

RAZPRAVE

Problemi, št. 113—114, maj—junij, letnik X



PROBLEMI



RAZPRAVE

Problemi, št. 113—114, maj—junij 1972, letnik X

Glavni urednik Spomenka Hribar, odgovorni urednik Slavoj Žižek, tajnik uredništva Andrej Medved, lektor Nada Šumi, likovni urednik Tomo Podgornik.

Uredniški odbor: Vladimir Arzenšek, Spomenka Hribar, Lev Kreft, Matjaž Maček, Andrej Medved, Rastko Močnik, Milan Pintar, Braco Rotar, Ivo Urbančič in Slavoj Žižek.

Uredništvo in uprava: Ljubljana, Soteska 10, tel. 20-487. Tajnik uredništva posluje vsak ponedeljek in četrtek od 10. do 13. ure, uprava pa v četrtek od 14.30 do 16.30. Tekoči račun 501-8-475/1 z oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 50 din, cena posamezne številke 5 din, cena dvojne številke 8 din.

Izdajata predsedstvo RK ZMS in IO ZŠJ. Tiska tiskarna PTT v Ljubljani

KAZALO

- 1 Andrej Kirn: Kreativnost v znanosti
- 19 Spomenka Hribar: Bog, človek in razlika od nič
- 44 Taras Kermauner: Funkcija zgodovinske zavesti in literarna zgodovina
- 55 Lev Kreft: Intuicionizem
- 65 Dušan Pirjevec: Estetska misel Franceta Vebra
- 90 Slavoj Žižek: Temna stran meseca I.^o
- 110 Edmund Husserl: Kartezijanske meditacije

KREATIVNOST V ZNANOSTI

1. Glavni načini proučevanja kreativnosti in temeljna interpretacijska modela kreativnosti

Katoliška teologija je naziv »ustvarjalec« (creator) rezervirala edino za boga, novoveška filozofija pa je naredila iz ustvarjalne sposobnosti bistven človeški atribut — čeprav sprva le na posreden, odtujen način. Ko sta se religija in teologija razkrili kot antropologija, so spoznali, da je problematika človekove ustvarjalnosti v odtujeni, absolutizirani obliki zajeta tudi v teologiji in religiji.

Pri srednjeveškem sholastičnem teologu Tomažu Akvinskem ustvarjanje (creatio, Erschaffung) pripada le bogu in je izliv vsega bivajočega iz edinega vzroka — boga (1. 202—207).^{*} Za ta izliv ni potrebno nobeno poprej bivajoče. Ustvarjeno ne nastaja s spremembo in z vzrokovanjem. Ta način nastajanja je značilen za dejavnost človeka in prirode. S postopnim procesom sekularizacije se je kreativnost iz imanentne lastnosti boga pretvorila v človeško lastnost.

Do nastanka psihologije mišljenja in zlasti psihologije kreativnega mišljenja je te probleme obravnavala filozofija predvsem z vidika spoznavne teorije in ontologije. V »Psychological Abstracts« se »creativity« prvič pojavi 1932. leta, nato pa je število referenc naraščalo povprečno za pet v enem letu. V letih 1958—1960 je bilo skupaj 85 referenc (2).

Da je problematika relativno neobdelana in da jo raziskuje majhno število znanstvenikov, lahko sklepamo že iz tega, da je v 23 letih v »Psychological Abstracts« od 121.000 naslovov samo 186 bilo definitivno posvečenih kreativnosti, kar je manj kot 0,2 %. Še slabše je obdelan problem znanstvene kreativnosti. Tematsko razčlenjeno in obsežno gradivo o znanstveni kreativnosti so prinesle konference univerze v Utah (ZDA). Prva je bila 1955. Najštevilnejša in najkvalitetnejša je literatura z angleškega in nemškega jezikovnega področja. V Sovjetski zvezi so se raziskovanja o znanstveni kreativnosti razmahnila po letu 1960, čeprav je vrsto del nastalo že pred prvo svetovno vojno in zlasti pred drugo svetovno vojno, nato pa je raziskovanje popolnoma zamrlo v obdobju 1935—1950 (3, 59). Znana so postala zlasti dela Panomareva, Bernsteina, Jeroševskega, Regirera, Puškina, Tihomirova idr. V letu 1967 so v SZ organizirali prvi vsezvezni simpozij o psihologiji znanstvenega in tehničnega ustvarjanja.

^{*} Prva številka v oklepaju ustreza zaporedni številki dela iz seznama »Uporabljena in citirana literatura«, druga pa predstavlja stran citiranega dela.

Kreativnost lahko označuje troje:

- a) zmožnost za kreacijo
- b) sam akt kreacije
- c) rezultat kreacije.

Kreativnost se ne omejuje na kreativno mišljenje, ampak se lahko uveljavi v katerikoli človeški dejavnosti. Kreativno mišljenje ni atribut zgolj znanstvenega mišljenja. Kreativnost najpogosteje definirajo kot zmožnost delati nove kombinacije ne glede na to, kakšna je lahko narava elementov, ki se kombinirajo (materialni elementi, pojmovni, socialni). Tej definiciji dodajajo še družbeno vrednost kombinacij. Kreativnost je tako postala družbena kategorija, ki predpostavlja družbena razmerja za vrednotenje. To ne pomeni, da je ravno obstoječi sistem razmerij in vrednotenja odločilen za priznanje ali odrekanje kreativnosti, toda odloča vedno neki sistem. (Družbeni referenčni okvir spreminja kreativnost »na sebi« (iz individualnega merila) v kreativnost »za nas« (v družbeno merilo).) Ta sistem družbenega priznavanja kreativnosti funkcionira od najelementarnejših nivojev do najvišjih, kot so znanost, politika, umetnost, tehnika, čeprav je velikost tega družbenega okvira različna. (Družbeno vrednotenje percipira kot kreativno le tisto, kar je zanj pomembno ali v pozitivnem ali v negativnem smislu.) Ta pomembnost je lahko ekonomska, tehnična, umetniška, intelektualna, zabavna, znanstvena. (Kreativnost za sebe in družbeno priznanje kreativnosti se vedno lahko razhajata in zato odsotnost družbenega kriterija ali njegova trenutna negativnost nista nujno dokaz o nekreativnosti. Možno je tudi, da neko družbeno okolje vrednoti za kreativno nekaj, kar je z vidika same osebnosti lahko čisto nekaj rutinskega brez originalnosti in novitete, ki ju vsebuje kreativnost. Kombinacija zbuja predstavo zgolj mehaničnega povezovanja elementov, kjer sami elementi ne doživijo kvalitativnih sprememb.) Obstoječi stari elementi, staro gradivo je vedno predpostavka novega, vendar iz tega še ne izhaja, da je vsako novo le kombinacija starega. Že pri ustvarjanju enostavnega novega pojma ni mogoče reči, da je kombinacija starih pojmov, čeprav je njihova nezadostnost spodbudila tvorjenje novega pojma. (V najširšem smislu je kreativni rezultat vsaka originalna, individualna ali zgodovinska noviteta, pridobljena z intelektualno ali fizično dejavnostjo ali z njunim kombiniranjem.

Originalna noviteta ni pleonazem, ker so mnoge novitete samo reproducirane originalnosti. Kreativni proces pa je zadovoljivo definiral Landa: »... ustvarjalni proces je tisti, kjer rešitev ni direktno determinirana, opredeljena, določena niti s predpisi, niti z minulim izkustvom...« (4, 364). Ta formulacija implicitno omejuje veljavnost kombinatoričnega načela kreativnosti. Različne vrste kreativnosti pa zahtevajo dodatne specializirane kriterije.

Kreativna dejavnost ima ne glede na različnost rezultatov mnoge skupne temeljne značilnosti. Isto velja tudi za znanstveno in umetniško dejavnost. Poleg takšnih skupnih elementov kot miselna fleksibilnost, domiselnost, asociativnost, intuitivnost, pa obstojijo med obema tudi velike razlike kot:

1. Znanstveno delo je lahko kolektivno in postaja dejansko vse bolj kolektivno, kooperativno, medtem ko je kolektivno delo v umetnosti bolj izjema kot pravilo vsaj za nekatere zvrsti.

2. Identična odkritja in izumi v znanosti niso redek pojav, medtem ko se v umetnosti ne zgodi, da bi dva umetnika proizvedla neodvisno drug od drugega enake produkte.

3. Pri znanstvenih rezultatih gre za objektivnost in preverljivost, v umetnosti pa obe zahtevi ne igrata nobene vloge.

4. Znanost je kumulativne narave, novi znanstveni dosežki dopolnjujejo prejšnje, umetniška dela pa ne dopolnjujejo, popravljajo že izdelanih umetnin.

V okviru same znanosti pa je René Taton ločil ustvarjalnost glede na tri različne tipe znanosti:

- a) teoretične
- b) matematične
- c) eksperimentalno-empirične (5).

Ustvarjalnost v znanosti od temeljnega do razvojnega raziskovanja danes proučujejo na različnih nivojih od nevro-fiziologije in kibernetike pa do psihologije, sociologije in zgodovine znanosti. V okviru družbenih ved obstojijo tele možnosti za proučevanje:

1. inteligentnostni testi,
2. analiza kreativnih rezultatov in njihove celotne dokumentacije,
3. ankete, ki pomagajo razkriti zvezo med kreativnostjo in socialnim okoljem,
4. introspekcija ustvarjalnega procesa, ki jo opravljajo znanstveniki.

Inteligentnosti testi merijo sposobnost za kreativnost, ne pa sam kreativni proces. Visoka inteligentnost še ne zagotavlja kreativnih rezultatov. Na podlagi testov naj bi sestavili sistem priporočil za kadrovsko politiko znanstveno-raziskovalnega osebja. Za enkrat so ta prizadevanja praktično še malo učinkovita in uporabna. Analiza kreativnih rezultatov lahko konstruira logične-metodološke vidike tega procesa, toda večinoma zanemari emocionalna in psihična stanja. Z anketo sicer lahko raziščemo medsebojno interakcijo ekološkega sistema in ustvarjalnega procesa, ne moremo pa zajeti intelektualno-metodološko-eksperimentalne strani ustvarjalnega procesa. Introspektivna metoda je še najbližja poskusu, da od »znotraj« neposredno osvetlimo kreativni proces. Nezanesljivost tega načina je B. V. Kedrov (6, 92—93) primerjal z odnosom zdravnika do pacientovih izjav. Te izjave so sicer za zdravnika zelo dragocene, ne more pa samo na njihovi podlagi postaviti diagnoze, zato si mora najti še druge objektivnejše kazalce. Tako se tudi (psiholog in sociolog znanosti ne moreta zanesti samo na znanstvenikove pismene ali ustne izjave o poteku ustvarjalnega procesa, ampak morata pritegniti vso obstoječo arhivsko dokumentacijo. Na ta način so tudi nastala prva dela o znanstveni kreativnosti. Številni ugledni znanstveniki kot Poincaré, Ostwald, Planck, Einstein, Vernadskij, Sečenov, Pavlov, Helmutz idr. so zapustili bolj ali manj obsežne fragmente o svojem delovnem procesu, o svojih delovnih navadah. Neposredna refleksija kreativnega procesa ni možna, vsaj ne v njegovih odločilnih fazah, ker zahtevajo veliko emocionalno in intelektualno koncentriranost in bi hkratno opazovanje znižalo kreativnost ali pa jo celo onemogočalo. Za dosedanje gradivo, zbrano po introspektivni metodi, je značilna velika enostranost, ker kreativni proces opisujejo pretežno kot zaporedje logičnih in intuitivnih aktov ter raznih psiholoških stanj, ne pa tudi kot socialni proces, kot sistem socialnih komunikacij in odnosov, kar praviloma tudi je. Razlogi za takšno enostranost so tile:

1. Zaradi psihološke bližine in emocionalne intenzitete se v refleksiji fiksirajo samo odločilni neposredni momenti v reševanju problema.

2. Ker (znanstveniki že na začetku, ko problem postavijo, nimajo raziskovalnega interesa in namena, da raziskujejo svoj lastni raziskovalni proces. Zavestna postavitev takšnega cilja in metodološka pripravljenost pa bi lahko povečala objektivnost avtorefleksije. Redki znanstveniki so imeli navado, da pišejo dnevnik. Sovjetski zgodovinar B. V. Kedrov, ki je temeljito proučil ustvarjalnost Mendelejeva, meni, da bi bilo dobro, da bi se obrnili na vse živeče znanstvenike in njihove ožje sorodnike, da bi ohranili vse najmanjše podrobnosti, ki se nanašajo na njihovo znanstveno ustvarjanje. Morali bi jih dodatno stimulirati, tudi materialno, da bi raziskovali same sebe. Tudi sami raziskovalci neustrezno vrednotijo takšno delo, kot da gre za popularizatorsko dejavnost ali pa celo za popularizacijo svoje lastne osebnosti. V delih, ki opisujejo kreativnost npr. v matematiki, biologiji, fiziki, sociologiji, psihologiji itd., ne gre za prispevek k matematičnemu, biološkemu, fizikalnemu spoznanju, zato takšna dela ne povečujejo prestiža raziskovalca v dani stroki in zato mu ni do tega, da bi jih pisal; toda njihova znanstvena vrednost je na drugi ravni, zanje se zanimajo druge discipline kot sociologija, psihologija znanosti, znanost o znanosti, sociologija kulture. Takšna dela bi imela veliko vrednost za oblikovanje visokošolske didaktike, ustvarjanje optimalnih razmer za uspešnost znanstveno-raziskovalnih kadrov in bi poglobila obče razumevanje znanstveno tehničnega napredka in človeške kulture sploh.

3. Sociološki vidik je še slabo integriran v zgodovino znanosti in tehnike in se interes velike večine zgodovinarjev znanosti in tehnike še vedno giblje v okviru strogega omejevanja zgodovine znanosti in tehnike na samo ozko znanstveno in tehnično vsebino odkritij in iznajdb.

4. Sami sociologi in psihologi še niso izdelali modela, ki bi pomagal k večji metodičnosti in sistematičnosti v introspektivnem opisu ustvarjalnih procesov.

Izoblikovala sta se dva temeljna interpretacijska modela o znanstveni ustvarjalnosti:

1. intuitivni
2. racionalistični.

1. Po prvem modelu naj bi bili vsi kreativni dosežki znanstveno tehnične ustvarjalnosti rezultat nezavestne ali podzavestne dejavnosti, ki se konča v intuiciji, nenadnem duhovnem pogledu, zrenju, razsvetlitvi, razumevanju. Vloga razuma bi bila sekundarna. Dosedanja vednost o naravi intuicije je bolj metaforična. Številni znanstveniki so opisali take izredne trenutke v svoji znanstveni ustvarjalnosti, tako da bi bilo nesmiselno dvomiti v njen obstoj, toda pojmovni opisi tega psihičnega pojava so skromni. Najpogosteje je do intuicije prišlo po poprejšnji naporni logični analizi problema in v tem smislu je racionalna dejavnost predpostavka intuicije. Mehanizem intuicije se najpogosteje odvija v tehle fazah:

1. močna identifikacija s problemom,
2. prejšnje intenzivno razmišljanje, iskanje rešitve,
3. faza prekinitev intenzivnega intelektualnega stika s problemom, vendar ne tolikšna prekinitev, da bi problem izpodrinili drugi konkurenčni problemi in interesi,
4. odsotnost skrbi s področja odnosov s socialnim okoljem, zlasti pa skrbi privatnega življenja,

5. faza duševne in telesne sprostitve, oddiha, ki sledi obdobju intenzivnega dela in v kateri najpogosteje pride do intuicije.

Vse intuicije niso avtomatično produktivne in korektne. Njihova selekcija in verifikacija sta podvrženi racionalnemu postopku. Intuicije kot samostojnega, izoliranega vira kreativnih rezultatov ni, vrednost ima le v sklopu vseh drugih faz znanstvene dejavnosti, v katerih pa imajo odločilno vlogo intelektualne in eksperimentalne operacije kot npr. formuliranje hipotez, verificiranje hipotez in idej pridobljenih z intuicijo, planiranje eksperimenta, interpretacija, komuniciranje, zbiranje in selekcioniranje informacij.

2. Racionalistični interpretacijski model izhaja iz predpostavke, da znanstveno kreativno dejavnost obvladujejo nekatere pravilnosti, če že ne zakonitosti. Vloge intuicije in podzavestne dejavnosti sploh sicer ne zanikajo, vendar trdijo, da kreativnih procesov, ki se lahko zgodijo v podzavesti, ne moremo razlikovati od tistih, ki se dogajajo zavestno. Na tej podlagi naj bi izdelali metodo znanstvenih odkritij, ki bi nas učila, kako je mogoče priti do novih odkritij ali vsaj priti do njih hitreje in lažje. Te aspiracije so vzniknile že s prvimi začetki eksperimentalne metodologije naravoslovnih ved, v novejšem času pa so jih še okrepila kibernetična prizadevanja glede modeliranja miselnih procesov in zlasti še ustvarjalnih miselnih procesov. V okviru teoretične kibernetike je vprašanje zastavljeno zelo jasno in konkretno:

Ce je kreativne procese mogoče strogo opisati, odkriti njihova pravila (hevrístike), sestaviti zanje algoritme, potem jih je mogoče tudi modelirati, upravljati z njimi in tako ustvarjalni proces spremeniti v tehnični proces. S tem ne trdijo, da bi na ta način lahko rešili poljubne kreativne znanstvene naloge in probleme, saj takšne moči nima niti kreativna osebnost, čeprav razpolaga s hevrístičnimi pravili. Izvirna funkcija hevrístik v človekovem mišljenju je, da aktivirajo in organizirajo znanja in operacije, ki pomagajo pri rešitvi naloge, a samo tako, da regulirajo in usmerjajo iskanje, ki je nujno za vsako ustvarjalno mišljenje (4). Drugačne funkcije tudi tehnično modelirane hevrístike ne bi mogle imeti. »Uspeha rešitve naloge ne opredeljujejo hevrístike (te same na sebi ne dajejo rešitve naloge), temveč znanja in operacije, ki se aktualizirajo zahvaljujoč hevrístikam in hevrístike njegovo funkcioniranje usmerjajo in regulirajo.« (4, 367.)

Logika ali metodologija odkritij, ki bi zagotavljala uspeh, je ena izmed človeških utopij, toda njene težnje so se preobrazile v pozitivno nalogo, da je treba raziskovati in racionalizirati sam proces raziskovanja, da bi tako izdelali občo strategijo kreativnega obnašanja, ki bi imela pedagoško in metodološko vrednost ter pomen za organizacijo znanstvenega dela. Ker ustvarjalni proces vsebuje številne enkratne toda bistvene pomembne značilnosti (osebnost učenjaka, njegovo motiviranost, emocije, enkratna mreža socialnih komunikacij), ki so nujne pri znanstveni kreativnosti, zato še tako uspešen opis rešitve konkretnega znanstvenega problema nima velike ekstrapolativne vrednosti za druge znanstvene probleme. Kreativno obnašanje je zvezano s samostojnostjo subjekta ali sistema, ki se pri človeku izraža ravno v spletu njegovih enkratnih parametrov.

L. I. Landa prihaja do sklepa, da mora v prihodnje modeliranje ustvarjalnih procesov na elektronskih-računskih strojih potekati ne na nivoju algoritmizacije nalog, kot se še vedno dogaja v tako imenovanem hevrístičnem programiranju, ampak na način konstruiranja samoorganizirajočih se sistemov, ki bodo imeli sposobnost, da obvla-

dujejo svojo notranjo aktivnost, ki ne bo popolnoma determinirana niti z vloženimi programi niti s programi, ki bi jih sestavili sami računski stroji kot rezultat učenja ali samoučenja (4, 366). Dvomljivo je, če bi tako modelirane hevristike človekovega ustvarjalnega procesa že zadostovale za kreativne rezultate, kajti (pri človeku niso samo hevristike njegovega mišljenja tiste, ki regulirajo in usmerjajo iskanje rešitev, ampak tudi splet socialnih komunikacij, emocij, motivacij idr. V obetajoči poti modeliranja človekovih kreativnih procesov, ki jo nakazuje L. I. Landa, so ti procesi interpretirani s čisto intelektualno-logičnega in fiziološkega vidika. Odprto ostaja pri tem vprašanje, do kakšne meje je takšna abstrakcija plodna kot izhodišče za modeliranje kreativnih procesov? Dosedanji nivo modeliranja potrjuje, da je kljub zanemarjanju socialno-psiholoških momentov, ki igrajo bistveno vlogo v človeškem kreativnem procesu, možno dosegati kreativne rezultate neke določene vrste. (Modeliranje kompleksnejših kreativnih procesov bo zahtevalo rešitev problema, v kolikšni meri logična struktura kreativnih procesov in socialno-psihološka struktura determinirata kreativni rezultat. Pri razjasnitvi tega odnosa se bo mogoče pokazalo, da je prav socialno-psihološka sfera načelna meja modeliranja kreativnih človekovih procesov.) Ker so meje med možnim in nemožnim postale danes preveč nestabilne, ni mogoče kategorično negativno odgovoriti. Eno pa je gotovo: kolikor bo modeliranje vse zahtevnejših nivojev intelektualne kreativnosti praktično napredovalo, se bo temeljito spremenila dosedanja narava znanstveno raziskovalnega dela, struktura znanstvenih kolektivov, razmerje med pomožnim in raziskovalnim osebjem idr. Takšne radikalne spremembe v kreativnem delu bodo sprožile že mnogo bolj revolucionarne procese v celotni družbi, kot sta jih povzročili mehanizacija in industrializacija fizičnega dela.

2. Glavne stopnje znanstvene kreativnosti

Psihologi znanosti in znanstveniki sami so identificirali različne faze znanstvene ustvarjalnosti. Te klasifikacije se nanašajo bolj na celotni proces znanstvenega dela kot pa na njegov ustvarjalni del. Stroga razdelitev tudi ni mogoča zaradi prepletenosti ustvarjalnih in neustvarjalnih procesov v znanstvenem delu. Delež ustvarjalne in neustvarjalne znanstvene aktivnosti je odvisen od tipa znanosti, od stopnje njenega zgodovinskega razvoja in od tipa znanstvenega raziskovanja (temeljno, aplikativno, razvojno). Po nekaterih ocenah znaša to razmerje od 1 : 6 do 1 : 9 (7, 27) in je najbolj neugodno v humanističnih in kemijskih znanostih. Za ustvarjalni delež vsega znanstvenega raziskovanja šteje npr. Stevan Dedijer le tisti del, ki se neposredno izteče v znanstveni produkt. Postavlja se vprašanje, ali se lahko tudi dejavnost, ki je vodila v zmoto, šteje za kreativno. Zaradi negotovosti, neopredeljenosti je del zmot v znanstveni dejavnosti nujen. Nujne zmote bi lahko šteli za kreativne zmote. Nujne zmote so tiste, ki so odvisne predvsem od doseženega nivoja znanosti, razpoložljivih eksperimentalnih sredstev, od občega prevladujočega intelektualno-teoretičnega okvira. Zmot, ki so rezultat lokalnih in individualnih razmer in pomanjkljivosti, ne moremo šteti za nujne. Zmota je kreativna, če stimulira iskanje pozitivne rešitve in jo je delno tudi že pripravila. Humprey Davy se je izrazil: »K mojim najpomembnejšim odkritjem so me napeljale moje zmote« (8, 80). (Za vzgojo intelektualnih sposobnosti in za objektivnejše razumevanje znanstveno-tehnične ustvarjalnosti je koristno in pomembno, da prav tako skrbno prouči-

mo mehanizme zmot, negativno izkustvo kakor pozitivno izkustvo, mehanizem neposredno pozitivnih rešitev.

Helmoltz (9) je ločil tri stopnje znanstvene kreativnosti:

1. priprava
2. inkubacija
3. osvetlitev (intuicija)

James Webb Joun (9) je ločil pet stopenj:

1. zbiranje materiala
2. asimilacija materiala
3. inkubacija
4. rojstvo ideje
5. razvoj k praktični uporabnosti.

Joseph Rossman (9) je ločil sedem stopenj:

1. zapažanje potreb ali problema
2. analiza potrebe
3. pregled razpoložljive informacije
4. formulacija objektivnih rešitev
5. kritična analiza predlaganih rešitev glede na prednosti in slabosti
6. rojstvo nove ideje, invencija
7. preskušanje najboljših obstoječih rešitev.

Alex Osborn (9) je formuliral sedem stopenj:

1. orientacija
2. priprava
3. analiza
4. hipoteza
5. inkubacija
6. sinteza
7. verifikacija.

Hutchinson in Ott sta prav tako kategorizirala sedem stopenj:

1. najdenje problema
2. pripravljalna obdelava problema
3. faza frustracije, razočaranje nad tem, ker se problem ne da zadovoljivo rešiti
4. obdobje inkubacije, v katerem problem počiva
5. intuicija ali osvetlitev
6. verifikacija in preverjanje novega pogleda
7. sporočanje o dosežkih.

Stopnje v navedenih razčlenitvah so izdelane predvsem na podlagi predstav o temeljnem raziskovanju, zato bi jih morali konkretizirati glede na glavne tipe raziskovanj. Klasifikacijo glavnih logičnih etap temeljnega, aplikativnega in razvojnega raziskovanja sta npr. izdelala V. V. Kosolapov in A. N. Ščebraň (10, 162—167). Po tej klasifikaciji je najbolj kompleksno ravno razvojno raziskovanje z 8 glavnimi fazami, ki vključujejo 96 logičnih etap. Ni nujno, da so v vsakem kreativnem procesu prisotne vse te faze. Tudi njihovo časovno zaporedje je lahko zelo različno. V organiziranem kolektivnem znanstveno-raziskovalnem delu se posamične faze razdelijo na različne nosilce in lahko potekajo več ali manj hkrati. Slabost teh razčlenitev je v tem, da v njih ni elementa socialne komunikacije. Izdelane so na predpostavki o izoliranem kreativnem znanstveniku. V njih še ni afirmirano izhodišče, da je kreativni proces tudi socialnodelovni proces.

Znanstveno komuniciranje lahko vpliva na katerikoli stopnji in lahko prispeva k preskakovanju stopenj ali k drugačnemu zaporedju. Njegovе glavne pozitivne funkcije bi bile:

- a) izvir sugestije in problemov
- b) izvir informacij
- c) pomaga odkrivati zmote in jih preprečuje
- d) preprečuje ali blaži frustracijo
- e) pomaga ubežati obstoječemu prevladujočemu načinu razmišljanja.

3. Socialna in herojska teorija znanstvenih odkritij in izumov

Pojav mnogoterosti istega odkritja ali izuma je postavil vprašanje o vlogi kreativne osebnosti v znanstveno-tehničnem napredku glede na socialno determiniranost tega napredka. Ta pojav ima lahko dve različni obliki:

1. Ponovni samostojni izum ali odkritje nečesa, kar so nekoč že iznašli, a so pozabili zaradi prostorsko-kulturne izoliranosti in rušenja zgodovinske akumulativne tradicije v velikih socialnih-vojaških pretresih in naravnih katastrofah. Kulturna izoliranost in rušenje zgodovinske kontinuitete sta igrala pomembno vlogo (zlasti do industrijske družbe in oblikovanja svetovnega trga). Aristotel je v Metafiziki zapisal, da »je bila verjetno vsaka umetnost in vsaka znanost po možnosti večkrat odkrita in ponovno zgubljena« (11, 282). Marx in Engels sta videla podlago za ponovna odkritja v kulturni, prometni izoliranosti in zgodovinski diskontinuiteti: »Ali bodo proizvajalne sile, zlasti izumi, ki so doseženi v enem kraju, izgubljeni ali ne za kasnejši razvoj, je odvisno samo od razširitve občevarjanja (Verkehr). Vse dotlej, dokler ni občevarjanja, ki seže dlje od neposrednega sosedstva, mora vsak kraj posebej proizvesti vsak izum in zadostujejo že navadna naključja, kakršna so vpad barbarskih narodov ali celo navadne vojne, da mora zemlja z razvitimi proizvajalnimi silami in potrebami spet začeti znova. V prvotni zgodovini so morali vsak izum vsak dan ponovno proizvesti v vsakem kraju posebej. Šele ko postane občevarjanje svetovno občevarjanje, ko temelji na mogočni industriji in ko so vsi narodi pritegnjeni v konkurenški boj, šele tedaj je zagotovljena trajnost doseženih proizvajalnih sil« (12, 377—378).

2. Mnogoterna hkratna ali v zelo kratkem časovnem razdobju dogajajoča se identična odkritja in izumi. Ta oblika nastane z novo-veškim razvojem znanosti in tehnike in je posledica zaostrene konkurence v znanosti, izoblikovanja raziskovalne fronte, nepregledne akumulacije znanstvenih informacij ali premajhne koordinacije in sodelovanja v znanstveno-raziskovalnem delu. Tej moderni obliki mnogoterosti bistveno identičnih odkritij in iznajdb so kontinuirano posvečali pozornost. R. K. Merton omenja 21 avtorjev, ki so neodvisno drug od drugega opisovali ta pojav v razdobju med 1828—1922.

Ponovljena in hkrati bolj ali manj hkratna odkritja so omajala »herojsko« teorijo znanstvene kreativnosti in utrla pot socialni teoriji, katere glasnik je bil že Francis Bacon s trditvijo, da so vse inovacije, tako družbene kot znanstvene, plod časa, čas kot tak seveda ne producira nobenih inovacij. S »plodom časa« je mogoče razumeti edinole splet socialnih in intelektualnih predpostavk, na podlagi katerih so proizvedli bolj ali manj istovetna odkritja in iznajdbe. Če bi te predpostavke bile čisto individualne narave, če ne bi bilo v njih nikakršne univerzalnosti, nobenega skupnega horizonta, skupnega referenčnega

okvira, bi bili mnogoternost in hkratnost odkritij skrajno nedoumljivi. Trdijo celo, da je vsako odkritje praviloma mnogoterno in ne enkratno. Zaradi rastoče konkurence v znanstveno-tehničnem ustvarjanju se je povečala verjetnost multipliciranih kreativnih rezultatov. Ta verjetnost je tako velika, da znanstveni raziskovalci z njo resno računajo in zato vpliva tudi na prakso njihovega obnašanja, saj hitijo z objavami ali patentiranjem svojih dosežkov, da jih ne bi prehiteli drugi. Možnost hkratnega izuma je vdolana (tudi) v prakso (patentnih uradov) ki zabeležijo točen čas, kdaj je bil predložen izum za patentiranje. Lord Kelvin je sam ugotovil, da so 32 njegovih odkritij odkrili tudi drugi (13). F. Mentré je navedel listo 50 multipliciranih odkritij (13). W. F. Ogburn in Thomas Dorothy (13) pa listo 150 multipliciranih odkritij. Elinor Barberi in Robert K. Merton (13) sta proučila 264 mnogoternih odkritij in dognala, da je bilo med njimi:

- 179 dvakrat odkritih,
- 51 trikrat,
- 17 štirikrat,
- 6 petkrat,
- 8 šestkrat odkritih.

Pomemben je časovni razmah, v katerem so bila porazdeljena ta mnogoterna odkritja. 20 % od 264 se jih je ponovilo v enem letu, nekatera pa celo v enem tednu ali v enem dnevu, 18 % se jih je ponovilo v dveh letih, 34 % pa v razdobju 10 let (13). (Ogburn in S. Thomas sta prišla do sklepa, da invencije postanejo neizogibna posledica akumuliranega znanja in da družbeni razvoj usmerja raziskovalce k nekaterim določenim problemom.) Socialna determiniranost odkritij bi zgrešila svoj smisel, če bi kratkomalo zanikala vlogo visoko kreativnih-genialnih osebnosti, »velikih mož« s trditvijo, (da je) pač (vsaka) genialna osebnost v znanstveno-tehnični ustvarjalnosti prej ali slej nadomestljiva z drugo enako veliko osebnostjo ali z nekim številom manj genialnih. Teoretiki kompenzacije ne vidijo, da je število visoko produktivnih in kreativnih znanstvenikov (od temeljnega raziskovanja do razvojnega) (v dani populaciji odvisno) direktno od velikosti same znanstvene populacije, indirektno od števila prebivalcev, njegove izobrazbene strukture ter aspiracij, ki prevladujejo v tej strukturi. Čim manjši sta obe populaciji, tem hitreje se izčrpajo možnosti za nadomestčanje. Večje ali manjše število poprečno kreativnih osebnosti ne more nadomestiti genialne osebnosti. Lahko jo nadomesti v detaljih, ne pa v odločilnem prodoru v znanstveno-tehničnem napredku, čeprav je armada poprečnih s svojim delom nujna podlaga za takšen prodor. Politika znanosti bi morala glede tega ustvarjati take razmere, da logika in aspiracije poprečja ne zadušijo možnosti kreativnega poleta majhne plasti znanstvene elite. Nesmotrno in celo škodljivo pa bi bilo, če bi bil njen cilj, da iz svojega znanstvenega potenciala izloči armado poprečno kreativnih.

Vloga genialne osebnosti s tem ni zanikana, če jo v različnih vidikih lahko nadomesti neko število manj talentiranih. To bolj potrjuje kot pa zmanjšuje vrednost genialnosti, saj je takšna osebnost sama opravila tisto, za kar bi sicer morali potratiti mnogo več talentov in mnogo več časa. Socialna teorija invencij vloge genija ne sme zanikati, ampak jo mora vključiti. (Socialna teorija invencij in odkritij bistveno odpravlja enostranost herojske teorije) ki je prišla v očitno protislovje z obstoječimi dejstvi, oziroma jih v njenem okviru ni bilo mogoče pojasniti. Da jo je treba dopolniti, se je jasno zavedal kemik

W. Ostwald, ko je pisal o »koreniti spremembi naših nazorov o pojavu velikih ljudi, ki imajo velik vpliv na razvoj človeškega progressa, zlasti na znanost« (14, 6).

K herojski teoriji znanstveno-tehnične ustvarjalnosti je prispevala okoliščina, da zgodovinarji znanosti in tehnike niso posvečali ustrezne pozornosti armadi poprečno kreativnih osebnosti v znanosti in tehniki. »Vrhove« se seveda tudi v znanosti prej zapazi kot »doline«, žal pa so pri tem pozabili, da so vrhovi le vrhovi dolin in ravnin.

Četudi se v določeni meri delo genialne znanstvene osebnosti lahko kompenzira, bi bil rezultat tega procesa velika zakasnitev znanstveno-tehnične inventivnosti. Zaradi naraščajočega deleža manj zahtevnih nivojev kreativne dejavnosti v znanosti, je postalo še bolj nujno za znanstveni prodor znanstvenikov. Ne bi pa smeli reči, da se vloga genija manjša, da postaja manj pomembna ali manj cenjena, pač pa je njegova vloga vse bolj odvisna od organizirane kolektivne dejavnosti in od neustvarjalnega ali polustvarjalnega dela. Možnosti za genialni prodor se ožijo, kolikor ni teh pogojev za genialno osebnost. Zaradi večje znanstvene populacije se večja tudi število visoko kreativnih-genialnih osebnosti; s tem se seveda genialnost sama subjektivno nivelira in vse bolj se uveljavljajo večje ali manjše skupine znanstveno-kreativno izenačenih osebnosti.

4. Merjenje znanstvene produktivnosti, rezultativnosti in kreativnosti

Ko je znanstvena dejavnost začela angažirati vse več materialno-finančnih sredstev, so nastali prvi poskusi merjenja znanstvene produktivnosti. Sam izraz »merjenje produktivnosti« v teh primerih ne ustreza popolnoma temeljni ideji produktivnosti kot razmerja med **inputom** in **outputom**, ker gre v teh poskusih bolj (za distribucijo produktivnosti med raziskovalce, za razmerje med različno rezultativnostjo, ne pa npr. za razmerje med vloženimi sredstvi in številom publikacij, novih odkritij, teorij, izumov idr. Nekateri menijo, da merjenja produktivnosti v tem smislu ni mogoče aplicirati na temeljno raziskovanje in le v omejeni meri na aplikativna in razvojna raziskovanja, ker je neutemeljena predpostavka, da obstoji utrjen kvantitativen odnos med različnimi kazalci **inputa** in znanstvenimi rezultati. Enoti **inputa** ni mogoče prirediti vrednosti **outputa** zaradi tega, ker vrednost raziskovalnega rezultata ni v nobenem nujnem konstantnem sorazmerju z raziskovalnimi stroški. Vrednosti raziskovalnega rezultata ni mogoče izenačiti s stroški, ki so bili potrebni za pridobitev tega rezultata. Produktivnost je možno meriti tam, kjer gre v bistvu za ponavljanje rezultatov in je mogoče že dosežena razmerja postaviti kot minimalne normative za prihodnje produciranje bolj ali manj istovrstnih rezultatov. Raziskovalna dejavnost pa ravno temelji na načelih neponovljivosti in raznovrstnosti rezultatov. Če ne izpolnjuje teh dveh pogojev, sama sebe negira. Vsi različni **inputi**, finančna sredstva, kvaliteta raziskovalcev, tehnična opremljenost niso nujno v vzročni zvezi z raziskovalnimi rezultati, so samo nujne predpostavke zanje, ne pa že zagotovilo, da bodo rezultati tudi doseženi, saj v mnogih primerih ne moremo vnaprej vedeti, če so problemi sploh rešljivi in ali jih je mogoče rešiti z danimi parametri raziskovanja.

Če so npr. neki raziskovalni rezultat dosegli z nekimi določenimi finančnimi stroški ali če se formira neko statistično poprečje stroškov danih odkritij, tega poprečja ni mogoče postaviti za standard, nor-

mativ prihodnjih odkritij, ker bi v tem primeru predpostavili, da obstoji med vsemi znanimi informacijami in neodkritimi znanstvenimi informacijami enoznačen determiniran odnos in da je za vsako pridobljeno enoto znanstvene informacije potreben enak napor, enak obseg stroškov. (Kljub tem načelnim težavam, da ni mogoče postaviti nekega standarda produktivnosti za načelno nova znanstvena raziskovanja, pa se nadaljujejo prizadevanja za postavitev in izboljšanje kriterijev za oceno ekonomske učinkovitosti aplikativnega in razvojnega raziskovanja. Na makro nivoju nacionalne ekonomije se ekonomska učinkovitost znanstveno-raziskovalnega dela meri predvsem s tem, koliko so izdatki za znanstveno-raziskovalno delo prispevali k rasti narodnega dohodka. Na mikro nivoju enot industrijskega raziskovanja ali organov za razdelitev sredstev za aplikativna in razvojna raziskovanja pa se merjenje produktivnosti uporablja tudi kot eno izmed sredstev za selekcijo znanstveno-raziskovalnih nalog ali za izbiro med različnimi možnimi smermi raziskovanja glede na to, kako se bomo čimbolj približali kvantitativno transformiranim kriterijem, kot so npr.: obdobje povračila stroškov za raziskovanje, čas raziskovanja, tehnični nivo raziskovanja glede na standarde v svetu, vpliv na obstoječi tehnični nivo proizvodnje, vrednost izdelave, prisotnost ali odsotnost konkurence na tržišču, verjetnost rešitve postavljene naloge, prisotnost ali odsotnost izkustva z danega področja, možnost patentiranja in prodaje licenc.

Za merjenje rezultatov temeljnega raziskovanja ali tistega raziskovanja, ki ima v prvi vrsti interes v publiciranju, poznamo za zdaj le štiri načine:

1. število publikacij
2. število odkritij
3. kvalitativne ocene iz vrst raziskovalcev samih
4. kazalec citatov (»citation index«).

Prvi kriteriji so že stari in se že dolgo uporabljajo npr. pri izvolitvi na delovna mesta na znanstveno-raziskovalnem in pedagoškem področju ali pri izvolitvi v razne znanstvene organizacije in institucije z visokim prestižem, kot npr. za člana akademije znanosti, za razne oblike nagrad idr.

Prvi kriterij ima to prednost, da ga je lahko meriti, ne kaže pa nujno kvalitete (kreativnosti). Čeprav je ekstremen, ni redek primer, ki ga navaja Wayne Dennis (22, 182), da je v katalogu znanstvene literature 1800—1900 Londonske kraljevske družbe 883 naslovov publikacij angleškega naravoslovca-biologa Johna Edvarda Graya, vendar sedaj njegovega imena ne najdemo v nobeni zgodovini biologije, čeprav je njegova rezultativnost dosegla gornjo mejo, ki velja za najbolj kreativne znanstvenike. (Vrednost formalnega kvantitativnega kazalca se izboljša, če ga kombiniramo z drugimi kriteriji, toda s tem narašča kompliciranost in nepraktičnost merjenja.) Delna izboljšava je že v tem, če imamo vsaj za članke prestižno lestvico revij, v katerih so bili objavljeni. Seveda pa mora biti takšna lestvica občutljiva za spremembe, saj dobre revije postajajo slabe in se slabe izboljšujejo. Nikdar se tu ni mogoče izogniti posamičnim naključjem, da se tudi dobri članki objavljajo v manj znanih lokalnih revijah. To je vedno mogoče, je pa narobe manj verjetno, da bi v visoko prestižnih revijah z dolgo zgodovinsko tradicijo objavljali nekvalitetne prispevke. Prestižnost revij temelji na tem, kako pogosto jih uporabljajo raziskovalci danega področja. Tu imamo enačbo: kar je najbolj kvalitetno,

je tudi najpogostejše v rabi. Impliciranost kvalitete v kvantiteti publikacij pa se težje neposredno izrazi v drugih zvrsteh publikacij, kot so knjige, poročila idr. Tu se kvaliteta povezuje s prestižnostjo institucij, katerim pripada avtor, pa tudi založbe, ki je dela izdala. Vse te izboljšave s prestižnostjo imajo to slabost, da absolutizirajo obstoječe stanje na podlagi domneve: kvaliteta ostaja kvaliteta in kvaliteto tudi proizvaja, nekvalitetno ostaja nekvalitetno in nekvalitetno tudi proizvaja.

1. Kriterij odkritij je vsebinski, kvalitativen in predpostavlja ekspertne ocene raziskovalne skupnosti. Tu je pomembno, kakšen obseg pripisujemo pojmu »odkritje«. Za odkritje lahko velja znanstvena teorija, znanstveno dejstvo, znanstvena metoda, uvedba novega pojma, postavitev hipoteze, dokaz hipoteze, preveritev teorije, odkritje napačne interpretacije dejstev idr. Znanstvena odkritja morajo raziskovalci sprejeti za odkritja. Študije dokazujejo, da je potreben neki določen čas za takšno priznanje, zlasti če gre za revolucionarna odkritja. Raziskovalec ni samo odprt, fleksibilen, spoznavno občutljiv duh, ampak pogosto kaže tudi odpor do novih odkritij (15).

2. Kvalitativna ocena temelji na mnenju ekspertov nekega področja ali problema in (bi morala biti mnogo kompleksnejša, kot pa jo predpostavlja kriterij odkritij. Takšna ocena mora biti racionalizirana glede na mnoge elemente. V praksi je to težko izvedljivo, ker bi se lahko zgodilo, da bi ocena zahtevala več časa in truda kot samo delo, ki je predmet ocenjevanja. Pri *ad hoc* sestavljeni komisiji jo je mogoče izvesti, če gre za posamične primere ali sporne primere. Trajno lahko daje takšne ocene le ustrezno sestavljen profesionalni aparat, vendar še v tem primeru lahko daje oceno o nekaterih elementih le tisti, ki neki problem tudi raziskuje in ne razpolaga samo s splošnim znanjem z nekega področja. Za kompleksno oceno znanstvenih publikacij so predložili D. D. Graždannikov, V. A. Evstigneev, V. M. Segal tele štiri skupine ekstenzivnih kazalcev in 6 intenzivnih kazalcev (16, 65—68).

Ekstenzivni kazalci

1. Resničnost (opredeljena z elementi: objektivnost, utemeljenost, točnost, preverljivost, logičnost).
2. Netrivialnost (opredeljena z elementi: splošnost, globina oz. število vrst v sistemu klasifikacije objektov, s katerimi je zvezan znanstveni rezultat, novost, originalnost, logična prostorskost, t. j. število osrednjih momentov v mrežni logični shemi publikacije, ki je grafično predstavljena in se imenuje orientacijski graf).
3. Plodotvornost (predstavljena z elementi: sfera vplivanja, prognostične sile, hevristične sile, praktična uporabnost, pričakovani ekonomski efekt, popolnost, t. j. število rešenih nalog).
4. Formalni kazalci (predstavljeni z elementi: obseg, t. j. število tiskanih strani, količina eksperimentalnih podatkov, količina povezav z drugimi deli, t. j. število citatov).

Intenzivni kazalci

1. Delež potrditev — odnos števila potrditev do splošnega števila predpostavk in potrditev.
2. Delež prognoz — odnos med številom prognoz in splošnim številom prognoz in sklepov.
3. Delež rešenih nalog — odnos med številom rešenih nalog in splošnim številom rešenih in nerešenih nalog.

4. Delež novega materiala) — razmerje med delom publikacije, ki prinaša nov material, in splošnim obsegom publikacije.

5. Delež svojih citatov) — razmerje med številom citatov svojih lastnih del in splošnim številom citatov.

6. Delež kritične poti — razmerje med številom osrednjih momentov na kritični poti in splošnim številom osrednjih, vozliščnih momentov v logični mrežni shemi, kjer je grafično prikazana logična struktura publikacije.

Te kazalce, ki so jih prevedli v kvantitativni izraz, so praktično uporabili za oceno 20 del iz fizike polprevodnikov. Da bi dobili osnovno enoto znanstvene vrednosti, avtorji predlagajo, da se (po tej metodologiji) izvede analiza kandidatskih in doktorskih disertacij in tako pridobljeno srednjo vrednost bi lahko imenovali kandidatsko ali doktorsko enoto znanstvene vrednosti.) »Predlagani način ocenjevanja znanstvenih rezultatov lahko uporabimo za opredelitev produktivnosti znanstvenih delavcev, laboratorijev, inštitutov itd., za reševanje vprašanja o nujnosti publiciranja dela, za prisoditev mest v znanstvenih razpisih, za opredelitev deleža posameznih avtorjev v kolektivnem delu itd.« (16, 70).

Za zgodovino znanosti obče, za znanost o znanosti, za proučevanje informacijskih tokov v znanosti in specialno za problem ocenjevanja kreativnosti v znanosti je bil revolucionaren Garfieldov »Indeks citatov v znanosti« (Science Citation Index), ki je začel izhajati 1961 oziroma redno 1964. Z njim so se za navedena področja odprle nove možnosti za raziskovanja, ki bi jih bilo prej zelo težko narediti in bi zahtevala velike stroške. Eugen Garfield ga je imenoval »predhodnik možganov sveta« (17). Zgodovinski predhodnik takšnih posebnih bibliografskih priročnikov je bila npr. že »Pariška bibliografija«, izdana v letih 1771—1772, ki je vsebovala bibliografije recenzij, izdanih v Parizu in objavljenih v dveh revijah. Njena posebnost je bila, da je bil material urejen ne po recenzijah, temveč po knjigah, za katere so bile recenzije napisane. Znan je tudi »Shepard's Citations«, katerega prvi zvezek je izšel 1873. Indeks je vseboval sodne primere posameznih držav in tudi Vrhovnega sodišča ZDA. Vsakemu opisu pa je dodan spisek publikacij, ki se sklicujejo na dani sodni proces. Material je razporejen po sodnih procesih, ne pa po publikacijah, v katerih procese opisujejo. Idejo vseobčega znanstvenega kazalca citatov pa je kot poseben primer že neposredno impliciral indeks revije »The Annals of Mathematical Statistics«. Indeks je začel izhajati v letu 1949. Vsebuje šest delov:

1. kazalo avtorjev in citate teh avtorjev
2. predmetni indeks
3. sistematizacija statističnih tablic
4. kazalo po abecednem redu avtorjev člankov iz drugih 17 revij, ki so citirane v »Annals«
5. spisek revij, citiranih v »Annals«, s seznamom družin citiranih avtorjev
6. sistematizirana poročila o posvetovanjih, podatki o recenzijah knjig idr.

Garfieldov SCI ne pokriva nekega specialnega področja, ampak revije s področja naravoslovnih in tehničnih ved ter nekaj revij iz sociologije in psihologije. V letu 1965 je obdelava zajela 1147 najbolj pomembnih znanstvenih revij iz 30 dežel. To je sicer le 2—3 % vseh revij na svetu s teh dveh področij, toda teh 2—3 % omogoča, da

najdemo okrog 50 % ostale literature, medtem ko druga polovica zajema ostalih 97—98 % znanstvenih revij.

SCI vsebuje pet samostojnih kazal:

1. Citation Index — indeks citatov
2. Patent Citation Index — indeks citiranja patentov
3. Corporate Index — seznam organizacij, v katerih so avtorji znanstvena dela opravili. Vse publikacije, ki so v Source Index, so sistematizirane po organizacijah, kjer so dela opravili.
4. Source Index — indeks publikacij, iz katerih so pridobljeni citati.
5. Permutation Index — permutiranje besed iz naslovov znanstvenih del.)

Na osnovi teh indeksov je mogoče raziskovati:

1. Koliko posamezni avtorji, raziskovalci ali njihova dela, vplivajo na znanstveno populacijo, ki jo pokriva SCI, in koliko jih ta populacija izkorišča. To je zanimivo za vsakega raziskovalca, ker tako lahko hitro oceni pomembnost svojih del in si hkrati lahko pridobi pregled, v kakšna področja in probleme prodirajo njegove ideje in metode. Skladnost med pomembnostjo znanstvenih del in citiranostjo, ki jo zajame SCI, je velika. Angleški biokemik in kristalograf J. D. Bernal je proučeval citiranost svojih del po SCI (18, 88). Približno 50 % vseh njegovih del, objavljenih od leta 1921, je imelo citate v SCI, in Bernal sklepa: »... publikacije, ki so bile citirane, ustrezajo moji predstavi o njihovi pomembnosti« (18, 88). Tako se kontrolira vzvratna zveza med raziskovalcem in kreativnim bralcem, znanstveno publiko. Če ni nobenega odziva, je to lahko znak slabe kvalitete, jezikovne bariere ali pa zlasti pri uglednih znanstvenikih svojski težaven stil prikazovanja misli. V takih primerih je SCI pravočasno opozorilo, da se takšni primeri posebej vsebinsko raziščejo in se storijo potrebni ukrepi za boljši odziv. SCI omogoča odkriti takšne primere tudi za preteklost in prispeva k objektivnejšemu prevrednotenju nekaterih del. Žal še zelo majhen del raziskovalcev izkorišča tako učinkovito možnost obsežnega zasledovanja vzvratne zveze med seboj in znanstveno publiko. Eden izmed vzrokov je v tem, da je SCI še premalo poznan v znanstvenem svetu. To je delno vzrok v tem, da pač zaradi svoje cene in obsežnosti posameznikom ali znanstvenim raziskovalnim organizacijam ni toliko dostopen, kolikor običajne bibliografije; seveda pa tudi ne bi bilo imelo smisla, da bi bil široko distribuiran. Potrebno bi bilo le, da bi bila pri SCI analitična skupina, ki bi s strojno obdelavo opravljala takšne analize za celotno znanstveno dejavnost v nacionalnem okviru in za naročila posameznikov in znanstveno-raziskovalnih institucij. V Jugoslaviji dobivata, kolikor je meni znano, SCI dve instituciji: Inštitut »Rudjer Bošković« in Institut za naučno-tehničko dokumentacijo i informacije, vendar pa dvomim, da so ga sploh uporabili kot sredstvo za raziskovanje informacijskih procesov v znanosti.

2. Zgodovinsko povezanost, »rodovnik« nekega znanstvenega dela v sklopu ustrezne znanstvene discipline. Funkcionalnost SCI so tudi glede tega konkretno potrdili. Garfield je prikazal primer zgodovine genetičnega kodeksa, čeprav je imel SCI samo za eno leto, da je mogoče na podlagi jezika bibliografskih citiranj dokaj verno rekonstruirati zgodovino znanstvenega problema, ki se v veliki meri ujema z običajnim načinom pisanja zgodovine znanosti. Analizo po SCI so primerjali z zgodovinskim delom I. Asimova *The Genetic Code*, N.

Y. 1963. Rezultati obeh metod so se glede odkritih zvez pokrivali 65 %. Analiza s SCI ne more nadomestiti klasične zgodovinske metode, toda bistveno jo lahko dopolni in olajša. Z izračunanimi frekvencami citiranih del bi SCI zlasti lahko bil dobra orientacija za zgodovinsko-vsebinsko analizo znanstvenega problema ali discipline.

3. Analizo transfera znanja in metod. Laboratorij statičnih metod moskovske univerze je s pomočjo SCI proučil, kje, kdaj in pri kakšnih nalogah se uporabljajo te matematične metode:

1. planiranje ekstremalnih eksperimentov
2. disperzijska analiza
3. teorija slučajnih funkcij
4. dinamično programiranje
5. metoda maksimuma.

Prav tako je proučil, v katera področja je najbolj prodrla metoda teorije slučajnih funkcij. Najslabotnejši transfer so ugotovili v biologiji in kemiji. Na podlagi takšnih spoznanj se je mogoče lotiti raznih ukrepov za boljši transfer za različna področja in raziskati zunanje in notranje vzroke slabotnega transfera.

4. Informacijsko dinamiko znanstvenih disciplin na podlagi starosti citiranih dokumentov in koncentriranost raziskovanj (»raziskovalne fronte«) na podlagi ocene o intenziteti povezanosti prek citatov posamičnih grup člankov. Tako je možno narediti kratkoročne prognoze o krepitvi ali slabitvi raziskovalnih interesov za posamične probleme ali področja in oceniti njihovo medsebojno povezanost ali izoliranost.

5. Ocenjevati informacijski delež in njegovo pomembnost v sklopu svetovnih procesov znanstvenih informacij. Efektivnost so ocenjevali po procentu citiranosti nacionalnih publikacij v sklopu obče sume citatov po posamičnih disciplinah ali po odstotku revij ali člankov, vključenih v referativne revije. S tem se ocenjuje skladje ali neskladje med velikostjo nacionalnih tokov znanstvenih informacij in njihovo vplivnostjo na svetovno znanost. Na podlagi tovrstnih analiz so prišli do izračunov (18, 146—147), da je citiranost sovjetskih avtorjev 5—6-krat nižja od proporcionalnega obsega njihovih publikacij v svetovnem informacijskem toku (20 %), medtem ko npr. citiranje avtorjev dežel ZDA in Anglije ustreza številčnosti njihovih publikacij (50—60 %). Prav tako je citiranost del, napisanih v nemškem jeziku, v skladu z obsegom publikacij v tem jeziku (5—10 %). Citiranost del, napisanih v francoskem jeziku, je nekoliko nižja od obsega informacijskih tokov (5 %). Če je razkorak med obema kazalcema velik, ga je treba vsebinsko analizirati in se lotiti ukrepov za zmanjšanje jezikovnih barier, izboljšati kvaliteto svojega informacijskega toka ali ga zmanjšati. Običajno takšna informacijska analiza posredno reflektira sistemske slabosti socialno-ekonomskega položaja znanosti, stopnjo njene razvitosti idr.

6. Raziskovati distributivnost citiranih dokumentov po avtorjih, po revijah, po institucijah, ki so jih proizvedli. Te raziskave lahko rabijo za oceno kreativnosti posameznih avtorjev in institucij.

Informacijska analiza bibliografskih citatov je odprla nove možnosti za merjenje kreativnosti in vplivnosti znanstvene rezultatnosti. Uporaba jezika bibliografskih citatov v te namene temelji na predpostavki, da samo kreativna dela vplivajo in funkcionirajo v citiranju. Večji del citatov je navedenih v pozitivnem smislu in malo v negativnem, razvrednotujočem smislu. Izjema so družbo-

slovne vede, zlasti tam, kjer je zaostrena politična, vrednostna, ideološka polarizacija. Uspešno funkcioniranje tega kazalca je seveda odvisna od ustreznosti razvite etike citiranja. Zdi se, da so se za posamezne revije ali celo znanstvena področja znanja stihisjsko uveljavile različne norme citiranja. V dveh kemičnih revijah »Journal of the American Chemical Society« in »Journal of the Chemical Society of London« je v poprečju prišlo 18,7 citatov na članek, v medicinskih revijah »Lancet« in »British Medical Journal« pa 4,5 in 4,3 (19, 180). Ne citirajo vseh del, ki vplivajo. Odnos med informacijskim vplivom in kvaliteto dela ni nujno strogo simetričen. Pride lahko do časovnega zaostanka med informacijskim vplivom in publiciranjem kvalitetnega dela. Zaradi vseh teh omejitev bi bilo zelo tvegano in vulgarno, če bi to metodo uporabili za edini kriterij v individualnih primerih. Pri večjih populacijah pa se je pokazalo, da je funkcionalna in ugotovili so visoko pozitivno korelacijo z drugimi kvalitativnimi kriteriji. Stephen Cole in Jonathan R. Cole (20) sta proučila 120 univerzitetnih fizikov. Njihovo kvaliteto sta merila s temile kazalci:

- a) količina publikacij,
- b) število citatov glede na objavljene publikacije (po SCI),
- c) število nagrad,
- d) število visokih službenih položajev,
- e) koliko drugih fizikov jih pozna.

Da bi pridobila podatke za zadnji kazalec, sta poslala ankete 2.036 fizikom, izmed katerih je bil vsak v zadnjih petih letih mentor vsaj dvema doktorjema znanosti. Prejela sta 1.281 uporabnih anket. Ko sta kvantificirala vse kazalce za vseh 123 fizikov, sta jih razdelila v štiri grupe:

1. plodni fiziki, producirajo veliko člankov in kvalitetne članke,
2. masovni producenti napišejo mnogo člankov, toda imajo malo vpliva, niso mnogo citirani,
3. perfekcionisti — malo publicirajo, toda kar publicirajo, ima velik vpliv na področje, so citirani,
4. molčeči fiziki, ki malo producirajo in so tudi malo citirani.

Kot kaže tale tabela, se je kazalec citiranosti dobro ujema z drugimi kazalci.

Zveza med količino in kvaliteto publikacij in avtoriteto njihovih avtorjev¹ (18, 119).

Grupe fizikov	Količina publikacij	Število fizikov	Kvaliteta publikacij (število citatov nanje)	Število nagrajenih ²	Število zavzemajočih visoke služb. položaje	Število poznanih učenjakov ³
I	≥ 30	40 (33 %)	≥ 60	36 (90 %)	23 (58 %)	28 (69 %)
II	≥ 30	14 (12 %)	≥ 59	9 (64 %)	4 (29 %)	4 (29 %)
III	≥ 29	22 (18 %)	≥ 60	20 (90 %)	17 (77 %)	12 (55 %)
IV	≥ 29	44 (37 %)	≥ 59	25 (57 %)	12 (27 %)	2 (5 %)

¹ Ta kombinirana tabela je vzeta iz vira 18 in ne 20.

² Upoštevane samo osebe, ki so bile vsaj enkrat nagrajene.

³ Upoštevani samo učenjaki, katerih dela so bila delno znana vsaj 50 % vprašanih fizikov.

O visoki korelaciji med ekspertno oceno in citiranostjo poroča tudi Kenneth E. Clark (20), ki je prosil grupo ekspertov psihologov, da sestavijo listo najeminentnejših psihologov, ki so največ prispevali k psihološki znanosti, in je potem to oceno primerjal z drugimi kriteriji pomembnosti. Največja je bila korelacija prav s citiranostjo ($r = .67$). Da je kvaliteta povezana z visoko citiranostjo, prav tako potrjujejo študije o citiranosti nobelovcev ali članov akademij znanosti v primerjavi z drugimi znanstveniki. Poprečno število citatov v SCI za življenjska dela nobelovcev, ki so dobili Nobelovo nagrado za fiziko v obdobju med 1955—1965, je bilo 58 v primerjavi s poprečjem 5,5 citatov na dela drugih znanstvenikov, citiranih v letu 1961. Da v primeru nobelovcev velik del visoke citiranosti ne gre na račun večje publicitete, ki je pridobljena z Nobelovo nagrado, temveč na račun kvalitete, dokazuje tudi to, da so potencialni nobelovci v poprečju bili celo bolj citirani kot dejanski nobelovci (20, 370). Samo 1,08 % od 250.000 znanstvenikov, ki so se pojavili leta 1961 v SCI, je imelo 58 ali več citatov.

Citiranost kot mera kvalitete tudi bolj korektno predstavi direktno zvezo med količino publikacij in znanstveno avtoriteto, znanstvenim prestižem, ugledom. Neka določena količina del je potrebna, da postane avtor široko znan ali celo mednarodno priznan (21, 141). Visoke količine publikacij še ne spremlja visoka citiranost. Zveza med citiranostjo in kvantiteto je lahko premo sorazmerna, toda ni nujna. Citiranost torej ni samo funkcija kvantitete. V omenjeni študiji (20, 380) je bila korelacija med citiranostjo in kvaliteto, ko ni bil odstranjen možni vpliv kvantitete, $r = .60$, ko pa je bil ta odstranjen, je korelacija bila $r = .72$. Sistematično sociološko, psihološko, ekonomsko in informacijsko proučevanje produktivnosti in kreativnosti znanstvenih delavcev lahko veliko pomaga k adekvatnejšemu sistemu nagrajevanja in stimuliranja v znanosti in s tem k večji rezultativnosti in kvaliteti.

UPORABLJENA IN CITIRANA LITERATURA

1. Thomas von Aquino: Summe der Theologie zv. 1, Stuttgart.
2. Dedijer, Stevan: Decision Making on Research and the Psychology of Science, OECD, Paris 1973 — Working Document.
3. Jaroševskij, M. G.: Problemy naučnogo tvorčestva v sovremennoj psihologii, Moskva 1971.
4. Landa, L. N.: O sootnošenii evrističeskikh i algoritmičeskikh processov v: Naučnoe tvorčestvo, Moskva 1969.
5. Taton, René: Reason and Chance in Scientific Discovery, New York 1967.
6. Kedrov, B. M.: O teorii naučnogo otkrytija v: Naučnoe tvorčestvo, Moskva 1969.
7. Dobrov, G. M. (red.): Potencial nauki, Kijev 1969.
8. Beweridge, W. J. B.: The Art of Scientific Investigation, Vintage Books 1961.
9. Haefele, J. W.: Creativity and Innovation, New York 1966.
10. Kosolapov, V. V.-Ščeban', A. N.: Optimizacija naučno issledovatel'skoj dejatel'nosti, Kijev 1971.
12. Marx-Engels: Rani radovi, Naprijed, Zagreb 1961.

13. Merton, Robert K.: Singletons and Multiples in Scientific Discovery: A Chapter in the Sociology of Sociology of Science, v: Proceedings of the American Philosophical Society vol. 105, št. 5, 1961.

14. Naučnoe tvorčestvo, Moskva 1969.

15. Barber, Bernard: Resistance by Scientists to Scientific Discovery, v: Science, vol. 134, št. 3479, 1961.

16. Gradžannikov, E. D.-Evstigneev, V. A.-Segal', V. M.: Ocenka naučnyh rezultatov po optimal'nomu kriteriju, v: Naukovedenie, prognozirovanie, informatika, Kijev 1970.

17. Garfield, Eugen: »Science Citation Index« — A New Dimension in Indexing, v: Science, vol. 144, št. 3619, 1964.

18. Nalimov, V. V.-Mul'čenko, Z. M.: Naukometrija, Moskva 1969.

19. Kaplan, Norman: The Norms of Citation Behavior: Prolegomena to the Footnote v: American Documentation, vol. 16, št. 3, 1965.

20. Cole, Stephen-Cole, R. Jonathan: Scientific Output and Recognition: A Study in the Operation of the Reward System on Science, v: American Sociological Review, vol. 32, št. 3, 1967.

21. Dobrov, G. M.: Nauka o nauke, Kijev 1966.

22. Dennis, Wayne: Bibliographies of Eminent Scientists, v: The Scientific Monthly, vol. 79, št. 3, 1954.

BOG, ČLOVEK IN RAZLIKA OD NIČA

Običajno se ugotavlja razlika med bogom in človekom. V pričujočem spisu ne gre toliko za razliko med bogom in človekom, kolikor za tisto, v čemer sta si enaka. Gre za njuno razmerje do ničā, za njuno vzpostavljanje iz razlike in v razliko do ničā.

Spis je razdeljen tako na tri poglavja. V prvem poglavju obravnavam ustvarjanje kot način božjega vzpostavljanja v razliki do ničā, pri čemer se opiram v glavnem na biblijsko izročilo. V drugem poglavju preidem na obravnavo dela kot načina človekovega vzpostavljanja v razliki do ničā. V zadnjem poglavju skušam podati istovetnost in razliko med obema načinoma vzpostavljanja razlike do ničā, s strani človeka pa gre tu seveda za razmerje med vero in znanostjo.

1. Bog

Kaj omogoča bog religioznemu človeku? Gotovost, da **je** (biva, živi), da torej ni nič; gotovost, da (svet) **je**, da torej je (nekaj, nekdo) in ne nič.

Ugotovitev, da bog človeku omogoča gotovost njegove biti, ima kategoričen videz. Gre pa res samo za videz, kajti kakor je vsaka hipoteza kategorična trditev v možnosti, tako je vsaka kategorična izjava eksistenca hipoteze. Kaj to pomeni, bo jasneje v nadaljnjem. Za zdaj se držimo te navidezne kategoričnosti, katere navideznost se bo izkazala skozi analizo samo.

Kako je lahko bog človeku garant, da je nekaj (vse) in ne nič?

Ker je bog vse ustvaril iz ničā, uči Biblija.

Tako smo se ustavili pred problemom, da najprej pregledamo odnos bog—nič.

Če govorimo o božjem delu, poimenujemo to delo z ustvarjanjem. Hebrejski glagol »bara« izrecno poimenuje samo božje delovanje, torej ustvarjanje.* To je takšno ustvarjanje, ki se ga ne drži napor, saj pa tudi ob pojmovanju božjega »dela« nikoli ni omenjena snov, iz katere da bi bog ustvaril vse, kar je. V prvih enajstih poglavjih Genesis je opisano božje ustvarjenje vsega, kar je, v šestih dneh. Iz opisa izhaja, da je bog vse ustvaril iz nič, čeprav to ni nikjer jasno zapisano. Šele v kasnejši literaturi Stare zaveze se izrecno pojavi termin ustvarjanja »iz nič« (glej Mak 7, 28).

Bog, ki je več in neskončen, izven časa torej (ki je vse, kar je, že od vsega začetka, in vse, kar bo, je v njem že prav tako od vsega

* Glej o tem obsežno študijo Rebić A.: Biblijska prapovijest, Zgb., Kršćanska sadašnjost, 1970.

začetka), ni bil z ničemer prisiljen, celo ne s samim seboj, da bi karkoli ustvaril. Ustvarjal in ustvaril je pač. Bog se s svojim ustvarjanjem ne uresničuje, kakor se uresničuje s svojim delom človek. Sam v sebi je bog že vsa resnica in samo resnica. V bogu počivajo »ideje« vseh stvari že od vekomaj.

Kljub temu je bog nekega dne začel ustvarjati: nebo in zemljo, svetlobo in temo... in človeka in sploh vse, kar je. Vse, kar je iz ne-bivanja (iz nič) priklical v bivanje.

Bog je vse ustvaril iz nič. Če ne bi vsega ustvaril (iz nič), bi njegovo ustvarjanje propadlo, zgrnilo bi se v brezno nič.

Kaj nam pove stavek: bog je vse ustvaril iz nič?

1. da je vse, kar je, priklical iz ne-bivanja v bivanje in da torej »nič« pomeni ne-bivanje, odsotnost (bivanja);

2. da je iz nič (ne-bivanja) ustvaril **vse**: svet, čas, zemljo, človeka itd., torej bivajoče, vse bivajoče, svet, celokupnost stvari. Takoj se postavi vprašanje: ali je mogoče enačenje ne-bitja z ničem? Ali je ne-bit nič? Kakšno je potem razmerje med ne-bitjo in bitjo? Ali pa ne-bit ni isto kot nič?

Kaj je moral »najprej« storiti bog, da je lahko ustvaril svet iz nič? Postavil se je **nad nič** sam kot **razlika** do nič, da je iz njega zahteval, iztisnil in priklical svet. Šele to mu je omogočilo, da je ustvaril **razlike** od nič, namreč mnogovrstno bivajoče: čas, prostor, skratka vse. Kajti kaj sploh lahko bivajoče je drugega, če ne razlika od nič? S tem in takšnim ustvarjanjem pa se je bog sam izkazal kot bivajoče, kot najvišje bivajoče, ki je sicer priklicalo drugo bivajoče, vendar le na ta način, da se je samo izpričalo kot (najvišje) bivajoče. Če je bog sebe postavil nad nič, v razliko od nič, drugega kot bivajoče seveda biti ne more. Bog kot razlika od nič je nič z ustvarjanjem že tudi zapustil in ga zavrgel. Toda prav s tem ga je tudi priznal kot tisto, do česar je v razliki tudi on sam.

Toda ta razlika od nič, nič samega ne more nikoli povzeti vase, ker se zastavlja vprašanje, razlika česa pa bi potem bog bil? Če bi božje ustvarjanje ne bilo takšno, da zapušča nič z ustvarjanjem samim oziroma še »pred« njim, če bi bog torej res ustvarjal iz nič kot nič in ne le priklical svet iz ne-bivanja v bivanje, bi mu vse stvari potonile oziroma nenehno tonile v brezno nič.

Bog je razlika od nič. Kot ta razlika se giblje v svojem lastnem krogu: bog je začetek in konec stvari. Kot vse pa ni nič, temveč je nekaj, in sicer prav razlika od nič. Božje ustvarjanje je torej MED ne-bitjem (ničem) in... bitjo, v razporu nič in biti. Je ustvarjanje boga kot najvišjega bivajočega, zato pa bog s svoje strani ni niti bit kot taka niti nič kot tak, marveč prav najvišje bivajoče; najvišje bivajoče, ki »se gre bit«.

Kakor iz načina božjega ustvarjanja lahko sklepamo na način njegovega bivanja, smemo tudi iz načina njegovega bivanja sklepati na način njegovega ustvarjanja. Bog je dosledno zapustil nič. Ugnezdil se je v razporu med ne-bitjo in bitjo s tem, da je bivajoče priklical »na dan«. Med ničem in bivajočim se je utemeljil kot najvišje bivajoče: kot temelj — vzrok (Grund) vsemu drugemu bivajočemu. Pa tudi samemu sebi: bog je causa sui. Nič pa nima vzroka ali temelja, kakor ju tudi bit kot bit nima.

Če pa je bog nič zavrgel, ga pustil zunaj sebe, potem nič seveda ni resnica boga, ni način božjega razkrivanja.

2. Človek

Da pa bi bog svojo različnost od ničā* »utemeljil« in »opravičil«, je ustvaril človeka v **razliki** do samega sebe; človek je smrten, bog nesmrten, ali bolje narobe: bog je nesmrten, človek smrten. Bog je ustvaril človeka različnega od samega sebe, a dal mu je svojo **podobo** — tudi človek je kot bog — razlika od ničā. V tem sta si **isto**. Bog mora biti nesmrten, če hoče biti razlika do ničā, ni pa to nujno za človeka, saj je njegova prva razlika prav razlika od boga samega.

Toda prav to, da se je bog postavil nad nič in s tem v razliko do ničā, je bilo za boga usodno. Kajti da je bog človeka lahko postavil kot razliko od ničā, mu je moral dati svojo podobo, svojo lastno naravo, s tem pa ga je že postavil v svojo **istost**, namreč v razlikovanost od ničā. S tem je človeka postavil na isto raven, na kateri je sam.

Na tej osnovi je tudi mogoče, da je človek samega sebe začel postavljati v **razliko** od boga, in sicer prav na isti način, kot se je bog postavil v razliko od ničā — proizvajal je bivajoče, kot je to storil tudi bog. V tem se namreč **nič** ne razlikujeta, saj pa tudi sta **isto**, namreč razlika od ničā.

Ker je bog postavil človeka v razliko od samega sebe, se tudi človek na svoji poti do samega sebe kot subjekta razume najprej kot **razlika od boga**. Začne se iskati, kajti izgubil se je iz božjega naročja v trenutku, ko se je zavedel kot razlika od boga. In ker se je zavedel svoje različnosti od boga, se v bogu tudi ne išče več, saj se ne more (»najprej«) iskati v razliki od samega sebe, temveč v tistem, kar je njemu samemu sebi **isto**, to pa je on sam. Išče se lahko samo v tistem, kar je njemu najbližje; to pa je on sam.

Tako se začne človekova pot do subjekta, njegova lastna pot k sebi. Pri tem je prisiljen, da samega sebe vedno bolj oddaljuje od boga, saj bog ni »več« tisto, kar ga vzpostavlja v razliko od ničā: razlika (od ničā) je on sam v svoji biti.

Da bi bilo jasneje, za kaj gre, moramo posebej obravnavati »odnos« človekovega dela in ničā.

a) Delo in nič

Naslov pove, da bomo govorili o dvojem, namreč o delu in ničū. Naslov pa lahko tudi pomeni, da bomo govorili samo o delu, kajti delo + nič je delo in nič tako izgine. V tem smislu bi nič mirne duše lahko izpustili in pustili samo naslov »Delo«. Očitno je ta »in« v naslovu drugačnega pomena kot je to goli plus (+). Če hočemo torej govoriti o delu IN ničū, moramo govoriti pravzaprav o treh stvareh: o delu, o ničū in o IN. Kaj je ta IN? Kaj to pomeni »nič IN...«?

Predno odgovorimo na to vprašanje, skušajmo ugotoviti, kaj »in« pomeni, ne kot matematični znak, temveč kot stavčni oziroma besedni

* »Nič« pomeni tu dvoje: 1. nič kot nič sam; 2. nič kot ne-bit. Ta uporaba enega termina v dvojnem smislu ni slučajna niti ni posledica površne uporabe v spisu. Problem je globlji: vprašanje o tem, kakšen je »odnos« med ne-bitjo in ničem, namreč še ni niti postavljeno, kje šele, da bi bilo nanj odgovorjeno, čeprav se skozi vso metafiziko oglašā nič kot nič prikrito v ničū, pojmovanem kot ne-bit, pri čemer je ne-bit kot direktno nasprotje biti bivajočega tudi samo bivajoče, in sicer najnižje bivajoče. To najnižje bivajoče pri Heglu sovпада z najvišjim bivajočim — absolutno idejo — : bit = nič. Tako ni nič slučajnega v tem, da je metafizika enačila ne-bit z ničem samim. Ker pa je govor o metafizičnih vprašanjih in kategorijah (bog itd.), naj bo dovoljena dvosmiselnost uporaba »termina« nič, kakor je bila dvosmiselnost v vsej metafiziki. Potrebno je le, da pri branju teksta vemo za dvosmiselnost, sicer teksta ni mogoče pravilno razumeti.

veznik. »In« v naslovu pove, da sta nič in delo dvojje, da delo ni nič in nič ni delo, ampak da sta to dve **različni** »stvari«. Ta »in« pa obenem pove, da vlada med tema različnima »stvarima« nek »odnos«. Ni namreč mogoče postaviti smiselnega naslova »Drevo in drevo«, ker med njima ni nobenega odnosa, pač pa je mogoče postaviti naslov »Človek in človek« ali »Človek in delo« ali »Priroda in človek« itd. Če smo postavili naslov: »Delo in nič«, predpostavljamo upravičenost te postavitve. Predpostavljamo tudi »odnosnost« med ničem in delom.

Kakšna je in kaj je ta odnosnost med ničem in delom? Ali med njima sploh je kakršnakoli že odnosnost? Ali ni ta odnosnost zgolj plod neke samovoljne izmišljotine? Čemu mešati stvar, ki je (delo) in ki je **ni** (nič). Kje je osnova za vkup-spravljanje teh reči? In — ali je delo neka stvar? Stvar je delovni izdelek, rezultat dela kvečjemu, nikoli pa ne more biti delo samo stvar. Še težje bi to rekli za nič. Nič ni stvar. Govorimo sicer, da je ta ali ona stvar (ideja, človek itd.) ničeva. S tem pa še ne mislimo, da smo srečali sam nič. Niča ni mogoče srečati.

Kako je sploh mogoče vzpostaviti kakršnokoli zvezo med delom in ničem, saj nam že pregovor pravi: iz nič ni nič, iz nič se ne naredi nič. IZ NIČ SE NE NAREDI NIČ. Prav ta stavek sam implicitno že vse pove o niču in o delu, namreč o njuni odnosnosti. Iz nič se ne naredi nič. Delo nima ničesar početi z ničem. **Delo** nima ničesar **delati** z ničem. Iz nič ne moremo nič **narediti**. Narediti pomeni izdelati, privedi v prisotnost nekaj, česar doslej še ni bilo tu. Predno ni miza narejena, je ni tu, ko je pro-iz-vedena, je pri-vedena v prisotnost. Iz niča pa ni mogoče ničesar proizvesti v prisotnost, kajti iz niča ni mogoče ničesar narediti.

Iz nič ni nič. Stavek vsebuje dvojno zanikanje: »**ni** (mogoče) **nič** privedi ... Razumemo ga lahko na dva načina: 1. iz nič ni mogoče nič (kot nič sam) privedi v prisotnost in 2. iz nič ni mogoče nič (konkretnega) proizvesti. Prvo razumevanje nam pove, da niča celo iz niča samega ni mogoče privedi v prisotnost, da torej nič ni nikoli nič prisotnega. Kadarkoli govorimo o niču, govorimo o njem na način zanikanja: ni, ..., celo dvojnega zanikanja: ni nič ... in celo trojnega zanikanja: nič ni nič ... Videti je, da nam je nič »dan« samo na način zanikanja, kar vsebuje tudi 2. razumevanje prejšnjega stavka: iz nič ni mogoče nič (konkretnega) proizvesti.

Da gre za dva možna načina razumevanja stavka: »Iz nič ni mogoče nič proizvesti«, vidimo najlepše, če ta negativni stavek izrazimo v pozitivni obliki: »iz **nečesa** lahko **kaj** naredimo«. »Nekaj« je karkoli, vse, kar je: bivajoče. »Kaj« je karkoli; vse, kar je (bivajoče). Delo je torej vezano le na bivajoče (na tisto, kar je). Iz bivajočega se lahko naredi drugo bivajoče. Ni pa mogoče iz niča narediti bivajoče, kakor tudi ne iz bivajočega niča. Lahko naredimo iz lesa kaj ničevega, neuporabnega, nesmiselnega, nikoli pa iz njega ni mogoče narediti niča.

Ali trdilni stavek: »iz nečesa lahko kaj naredimo«, pove **isto** kot nikalni stavek: iz nič ni mogoče nič narediti?

Ali je mogoče poljubno obračati nikalne stavke v trdilne in obratno ter pri tem dobiti **isto** vsebino? Npr.: svet je — sveta ni, človek biva — človek ne biva, itd. Oglejmo si najprej drugi primer stavkov:

Človek biva — človek ne biva; svet je — sveta ni. Ta »ne« in »ni« **zanikujeta**. Zanicujeta obstoj (nečesa). Zanicovanje izpričuje trditve: nič-sveta, nič-človeka. Kjer torej gre za zanicovanje, »nastopa«

nič in sicer nič kot nič-bivajočega (nič-sveta, nič-človeka). Ali pa je nič-bivajočega že nič sam? Če bi bilo tako, potem bi nič »bil« šele tedaj, ko bi bivajočega ne bilo več, torej tedaj, ko bi **biti** »ne bilo več«. Mi pa »vemo«, da stvari **so**, da svet **je**, da človek **je**, da se torej gibljemo v »je«, v biti. Obenem pa tudi »vemo«, da »je« nič. Ne srečamo ga, ne vidimo ga, in vendarle vemo zanj. Kako? Kako se nam je v gornjem obračanju stavkov »izkazal«? Kot **razlika**, kot razlika od biti in sicer kot **zanikovanje** biti, za-metavanje biti, kot odrekanje biti. Nič smo torej spoznali **iz biti ven** in sicer kot njeno direktno nasprotje: ne-bit.

Ali pa je ne-bit že res tudi nič sam? Kaj »je« to »nič sam«? Kako spada nič k biti, da je od nje »merjen«, razpoznan? In, morda velja vprašati, kako spada bit k niču, da se od njega razlikuje?

Kajti ne samo, da se nič od biti razlikuje, tudi bit se od niča razlikuje in se kot taka šele lahko vzpostavlja le v odnosu do niča, namreč kot »je«.

Ostanimo zaenkrat pri tej ugotovljeni **razliki** med bitjo in ničem.

Glede na ugotovljeno razliko med bitjo in ničem moramo zaključiti, da seveda velja razlika med trdilnim in nikalnim stavkom: Svet je — sveta ni, Človek je — človeka ni. Teh dveh stavkov očitno ni mogoče poljubno obračati, da bi dobili **isto** vsebino.

Kako pa je z obračanjem stavka Iz nič se ne da nič narediti v stavek Iz nekaj je mogoče kaj narediti? Ali tisto, kar prvi stavek zanikuje, drugi trdi, ali pa oba govorita **isto**?

Trdilni stavek izreka, da se iz bivajočega da narediti bivajoče. V tem stavku ni govora niti o biti niti o niču. Govora je o bivajočem, na katerega je edino možna vezava dela. Delo ni moč vezati ne na bit ne na nič; niti biti niti niča ni mogoče proizvesti. Delo ima torej svoj določen prostor, in sicer prostor bivajočega. Kaj je izven bivajočega, dela ne zanima in mu tudi ni potrebno, saj je njegov prostor prav bivajoče samo. Bivajoče — to je tisto, kar »je«. Posredno se torej tudi delo veže na bit. Kako? Ugotovili smo že, da je delo pravzaprav privajanje bivajočega v prisotnost. Dokler miza ni narejena, je ni, ko je narejena, je tu, je privedena v prisotnost. **Pot dela je torej od ne-prisotnosti v prisotnost**. Delo se giblje v sotnosti (biti), ko iz neprisotnosti privaja bivajoče v prisotnost. Prostor dela je prostor med neprisotnostjo in prisotnostjo, **med** ničem in bitjo. Prav ta »med« sam je ta prostor, kajti niti nič niti bit v delu nista dosežena, nista zajeta.

Sam trdilni stavek pove: iz bivajočega (nečesa) se da bivajoče (kaj) narediti. Prostor dela je bivajoče. Oni »med« je bivajoče samo. Bivajoče je tisto, »kar je« med ničem in bivajočim. Če je bivajoče tisto »med«, to pomeni, da bivajoče niti niča niti biti ne povzame vase, ker sicer bi sploh ne moglo biti bivajoče, namreč prav ta »med«, med enim in drugim. Ne moglo bi biti omejeno, mi pa vemo, da bivajoče je omejeno, pa četudi je ta omejenost v brez-mejnosti. Delo do niča in do biti principialno ne more priti.

Nikalni stavek Iz nič se ne da nič narediti pa pove isto kot stavek Iz nič se ne da nič (bivajočega) narediti. V tem razumevanju pove ta stavek **isto** kot trdilni stavek, ki pravi, da se iz bivajočega bivajoče lahko naredi. Razlika je le v tem, da ta stavek natančneje izreče **eno** mejo dela, namreč nič sam: do niča delo ne seže, kajti iz nič se ne da nič narediti. Delo torej nima ničesar opraviiti z ničem.

Ali pa ni ta zaključek malo prehiter? Ali pa ima delo kaj opraviiti z ničem? Tudi to je vprašljivo. Kajti če delo do niča ne seže,

potem je nič zunaj dela. Kje zunaj? Zunaj bivajočega. Ta »zunaj« nakazuje, da nič ni pojmovati zgolj kot ne-prisotnost bivajočega. In če delo do nič ne seže, ali velja tudi obratno, da tudi nič ne seže do dela? Ali seže nič do dela? Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo najprej odgovoriti na vprašanje, kaj je bistvo dela.

Bistvo dela je privajanje v prisotnost. Delo »naredi« iz nekega ali nekih bivajočih neko drugo bivajoče, ki ga pred tem delom »še ni bilo«. Npr. miza je iz lesa, žebelj itd., toda pred delom, ki jo je kot tako privedlo v prisotnost, je bilo le drugo bivajoče, namreč les, žebli in **delo** samo. Delo namreč ne bi moglo »delovati« na bivajoče, če samo ne bi bilo bivajoče, saj smo rekli da je prostor dela »med« prisotnostjo in neprisotnostjo.

Tisto, kar je sposobno, da drugemu bivajočemu daje njegovo bit, s tem, ko jo privaja v prisotnost, torej delo, mora najprej samo **biti**, da lahko drugemu daje bit. Toda tisto, kar drugemu bivajočemu daje bit, samo bolj »je« kot tisto, kar od njega bit prejema. Delo je torej višje bivajoče kot je ostalo bivajoče, še več, v postheglovski metafiziki je delo najvišje bivajoče, najvišje bivajoče, ki pledira, da je bit sama.

Toda, kaj omogoča delo, da je najvišje bivajoče in da **predstavlja** bit samo? Nič. Prav nič sam. Kaj namreč »počne« delo s tem, ko privaja bivajoče v prisotnost? Upira se ničenju. Delo izriva ničenje iz prisotnosti. Kolikor več bivajočega privede delo v prisotnost, toliko manjši je prostor ničenju, toliko manj je ničenja, toliko manj je nič, kajti kaj je tisto, kar more edino ničiti? Nič sam. Ničenje je »neprestano« kot je »neprestana« tudi bit, »je«. »Bilo je«, »je«, »bo« so samo izrazi te »neprestanosti«.

Upiranje ničenju je delo samo. Kaj pomeni to upiranje? Bežanje od nič. Delo od nič beži s tem, ko privaja na dan bivajoče. Kaj naj bi delo tudi drugega »storilo«, kot bežalo od nič, saj ga vase zajeti ne more, ker ni bivajoče. Daljša ko je prehojena pot dela od nič, večji je prostor bivajočega in manj je prostora za nič. Ali: kakorkoli je že majhen ta »prostor« nič, vedno »je« in mora biti. Od česa bi se delo sicer razlikovalo, od česa naj bi prejemale svojo bit, če bi nič ne »bilo«? Zatorej je vprašanje, če je od nič sploh mogoče »bežati«? Zakaj beg? Beg od »česa«? Bežimo lahko le pred »nečim«, nič pa ravno ni »nekaj«, ampak »je« ravno nič. Je nič. Nič je nič. Ta stavek ravno izraža ves odnos med bitjo in ničem, ki ga je šele treba postaviti v vprašanje.

Od nič torej ni mogoče bežati, lahko smo »od« njega in »iz« njega le izgnani, odvrnjeni, kakor je odvrnjeno od njega tudi delo. Delo je nujno odvrnjeno od nič, kajti nič, ki nič, se ne napoti sam vase, temveč ravno na bivajoče. Ali je potemtakem sploh mogoče govoriti o begu kot begu, če pa smo od nič samega napoteni v bivajoče?

Ali je torej možen (smiselno) obrat stavka Iz nič se ne da nič narediti v stavek Iz nečesa se da kaj narediti? Ali povesta stavka **isto**? Stavka povesta **isto**, namreč, kaj je bistvo dela, in sicer s tem, ko povesta meje dela: iz nečesa se da kaj narediti, iz bivajočega se da kaj bivajočega narediti, iz nič (bivajočega) se pa ne da nič (bivajočega) narediti. Nič smo tu torej razumeli kot nič-bivajočega.

Toda že v začetku tega sestavka smo opozorili na drugo možno razumevanje negativnega stavka. Stavek Iz nič ni mogoče nič narediti namreč lahko pomeni isto kot stavek Iz nič niti nič ni mogoče privedi v prisotnost. Tudi sam ta stavek moramo naprej »analizirati«: 1. iz nič preko dela ni mogoče (priti) v prisotnost; 2. iz nič preko

dela ni mogoče (priti) niču (!) v prisotnost. Stavek Iz nič ni mogoče nič narediti slišimo včasih tudi v krajši verziji: Iz nič ni nič. Ta stavek spušča pot, ki bi bila možna k niču, in pove: iz ničā celo ničā ni (!). Nič celo samega sebe iz sebe samega ne »daje«, ne »dopušča«, ne »pripušča«... Kaj pa (lahko) pripušča nič? In kam naj karkoli ali kdorkoli pripušča, dopušča, da je nič. In ali nič sploh »je« nekaj (!) takega, da je lahko kamorkoli pripuščen, dopuščen, zapuščen, dan? In kje je njegov prostor, mesto? Saj smo že rekli, da ga ne srečamo nikoli in nikjer v smislu neke časovne ali prostorske razsežnosti.

Glede na takšno razumevanje stavka Iz nič ni mogoče nič narediti oziroma Iz nič ni nič lahko postavimo vprašanje spremembe teh dveh nikalnih stavkov v pozitivne. Zakaj le v negativni obliki je govor o niču kot o njem samem, v trdilnih stavkih pa je nič izpuščen ne le stavčno, ampak dejansko. Nič je izmaknjen, izrinjen iz bivajočega. Ali bolje: bivajoče se konstituira kot ono samo ne glede na mejo, na kateri temelji. Ta »meja« »je« nič.

Tako je naenkrat postal nič sila pomemben s svojim ničenjem vred. Kajti to, »zaradi česar« delo »dela«, je ničenje samo, je nič sam. To je najgloblji »motiv« dela, srž njegovega razloga. Šele nič daje delu značaj biti kot najvišjega bivajočega, šele vzpostavljanje **razlike** od ničā je tisto, kar delo odlikuje in na kar se šele lahko veže človek, namreč bistvo človeka. Delo je bistvo človeka. Da to lahko je, da delo lahko je bit-stvena opredelitev človeka, je mogoče le, če ima delo značaj biti, in ta značaj ima lahko le, kolikor privaja bivajoče v prisotnost, kolikor lahko kljubuje ničenju. Nič je tako bistvenega pomena za delo in s tem za človeka samega.

Ali je sedaj že mogoče kar zaključiti, da je nič skrivnost dela? Da je nič izvor dela? To bi bilo vsekakor prehitro in prepoceni. Kajti vprašanje o niču sploh še ni postavljeno. In vprašanje je, če je vprašanje o niču možno postaviti skozi delo? Skozi delo, za katerega smo ugotovili, da beži od ničā, da ničā nikoli ne doseže in da se ničā le dotika s svojim begom?

Kaj »je« nič »kot« nič? Do danes so vsa vprašanja in vsa pota do odgovora prekratka. Kajti vprašanje na način, kaj-je (nekaj) nič zgreši že, ko vprašuje po njem. Vprašuje namreč po kajstvu ničā, torej po bistvu ničā. In samo kakšen je lahko odgovor? Bistvo ničā je nič. Ta odgovor ni niti malo slučajno tautologičen, je pa povsem brezploden, čeprav odkriva ali skriva »resnico« ničā. Ta »resnica« ničā pa je uganka, skrivnost, kateri se ni mogoče približati, ker v njej že vedno smo.

Ostanimo zaenkrat pri ugotovitvi, da je delo v tem, ko beži od ničā, delo. Zato bi se naslov tega poglavja lahko glasil tudi le »Delo« in sicer iz dveh utemeljenih razlogov:

1. o delu ni mogoče govoriti, če ne govorimo tudi o tem, kaj je bistvo dela: upiranje ničenju ničā.

2. nič sam je dejansko v delu izpuščen, kajti kaj počne delo pravzaprav? Beži od ničā, stalno se od njega odvrča. To je njegov najbolj notranji motor. Izgnati nič iz sveta vsega ustvarjalnega dela — to je maksima dela. In v delu — kot da je nič izgubljen, a je le zapuščen ali, bolje, odvrnjen. Ali pa nič more biti izgnan? Ali delo more izgnati nič? Ali more delo povzeti vase nič? Ne more. Načelno ne more. V svojem lastnem imenu ne more — ker česa razlika pa bi potem delo bilo, če bi izginalo nič ali če bi ga povzelo vase?

Od česa bi potem še lahko bežalo? Po »čem« bi delo sploh še lahko bilo delo?

Zato je delo načelno obsojeno na bežanje od nič in tako tudi na nič sam. In tako je tudi človek načelno vezan na bežanje od nič in ta beg je pot človeka. In človek je popotnik. Dokler je človek človek dela, je bistveno popotnik k — biti. Da pa človek lahko je popotnik, in popotnik je, kaj je potem tista pot, po kateri večno hodi? Ali bolje: kje je tista pot, po kateri večno hodi?

Vprašanje je že odgovor: večno hodi. Kako bi človek mogel hoditi, če se pot ne bi raztezala v neskončnost, če ne bi bila pot v neskončnosti prostora? In kako bi lahko bila pot večna, če ne bi bilo večnosti časa? Večnost in neskončnost sta v svoji brezmejnosti omejena. Kje je meja večnosti in neskončnosti? Nič ju (ne)omejuje: nič ju ne omejuje v njuni neskončnosti oziroma večnosti, brezmejna sta v svoji omejenosti, ki ju omejuje nič. Nič. Čas je brezmejen, svoj začetek in konec ima v niču. Prostor je brezmejen, svoj začetek in konec ima v niču. Brezmejna sta v svojem bežanju od nič. Čas in prostor bežita od nič — ali pa sta iz njega izpadla?

Ta »kje« poti je torej bežanje od nič, je torej MED ničem in bitjo.

Zaenkrat ugotovimo, da sta čas in prostor razlika od nič. In le ker sta razlika od nič, sta tudi bivajoča. Čas in prostor z bežanjem od nič (ali z izpadom iz nič) postaneta nekaj bivajočega. Čas je, prostor je. Čas ni čas nič in prostor ni prostor nič. In obratno. Nič ni čas prostora in prostor ni čas nič. Zdaj je odprt horizont dela. Še več, delo je horizont časa in delo je horizont prostora. Prostor je horizont časa dela in čas je horizont prostora dela. Čas v prostoru bežanja je vse in drugega ni nič. Zato Marx upravičeno pravi: »Čas je vse, človek ni nič več, je kvečjemu le še utelešenje časa« (MEW 4—85). Čas je horizont prostora za človeka, za človekovo delo, ki ni le v času, ampak je še prej prinašalec časa. Delo, ki vse, kar je, prinaša v prisotnost, ne le meri, ampak tudi utemeljuje, prinaša sam čas — kot razliko od nič. Za to edino pa gre. Delo tudi človeka prinaša, utemeljuje, zato je tudi človek lahko le še utelešenje časa — namreč delovnega časa.

Kakšen je ta čas? Večen. V čem je njegova večnost? V bežanju od nič in ta beg je edina njegova večnost. Beg mora biti permanenten, neprenehen, čas se ne sme niti za hip izgubiti — v nič —, če »hoče« biti (razlika do nič). Ta večnost pa ni srečna in kakorkoli je neomejena, je omejena prav s tem, ker se mora neprestano potrjevati kot to, kar je, namreč kot razlika do nič. Zato se čas kakorkoli veselo beži od nič — vendar na čuden način neprestano vrača — k niču, da bi lahko spet bežal in potrjeval samega sebe. Prav kakor delo in drugače biti ne more, saj edino delo prinaša čas (v prisotnost). Beg od nič — k niču —, da bi spet bežal. Krog. Zato je čas — kakorkoli je že sosledje trenutkov — že prej in bistveneje večni sedaj — večni sedaj sosledja trenutkov. Vsak trenutek je korak od nič v prostoru večnega bega časa. Na način večnega vračanja večno beži od nič, da je razlika od nič — in za to gre. Šele v tako razprtem prostoru kot razliki od nič se lahko ugnezdi človek v bivajočem in mu je mar samo bivajoče. Kajti samo bivajoče je, samo bivajoče mu daje sigurnost, da je — razlika od nič. Človek hoče biti (razlika od nič). Človek, ki hoče biti in ki svoje hotenje vzame v svoje roke (vzemimo usodo v svoje roke!), s tem, da se neprestano udejanja, s tem, ko udejanja vse stvari in se v udejanjanju

neprestano vrača v svojem begu, je subjekt. Je človek novodobnega sveta. Človek je vse — in drugega nič, saj od ničā beži. In se vrača. Vrača, da beži. To bistveno bežanje vračanja je edino zdajšnje domovanje človeka, ki ga človek hoče.

b) Človek in nič

Človekovo domovanje je torej v MED: med ničem in bitjo. Ali bi bilo možno tako reči še prej, preden je bilo postavljeno vprašanje »odnosa« med ničem in bitjo? Kaj nam edino lahko pomeni bit, če rečemo, da je človekovo delo (pot) MED ničem in bitjo? Pomeni, da je delo takšno, ki do biti in do ničā ne seže niti ju ne povzame vase. Delo je bivaajoče v bivaajočem. In ker delo vsemu drugemu bivaajočemu daje, da je, je delo samo lahko le bivaajoče v vrsti bivaajočega in sicer najvišje bivaajoče, skorajda bit sama. Ampak kot skorajda seveda to ni, zakaj bi sicer bežalo, zato, da bi se vračalo. Delo kot najvišje bivaajoče je **bistveno** v prostoru **med** ničem **in** bitjo. Kaj to pomeni? Ali je bežanje dela usojenost razmika ničā in biti ali pa bežanje ničā in biti usojenost dela? Ali delo utemeljuje, povzroča razpor ničā in biti ali pa le razkriva, zakrivajoč ta razpor? Zakaj razkriva? Ker se vrača. Zakaj zakrivajoč? Ker beži. Beg je zamejen z vračanjem, vračanje z begom. Krog. Zunaj tega kroga pa »sta« nič »in« bit. Kako »sta«, kako »in«?. Začetek in konec bežanja in vračanja je lahko s a m o e d e n, sicer ne bi bilo ne bežanja ne vračanja — ne kroga. Še preden je med ničem in bitjo razpor, je med njima i s t o s t. Ali pa je sploh mogoče reči, da je »med njima« i s t o s t? Da sta eno? Ali pa sta po enem v razporu? Vsekakor ni mogoče tako enostavno in samoumevno skleniti karkoli, še preden je postavljeno vprašanje po biti. Vprašanje pa je tudi, ali je vprašanje po biti o b e n e m že tudi vprašanje po ničū. Ali se nič odčituje v biti ali pa se bit odčituje v ničū? Ali pa je odčitovanje eno samo? In kje se odčituje to odčitovanje?

Vprašanja so še neodgovorljiva. Morda so vprašanja neodgovorljiva že zato, ker so vprašanja, kajti vsak odgovor je odgovor na vprašanje. Morda zato sploh ne gre za odgovor, morda gre le za govor v razlikovanosti razlike biti »in« ničā? Morda pa je že uvid v to, da se hoče človek kot razliko od ničā, kazal v ta govor sam?

Ugotovili smo, da se človek razume in hoče v razliki od ničā; večja če je razlika (do ničā), bolj je človek on sam. Kaj je Descartesa najbolj mučilo? Dvom, dvom, ta izraz **ničenja** vsakršne gotovosti. In kje se Descartes najde? V gotovosti, ki jo najde v samem sebi; toda to gotovost najde prav kot tisto, čemur ničenje ne pride do živega. Tako se je Descartes utemeljil v **razliki** do ničā in ko je to storil, je pustil nič v nemar, kot da ga »ni«.

Kaj pa »je« nič, če se njegov »je« kaže prav v tem, da »ni«? Kako sploh vemo za nič, če ga pa »ni«? Kako nam je dan? Kako nam more biti dan? Niča med bivaajočim nikjer ne srečamo. Ali pa ga srečamo v biti? Ali ga srečamo skupaj z bivaajočim ali skupaj z bitjo? Ali ga kdajkoli sploh srečamo? Ali je »ni« vezan na bivaajoče, je spēt z bivaajočim, se torej kaže kot pomanjkanje bivaajočega, ali pa je nič vezan z bitjo, spēt z njo? Če nič razumemo v razliki do bivaajočega, kaj je potemtakem ta »razlika«? Ali je to »pot« od ničā do biti? Če je, potem je nič eksistenca biti kot esence, s tem pa smo nič in bit že opredelili kot bivaajoče in sicer kot eksistenco in esenco, s čimer pa so tu že tudi vse konsekvence metafizike, ki pomenijo beg od ničā. Vsi takšni odgovori so samo slepe poti.

Morda bo potrebno postaviti vprašanje niča kot niča, da nam bo zasvetila bit sama v svoji resnici. Toda ne bit kot razlika od niča, **ampak kot »način« »bivanja« samega niča**. Ni mogoče najprej postaviti vprašanje po biti, da bi potem »dobili« nič. Niti kot nerazlike ne, kajti človek beži od niča in ne od biti. Ko je človek izpadel iz biti kot biti, je še »prej« izpadel iz niča samega.

Človek hoče vnašati bit v »svet« in jo dejansko tudi vnaša kot bit vseh stvari, nikoli pa ni vnašal »ničenja«. Človek sicer vnaša uničenje, uničevanje svojega lastnega dela, toda to uničevanje je bilo vedno uničevanje v imenu njega samega, da bo vnesel v »svet« drugačno bit, sebe samega. Nikoli pa ni hotel in ni mogel vnašati ničenja, niča samega. Ta je vedno že »bil« tu. Ali je nič torej način človekove biti same? Toda, kako naj to bo, če pa se je človek vedno razumel v **razliki** od niča? Morda pa prav zato? Kaj zločinca bolj opredeljuje kot zločin sam, pred katerim beži bodisi zaradi dejstva samega bodisi zaradi posledic? Kaj ga bolj opredeljuje kot dejstvo, da se išče v **razliki** do tistega, kar pravzaprav je: namreč zločinec? Kaj nas še lahko bolj opredeljuje v naši biti kot nič sam? Bili smo nič — bodimo vse! Bili smo nič — (ZATO!) bodimo vse. To je temeljna maksima človeka: ne biti nič in da ne bomo nič, **moramo** biti vse! Ta »vse« mora, da niča več ne »bo«, zajeti vase tudi nič sam. Toda, ali je mogoče reči, da je »vse« nič? Ali je mogoče reči: vse je nič? NE!, saj ta »vse« hoče biti prav **razlika** od niča samega. Ali pa je nič vse, z razliko vred?

Dejstvo je, da človek **hoče samega sebe** v **razliki** od niča. Šele s tem je lahko subjekt, šele to ga kot subjekt opredeljuje. Svoje opredeljevanje in utemeljevanje pa ne išče v niču, temveč v **razliki** od njega in ker je človek sam, kot nosilec »vsega«, največja razlika od niča, išče to utemeljitev v samem sebi. S tem pa je krog njegovega samoiskanja in samonajdevanja že določen: samega sebe išče in najde v samem sebi kot iskanem. Ta krog je **proces**, človek je v **iskanju** samega sebe in je v **najdevanju** samega sebe. Ta proces izvira ravno iz tega, ker človek išče samega sebe v **razliki** od niča. Kajti ko je vsakokratna najdenost človeka samega sebe tu, je tudi vsakokrat nič »spet tu« in s tem spet vsakokratna potreba po postavitvi nove razlike človeka od niča.

Rekli smo, da se bit človeka določa iz **razlike** od niča. Ta določitev biti človeka pa je tudi vsakokratno najdevanje človeka samega sebe, kajti kdaj lahko človek reče, da je samega sebe našel? Takrat, kadar je našel, izrazil, ustvaril svojo bit, kadar je našel, izrazil, ustvaril **gotovost**, da »je«. Iskanje in najdevanje človeka je **proces** (ki je lahko le v času — pojmovanem kot sosedje sedajev), s tem pa je postala tudi bit človeka sama razbita na **proces** potekanja od eksistence do esence. In tako pridemo do »razcepa« biti na eksistenco in esenco ali (gledano na bit s strani niča) kot najvišje bivajoče (ki fungira kot bit), saj le bivajoče je **razlika** od niča.

Bit kot razlika od niča (delo) je procesoidna prav zato, ker niča ne »povzame« vase, ker se kot **razlika** utemeljuje torej v tej **razliki** sami in je kot taka nujno samo bivajoče, pa četudi najvišje bivajoče in kot taka nujno le »bit«. »Bit« je namreč razumljena iz **razlike** od niča, ne pa iz niča, pa tudi ne v niču, zato je nujno razumljena le enako kot bivajoče in tudi je bivajoče, pa čeprav najvišje bivajoče. Ime biti si privzame le s **pravico celotnosti**, ki jo zajema, namreč celotnosti bivajočega, ki hoče biti kot **razlika** od niča, ničenje samega

ničenja. Obenem pa je prav ničenje predpostavka celotnosti in s tem tudi tako pojmovane biti. Spet smo pri krogu, ki se začne in konča z ničem.

Z druge strani pa si tudi sosledje sedajev ali večni sedaj privzame ime »čas«. Ta »čas« pa je nujno tudi bivajoče, prav zato, ker ima svoj **začetek** iz nič a ven, a je kot »začetek« že **razlika** od samega nič a. Niča vase ne povzame, od njega beži. Toda s tem, ko beži, se vedno vanj tudi »vrača«, kajti ta začetek ga opredeljuje ravno v tem, da mora neprestano »teči«. Tudi bit kot najvišje bivajoče se neprestano »vrača« k niču, da dobi svoje potrdilo za to, kar je, namreč za nazvišje bivajoče (kot razlika od nič a). Prav v tem so utemeljeni vsi ti »krogi« opredelitve biti: Heglove absolutne ideje, Nietzschejevega večnega vračanja enakega itd. Tudi človek kot subjekt, kot hypokeimenon, kot podstat, kot vnašalec »biti« v bivajoče se vedno »vrača« k niču zato, da bi se vedno znova vzpostavil kot subjekt, namreč kot razlika od nič a.

»Pod« vsem človekovim nehanjem je torej nič, nič kot **razlika** od tega nehanja samega. Torej se tudi nič sam postavlja kot **razlika** od nečesa; bivajočega.

Ali se »najprej« nič postavi kot **razlika** od bivajočega, ali bivajoče kot **razlika** od nič a? Ali smo nič izgnali iz svojega sveta ali pa je nič sam izgnal nas iz »svojega« sveta? Ali ima nič svoj »svet«? Kaj je naš svet? Naš svet je **razlika** od nič a, tj. svet bivajočega. Toda kaj je naš svet kot svet nič a? Kajti naš svet je po »svetu« nič a opredeljen (saj je njegova razlika), torej je tudi upravičeno vprašanje: kaj je naš svet kot svet nič a?

Toda tole kaj-vprašanje sprašuje po **razlogu**, bistvu nič a, hoče torej **utemeljiti** nič sam. Ali pa je mogoče utemeljiti nekaj, česar »ni«, nič? Vzroke lahko iščemo le nečemu, kar »je«, bivajočemu in te razloge tudi vedno najdemo samo v bivajočem, nič pa ravno **ni** bivajoče, torej tudi razlogov nima, niti enega samega ne. Ni pa tudi mogoče reči, da nima razloga, saj je pri tem še zmeraj kriterij ocenjevanja razlog sam: ima, nima razloga.

Vsekakor se s kategorijami nič a ne da doseči. Kako pa potem? Kako doseči nič, je verjetno »utemeljeno« v tem, kako nam je nič »dan«. V tej »danosti« je že to doseženje samo. Ta »danost«, in sicer »danost« prav **nam**, je edina lahko izhodišče te »danosti« same. Kaj ni tudi tu nekega kroga? Je. Le da je ta krog »vztrajanje« v (danosti) niču samem in ta vztrajnost v danosti nič a je tudi že naš svet kot svet nič a. Ta svet pa ni svet bivajočega, ampak je prav svet kot DAN. V tako pojmovanem svetu pa naša smrt ni naš konec časa, niti ni prihajanje konca, temveč je »tu« kot naša bit-na opredelitev. In kaj je potemtakem bit? Čas mojega kraja kot kraj mojega časa v »svetu« nič a. In kaj je »svet«? Dogajanje (dogodek) (moje) biti kot biti nič a, biti iz nič a: biti v niču. In kaj je resnica? Resnica je razkrivanje mojega »sem« iz nič a v niču.

Kaj je resnica? Kako pridemo do resnice? Poznamo materialne resnice in resnice naših sodb o materialnih resnicah. Resničnost sodb, resnica kot stavčna resnica temelji v skladnosti naše izjave z objektom, torej v skladnosti sodbe z materialno resnico. Kaj pa je materialna resnica? Da je nekaj resnično, rečemo za neko stvar takrat, kadar predvsem **je**. Biti mora, da je sploh lahko **resnična**. Da je nekaj resnično, torej mora biti, da pa je, ugotovimo glede na njeno **razliko** do nič a. Resničnost se tako veže na bivajoče. Najvišje bivajoče

je najbolj resnično in se gre resnico samo, kakor se gre najvišje bivajoče bit. Toda videli smo, da »vse« niča ne doseže, najvišje bivajoče biti ne doseže, večni sedaj časa ne doseže, ampak si vse to bivajoče privzame imena: nič, bit, čas.

Tudi z resnico je tako. Govorimo, da je ta in ta stvar resnična (ker da je), da je ta in ta sodba resnična (ker se ujema s stvarnostjo) in ob tem mislimo, da govorimo o resnici sami. Ta resnica sama mora »biti«, da sploh stvari so lahko resnične ali pa neresnične. Ta resnica sama pa je tudi razumljena v **razliki** od niča, kajti največja odlika resničnosti je v tem, da »je«; torej v **razliki** od niča. Kot razlika od niča pa je resnica nujno bivajoče samo in največja resnica se veže seveda na najvišje bivajoče. Kot kriterij vsem resnicam je resnica sama nujno procesoidna, potekanje resnic do Resnice kot najvišjega bivajočega samega. Tako je tudi bit resnice »razpadla« na eksistenco in esenco resnice. Resnica kot **razlika** od niča je vedno lahko samo potekanje resnic, **doseganje** resnice. Šele zato so resnice »časovne«; pravimo, da resnica zastara, preneha biti resnica in postane neresnica ali pa je v drugo, višjo resnico, boljše spoznanje itd. vključena in presežena. Šele zato, ker je resnica razumljena kot **razlika** od niča, tudi govorimo o asimptotičnem približevanju resnici. Asimptotičnem približevanju samo zato, ker resnica iz sebe same izriva nič — ali pa je tako pojmovana resnica izrinek iz niča? In prav zato, ker je tako pojmovana resnica izrinek niča kot ničev izrinek, tudi je lahko zgolj izjava o bivajočem in nič več. Ne more pa tako pojmovana resnica biti resnica sama kot taka.

Resnica kot resnica človekovega »sem« je lahko le bit-iz-niča-v-niču-sama. Kot taka je resnica razkrivanje človeka v njegovi biti kot biti-v-niču-iz-niča-ven. Ta »ven«-iz-niča, ki izraža človekovo bit, pa ni razumljen kot **razlika** od niča, temveč kot bit-niča: nič-biti. Resnica pa kot **razlika** od niča je vedno tudi razlika od biti kot biti in lahko o tej razliki tudi edino govori, namreč o bivajočem. Vedno govori »o« (nečem), prisotna je kot **resničnost**, kot predikat stvari, ne kot resnica. Kot resnica je le »resnica«, namreč asimpatično približevanje sebi sami. O človeku govori tako pojmovana resnica le toliko, kolikor govori »o« njem, vse resnice »o« človeku povedo »o« človeku vse, kar je o človeku mogoče povedati kot o **razliki** do niča, nič pa ne povedo te resnice (saj je že bistvo tako postavljene resnice kot **razlike** do niča postavljeno tako, da resnica vedno govori »o« nečem, ne razkriva pa in ne more razkrivati to, kar-se-to-samo-na-sebi-iz-sebe-po-sebi-kaže) o človeku kot prebivalcu svoje resnice. Resnica ne razkriva človeka, kakor se sam v svoji biti iz svoje biti kaže (kot prebivalcu v niču iz niča), temveč govori »o« njem in z vsemi resnicami »o« njem predpostavlja, da je povedala o človeku še tudi kaj drugega kot pa je razlika človeka od niča.

Govorili smo čudne stvari o niču. Morda je videti, da je to obravnavanje niča nekak poziv vrnitve k niču, hotenja k niču, češ, saj je vse tako in tako ničevo. Predvsem velja povedati, da niča sploh ni mogoče hoteti. Hočemo lahko neko konkretno bivajoče, nekaj, kar je; nič pa, smo videli, se nam najprej kaže predvsem kot **razlika** od tistega, kar je. Torej niča načelno ne moremo hoteti. Niti propagirati. Nič tudi ne more postati vrednota, ker ga »ni«.

Opozorili smo le na samo-razumevanje in samo-hotenje človeka. To pa ni mogoče brez uvida, kaj je pravzaprav tisto, kar ga žene v to, da hoče biti subjekt, in kar ga omogoča, da sploh je lahko

subjekt. Ni mogoče brez eksplikacije »danosti« niča subjektu in s tem »danosti« človeka samemu sebi. Prav ob tem smo tudi ugotovili breztemeljnost subjekta, ki se kaže v tem, da se človek išče v samem sebi; ta »sam« pa je opredeljevan prav po iskanju. To iskanje samega sebe pa je utemeljeno prav v begu od niča samega, saj hoče vedno in vedno bolj biti **razlika** od niča.

Ta volja do moči samega sebe se danes kaže kot večno vračanje enakega: večno vzpostavljanje **razlike** človeka do niča. S tem pa človek tudi samega sebe razume kot **razliko** od samega sebe. Pravimo: človek je več od človeka. Le ker se človek razume v **razliki** od niča, je **razlika** tudi osnova vsakršnega njegovega spoznavanja. Spoznavanje, ki ga danes edino poznamo in ki se mu edino zaupamo, je razlikovalno spoznavanje, spoznavanje razlik: mišljenje je bistveno analitično. Analitično — razlikovalno-primerjalno in govori vedno »o« (nečem). Takšno mišljenje se lahko izraža le v predikat-subjekt jeziku. Govor danes ni govor-biti-v-niču, ampak govori »o« biti, »o« niču.

Na tem, da človek samega sebe razume v **razliki** od niča, sloni tudi vse ostalo razlikovanje človeka od človeka in primerjanje med ljudmi. Ljudje se počutijo kot »ničeve«, »številke«. Kot »ničeve številke« se **razlikujejo** od drugih ljudi, ki so »**nekaj**«. »Rad bi bil v življenju **nekaj**«. Ljudje se **razlikujejo** po svojih pripičanjih, idejah. In ker so prepričanja in ideje vedno roka, ki kaže naprej (ali nazaj), stran od niča, ker nakazujejo zmeraj večjo **razliko** od niča, imajo ideje in prepričanja svojo vrednost, so vrednote. Ljudje se **razlikujejo** po svojih vrednotah. Čim bolj neka vrednota daje slutiti, da povečuje **razliko** človeka od niča, čim bolj poudarja **človeka** (ki je a priori razlika od niča), temvečja vrednota je. In ker je **razlika** od niča najvažnejša, saj je po njej opredeljeno bistvo človeka, je človek vrednotam, ki to razliko poglobljajo, vedno **podrejen** in to podrejen v **imenu njega samega** (ker je v svojem bistvu **razlika** od niča). In za ideje so ljudje umirali in še danes dejansko umirajo — v imenu njih samih. »Umrli bi samo zase« (odgovor iz ankete »Sola in religija«). Ta stavek izraža vso resnico človeka kot subjekta: absurd njegovega samoiskanja v samem sebi, ki je samoiskanje, ker je v svojem bistvu **razlika** do niča. Stavek namreč pove, da sem se pripravljen celo **izgubiti**, da bi se **našel**. Pripravljen sem se celo podati »v nič«, da bi se moja **razlika** od niča izkazala, da bi dokazal, da (»nekaj«) **sem**.

Tako so danes na pohodu vse mogoče ideologije, ki nosijo s seboj upanje, da bodo nič izgnale iz sveta, da bodo torej ustvarile bitnost, ki bo trdna, sama-sebi-zadostna, ki bo ustoličila razliko od niča kot absolutno. Prav tako pa ideologije tudi umirajo, z njimi pa umira vse bolj tudi upanje, da bo kdaj **razlika** absolutna.

Absolutna razlika od niča pa je nemogoča, ker česa razlika pa bi bila ta razlika? Nečesa tako različnega od niča, da bi nič sam izginil? To hotenje je v samem sebi obsojeno na propad, ali bolje na propadanje. To hotenje po absolutni razliki postaja že utrudljivo. Utrudljivo zaradi iskanja samega sebe v sebi samem, toda iskanje je močnejše, močnejše »od nas samih« (ki smo iskalci), zato svet drvi naprej. Naprej in samo naprej. Tudi korak nazaj je potreben, da bi lahko šli naprej. Samo naprej, naprej v svoji **razliki**! In tako gremo vedno naprej v svojem najdevanju, ki je že iskanje in kot tako vedno usmerja naprej... Le da je vse manj tistih idej, ki bi si ob tolikem polomu še upale in mogle trditi, da so edine resnice sveta. So resnice, ampak edine ni.

3. Človek, bog in nič

Toda bolj ko se človek oddaljuje od boga, bolj postaja sam bog. Zakaj? Ker verjame bogu, da je on kdajkoli mogel biti bit sama. In človek hoče biti bit sama, bit, razumljena kot absolutna razlika od ničā. Spet je človek v svojem lastnem začaranem krogu, kajti če bi bog kdajkoli bil bit sama, potem bi se človek ne mogel postaviti z njim v isto vrsto, še manj bi ga lahko premagal, saj bi bog sploh ne mogel ničesar ustvariti iz ničā — ker iz ničā lahko ustvari samo **nekaj**, **ustvariti** je sploh mogoče samo **nekaj** — razlike od ničā —, kar pa predpostavlja že vnaprejšnjo postavitev nad nič sam. Toda zakaj človek verjame, da je bog bit ali da je ustvaril bit kot absolutno razliko od ničā? Zakaj mora tako verjeti?

a) Vera

Zakaj mora to človek verjeti? Ker se človek sam razume kot razlika od ničā in v **imenu samega sebe** (ker je razlika od ničā) mora to verjeti, mora verjeti, da je bit kot absolutna razlika od ničā sploh mogoča, sicer tudi njegovo nehanje ne bi imelo smisla. Mora verjeti, da je absolutna razlika od ničā sploh mogoča, ker je sam človek utemeljen kot razlika od ničā.

Ime te vere v možnost absolutne razlike od ničā je drugotnega pomena. Njen predmet je lahko bog, znanost ali kakorkoli. Vse te možne vere poimenujejo eno samo vero: vero v možnost absolutne razlike od ničā ali vero v absolutno možnost razlike od ničā. To je bistvo sodobne vere, kakršnekoli. Njena potrebnost izhaja iz človekovega bistva; človeka, utemeljenega na razliki od ničā.

Ko se je človek komajda postavil v razliko od boga, je verjel v boga; ko se je kasneje trdneje postavil na svoje noge, pa je verjel in verjame v znanost itd.

Toda tudi današnja vera v boga ni več vera kot poslušnost bogu, temveč je **potreba** po veri v ono možnost absolutne razlike od ničā kot absolutno možnost razlike od ničā. Človek **to** vero bistveno potrebuje za sproščanje svojega lastnega bistva kot razlike od ničā. Bog je postal človekova **potreba**. Ko je bil še bogu poslušno bitje, ni **potreboval** boga, da bi **utemeljeval** sebe, ker je že bil **utemeljen** v bogu.

Toda že s tem, ko je bil v bogu utemeljen, je bil utemeljen v razliki od boga. S tem pa mu je (od boga samega) bila dana možnost, da se razume in hoče v tej razliki. Toda kakorkoli se človek otresa boga, kakorkoli pogloblja svojo razliko od njega, **razlika** ostaja: otresti se boga ne more. Ne more zasesti njegovega prestola, čeprav skuša boga izriniti s tem, da to razliko med njim in seboj nenehno pogloblja. Bogu je ukradel njegovo glavno skrivnost razlikovanja od ničā, namreč ustvarjalnost samo. Postal je ustvarjalec: **samoustvarjalec**.

S skrivnostjo, ki jo je bogu vzel in se tako postavil nad boga samega, je boga spodrinil, toda še vedno dela po **njegovem vzorcu**: ustvarja razliko od ničā. In dokler bo delal po tem vzorcu, dokler bo hotel poglobljati razliko od ničā, toliko časa se boga ne bo otresel. S tem hočemo reči, da se ne bo otresel vere v možnost absolutne razlike od ničā. In kakorkoli torej človek **razliko** od boga pogloblja, ostaja vendarle **razlika** in s tem tudi **bog = vera v možnost absolutne razlike do ničā**. Tako je bog samega sebe obsodil na propad, na premaganca, ker je samega sebe utemeljeval kot razliko od ničā. S tem je namreč njegovo ustvarjeno samo bilo tudi že opredeljeno kot ta

razlika do ničā. Že s tem, ko se je bog postavil, je bil v principu torej že mrtev. Človek je le končal delo. In zato boga sploh nikoli ni »bilo«. Nič ni bog storil, nič ni bog ustvaril. **Je samo človek, ki samega sebe razume v razliki od ničā.** Ta pot samorazumevanja človeka je šla preko razumevanja človeka iz boga kot najdoslednejšega videza, da je absolutna razlika od ničā mogoča. Tak način izražanja, ki smo ga uporabili (bog je ustvaril, je naredil, se je razumel, hotel itd.), je bil potreben samo za razkritje samorazumevanja človeka kot razlike od ničā.

Kaj je torej nič, da človek hoče stran od njega?

Ta kaj —, kot smo že rekli, ničā ne doseže. Morda je treba vprašati: kdo je človek v ničū-iz-ničā, da je lahko »zunaj« (kot razlika) v tem, ko je »notri« (kot ne-razlika?). Vprašanje o ničū je torej treba postaviti »drugače«, ne kot o ničū — razliki do biti. Tudi vprašanje človeka bo s tem postavljeno »drugače«. Toda »do tedaj« smo v nemiru potrebe po bogu (po veri v možnost absolutne razlike do ničā).

Da je danes bog človekova potreba in nič drugega, izpričujejo tudi naslednje misli znanega teologa Tomislava Sagi-Bunića: »Božja intimna prisotnost v človeku kot **drugi osebi** (podčrtala S. H.) od Boga je namreč večja kot more biti prisotnost katerekoli druge osebe v drugi osebi. ... Potrebno je samo, da vzbudiš napetost notranje zavesti, moč svoje zavesti, pa slišiš njegov glas, da mu spregovoriš. In dialog je vzpostavljen.« (Tomislav Sagi-Bunić: Nema privatnog boga, Zagreb 1970, Krščanska sadašnjost — Metanoja 13—15, str. 54.).

Potrebno je torej **samo** vprašati svojo zavest, pa se ti bog oglasi in dialog je tu. Ta »samo« pa je tudi tisti **pogoj**, da boga slišiš ali pa ne, ta »samo« je odvisen od človeka. In dialog je **odvisen** od tega »samo«, ta »samo« pa ni božji, ampak človekov. Človek najprej sebe vpraša in analizira, da najde (ali pa ne) boga in s tem najdenjem ga šele vzpostavi. Pogoj, da se bog oglasi v človeku, je človek, ki hoče iskati boga, in ne bog. Potemtakem je človek subjekt boga in ne bog subjekt človeka.

In nadalje: kaj sploh je dialog? »Človek je poklican za dialog z Bogom. To predvsem predpostavlja, da Bog spoštuje človekovo svobodo« (prav tam, str. 52—53). Brezpogojni bog je nenadoma na tem, da ima svojo dolžnost: spoštovati človekovo svobodo. Njegova brezpogojnost se tako izkaže kot pogojnost, pa četudi je ta pogojnost rezultat lastnega božjega ustvarjanja. Človek, ki ga je ustvaril, je nenadoma enak njemu samemu in bog stopa z njim v dialog kot človeku nujno. Še več: človek bogu **pomaga** pri njegovem **uresničevanju**. »V čem more človek Bogu pomagati, da se uresniči? To je velik problem, ali bolje, tu je kritična točka misterija biti in misterija svobode. Ker je nekaj, je neko področje (govorim do nekje antropomorfno), je neko skupno področje, kjer Bog skupno s človekom ustvarja **ново** področje, v katerem ni že vse naprej dano« (prav tam, str. 55). Bog in človek sta **sodelavca** in ustvarjata novo področje, ki je posledica njunega sodelovanja in to področje **ni že vnaprej določeno**. To, kar še ni določeno, je odvisno od človeka prav tako kakor od boga, tega bog sam ne more določiti. Bog je »postal« omejen, neabsoluten in kot tak pogojno bivajoče.

Kaj je potemtakem krščanstvo danes:

»Krščanstvo je torej *admirabile commercium* — čudežno medsebojno dajanje Boga človeku in človeka Bogu« (prav tam, str. 13). Bog je torej lahko bog le, če človek sodeluje z njim, saj se sicer ne more

uresničiti; človek mu pri uresničenju resda samo pomaga, toda ta pomoč je bistvena, sicer ne bi mogel bog ustvariti nekega novega področja, pa bi ga kot bog-absolut vendarle moral, če naj absolut bo. Toda bog ni več absolut, pogojen je po človeku.

Še več: če hoče bog sodelovati v človeškem svetu, mora poznati vse zakone človeškega življenja. »Kot gospodar sveta je (bog — S. H.) dobil prav tako tudi vsa znanja o vseh tajnah narave in o vseh zakonih človeške psihe, o vseh zakonih družbe in kulture in, če hočete, o vseh ekonomskih zakonih. Vse to mu je potrebno, da bi nas spoznal in da bi razumel naše napore, vse naše borbe, vsa naša nehanja.« (prav tam, str. 35—36).

Ta pogojni bog seveda **potrebuje** poznavanje zakonov človeškega razvoja in ti zakoni so mu »**dani**«. Ni razvidno, kako »dani«. To pa tudi ni važno, kajti ostane dejstvo, da je tudi bog bitje **potreb**, da se mora po nečem zgledovati, da lahko **funkcionira kot bog**.

Toda po čem se bog edino lahko zgleduje? Po človeku, po človeških zakonih torej, saj mu je človek edini partner, ki mu pomaga uresničiti se. Tako je bog dobil partnerja, ki mu je enak, nekaj je človek dolžan bogu, nekaj je bog dolžan človeku. Toda bog ni le »nekaj« dolžan človeku, dolžan mu je vse, saj je njegovo bivanje edinole v zavesti človeka, »samo« v tem primeru, če ga človek v svoji zavesti kot svojo **potrebo najde**. Če ga ne najde, ga ni. Le če ga najde, ima bog zanj nek **pomen**, sicer ga nima. Le če ga najde in ima zanj nek pomen, bog je za človeka neka vrednota. Ta **pomen**, ki ga za človeka bog ima, je tudi ves prostor božjega bivanja, je vse njegovo bivanje samo. Bog torej za človeka danes ni vseobvezujoč pomen ter s tem ena in ena sama resnica, temveč je božja resnica bistveno odvisna od pomena, ki ga ima za človeka. Če ga nima, tudi boga ni, ker nima »kje bivati«.

In če človek boga najde v sebi, v svoji zavesti, potrebi, ga najde v **razliki** od samega sebe. To pomeni, da boga s samim seboj **primerja**; bog je »dobljen« po primerjanju človeka s **samim seboj** kot človekom. Ko človek po primerjanju s samim seboj ugotovi in razgleda samega sebe, spozna, da mu je bog **potreben**, in ker mu je potreben, ga človek **hoče**, ga predpostavi in ga »ima«. »In vsak od nas ima istega Svetega Duha. Kdor **ima** vero, ga **ima** (Tomislav Šagi-Bunić, prav tam, str. 73 — podčrtala — S. H.).

Vero **imamo** ali pa **nimamo**. Kot najdeni je bog torej bog v razlikovanosti od človeka. Po človeku ga **merimo**, ko še prej človek samega sebe **meri po samem sebi**. Kot merjen je bog vrednoten, je **vrednota**. Vrednota človeka. Kakor hitro rečemo, da je bog vrednota, pa četudi najvišja vrednota človeka, je s tem že povedano, da je bog človekova **postava**, da ga je vzpostavil človek in da torej velja: ker sem, je lahko bog, ali celo po Descartesu: »Sem, torej je bog«.

Seveda pa je način bivanja boga iz Genesis in tega iz citiranega teksta Šagi-Bunića različen. Pred prevratom metafizike bog ni bil in ni mogel biti človekova potreba v smislu potrebe kot človekove ontološke potrditve. Človek pred prevratom metafizike ni bil ontološko bitje potreb, kar pa seveda ne pomeni, da je bil brez-potrebno bitje, da ontično ni imel potreb in celo, da ni imel potrebe po bogu — toda ne potrebe kot ontološke potrditve sveta.

Kot kaj je danes človeku vera potrebna? Kot vera v njegovo lastno bit, v njegov lastni »**je**« in ta njegova bit je razlika od nič. Človeku je potrebna vera v to, da je ta razlika od nič, ki je

njegovo bistvo, oziroma v katerem se kaže njegova bit kot *ess* essentia, možna, in drugič, večna, kajti če ni večna, se lahko vsak trenutek brez človekove vednosti in volje konča. Človeku je potrebna vera v možnost absolutne razlike do ničā kot absolutna možnost razlike od ničā. To človek **potrebuje**. Predmet vere se lahko imenuje bog ali kaj drugega. Ta »kaj drugega« pa ni neka samovoljna postavitev »predmeta« svoje vere po nekem izliranem abstraktnem posamezniku. Verovati v človeštvo ali znanost je samovoljnost človeka **kot** človeka, ki hoče samega sebe, torej **samo**-voljnost. Ime te človekove vere je sicer različno, toda samo-voljno le v bistvenem, usodnem smislu človeka. Samo-voljnost človeka, da je in hoče biti subjekt je samo-voljnost na drugačni ravni kot pa je samovoljnost dejanskega imena vere v možnost absolutne razlike do ničā. Osnovna samogotovost in samohotenost človeka kot razlike do ničā je že tu prav s tem, ko človek **je**, ko je v razliki do ničā. Vsa ona imena vere naredijo razliko od ničā človeku razločljivo, domačo in s tem razpoložljivo.

Če človek ne bi imel n a r a z p o l a g o same te razlike od ničā, bi tudi razlika od ničā ne bil. Vera v razliko od ničā pa mora biti tudi sama razlika od ničā, sicer te razlike ne bi mogla poimenovati, razložiti. Ta vera ni vera v mojo bit kot bitja iz-ničā-v-nič, temveč le vera iz ničā. Kot taka vera je lahko vsaka tista vera, ki izraža prav ta iz — ničā, torej razliko od ničā. Zato tudi je lahko več ver, saj je vera le p o t r e b a po utemeljevanju razlike od ničā in ne razkrivanje človekove biti kot biti, s čimer vera ne bi bila »vera«, temveč razkrivanje človekove biti oziroma razkrivanje biti **kot** biti.

Prav zato, ker je postavitev človeka v razliki od ničā samo-voljna postavitev človeka iz ničā (saj to človek sam hoče, ker hoče samega sebe), lahko te vere tudi izražajo samo samo-voljo človeka: človek **sebe** hoče, ko priznava boga, — bog mu je le funkcija njegove samo-volje; človek samega **sebe** hoče, ko veruje v človeštvo (kajti kaj je človeštvo drugega kot človek sam, pojmovan kot generično bitje), človek samega sebe **hoče**, ko veruje v znanost (kajti kaj je znanost drugega kot pot človeka do samega sebe?). Človek **hoče** vero, ker hoče samega sebe, in sicer sebe kot razliko od ničā, saj to tudi je. In človek tudi **noče** vere v karkoli, če samega sebe tako bolje **najde**, saj se neprestano išče v razliki od ničā. Kdaj pravzaprav človek ne potrebuje ene teh ver? Kadar se je »trenutno« našel. Takrat je v svoji »čisti« gotovosti. A že je tu tudi negotovost, namreč negotovost: ali pa je ta moja »trenutna« gotovost res gotovost, ali nič spet ne niči, ali ni potrebno spet poglabljanje razlike od ničā. Ali je absolutna razlika od ničā sploh mogoča? Ravnotežje gotovosti je spet porušeno, spet smo pri iskanju gotovosti in včasih nam pride »prav« vera, vere. Vse te vere kot razlike od ničā so vedno ideološko opredeljene, imajo svoje pristaše, ki jih priznajo in so drugi ljudje, ki jih v imenu druge vere zanikajo. Borijo se druga proti drugi za svojo premoč in tista, ki je močnejša, je tudi »bolj resnica«, najmočnejša, je »resnica sama«. V svojem bistvu pa vse izražajo samo-voljnost človeka kot subjekta, ki se je postavil (ali ki je bil postavljen) v razliko od ničā. Toda vse te vere skupaj ne zajamejo vere kot razkrivanja svoje biti kot biti-v-niču-iz-ničā-k-niču.

b) Bog in znanost

Ugotovili smo bistvo ustvarjanja (božjega in človeškega), tj. privajanje bivajočega v prisotnost kot razlike od nič. Oba, človek — bog, ustvarjata po istem vzorcu privajanja razlik od nič. S tem pa seveda še nismo nič povedali o razliki med enim in drugim načinom ustvarjanja, božjega in človeškega. Božje in človeško ustvarjanje vendarle ni samo isto, ampak prav zato, ker je isto, je lahko tudi različno.

Oglejmo si na kratko to različno.

Bog

1. Ideje, po katerih ustvarja bog, so večne v božjem umu, večne in nespremenljive. Bog razpolaga z brezkončnim številom idej, ne ene stvari ne ustvari, ne da bi od vekomaj že imel idejo v svojem umu. Zato bog nima zgodovine in nikoli ne more biti sam nad sabo presenečen. Ničesar ne more hoteti ustvariti, česar že od vekomaj ni v njegovem umu, in ničesar ne more vedeti, česar že od vekomaj ni vedel.

2. Bog v svojem ustvarjanju zapusti nič zunaj sebe za vedno kot nekaj drugega od sebe. Nič ga ne obhaja, ne hodi za njim na ta način, da bi se mu vedno znova moral upirati. Zato se bog tudi ne uresničuje z delom. Zato je njegova večnost linearno raztezajoči se večni sedaj, v kateri je bit boga esenca in eksistenca v svoji nerazločenosti, je causa sui. Obmejen je le sam s seboj: sebe namreč ne more niti ustvariti niti umoriti. Zato bogu ni potrebna vera.*

Človek

1. Človek v svoji (sodobni) produkciji ne ustvarja po nobenih, ne božjih ne človeških in ne naravnih, večnih idejah. Človek v svoji produkciji ne ostvarja nobenih vzorcev, po njih ni omejevan. Še več. Človek ustvarja ideje same (znanost) in jih ostvarja (produkcija v ožjem smislu besede, kajti znanost je tudi sama način produkcije — idej). Te ideje so človeku razpoložljive — najdeva jih, jih uresniči ali zavrže kot neuporabne. Delo samo poraja ideje, prinaša ideje kot razlike od nič. Ideja, ime za bit v metafiziki, večna in v svoji celotnosti nespremenljiva, »postane« v človekovem delu postala, razpoložljiva. S tem pa bistveno nastopi vprašanje, kakšno je človekovo razumevanje biti danes, v in skozi človeško produkcijo. Ne moremo vprašati, kaj je bit sodobne človeške produkcije, kajti odgovor vprašano že zgreši: kaj-vprašanje vprašuje po kajstvu, po bistvu (*esse essentiae*, kot večno, nespremenljivo), torej po ideji produkcije — ideje pa produkcija vzpostavlja sama. S tem produkcija sama sebi krči in omejuje pot — obmejuje po sebi sami, krči — po sebi sami. Kakšno je »pojmovanje« biti v sodobni produkciji? Ali bolje, kakšna je razprtost biti, v kateri je produkcija?

2. Človek v svojem ustvarjanju **zapušča** nič zunaj sebe, a ga nikoli dokončno ne zapusti. Vedno se ponovno vrača k njemu — zato, da bi od njega lahko bežal, da bi se lahko utemeljil kot njegova razlika. Nič človeka »obhaja« — komaj si zagotovi z nekim bivajočim stopnico svoje razlikovanosti do nič, že je spet tu nič, ki »niči«, in spet je treba ponovno zagotoviti razliko od nič. Zato se človek

* Primerjaj: E. Fink: Traktat über die Geralt des Menschen v Philosophische Perspektiven, str. 70—176, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1969.

s svojim delom uresničuje, a nikoli ne uresniči kot absolutna razlika od nič sama. Zato je človekova večnost večni sedaj v večnem ponavljanju iste poti od nič — k niču — od nič.

Ta večnost je stalno potrjujoča se. Bog je zapustil nič enkrat za vselej, človek pa se mu neprestano iztrguje. Zato človek nima nič le izven sebe, ampak je še »prej« bistveno »v« njem. Zato človek potrebuje vero. In sicer vero kot gotovost absolutne možnosti razlike od nič.

Kako človek more verjeti, verovati v znanost? Ali, če bi vprašali znanstveno, kako more znanost biti predmet človekove vere?

Kaj je znanost? Kaj je tisto, po čemer je znanost to, kar je? Znanost je možna samo kot znanstveno delo. S tem seveda ne mislimo na izdelek znanosti, temveč znanstveno delo kot ustvarjanje. Človeško ustvarjanje. Kot takšno delo krči znanost človeku pot naprej v področja neznanega in neodkritega. Znanost je **pot** — kam — k samemu sebi. Kajti, kam pa lahko sicer gre subjekt, če ne k sebi samemu. Ravno v tem je subjekt, da se vedno k sebi vrača, da je on sam v svoji totaliteti sebi edini cilj. K sebi — stran od nič.

Znanost je torej »pot«. Kaj je to »pot«?

Po poti »**hodim naprej**«. Pot je tako sredstvo moje hoje, obenem pa mi kot to sredstvo moje hoje tudi kaže pot, kaže »naprej«. Pot se vije naprej in če hodim po njej, če hočem hoditi, se moram ravnati po njeni smeri. Če rečemo, da je znanost pot človeka, hočemo s tem reči, da je znanost tista pot, po kateri hodimo, ko hodimo (hočemo) naprej. Znanost je vodilo človeka naprej. Naprej — to je stran od tu. Kaj je »tu«? »Tu« je trenutek mojega prostora. Kaj je prostor mojega trenutka? Ko sem, sem v času svojega prostora, in ko sem, sem v prostoru svojega časa. Čas je torej potekanje trenutkov v prostoru in prostor je »raztezanje prostora« v času. Prostor in čas sta drug z drugim določena. Kot taka sta bivajoče, saj je po njiju določeno tudi vse drugo bivajoče. Vse bivajoče je v prostoru in času, tudi človek — ali pa bivajočega in tudi človeka **ni**. Prostor **je**, čas **je**.

Toda kaj je človek v času svojega prostora? Razlika od nič, kakor je razlika od nič tudi čas sam (ki je) in prostor sam (ki je). Človek je bivajoče v prostoru in času in kot tak razlika od nič. Ker človek **je** razlika do nič, hoče in mora, da bi on sam bil, v tej razliki vztrajati, jo neprestano poglobljati. Kako jo edino lahko pogloblja ali v njej vztraja? Tako, da se usmerja na vse bivajoče, ki je v svoji biti razlika od nič. Tisto pa, kar ali s čimer se človek usmerja na bivajoče, pa mora tudi samo biti razlika od nič.

Kako je mogoče privabljati na dan bivajoče? Tako, da ga čim bolje spoznamo v njegovi razliki od nič: poiščemo vse tiste opredelitve neke stvari ali vseh stvari, ki to stvar kažejo kot razliko od nič. Opredelimo jih torej v času in prostoru in jih tako zajamemo v njihovi biti kot razliki od nič. Takšno iskanje bivajočega je tudi **pot** njegove opredelitve kot **razlike** od nič, torej prav kot bivajočega. Da je takšna pot sploh možna kot pot v bivajoče, mora biti to iskanje tudi samo bivajoče: kot razlika do nič. V svojem iskanju mora to iskanje vedno že zapuščati nič za seboj. Takšno iskanje je znanost.

Znanost je iskanje bivajočega. Utemeljevanje in neprestano pri-
našanje na dan razlike od nič. Zato znanost sama ne more biti nič. Znanost »je«. Ta njen »je« pa je prav razlika od nič. Le kot razlika od nič znanost tudi sploh je lahko znanost človeka.

Toda znanost ne le, da išče razlike bivajočega v njegovi razliki od nič, temveč tudi **privaja** na dan te razlike same, namreč bivajoče. Kot taka znanost razpade na teoretične znanosti (kot iskanje razlike od nič) in praktične, tehnične (kot privajanje na dan bivajočega, »izgrajevanje« razlik v bivanju).

Znanost je danes najbolj živa, najmočnejša garancija človeka, da je razlika od nič, da je ta razlika od nič absolutno mogoča kot možnost absolutne razlike. Zato je danes človek tudi na znanost naslanjajoče se bitje. Opira se na znanost, kjer in kolikor je najbolj mogoče. Znanstveno urejen svet — to je njegov cilj. Tak svet bo tudi human — kajti kaj more biti bolj človeško kakor svet, urejen kot absolutna razlika od nič. S tem bi človek svoj »je« realiziral kot svet bivajočega brez nič.

Le ker je znanost razlika od nič, tudi je lahko človekova znanost, in le ker je človek razlika od nič, tudi je lahko znanstveno bitje, je torej po znanosti lahko opredeljen. Človek je po znanosti opredeljen. Na znanost se navezuje kot na svojega edinega garanta absolutne možnosti razlike do nič.

Bog se je kot ta garant slabo izkazal, zato je človek tudi lahko izstopil kot razlika do boga samega. Toda ali se ne dogaja danes tudi nekaj podobnega z znanostjo? Znanost ni le človekovo orodje za iskanje in vzpostavljanje razlik od nič, ampak se sama vzpostavlja kot razlika od človeka. Pravimo: človek je prepuščen znanosti, človek je žrtev stehi iziranega sveta. To seveda ne pomeni, da človek sebe noče več skozi znanost. Nasprotno, ker se hoče skozi znanost in ker se edino skozi znanost more hoteti, mora priznati tudi razliko znanosti od samega sebe. To razliko si je vzpostavila znanost sama — znanost sama se danes postavlja kot edini garant absolutne razlike od nič in postaja s tem tudi edina možnost te razlike od nič. Kot takšno samo-stojna bitnost pa je znanost v svojem lastnem zagonu, pot, ki se vije pred človekom in ki ji človek mora slediti. Ni mogoče zaustaviti toka znanosti; znanost človeka vleče za seboj — a v imenu človeka samega.

Druge poti človek nima. Človek znanosti zaupa vse svoje potrebe, celo boga raziskuje in utemeljuje znanstveno. Po tej znanosti sami je danes tudi bog utemeljen. Znanost je vse-potrebe-rešujoča, prva človekova potreba. Potreba po znanosti je človekova bistvena potreba. Skozi njo hoče svojo bit — kot razliko od nič. Le kot taka znanost tudi je lahko **predmet človekove vere** in zaupanja, saj je vera vera v možnost absolutne razlike od nič.

Znanost pa ni le **možnost** vzpostavljanja te razlike od nič, ampak je ono absolutno razliko vzpostavljajoče. Toda aproksimativno. Reči za znanost, da je »možnost«, je mogoče le, če jo gledamo prav iz te aproksimativnosti, saj znanost absolutnosti razlike od nič nikoli ne doseže. Jo le **dosega**.

Absolutna razlika namreč ni mogoča, ker s tem sploh ne bi bila razlika. Takšna razlika bi morala povzeti vase sam nič. Znanost pa tega v principu ne more, ker je razlika do nič. Svoje lastno bistvo lahko le dosega (kakor tudi človek) in v tem doseganju se od nič odmika. A ga še vedno rabi. Kajti kaj je znanost? Raziskovanje bivajočega (in privajanja tega bivajočega) — in drugega nič. Ko hoče torej znanost sama sebe utemeljiti, kliče na pomoč nič — sicer se ne more opredeliti. Toda ko se opredeli, že s tem trenutkom pusti za seboj nič sam kot nekaj samoumevnega in nepotrebnega. Že s tem, ko ga kot takega zapusti, ga tudi že prizna — namreč kot nekaj, kar

je razlika od nje same. Le kot ta razlika se edino tudi lahko utemelji, utemelji svoje lastno bistvo. In edinole v tem bistvu lahko tudi človek utemelji svoje bistvo in zato se lahko tudi edinole z znanostjo išče, najde in zopet išče. S tem postane znanost človekovo bistvo samo kot utemeljevanje razlike od nič.

Kakor je bog samega sebe utemeljil kot bitnost le tako, da je nič zavrzel že s svojim aktom ustvarjanja, tako stori isto znanost. Oba puščata nič za seboj in se utemeljujeta kot razlika od nič. Le da znanost natančno ve, da iz nič nič ne ustvarja. Bog pa je prav to hotel — in to ga je pokopalo. Obnašal se je, **kot** da je ustvaril bivajoče iz nič, znanost pa natančno ve: iz nič ni nič. Ko je človek ta »kot« spregledal, se je tudi lahko postavil v razliko od boga in s tem nase samega prevzel sigurnost razlike od nič in zaupal jo je tistemu, ki tega »kot« ne potrebuje. To pa je edino znanost, tisto edino, ki bivajoče najdeva v njegovi razliki do nič.

Ker znanost sama s privajanjem vedno novega prinaša na dan zmeraj novo bivajoče, ki je garancija biti kot razlike od nič, znanost tudi edina lahko prevzame vlogo biti same. Ko pravimo »vlogo«, hočemo s tem reči, da je znanost tisto najvišje bivajoče, ki bivajoče privablja na dan. Tudi človek se mora nanjo nanašati, kot da je bit, torej samega sebe izvajati iz nje. Človek danes samega sebe razume iz znanosti, razlaga se znanstveno z vseh aspektov in tako samemu sebi postaja razumljiv in jasen. Znanstveno si določi svoje cilje, smotre, smisel življenja, svoje perspektive itd. In ker mu znanost daje odgovore na njegova vprašanja, znanost tudi hoče, hoče kot zagotovilo samega sebe in s tem kot svojo najvišjo bitnost. Vanjo veruje, veruje, da ga bo še naprej razlagala in utemeljevala v njegovem bistvu, v razliki od nič.

Znanost je človekova znanost, toda še prej je človek človek znanosti. Znanost je bivajoče človeka, toda še prej je človek bivajoče znanosti. Samo tako je lahko tudi človek predmet znanosti, znanstvenega proučevanja, samo tako lahko človek z znanostjo, ki je njegova znanost, sebe šele odkriva, postaja samemu sebi bivajoč, očitene, predmet.

Bistvo človeka in znanosti je torej isto, namreč razlika od nič. Da pa je to mogoče, se mora človek skozi znanost in znanost skozi človeka potrjevati v tej razliki, prav v tej razliki — **kot** da je absolutno možna. Dejansko pa se potrjuje le sama možnost te razlike. Človek je popotnik v tej razliki sami, od nič do bivajočega. Tudi znanost je pot od nič do bivajočega, je popotništvo nje same v tej razliki. Prav zato znanost tudi je lahko človekova pot sama. Pot človeka k samemu sebi. Izhaja iz človeka, da bi se utemeljila, človek izhaja iz znanosti, da bi se utemeljil. Kajti razlog znanosti je človek, človek utemeljuje znanost. Razlog človeka je znanost, znanost utemeljuje človeka. Sta pot in popotnik. Ni poti brez popotnika, pa tudi popotnika ni brez poti. Če človek ne bi bil popotnik svoje razlike od nič, tudi znanost ne bi mogla biti pot te razlike od nič.

In le, ker je znanost pot in človek popotnik, ki mora biti prepričan, da pot je, človek more verjeti, da ta pot sploh je možna. Prav zato tudi je možna vera v znanost, vera ali gotovost kot način vere same. Toda tako vera v boga kot vera v znanost sta le hotenje človeka verovati v možnost absolutne razlike od nič. Sta le veri v vero, da je takšna absolutna razlika od nič možna. Kot taki sta le eno in isto hotenje verovati v svoje lastno hotenje biti razlika od nič. Biti torej subjekt te razlike same.

Toda s tem, ko je ta razlika že vzpostavljena, nič ni izbrisan iz sveta, ampak je še vedno sestavni del razlike same. Tako se tudi ta razlika kaže samo kot možnost, nikoli pa ne kot absolutna razlika sama, niti sploh **kot razlika**. Človek razlike med ničem in bitjo nikoli ne vidi, pač pa jo **predpostavlja**. Nič se mu sicer daje kot razlika od biti, vendar kot bivajoče. Ker se človek v bivajočem išče in najde, iz bivajočega tudi sklepa na bit in to bit samo razlaga kot razliko **od** ničā: kot bivajoče, bivajočnost bivajočega — najvišje bivajoče. S tem sta nič in bit izpadla iz bivajočega in bivajoče iz biti in ničā. S tem šele lahko govorimo o: biti in ničū (Sartre). Ta »in« pove, da je tako nič izpadel iz biti kot da je bit izpadla iz ničā.

Heideggerova ontološka diferenca je zagledana iz **istega**. Ontološka diferenca je vzpostavljena **razlika** med bitjo in bivajočim. Razlika med bitjo in bivajočim je namreč sploh šele možna na dani razliki med ničem in bitjo, med ničem in bivajočim. Šele ko bit izpade iz ničā, je namreč mogoče govoriti o bivajočem v biti. In šele ko nič izpade iz biti, je mogoče govoriti o diferenci med bitjo in ničem. Ves »Sein und Zeit« je zgrajen na tej razliki ničā do biti in biti do ničā, pri čemer v eksplicitni postavitvi vprašanja po biti izpade eksplicitna postavitev vprašanja po ničū.

d) Čemu še vera v boga?

Vprašanje se natančneje glasi: Čemu **še** sploh vera v boga? Kajti v tekstu poprej smo pokazali, da je danes tista roka, ki kaže človeku naprej, ki je edini in najbolj gotov garant njegovega bistva — razlike od ničā (ali bolje garant možnosti absolutne razlike od ničā kot absolutne možnosti razlike od ničā) — **znānost**. Znanost je ne le razlike od ničā ugotavljajoče oko, temveč je dejansko razlike do ničā vzpostavljajoča — tehnika. Proizvajajoča bivajoče. Znanost danes edina nudi gotovost človeku, da je razlika do ničā. Gotovost pa je samo modus vere kot je tudi vera le modus gotovosti. Temu adekvatno so tudi anketirani (nekateri) izjavili, da je potrebna sodobnemu človeku vera »v znanost, človeštvo itd.«.* Čemu sploh še danes vera v boga? Kako, da je še tu? Zgolj zaradi tradicije, svoje organiziranosti v Cerkvi, vzgoje ali kaj?

Marx se je s problemom religije relativno veliko ukvarjal. Ne bomo navajali vseh teh mest iz njegovega opusa, temveč le tistega, ki je tudi direkten odgovor na zastavljeno vprašanje. Ta tekst, ki ga bomo navedli, pa je obenem tudi srž njegovega stališča do religije v ostalih tekstih.

Tekst se v prevodu glasi:

»5. Bitje si velja za samostojno bitje šele takrat, ko stoji na svojih nogah, in na svojih nogah stoji šele, ko dolguje svoje bivanje samemu sebi. Človek, ki živi od milosti nekoga drugega, se ima za odvisno bitje. A popolnoma živim od milosti nekoga drugega, če mu ne dolgujem le vzdrževanja svojega življenja, ampak če je mimo tega tudi ustvaril moje življenje, če je vir mojega življenja, in moje življenje ima nujno tak vzrok izven sebe, če ni moja lastna stvaritev. Zato je stvarjenje predstava, ki jo je težka mogoče odriniti iz ljudske zavesti. Bivanje narave in človeka po samih sebi ji je neumljivo, ker je v protislovju z vsemi otipljivostmi praktičnega življenja.

* Iz ankete: »Šola in religija«, CPRC 1971.

* Ekonomsko-filozofski rokopisi — Iz poglavja Privatna lastnina — komunizem.

Stvarjenju Zemlje je zadala silen sunek geognozija, tj. znanost, ki prikazuje oblikovanje Zemlje, nastajanje Zemlje kot proces, kot ustvarjanje same sebe. *Generatio aequivoca* (nastanek višjega iz nižjega) je edino praktično spodbitje teorije stvarjenja.

Zdaj je sicer lahko reči posameznemu individuu, kar pravi že Aristoteles: rodila sta te tvoja mati in tvoj oče, da je torej združitev dveh ljudi, torej generični akt ljudi v tebi proizvedel človeka. Vidiš torej, da človek tudi fizično dolguje svoje bivanje človeku. Pred očmi moraš torej imeti ne le eno plat, neskončni progres, po katerem sprašuješ še naprej; kdo je rodil mojega očeta, kdo njegovega deda itn. Trdno se moraš držati tudi krožnega gibanja, ki je čutno nazorno v tistem procesu, po katerem človek v plojenju ponavlja samega sebe, (po katerem) torej človek zmeraj ostaja subjekt. Toda odgovoril boš: priznam ti tvoje krožno gibanje, a ti mi priznaj progres, ki me žene čedalje dlje, dokler te ne vprašam, kdo je ustvaril prvega človeka in naravo sploh? Lahko ti samo odgovorim: tvoje vprašanje samo je produkt abstrakcije. Vprašaj se, kako prideš do tistega vprašanja; vprašaj se, ali ne izhaja tvoje vprašanje s stališča, na katero ne morem odgovoriti, ker je napačno. Vprašaj se, ali tisti progres kot tak eksistira za umsko mišljenje. Če sprašuješ po stvarjenju narave in človeka, potemtakem abstrahiraš od človeka in narave. Postavljaš ju kot nebivajoča in vendar hočeš, da ti ju dokažem kot bivajoča. Zdaj ti porečem: opusti svojo abstrakcijo in s tem opustiš tudi svoje vprašanje, če pa hočeš vztrajati pri svoji abstrakciji, bodi dosleden, in če si zamišljaš človeka in naravo kot nebivajoče misleče, si zamišljaj kot nebivajočega samega sebe, ki si vendar tudi človek in narava. Ne zamišljaj si, ne sprašuj me, zakaj brž ko si zamišljaš in sprašuješ, nima tvoja abstrakcija od biti narave in človeka nobenega smisla. Ali pa si tak egoist, da postavljaš vse kot nič in sam hočeš biti?

Lahko mi odvrneš: nočem postavljati nič narave itn.; vprašam te po njenem aktu nastanka, kot vprašam anatoma po kostnih tvorbah, itd.

Toda medtem ko za socialističnega človeka vsa tako imenovana svetovna zgodovina ni nič drugega kot ustvarjanje človeka s človeškim delom, kot nastajanje narave za človeka, ima le-ta torej nazorni, neizpodbitni dokaz o svojem porajanju po samem sebi, o svojem procesu nastajanja. Vtem ko je bistvenost človeka in narave, vtem ko je človek za človeka kot bivanje narave in narava za človeka kot bivanje človeka postala praktična, čutna, nazorna, je postalo vprašanje po nekem tujem bitju, po nekem bitju nad naravo in človekom — vprašanje, ki vključuje priznanje nebistvenosti narave in človeka — praktično nemogoče. Ateizem kot zanikanje te nebistvenosti nima nobenega smisla več, zakaj ateizem je negacija boga in s to negacijo boga postavlja bivanje človeka; toda socializem kot socializem takega posredovanja ne potrebuje več; socializem začenja pri teoretično in praktično čutni zavesti človeka in narave kot bistva. Socializem je pozitivno, ne več z odpravo religije posredovano samozavedanje človeka, kot je dejansko življenje pozitivna, ne več z odpravo privatne lastnine, komunizmom, posredovana dejanskost človeka. Komunizem je pozicija kot negacija negacije, zatorej dejanski, za bližnji zgodovinski razvoj nujni moment človeške emancipacije in ponovne pridobitve. Komunizem je nujna oblika in energični princip bližnje prihodnosti, toda komunizem kot tak ni cilj človeškega razvoja — oblika človeške družbe. — «

Naj na kratko poskusimo analizirati z mislimi bogat citirani tekst:

Človek je samo-stojen kot subjekt šele takrat, ko ve, izhajajoč iz svojega izkustva, da on sam, kakor tudi narava (kajti človek je tudi narava), biva po s a m e m s e b i. Človek kot subjekt je sam svoj ustvarjalec, sebe samega in prirode same (ki je on sam in ki ni on sam). Človek in priroda bivata sama po sebi, iz sebe, za svoje bivanje ne potrebujeta nobene zunanje razlage o ustvarjenju božjem: »... **človek** zmeraj ostaja subjekt«. Vprašanje, kdo je ustvaril prvega človeka in naravo sploh, je abstraktno vprašanje, abstraktno zato, ker sprašuje, kdo da je vpraševalec z u n a j vprašanja samega: toda človek, ki sprašuje, je vedno v vprašanju so-vprašan, zajet. Vprašanje po ustvarjalcu prvega človeka in prirode je abstraktno zato, ker ne sprašuje iz sodobnega bistva človeka, to pa je delo: »... **vs a t a k o i m e n o v a n a s v e t o v n a z g o d o v i n a** ni nič drugega kot ustvarjanje človeka s človeškim delom, kot nastajanje narave za človeka...« V tem ima torej socialistični človek »nazorni, neizpodbitni dokaz o svojem porajanju po samem sebi, o svojem **procesu** nastajanja.« Marx ne govori preprosto o človeku, temveč o »socialističnem človeku«, kar seveda ni slučajno. Socialistični človek (seveda pa ne človek tega ali onega današnjega konkretnega socializma — termin je filozofski) je človek, ki je rezultat razvoja totalitete dela in se poslej, ko je svojo totaliteto dosegel, razvija dalje le kot ta totaliteta sama. Socialistični človek ni homo duplex, ni razbit na individua in družbeno bitje, temveč je družbeno bitje neposredno. Alienacija je ukinjena. Šele v tem obdobju se človek tudi zave, da je ustvarjalec samega sebe in je vprašanje po bogu kot ustvarjalcu izven njega in prirode odveč, nemogoče.

Seveda pa teza o bivanju narave in človeka po samem sebi, samoustvarjanje človeka in prirode (po njem) ne pomeni, da je človek tudi ontični ustvarjalec prirode in samega sebe, temveč ontološki: človek in priroda **sta**, ali bolje, človek **je po delu**. Prav tako tu ne gre niti za manualno niti za duhovno delo, gre za delo kot takšno, za delo kot delo, ki je ontično nevtralnno.

Pri pazljivem branju navedenega citata vidimo, da na mesto (božjega) ustvarjanja ne stopata pravzaprav niti človek niti priroda niti obadva skupaj, temveč d e l o : ... »**ustvarjanje človeka** s človeškim **delom**...« (podčrtala — S. H.) Delo je delo človeka, toda še »prej« je človek človek dela. Tako se delo izkaže kot subjekt, subjektiviteta človeka kot subjekta. Delo je bistvo človeka. Ni človek subjekt kar tako sam po sebi, temveč po delu. Delo daje človeku njegovo bit-nost.

Seveda pa to delo ne ždi kar tako samo po sebi nekje, njegovo najustreznejše mesto je **znanost**: znanstveno delo. »Zgodovina sama je **dejanski** del zgodovine narave, spreminjanja narave v človeka. Naravoslovje bo postalo pozneje prav tako znanost o človeku, kot bo znanost o človeku obsegala naravoslovje: bo ena znanost (prav tam, str. 342).

Na vprašanje, ki smo ga postavili v začetku: zakaj sploh še vera v boga, lahko torej z Marxom odgovorimo: zato, ker človek, kakorkoli v principu je subjekt, vendarle še ni »socialistični človek«, ni človek kot rezultat totalitete razvoja, ni ta totaliteta sama. Vero v absolutno možnost razlike od nič kot možnost absolutne razlike od nič zato še išče »zunaj« sebe in ne v samem sebi kot subjektu. Torej po Marxu: premajhen razvoj dela, znanosti.

Vendarle pa bi ostali zaprti v horizontu razvoja znanosti v devetnajstem stoletju, če ne bi upoštevali današnjega razvoja znanosti, oziroma horizonta, ki nam ga dvajseto stoletje razvoja znanosti nudi. V tem horizontu se ne kaže le radost nad razvojem znanosti, temveč tudi strah: strah, ki ga izražajo tako filozofska kot sociološka in ostala družboslovna literatura pa tudi leposlovje in poezija. Strah pred stehiniranim svetom, strah, ki ga ne odpravi še takšno perfekcioniranje same znanosti. Morda tudi v tem strahu temelji **potreba** po veri v boga. Kajti ta strah sam je ogroženost po ničenju niča, ta strah sam je tesnoba za svojo bit kot razliko od niča. Zato je bistvo vsake vere, vere v boga prav tako kot vere v znanost ali človeštvo, potreba po veri v možnost absolutne razlike od niča kot absolutne možnosti te razlike.

Ob tem se postavlja vprašanje, kako je sploh z vzpostavljanjem — najsi bo božjim najsi bo človeškim — iz razlike in v razliki od niča. Kako je sploh z bitjo kot razliko od niča?

Ne gre le za vprašanje poti od biti k niču ali od niča k biti, temveč za vprašanje njune razlike kot take. Če se danes skozi tehniko in skozi moderno verovanje bit najbolj forsira kot razlika od niča, če to forsiranje vnaša v človekovo prebivanje ne le strah in tesnobo, ampak tudi ogroženost biti, je to tedaj res ogroženost po niču? Kar postane vprašljivo s tem vprašanjem, pa ni najpoprej niti razmerje boga (ustvarjanja) do niča niti razmerje človeka (dela) do niča, marveč razmerje biti IN niča.

FUNKCIJA ZGODOVINSKE ZAVESTI IN LITERARNA ZGODOVINA

Rad bi raziskal funkcijo zgodovinske zavesti, kakor se oglaša v mojem lastnem zgodovinarskem delu. V zadnjih letih sem namreč napisal vrsto literarnozgodovinskih besedil in jih vse skupaj vgradil v celoto, ki ima svojo notranjo zgodovinsko logiko in strukturo. Vprašal bi se rad po tem, kako nastopajo temeljni pojmi zgodovinske zavesti v mojih tekstih, kakšen značaj imajo, kakšno vlogo igrajo in kako sooblikujejo ideološki svet mojega literarnozgodovinskega pi sanja.

Temeljna strukturiranost tradicionalne slovenske literarne zgodovine je bila v tem, da so se predmeti nekaterih njenih temeljnih pojmov razvijali in to v povsem določenem smislu ter smeri: od nerazvitega, praznega, nastajajočega k polnemu, razvitemu, prihodnjemu. Ne Kidričeve ne Prijateljeve ne Slodnjakove zgodovine ni, če ni razvoja tega, kar določajo z imenom narod. Tradicionalna literarna zgodovina je predvsem zgodovina naroda oziroma literature, ki pripada narodu, še več, ki je ena od glavnih določil naroda, njegovih vrednot, njegove biti in obenem zavesti. Naroda brez literature ni; ko je dobil literaturo, se je — ob Trubarju in Prešernu — šele sam sebe zavedel, odkril, da je narod prešel iz implicitnega, pogojnega narodnega stanja (stanja brez zavesti o sebi) v eksplicitno (v stanje z razvito zavestjo o sebi). Literatura je pogoj narodovega notranjega zorenja in obstoja.

V luči tega in takšnega zgodovinopisja je treba najprej pregledati oba imenovana pojma. Narod je pojem, katerega predmet je podvržen razvoju. V začetku je bil narod neko potencialno etnično stanje, v katerem je bilo že vse bistveno navzoče, čeprav skrito in neaktualizirano, z nastankom zavesti o sebi, ki je bistveno zgodovinska zavest, pa so se speče karakteristike začele prebujati, realizirati, aktualizirati. Literatura je kot temeljna narodova zavest o sebi tisti katalizator, tisti princ iz pravljice, ki s poljubom prebudi spečo Trnuljčico, odleden zamrznjeni slap. Narod šele s pomočjo literature postane, kar mora biti.

Razvoj je torej pojmovan kot osvetljevanje skritega in že obstoječega. Razvoj ni kreator nečesa, kar v začetku v možnosti ni bilo vsebovano, ampak je identičen z dogajanjem ekspliciranja. Razvoj sam je že v začetku vsebovan v implicitnem stanju spečega naroda; pozneje, ko narod preide v eksplicitno stanje, se »razvija« tako, da se

»prebujajo«. Razvoj je pravzaprav naraščanje začetnega minimalnega; to minimalno je bilo tako majhno, da ga nismo videli, v teku »razvoja« se pokaže in se le zdi, kot da je nastalo, v resnici pa je le prešlo prag zaznave in prišlo v naše vidno polje, v katerem se nenehno veča — in seveda — aktivira, prehaja iz trpnega stanja v dejavno. Je kot odpiranje popka, se pravi nečesa, kar v začetku z varovalno kožico zapira skrite liste, potem pa kožica odpade in listi se večajo, fiksirajo. Razviti listi niso nekaj, česar prej ni bilo, niso bistvena sprememba prejšnjega stanja, temveč samo menjava velikosti.

Ti listi so temeljne narodove karakteristike, ki tvorijo njegovo bistvo. Za slovenski narod (o njem ves čas govorimo, o tem temeljnem predmetu slovenske literarne zgodovine, ki je slovenski in ne kateri koli narod; med narodi so namreč razlike in to razlike v bistvu) je značilno, da je pošten; pripada mu torej Dobrota (Moralnost). Je zdrav; pripada mu biološka Moč. Vendar ta Moč ni usmerjena zoper druge — kot pri velikih imperialističnih narodih, kjer je celo anti-moralna — temveč je globoko moralna. Deluje le v smislu samohranitve in samoobrambe naroda, v narodu je zato, da bi narod lahko zdravo »razvil«, se pravi pokazal, kar ima in kar je. Ima dušo, ki se kaže skoz umetnost, literaturo in je volja do Dobrega, do Moralnega, do Zdravega, do Lepega, do vsega vrednega. Duša, zavest je le volja do tega, kar narod že sam na sebi je; je, kot smo nakazali, babica pri porodu tega, kar samo na sebi je. Narod ima notranjo teleologijo, značaj smotrnosti. Njegov cilj je razviti to, kar je v začetku danega. Ali ni narod v tej tradicionalni koncepciji nekaj, kar se dejansko sploh ne razvija v tistem smislu, da se spreminja, da iz enega kvalitativno nastaja drugo, čisto novo, ampak pomeni njegov razvoj samo to, da prihaja k sebi? Da je razvoj večno vračanje enakega v tem smislu, da nastaja to, kar je že bilo (a v možnosti: kar ves čas že je). Razvoj je regres — vračanje k začetnemu. Le da je proces vračanja proces izražanja tega začetnega, ki je bilo v začetku neizraženo in neizrazljivo; to izražanje je življenje samo. Življenje nekega naroda je izražanje osnovnih narodovih vrednot, je delovanje narodovih pripadnikov v smislu aktiviranja teh temeljnih vrednot in s tem njihovega realiziranja. Cilj naroda je: svet, ki je zunaj naroda, v katerem se narod pojavlja, se pravi materija, drugi narodi; banalno področje fizisa je treba v skladu z naravo — in poklicanostjo — naroda spremeniti in ga pretvoriti iz slepe, zle, slučajne, grde, amoralne gmote (ne-zavesti) v stanje izčiščenosti, zakona, vrednot in Duha.

Predmet pojma spreminjanje torej ne velja — kot zakon — za narod, temveč, prvič, za zunajnarodni svet, in drugič, za tisto, kar nastaja s spajanjem sveta z narodom. Svet se spreminja seveda na poseben način: tako da se v procesu zlivanja z narodom razkraja, zničuje. Postaja nekaj drugega, kot je bil (namesto zla postaja Dobro), se pravi, da kot svet nehuje eksistirati. Sprememba je v tem smislu samo negacija starega in prehod v novo: sprejetje nove, druge narave, ki pa je ves čas že navzoča: v slovenskem narodu, ki je poklican, da svet — temeljno, religiozno transsubstancira. Tisto, kar nastaja kot tretje, je posebne vrste spreminjanje: je destrukcija — zle — narave sveta, vsiljevanje narave naroda naravi sveta, totalno — v projekciji moralno, odrešeniško — polasčanje sveta in podrejanje njegove fakticite narodu (seveda slovenskemu). Imanentni smoter, ki ga nosi narod že od začetka v sebi in ki je razkrivanje njegove že dane narave, je naloga, vizija, poklicanost (in realizacija te naloge)

odpraviti — zli — svet, narediti ves svet tak, kot je — slovenski — narod, absolutizirati naravo naroda v ves svet, razširiti, povečati in poveljati naravo Duha, ki je narodovo bistvo, z iztrebljanjem narave materije.

Eshatološka narava naroda je povsem jasna. Težave nastopijo v poteku tega spreminjanja, v procesu polasčanja sveta. Svet — pa naj bo to obstoj ter akcija drugih narodov in držav ali odpor materialnosti, institucij, industrije, obdelovalne zemlje ali strašna izkvarjenost ljudi, pripadnikov naroda, povzročena po naravi zunajnarodnega sveta; ta svet se nenavadno silovito upira poskusu nacionalizacije, destrukciji, ki mu grozi s strani naroda, postavlja se po robu, noče preminiti, še huje, uporablja svojo naravo in z neizmerno aktiviteto vsiljuje narodu zlo, eksploatacijo, izkoriščanje, tržišče, silo večjega nad manjšim, tujega nad domačim ipd. Srečanje med narodom in svetom je trda — vsakdanja — bitka, ki povzroča članom naroda ogromno trpljenja, zahteva od njih visoko zavest, nenehno prisotnost spoznanja o lastni naravi, o naravi naroda, ki pravi, da je treba svet spremeniti, ki je — po svoji naravi — dolžna in poklicana, da svet spremeni in ga iz zlega naredi za Dobrega. V tej bitki, ki je dolgotrajna, prihaja žal tudi do negativnih pojavov. Ljudje, ki so slabi člani naroda, se pravi, ki so zli, nemočni, nemarni, zaničevanja vredni, zgubljajo perspektivo, ne zaupajo več narodovemu poslanstvu, se tedaj, ko svet začasno ali navidez zmaguje, le-temu prilagajajo, svoj narod zapuščajo in izdajajo ali pa vsaj bežijo iz prve bojne fronte v zaledje in prepuščajo bojevanje bitke najbolj hrabrim, se pravi najbolj zavednim; govorimo o narodnih izdajavcih, ki so najnižja zvrst človeštva.

Literatura ima — za slovensko literarno zgodovino; o njeni naravi ves čas govorim — dve temeljni funkciji: najprej spravljati v zavest že omenjeno vizijo ali naravo naroda, eksplicirati narod in spreminjati svet, pretvarjati materijo v Duha, nato pa upodabljati spore, ki nastajajo med narodom in svetom, risati situacijo, v kateri se znajdejo posamezniki — člani naroda — ko se borijo za svoj narod, za ideale in vrednote, zoper nemoč, dvom, zlo in obup, v podobah fiksirati diferencirano dogajanje med narodom in svetom, dogajanje, katerega snov je lahko zmeda, dezorientacija, celo obup članov naroda, katerega forma pa ne more nikoli biti vizija, poslanstvo, veljavnost vrednot, perspektiva bodoče totalne preformacije sveta v narod. Ta perspektiva ostaja v najrazličnejših variantah slovenske literarne zgodovine, ki ji rečemo tradicionalna: v liberalni, katoliški, marksistični. V vsaki je sicer pojmovana nekoliko po svoje, različne so narave te prihodnosti, cilja, vrednot, akcije, zakonov, pri enih gre za Boga, pri drugih za Komunistem, pri tretjih za Človeka, ene poudarjajo dobroto in moralo, druge razredni boj, tretje nacional(istič)ne konkretne vrednote, njihova temeljna struktura pa je ista. Nobena od njih se ne zadovolji s tem, da bi zgolj opisovala, ampak zdaj bolj zdaj manj eksplicitno sodi. Njihovo opisovanje zgodovinskih dogodkov, njihovo podajanje podatkov je zmerom — zakonito in brez izjeme — situirano v temeljno predhodno strukturo, ki je struktura omenjene vizije-perspektive; ta struktura je kriterij, ki daje zgodovinskim podatkom in dogodkom racionalnost, jih inteligibilizira, povezuje, osmišlja, šele v nji in skozi njo so razumljivi in berljivi. Ta struktura je neodstranljiva, je, če hočete, struktura podzvesti tradicionalnega naroda in tradicionalnega zgodovinopisja. Zato ni mogoče, da bi bilo to zgodovinopisje samo »objektivistično« poročanje, ampak mora zme-

rom biti tudi sodba. Dobra, prava literatura je tista, ki zna na primeren način upodobiti bitko med pravim in nepravim, narodom in svetom, se pravi tako, da na eni strani upošteva avtonomne zakonitosti umetnosti (plastiko, barvitost, dobro kompozicijo, živost značajev in kar je še podobnih tradicionalnih opredelitev literature: izpovednost, iskrenost, obvladanje materiala...), da pa na drugi — in temeljnejši splošnosti — strani ohranja veljavno soterično perspektivo, eshatološko strukturo. V primerih, ko določeno literarno delo odstopa od ene ali druge zakonitosti, se pokaže, da je odstopanje od prve manj odločilno kot odstopanje od druge; pisec, ki ne zna realizirati avtonomnih zakonov umetnosti, je »samo« nenadarjen pisec, tisti, ki ne sledi strukturi perspektive, pa je v najboljšem primeru esteticist, larpurlartist, zgolj tehnik, v slabših primerih, ko piše v okvirih drugačne temeljne strukture, pa nemoralnež, nihilist, cinik, izdajavec, sovražnik, uničevavec. Prvega je treba pustiti pri miru, njegova napaka je zgolj znotraj avtonomnega medija (umetniškosti literature), drugega pa je treba preganjati, ker destruiira temelj — naravo — naroda, s tem pa primarne biti »Človeka« ali »Resnice«.

Očitno je, da je temeljna struktura, v kateri govorimo, zgodovinska zavest, se pravi zavest — ideologija — določene stopnje neke socialne formacije (naroda) v nekem horizontu (episteme). Tradicionalna slovenska zavest, se pravi zavest tradicionalnega naroda, to je zavest tradicionalnih institucij slovenskega naroda (med njimi tudi literarne zgodovine kot institucionalizirane nacionalne vede), je povsem določena in na poseben način strukturirana zgodovinska zavest. Nekaj besed sem o tej strukturi že spregovoril, še več pa bom o njej povedal, ko jo bom primerjal s tisto, ki jo gojim sam in ki jo imam za sodobno slovensko zavest; tudi ta je namreč zgodovinska, le da je predmet, ki ustreza pojmu zgodovina, razumljen — in formiran — drugače. Za zdaj naj rečem le to: zgodovinska — tradicionalna — zavest je formirala tradicionalno pojmovanje slovenskega naroda, naroda ni bilo mogoče razumeti brez nje, narod — kot zavedno, razvito, samozavedajoče se, v komunikacijah obstoječe bitje — sploh ni eksistiral (in ni mogel eksistirati) brez nje, literarna zgodovina pa je bila kot ena izmed temeljnih duhovnih panog, če ne celo osrednja nacionalna duhovna institucija, generator, zastopnik, realizator in propagator te zgodovinske zavesti, ki ji recimo eshatološko nacionalna. Kot vidimo, je bila funkcija te zavesti skrajno pomembna, še več, če gledamo »vsebinsko«, bomo rekli, da se je njena funkcija kazala tradicionalnemu pojmovanju, tradicionalno strukturiranim članom naroda kot funkcija samega narodnega obstoja, narodne biti. V arhiidealizmu, v spiritualizmu tradicionalne nacije je eshatološka zgodovinska zavest dejanska bit naroda (in s tem tudi »Sveta«, namreč tistega bodočega sveta, ki je v nastajanju in ki bo — v perspektivi — prešel v Narod).

Literarna zgodovina mora upoštevati dve — zgodovinski — zavesti: zavest literature, ki je njen predmet, in svojo zavest, s katero ta predmet obravnava. Zdi se, da sta obe zavesti dolgo časa tekli vzporedno in da med obema tokoma ni prišlo do hujših, temeljnejših motenj; to velja za devetnajsto stoletje in prvo polovico dvajsetega. V drugi polovici našega stoletja pa se je naenkrat začela zaznavati precejšnja kriza v njunih odnosih. Literarna zgodovina je ostala pri svoji stari zavesti, pri tisti, ki smo jo opisali, medtem ko je literatura začela dobivati novo, bistveno drugačno zgodovinsko zavest, se pravi novo zavest o zgodovini, o času, o sebi, potekajoči v tem času. Kmalu je prišlo do popolnega nesporazuma (to je bil čas šestdesetih let tega

stoletja). Bilo je mogoče storiti samo dvoje in oboje je bilo tudi storjeno. Literarni zgodovinarji, ki se niso hoteli odreči svoji tradicionalni zgodovinski zavesti, so morali razglasiti vso ali skoraj vso sodobno, moderno literaturo za slabo, slovenstvu, to je resnici naroda, resnici človeka tujo, izdajavsko, dekadentno, nihilistično. V imenu nekdanje zavesti, se pravi Duha, vrednot, so zavrgli in prečrtali živo produkcijo kot rakasto tvorbo, razvoj v napačno smer, pomoto, pravzaprav kot kriminalno dejanje, njene tvorce pa kot kriminalce, ki jih je treba odstraniti. Takšno pojmovanje srečujemo v vseh treh različicah literarne zgodovine, v marksistični (Ziherl, Zadravec), liberalni (Vidmar, Kalan) in katoliški (Slodnjak). Druga varianta je storila ravno obratno: prečrtala je tradicionalno zgodovinsko zavest kot realiteti, realni literarni produkciji neustrezno in se potrudila poiskati novo zavest.

To iskanje se je obrnilo najprej na filozofijo, ki prva generira nove zgodovinske pojme; literarna zgodovina jih le aplicira na lastno, specifično področje (tako je ravnala tudi tradicionalna zgodovina). Značilno je, da je prišlo pri mladi, povojni generaciji slovstvenih zgodovinarjev, literarnih kritikov in sploh mislecev o literaturi do nenavadno vidnega in odločnega pregiba k filozofiji in da je bilo razliko med tradicionalisti in modernisti lahko ugotoviti že po tem, kdo filozofijo odklanja in kdo ceni. Tradicionalisti so preprosto že pozabili na filozofske osnove lastne zavesti; tedaj, ko se je njihova zavest začejala, so bile te osnove zelo jasne, pozneje pa so se zabrašale in prešle v podzavest, v tisto, kar je samo po sebi razumljivo. Današnji slovenski tradicionalisti so pravzaprav dediči drugega ali tretjega rodu iste usmeritve slovenske literarne zgodovine, večinoma celo epigoni (Mahnič, Smolej, Zadravec...), v svojih raziskavah literature ravnajo, kot da obstoji ena sama resnica, kot da je ta resnica dana, nespremenljiva, vsebovana v zdravem razumu ali božji besedi in kot da je vse delo literarnega zgodovinarja le v tem, da presoja tekste v luči te resnice in jih raziskuje glede na njene principe. V filozofiji — še posebej sodobni — vidijo le motivca miru in reda, le nekaj, kar skeptično, diverzantsko, uničujoče načenja obstoječo trdno zgradbo tradicionalne zgodovinske zavesti, zato jim je jasno: čim več filozofije, tem slabše se piše njihovim postopkom, in narobe.

Moderni slovenski literarni zgodovinarji so najprej ugotovili popolno neskladje — nesporazum — med nastajajočo literaturo in pojmi, kriteriji, prijemi tradicionalne literarne zgodovine, nato pa so se morali, če niso hoteli te literature anatomizirati, zapisati filozofiji, da bi odkrili takšne pojme, kriterije in metode, ki bi bili tej novi literaturi ustrezni in s katerimi bi se jo dalo razumeti, se pravi inteligibilizirati. Kajti postopek tradicionalistov je dejansko v nasprotju z naravo literarne zgodovine. Glavna naloga le-te je, da svoj predmet — literarna dela — razloži in poveže v širše sklope, da odkrije njihovo notranjo racionalnost, tok, ki teče skozi njega, to je tok časa. Da bi to storila, se ji morajo dela kazati kot racionalna (racionalna pa so tedaj, ko iznajdemo zanje takšno bravsko zavest, da se tej — racionalni — zavesti razkrijejo kot racionalna). Zavračanje literarnih del kot fenomenov zla, izdajstva, nihilizma in človeške iztirjenosti pa seveda ni in ne more biti postopek nobene literarne zgodovine, saj na ta način v delih ni odkrita nikakršna racionalnost, razumljivost, imanentna pomenskost, ampak je početje moralne, politične, socialne obsodbe, se pravi primerno socialni akciji, akciji socialne skupine in institucije, ki se bori za moč, za svojo oblast, ne pa znanosti, katere glavni namen je razkrivanje racionalnosti sveta. Razumljivo je torej,

da se je moderna literarna zgodovina obrnila po pomoč k modernim filozofijam, k fenomenologiji, eksistencializmu in strukturalizmu ter k sodobno pojmovanemu marksizmu, da bi z njihovo pomočjo našla tisto zavest same sebe, s katere uporabo bi se ji svet moderne literature odprl. Pri tem pa je treba še dodati, da je s pomočjo te — nove — zavesti mogoč tudi nov, drugačen pogled na tradicionalno literaturo, da začenjajo literarni teksti iz devetnajstega stoletja dobiti nov videz, da moderni prijemi odkrijejo v njih nove črte, tiste, za katere je bila tradicija slepa. Tako moderna literarna zgodovina ni nihilizacija literarnih besedil prejšnjih dob, temveč je le njihova nova interpretacija (medtem ko je tradicionalna zgodovina dejanska nihilizacija modernih tekstov).

Drugi, seveda še bistvenejši postopek moderne literarne zgodovine pa je v tem, da skuša najprej z radikalno metodološko čistostjo, ki jo uči fenomenologija, »poslušati« literarno delo samo, določiti in osamiti njegovo ideologijo, odkriti in naštetih njegove temeljne, determinantne kategorije, opisati njihovo zvezo ter zakonito funkcioniranje, se pravi pomensko strukturo. Pri tem postopku mora ravnati skrajnje »nevrednostno«, to je, izogibati se mora kakršnemu koli vnaprejšnjemu presojanju in obsojanju oziroma uvrščanju v zgodovinski red, narejen po predhodnih kriterijih prejšnje — tradicionalne — zavesti. To zavest, predvsem pa vse njene vrednostne — ideološke — kriterije mora dati v oklepaj, jih izločiti iz presojanja, tako da čim bolj čisto spregovori »stvar« sama. To je tisti »znameniti« postopek golega evidentiranja (tako so ga modernisti sami imenovali), asketskega samoodrekanja od sodbe, ki so ga tradicionalisti silovito obsojali kot nemoč, kot pobeg pred realnostjo, eskiviranje, dezorientacijo (vse te oznake kažejo, da se je znanstveni obsodbi že od začetka priključila ideološka, celo politična; kar je razumljivo, saj gre pri tej — tradicionalni — znanosti predvsem za moralno, politično, nacionalistično ideologijo...). Šele tedaj, ko je opravljeno evidentiranje in dobljen čim bolj čist posnetek »stvari«, to je literarnih tekstov, nastopi druga, nova faza: iskanje notranjih, imanentnih zvez med posameznimi odkritimi elementi, zasledovanje teh, odkrivanje pomena teh zvez, smeri, narave, njihove celotne — sinhrono in diahrono — strukture. Ta struktura pa se, ko je odkrita, pokaže kot — netradicionalna, nova — zgodovinska zavest, zavest o zgodovinskem poteku, pri kateri participirata tako literatura kot literarna zgodovina.

Sam sem podrobno raziskoval slovensko povojno literaturo in odkril vrsto njenih zakonitosti. Tradicionalna literarna zgodovina je imela prav, ko je pojmovala razvoj slovenske literature do leta 1941 kot nenehen dvig, kot nenehno težnjo po Odrešitvi, Zmagi, Vstajenju, Enakosti, realizaciji Idealov, Osvoboditvi ipd. Ta ideološka eshatološka zgodovinska zavest je sooblikovala zavest slovenske literature v devetnajstem stoletju in prvi polovici dvajsetega stoletja. Literarna zgodovina je gledala literaturo s stališča te zavesti, pa tudi sama sebe je vizirala na ta način. Naj je pesnik napisal še tako obupane verze, naj se je vdajal še takemu pesimizmu ali celo nihilizmu, prej ali slej je zagrešil tudi optimistične pesmi, v katerih je svoj obup, dvom in negacijo notranje negiral, jih presegel v nekakšni verski sintezi, jih s tem preinterpretiral, jih naenkrat potisnil na podrejeno mesto glede na celoto, ta pa se je pokazala kot Celota, kot zgodovinsko svetovno vrednostni Okvir (horizont), ki je vse elemente, ki so bili v njem, določil glede na svojo temeljno, vsedoločujočo, primarno, »bazično«

strukturo (glede na: Smisel). Obup je bil domesticiran, znotraj prave — eshatološko zgodovinske — perspektive je izgubil svoj avtonomni pomen. V začetku petdesetih let pa se je situacija obrnila. Literarna dela so nehavala biti okužena z omenjeno perspektivno in odrešeniško ideologijo, perspektiva se je ukinjala, prej jasni pogled na Odrešitev se je skalil, rešitev so začeli pisatelji iskati na najrazličnejših krajih, ne več v Absolutni prihodnosti (ki se je — v tradiciji — pojavljala v obliki Boga in Komunizma). Najprej so se zatekali v privatnost — faza intimizma — in naturo — faza naturizma —; lahko govorimo o prvi fazi razkroja tradicionalne zgodovinske zavesti. V naslednji fazi je bilo že vidno, da literarna dela sploh ne iščejo več pozitivne rešitve, vanjo več ne verjamejo, razkrivalo se je, da so zadela na zadnjo možno rešilno in trdno točko, ki je preostala iz tradicije: na bit kot tako (literatura jo celo imenuje, najprej v prisposobi — Strniša —, nato z imenom — Zagoričnik). Vendar se ta bit kaže le skoz svojo negacijo, skoz nič, dokler se sploh ne razodene, da je bistvo biti nič, negacija. Podrobna analiza odkriva seveda vrsto prehodnih faz, zelo diferencirano tabelo te avtodestrukcije tradicionalne ideologije, ki pa se — to je treba poudariti — kaže na tej stopnji sama sebi ne kot (avto)destrukcija ideologije, zavesti, vrednostnih predpostavk, tradicionalnega horizonta, temveč kot destrukcija samega sveta (toliko je ta literatura še odvisna od tradicije, to je njeno zadnje — tradicionalno — slepilo: da sta zavest in bit identična, da je s polomom zavesti, se pravi neke ideologije končan in uničen tudi sam svet). Na tej stopnji — faza avtodestruktivizma — je literatura pravzaprav še eshatološka, le da je rožnato eshatologijo zamenjala črna. Cilj ni več svetla Prihodnost, v kateri se bojo razrešila današnja protislovja, končale muke, bo dosežena sreča, temveč temna prihodnost, v kateri bojo protislovja ravno tako razrešena in muke končane, le da s smrtjo, ne z Vstajenjem in to ali ono obliko večnega življenja. Cilj je smrt, nič človeka in sveta.

Človek je še zgodovinsko bitje, le da je njegova zgodovina samo-uničevanje (medtem ko je bila prej samouresničevanje). Tej fazi je sledila še naslednja — imenoval sem jo reizem — ludizem —, ki je (avto)destrukcijo dokončala (Šalamun) in se že umestila v svet zunaj nje: v čisti prostor (Geister). Dosežena je bila ničelna točka, avtodestrukcija se je skazala kot samoočiščenje literature od tradicionalne zgodovinske zavesti, od ideološke literature, od zaslužjenosti literature po (moralni, socialni, politični) ideologiji. Literatura se je zavedla, da ni konec sveta, temveč samo konec neke dobe, nekega horizonta, ki ga je začela gledati kot suženjskega, neavtentičnega. S tem pa se je končala tudi neka zgodovinska zavest. Za to literaturo — za reizem ali ludizem — ni več razvijajočega se in destruirajočega se časa ali človeka ali družbe ali zgodovine, temveč je svet brez časa oziroma z zelo drugače pojmovanim časom: s takim, ki se že od začetka zaveda, da se ves čas vrača, da nikamor ne dospe in da zaradi tega ne more ne zoreti ne trohneti, temveč se le prekopicavati, tekati naokrog, pulirati: se igrati. Mesto igre je prostor. Zavest o svetu postaja zavest o prostoru sveta in igri tega prostora. Zgodovinsko zavest začnenja nadomeščati prostorska — ludistična — zavest o sinhronih formah, ne pa o razvoju diahronih vsebin. Literarna zgodovina, ki ustreza tej stopnji, preneha biti zgodovina; ostane le še refleksija — zavest — o literaturi, ki pa jo diahronija prav malo zanima, še huje, zveza med različnimi časovnimi enotami se ji kaže kot neracionalna, torej nezvezna, presekana, mutativna (Foucault). Razvija se formaliz-

zem (zadnja Barthesova faza). Mirno lahko govorimo o zatonu zgodovinske zavesti. Zgodovinska zavest je neuporabljiva in je izgubila kakršno koli funkcijo.

Sam nisem takega mnenja. Še zmerom gojim literarno zgodovino. Kot pripadnik generacije, ki sem jo imenoval avtodestruktivistično, sem zasidran na točki, na kateri se je razvila — dogodila — refleksija celotne dotedanje slovenske zgodovine kot časovnega dogajanja z dvema valovoma, kot piramide, po katere eni stranici se je literatura vzdigovala in po drugi padala ter tako prišla na isto osnovno ravnino. Še bolj točna od te prispodobe je tista z žogo: padajoča smer pride natančno na isto točko, s katere je dvigajoča začela. Refleksija o literaturi, ki ustreza reizmu, ne vidi — ne more videti — nikakršne zgodovine več, njen pogled izloča, odkriva, fiksira povsem druge elemente. Tradicionalna literarna zgodovina se predaja naivni veri v dvigujočo se črto. Točka, na kateri sem vzpostavil svojo refleksijo o literaturi, omogoča pregled nad dvigujočo se in spuščajočo se fazo (to podobo prevzemam od Lukacza, le da jo drugače razumem in interpretiram: spuščajoča se faza ni dekadenca, odstop od pravega, slepi rokav, temveč neogibna zgodovinska usoda) — vse do reizma, ki ga je prav tako mogoče pojmovati kot zadnjo fazo neke zgodovine, kot očiščujočo vrnitev v začetek, v nedolžnost vsemožnosti in nikakršne ekspliciranosti. Reizem je zaprt subjektivizem; če je neko reistično literarno delo le nekoliko reistično nedosledno in inficirano s prejšnjo fazo (in takih del je vse polno, le redka so do kraja čista, večina je prehodne narave), se pri priči pokaže, kaj je v reizmu skrito: razbesneli subjektivizem najbolj destruktivne narave (glej Šalamuna, posebno njegovo prvo zbirko **Poker**, 1966). Prepričan sem, da mora tradicionalno zgodovino najprej nadomestiti nekaj, kar je še zmerom zgodovina, čeprav kritična in — skoraj gotovo — avtodestruktivna. Namreč: šele njen avtodestruktivizem, se pravi samorazkroj začetnih predpostavk, nastalih v začetku dvigujoče se črte, omogoči radikalno avtorefleksijo, totalno avtokritičnost. To pomeni zavestni in kritični pregled vseh temeljnih predpostavk, kriterijev, metod tako eshatološke ideologije, nastopajoče v umetnosti in literaturi sodoločujoče, kot literarne zgodovine, se pravi zgodovinske zavesti o literaturi. Tradicionalna literarna zgodovina mora dobiti svojo refleksijo, nikakor ne more oditi v pokoj, **ne da bi bila** do temelja pregledana in transparentna. Naslednja faza je mogoča šele tedaj, ko je s prejšnjo vse jasno; z nečim opraviti pomeni tisto do kraja razložiti, odkriti njegov motor in naravo, ne se pustiti zaslepiti od njegovih mitomanskih iluzij (vere v osvobajajoči Narod, v totalnega Človeka, v kiliastični značaj literature itn.). Se pravi: funkcija današnje zgodovinske zavesti mora biti v tem, da kritično reflektira in ustrezno destruira tradicionalno zgodovinsko zavest, da s tem ustvari pojem o realni zgodovini, o materialni zgodovini, o zgodovini baze, to je produkcije literature ter ideologije, in s tem preprečijo, da bi se ohranila tista iluzionistična zgodovinska zavest, ki predpostavlja in oznanja — na način represivne persuazije — teorijo o primatu Duha nad materijo, večnih vrednot nad (tudi njihovo) produkcijo, Smisla nad fakticiteto, vere nad razumom, zavest torej, ki mora v radikalno nihilistični akciji zanikati in pobiti vso realiteto, ki ni z njo v skladu. Naloga moderne zgodovinske — kritične in samokritične — zavesti je torej tudi socialna in moralna: da prepreči preprečevanje življenja, da se bori zoper represijo, temelječo na moralistični ideologiji. Zgodovinska zavest o avtodestrukciji zgodovine, o nastopu sveta igre je danes po mojem

mišljenju kar najbolj funkcionalna, saj osvobaja prostor mišljenja od represivnih teorij, ki v imenu določeno pojmovane Svobode preprečujejo realno svobodo.

Zdaj pa še nekaj karakteristik moderne zgodovinske zavesti v sodobni literaturi in literarni zgodovini. V moji literarni zgodovini danes literatura ni več samozavest naroda, temveč ravno razkroj te samozvesti, zavest razkroja tradicionalne forme — ideologije — naroda (obenem tudi družbe in človeka; pojem naroda se v sodobni slovenski literaturi tesno spaja s pojmom družbe in v glavnem nastopa kot enota — kot takšno enoto je treba te pojme jemati tudi v mojem nadaljnjem razpravljanju). Narod ni več nadrejen literaturi. Literatura se je avtonomizirala in je na drugem nivoju kot narod. Zato postaja literarna zgodovina v nekem smislu »anacionalna«. In še: ne razkraja se literatura, temveč njene temeljne ideološke oblike: seveda predvsem narod, pa tudi druge: človek, oseba, družba, lepota, smisel, pot, realizacija, čustvo, vsevednost in vsevidnost pisateljevega pogleda, zgodba itn. Literatura je kot temeljna narodova zavest o sebi zavest zgodovinskega razkroja neke oblike naroda. Literatura ima kot zgodovinska zavest o razkroju neke zgodovine še zmerom funkcijo osveščanja naroda: osveščanja samorazdejanja njegove bivše forme.

Razkroj pojmem kot osvetljevanje skritega in že obstoječega: kar se je skrivalo pod zavednim, pod zavestjo o odrešilnosti: tisto, kar se je skazalo — polagoma — za samouničujoče: kot razkrivanje izvirnega nihilizma rožnate eshatologije in tradicionalnega humanizma: izhodišča dvigujočega se loka, za katerega je vse volja: volja po Odrešitvi, po polastitvi sveta, podreditvi vsega sebi-Narodu, njegovi Ideji in eliti, ki to Idejo zastopa; torej volja po Moči. Realiteta volje do moči je že v začetku nič. Ta volja lahko le ubija, najprej druge, nato sebe (to je volja tradicionalne nacije), tudi slovenske, pa naj je bila ta volja še tako skrita in naj je že sama misel na Nietzschejevo filozofijo pri moralnih Slovencih vzbujala neskončen furor, saj se jim je zdela v popolnem nasprotju z lastno — odrešeniško — vizijo, na katere koncu je konfesionalni in sekularizirani paradiž (večni mir in sreča človeštva, kjer bojo skupaj ležale ovce in volkovi oziroma: volkov ne bo več, vse zveri bojo udomačene, nikjer nobene volje po polaščanju več, se pravi: zmagal bo ideološki obrazec, ki ga zastopa majhna, izkoriščana, materialno nemočna nacija: obrazec Duha in Duše).

Razkroj je ekspliciranje (razkritje). Razkroj je že v začetku — v implicitnem stanju — vsebovan v razvijajočem se narodu. Danes pa se narod »razvija« tako, da se razkraja, da razkraja svoje stare ideološke — in socialne — forme. Razkroj je današnje narodovo »prebujanje« — in ima sorodno funkcijo kot nekdanja prebudniška misel: prebuditev iz fikcij-sanj-želja optimistične faze (pod katero je bila skrita volja do moči) v realiteto vsakdana materialnih dejstev. Navzočnost — struktura — razkroja v literaturi pomeni upodobitev oživitve — aktiviziranja — zmerom hujših razdiralnih tendenc.

Razkroj zadene vse, potegne za sabo vse, velja za vse — za vse bistveno. Razkrojena je moralnost. V sodobni literaturi je moralnost odsotna. V avtodestruktivizmu je nemogoča, v intimizmu-naturizmu obstoji le še v načelih, v pravi duhovni strukturi, ki pa je ni v realnosti, temveč je skrita v duši posameznikov; realizirati v družbi je ni več mogoče. Narod (družba) ni več moralen, obratno, zél je, nasilen, tujski, institucionaliziran, lažen, tog, hinavski, ničvreden

— seveda realni, obstoječi, gibajoči se narod (za intimizem) in vsak narod, tudi idealen (za avtodestruktivizem). — Če je tako v literaturi, in do zaključka, da je tako, pride sleherna fenomenološka evidentirajoča analiza, potem ne more in ne sme biti drugače v literarni zgodovini; ta samo poveže dejstva, odkrije eskalacijo razkroja in definira potekanje časa, zgodovine — zgodovinske zavesti — kot procesa razkroja, ta postane temeljni ideološki horizont, znotraj katerega se dogaja — in razume — literatura.

Literatura razkriva — in (moja) literarna zgodovina beleži ter upošteva — kot eno od osnovnih dejstev literarne ideološke zavesti: narodova moč ni moralna, temveč globoko amoralna. Usmerjena je zoper člane naroda. Literatura opisuje grozovito represijo narodove (družbene) politike, institucij, uradne ideologije nasproti svobodnemu posamezniku. Narod omejuje in ubija svoje člane (in s tem realnega sebe) v imenu Idealov (se pravi preteklosti) in — nasilne, sakrosanktne, nedotakljive, z Duhom napolnjene — elite; moč naroda deluje torej v smislu volje do moči: v smislu samoobrambe starih idej in vladajočih elit. V narodu ni nobene volje do Dobrega, Odrešilnega, Oslobajajočega itn., temveč do — represivne — Oblasti nad živimi konkretnimi ljudmi in njihovimi potrebami, seveda v imenu Kolektiva, Zgodovine, Preteklosti (Žrtev, to je Morale), Celote, Perspektive, Ljudstva, v imenu vseh osnovnih vrednostnih kategorij, ki tvorijo tradicionalno strukturo naroda. — Zgodovinska zavest moderne literature in literarne zgodovine razpira tisto, kar tradicionalni narod sam na sebi je: nihilistična volja.

Razkrije se, da je teleologija naroda v resnici samoizničenje njegove nihilistične volje; to samoizničenje se pokaže v padajoči fazi slovenske literature. Imanentni cilj pustolovščin narodove akcije je torej vrnitev v stanje pred začetkom evropskega nacionalizma. Razkroj je prihajanje k sebi. Izražanje razkroja pa je življenje samo (kot je bilo v tradiciji izražanje razvoja življenje samo) le za literaturo, ne pa za kritično zavest o njej: za to je le izražanje razkroja ideologije; življenje ni v celoti vezano na ideologijo, zmerom ostaja inkomenzurabilen ostanek. V tradiciji je bil to dvom, obup, nevera, negacija, danes je to radost, neposrednost, igra. Ravno to nepokrivanje razvoja-razkroja z življenjem samim omogoča umetnost, se pravi obstoj umetnosti zunaj ideologije.

Življenje naroda ni več izražanje osnovnih narodovih — tradicionalnih — vrednot, temveč izraža te osnovne vrednote — in zahteva njihovo izražanje — le še oblastniška elita, medtem ko konkretni živi ljudje začenjajo živeti v povsem drugem vrednostnem sistemu, v sistemu razvite industrijske družbe, v kateri je produkcija materialnih »vrednot«, dobrin zamenjala — kot osnovni kriterij — proizvodnjo idealnih oziroma propagando idealnih (ki so bile že od začetka tu, se pravi, da jih ne producirajo živi konkretni ljudje, ampak Bog ali Absolutna prihodnost).

Cilj je zdaj čisto drugačen: ne več materialna realizacija pred eksistentnih vrednot, temveč pragmatično reševanje obstoječih konfliktov. To pa literaturi, ki je tudi v svoji padajoči fazi še zmerom po svoje determinirana po Duhu (posebno v intimizmu-naturizmu), po absolutnosti in totalitarnosti biti-niča (še pri Strniši in Zagoričniku, celo pri Šalamunu), čeprav ga destruira, ni všeč. »Banalnost« industrijske produkcije dobrin in radikalne materializacije vsaj začasno ukinja potrebnost, smiselnost literature (umetnosti). Če ne propagira več — vsaj implicitno ne — vrednot in ko jih uspešno razkroji, ji —

tako se ji tedaj zazdi — ne ostane nobena bistvena funkcija več. Položaj se kaže kot konec literature ali umetnosti. A literarna zavest, ki tako presoja samo sebe (kot nadaljnjo nemožnost), ne upošteva, da se v novih razmerah industrijske civilizacije, v električni dobi (McLuhan) začenjajo povsem nove oblike umetnosti (in literature), take, ki niso več vezane na vsebino, sporočilo, ideje, očiščenje, odrešitev, smisel ipd., temveč na »formo«, na označujoče, na produkcijo; ki niso več elitno-aristokratsko razsvetljevanje mas po elitah, temveč množična — demokratična — produkcija, obenem pa nove oblike socialne in ontološke subverzije (pop-art, konkretna in vizualna poezija, kompjuterska poezija, elektronska glasba, iluminacije itn.).

Svet — v moji literarni zgodovini in v moderni literaturi — ni več nekaj zunaj naroda, nekaj, kar mora narod odpraviti, si podrediti, bistveno predelati, nekaj, kar je predmet narodove zgodovinske in nadzgodovinske akcije, ampak prodre v narod, v njegovo srčiko: narod zdaj sploh ni več mesto Idej nasproti svetu materije in protislovij, temveč se je sam povsem umaknil temu svetu. Vse je postal zunajnarodni svet, vse je zasegel sodobni materializem. Spoznali smo, kaj se je dogodilo: namesto da bi si narod podvrigel svet, si je svet pokoril narod. Iz epohe nacionalizma prehajamo v epoho internacionalizma oziroma kozmopolitizma, vladavine tistih reči, ki so nacionalne: tehnike, industrije, znanosti (vse to pa je planetarno).

Moderna zgodovinska zavest je ravno zavest o takšnem poteku takšne zgodovine.

INTUICIONIZEM

Intuicionizem je treba študirati kot del zgodovine civilizacije.

A. Heyting

I.

OSNOVNE ZNAČILNOSTI INTUICIONIZMA

1. Nekaj zgodovinskih podatkov

Klasična logika je nastala na osnovi dveh predpostavk:

1. stavki so dvoje vrste, resnični ali neresnični;

2. pomen stavkotvornih partikul je določen izključno z odvisnostjo logičnih vrednosti sestavljenih stavkov od logičnih vrednosti delnih stavkov: predpostavki dvovalentnosti in ekstenzionalnosti. Tako pojmovanje logike je nekoliko ozko, če pričnemo govoriti o stavkih, ki niso niti resnični niti neresnični (izrazi, ki se nanašajo na prihodnost), in če uvedemo tudi partikule, za katere pravilo ekstenzionalnosti ne velja. Vrsta problemov s tega področja je v dvajsetem stoletju postala predmet logičnih raziskovanj (pri tem ni odveč opomba, da lahko prve sledove teh obravnav najdemo že v tradicionalni logiki — Aristotel, stoiki, srednjeveški logiki). Po tej poti je nastala vrsta neklasičnih logik, ki opuščajo kot logično veljavno prvo ali drugo načelo. Zelo znane so večvalentne logike, torej sistemi, ki priznavajo stavkom več kot dve logični vrednosti (zlasti trivalentni sistemi in sistemi z neskončnim številom vrednosti). Prvi sistem sta neodvisno eden od drugega izdelala J. Lukasiewicz in E. Post. Prav tako so se že precej razvile logike, ki odklanjajo načelo ekstenzionalnosti: intenzionalne logike, ki uvajajo intenzionalne stavkotvorne partikule (na primer modalne logike). Poseben primerek med neklasičnimi logikami je matematična in logična šola intuicionizma. Vprašanje odnosa med klasično in neklasičnimi logikami bi na tem mestu zahtevalo preveč prostora, če bi ga hoteli vsaj okvirno razjasniti. Vsekakor se tudi znani logiki razhajajo v svojih pojmovanjih tega odnosa, kot tudi v ocenjevanju vrednosti in uporabnosti neklasičnih logik. Več informacij o tem problemu lahko prizadevnejši bralec najde v knjigi Berka-Mleziva Kaj je logika (strani 165—176).

Ustanovitelj matematične in logične šole intuicionizma L. E. J. Bruewer je navezal na nekatere probleme, ki sta jih načenjala zlasti Kronecker in Poincaré. Leta 1907 je nastal tako imenovani Bruewerjev program, ki že vsebuje tako oblikovano stališče, da vodi nepo-

sredno v konflikt s pravilom tertium non datur oziroma exclusio tertii. Izhajajoč iz tega načrta je leta 1908 odkril objekte, ki zahtevajo neklasično logiko. Glavni razvijalec in apostol intuicionizma je A. Heyting, ki v knjigi *Intuitionism. An introduction.* zelo razumljivo (seveda v okvirih znanstveno logično-matematične možnosti jasnosti in razločnosti) podaja osnovne teze teorije intuicionizma.

2. Osnovne trditve

Intuicionizem raziskuje umske matematične konstrukcije (mental mathematical construction — lahko bi morda bolje rekli duhovne ali pa kar mentalne matematične konstrukcije). Raziskuje jih kot take, ne da bi si belil glavo s tem, ali obstajajo neodvisno ali odvisno od naše vednosti o njih in kar je še podobnih metafizičnih labirintov. Ob navajanju osnovnih trditev bomo tako stališče sprejeli. Ponazorimo si bistveno pravilo, ki izhaja iz sprejemanja umske matematične konstrukcije za predmet raziskovanja, z definicijo dveh števil.

definicija 1: k je največji tak prafaktor, da je $k-1$ prav tako prafaktor; če pa tak prafaktor ne eksistira, naj bo k enako 1;

definicija 2: 1 je največji tak prafaktor, da je $1-2$ prav tako prafaktor; če pa tak prafaktor ne eksistira, naj bo 1 enako 1.

Klasična matematika ne vidi nobene bistvene razlike med obema definicijama, obe ji veljata za definiciji celega števila. In vendar lahko število k izračunamo (pomeni: skonstruiramo kot umsko matematično konstrukcijo; k je 3, $k-1$ je 2). Za izračun števila 1 pa nimamo pri roki nobene metode, ker ne moremo določiti, ali je vrsta parov praštevil p in $p - 2$ končna ali neskončna (7 in 5, 17 in 19 in tako dalje). Ker torej števila 1 ni mogoče konstruirati, intuicionisti drugo definicijo enostavno zavržejo. Zanje to sploh ni definicija celega števila, kajti celo število je kot vsak drugi element matematičnega in logičnega raziskovanja pravilno definirano le, če je obenem dana metoda za njegovo konstrukcijo. To pravilo, imenujmo ga pravilo konstrukcije, vodi neposredno v zanikanje pravila tertium non datur in s tem obrat iz klasične logike v neklasično. Vzrok za ta obrat je po teoriji intuicionistov v tem, da je klasična logika primerna le za razločevanje končnih skupnosti, medtem ko matematika že od nekdaj uporablja neskončnost: raba klasične logike v matematiki vodi zato v nerazrešljiva protislovja. Vendar je v knjigi Berka-Mleziva. Kaj je logika. premalo skrbna interpretacija tega obrata, ko piše:

... Spor med klasično in intuicionistično logiko je omejen **izključno** na področje logičnih temeljev matematike ...

Berka-Mleziva: Kaj je logika, str. 174

Ta trditev je zgrešena zato, ker za intuicionizem matematika nima nobenih logičnih temeljev (stališče, ki ga bomo kasneje bolj obdelali) in zato tu tudi ne more biti spora.

Neposredno zanikanje pravila tertium non datur, ki izhaja iz pravila konstrukcije, je jasno tudi iz našega primera: naj bo namreč vrsta praštevil končna ali neskončna, je 1 v klasični matematiki definicija celega števila; z zavračanjem te definicije pa ni niti eno niti drugo (če je vrsta praštevil končna, dobimo število x , če je vrsta praštevil neskončna, bi to bilo število 1; definicija določa ali x ali 1; za intuicioniste pa ne določa niti enega niti drugega). Skušajmo zavračanje pravila tertium non datur še bolje ponazoriti, ker je to prav gotovo najpomembnejša posledica Bruewerjevega načrta.

Primer, ki ga bom navedel, je sicer pomanjkljiv in neustrezen, ima pa vendarle to prednost, da je izražen v naravnem jeziku in je s tem neposrednejši od formaliziranega prikaza, kakršnega sem našel pri Paulu Lorenzenu. V tem bi se verjetno intuicionisti strinjali z mano, saj Heyting neprestano govori o tem, da formaliziran prikaz umskih konstrukcij ni ustrezen, ampak samo bolj praktičen, in da formalizirani del intuicionistične logike nima prave zveze z bistvom intuicionističnega stališča. Vzemimo, da p predstavlja stavek »Bog obstaja«, $\neg p$ pa stavek »Ni res, da Bog obstaja«. Formula »Ali Bog obstaja ali pa ni res, da Bog obstaja«, je za klasično logiko prava tautologija, pa naj bo z Bogom že kakorkoli. Za intuicionizem ne. Ni namreč dana nobena metoda kakršnekoli vrste, da bi lahko izvedli umsko konstrukcijo tako, da bi bilo bodisi evidentno, da velja p , bodisi, da velja $\neg p$. Preprosteje povedano: gre za to, da vse problematično zastavljene dvojice $p \vee \neg p$ niso odločljive niti v matematiki niti v logiki, torej jih intuicionizem odklanja kot definicije-tautologije. $p \vee \neg p$ torej za intuicionizem niti ni napačni izraz v smislu, da izraz ni resničen, ampak v smislu, da izraz sploh ni pravilno formulirana formula. Intuicionizem pravilu tertium non datur čisto preprosto obrača hrbet.

Z vso rezervo, ki jo ima intuicionizem do formaliziranega prikaza hibe pravila tertium non datur (Heyting trdi, da se intuicionizem ne da spoznati s študijem njegovega formaliziranega dela), pa je vendarle izvajanje dr. Paula Lorenzena v knjigi *Formale Logik* zanimivo in bolj precizno od razlag v naravnem jeziku.

$\vee$ predstavlja disjunkcijo

$\&$ predstavlja konjunkcijo

$\bar{}$ predstavlja negacijo

$:$ predstavlja implikacijo

(p) predstavlja oglati zaklepaj

$\text{Exf } (x)$ predstavlja uporabo delnega kvantifikatorja

$(p \vee \neg p) \& (q \vee \neg q)$

$:$

$(p \& q) \vee (\neg p \vee \neg q)$

oba izraza lahko tudi izenačimo, ne samo povežemo z implikacijo, ker sta oba tautologiji — tako sklepanje je torej pravilno; pač pa ne moremo sklepati, da velja

$f(x) \vee \bar{f}(x)$

$\text{xf}(x) \vee \text{Exf}(x)$

na podlagi tertium non datur izpeljana trditev torej ne velja; takole se glasi v naravnem jeziku: ali imajo vsi x lastnosti f ali pa obstaja vsaj en x , ki nima lastnosti f ; z uporabo intuicionistične definicije kvantifikatorja je nepravilnost tega izvajanja takoj očitna: izraz $\text{Exf}(x)$ je pravilen, če in samo če je bil konstruiran element a iz množice Q , za katero je $f(x)$ relevantna formula (A. Heyting: *Intuicionism*, str. 102—103); naša izvajanja bi bila torej veljavna le v primeru, ko bi lahko (preprosteje povedano) za izraz $\text{Exf}(x)$ bil konstruiran vsaj en tak element a , ki bi ne imel

lastnosti $f(x)$, čeprav bi spadal v množico Q , ki jo definira izraz $f(x)$; z definicijo $f(x) \vee f(x)$ pa ni podana taka konstrukcijska metoda zaključiti je mogoče samo naslednje (spet nadaljujem z Lorenzenovim izvajanjem):

$f(x) \vee f(x)$

:

$f(x) \vee \text{Exf}(x)$

$x/f(x) \vee f(x)/$

:

$x/f(x) \vee \text{Exf}(x)/$

k prvi, veljavni izpeljavi (ker ne priključimo splošnega kvantifikatorja k levi strani izraza), priključimo nato splošni kvantifikator, kar si lahko privoščimo, ker nobena variabla ni prosta; s tem pa seveda propade možnost, da bi izvedli

$x/f(x) \vee B/$

B je enako $\text{Exf}(x)$

:

$xf(x) \vee B$

slednja neizpeljiva formula pa je prav tista, ki smo jo hoteli prej izvesti iz pravila tertium non datur (Lorenzen, *Formale Logik*, strani 119 in 120).

S tem mislim, da sem podal hrbtnico intuicionističnega stališča, kot poteka od sprejemanja umske matematične konstrukcije za predmet raziskovanja do zavračanja logičnega pravila tertium non datur. Že samo sprejemanje umske matematične konstrukcije lahko vzbudi pomisleke, še temeljiteje pa se bomo seznanili z njimi, če se na kratko lotimo orisa odnosa intuicionizma do filozofije in predstavimo vsaj shematično, v kakšnih konstelacijah se gibljeta logika in matematika v intuicionizmu.

II. NEKATERA STALIŠČA INTUICIONIZMA DO FILOZOFIJE

Primum vivere, deinde philosophari: in če se nam ravno zdi, lahko slednje prepustimo drugim; kar naj si belijo glavo, zakaj sem zgradil to miselno stavbo in kako bi se jo dalo vključiti v neko filozofijo.

A. Heyting

Običajna napaka filozofov je, da govore o stvareh, ki jih le nepopolno poznajo.

A. Heyting

Vsako razmišljanje o filozofskih problemih intuicionizma prepuščajo intuicionisti kar filozofom samim. Ne preostane nam nič drugega, kot da res naredimo običajno napako filozofov in pričnemo govoriti o odnosu med intuicionizmom in filozofijo.

Intuicionizem ni posebno naklonjen filozofiji in filozofom, in kadar se prične filozofija ukvarjati z matematičnimi ali metamatematičnimi ugankami, prične splošna prezirljivost intuicionistov prehajati

v posebno žolčnost. Po mnenju intuicionista lahko sicer matematiki privatno sprejemajo kakršnokoli metafiziko za svoj nazor, toda matematiko morajo študirati kot nekaj prvobitnega in neposrednejšega od metafizike. Pozivajo torej na ločitev filozofije od znanosti, k privatizaciji filozofije. Tudi intuicionizem ima nekaj metafizičnih predsodkov, zlasti prepričanje, da obstajajo večne resnice, toda nikakor se ne trudi, da bi to prepričanje precizno definiral in uvrstil v sistem umske matematične konstrukcije. S tem bi nastala sama nepotrebna zmešnjava, in vse metafizične težave je treba vreči iz matematike. Pri teh vprašanjih se intuicionizem oddaljuje od klasične matematike, zlasti pa od klasične logike, kar se jasno pokaže v novih odnosih, ki jih vzpostavi ta teorija med logiko in matematiko prav v obrambo pred tem, da bi teorija potrebovala kako metafizično osnovo. Z intuicionističnega stališča je matematika študij določenih funkcij človekovega mišljenja: s tem je poudarjeno, da je področje intuicionista prej metamatematika kot pa formalna plat matematičnih vprašanj. Predmet obravnave je konstruktivno matematično mišljenje, in matematična konstrukcija mora biti umu tako neposredna, da sploh ne rabi nobene druge posebne (beri metafizične) osnove. Veljavno razmišljanje lahko zelo dobro določimo brez vsake filozofije ali logike: **čista znanstvena zavest** zadostuje.

Že iz samega pristopa k umski matematični konstrukciji je razvidno, da intuicionizem ostro zavrača vsako filozofsko vmešavanje in se obenem trudi, da bi sam dal »nefilozofske« odgovore na tista vprašanja, katerih se filozofija običajno ob obravnavanju matematike loti. Pri tem uporablja Heyting v glavnem dvojno metodo: svojo lastno stališče do filozofsko matematičnih vprašanj striktno loči od matematike same in ga porine med znanstvenikove zasebne metafizične predsodke, ali pa postavi svoje stališče v okvir same matematike in ga opraviči s podobno formulo kot je čista znanstvena zavest. Obakrat pa, kot je že to stalno v navadi, družī naivni realizem z idealizmom.

S podobnimi argumenti nastopa Heyting proti ekstremnemu finitizmu, češ da je že otrokom v osnovni šoli jasno, da je vrsta naravnih števil neskončna in da je elementarna predstava naravnih števil domača vsakemu človeškemu bitju in s tem prav gotovo dovolj jasna, da jo lahko uporabimo za temelj matematike, čeprav nihče noče trditi, da je absolutno trdna, gotova in določena. Prav tu se pojavi vprašanje, ali ni prej omenjena čista matematična-znanstvena zavest, ki določa veljavnost razmišljanja, nekolikanj nedosledna in dogmatična. Kako to, da intuicionisti sprejemajo neskončnost kot nekaj samo po sebi jasnega, v isti sapi pa na vse pretege odklanjajo oziroma se sploh ne zmenijo za pravilo *tertium non datur*? Pred tem očitkom se intuicionisti branijo takole: predmet intuicionistične matematike so umske matematične konstrukcije in nek matematični teorem izraža preprosto izkustveno dejstvo, da je bila neka konstrukcija **uspešno** izpeljana. Nobena dogmatika in poljubnost se ne moreta vrniti v to evidentno empirično spoznanje. Prav uspešnost je edini utemeljeni element vrednotenja matematike in logike. Intuicionisti priznavajo, da vprašanje vrednotenja v sami matematični praksi ni potrebno, saj so kot večina znanstvenikov tudi oni larpurlartisti, in s tem je vrednost, ki jo eventualno pripisujemo dejavnosti intuicionista, odvisna od izvenmatematičnega, filozofskega prepričanja. Heyting posebej poudarja, da vkolikor je formalizacija težnja vseh znanosti, potem intui-

cionizem niti ni znanost. Prav tako ga ne moremo vrednotiti s stališča koristnosti, prvič zato, ker je kaj malo koristen in tudi bolj šibko uporaben izven matematike in logike; kot raziskovanje določenega načina mišljenja pa je gotovo bližje družbenim vedam kot pa kaki fiziki. Drugič pa vrednotenje s stališča koristnosti sploh ni utemeljeno, če intuicionizem ni znanost v pravem pomenu besede. Bližji je dejavnostim kot so umetnost in šport in zabava, in ima tudi podobno vrednost kot te. Kdo neki bi te vrednosti lahko zajel v natančne in suhoparne definicije? Vrednost umetnosti sicer res je in naj tudi kar bo filozofski problem, toda da umetnost ima vrednost, je vsakomur jasno — in tako je tudi z intuicionizmom.

Ob vprašanju, kako je treba intuicionizem študirati, se spet obnovi problem, da intuicionizem odklanja formalizacijo kot ustrezno predstavitev umske matematične konstrukcije. Intuicionist se zadovoljuje z ugotovitvijo, da preprosto pošilja svoje misli poslušalcem ne glede na vse možne ali nemožne nesporedne vključno s problemi komunikacije in naravnega jezika. Heyting pravi: ko gledam drevo, sem prepričan, da vidim drevo; naj me koklja brčne, če ni treba prav neprijetnega napora, da si vtepem v glavo vse tiste marnje o potovanju žarkov in o njihovem odbijanju in o ustroju očesa in o vidnem živcu in o možganskem centru. Kot v primeru razlage umskih konstrukcij v naravnem jeziku ali v primeru gledanja drevesa velja, da je prvi pristop naraven, sam po sebi razumljiv in stvari ustrezen, drugi pa teoretična konstrukcija, ki je resnična samo v odvisnosti od zgodovinske stopnje znanosti. K temu primeru o drevesu ni odveč dodati analogno argumentacijo, ki jo uporablja Leibnitz v § 17 Monadologije, kjer pravi, da so razne mehanske (tedaj je to pomenilo prav gotovo veliko več kot danes, verjetno beseda predstavlja skoraj sinonim za znanstveni pogled na predmet sploh) sheme delovanja možganov sestavljene iz iztrganih drobcev in ne zajemajo dejanskosti, medtem ko so monade naraven pogled na psihološko problematiko. Spet na drugem mestu (v § 28) pa Leibnitz nasprotuje filozofskemu stališču, ki veže empirizem z naivnim realizmom. Empirija v čisto neposrednem smislu ni dovolj, da bi se povzpeli do pojma vzročnosti. Ko rečem: »Zdani se bo.«, in se potem tudi zares zdani, je ta moja ugotovitev neposredna empirična indukcija, nastala iz preprostega in naivnega opazovanja, ki mi zagotavlja, da se je pač do sedaj še vsako jutro zdani. Ko pa astronom reče: »Zdani se bo.«, in se v tem primeru zdani, on to ve z umom; pri tem ni odveč dodati pripombo, da je astronomska napoved v višji sferi dejavnosti tudi v primeru, da se ne zdani. Prvi primer čiste empirične indukcije je naravni pogled tudi za intuicionizem, drugi pa teoretična konstrukcija, in vendar slednja daje po Leibnitzu večjo gotovost od naravnega pogleda, ki je lasten vsem ljudem. Iz teh dveh primerov pa nikakor ne smemo sklepati, da Leibnitz prihaja v protislovje s samim seboj, kajti zanj je naravni pogled pogled samega uma, za intuicioniste pa je naravni pogled prav naivnorealistični odnos do gnoseoloških vprašanj. Na različno pojmovanje naravnosti in samoumevnosti in neposredno danega se da navezati iz zelo različnih in vsestransko zanimivih aspektov, vendar se ne bomo oddaljevali od naše osnovne teme.

Ker torej intuicionizma ni mogoče študirati kot formalni sistem, ga je treba študirati kot del zgodovine civilizacije. Heyting posebej poudarja, da ga tako lahko le študiramo, ne pa tudi prakticiramo. Kajti *primum vivere, deinde philosophari*.

1. Klasični in intuicionistični logika in matematika

Umska matematična konstrukcija stoji izven formalne plati matematika, in predmet intuicionizma vodi v matematični način mišljenja in umovanja. Le-tega skušajo razviti do skrajnih konsekvenc. Ta prizadevanja stoje ob strani klasične matematike, ne pa v njej, kajti klasična matematika ima svoj poseben predmet. Zdi se sicer, da s svojim pravilom, ki zahteva možnost konstrukcije vseh elementov, ki jih matematično umovanje uporablja, pohablja klasično matematiko. Toda to je nujno, kajti klasična matematika ima sicer lepe ornamente, ki pa so znotraj votli. Za poseg, ki uničuje okraske, pa prinaša intuicionizem obilno povračilo. Pri tem intuicionistično stališče priznava vsem raznim matematikam vrednost, seveda pa zahteva, da priznamo intuicionizmu njegovo lastno. Nikakor pa nočejo priznati, da ima klasična matematika jasen pomen.

Predmeti, ki jih raziskuje intuicionizem, pa zahtevajo tudi neklasično logiko, kajti klasična logika je primerna le za razločevanje končnih skupnosti elementov (glej Berka-Mleziva: aksiom neskončnosti ni logično resnična formula; če logiko pojmujeemo kot popolnoma samostojno vedo, nima ta aksiom kaj početi v njej), intuicionizem pa izhaja iz preproste predstave neskončnosti vrste naravnih števil: ko operiramo z neskončnostjo, pa avtomatično pade pravilo tertium non datur, kot smo že pokazali, in s tem pade vsa klasična logika. Z odklanjanjem klasične logike in klasične matematike predvsem zaradi novega pojmovanja matematike se pojavi torej zahteva po konstruiranju primernejše logike. K že naštetim razlikam med klasično in intuicionistično logiko (tertium non datur, pravilo konstrukcije, neskončnost) je treba dodati še dve. Intuicionizem odklanja vsako zvezo logike s filozofsko metafizičnimi problemi, in to odklanjanje meri na klasično logiko. Prav tako odklanjajo odnos, v katerem matematika sloni na logiki, saj tako pride po mnenju intuicionistov do nujnosti padca v metafiziko. Tako morajo intuicionisti na novo zasnovati odnos med matematiko in logiko.

2. Odnos med logiko in matematiko

Intuicionizem ne stoji na tleh logike, kajti če bi bilo tako, bi logika sama rabila še posebej neko svojo lastno osnovo, ki bi pa bila prav gotovo bolj zamotana in manj neposredna od matematike same. Logika, ki se ne naslanja na matematiko, pade nujno v metafiziko. Matematična konstrukcija mora biti tako neposredna, da ne rabi nobene druge osnove; veljavnost določa čista matematična znanstvena zavest. Intuicionistična logika je nad matematiko in ji je matematika osnova, zato je tudi logika usmerjena predvsem v dopolnjevanje matematike. Intuicionisti ne zanikajo, da je za kakšne nematematične potrebe morda zaželeno razviti drugačne logike; vsekakor pa drži, da mora logika imeti temelje v matematiki in ne obratno. To dokazuje naslednji primer:

- A lastnost celega števila, da je deljivo z 8
- B lastnost celega števila, da je deljivo s 4
- C lastnost celega števila, da je deljivo z 2
- neko število x z lastnostjo A lahko torej zapišemo kot $8a$
- P $8a$ lahko zapišemo kot $4 \cdot 2a$, kar pomeni, da ima lastnost A za posledico lastnosti C
- neko število y z lastnostjo B lahko torej zapišemo kot $4b$

Q 4b lahko zapišemo kot 2.2b, kar pomeni, da ima lastnost B za posledico lastnost C

če zdaj združimo matematični dognanji P in Q, dobimo, da je 8a enako 2. (2.2a), kar pomeni, da ima lastnost A za posledico lastnost C

pomembno pa je, da ostane ta proces veljaven, naj že za A-B-C uporabimo katerekoli lastnosti: če konstrukcija kaže, da iz A sledi B in iz B sledi C, potem vodi izpeljava k zaključku, da iz A sledi C: iz matematičnega teorema smo dobili logični

Dobili smo logični teorem s procesom, ki se od matematičnih bistveno ne razlikuje, le bolj splošen je. Za vsak logični teorem velja, da je le skrajno posplošen matematični teorem. Logika je del matematike in torej ne more biti osnova zanjo. Kar smo tukaj opisali, je seveda matematična in ne kaka druga logika.

3. Problemi formalizacije

Z gornjim smo pravzaprav prikaz glavnih pogledov intuicionizma končali, v posebnem poglavju naj samo še združimo pojmovanje formalizacije. Intuicionizem ni nikoli zainteresiran za formalno plat, vedno mu gre le za način umovanja. Če je formalizacija jezika zahteva vseh znanosti, intuicionizem pač ni znanost. Končani del teorije je lahko formaliziran, ga torej opišemo v še posebej prikladnem jeziku za izražanje logičnih in matematičnih misli: toda ta prenos ne zajame misli, ampak jih samo skrajno poenostavi in s tem kljub večji gotovosti izražanja pove veliko manj in prenekaterikrat misel tudi skazi. Formaliziran sistem ni popolna predstavitev, pač pa močno matematično orodje. Ob tem pa skrajno preprosta struktura, ki meji na bolj zapletene in vsebinske, ki se formalizirano ne dajo ali vsaj še ne dajo izraziti. Gödelov teorem pravi, da lahko vsak konsistenten formaliziran sistem razširimo konsistentno v različnih smereh; intuicionizem dodaja, da se njegova teorija razširja in napreduje neodvisno od formalizacije, ki lahko damo sledi za umsko matematično konstrukcijo.

IV. PRIPOMBE

1. Intuicionizem ne more trditi, da nima filozofskih predpostavk, lahko le trdi, da so za pomen in vrednost intuicionizma irelevantne. Irelevantne v tem smislu, da je za ocenjevanje vrednosti neke matematike in logike treba ocenjevati njuno plodnost in uspešnost v izpeljevanju empiričnih spoznanj v umske konstrukcije, ne pa v ocenjevanju njenih filozofskih predpostavk. Naivni realizem in idealizem ne moremo očitati logiki, vkolikor se izkažeta v določeni povezavi (intuicionizem) za logično in matematično plodni predpostavki, ki omogočita, da se vedi ne ukvarjata kaj dosti z metafizičnimi problemi. Prav tako nima smisla spuščati se v kritiko nekaterih naivnih samoumevnosti, ki jih razglša intuicionizem, ko skuša brez filozofije odgovoriti na filozofska vprašanja. Pomemben argument za tako pojmovanje je dejstvo, da prevedljivost logik ni odvisna od različnih filozofskih izhodišč, ampak le od logičnih razlik samih: prav zato lahko govorimo o logiki kot samostojni znanosti ali vedi oziroma stroki, saj ima lasten predmet raziskovanja. Razmišljanja o statusu tega predmeta ne spadajo v logiko samo, ki se lahko magari zadovolji tudi s tem, da svoj predmet poimenuje recimo umska matematična

konstrukcija in da izjavi, da predmet njenega raziskovanja zanko čisto preprosto obstaja. Jasno pa je, da je tako stališče upravičeno samo, dokler je logično uspešno: ko temu ni več tako — in do take situacije pride v tistem trenutku, ko zahtevnost in razčlenjenost že razrešenih ali še odprtih problemov preraste prvotne jasno omejene okvire —, seveda taka zastavitev izgubi svojo prvotno metodološko vrednost.

2. Premik od klasične k neklasičnim logikam je izvršen namreč tudi v smislu še trdnejšega določevanja mej, znotraj katerih je logika veljavna oziroma s katerimi je opredeljeno področje dela jasno in razločno. Zato si sodobna logika ne more privoščiti vdiranja metafizičnih zmed, ki na logičnem področju nimajo kaj pametnega početi. Določen je obmejni sporazum s filozofijo, ki lahko stopa čez mejo le kot plodna ali neplodna predpostavka. Pri tem se mora podrediti zakonom, ki veljajo na področju logike, torej mora pristati na to, da ji plodnost ali neplodnost določajo logični kriteriji, ne pa katerikoli drugi, ki veljajo na ozemlju filozofije.

3. Kriterij v logiki je uspešnost, in sicer prava empirična uspešnost: **tisto, kar je v redu konstruirano**, predstavlja logični uspeh. Logika torej ne zahteva zase a priori gloriolo znanstvene in tehnične koristnosti, ampak se zadovoljuje z larpurlartizmom. Pravilo logičnega pesimizma trdi, da formalna pravilnost logičnih formul nima niti najmanjših pretenzij, da bi veljala za stvarno in ustrezno kateremukoli materialu. Kot kontrast temu nastopa pravilo logičnega optimizma, da za vsako logično formulo obstaja vendarle vsaj en material-model, ki mu ta logična forma ustreza. Logika ne trdi, da je vsako njeno posamično odkritje organon (recimo odkritje najkrajših aksiomov v raznih sistemih pri Łukasiewiczu), mirno pa se lahko pobaha, da to na splošno drži. Še Kant je menil, da vsa sofistika in dialektika izhajata iz tega, da logiko, ki je kanon, pojmuje kot organon. Toda prav razlika med formalno logiko delno Aristotelovega in zlasti sholastičnega in novoveškega tipa ter moderno formalizirano logiko dokazuje, da nesporazumov pri uporabi tradicionalne in klasične logike ni povzročilo to, da je bila logika organon, ampak to, da je bila del filozofskih sistemov in metoda metafizičnega mišljenja.

4. Lorenzenov dokaz temelji in ultima analisi na pravilu, da logični subjekt pomeni v funkcijskem računu razred vseh individuov, ki zadovoljujejo stavek $f(x)$, **če in samo če eksistira** vsaj en $f(a)$. Z drugimi besedami: uporabiti nek izraz je smiselno le, če obstaja vsaj en element, ki ustreza tej oznaki (opredelitev neprazne množice). To pa je pravzaprav samo na bolj vsakdanji logični način povedano pravilo iz intuicionizma, da smemo uporabljati take in samo take izraze, ki jih je možno umsko konstruirati (umska konstrukcija je namreč ontološki korelat logike in matematike, je prostor, kjer obe črpata svoje elemente, in iz njih s svojima specifičnima metodama ustvarita predmet raziskovanja). Poenostavljeno rečeno gre torej le za to, da v »običajni« logiki pravilo konstrukcije velja šele od funkcijskega računa prve stopnje dalje, v intuicionistični pa velja za vso logiko zato, ker velja že v matematiki, ki je pa logiki podložena. Iz tega tudi sledi, da je pravilo tertium non datur nezanesljivo »običajno« šele pri funkcijskem računu prve stopnje, za intuicioniste pa je nezanesljivo v logiki sploh. Temelj te razlike je v tem, da je intuicionistična logika osnovana na matematiki in da v matematiki sprejema kot najpreprostejšo in osnovno predstavo **neskončnost** vrste

naravnih števil. Ob predpostavki neskončnosti pa seveda ne velja trditev, da so vsi matematični problemi rešljivi oziroma kot bi rekel Heyting: dokler nekaj ni konstruirano, ni konstruirano. Očitno je, da kljub izjavljeni veri v večne resnice v dejanskem prakticiranju znanosti intuicionisti zastopajo indeterminizem.

Prav tu se pokaže tudi, da je formaliziran prikaz dejansko ne-ustrezen, in sicer ni popolnoma ustrezen predvsem zato, ker ima intuicionizem vendarle (kot vsaka logika in matematika) nekatere take predpostavke, ki so vzete iz filozofskega obravnavanja sveta in se zato ne dajo formalizirati oziroma izraziti zgolj z logičnimi termini.

V. LITERATURA

A. Heyting: Intuitionism. An introduction. Amsterdam 1966

Paul Lorenzen: Formale Logik. Berlin 1967 (str. 80. 119—121)

Gottfried Leibnitz: Monadologija. Beograd 1957 (str. 51—53 in ustrezne opombe)

Karel Berka-Miroslav Mleziva: Kaj je logika. Ljubljana 1971 (str. 172—174)

Frane Jerman: Med logiko in filozofijo. Ljubljana 1971 (215—217)

ESTETSKA MISEL FRANCETA VEBRA

Svojo *Estetiko* je France Veber izdal leta 1925, vendar je o estetskem čustvovanju in stremljenju ter njunih predmetnih korelatih bolj ali manj obširno razpravljal še v mnogih drugih spisih. Pričujoči prikaz se opira predvsem na *Estetiko*, ki ima značilen podnaslov »psihološki in normativni temelji estetskega uma« in je v tekstu definirana kot »logika estetskega uma«, torej kot poskus dognati »brezčasne norme« celotnega estetskega področja, kar pomeni, da njegove tako imenovane »psihološke analize« nimajo nobene zveze s psihologizmom, niso opis efektivnega estetskega ravnanja ljudi, ohranjajo vseskozi strogo analitičen značaj in dosežejo svoj vrh v tretjem delu, ki ima naslov *Normativna estetika* in ki se sklene v poglavju *Temeljni aksiomi estetske pameti*.

Pravkar navedeni izrazi: »normativni temelji«, »logika estetskega uma«, »brezčasne norme«, »normativna estetika«, »temeljni aksiomi«, ki z njimi avtor sam označuje smer in cilj svojega dela, so vsaj na prvi pogled takšni, da utegnejo sodobnega bralca prej odbijati kakor pa privlačiti, saj smo danes na Slovenskem priče izjemno prepričljivega in zelo doslednega zloma določene normativne estetike, ki je dolgo, če ne kar predolgo s skorajda institucionalno močjo posegala v živo estetsko »dogajanje«. Načelo zanesljive estetske norme je danes pri nas tako zelo kompromitirano in tudi samo se je spustilo v tako neprimerne pustolovščine, da je postal vprašljiv celo sam pojem estetike, zlasti takšne, ki sama hoče biti normativna.

Polom norm je seveda tudi polom vrednot in tak trenutek ne more biti priložnost niti za nekakšno razbrzdano zadovoljstvo, še manj pa za poskus nasilne restavracije tega, kar je propadlo, marveč je lahko samo čas resnega premisleka o samih vrednotah in normah. In prav zato postaja Vebrov tekst danes posebej pomemben, saj je zmožni določene norme in vrednote ne le jasno imenovati in opisati, marveč tudi veljavno utemeljiti, tako da nam je temeljno vprašanje estetskih norm in vrednot še najbolj neposredno dostopno prav skozi njegovo *Estetiko*. Pričujoči prispevek sicer nima namena zajeti celotnega sklopa vprašanj, ki nam jih danes ta estetika naravnost vsiljuje, marveč hoče odpreti samo pot do njih.

Celotno Vebrovo filozofsko delo z *Estetiko* vred pripada čisto določeni filozofski »šoli«, ki se imenuje *Gegenstandstheorie* — predmetna teorija. Zasnoval jo je graški profesor Alexis Meinong, ki je bil kakor Edmund Husserl učenec Franza van Brentana. Naravno je tedaj, da se predmetna teorija giblje približno v istem

področju kakor fenomenologija in da ima določene zveze tudi s tako imenovano »gestaltistično« psihologijo, čeravno ni mogla doseči tiste produktivnosti in tiste splošne veljavnosti kot fenomenologija in »gestaltizem«. Predmetna teorija kot posebna »smer« je danes namreč »mrtva«.

Na ta dejstva je treba posebej opozoriti, ker sama na sebi odkrivajo tudi izhodišče celotnega Vebrovega filozofiranja. Jasno je, da je to izhodišče lahko le Descartesov »ego cogito«, kakor ga je posebej »izpostavil« ravno Husserl. V Uvodu v filozofijo iz leta 1921 se Veber na Descartesa tudi izrecno sklicuje. V tem splošnem kontekstu je edina zanesljiva danost in torej edino možno izhodišče jaz ali zavest sama, vendar tako, da je to vedno zavest o nečem, da je torej načeloma intencionalna zavest, »opremljena« s »pristojnimi« intencionalnimi korelati in je torej nenehno potekanje intencionalnih doživljajev ali doživljanj.

Spričo tega se tudi vprašanje o estetiki obrača najprej k sami zavesti in sprašuje o tem, ali je sploh mogoče govoriti o posebnih estetskih doživljajih in njihovih posebnih predmetnih korelatih. Natančno tako se začenja tudi Vebrov spis o estetiki in že takoj spočetka ugotavlja, da sta lepota in grdota tak pojav, »ki ga nikjer ne nahajamo s a m e g a, temveč le tako ali drugače prepletenega z najrazličnejšimi drugimi činitelji... lepoto ali grdoto in vse ostale njune nianse nahajamo vedno na drugih pojavih, ki morajo biti predvsem realizirani, če naj bo realizirana tudi njih lepota ali grdota sama«. Jasno je tedaj, da je treba na predmetu estetskega doživljanja, se pravi na samem estetskem objektu razločevati nekako dve plasti: objekt sam in njegovo lepoto ali grdoto, kar pomeni da ni dovoljeno zamenjavati objekta, »ki se nam zdi lep«, z njegovo estetičnostjo ali neestetičnostjo.

To temeljno dejstvo ne more biti brez pomena za sam stroj estetskega doživljanja, ki mora biti, kot sleherno doživljanje, strogo prilagojeno svojemu predmetu, iz česar sledi, da mora biti tudi estetsko doživljanje tako kakor njegov predmet »sestavljeno« nekako iz dveh plasti. Očitno je, da mora na eni strani potekati takšno doživljanje, s katerim dojemamo in odkrivamo pojave, ki se nam zde pač lepi, hkrati pa mora potekati še neko drugo doživljanje in sicer takšno, ki nam kaže, odkriva, ali točneje, predočuje samo estetičnost ali neestetičnost teh pojavov, se pravi njihovo lepoto ali grdoto. »Ko estetsko uživamo kako melodijo,« piše Veber, »moramo na psihološki strani razlikovati med svojim predstavljanjem melodije, brez katerega bi melodije sploh ne mogli uživati, in med svojim uživanjem melodije. Ta psihološka razlika popolnoma odgovarja na predmetni strani... razliki med melodijo samo in nje lepoto. Ali pa ko kako melodijo estetsko zavračamo, moramo na psihološki strani takisto razlikovati med svojim predstavljanjem melodije in pa med svojim zavračanjem melodije, pri čemer odgovarja tudi ta psihološka razlika popolnoma... predmetni razliki med melodijo samo in nje grdoto«.

Estetsko doživljanje se dogaja tedaj tako, da potekajo najprej akti predstavljanja, ki nam kažejo, odkrivajo in predočujejo določen predmet, in šele na podlagi teh aktov predstavljanja potekajo še neki posebni intencionalni doživljaji, ki nam odkrivajo ali predočujejo lepoto ali grdoto tistega predmeta, ki ga nam je odkrilo prvotno predstavljanje. Poteka torej dvojje doživljanje in vsako od njih ima tudi svoj poseben predmet. Za prvo doživljanje uporablja Veber izraz predstavljanje ali predstava — in ta dva izraza sta razumljiva tako

rekoč sama po sebi. Vprašanje je le, kakšni vrsti doživljanj pripadajo oni drugi doživljaji? Ali so tudi to predstave oziroma predstavljajanja? Veber uporablja zanje izraza »uživanje« in »zavračanje« in jih uvršča med čustvovanja in stremljenja, torej med takšne doživljaje, ki so po svojem ustroju in pomenu drugačni od predstav in predstavljajanja.

V interesu nadaljnjega razpravljanja je potrebno že na tem mestu vsaj na kratko opisati Vebrovo klasifikacijo celotne človekove zavesti oziroma njegovih doživljanj in doživljavaev. Doživljaji razpadajo Vebru na dve polovici: na umske in nagnonske z njihovimi »pristojnimi« predmeti. Na eni strani so torej umski doživljaji: to so predstave in misli; vendar pa se predstave delijo še na primarne in sekundarne, pri čemer so primarne tiste predstave, ki nam kažejo ali predočujejo le »vnanje« ali »fizične« pojave, medtem ko nam sekundarne predstave kažejo in predočujejo notranje ali duševne doživljaje. Za predmete predstav uporablja Veber izraz: osnove, tako da je treba razlikovati primarne od sekundarnih osnov.

Razen primarnih in sekundarnih predstav sodijo v vrsto umskih doživljavaev še misli ali mišljenje. Intencionalni korelat misli se pri Vebru imenuje dejstvo, kajti misel kaže oziroma predočuje ali da je nekaj takšno ali da ni takšno, ali pa kaže in predočuje, da nekaj je ali da nekaj ni. Nemški izraz za »dejstvo« je *Sachverhalt*.

Drugo polovico človekove duševnosti tvorijo nagnonski doživljaji in se kakor umski razvrščajo tudi v dve podskupini. V prvo prišteva Veber čustva, katerih predmete imenuje za vrednote; v drugi skupini pa so stremljenja in njihovi predmeti se imenujejo najstva.

Pričujoča razprava mora uporabljati torej naslednje temeljne pojme: primarne predstave s primarnimi osnovami; sekundarne predstave, ki imajo za svoje predmete sekundarne osnove; misli, ki imajo za svoje intencionalne korelate različna dejstva; nazadnje pa še čustvovanja z vrednotami in stremljenja z najstvi. Pred nami je torej pet vrst doživljavaev s pripadajočimi predmeti.

Za naš problem sledi iz vsega tega tole: estetičnost ali neestetičnost posameznega predmeta odkrivajo estetska čustva in stremljenja, vendar pa le-ta očitno niso možna sama zase, pač pa morajo imeti za svojo podlago, kakor kaže primer melodije, še tista posebna doživljanja, ki edina lahko odkrijejo in postavijo pred nas prav melodijo samo. Estetsko čustvovanje ima tedaj v vsakem primeru svojo posebno psihološko podlago, ki se v tem primeru imenuje predstavljajanje. Predstavljajanje samo pa ne odkriva lepote ali grdote, marveč samo določen predmet, ki je lahko lep ali grd, kar pomeni, da ta predmet sam, ki ga pač odkrijemo samo skozi predstavo in ki se prav zaradi tega imenuje primarna ali sekundarna osnova, še ni lepota sama in tudi ne more biti neposredni predmet estetskega čustvovanja, marveč je samo neizbežna predmetna podlaga lepote, se pravi tistega predmeta, ki ga odkrije šele estetsko čustvovanje in ki je torej dostopen samo temu čustvovanju.

Pred nami sta zdaj dva nova pojma: psihološka podlaga estetskega čustvovanja in predmetna podlaga lepote ali estetskega predmeta. Vendar pa podlage estetskega čustvovanja ne tvorijo samo različne predstave, kakor tudi predmetne podlage estetskega objekta ali lepote niso samo različne osnove. To »funkcijo« lahko »opravljajo« tudi misli in njihovi predmeti, ki se imenujejo dejstva, kar ponazarja Veber s primerom tako imenovane »pripovedne umetnosti«: »Ko naj estetsko uživamo ali zavračamo kako dramo, roman, novelo itd., moramo poleg najrazličnejših predstav oseb, krajevne scenerije, orožja

itd., doživljati tudi najrazličnejše sočasne misli, da dojamemo miselno vsebino umotvora, tj. najrazličnejša dejstva, o katerih umetnik razpravlja; naše estetsko uživanje ali zavračanje se zdaj ne gradi samo na sočasnem predstavljanju, temveč obenem na vzporednem sočasnem mišljenju, brez katerega bi bilo takisto naprej izključeno, kakor gori enako uživanje ali zavračanje kake melodije brez sočasnega predstavljanja slednje.

Estetsko doživljanje je zdaj možno že primerno skržiti samo na estetsko čustvovanje in stremljenje in kot takšno je zdaj svojevrstno nagonsko doživljanje, ki pa je možno le, če ima ustrezno psihološko podlago, ki jo tvorijo predstave in misli, skratka celokupno umsko doživljanje. Estetsko doživljanje ima pri tem čisto določeno »funkcijo«, da namreč kaže estetski ali neestetski značaj tistih objektov, ki so objekti ustreznega umskega doživljanja.

Dejstvo, da ima estetsko čustvo vedno določeno psihološko podlago, pa odpira zelo važno vprašanje, ki se nam še najhitreje pokaže tako, da pomislimo na to, kar Veber nenehoma ponavlja, da je namreč možno doseči estetsko uživanje melodije ali ob neposrednem poslušanju ali pa tudi tako, da si posamezne zvoke oziroma celotno melodijo samó »v duhu predstavljam«. To dejstvo je prav tako očitno pri branju literarnih del: pri branju Krsta pri Savici nastajajo najrazličnejše predstave Bogomile, Črtomira, njenih dejanj in usod, vendar pa to niso predstave z »odprtimi očmi«, marveč predstave »v duhu«. Zato je Veber uvedel strogo razlikovanje med pristnimi in nepristnimi predstavami: »pristno si predstavljamo pojave, ko jih v navadnem pomenu besede z »odprtimi očmi« vidimo, z »odprtimi ušesi slišimo«, se jih z »lastno roko dotikamo« itd., dočim si jih nepristno predstavljamo samo s pomočjo svoje predstavne fantazije.« Za pristne predstave pravi v svojem Uvodu v filozofijo, da so to pravzaprav zaznavne predstave »tradicijske psihologije«, kar pomeni, da gre za običajno razliko med zaznavo ali neposredno percipijo in predstavo v ožjem pomenu te besede.

Razlikovanje med pristnim in nepristnim predstavljanjem pa prav bistveno prizadeva sam predmet predstave, kajti pristno in samo pristno predstavljanje drevesa, pokrajine, morja nas sili k prepričanju, da vsi ti pojavi tudi »v istini, faktično« bivajo, medtem ko je nepristno predstavljanje brez sleherne takšne funkcije. Predstavljam si lahko neko stvar, za katero vem, da tudi v resnici biva in ki sem jo včeraj videl. Predstavljam pa si lahko tudi nekaj, za kar vem, da ne biva, npr. kentavra. Iz tega sledi, da nepristno predstavljanje ne »povzroča« samo na sebi nikakršnega prepričanja ne o bivanju niti ne o nebivanju svojega predmeta. »Kadar pa si karkoli pristno predstavljamo, nas tako predstavljanje že samo psihološko sili k prepričanju, da gre njegovemu objektu značaj istinitosti.« To pove Veber še drugače: »pristno predstavljanje nam kaže svoje objekte, kot da bi bili neodvisno od tega kazanja tudi sami istiniti ali faktični«, torej po svoji biti avtonomni, »dočim nam nepristno predstavljanje kaže druge ali pa tudi iste objekte brez ozira na to vprašanje«.

Pristni ali nepristni so seveda lahko vsi doživljaji, se pravi tudi misli, čustva in stremljenja, kar pomeni, da se tudi za vse njihove predmete: za dejstva, vrednote in najstva ter še posebej za lepoto in grdoto prav tako zastavlja vprašanje o njihovi istinitosti ali neistinitosti. To vprašanje je potrebno nekoliko podrobneje opisati in razviti.

Glede misli velja, da je pristna le tista, ki jo mislim s »prepričanjem«, nepristna pa takšna, ki jo mislim brez slehernega »prepričanja«. »Tako si morem vsak čas misliti, da sem milijonar, ... da sem vojskovodja«, da živijo na Marsu živa bitja itd. Vendar pa tem dejstvu: da sem milijonar, da sem vojskovodja ali da žive na Marsu živa bitja, ne pripada značaj istinitosti ali faktičnosti, ker jih ne mislim »s prepričanjem«. V tej zvezi Veber posebej navaja primer romana in drame: »Ko čitamo roman ali dramo, moramo ... doživljati tudi nebroj misli, to pa nepristnih misli, ker bi sicer romana ali drame ne čitali kot roman ali dramo, temveč npr., kot zgodovinsko poročilo. V takih primerih tudi nismo prav nič prepričani, da so se dogodki, o katerih umetnik poroča, kadarkoli ali kjerkoli v istini vršili.«

Podobno je z estetskim čustvovanjem in stremljenjem. Njuna funkcija je v tem, da »nam kažeta estetični ali neestetični značaj pristojnih objektov«. To »kazanje« lahko poteka na dva načina. Zgodi se, da mi nekdo pripoveduje o lepoti nekega dela, ki ga pa sam ne razumem in imam o njem celo popolnoma drugačno mnenje in čisto drugačno estetsko sodbo. Kljub temu pa vem, kaj mi poročevalec hoče povedati, vem, da pripisuje delu lepoto. To moje vedenje ali razumevanje poročevalčevega pripovedovanja pa je možno le, če poteka ob tem pripovedovanju tudi »v meni« hkratno pozitivno estetsko čustvovanje, prek katerega odkrivam estetičnost dela, o katerem je govor. Seveda je pri tem jasno, da je to odkrivanje v tem primeru nekaj posebnega, saj me ne more prisiliti k »prepričanju«, da je lepota dela, o katerem pravkar poslušam natančno poročilo, faktična oziroma istinita lepota. Takšno estetično čustvovanje kaže lepoto določenega objekta, ne da bi pri tem posebej »odločalo« tudi o njeni istinosti ali neistinitosti, faktičnosti ali nefaktičnosti.

Drugačno je pristno estetsko doživljanje. Očitno je, da mora biti takšno, da me sili prav k »prepričanju« o istinitosti lepote ali grdote obravnavanega dela in me s tem sili tudi k ustrezni estetski sodbi. Pristno estetsko čustvovanje razkriva tedaj na ustreznih objektih lepoto ali grdoto na način »kot da bi ti objekti sami v istini«, tj. faktično, »imeli estetski značaj«. Ali z drugimi besedami: samó pristno estetsko čustvovanje razkriva lepoto oziroma nelepoto kot nekaj faktičnega in istinitega.

Vprašanja, ki se odpirajo v neposredni zvezi s pristnostjo in nepristnostjo posameznih doživljalcev, pa šele do kraja zaostrijo tudi vprašanje o normativnosti same estetike oziroma o možnosti normativne estetike sploh. Tako rekoč samo po sebi je namreč jasno, da je prava normativna estetika le tista, ki je zmožna pokazati, kakšna in katera estetska čustvovanja so pravilna in katera so nepravilna. Hkrati pa je prav tako jasno še nekaj drugega: o pravilnosti ali nepravilnosti je možno govoriti samo pri pristnih doživljajih, saj nepristnih doživljanj že apriori ni mogoče »meriti« glede na pravilnost ali nepravilnost. Če npr. šofer avtobusa samega sebe misli kot vojskovodjo ali kozmonavta, potem je takšna misel, kakor že vemo, nepristna in se zato o njej sploh ni mogoče spraševati, ali je pravilna ali nepravilna. Prav tako tudi ni mogoče vprašati, ali je Dostojevski v Zločinu in kazni pravilno, tj. realnim dejstvom ustrežajoče opisal znameniti uboj starke — saj se ta umor realno sploh ni nikoli dogodil.

Glede normativne estetike pa to pomeni, da je takšna estetika možna le, če je prej razjasnjeno prav vprašanje pristnosti estetskih

čustvovanj. Bistvo tega vprašanja se nam razkrije že, ko nekoliko natančneje premislimo navedeni primer iz Dostojevskega. Ko bralec bere opis uboja, doživlja nedvomno tudi predstavo tega uboja, pri čemer je prav tako povsem nedvomno, da je ta predstava že načeloma nepristnega značaja: in prav ta nepristna predstava je v tem primeru edina možna psihološka podlaga estetskega čustvovanja. Estetsko čustvovanje sloni torej v tem primeru na izrazito nepristnih umskih doživljajih in zato nastane vprašanje, ali je v takšnem primeru nepristno tudi estetsko čustvovanje samo? Pojavlja se potem takem vprašanje o razmerju med pristnostjo in nepristnostjo psiholoških podlag na eni strani ter pristnostjo in nepristnostjo na njih zgrajenih estetskih čustvovanj na drugi strani.

Pomen tega vprašanja je razviden sam na sebi: ko bi se namreč izkazalo, da je samo tisto estetsko čustvovanje pristno, ki »sloni« izključno na pristnih psiholoških podlagah, potem bi kot umetniška dela lahko nastopali samo takšni »pojavi«, ki so izključni predmeti pristnega predstavljanja, se pravi predmeti tako imenovanih zaznavnih predstav ali neposredne čutne percepcije. V tem primeru pa npr. ob takšnih pravih »bitjih«, kot so kentavri, vile, palčki itd., sploh nikdar ne bi moglo nastati pristno estetsko čustvovanje in sicer iz preprostega razloga, ker ta pravih bitja nikdar in nikoli ne morejo postati predmet pristne predstave oziroma neposredne čutne percepcije: nikdar jih namreč ne moremo videti z »odprtimi očmi«.

Če nič drugega, je zdaj dovolj očitno vsaj to, da vprašanje o pristnosti estetskega čustvovanja ne odloča samo o možnosti ali nemožnosti normativne estetike, marveč tudi o neki drugi, mnogo pomembnejši zadevi, o umetnosti sploh. Prav v tej luči je treba razumeti vprašanje o tem, kako je s pristnostjo estetskega čustvovanja in s faktičnostjo njegovega predmeta.

Odgovor je implicite podan v nekaterih že navedenih Vebrovih tezah in deskripcijah. Spomniti se je treba najprej na ugotovitev, da je melodijo možno pristno estetsko uživati, čeprav je ne poslušam z »odprtimi ušesi« in si jo torej tudi le nepristno predstavljam. Še bolj jasno je to povedano v zvezi z romanom in dramo. Pri branju romana ali pri poslušanju drame nismo, pravi Veber, prav nič prepričani, »da so se dogodki, o katerih umetnik poroča, tudi v istini vršili. In vendar lahko tak roman in tako dramo najpristneje estetsko uživamo ter je to uživanje najčistejšega estetskega značaja prav tedaj, ko čitamo ali poslušamo roman in dramo samo kot 'roman' in 'dramo' ter ne stojimo prav nič pod vplivom vprašanja, ali so se pristojni dogodki tudi v istini vršili ali pa ne. Prav vsi najčistejši pripovedni umotvori so taki, da naravnost zahtevajo z naše strani samo nepristno dožemanje svoje miselne vsebine in nas vendar polnijo z najpristnejšim estetskim uživanjem.«

Iz vsega tega sledi slednjič bistveni sklep, ki pravi, »da mora sicer vsako estetsko čustvovanje in stremljenje neobhodno sloneti na sočasnem pristojnem umskem doživljanju (tj. na predstavah in mislih), da pa je za pristnost kakor tudi nepristnost estetskega čustvovanja in stremljenja že načelno irelevantno vprašanje, ali je pristno umsko doživljanje (tj. predstavljanje in mišljenje) tudi pristnega ali pa samo nepristnega značaja.« Prav zato je seveda možno, da ima estetsko čustvovanje in stremljenje za svoje psihološke podlage tudi dosledno nepristno predstavljanje in mišljenje. Za odločilen dokaz služi Vebru umetniško ustvarjanje samo: »Pravi umetnik mora umotvor adekvatno dojeti, predno ga realizira

in predno si ga torej tudi sam more pristno predstavljati. Pravo umetniško dojemanje pristojnega objekta torej je načelno samó nepristnega značaja, ki pa mora vendar umetnika polniti z intenzivnim in pristnim estetskim uživanjem, ker bi v nasprotnem primeru svojo koncepcijo zavrzel.«

S tem je zastavljeno vprašanje vsaj načeloma rešeno. Pristnost estetskega čustvovanja ni prav nič odvisna od pristnosti ali nepristnosti njegovih psiholoških podlag. Ko določeni doživljaji »nastopajo« kot psihološke podlage estetskega čustvovanja, postane vprašanje njihove pristnosti ali nepristnosti popolnoma irelevantno, je tako rekoč nevtralizirano, kakor bi rekel Husserl. S tem je dobilo estetsko čustvovanje v svoji pristnosti glede na svoje nujne psihološke podlage nekakšno relativno avtonomnost in prav zato se normativno vprašanje o pravilnosti ali nepravilnosti lahko nanaša prav na estetsko čustvovanje sámo in se mu ni treba prav nič »meniti« za sicer res neogibne psihološke podlage tega čustvovanja.

Kdaj je torej estetsko čustvovanje pravilno in kdaj nepravilno? Vebov odgovor se glasi: »Pravilno je pozitivno estetsko čustvo tedaj, ko ima za svoj objekt pojav, ki je tudi v istini estetičen ali lep, vsako negativno estetsko čustvo pa je pravilno tedaj, ko ima za svoj objekt pojav, ki je tudi v istini neestetičen ali grd.«

Navedena definicija je gotovo razumljiva sama po sebi, vendar pa prav tako sama po sebi odpira spet novo vprašanje. Za odločitev o tem, ali ima npr. pozitivno estetsko čustvo za svoj objekt res tak pojav, ki je tudi faktično lep, je namreč treba prej vedeti, kakšni pojavi so sploh lahko faktično ali istinito lepi. Zato Veber sam poudarja, da mora »biti predvsem odločeno tudi vprašanje, kateri pojavi so v istini (tj. faktično) nositelji pozitivne ali negativne estetičnosti«. Sprašujemo se tedaj o tem, kateri pojavi so takšni, da smemo ob njih pozitivno ali negativno estetsko čustvovati. Z drugimi besedami: kateri so tisti pojavi, ki sploh ne morejo biti estetsko indifirentni in zaradi te svoje lastnosti že apriori »vzbujajo« pristno pozitivno ali pristno negativno estetsko čustvovanje in stremljenje.

Ta pojav, ki je »v istini nositelj lepote ali grdote,« je možno tako rekoč že vnaprej »uganiti«. V ta namen je treba upoštevati najprej temeljno stališče celotne Vebove filozofije o tem, da je zavest vedno zavest o nečem in da je torej predmet vedno prirejen ali »pristojen« določenemu tipu doživljanja, iz česar sledi nato, da mora biti pojav, ki ga iščemo, po svojem ustroju tak, da bo docela ustrezal že opisanemu ustroju estetskega čustvovanja. To konkretno pomeni najprej, da mora tudi pojav, ki ga iščemo, imeti prav tako nekakšne podlage, kakor jih ima estetsko čustvovanje sámo. Objekt estetskega čustvovanja torej »sloni« in nastaja na svojih posebnih predmetnih podlagah. Razmerje med objektom in njegovimi podlagami pa mora biti spet natančno takšno, kakršno je razmerje med estetskim čustvovanjem in njegovimi psihološkimi podlagami, a to pomeni, da je za faktičnost ali istinitost estetskega objekta faktičnost ali nefaktičnost njegovih podlag popolnoma irelevantna. Estetski objekt je lahko faktičen oziroma istinit, tudi če so njegove predmetne podlage neistinite in nefaktične. Natančno tako kakor pri estetskem čustvovanju. To pa za predmete, ki postanejo predmetne podlage estetskega čustvovanja, pomeni tole: ko postanejo določeni faktični ali istiniti predmeti predmetne podlage estetskega objekta, postane njihova faktičnost oziroma istinost »brez pomena«, je tako rekoč nevtralizirana.

Vse takšne lastnosti pa ima po Vebrovem prepričanju irealni lik.

Najbrž ni treba posebej poudarjati pomena, ki ga s tem dobiva irealni lik, saj je jasno, da postaja tako rekoč osrednji pojem Vebrove Estetike. Ni pa odveč opozoriti na to, da je Vebrov lik v bistvu isto kot Gestalt v tako imenovani Gestaltpsychologie in da nas hkrati vodi naravnost do sodobnega pojma strukture.

Irealni lik pripada posebni vrsti osnov in nam je torej dosegljiv prek tistih doživljajev, ki jih Veber imenuje predstave. Potrebno je tedaj na tem mestu na kratko, a vendarle dovolj pregledno opisati Vebrovo analizo in sistemizacijo predstav in predstavljanja, pri čemer se bomo sklicevali na njegov Uvod v filozofijo, na Očrt psihologije in na Sistem filozofije I.

Predstave deli Veber po izvoru na nižjeredne ali temeljne ter višjeredne ali tvorjene predstave. V prvo skupino prišteva: predstave poedinih barv, poedinih glasov, posameznih prostornih in časovnih točk itd. Takšne predstave »izvirajo« iz tako imenovanih zunanjih čutov, ki jih Veber posebej našteva: vid, sluh, okus, vonj, čut dotikanja, toplote, lege, ravnotežja, premikanja, časa, prostora itd. Te predstave so seveda lahko pristne ali nepristne, njihovi predmeti pa v zvezi s tem faktični ali nefaktični.

Prav na podlagi teh temeljnih ali nižjerednih predstav pa nastajajo predstave višjega reda: predstave premikanja, predstava mize, prostorskega stika med dvema ali več pojavi, predstava melodije, trikotnika in slehernega geometričnega lika, predstava »skupine« predmetov (recimo kup kamenja), predstava podobnosti in razlike, predstava oblike in števila pojavov itd.

Za primer višjeredne predstave naj služi predstava mize: »Ako naj doživimo predstavo mize in sploh katerekoli ‚reči‘ (tudi drevesa, kamna, konja), si moramo sopredstavljati obenem njene poedine lastnosti (npr. barvo, temperaturo, obliko, težo).« Drugi primer naj bo razlika med črno in rdečo barvo: doživeti predstavo razlike med rdečo in črno barvo je možno le, če hkrati doživljam tudi predstavo črne in predstavo rdeče barve, kar pomeni, da predstava razlike med obema barvama ni možna brez »istočasnega predstavljanja barv samih.«

Kot velja to za vse doživljaje, so tudi višjeredne predstave lahko pristne ali nepristne in njihovi predmeti faktični ali nefaktični. Vendar pa je v našem primeru to vprašanje bolj zapleteno, saj je jasno, da je pri tem udeležena tudi pristnost ali nepristnost nižjerednih predstav in torej tudi faktičnost ali nefaktičnost nižjerednih predstavni predmetov. Glede tega razporeja Veber vse višje predstave in njihove predmete v dve skupini. Za primer prve skupine naj bo predstava mize. Ako je predstava mize pristnega značaja, potem je jasno, da so tudi predstave njenih posebnih lastnosti prav tako pristne. Če pa si mizo nepristno, tj. samo v fantaziji, predstavljam, potem je jasno, da si nepristno predstavljam tudi njene posamezne lastnosti, kajti brž ko bi te lastnosti ugledal z »odprtimi očmi«, bi takoj nastala pristna višjeredna predstava. Pristnost višjeredne predstave je v tem primeru odvisna od pristnosti nižjerednih predstav.

Isto velja za premikanje v prostoru. Predstava premikanja je višjeredna ali tvorjena predstava: »Če naj doživimo predstavo premikanja, si moramo predstavljati obenem to, kar se premika (premikajoči se predmet) kakor še poedine prostorske točke premikajočega se pojava.« Samo po sebi je jasno: predstava premikanja bo pristna

le, če bodo pristne tudi nižjeredne predstave premikajočega se pojava in predstave posameznih točk v prostoru.

Iz tega ni težko doumeti, kako je v teh primerih s faktičnostjo oziroma nefaktičnostjo predmetov višjerednih predstav. Ti predmeti so načeloma višjeredne osnove; Veber jim pravi tudi višjeredni predstavniki predmeti — in ti predmeti bodo faktični le, kolikor so faktične tudi njihove predmetne podlage, se pravi nižjeredni predstavniki predmeti ali nižjeredne osnove.

Bistveno drugače pa je s tisto višjeredno predstavo, ki je predstava razlike. Nedvomno je, da je lahko predstava razlike med Kentavrom in Panom docela pristna, čeravno nižjeredni predstavi Kentavra in Pana nikdar ne moreta biti pristni, saj niti Pana niti Kentavra ne bom nikdar ugledal z odprtimi očmi. Preprosta skušnja pa tudi uči, da si razliko med črno in rdečo barvo lahko docela pristno predstavljam, ne da bi bila tudi predstava obeh barv pristna, torej ne da bi hkrati obe barvi gledal z odprtimi očmi. Enako velja za melodijo, ki si jo je mogoče pristno predstavljati, ne da bi hkrati resnično slišal in poslušal tudi zvoke, ki so predmetna podlaga melodije. Nič drugače ni s trikotnikom, obliko itd.

V teh primerih torej pristnost predstave ni odvisna od pristnosti nižjeredne predstave in je tedaj nižjeredna predstava lahko tudi nepristna, a bo višjeredna predstava kljub temu pristna. Zato imamo opraviti tudi s takšnimi predmeti, ki je njihova faktičnost neodvisna od faktičnosti njihovih predmetnih podlag, se pravi od faktičnosti nižjerednih predstavnih predmetov ali nižjerednih osnov.

Višjeredne predstave in njihovi predmeti razpadajo tedaj na dve polovici. Prvo skupino višjerednih predmetov, kot je npr. miza, imenuje Veber realne pojave in uvršča mednje seveda tudi vse predmete nižjerednih predstav, se pravi vse nižjeredne osnove. Realni pojavi so torej vsi nižjeredni predstavniki predmeti in prva polovica višjerednih predstavnih predmetov.

Drugo polovico višjerednih predstavnih predmetov pa imenuje Veber irealni ali idealni pojavi. To so razlika, melodija, geometrični lik itd. Idealni ali irealni pojavi so torej vedno predmeti posebnih višjerednih predstav in s tem posebne višjeredne osnove, kar pomeni, da so na poseben način zgrajeni ali da na poseben način »slonijo« na ustreznih nižjerednih podlagah.

S tem je sicer postalo jasno, kaj pomeni pri Vebru beseda irealen, ni pa še jasno, kaj je lik. Na splošno se da reči, da so vsi predmeti višjerednih predstav liki, ker so rezultat posebne duševne aktivnosti: »duševnega oblikovanja« ali »zbiranja« nižjerednih osnov v višjeredne predstavnike predmete ali like. Prehod od nižjerednih predstav k višjerednim ni tedaj prav nič mehničnega, marveč je aktiven proces, zato je možno, da človek sliši posamezne zvoke, a jih hkrati ne »povezuje« tudi v ustrezno melodijo, se pravi v ustrezen lik: v takšnem primeru pač ne poteka tisto posebno »duševno« ali »notranje oblikovanje«.

Rezultat opisanega oblikovanja in zbiranja je očitno dvojen. Na eni strani se pojavljajo realni liki kot npr. miza, premikanje, kup kamenja, na drugi strani pa irealni liki: razlika, melodija, geometrični lik itd. Razlike same pravzaprav ne gre šteti med like, saj je to vendar razlika. Razlike si niti ne predstavljamo, marveč jo ugotavljamo, tako da je pri tem udeleženo tudi mišljenje. Vendar pa spričo dveh različnih barv, ki si jih nepristno predstavljamo, le nastane

neki višjeredni predmet oziroma višjeredna osnova, kakor nastane nekakšna melodija, tj. višjeredna osnova, brž ko se pojavita dva različna zvoka.

Za irealni lik načeloma velja: »edini pravi estetski objekti ... so vsi irealni liki, vse likovne irealne osnove.« Edini objekt estetskega čustvovanja in stremljenja je lahko samo irealni lik. Če pri tem upoštevamo celotni ustroj irealnega lika, potem je samo po sebi jasno, da sledijo iz pravkar navedene Vebrove teze daljnosežne posledice tako za estetski objekt kakor za umetniško delo.

Predvsem postane docela očitno, da noben realni pojav ni in ne more biti sam na sebi estetski objekt ali nosilec lepote ali grdote. Z drugimi besedami: noben predmet, ki je dostopen neposredni čutni percepciji ni že sam na sebi estetski objekt in potemtakem čutna percepcija sploh ne more biti tisti organ, ki nas vodi do estetskega objekta in nam ga odkriva. Samo pristno vizualno likovno predstavljanje lahko predočuje estetski objekt, estetski objekt je lahko samo predočevanec pristne likovne predstave.

Na prvi pogled se seveda zdi, da so ti sklepi v nasprotju z vsakdanjo skušnjo, ki nam dopoveduje, da človeka estetsko presunejo in prizadenejo že takšni preprosti realni pojavi, kakršni so npr. posamezne barve, skratka predmeti najnižjih predstav in torej tudi najnižje primarne osnove. Vendar pa je treba pomisliti, da barve, ko jo estetsko doživljamo, nikdar ne zaznavamo samo kot barvo niti ne njo samo: barva je v takih primerih vedno položena na neko ploskev: mizo, steno, blago, rožni list, večerno nebo, ter tako ali drugače »izdaja« strukturo ali teksturo svoje podlage. Hkrati je vedno prostorsko omejena, ujeta je v geometrično obliko in ponavadi nikdar ne prekriva celote našega vidnega polja, tako da se ob njej pojavljajo redno še druge barve. Šele v takšnem okolju in v takšnih zvezah barvo estetsko uživamo, kar pomeni, da se ne pojavlja kot ona sama, marveč samo kot posebej poudarjena sestavina nekega širšega irealnega lika in je lepa samo kot »privilegirana« sestavina takšnega irealnega lika.

Drugi ugovor proti navedenim Vebrovim tezam se lahko sklicuje kar na umetnost samo, zlasti na kiparstvo. Kip je, recimo, kos na poseben način oblikovanega marmorja, je torej realni lik in zdi se nam, da nam je vseč kar ta blok marmorja, ki je pač na poseben način oblikovan. Vendar pa načeloma realni lik, kakor to Veber posebej poudarja, ne more biti estetski objekt, zato »npr. pri plesu, premikanju vitke belouške itd., estetski značaj ne pripada neposredno pristojnemu realnemu liku samemu, čigar faktičnost je zavisna od pristojnih teles, temveč samo na tem premikanju slonečim 'geometričnim' figuram, kojih faktičnost je od faktičnosti pristojnih teles in njih realnega premikanja zopet nezavisna«.

V vseh teh bistvenih ugotovitvah se Veber popolnoma sklada s fenomenološko estetiko, zlasti tisto, ki jo je razvil Roman Ingarden. Zato in zaradi večje jasnosti, je potrebno na tem mestu pokazati, kako obravnava Ingarden prav vprašanje kipa. Za primer uporablja Miloško Venero:

Kdor je bil kdaj v Parizu in si je od blizu ogledoval marmorni blok, ki nam omogoča dojeti Miloško Venero, ve, da ima ta blok takšna različna realna obeležja (Merkmale), ki za estetsko doživljanje, v katerem nam je Miloška Venera sploh šele dana, ne samo da ne pridejo v poštev, marveč bi nas tudi, če bi se nanje ozirali, izrazilo motili pri estetskem doživljanju in jih zato, tako rekoč nehotе, prezremo. Venerin »nos« ima npr.

temno liso, ki prekinja in kviri enotno ploskev tega »nosu«. Kamen kaže tudi vzbokline in vdolbine, na »prsih« pa celo majhne luknjice, ki jih je očitno izdolblja voda, leva »bradavica« je poškodovana itd. V estetski naravnosti, ki v njej poteka dojemanje Venere, vse to prezremo... Prezremo, kar ni v skladu z našim pojmovanjem »živega ženskega telesa« in celo telesa boginje, in dodajamo — ne da bi se tega zavedali ter v določeni meri nehote — tiste momente, ki pač pripadajo liku »živega ženskega telesa«. Ti momenti pa niso samo mišljeni (čeprav bi radi rekli, da so prisotni samo v mislih), marveč se pojavljajo nekako v vsej svoji živosti in se harmonično vključujejo v celoto drugih momentov, ki konstituirajo lik ženskega telesa... Vendar pa to hkrati ni nikakršno realno žensko telo, niti realna ženska.

Realni pojavi torej ne morejo biti estetski objekt, pač pa so lahko predmetna podlaga irealnega lika. Še več: ni realnega pojava, ki ne bi mogel biti predmetna podlaga estetskega objekta, zato Vebrova estetika ni omejena samo na umetnost, kakor je to značilno za Hegla. Vendar pa se v tem primeru zgodi z realnimi pojavi neka bistvena »sprememba«. Ko začnejo funkcionirati kot podlaga irealnega lika oziroma estetskega objekta, postaneta njihova faktičnost in realnost docela irelevantna, tako rekoč brez slehernega pomena, to pa iz preprostega razloga, ker faktičnost irealnega lika ni odvisna od faktičnosti njegovih predmetnih podlag. Ko torej estetsko »uživamo« ob predmetih, ki so nam dani prek čutne percepcije, se pri tem od njih in njihove realnosti nekako »odmaknemo«, »ne zanimajo« nas več v svoji faktičnosti in realnosti. Ingarden pravi takole: »Realnost opazovanega fizičnega predmeta (marmornega bloka), prav tako pa tudi opažanje te realnosti same, za razvoj estetskega doživljanja sploh nista potrebna... Narobe, razločno dojetje realnosti marmornega bloka moti svobodni razvoj estetskega doživljanja, čigar predmet je Miloška Venera.«

Prav zaradi tega so predmetne podlage irealnega lika lahko tudi takšni pojavi, ki niso realni ali faktični, marveč »samo« izmišljeni, nefaktični, se pravi, takšni, ki nam jih predočuje samo predstavna fantazija. Ali kakor pravi Ingarden: »Ni vedno treba začeti z opažanjem neke individualne realne stvari, da bi lahko prešli k drugemu ne več realnemu predmetu«. To velja za vsa literarna dela, za palčke in vile, za Hlapca Jernejo in don Kihota, za Primčevo Julijo iz Sonetnega venca in Šalamunov Poker. Veber sicer ni izdelal posebne teorije literarnega dela, vendar je jasno, da je na podlagi njegove Estetike možno priti do takšnih opredelitev, ki se v bistvu docela skladajo z obema Ingardnovima knjigama: *Das Literarische Kunstwerk* in *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes*. Predvsem pa je iz same Vebrove estetike jasno, da se literarno delo ohranja kot estetski objekt, samo dokler je v njem prikazanim osebam, dogodkom, predmetom, usodam zagotovljen izmišljen ali, po Ingardnu, strogo kvazirealen značaj. Že preprost poskus pove, da se literarno delo ne more konstituirati kot irealni lik, brž ko ga začnemo brati kot poročilo o nekih realnih dogodkih, osebah in usodah: če pri branju Sonetnega venca mislim na gospo Julijo Scheuchensthülovo, je s poezijo konec.

Vendar pa omogoča Vebrova Estetika, da vprašanje predmetnih podlag in njihove faktičnosti oziroma nefaktičnosti razvijemo še mnogo bolj konkretno in sistematično. Veber ugotavlja, da »ni pojava v celokupnem vesoljstvu, ki bi ne mogel nastopati kot neobhodna predmetna sopodlaga pristojnega irealnega lika«. To seveda ne pomeni, da teh podlag ni mogoče sistematizirati, saj so vsi pojavi celokupnega vesolja dani človeku samo prek njegovih doživljanj,

to je kot predmeti teh doživljavaev, zato je teh predmetov le toliko, kolikor je pač vrst doživljavaev. O njih pa že vemo, da jih je pet: primarne predstave s primarnimi osnovami, sekundarne predstave s sekundarnimi osnovami, misli z dejstvi, čustvovanja z vrednotami in stremljenja z najstvi. Vsi imenovani predmeti od primarnih osnov do najstev pa so lahko še faktični ali nefaktični. Kadar nastopajo ti predmeti kot predmetne podlage irealnih likov, je vprašanje njihove faktičnosti ali nefaktičnosti nevtralizirano. Posledica te nevtralizacije ni povsod enaka: pri primarnih osnovah in realnih likih se ne zgodi nič drugega razen nevtralizacije, medtem ko se pri mislih izvrši »preobrat« v nepristnost, tako da se dejstva, kadar so predmetna podlaga irealnega lika, nujno spremenijo v nefaktična dejstva. Ko berem npr. misli, ki jih razlaga starec Zosima, jih ne smem brati s »prepričanjem«, marveč samo na nepristen način, sicer jih berem kot filozofski disput in s tem pretrgam estetsko doživljanje ter onemogočim nastajanje irealnega lika. Podobno je z vrednotami in najstvi, ki so predmeti čustev in stremljenj. Vendar je potrebno to vprašanje posebej obravnavati.

Vrednote in najstva kot predmetne podlage zelo intenzivno »vabijo« k docela neestetskemu dojemanju irealnega lika in s tem ogrožajo njegovo irealnost in estetičnost. Na kratko je ta problematika podana s primerom človeka, ki stoji »pred sicer umetniško urejeno izložbo ‚pravih‘, faktičnih jedil in pijač«, in ko »iztegne roko po izloženih rečeh, ... si ipso facto že uniči njih estetsko motrenje«. S tem si seveda uniči irealni lik, ki se imenuje »umetniško urejena izložba«. Če so torej predmetne podlage irealnega lika hedonskega značaja, potem človek ob njih ne sme »iztegniti roke«.

Irealnega lika, ki ima med svojimi predmetnimi podlagami tudi hedonske vrednote (npr. hrana, pijača, seks), seveda ne moremo dojeti, če hkrati ne doživljamo tudi ustreznih hedonskih čustev in stremljenj, ki edino lahko te vrednote sploh odkrijejo. Šele ko so tako odkrite, »postanejo« tudi predmetna podlaga irealnega lika. Vendar pa to ne sme pomeniti, da sem »stegnil roko«, iz česar sledi, da morajo vsa ta stremljenja in čustva ostati nepristna, tako da vrednote in najstva kot predmetne podlage ostanejo dosledno nefaktične. Vrednote in najstva so lahko predmetne podlage irealnega lika le, če je dosledno zavarovana njihova nefaktičnost, ali z drugimi besedami: nepristno hedonsko čustvovanje in stremljenje se ne sme spremeniti v vzporedno lastno hedonsko čustvovanje in stremljenje, kajti v takšnem primeru že nisem več v estetskem, marveč v izrazito psevdoestetskem razmerju do irealnega lika. Posebej govori Veber o takih estetskih objektih, ki imajo za svoje predmetne podlage erotične vrednote in najstva. Naj v zvezi s tem navedem daljši odlomek:

Eminentna teoretična važnost takih estetičnih objektov pa je zdaj ta, da nahajamo prav tu prečestokrat še ona zgolj »vzporedna« hedonska čustva in stremljenja, ki sama nimajo nič opravka z vsebino teh estetičnih objektov. Dokler je naše stanje napram njim namreč samo tako, da doživljamo hedonska čustva in stremljenja samo toliko, kolikor so nam potrebna kot neobhodne psihološke sopolage našega predstavljanja sem spadajočih irealnih likov, predočujoč nam njih hedonske predmetne podlage, tako dolgo je tudi naše »uživanje« takih irealnih likov čisto estetsko uživanje, tako dolgo že načelno ne moremo priti v konflikt npr. tudi z nikakimi moralnimi postulati. Toda vsled znane silne intenzitete prav erotičnega nagona se vprav pri sem spadajočih irealnih likih kaj rado dogaja, da doživlja človek spričo njih, osobito če mu tudi sicer pripadajo izredne erotične dispozicije in če je poleg tega še morda srednje ali prav nič estetsko naobražen, poleg takega hedonskega čustvovanja in stremljenja, ki mu izpopolnjuje sem spa-

dajočo predmetno vsebino pristojnih irealnih likov, še vzporedna »lastna« hedonska čustva in stremljenja iste erotične vrste, ki ga ne puščajo pri golem predočevanju ter samo na takem predočevanju slonečem uživanju onih estetičnih objektov, temveč usmerjajo njegovo pozornost samo na to, kako bi »tudi sam« dosegel užitke te vrste. In zopet gre v slednjem primeru za psevdоеstetsko razmerje do pristojnega estetičnega objekta, za razmerje, ki v najkrajšem času pravoestetsko umevanje in uživanje slednje sploh onemogoča. Že zdaj je potemtakem strogo pomniti, da izvirajo vsi »nemoralni« ali tudi sicer »vzgojno kvarni« vplivi marsikaterih sem spadajočih estetičnih objektov samo iz orisanega »vzporednega« hedonskega čustvovanja in stremljenja, ne pa iz njih samih; če doživlja kdo spričo njih tudi tako in ponavadi zopet pristno hedonsko erotično čustvovanje in stremljenje, zavisí to le od njegovih lastnih in psevdоеstetskih dispozicij, dočim se za njih adekvatno predstavljanje ter estetsko uživanje zahteva pač tudi sočasno erotično čustvovanje in stremljenje, vendar samo s funkcijo predočevanja njihovih sem spadajočih predmetnih sopodlag, torej s funkcijo, ki pripada tudi nepristnemu čustvovanju in stremljenju in ki poleg tega že načelno nima nič opravka z nikako »škodo« — ne na duši in na telesu.*

V zvezi s pravkar obravnavanim vprašanjem so tudi tisti estetični objekti, ki nas po Vebrovih besedah »sami silijo k temu, da ne doživljamo spričo njih samo estetskega čustvovanja, ... temveč obenem še svojčas orisano zgolj 'vzporedno' tako čustvovanje, ki ne kaže njih lastne sem spadajoče predmetne vsebine in čigar sodoživljanje bi torej samo v svrhu adekvatnega umevanja takih objektov tudi ne bilo potrebno«. V takšnih primerih gre za pojav tako imenovane »tendence« in tendenc je toliko, kolikor je sploh čustvovanja in stremljenja.

Načeloma je Vebru jasno, da je tendenca docela izvenestetskega značaja in da zato od nje ni odvisna estetska »vrednost« umotvora, in tudi dela, ki nimajo drugega razen tendence, sploh niso umotvori. Kljub temu pa tendenca sama po sebi še ne more odvzeti pravi umetnini njenega estetskega pomena. »Misliti je,« pravi Veber, »samo na vsakojake nacionalne drame, kolikor imajo namen vzbuditi v človeku trajno narodno čustvovanje.« Logično je tedaj, da je za Veبرا vprašanje, ali je neko delo tendenciozno ali ne, odvisno samo od »efektivnih čustvenih in stremljenjskih dispozicij pristojnega subjekta«, torej čisto empirično in nikakor ne tudi analitično vprašanje. V zvezi s tem posebej opozarja na »nepobitno« dejstvo, da umetnost »lahko in efektivno vpliva na človeka ne samo z estetskih, temveč tudi z vsakojakih drugih vidikov, pri čemer so prav ti drugi njeni vplivi na človeka lahko eminenter koristni ali pa tudi naravnost usodni«. Na predzadnji strani *Estetike* pa beremo: »Vsled tega pa ima človeška družba polno pravico, da se brani pred takimi včasih usodnimi vplivi umetnosti na druge subjekte, da si na teh vplivih vsaj v najboljšem slučaju ni prav nič kriva umetnost sama. Oni znani klic, da mora umetnost biti vseskozi svobodna ... pozablja, da mora ... tudi umetnost kloniti povsod tam, kjer zapovedujejo to morda le širši in višji, predvsem moralni interesi človeštva«.

Dosledno razločevanje predmetnih podlag od irealnega lika, je Vebru omogočilo, da je izvedel pregledno sistematizacijo estetskih objektov v šest rubrik, hkrati pa izdelal temeljne in posebne estetske kategorije. Sistematizacija in kategorizacija sta pravzaprav že področje

* Priznati je treba, da je sodobna slovenska normativna estetika, ki se tako zelo razburja zaradi seksa v literaturi in v umetnosti sploh, globoko pod nivojem, ki ga je Veber dosegel že leta 1925, in zdi se, da je možna le zato, ker ne zna razločevati med nepristnim in vzporednim lastnim hedonskim čustvovanjem.

je nekakšne specialne estetike, zato ni potrebno, da bi se z njima ukvarjala tudi pričujoča razprava, ki ji gre predvsem za temeljna in načelna vprašanja, pač pa ni mogoče mimo meril, ki odločajo o estetičnosti ali neestetičnosti irealnega lika, se pravi o faktičnosti ali nefaktičnosti njegove lepote in grdote, od česar sta seveda odvisna tudi pristnost in pravilnost samega estetskega čustvovanja in estetske sodbe.

Glede na vse, kar že vemo o irealnem liku, se kar sama po sebi ponuja misel, da je irealni lik nosilec lepote le, če je zares faktičen, če je torej res to, kar po svojih apriornih določilih pač mora biti. Zastavlja se vprašanje o faktičnosti irealnega lika, pri čemer pa je že vnaprej jasno, da sta faktičnost ali nefaktičnost predmetnih podlag glede tega vprašanja docela irelevantni in mora torej imeti faktičnost irealnega lika kot nosilca lepote svoj izvor drugje in nikakor ne v faktičnosti svojih predmetnih podlag, a vendarle v svoji lastni apriori dojemljivi faktičnosti.

O tem vprašanju odloča najprej tista estetska kategorizacija, ki ji je Veber dal ime estetske resnice ali neresnice in ki nima nikakršne zveze z logično resnico ali neresnico. Gre za vprašanje, kako zanesljivo »sloni«¹ irealni lik na svojih predmetnih podlagah — in to »slo-nenje«² je lahko »močnejše ali slabejše, neizogibno ali komaj še opazno, morda celo nemožno«. Kaj to pomeni, ni težko uvideti: irealni lik nastane tako, da tisto posebno »duševno«³ ali »notranje«⁴ oblikovanje zbere predmete nižjerednih predstav v višjeredno likovno osnovo. Z Vebrovimi besedami: »Ko si kakršnekoli posamezne pojave predstavnim ali kakršnimkoli drugim potom predočujemo, jih moramo ... v tej ali drugi smeri 'notranje' oblikovati, ako naj dospemo na podlagi onega sočasnega predočevanja tudi do predstavljanja pristojnega irealnega lika«. Vse je odvisno tedaj od tega, kakšne možnosti so dane ravno zato »notranje«⁵ oblikovanje: »včasih poteka kar samo od sebe, drugekrat je potreben večji napor, včasih pa sploh ni možno«. »Treba je samo misliti«, nadaljuje Veber, »na več ali manj 'raztrgan ozir. enoten' značaj različnih komedij, tragedij, romanov itd.; te razlike zdaj nič drugega ne pomenjajo, nego da slone sem spadajoči irealni liki s a m i na svojih neobhodnih predmetnih podlagah zdaj več ali manj šibko, zdaj več ali manj trdno.«⁶ Iz tega sledi: čim bolj zanesljivo »sloni«⁷ irealni lik na svojih predmetnih podlagah, tem bolj je estetsko resničen in tem bolj faktičen ali istinit.

Drugo merilo je zasidrano v posebnih razmerjih med predmetnimi podlagami irealnega lika. Pri tem uporablja Veber naslednje pojmovne dvojice: red — nered, skladnost — neskladnost, harmonija — disharmonija. Pri tem naš avtor ni zelo konkreten, vendar je očitno, da gre za vprašanje, ali so predmetne podlage med seboj usklajene ali ne, od česar je nato odvisno, ali je irealni lik likovno sploh skladen. Gre za likovno in torej za nikakršno vsebinsko skladnost. Tako je npr. možen tragikomičen lik, čeprav sta si njegovi podlagi vsebinska »sovražni«, kar pomeni, da gre samo za vprašanje, ali sta tragičnost in komičnost v tem konkretnem primeru takšni, da se lahko uskladita v lik — in jasno je, da je docela skladen lik tudi tisti »pojav«, ki mu pravimo kontrast. Najbrž je pri tem samo po sebi razumljivo, da likovno neskladnega lika ni, ker je pač njegovo bistvo v tem, da pač različne sestavine u-skladi v lik, tako da nastane sklad, sklad-ba, c o m p o s i t i o. Popolnoma neskladnega lika potemtakem sploh ni, čeprav bi samo tak docela neskladen lik lahko bil nosilec popolne nelepote ali grdote.

Vendar je to že druga problematika, ki nas tu ne zanima. Pač pa je treba premisliti nekaj drugega. Irealni lik se zdaj kaže kot skladba — *compositio* — in le kot takšen je nosilec lepote, kar na eni strani pomeni, da irealni lik sploh nikdar ne more biti dosledno grd in da torej estetsko ni nikdar irelevanten oziroma indiferenten. Na drugi strani pa je vse bolj očitno, da je vprašanje likovne skladnosti tako ali drugače v neposredni zvezi s stopnjo estetske resničnosti lika. V zadnji konsekvenci morata estetska resničnost in likovna skladnost sovpadati, saj je nedvomno, da ni tisti »raztrgani« značaj tragedije, komedije ali romana nič drugega kakor posledica neke relativne neskladnosti.

Zadnje merilo, ki odloča o stopnji estetičnosti, je združeno v pojmu kvantitativne in kvalitativne raznovrstnosti predmetnih podlag, čemur je dal Veber ime estetska širina ali ožina. Irealni lik ima lahko za svoje podlage samo primarne osnove; to so potem: akord, melodija, geometrična figura, konfiguracija barv in senc itd. Lahko pa nastopajo kot predmetne podlage hkrati sekundarne osnove, dejstva, vrednote in najstva.

Samo irealni lik, ki je konstituiran v skladu z opisanimi »merili«, je nosilec lepote. Lepota se »pojavi« šele, ko je irealni lik »dovršen«. Razodene se torej na podlagi irealnega lika, vendar tako, da nikakor ne pripada njegovim predmetnim podlagam samim kot takim. To seveda pomeni, da mora človek do lepote šele »priti« z lastnim duhovnim naporom. Da bi lepota bila, ni dovolj le irealni lik kot tak, še manj pa zadostuje samo tak ali drugačen realni pojav. Da bi se sploh lahko razodela, potrebuje posebno človekovo »aktivnost«, ki vodi od čutne percepcije, prek konstituiranja irealnega lika do ugleđanja same lepote. Ves ta proces zelo podrobno in nazorno popisuje Roman Ingarden v IV. poglavju svoje knjige *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes*.

Čeprav za Vebra lepota ni izključna »last« umetniških del, je seveda jasno, da nobena estetika ne more mimo vprašanja umetnosti. Določitev umetniškega dela je Veber lahko izvedel samo iz opredelitev irealnega lika, zato je jasno, da takšno delo ne more biti nič drugega kot realizacija določenih predmetnih podlag v določenem materialu. Veber govori samo o realizaciji »vnanjih« ali »fizičnih« podlag, ker »izključujejo vsi duševni pojavi, kakor veselje ali žalost, razmišljanje, stremljenje itd., že načelno vsako realiziranje samih sebe npr. na platnu, v marmorju, v glasovih.« Tu misli avtor v prvi vrsti na slikarstvo, kiparstvo, arhitekturo in glasbo, medtem ko je jasno, da je vprašanje realizacije v literarnem delu nekoliko drugačno, čeprav je hkrati vendarle nedvomno, da tudi Prešernovi *Ljubezni sonetj*e niso nikakršna realizacija Prešernove ljubezni.

Za naš namen je dovolj, da doumemo umetniško delo samo kot realizacijo zunanjih podlag irealnega lika in da ga torej ne zamenjujemo z realizacijo tega lika samega. Zato je jasno, da je tudi ob možnostih, ki nam jih nudi umetniško delo, pot do lepote še dolga. Najprej je od predmetnih podlag, ki so realizirane v »fizičnem« materialu treba priti do tistih, ki v tem gradivu niso realizirane, iz česar sledi, da je treba tudi realne predmetne podlage nekako derealizirati, da bi tako nastal tisti »prostor«, kjer se lahko te podlage »enakopravno« pridružijo tistim, ki v »fizičnem« materialu sploh morejo biti realizirane. Dogoditi se mora potemtakem nevtralizacija faktičnosti ali realnosti v fizičnem materialu realiziranih predmetnih podlag, da bi bilo možno konstituiranje irealnega lika. Za ta proces uporablja In-

garden izraza: objektiviranje in konkretiziranje. Šele zdaj se pojavi irealni lik in z njim se razodene tudi lepota. Šele zdaj »nastopa« umetniško delo kot estetski objekt, tako da ima umetniško delo nekako tri stopnje: umetniški izdelek, irealni lik, estetski objekt.

Ko se razkrije lepota, se pojavi tudi estetsko čustvo, saj je čustvo za Veبرا vendarle docela trpnega značaja in torej samo kot tako ne more biti produktivno. V tem trenutku pa se začne odpirati neka posebna problematika, ki je Veber sicer ni tematizirano razvil, čeprav jo njegova Estetika naravnost vsiljuje, ne samo v svojih načelnih stališčih, marveč tudi s celo vrsto čisto konkretnih opazanj in ugotovitev. To so tista vprašanja, ki jih je razmeroma podrobno opisal Roman Ingarden v že omenjenem IV. poglavju knjige Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes. Potrebno je posebej opozoriti na nekatera njegova bistvena dognanja. Po njegovem mnenju se v zadnji fazi konstituiranja estetskega objekta začne »druga oblika emocionalnega odgovora na konstituirano kvalitativno sozvočje. Oglašajo se namreč čustva, ki se v njih dovršuje priznanje konstituiranega predmeta in sicer na način začudenja, kar temu predmetu tudi edino ustreza. Tovrstni doživljaji kot npr. dopačenje, občudovanje, vzhičenje, navdušenje nad nečim, so izrazito emocionalno določeni akti, ki je v njih poleg istočasne neposredne naravnosti na nekaj, izrečena temu nekaj tudi ta ali druga oblika spoštovanja«. To je »akt priznanja vrednote«, ki se je razkrila, je »vrednostni odgovor, ki raste iz neposredno dane vrednote«, kar pomeni, da je samo v »neposrednem stiku z estetskim objektom možen izvoren in živ odgovor na njegovo vrednost.«

Globlji pomen tega dogajanja je priznanje eksistence ali poseben »tetični moment«. »Na konstituiranem estetskem predmetu je potrjena njegova možnost. Kot možno ugledamo nekaj, česar nismo ne pričakovali ne slutili, ko pa se spričo konstituiranega estetskega predmeta najdemo pred takšnim sozvočjem estetsko vrednih kvalitiet, nas prevzame začudenje, da je 'nekaj takega' sploh možno — nekaj takega, tj. takšna harmonija, takšen kontrast, takšen ritem, takšna melodična linija itd. Ta možnost je v estetskem predmetu 'realizirana' in prav ustvarjalno-odkrivajoče estetsko doživljanje jo ad oculos pokaže. Vidimo: nekaj takšnega je.« Ugotovitev, da nekaj takšnega je, je za Ingardna nič več in nič manj kot priznanje biti — Sein s anerkennen.

Ustvarjalno odkrivajoči proces, ki se konča v priznanju biti, se opira na določeno umetniško delo in lahko poteka le, če ga to delo sploh omogoča, je torej po svojem nastanku in poteku bistveno odvisen od zgradbe umotvora. Gre torej za posebno medsebojno odvisnost, zaradi katere je imel Veber vso pravico, da je celotno področje umetnosti razporedil med dve skrajnosti. Na eno stran je postavil preprost ornament, na drugo pa pripovedno umetnost oziroma njeno najdoslednejšo obliko: roman. V primeru ornamenta se nam zdi, »kakor da imamo pred seboj sploh samo pristojen irealen lik, pristojno prostorno 'obliko', dočim je v slednjem primeru (tj. ob romanu) naša pozornost npr. pri posameznih osebah in njih dejanjih..., pri vsakojakih dejstvih itd., sploh pri vsakojakih predmetnih podlagah sem spadajočih, pripovednih irealnih likov.« To konkretno pomeni, da »stopajo« pri ornamentu »v ospredje pristojni irealni liki«, medtem ko »stopajo« pri romanu »v ospredje prav vsakojake predmetne podlage pristojnih irealnih likov«, zato »motrimo« take umotvore, kot je npr. ornament, »nekako samoobsebi predvsem kot pristojne irealne like,

jemljemo jih lahko prav s čisto estetskih vidikov in prihajamo napram njim le redkokdaj v položaj, da bi nas pri tem motilo tudi kakršnoli zgolj 'vzporedno' lastno čustvovanje in stremljenje.«

Opisana razlika med dvema skrajnima točkama celotnega področja umetnosti je za Vebra nekaj temeljnega, saj je na njeni podlagi izdelal kategorijo *naravne* likovne jasnosti, kar pomeni, da literaturi že apriori, že po njeni naravi pripada manjša likovna jasnost, medtem ko so tako imenovane upodablajoče umetnosti: slikarstvo, glasba, kiparstvo in arhitektura, že po svoji naravi likovno jasnejše. Evropa to tezo že dolgo pozna, vendar je treba povedati, da je še danes aktualna, saj jo zastopa tudi Ivan Focht v svoji najnovejši knjigi *Uvod u estetiko*, ki je izšla v letošnjem letu. Razen tega vse kaže, da potrjuje Vebrovo tezo tudi sam razvoj evropske umetnosti, pri čemer mislim na eni strani na tako imenovano brezpredmetno in abstraktno slikarstvo, na drugi strani pa na tisto prozo, ki jo je zasnoval tako imenovani francoski *Novi roman*, da o slikovni in topografski poeziji sploh ne govorim.*

Vendar pa prav ta tip proze, z njim pa celotno dogajanje sodobne literature in umetnosti sploh, Vebrovo temeljno msiel o naravni likovni jasnosti hkrati tudi problematizirata, ker je očitno, da tisti tip pripovedništva, ki je nanj mislil Veber, ni niti nič zares naravnega niti nič večnega in je danes po vsem videzu že nekaj preteklega. Že ob tem pa lahko zaslutimo, da je tu na delu neka posebna estetska problematika, ki ni več, če uporabim Vebrov izraz, analitične, marveč je usodno zgodovinske narave, in ki Vebro očitno sploh ni dostopna. Ni mogoče odgnati misli, da gre za neki usodno zgodovinski »prelom« znotraj dogajanja same umetnosti, za prelom, ki v svojem bistvu ni dostopen nobeni historični deskripciji, torej tudi ne nobeni obliki umetnostne ali literarne zgodovine. In če je res tako, potem je naše razpravljanje dospelo do tiste točke, kjer je že dana možnost za temeljitejši premislek Vebrove Estetike v celoti, da bi tako postal jasen tudi njen pomen.

Osrednji pojem te estetike je nedvomno irealni lik, ki je očitno takšno okrožje, kjer izgubi vprašanje o faktičnosti ali nefaktičnosti ves svoj običajni pomen, kar konkretno pomeni, da je to okrožje možno le, če nekako »resigniramo« na faktičnost ali istinost sicer faktičnih in istinitih predmetnih podlag, se pravi, da »resigniramo« na tako imenovano realnost realnih pojavov. Irealnega lika ni mogoče ugledati, če se ne dovrši prav ta »resignacija«. Gre torej za neko spremembo v našem razmerju do sveta, gre za spremembo v naši naravnosti in sicer za takšno spremembo, ki šele omogoči čisto estetsko razmerje, čisto estetsko naravnost ali čisto estetsko »motrenje«, kot pravi Veber.

To spremembo podrobno opisuje Roman Ingarden v knjigi *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes*, prav tako pa v razpravi *Das ästhetische Erlebnis*, ki je dostopna v knjigi *Erlebnis, Kunstwerk und Wert*. Potrebno je opozoriti na glavne ugotovitve iz razprave *Estetski doživljaj*. Ingarden govori o treh razsežnostih obravnavane spremembe:

* Tudi ob problematiki tako imenovane moderne umetnosti je razvidno, kako globoko pod Vebrom in pod letom 1925 je tista sodobna slovenska normativna estetika, ki prav danes doživlja svoj zlom.

a. Dogodi se prekinitev normalnega poteka doživljanj in normalnega potekanja na stvari realnega sveta naravnane delovanja doživljajočega subjekta. S tem pride do bistvenega zoženja polja zavesti.

b. V vsakem konkretnem »sedaj« nastopajoči odmev prejšnjih doživetij in praktičnih interesov je oslavljen ali pa celo ugasne. Zato je estetsko doživljanje takšna celota, ki je izločena iz naravnega poteka dnevnega življenja in jo šele nato zavestno vključujemo v celotno stanje našega življenja.

c. Nastopi sprememba v temeljni naravnosti doživljajočega subjekta... tisto izvirno prepričanje o eksistenci realnega sveta, ki jo vsebuje naravna naravnost, (Einstellung) je pridružno, hkrati pa interesi doživljajočega subjekta niso več usmerjeni na realne stvari in dejstva, marveč na čisto kvalitativnost kot takšno. Zaradi tega je tisti moment samega doje-manja, ki se imenuje prepričanje o eksistenci (das Setzungsmoment), ... v Husserlovem smislu nevtraliziran.

Pri Vebru zaman iščemo tako ostrih in jasnih opisov tistih bistvenih sprememb, ki šele omogočajo pravo estetsko »motrenje«, vendar pa njegova teza, da je faktičnost irealnega lika docela neodvisna od faktičnosti njegovih predmetnih podlag, že sama na sebi, zlasti pa še s svojimi posledicami, dovolj jasno začrtuje enako področje, kot ga eksplicirajo podrobni Ingardnovi opisi in analize. Naravno je tedaj, da Veber poudarja, kako sta za estetsko »stanje« značilna neka posebna »prostost in relativna nezavisnost.« Še bolj je vse to vidno iz njegove konfrontacije s kontemplacijskimi in iluzijskimi teorijami, ki kulminira v naslednji ugotovitvi: »Ko naj motri kdo npr. umetniško izdelano uro v izložbi z golih estetskih vidikov, se zahteva od njega le sočasno nje predočevanje ter tako uživanje, ki sloni na takem predočevanju ure; kolikor pa stremljen je on morda še po posesti ure, toliko že ni več v estetskem razmerju do nje, iz tega razloga ne, ker mu tako stremljenje zopet v ničemer ne izpopolnjuje urinega bistva samega, marveč pomenja samo njegovo lastno stališče do nje«. Iz tega sledi tale sklep: »Zato je povsem umljivo, zakaj je prav čisto estetsko motrenje pojavov popolnoma ločeno od vseh tako zvanih 'egoističnih' misli nanje«.

Prostost, relativna neodvisnost ter »neegoističnost« čistega estetskega »motrenja« nedvomno združuje Veber z Ingardnom ter tako ali drugače spominjajo na Kanta, čeprav Veber sam čisto eksplicite zavrača Kantovega učenca Schillerja. Vendar pa pozornejšemu očesu ne more uiti dejstvo, da veže Veber na čisto estetsko »motrenje« tudi to, ker imenuje »izpopolnjevanje bistva« tistega pojava, ki je predmetna podlaga irealnega lika, kakor da je temeljna lastnost estetske naravnosti prav v tem, da omogoča ali da poteka obligatorično hkrati prav s tem »izpopolnjevanjem bistva«. Kakorkoli že razumemo ta izraz, je kljub vsemu le očitno, da nas tako ali drugače vodi stran od čiste in dosledne estetičnosti, kar se navsezadnje zgodi tudi Romanu Ingardnu z njegovimi metafizičnimi kvalitetai.

Prepričan sem, da podobna nejasnost obvladuje tudi Vebrovo sklepno opredelitev same umetnosti in njenega pomena. Glasi se:

Prav na tem mestu pa moramo opozoriti še na poseben in takisto izvenestetsko drugačen pomen umetnosti, ki pa je zdaj prav vsaki pravi umetnosti naravnost inherenten. Že svoječasne podrobne analize so nam pokazale, da je kakršnokoli naše čustvovanje in stremljenje, ko nastopa kot psihološka podlaga našega pristnega predstavljanja in našega pristnega estetskega uživanja pristojnih umotvorov, prav v najboljšem primeru samo — nepristnega značaja, kar velja sploh za večino takih neobhodnih psiholoških podlag našega estetskega doživljanja. V tesni zvezi s tem pa je tudi takisto že omenjeno dejstvo, da nam pri estetskem motrenju objektov sploh že načelno ni na vprašanju, ali ti objekti tudi v istini bivajo ali pa ne, ali so npr. sicer v naši posesti ali jih poseduje kdo drug itd. Vse to pa ima

za svojo naravno posledico dvoje: umetnost človeka blaži in ga obenem uspešno otresa osobito vseh egoističnih, takih njegovih nagonov, ki stoje v nasprotju s tistim plemenitim veseljem »na stvarih samih« brez ozira na vprašanje, ali so prav »naše« ali pa ne. Blažilni vpliv vsake prave umetnosti izhaja odtod, ker ona sili človeka k vsakojakemu nepristnemu in samo nepristnemu lastnemu čustvovanju in stremljenju, tudi k vsakojakim nepristnim in samo nepristnim strastem, ga pa prav tem potom najboljše »imunizira« — vsaj polagoma — proti ponavljanju takih njegovih »strasti« tudi v njih pristni obliki. Umetnost deluje v tem smislu kakor npr. v medicini takozvano cepljenje.

Nobenega dvoma ni: pred nami je moralistično psihologična interpretacija Aristotelove katarze.* Pri tem pa Veber sam ta katarzični učinek umetnosti razglša za izvenestetski pomen umetnosti, a hkrati poudarja, da je kljub svoji »izvenestetskosti« umetnosti »naravnost inherenten«. Potemtakem je umetnosti inherentno to, da nenehoma stopa iz sebe in da torej nenehoma producira tudi izvenestetske učinke, ter tako nikdar ne more biti to, kar po svoji najgloblji določenosti je. Če upoštevamo hkrati še že citirano misel o »izpopolnjevanju bistva«, potem postane docela jasno, da deluje v Vebrovi *Estetiki* še neki posebni impulz, ki je avtorja dovolj odločno gnal prek meja predmetne teorije, zlasti pa ven iz »čistega« estetskega »stanja«, se pravi stran od spoznanja, da je faktičnost irealnega lika docela neodvisna od faktičnosti njegovih podlag. Še več: ta impulz kratko in malo sploh ni več v skladu s samo irealnostjo irealnega lika kot privilegiranega nosilca lepote, kar pomeni, da je v določenem smislu prizadet sam temelj celotne estetike. V tem pogledu je treba razumeti tudi že citirano ugotovitev o tem, kako mora umetnost »kloniti« pred nekimi višjimi interesi.

Ne bi bili pravični pomembnosti celotnega Vebrovega miselnega napora, ko bi hoteli ta nenavadni impulz razumeti samo kot preprosto regresijo ali naključno zmoto. Zato se je treba vrniti tja, kjer je izvir navedene teze o »imunizaciji«, se pravi k vprašanju o vrednotah in najstvih kot predmetnih podlagah irealnih likov, kar nas mora nazadnje pripeljati spet do vprašanja o apriori manjši »naravni likovni jasnosti« pripovedne umetnosti, s čimer se bomo znašli pred tisto zgodovinsko problematiko, o kateri se je že dalo reči, da je Vebro načeloma nedostopna.

Predmetne podlage oziroma sopodlage irealnih likov so lahko tudi tako imenovane hagiološke vrednote in najstva, ki so predmeti hagioloških čustvovanj in stremljenj. Zato je treba na psihološki plati dopustiti možnost, da se kot psihološke podlage estetskega čustvovanja pojavi tudi hagiološko čustvo, ki pa mora biti kot takšna podlaga seveda vseskozi nepristnega značaja, kakor morajo tudi hagiološke vrednote, če so predmetne podlage irealnega lika, dosledno ohranjati značaj nefaktičnosti ali neistinitosti, ker sicer čisto estetsko »motrenje« sploh ni možno, pa se zato tudi irealni lik ne more »pojavi«. Vendar je prav bistvenega pomena, da obravnava Veber hagiološke vrednote in najstva v tej zvezi temeljno drugače kakor pa druge vrednote in najstva. Vse kaže, da je prav tu tista točka, od koder se šele odpira zares jasen vpogled v notranji stroj celotne Vebrove *Estetike* in morda tudi celotnega njegovega filozofskega napora.

* Skoraj nerazumljivo pa je, zakaj Veber v svoji *Estetiki* tako srdito polemizira z Aristotelom, zavračajoč njegovo tezo o tem, da vzbuja tragedija strah in sočutje. Ta polemika je možna samo zato, ker je Veber kratko in malo spregledal pojem katarze, in prav to je nerazumljivo.

Predmet hagiološkega čustvovanja, se pravi hagiološka vrednota, je po Vebru transcendenca, ki je »načelna vsebinska neznanka« vsega »vsebinsko dostopnega vesoljstva« in to vesoljstvo torej radikalno presega. Izhodišče, ki je odprlo Vebru pot do transcendence, je vprašanje pristnosti zaznavnih predstav in misli, kar je hkrati vprašanje o faktičnosti ali istinitosti ustreznih predstav in mišljenjskih predmetov, se pravi primarnih osnov in dejstev, iz česar seveda sledi vprašanje o pravilnosti ali nepravilnosti oziroma zmotnosti predstav in misli. O tem je Veber pisal posebej natančno v knjigi *Znanost in vera in v Očrtu psihologije*.

Pristnost zaznavnih predstav je namreč lahko heteronomna ali avtonomna in isto velja glede misli. Samo avtonomno pristne predstave in avtonomno pristne misli opravljajo funkcijo spoznavanja, medtem ko je vse, kar je samo heteronomno pristno, gola zmeta ali pomota. Heteronomna pristnost velja npr. za tako imenovane halucinatorične predstave, za različne »fonizme« in »fotizme«. V *Očrtu* piše Veber: »Tudi o halucinatoričnih predstavah je reči, da so po deju pristnega značaja, ker kažejo človeku, ki jih doživlja, objekte tako, da se ti vsaj temu človeku zde istiniti, dasi jim ne gre ta značaj«. Objektov halucinatoričnih predstav torej »v istini ni«, zato pristnost takšnih predstav ni utemeljena v njihovih objektih, marveč v posebnih bioloških ali psiholoških lastnostih subjekta. To je heteronomna pristnost.

Po vsem tem je jasno, da bo avtonomna le tista pristnost, ki je zasidrana v samem objektu: zaznavna predstava in misel sta tedaj pristni le, če je njun objekt faktičen in istinit, če torej tudi »v istini je«. Splošni sklep opiše Veber dovolj razvidno takole: »Zaznavne predstave smo imenovali one predstave, ki nam načelno kažejo samo take objekte, ki tudi sami v istini so, zato mora tudi pristnost zaznavnih predstav končno izvirati prav iz istinitosti njihovih objektov. Halucinatorične predstave pa smo imenovali one, ki kažejo na pristen način objekte, ki jih pa v istini ni; torej pa tudi pristnost takih predstav že načeloma ne more izvirati iz istinitosti njihovih objektov, temveč iz drugih činiteljev...« Isto velja za avtonomno in heteronomno pristnost misli, za istinitost ali neistinitost njihovih objektov.

Jasno je, da imajo spoznavno »vrednost« samo avtonomno pristne zaznavne predstave in misli, iz česar sledi, da je spoznavanje možno le, če je nekako že vnaprej zagotovljena tudi istinitost ali faktičnost njegovih objektov, če torej objekti tudi »v istini so«. Ko bi objektov »v istini« ne bilo, bi tudi spoznavanja ne bilo. Zato sklepa Veber v svojem *Očrtu*, da moramo »predpostavljati neki nepsihološki činitelj, namreč istinitost kot posebno nepsihološko kategorijo na objektih avtonomnega mišljenja«. Ta istinitost je edini vir za »spoznavni značaj« pristnega predstavljanja in pristnega mišljenja, vendar pa hkrati »ni, niti ne more biti predmet nikake predstave ali miselne vsebine, torej sploh nikakršen 'objekt' ali 'predmet, v navadnem pomenu besede, temveč... gre pri njej za načelno vsebinsko neznanko sveta in življenja, ki pa jo moramo neobhodno predpostavljati, ako naj vsaj idejno velja razlika med 'spoznavanjem' in 'zmoto'«.

Tudi v *Estetiki* je posebej povedano, da prav od transcendence »zavisi spoznaven značaj pristnega predstavljanja in mišljenja«, a je hkrati še podrobneje definirana kot »vseskozi legitimna vsebinska neznanka sveta in življenja, ... ki nam je sicer že načelno nedostopna, brez katere pa bi se vsi ostali pojavi, vse

ostalo veseljstvo, vse življenje in vsa mrtva priroda, kakor si jo tudi vsebinsko predočujemo ali vsaj lahko predočujemo, zrušila — v prazen nič. Instrument, ki vodi človeka do te transcendence, je hagiološko čustvovanje in stremljenje, o tem pa je v Očrtu psihologije zapisano tole: »Hagiološko čustvovanje pa je, tako se zdi, specifična stran človeka.« Vprašanje o transcendenci je torej možno razpoznati kot vprašanje o človeškosti človeka.

V Očrtu psihologije je izrecno povedano, da se hagiološko čustvovanje »krije s čustvovanjem, ki ga tradicija imenuje religiozno čustvovanje« in zato je za transcendenco možno uporabljati tudi besedo bog. To so seveda prav bistvene filozofske odločitve, o čemer priča predvsem Vebrova Knjiga o bogu, na svoj način pa tudi njegova obsežna Teorija stvarnosti.

Ob identificiranju transcendence z bogom se odpira neko posebno vprašanje, ki ga je potrebno razrešiti prej, preden je nadaljnje razpravljanje o Vetrovi estetiki sploh možno. Če je namreč zadnja resnica Vetrove filozofije in s tem tudi njegove estetike ravno bog, potem se utegne zazdeti, da niti o tej filozofiji niti o njeni estetski misli kratko malo sploh ni več mogoče razpravljati, če že vnaprej ne sprejmemo tudi misli o bogu z vsemi posledicami, ki iz tega pač izvirajo. Kdor namreč v boga sploh ne veruje, lahko zdaj, tako se vsaj zdi, Vetrovo delo v celoti odkloni ali se zanj vsaj ne zanima več. Načelno je tedaj jasno, da je nadaljnje razpravljanje smiselno le, če že sama Vetrova filozofija, predvsem pa njegova estetika, omogočata tudi problematiziranje tega neposrednega prehoda od transcendence k bogu in če je tako možno ostati v območju veljavne filozofske problematike. Vse kaže, da takšno problematiziranje omogoča že Estetika sama.

Transcendenca ima s hagiološkim čustvovanjem in stremljenjem vred v tej Estetiki nenavadno poudarjen, če ne kar odločilen pomen, saj beremo, da »vsa dela... velikih umetnikov imajo pečat skrivnostne neznanke«, zato »o vseh teh umotvorih velja, da nas na svoj način nekako obligatorično postavljajo pred isto legitimno, dasi vsebinsko načelno neznanko sveta in življenja, o kateri že vemo, da je obligatorični prisvojen objekt prav hagiološkega, čistega religioznega čustvovanja... Vsi veliki umotvori... izsiljujejo jasno priznanje t a j n e g a činitelja, kateri edini daje zadnji pomen in smisel ostalemu veseljstvu, dasi o njem samem nič ne vemo niti ne moremo vedeti«.

»Funkcija«, ki jo opravlja umetnost glede na transcendenco, pa očitno ni nič naključnega in ni samemu bistvu umetnosti prav nič tujega, marveč je to njena »kardinalna svrha«, zato je jasno, da dobi irealni lik »svoj eminenten estetski pomen šele tedaj, ko nahajamo med njegovimi predmetnimi sopodlagami tudi transcendenco in pristojne hagiološke vrednote in najstva,« če ne, je samo »nekaka prazna kopija«. Umetnost je prava umetnost in irealni lik, je resnični nosilec lepote le tedaj, ko nas postavlja pred transcendenco, ko torej »omogoča« in »naravnost izsiljuje« jasno »začutenje« »še nekega posebnega in vsebinsko neizrekljivega dodatka.« Vse to pa se godi le tedaj, ko je med predmetnimi sopodlagami irealnega lika tudi transcendenca sama kot predmet hagiološkega čustvovanja in stremljenja, skratka kot hagiološka vrednota in najstvo.

V tem pogledu se umetnost bistveno razlikuje od znanosti in konfesije. Znanost namreč »obravnavajo« svoje predmete že apriori kot nekaj dostopnega in znanega, saj vse neznano spreminja v znano,

medtem ko je konfesija samo neke vrste degradirana izvorna religija, ker po vzoru znanosti »spreminja« načelno neznanko« v nekaj znanega in vsebinsko dostopnega. To pomeni, da »obravnavajo« transcendenco na nekakšen znanstven način: »konfesija postopa z vsebinskimi podatki napram transcendenci tako kakor npr. »znanost« napram ostalemu vsebinsko dostopnemu vesoljstvu,« kar glede znanosti pomeni, da se njena »pozornost« že apriori ne more nikoli obrniti h transcendenci, čeravno prav transcendenca sploh šele omogoča nekaj takšnega, kakor je znanstveno raziskovanje in spoznavanje.

Transcendenca je torej nedostopna, je neznanka, je skrivnostna in neizrekljiva. Zato ne more biti nikakršen »vsebinski predočevanec nobenega doživljanja« in torej tudi ne »vsebinsko predočevavnega, vsebinsko dostopnega značaja«. In Veber je prepričan, da umetnost in irealni lik prav po svojem bistvu ustrezata temeljnim določilom same transcendence, zato poudarja, da umetnine transcendenci »ne dajejo niti nočejo dajati nobene določene oblike, temveč jo v vsej njeni neodkriti in neodkrivljivi skrivnostnosti samo pred nas postavljajo.«

To z drugimi besedami pomeni: ko je transcendenca predmetna podlaga irealnega lika, še vedno ohranja vso svojo načelno neznankost in neznansko, nedostopnost, skrivnostnost in neizrekljivost, tako da nas umetnost pred njo samo postavlja, ji ne daje nobene oblike, pač pa nam omogoča, da se vanjo »zamaknemo« in jo v tem zamaknjenju kratko in malo najprej — in predvsem priznavamo. Kot predmetna podlaga irealnega lika ostaja načelna vsebinska neznanka vesolja še vedno to, kar po »svoji naravi« pač je.

Vprašanje je, kako da prav umetnosti pripadajo ta vsekakor izjemna zmožnost in možnost? Vebrov odgovor je docela nedvoumen in se sklicuje kar na »temeljno načelo cele pričujoče estetike«, ki pravi, »da je namreč za najstrožji estetski značaj irealnih likov irelevantno vprašanje, ali so njihove realne predmetne podlage tudi same faktične ali pa ne, in da je zato tudi za najčistejše estetsko uživanje estetičnih objektov irelevantno vprašanje, ali sloni sočasno predstavljanje slednjih na pristnem ali nepristnem predočevanju njihovih realnih predmetnih podlag, dà, da je to predočevanje prav v najboljšem primeru sicer samo nepristnega značaja.«

Pravkar citirani stavek je lahko kompetenten odgovor na zastavljeno vprašanje o svojevrstni zmožnosti in možnosti umetnosti le v primeru, ko transcendenca sama »nastopa« kot predmetna podlaga irealnega lika — in da gre pri celotnem vprašanju res za transcendenco kot predmetno podlago, priča tudi že citirana misel, češ da dobi irealni lik »svoj eminenten estetski pomen« šele, ko je med njegovimi predmetnimi podlagami tudi transcendenca. Iz tega sledi seveda tale sklep: ker za faktičnost irealnega lika sploh ni potrebna tudi faktičnost njegovih predmetnih podlag, dobi transcendenca kot predmetna podlaga irealnega lika nujno značaj nečesa nefaktičnega in neistinitega, tako da lahko prav zaradi te nefaktičnosti, ki ji jo »omogoča« ravno irealni lik, ohranja svojo »resnično naravo«, tj. svojo skrivnostnost, nedostopnost, neizrekljivost. Ali z drugimi besedami: ker irealni lik omogoča ali celo zahteva samo nepristno doživljanje in nepristno predočevanje določenih lastnih predmetnih podlag, lahko transcendenca, če je in ko je predmetna podlaga irealnega lika, brez težav ohranja zvestobo svojim temeljnim določilom ter ostaja neznana in skrivnostna.

Prav tu pa je tista točka v Vebrovi *Estetiki*, ki povzroča največje začudenje: jasno je namreč, da se je zgodila identifikacija neizrekljive skrivnostnosti in načelne vsebinske nedostopnosti z nefaktičnostjo in neistinitostjo. O faktičnosti ali nefaktičnosti pa je načeloma možno govoriti samo ob »predmetih« ali »objekti«, torej samo ob predočevancih posameznih doživljajev ali doživljanj, medtem pa Veber vendar docela jasno poudarja, da transcendenca ni, niti ne more biti nikakršen predočevanec in torej tudi ne nikakršen »predmet« ali »objekt«. Iz tega mora docela nedvomno izhajati tudi, da ob njej ni mogoče govoriti ne o faktičnosti in ne o nefaktičnosti. Transcendenca je istinitost »sama«, je kot takšna »garant« istinitosti in faktičnosti ter prav zato ob njej sami ni mogoče zastavljati vprašanja o faktičnosti ali nefaktičnosti, sicer se začne regresija *ad infinitum*.

Vendar to še ni vse. Če transcendenca po Vebrovih posebnih zadržilih v nobenem primeru ni nikakršen predočevanec, potem je iz tega treba sklepati tudi, da ne more biti predmet nikakršnih doživljajev, vsaj nobenega izmed tistih, ki jih pozna Vebrova »psihologija«. To so namreč vseskozi dosledno intencionalni doživljaji, ker je pač v okviru te »psihologije« zavest vedno zavest o nečem. Prav zaradi tega je jasno, da prav nobeden od teh načeloma intencionalnih doživljajev ni takšne narave, da bi kakorkoli lahko »odkrival« ali »kazal« transcendenca samo, čeravno je odkrivanje transcendence po Vebrovih besedah nekaj specifično človeškega, torej človeškost sama. Dokler je zavest dosledno zavest o nečem, toliko časa tej zavesti transcendenca ne more biti dostopna, ker transcendenca pač ne more biti »nekaj«, če naj bo res nekaj neizrekljivega, skrivnostnega, vsebinsko nedostopnega itd. Zato je jasno, da transcendenca tudi ne more biti nikakršna vrednota in nikakršno najstvo.

Če ostajamo samo znotraj besedila Vebrove *Estetike*, potem je docela jasno, da se je ta nenavadna in začudenje vzbujajoča identifikacija skrivnostnosti in neizrekljivosti transcendence z nefaktičnostjo in neistinitostjo izvršila v trenutku, ko se je bilo treba sklicevati na tisto posebno »lastnost« irealnega lika, zaradi katere njegova faktičnost ni odvisna od faktičnosti predmetnih podlag, tako da so te podlage same vedno lahko nefaktične. To sklicevanje pa je bilo potrebno, da bi se transcendenca kot predmetna podlaga irealnega lika ne mogla spremeniti v nekaj znanega in vsebinsko dostopnega: sklicevanje na posebne lastnosti irealnega lika je bilo torej potrebno zato, ker se je transcendenca nenadoma pojavila tudi v vlogi predmetne podlage irealnega lika. Ko bi torej transcendenca ne bila postavljena v to vlogo, sploh ne bi prišlo do tiste začudujoče identifikacije in vseh njenih usodnih implikacij.

Po vsem tem je gotovo že dovoljeno napraviti naslednji splošni sklep: če je transcendenca zares nedostopna, skrivnostna in neizrekljiva, potem nikakor ne more biti predmetna podlaga irealnega lika. Ta sklep potrjujejo tudi nekatere Vebrove ugotovitve. Tako npr. bemo, da »umetnost podaja prav na svojem višku vsakojake vsebinsko dostopne pojave (duševnost, vnvanjo prirodo) prvič na *s p o z n a v n o i n d i f e r e n t e n* način, drugič pa še na tak način, da pri vsem tem s svojo pozornostjo ne ostajamo samo pri onih po umetniku efektivno podanih ali vsaj nakazanih in nam vsebinsko dostopnih pojavih samih, temveč da se vsaj s svojim čustvovanjem in stremljenjem dvignemo preko teh pojavov do iste transcendence ...«

Citirani stavek obnavlja najprej že znano ugotovitev, da v vsem vesolju ni pojava, ki ne bi mogel biti predmetna podlaga ali spodlaga irealnega lika. Ko pa so ti pojavi postavljeni v »funkcijo« predmetnih podlag, so s tem že *e o i p s o* »podani na spoznavno indiferenten način«, kar pomeni, da ohranjajo status *k v a z i r e a l n o s t i*, če naj uporabim Ingardnov izraz. Spoznavno indiferentni način pa ne zadošča, saj govori citirani stavek še o nekem drugem načinu »podajanja«. Ta drugi način sicer ni natančneje določen, tudi razmerje s prvim načinom ni jasneje opisano, a je hkrati vendarle tak, da nam »pri vsem tem«, se pravi skupaj s spoznavno indiferentnostjo, omogoča, da se »dvignemo« prav do načelne neznanke, do transcendence same. Do transcendence se tedaj lahko dvignemo, ko sta že uveljavljena spoznavno indiferentni in tisti drugi način »podajanja«, skratka, ko je na podlagi spoznavno indiferentno podanih vsebinsko dostopnih pojavov konstituiran irealni lik.

Če nič drugega, je jasno vsaj to, da v citiranem stavku ni med predmetnimi podlagami prav nikjer tudi transcendence. Nič manj pa ni očitno, da se pojavi šele, ko je irealni lik že konstituiran, sicer ne bi bilo govora o dveh posebnih načini »podajanja«, ki sta očitno nujna pogoja za to, da bi se sploh lahko »dvignili« do tiste načelne neznanke. Zato je dovoljeno reči še to, da se transcendenca »pojavi« natanko v istem trenutku kakor lepota, se pravi v trenutku konstituiranja ustreznega in veljavnega irealnega lika.

Podobnih formulacij je v Vebrovi Estetiki še več. »Kot glavni znak vseh sem spadajočih umotvorov torej lahko smatram to, da n j i h o v o podajanje poedinih predmetov, predmetnih kompleksov ali celokupnega predmetnega, že vsebinsko danega vesoljstva omogoča in naravnost izsiljuje jasno ,začutenje' še nekega posebnega in vsebinsko neizrekljivega d o d a t k a«. Tudi tu se transcendenca ne pojavlja kot predmetna podlaga, in prav nič čudno ni, če Veber izrecno ugotavlja, da so »vsi veliki umotvori naperjeni v prvi in zadnji vrsti na isto načelno neznanko sveta in življenja, dosežajoč vse to s posebnim podajanjem in oblikovanjem najrazličnejših vsebinsko dostopnih podatkov, namreč z umetniškim o b l i k o v a n j e m vsebinskih podatkov, s takim oblikovanjem, katero edino vede končno tudi do predstavljanja pristojnih i r e a l n i h l i k o v.«

Umetnina je tedaj na transcendenco »samo« naperjena in potem takem transcendence že načeloma ni iskati med predmetnimi podlagami irealnega lika. Zelo zanimivo je, kako Veber nadaljuje zgoraj citirano ugotovitev: zagotavlja namreč, da je »eminenten cilj umetnosti prav na njenem višku ustvarjanje takih irealnih likov, ki slone poleg in prek svojih vsebinsko dostopnih predmetnih podlag še na oni načelni neznanki sveta in življenja, dalje še na nje ,svetosti' in na ,ničevosti' vseh ostalih svojih predmetnih podlag, kolikor bi jih kdo motril brez vsake zveze z isto večno t a j n o sveta in življenja«.

Tu se transcendenca spet pojavlja kot predmetna podlaga, vendar pa kot takšna, ki ne nastopa samo poleg drugih predmetnih podlag, marveč tudi »prek« njih. Tako je, kakor da bi bila transcendenca, kadar je predmetna podlaga irealnega lika, položena nekako čez druge, manj pomembne predmetne podlage. Pri tem se izpričuje svetost same transcendence, hkrati pa ničevost vseh tistih predmetnih podlag, čez katere je transcendenca v svoji svetosti položena. Če pa je tako, se je že treba vprašati, ali se ni morda v pravkar obravnavanem Vebrovem stavku transcendenca s svojo svetostjo, ki v njeni luči vse drugo postaja ničevo, že dokončno identificirala z irealnim likom in

lepoto: ko se namreč irealni lik konstituira, že zablesti v vsej svoji lepoti, a je vendar v ta namen potrebno, da postanejo vse njegove predmetne podlage »ničeve«, da torej ostajajo nefaktične in neistinite.

Zdaj najbrž ni treba več omahovati: v Vebrovi Estetiki se transcendenca enkrat uveljavlja kot predmetna podlaga irealnega lika, drugič pa kot njegov »cilj«, kot »predmet« njegove naravnosti, se pravi kot njegov »efekt« in torej ne več kot njegov konstitutivni element. Glede na splošna in temeljna določila transcendence je samo po sebi razvidno, da je v skladu s temi določili transcendenca res lahko samo »efekt« irealnega lika, natančno tako, kakor velja to tudi za lepoto. Nič manj očitno pa ni, da je možno transcendenci pripisovati vlogo predmetne podlage le, če je že doživela tisto »degradacijo«, zaradi katere se tudi izvorno religiozno čustvo spremeni v navadno konfesijo. To »degradacijo« je Veber sam večkrat zelo natanko opisal, zato nam je tem lažje spoznati, kako »neprimerno« je dodeljevati transcendenci pomen predmetne podlage irealnega lika.

Nedvomno je, da Vebrova Estetika na eni strani transcendenco naravnost emfatično potrjuje kot načelno neznanko, kot nekaj vsebinsko nedostopnega, kot skrivnost in neizrekljivo, skratka kot nekaj, kar ni nič bivajočega. Vendar pa jo na drugi strani in večinoma celo v območju enega in istega stavka kar naprej sprevrača v najstvo in vrednoto, v predmetno podlago in predočevanca, skratka v nekaj bivajočega. To Estetiko obvladuje torej neko silovito notranje »nihanje«. Vse to »dogajanje« pa je hkrati tako očitno in celo boleče, da ob njem ni mogoče ostati neprizadet. Morda velja to za celotni Vebrov filozofski opus, za njegovo Estetiko je to nedvomno res.

Notranje nihanje se prav zaradi svoje intenzivnosti spreminja v zanesljiv kašipot, saj omogoča in celo zahteva tak premislek, ki bi skušal slediti transcendenci edino le v njeni doslednji skrivnostnosti in nedostopnosti, neznosti in neznanskosti, pri čemer je že vnaprej jasno, da je tak premislek možen le, če samega sebe ne razume več kot intencionalni doživljaj nečesa, ker se je namreč pokazalo, da nobeno od tistih doživljanj, ki jih Vebrova psihologija pač edina »uradno« priznava, že apriori nima »dostopa« do transcendence, to pa iz preprostega razloga, ker so vsa ta doživljanja vedno zavest o nečem, medtem ko transcendenca ni nič takega, da bi se o njej dalo reči, da je nekaj, se pravi nekaj bivajočega.

S tem pa je podan tudi že napotek za nadaljnje razmišljanje o lepoti, umetnosti in irealnem liku. Če namreč transcendenca ne more biti predmetna podlaga irealnega lika, potem je jasno, da jo je treba misliti hkrati z lepoto in lepota dobi očitno ontološki pomen, to pa tako, da se začenja ob tistem čistem estetskem pomenu lepote, ki ga uveljavlja prav Vebrova Estetika — razpirati posebno svetovno zgodovinska razsežnost, zaradi katere postane tudi estetika sama povsem določen zgodovinski pojav, kar vodi v zadnji posledici do ukinitve tiste razlike med empiričnim in analitičnim, ki jo prav ta Estetika tako dosledno vzdržuje.

Tako smo prišli na začetek tiste miselne možnosti, ki jo odpira prav Estetika Franceta Vebra. Ni namen pričujoče razprave, da bi to možnost tudi realizirala. Jasno pa je, da pomena Vebrovega estetskega mišljenja ne bo mogoče veljavno opredeliti prej, dokler ta možnost ne bo uresničena.

TEMNA STRAN MESECA I.°

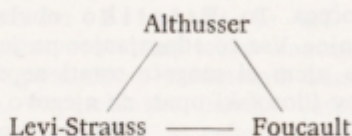
za Ksenijo

Iz treh sklopov, ki se jih z večjo ali manjšo upravičenostjo šteje v »strukturalizem«, bi lahko — z določeno mero 'ironije' — sestavili »strukturalistični trikotnik«:

Spoznanje je spoznanje
objekta zunaj označevalne
verige ali diskurza



Spoznanje je spoznanje
pravil označevalne verige
ali diskurza



Možnost
spoznanja
asimbolnega



Nemožnost
spoznanja
asimbolnega

Levi-Strauss iz svojega 'naivnega' stališča pojmuje Simbolno, njegovo nezavedno strukturo, kot Realno, tj. jemlje duh kot »stvar med stvarmi«. Naš dostop do asimbolne Realnosti je vselej že diskurzivno posredovan in zato Realnega ne moremo spoznati v njegovi abstrakciji od strukture Simbolnega. Izogne pa se 'agnostični' konsekvenci s tem, da mu je samo Simbolno »stvar med stvarmi«: Res da neposredno spoznavamo le Simbolno, toda Simbolno sâmo je del Realnega, ki je s tem prav tako spozna(t)no. V nasprotju s tem Foucault prav tako omejuje spoznanje na izpostavitev strukture označevalne verige, točneje diskurzivnih pravil, ki uravnavajo označevalne dogodke, toda tega sklopa »pozitivnosti« ne enači z Realnim, zato se odpove »temi spoznanja« kot dostopu do asimbolnega. Althusser pa afirmira »efekt spoznanja« kot spoznanje asimbolnega: V znanstveni diskurzivni praksi proizvedeni objekt pomeni spoznanje **realnega**, »zunaj glave« obstoječega objekta. Ker pa se vse spoznanje dogaja v diskurzivni praksi in je kriterij spoznanja vselej imanenten tej praksi, ni mogoče podati apriornega zagotovila spoznanja; njegova »resničnost« ostane »vmes«, odprt problem diskurzivne znanstvene prakse. Ta trikotnik zaobsega torej, kot se zdi, tri glavne možnosti spoznavno-teoretske naravnosti strukturalizma; trojnost, ki jo moramo razbrati kot simptom,

učinek določenega manjkanja, ki odpre razpršitev v tri možnosti. Če pa naj izpostavimo to manjkanje, moramo izpostaviti 'isto' vseh treh možnosti, kot katerega negativ ne vpiše to manjkanje:

Strukturalizem je metoda izpostavitve sinhrona matrice permutacij kot sklopa pravil, ki urejajo diahrono označevalno sintagmo. Ta pravila niso abstraktna občost označevalne verige, marveč »pravila razpršitve«, sama logika artikulacije razlik, 'variant', se pravi logika vzajemnih transformacij 'variant'.¹ Tako izpostavljena **struktura** pomeni sinhrono, tj. 'brezčasno' matrico, na katero je zveden označevalni 'dogodek', ki naredi iz 'dogodka' **označevalec** z določenim pomenom. Pravila kot struktura so Nezavedno diskurza, v nasprotju s površinsko sintagmo, ki je seveda zavestna. Odnos zavestno: nezavedno ustreza torej odnosu diahrona označevalna veriga: sinhrona pravila njene razpršitve. Strukturalna pravila so zmožna generirati le **končno** število površinskih sintagem, v čemer je zasnova dejstva, da ima strukturalizem v lingvistiki le omejeno uporabo (saj je območje lingvistike končno število pravil, iz katerih lahko generiramo praktično-neskončno število izjav); njegovo glavno območje ostanejo drugotni simbolni sistemi, metajeziki in miti, ali pa posebne diskurzivne prakse. Območje strukturalizma je torej prav razlika dejanskih do vseh možnih sintagem: Zakaj so nastopile prav te in ne druge možnosti? Ker je struktura nujno na začetku nezavedna, tj. se v samem diskurzivnem aktu spregleda, je dostopna le 'opazovanju-od-zunaj', se pravi, da strukturalizem vzpostavi metodološko distanco do svojega predmeta, in to je temeljno dejstvo, zaradi katerega ne moremo strukture vzeti kot transcendentalnega **a priori**: Le-to se izpostavi prav v **obratu-nase subjekta**, pomeni vrhunsko točko pri-sebnosti, samo-zavedanja, medtem ko smo do strukture v 'objektivni' distanci.

Naj gre torej za (kot pravi Levi-Strauss) Naravo same Kulture, 'objektivnost' same 'subjektivnosti'? Takoj ko priznamo strukturam **objektivni** status, se mora strukturalizem definirati kot pozitivna znanost, tj. znanost, ki ohranja 'objektivno' distanco do svojega objekta; kot taka pa je prisiljena v svoji samorefleksiji **sâmo sebe** utemeljiti **subjektivno**.

Zdi se, da se dimenzija (trikotnika) možnost : nemožnost spoznanja asimbolnega (tj. Realnega) odpre prav iz tega negotovega ontološkega statusa strukture. Levi-Strauss strukturo Simbolnega pojmuje kot del Realnega, pri Foucaultu pa njen ontološki status ostane neekspliciran, tj. ne gre niti za subjektivno-doživeto (Imaginarno) niti za Realno. Ta negotovost je v tem, da se strukturalizem omeji na izpostavo nezavedne strukture simbolnih sistemov, ne da bi vprašal po odnosu strukture simbolnega do 'stvari same'.²

Torej popolnoma priznamo upravičenost 'očitka' strukturalizmu, da se omeji le na jezik kot sistem, na 'notranji' odnos označevalec-označenec, pri čemer si ne zastavi 'ontološkega' vprašanja o biti 'stvari same'. Ne le da ga popolnoma priznamo, marveč celo vztrajamo na njem v vsej radikalnosti, kar pomeni, da v tej 'ontološki indiferenci' glede na 'stvar samo' vidimo bistveno potezo strukturalizma: izpostavitev reda Simbolnega v njegovi avtonomnosti. Pri tem gre npr. pri Levi-Straussu, ki postavi Simbolno (Nezavedno) na isto raven kot Realno, tj. stvar samo, referent, za v bistvu 'nelegitimen' korak. Če torej strukturalizem izpostavi sistem Simbolnega v njegovi 'notranjosti', v abstrakciji od odnosa do referenta, kje je tedaj mesto 'stvari same'? Za izpostavitev njenega mesta se moramo postaviti

onstran in ne **tostran** strukturalizma: »Ne zanikam tega, da z literaturo nastane nekaj takega, kar bi lahko, če se držimo tega, označili kot bit, in da ima to vse poteze nekega ostanka, toda da bi to nekaj lahko bilo znova pridobljeno za artikulirano vedenje in postalo razumljivo, se je treba prestaviti **onstran** strukturalizma. Opravljena mora biti subverzivna gesta, s katero Lacan zaznamuje stvar ne kot to, kar je za dikurzom, marveč to, kar se povrne v njegovem območju, da bi bilo to, kar mu manjka.« (PeS) »Stvar sama« je kot ireduktibilna na sistem Simbolnega »ostanek«, toda tega »ostanka« ne smemo na pred-strukturalistični način navezati na Simbolno: npr. kot »bit samega jezika«, materialnost označevalca ali kot idealnost označenca, ki bi bil kot tak »stvar sama«, obči **eidos** posamične »zunanje« stvari, referenta, ali z vključitvijo jezika v totaliteto življenjskega sklopa, kjer se besede vselej nanašajo na »realne« stvari. V vseh teh primerih je zabrisana **diskontinuiranost Simbolnega in Realnega**.

Problem skušajmo zamejiti z izpostavitvijo odnosa sistema Simbolnega do zaznavanja-mišljenja, percepcij, zavesti, širše vzeto: mišljenja. Seveda je vsak sistem Simbolnega mogoč le v delovanju **zavesti**, toda eno pomeni pripoznati to povezanost, nekaj drugega pa je, zvesti v imenu te povezanosti samo Simbolno na raven misli in zaznav (»idej« zavesti), v najboljšem primeru transcendentalne-fenomenološke zavesti, v najslabšem psihologističnega naturalizma (razumevanja znaka iz »asociacij idej«): »Na dan pride red, logika, lastna jezikom — **vključno označencem** —, ki obvladuje ali povzroča-vzbuja percepcije in misli, ne da bi imela v lasti njihove določitve niti padla pod zakon povezanosti »idej«. **Misel je prenehala biti polje in vztrajni model konstruiranja semiološkega**. . . Simbolno ni Idealno nič bolj kot Realno« (PeS). Od tod je možna celo strukturalistična kritika samega Saussura, ki formulira odnos označevalca in označenca »psihologistično«, kot odnos akustične podobe in pojma, ki »sta oba psihična« (Cours . . .). Gre za stalno kritiko »psihologizma« v strukturalizmu: Red Simbolnega, struktura, ki jo izpostavi strukturalna analiza, je čista racionalna matrika, ki ji ničesar ne ustreza niti v »psihični« niti v »fizični« realnosti; razlika, ki jo je poudaril že sam Saussure, med govorico, ki obstoji hkrati na »fizični, fiziološki in psihični« ravni, ter jezikom, ki je »ves v sebi in upošteva načelo klasifikacije« (Cours . . .). Jezik kot čista racionalna matrika ni v vsakdanji govorici nikoli prisoten kot tak, čeprav jo obvladuje. Gre torej za odnos čiste racionalne sheme do motnosti empiričnega, danega, in redukcija čiste inteligibilne matrice na kakršnokoli empirično danost, »psihično« ali »fizično«, pomeni odpoved principu strukturalizma, ki je »prvi pristop od nekega reda dejstev k formalno-racionalni obdelavi. Hkrati spoznamo, kaj ga vsak trenutek ogroža: vrnitev k naturalizmu, ki bi zvedel pravila na gotovosti, operatorično koherenco na pogoje, lingvistično proizvodnjo na reprezentacije« (PeS). Čisto inteligibilno shemo bi torej zvedel na pozitivno duševno-zavestno danost. Nevarnost, ki ji je popustil Levi-Strauss z naturalizacijo Nezavednega — to mu postane Realno —, in Chomsky s povratkom h kartezijski misli o »vrojenih zmožnostih« (Cf. PeS).

Toda mar ni bila kritika psihologizma prav ob vprašanju problema nezvedljivosti idealnega **kot čistega racionalnega** izvedena že v fenomenologiji? Kakšna je tedaj bistvena razlika med inteligibilno matrico v strukturalizmu in čistostjo eidosa v fenomenologiji? Oglejmo si to ob primeru idealnosti označevalca. Fenomenologija bi razlikovala npr. **eidos** črke a od njenega empiričnega nastopanja, **eidos**

kot vselej-istovetno, kot tisto, kar ostane vselej-enako v neskončni možni ponovljivosti (bistvo idealnosti je treba razumeti prav iz neskončne možne ponovljivosti), in bi s tem omogočila, da v vseh pojavih, ki se empirično zmeraj nekoliko razlikujejo, prepoznamo isto črko *a*. (Že sam označevalec je v sebi **nujno** 'idealni' — glede tega se ujemata tako fenomenologija kot strukturalizem, ki oba govorita o neprimerni vzporednosti tipa — označevalec : označenec : materija : forma itd.) Eidos *a* je s tem idealni korelat eidetskih aktov zavesti, ki iz dane materije oblikuje (»konstituira«) objekt *a*. V nasprotju s tem pa strukturalizem poudari diferencialno naravo *a*-ja: *a* nastane le v sistemu opozicij (npr. v »vokalnem trikotniku«), v artikulaciji razlik do preostalih vokalov in sploh celote glasov — **sistem artikulacije, iz katerega je šele možna črka *a* v svoji 'idealnosti', pa zavest sama nujno spregleda: korelat njenih aktov ni sam sistem artikulacije, marveč so to le posamezni njegovi sintagmatsko povezani fragmenti**. Obstoja torej diskontinuiranost med akti in predmeti zavesti ter nezavednim sistemom artikulacij — strukturalno matrico — ki obvladuje akte in predmete zavesti. Zavest lahko izpostavi to matrico le v kasnejšem »opazovanju-od-zunaj«. Strukturalna matrica je hkrati 'idealna' v pomenu »formalno-racionalnega« konstrukta brez empiričnih primesi **in ne-zavedna**. Seveda se na tem mestu zastavi vprašanje, ali je sploh smiselno govoriti o nečem, kar bi bilo »formalno-racionalno« in hkrati nezavedno, zastavi se vprašanje nezavednega.³

Da ne bi prehitro zapadli v redukcijo nezavednega, se raje približajmo temu vprašanju z druge strani: Čisti »formalno-racionalni«, inteligibilni strukturalni sklop, matrica permutacij, je v po njem uravnavanem aktu zavesti spregledan, dan le »opazovanju-od-zunaj«, »objektivno«. Razlikujemo torej površinsko, fenomenalno raven zavesti in globinsko raven Nezavednega. Zdi se, kot da nekatere Levi-Strausove in Foucaultove formulacije nakazujejo, da je »smisel« ali »pomen« način, kako na zavest učinkuje ta nezavedna artikulacija, »podvojitev« v notranjosti zavesti »formalno-racionalnega« strukturalnega reda, ki obstoji »objektivno«, se pravi, da je kot tak dostopen le »opazovanju-od-zunaj«. Vzemimo npr. Levi-Straussa: »Pomen je vselej fenomenalen.« To pomeni, da je pomen ali »smisel... okus, ki ga občuti zavest, ko okuša neko kombinacijo elementov, od katerih bi vsak izmed njih, vzet posamično, ne nudil podobnega okusa« (Esprit, november 1962). Toda temelj strukturalne analize jezikov je v tem, da podvrže analizi tako označevalec kot označenec, tj. izpostavi »neki red, neko logiko, lastno jeziku — **vključno označencem —**«. Struktura je hkrati struktura označevalca in označenca: celoten sklop **znakov** kot enot označevalca in označenca. Zaradi tega bi morali razlikovati fenomenalen »pomen« ali »smisel« od **strukturalnega** »označenca«. Gre za prepad med površino-doživetega in strukturo, tj. med globinsko »formalno-racionalno« strukturo, ki se razpre le »objektivnemu« »opazovanju-od-zunaj«, in »kalejdoskopskim gibanjem« toka doživetega-zavesti, na katerem je **struktura** (nujno) spregledana, dan pa je **smisel**. Sam Levi-Strauss mora priznati »ničevost dogodka«, površinskega gibanja zavesti, njegovo nezvedljivost na strukturalno artikulacijo; toda gre za vprašanje, 'pomena, vloge' **razpona, prepada** med nezavedno matrico strukture in površinskim »kalejdoskopskim gibanjem«, ki ga v svojem spregledanju obvladuje strukturalna matrica, za vprašanje, kako potem, ko smo izpostavili nezavedno strukturo, misliti njeno povezanost z zavestjo-mišljenjem? »Treba je ugotoviti,

da o tem strukturalizem doslej ni podal nobenega odgovora. Zares, pustiti, da v območju strukture privre na dan zaslepljeno izkustvo, ki ga imamo o njej, pomeni odpreti hiat v razlagi tako dolgo, dokler z ničimer v strukturi ne bomo mogli razložiti tega nastopa-zaslepljenosti. To pomeni, da strukturalne znanosti ne zahtevajo od nas le, da mislimo **nezavedno**, marveč tudi — in morda predvsem to — da ponovno premislimo **zavest**. Manjka nam strukturalna razlaga zabrisa strukture v pojavljanju, spoznanje — iz znaka — nespoznanja znaka, ki konstituira pomen« (PeS). Spregled znaka konstituira pomen, se pravi, da »je pomen vselej fenomenalen«, na fenomenalnem nivoju pa se struktura spregleda. Tu seveda ne gre za pomanjkljivost, ki jo lahko postopoma odpravi razvoj strukturalizma, marveč za načelno nemožnost: »Tako moramo dodati, da strukturalizmu manjkajo instrumenti za izpolnitev takšne naloge obnovitve **zabrisa**, razlage odsotnosti, ker se drži na nivoju objektivnega vedenja, od koder je izključil **subjekt**. Se pravi, da lahko odgovor na naše vprašanje (to je vprašanje, ki je bistveno za strukturalizem) pride le iz polja Lacanove teorije« (PeS). Ta nemožnost je podana že s temeljno naravnostjo strukturalizma: drži se »na nivoju objektivnega vedenja, od koder je izključil **subjekt**«, tj. zavest; drži se torej z njegovo usmerjenostjo v »opazovanje-od-zunaj«, od koder ohrani vselej do svojega predmeta »objektivno« distanco.

Z drugimi besedami, strukturalizem ne pripozna bistvene razlike transcendentalne in empirične zavesti; zavest se mu pojavi le kot empirična danost, razlaga z zavestnimi danostmi mu pomeni vselej psihologizem, ki ne doseže čiste »formalno-racionalne« strukture, njene inteligibilnosti. Ker pa je predmet strukturalizma prav ta »formalno-racionalna« struktura, mora seveda iz njene ravni izključiti (**tako razumljeno**) zavest, kar se mu pozneje maščuje v nemožnosti, da bi razložil nastop »kalejdoskopskega gibanja« zavesti.

Ta izključitev zavesti (točneje: netematiziranost njene navezanosti na označevalno verigo) je zasnovana na strukturalističnem pojmovanju Simbolnega. Kaj torej odpre dimenzijo simbolnega kot specifično človeško? Prehod iz Narave do Kulture zaznamuje **prepoved incesta**:

»pred njo Kultura še ni dana, z njo preneha obstoj Narave kot suverene vladavine. Prepoved incesta je proces, s katerim se Narava sama preseže«, je torej med Naravo in Kulturo, »ni niti čisto kulturnega, niti čisto naravnega izvora«. »V nekem smislu pripada Naravi, ker je obči pogoj kulture, zato se ni treba začuditi, če vidimo, da obdrži od Narave svoj formalni značaj, tj. Univerzalnost. V nekem smislu pa je tudi že Kultura, delujoča in vsiljujoča svoje Pravilo krogu pojavov, ki najpoprej nikakor niso odvisni od nje«. V čem je torej njeno omogočanje Kulture?

»Prepoved incesta ni samo... prepoved: hkrati s prepovedjo zapoveduje. Prepoved incesta je, kot eksogamija, ki je njen razširjeni socialni izraz, pravilo vzajemnosti. Ženska, ki se je odrečemo, ki vam jo odrečejo, je s tem ponujena-darovana. Komu? Deloma institucionalno določeni skupini, deloma nedoločeni in vselej odprti skupnosti, ki jo omejuje le izključitev bližnjih, kot je to navada v naši družbi...« Kakršenkoli je že ta odnos, temeljni pojav, ki izhaja iz prepovedi incesta, je vselej isti: »Od trenutka, ko sem si prepovedal uporabo ženske, ki postane s tem razpoložljiva za nekega drugega človeka, obstoji nekje (neki drugi) človek, ki se je odpovedal ženski, ki postane s tem razpoložljiva zame. Vsebina prepovedi incesta ni izčrpana s prepovedjo: ta je vzpostavljena le zato, da bi zagotovila, neposredno ali posredno, (**neko**) **menjavo**« (SEP).

Ženske seveda »niso najpoprej znak družbene vrednosti, marveč naravni stimulant, in to stimulant edinega instinkta, katerega zadovoljitev lahko odlagamo; torej edinega, na katerem se lahko v aktu

menjave in z zapazitvijo vzajemnosti **izvrši transformacija od stimulant do znaka** (SEP). Seveda tudi »dobrine niso le ekonomske udobnosti, marveč nosilci in instrumenti realnosti nekega drugega reda: zmožnosti, moči, simpatije, statusa, čustva...« (ibid.). To pomeni, da imajo poleg uporabne vrednosti še simbolno vrednost, kažejo na naš status itd., delujejo torej kot znaki, v katerih 'mislimo': to meni Levi-Strauss, ko pravi, da npr. hrana ni le »dobra za jed«, marveč tudi »dobra za razmišljanje«, tako tudi ženske v dvojnosti uporabne in simbolne vrednosti niso le »dobre za...«, marveč tudi »dobre za razmišljanje«.

Zdaj se nam razpre povezanost prepovedi incesta z vstopom v specifično človeško dimenzijo simbolnega: »V najširšem pomenu incest obstaja v tem, da dosežemo sami po sebi in za sebe, namesto da bi dosegli po drugem (z drugim) in za drugega« (SEP). Neposredno si vzamemo žensko, namesto da bi jo posredovali s sistemom menjave, neposredno porabimo svoje pridelke, namesto da bi jih posredovali s sistemom menjave, neposredno 'trošimo' — proizvajamo in poslušamo — zvoke. S tem smo zaobsegli tri po Levi-Straussu glavne ravni menjave: menjava žensk, dobrin in sporočil. Toda če naj neki predmet postane predmet menjave, ne smemo upoštevati le uporabne vrednosti. Če zvok jemljemo le s stališča njegove »uporabne vrednosti«, ki je utelešena v njegovih neposrednih fizičnih lastnostih, nikoli nič ne pomeni. Kot se moramo torej, če hočemo z besedami prenašati sporočila, odpovedati njihovemu čistemu 'trošenju' kot neposredno-naravnih predmetov, tako se moramo tudi pri ženski, če naj deluje kot označevalec, odpovedati njeni neposredni »uporabnosti«.

Dimenzija simbolnega, nastala z odložitvijo neposredne uporabnosti tega, kar deluje kot znak, s »prepovedjo incesta« v orisanem pomenu, vzpostavlja znake kot bitja, ki so »hkrati empirična in inteligibilna« (DM). Ta njihova inteligibilnost je dvojna: stvar postane znak s svojo vključenostjo v neko označevalno artikulacijo, ali, kot pravi Levi-Strauss, »pojmovno shemo«, določeno iz nezavednih strukturalnih zakonov (gre — z drugimi besedami — za diferencialnost znaka). Hkrati pa je označevalna artikulacija znakov »simbolična«, torej nekaj »reprezentira«, ima (v najširšem pomenu) neki »smisel«, tako da je »pojmovna shema« korelativna shema, hkratna shema označevalca in označenca.

Pri tem so važne razlike med členi, ne pa členi kot taki — v tem je meja 'motiviranosti' označevalca. Poljubnost označevalca ne pomeni poljubne izbire (posamičnega) označevalca za (posamičnega) označenca, marveč dejstvo, da označevalcu dajo pomen šele razlika in relacije do preostalih označevalcev, ne pa neposredno relacija do označenca. Naj bo motiviranost še tako popolna, označevalec je označevalec šele iz sistema razlik.

Toda Levi-Strauss se ne ustavi pri vzporednosti artikulacije označevalca in označenca. Zastavi se vprašanje, ali gre pri tej artikulaciji res za čisto hkratnost. Levi-Strauss — in s tem pridemo do strukturalizma v 'pravem pomenu' — pripozna **prvenstvo artikulacije označevalca**. Mislimo v znakih in **nezavedni strukturalni zakoni so zakoni artikulacije označevalca**. To postane posebno jasno v Levi-Straussovi operaciji, ki jo Derrida imenuje »redukcija smisla«. »V moji perspektivi ni smisel nikoli prvi pojav: vselej je zvedljiv. Drugače povedano, za vsakim smislom obstoji nek ne-smisel, ne velja pa nasprotno.«

Ne-smisel za smislom-označencem je seveda lahko le artikulacija označevalca, ki v sebi nima smisla, saj je le-ta šele njen učinek: »Kaj je po mojem mnenju smisel? Okus, ki ga občuti zavest, ko okuša neko kombinacijo elementov, od katerih bi vsak izmed njih, vzet posamično, ne nudil podobnega okusa« (Esprit, Nov. 1962). Tega nam ni težko razumeti: Vsak posamičen akt poroke je v sebi ne-smiseln, gre za akt neravnotežja, če pa je več teh elementov strukturiranih v ravnotežje sistema vzajemne menjave, 'dobi stvar smisel'. Toda smisel je efekt te 'označevalne' artikulacije menjav, določene po nezavednih strukturalnih zakonih. Zapomniti si velja predvsem to, da nezavedni strukturalni zakoni določajo le artikulacijo označevalca (in po tem označenca), ne pa same dvoplastnosti označevalca in označenca, po čemer se človeški jezik razlikuje od živalskih »signalov«. Ta dvoplastnost, tj. dejstvo, da elementi artikulacije »nekaj pomenijo«, se odpre s »prepovedjo incesta«.

S tem smo prišli do glavnega Levi-Straussovega pojma, »temeljnih struktur človeškega duha«, tj. nezavednih strukturalnih zakonov. Nezavedni niso sami členi, marveč šele ti obči zakoni:

»Nezavedno je vselej prazno ali, točneje, tako je tuje podobam kot trebuh hrani, ki gre skozenj. Kot organ s posebno funkcijo se omeji na to, da naloži-vsili strukturalne zakone, ki izčrpajo njegovo realnost, nerazčlenjenim elementom, ki izvirajo od drugod: nagonom, čustvom, predstavam, spominom. Lahko bi torej rekli, da je podzavestno (predzavestno — S. Ž.) individualna leksika, kjer vsakdo izmed nas zbere slovar svoje osebne zgodovine, vendar pa ta slovar dobi pomen za nas same in za druge toliko, kolikor ga nezavedno po svojih zakonih organizira in tako naredi iz njega diskurz« (SA). (Že v tem vidimo temeljno razliko glede na klasično razumevanje psihoanalize, po katerem je nezavedno sestavljeno iz pozabljenih ali potlačenih podob itd., torej linijo njenega razumevanja, katere skrajno točko predstavlja Jung s svojimi »arhetipi« kot nezavednimi in dednimi podobami.) V tem nezavednem moramo videti zadnji temelj sleherne razlage: »... če je res, kot smo poskusili tu dokazati, da je prehod iz stanja Narave v stanje Kulture definiran z zmožnostjo človeka, da misli biološke relacije v obliki sistema opozicij — nasprotje med možmi-lastniki in ženskami brez lastnine; nasprotje, med slednjimi, med poročenimi, doseženimi ženskami in sestrami ter hčeram, odstopljenimi ženskami, nasprotje med dvema tipoma vezi, zakonom in sorodstvom, ... — če je, končno, res, da je menjava neposredni rezultat parov opozicij, tedaj... je morda treba priznati, da dvojnost, vzajemnost, opozicija in simetrija... ne predstavljajo toliko fenomenov, ki naj bi jih razložili, kot temeljne in neposredne danosti družbene realnosti, in da moramo v njih priznati izhodiščne točke slehernega poskusa razlage« (SEP).

Levi-Strauss se torej vprašanja loteva v treh korakih: najprej izpostavi temeljno vlogo prepovedi incesta glede prehoda iz Narave v Kulturo, njeno univerzalnost, nato pokaže, da se ta temeljna vloga da pojasniti 'funkcionalno' (tj. njen pomen je v tem, da zagotovi vzajemnost menjav v družbenem življenju, da s to vzajemnostjo potrdi nujnost družbene povezanosti ljudi). Toda sama družbena povezanost in menjava že predpostavljata prepoved incesta, treba je torej razložiti poreklo vsega tega sklopa. To poreklo mora transcendirati Kulturo, najdemo ga lahko le v Naravi. Tako smo končno prisiljeni iskati poreklo Kulture v sami Naravi: »Kultura najde svojo temeljno razlago v univerzalni in naravni strukturi duha...« (Sim).

Nezavedni strukturalni zakoni so **naravni** temelj kulture, »zakoni misli — primitivne ali civilizirane — so torej isti kot zakoni, ki se izražajo v fizični realnosti in družbeni realnosti, ki je le aspekt prejšnje« (SEP). Toda še vedno ostane vprašanje **razlike** med Kulturo in Naravo, ki se sedaj mora kazati na nivoju teh zakonitosti, kar je

bilo opredeljeno kot »zmožnost človeka, da misli biološke relacije v obliki sistema opozicij«. Kaj to pomeni? Znova moramo citirati daljši odlomek, v katerem skuša Levi-Strauss opredeliti ta odnos:

»Če je interpretacija, ki smo jo predlagali, točna, pravila sorodstva in družbe ne naredi nujno stanje družbe. Ta so samo stanje družbe, ki predeluje biološke relacije in naravne občutke, s tem da jih prisili, da zavzamejo mesto v strukturah, ki jih implicirajo, in obenem tudi v drugih, ter jih zavežejo, da prevladajo njihove prvotne značaje. Stanje narave pozna le nerazdeljenost in prilastitev ter slučajno mešanico teh. Toda, kot je pripomnil že Proudhon ob nekem drugem problemu, lahko te pojme presežemo le s tem, da se postavimo na nov nivo. »Lastnina je ne-vzajemnost, in ne-vzajemnost je tatvina... Toda skupnost je tudi ne-vzajemnost, ker je negacija nasprotnih členov; to je še kraja. Med lastnino in skupnostjo vzpostavljam neki svet.« Toda kaj je drugega ta svet, če ne tisti, katerega približno in nikoli popolnoma uspelo podoba se loteva neprestano konstruirati in rekonstruirati družbeno življenje, ta svet vzajemnosti, ki ga s svoje strani zakoni sorodstva in poroke trudoma vlačijo iz obsojenih relacij, ki bi brez tega ostale sterilne, deloma zlorabljene. Toda napredek sodobne etnologije bi kaj malo veljal, če bi se morali zadovoljiti z vero — nedvomno plodno in ob svojem času legitimno — v dialektični proces, ki neizogibno porodi svet vzajemnosti kot sintezo dveh protislovnih značajev, inherentnih naravnemu redu. Slutnji filozofov se lahko pridruži eksperimentalni študij dejstev, ne le zato, da bi potrdil, da so se stvari res tako dogodile, marveč da bi opisal ali pričel opisovati, kako so se dogodile« (SEP).

Biološki relaciji sta predvsem »nerazdeljenost in prilastitev«, ki kot taki tvorita »dva protislovna značaja, inherentna naravnemu svetu«. S tem da človek misli te relacije »v obliki sistema opozicij«, jih prav kot protislovne postavi v simetričen odnos ter tako »prisili, da zavzamejo mesto v strukturah«. Vloga Kulture je opredeljena kot **Sinteza**: »Biološke relacije in naravne občutke... prisili, da zavzamejo mesto v strukturah«. (Lahko bi celo rekli, da je abstrakten ali indiferenten odnos celote in delov prevladan s sistemom kot konkretno artikulacijo delov: S krožnim procesom omejene ali splošne menjave žensk je hkrati s tem, ko vsak moški dobi svojo žensko, ohranjena povezanost in simetrija celote). Toda kot taka stoji Sinteza ravno nasproti naravni, biološki idr. danosti, medtem ko je — razumljena kot sklop nezavednih strukturalnih zakonov — postavljena na nivo Narave.

Prehod iz Narave v kulturo pomeni prehod »od stimulantu v znak.« Človek je zmožen misliti »v obliki sistema opozicij«, in Simbolno kot posebna človeška dimenzija, dimenzija znakov, je predvsem sistem opozicij. Ta zmožnost mišljenja v obliki sistema opozicij pa je nezavedna in univerzalna, torej prirodna. Zavestna dejavnost izvršuje menjave, njih razlaga pa nas pripelje do nezavednega, univerzalnega in prirodnega. Razlaga Kulture je v Naravi sami, lahko bi rekli, v »naravnem« v Kulturi (Sim) kot temu, kar je v nji univerzalnega in nezavednega. »Res je, da se prepoved incesta s svojim univerzalnim značajem dotika Narave, se pravi biologije ali psihologije ali ene in druge...« (SEP). Neposredno gledano, pride Levi-Strauss do Naravnega v Kulturi, tj. do nezavednih, univerzalnih strukturalnih zakonov. Narava ostane še vedno zmožnost misliti v binarnih opozicijah, ostane zmožnost mišljenja in ostane vprašanje **njene** redukcije na »biološko«. Ta redukcija, ki pomeni isto kot prejšnji »eksperimentalni študij dejstev«, je seveda le najavljena, tj. dejansko odložena. **Zato** — ker Levi-Strauss status Nezavednega razume iz Narave, hkrati pa je njegov nastanek iz območja biološkega **le postuliran**, medtem

ko je v **dejanski analizi** Nezavedno kot zmožnost mišljenja v sistemu opozicij **postavljeno-nasproti** naravnemu »materialu«, ki ga predeluje — nastopi možnost TRANSCENDENTALNEGA razumetja tega »Nezavednega«. To možnost takoj prepreči predvsem to, da pridemo do Nezavednega šele iz opazovanja ljudi iz znanstvene distance, po čemer je Nezavedno nujno postavljeno kot OBJEKT, medtem ko gre pri transcendentalni refleksiji vselej za istovetnost subjekta in objekta. Če pa pojmujeemo Nezavedno kot objekt, pridemo do nevarnosti, da (kljub zatrdjevanju o istovetnosti strukture duha in ostalih stvari, bolje, prav zaradi tega, tj. s tem, da je duh postavljen kot stvar med stvarmi) moramo priznati solipsistično redukcijo, ne transcendentalno, tj. redukcijo (ne biti sveta, marveč našega razumevanja sveta) na svetovni »objekt«-»duh«, njegove strukturalne zakone. Iz vsega tega sledi predvsem NEEKSPLICIRANI STATUS NEZAVEDNEGA, tj. strukturalnih zakonov, ki omogoči naturalistične, transcendentalne idr. nesporazume.

Neekspliciranost Nezavednega seveda pomeni le drugo plat netematiziranosti odnosa do ‚stvari same‘, saj bi nas tematizacija navezanosti Simbolnega na Realno prisilila prav k izpostavitvi mesta Nezavednega-Simbolnega; oboje pa je določeno iz razumevanja Nezavednega kot (generativnih) pravil.

Tako Levi-Straussu kot Foucaultu so nemišljeno, Nezavedno le pravila;⁴ ona »tvorijo to, kar bi lahko nekoliko z besedno igro ime-novali nezavedno (kajti zavest ni v takem opisu nikoli prisotna), ne nezavedno govorečega subjekta, marveč rečene stvari« (Rep). To, da »ni zavest v takem opisu nikoli prisotna«, se ujema z Levi-Straussovo redukcijo (vselej zavestnega) akta menjave na nezavedno strukturo.

»Želel bi pripomniti, da pri strukturalizmu — nikjer v polju, ohlapno določenim s to etiketo — ne gre za negacijo subjekta. Gre za odvisnost subjekta, kar je nekaj skrajno različnega. Prav posebno na ravni vrnitve k Freudu gre za odvisnost subjekta v odnosu do nečesa resnično elementarnega, kar smo poskušali izločiti s terminom »označevalec« (Lacan, v Foucault, Qu'est-ce qu'un auteur?). To Lacanovo izjavo moramo interpretirati proti njegovi lastni misli: V strukturalizmu res da ne gre za »negacijo subjekta«, tj. površinske ravni zavesti, saj bi to bila nesmiselna operacija, marveč gre za izpostavitve določenosti površinskih danosti Simbolnega po nezavednih strukturalnih ureditvah in v tem pomenu za »odvisnost subjekta«, toda v strukturi kot matriki permutacij »ni zavest ... nikoli prisotna«, kar pomeni, da ni tematiziran v svojem pomenu **sam razpon zavest-Nezavedno** (kar se dogodi šele pri Lacanu). Nezavedno kot Pravila (brezčasna matrika) zaznamuje prav tako le drugo plat tega, da »ni zavest ... nikoli prisotna«, tj. netematiziranosti navezanosti zavesti na označevalno verigo. V celoti gledano torej prav redukcija »empiričnega fakta« menjave na brezčasna pravila omogoča netematiziranost odnosa do ‚stvari same‘: tudi pri neekspliciranosti odnosa do ‚stvari same‘ in do zavesti gre za dve plati istega, saj se (ker imamo opravka s Simbolnim, ki se dogaja le skozi zavest) vprašanje odnosa do Realnega lahko zastavi le skozi izpostavitve mesta zavesti. Vsi ti ‚očitki‘ začrtujejo Krog istega. Določa ga naperjenost v izpostavljanje ‚brezčasnih‘ generativnih matic kot »objektivnih« zakonitosti, kjer moramo seveda abstrahirati lastno raven zavesti (Krog, ki ga je — kot bomo videli — treba prebiti s prikazom **nemožnosti redukcije prepovedi incesta**, nemožnosti utemeljitve prepovedi incesta v zakonih kot Naravi same Kulture. Narediti bi bilo treba pot, obratno od Levi-Straussove

redukcije prepovedi incesta in menjave na Naravo Kulture, in izpostaviti brezrazložnost, **brezno** prepovedi incesta kot simbolne »kastacije«. Vsa težava je torej nakazana v sklopu **„Narava Kulture“**, s čimer je bolečina simbolne »kastacije« **zabrisana, umirjena v alibiju Narave**: ireduktibilnost simbolne »kastacije« zaznamuje prav nemožnost **Narave** same Kulture). Od tod bi lahko znova sintetizirali poteze **„klasičnega strukturalizma“**.

Strukturalizem je metoda izpostavitve sinhrona matrice kot sklopa pravil, ki urejajo diahrono označevalno sintagmo. Ta matrica pomeni (v orisanem pomenu) **„brezčasno“** strukturo, katere status je čisto **„idealen“**. Nikoli torej ni prisotna kot taka v empiričnih aktih zavesti niti v materialnosti označevalca, čeprav ju uravnava in obvladuje. Zato moramo pri njeni izpostavitvi izključiti tako odnos do **„stvari same“** kot odnos do zavesti, v aktih katere se udejanja. Gre za čisti formalno-racionalni red, ki ga je treba ločiti od vseh psihične in fizične realnosti, empirije. Ker je ta red nujno izvirno nezaveden, dostopen le opazovanju-od-zunaj, se strukturalizem drži **»na nivoju objektivnega vedenja, od koder je izključil subjekt«**, tj. zavest, **„površinsko“** gibanje doživetega.

Negotov ontološki status Nezavednega, strukture, in na to navezujoča se neekspliciranost odnosa do **„stvari same“**, izhaja prav iz dejstva, da se drži **»na nivoju objektivnega vedenja«**. **Nekakšna „strukturalistična“ filozofija ni mogoča, ker je za filozofsko refleksijo nujno potrebno, da prestopimo »nivo objektivnega vedenja«, opazovanja od zunaj.** Vprašanje ontološkega statusa strukture je **filozofsko** vprašanje in nanj sam strukturalizem ne more odgovoriti: Levi-Straussov poskus, izenačiti Simbolno z Realnim, nujno spremlja druga stran, izenačitev strukturalizma z umetnostjo in torej metaforiziranje izenačitve Simbolnega z Realnim. Strukturalizem je mogoč le kot (posebna) pozitivna znanost, ki se ji ontološka vprašanja kot taka seveda ne zastavljajo. Ob morebitnem poskusu določitve statusa Nezavednega naletimo na nepremostljive težave: Gre za čisto **»formalno-racionalno«** strukturo, ki ni nikjer empirično navzoča, katere status je **idealen**, torej za artikulacijo, ki ureja možno pomenskost empiričnega označevalca, v njeni čistosti. Poskus, razlagati jo kot transcendentalni a priori, se mora — kot smo že rekli — nujno izjaloviti, ker je struktura dana le **»astronomskemu pogledu«**, opazovanju-od-zunaj, ki je značilno za posebne znanosti; v transcendentalni reinterpretaciji bi jo morali pretvoriti v nekakšno založeno, neaktualno, možno zavestnost, s čimer bi seveda zabrisali njeno **»objektivnost«**. Po drugi strani pa bi njena naturalistična interpretacija pomenila najti za to čisto **»formalno-racionalno«** strukturo empirično, dejansko oporo, kar pomeni korak iz območja samega strukturalizma. V obeh primerih je torej za racionalno čistost strukture najdena dejanska opora zunaj njene lastne ravni. Če bi že hoteli izpostaviti ontološki status strukture, bi bil to **»objektivni idealizem«**, ne v pomenu neodvisnosti od zavesti, mišljenja, marveč v pomenu **»objektivne«**, tj. nezavedne določenosti samega **»subjektivnega«**; določitev, ki je strogo filozofsko in zgodovinsko gledano nesmiselna. Kako naj torej zastavimo njen filozofski premislek?

Premislek strukturalizma kot znanosti mora narediti korak dalje od izpostavitve nihanja med transcendentalizmom in naturalizmom kot dvema njegovima možnima filozofskima totalizacijama, dvema možnostima najti ontološki status strukture. Predvsem mora izhajati

iz načelne indifferenice strukturalizma do teh dveh možnosti. Zato nima smisla spraševati, katera je ‚resnična‘ filozofska osnova strukturalizma, transcendentalizem ali naturalizem: njegova ‚resnica‘ je prav v indifferenci do teh ‚rešitev‘. Kaj torej ostane? Sam strukturalist kot subjekt, za katerega se »na nivoju objektivnega vedenja« izpostavijo strukture. Znova bi torej prišli do korelacije subjekta in objekta in vprašali, katere naravnosti, kakšnemu ‚odnosu do sveta‘ samega strukturalista kot subjekta se razpre uravnanost zavestnega »kalejdoskopskega gibanja« po Nezavednem, njegovi brezčasni matrici. Ko bi izpostavili to zgodovinsko določeno naravnost, bi uvideli, da ‚ontološka indiferenca‘ glede statusa Nezavednega ni slučajna, marveč ima POZITIVNO vrednost: v nji se kaže imanentna ‚tehno-loška‘ naravnost strukturalizma kot metode izpostavljanja **generativnih** matic, ki naredi razpoložljivo generiranje površinske označevalne verige. ‚Ontološko‘ vprašanje v klasičnem pomenu se **imanentno sploh ne zastavi**, ker mu kot ‚generativni‘ znanosti gre izvirno za možnost razpolaganja. V tej »izključitvi subjekta« se kaže vsa dvoznačnost strukturalizma: Z njo skuša priti do ‚objektivnega reda‘ označevalca, ki pogojuje subjekt, toda ker ne premisli načina vezanosti subjekta na označevalno verigo, mu zavest preprosto ostane **zunaj** nje in tako »izključena« lahko paradoksalno **v samem strukturalizmu** od zunaj obvladuje, razpolaga z generiranjem jezika, tako kot se v prirodni znanosti z izpostavitvijo ‚objektivnih‘ zakonitosti subjektu odpre razpolaganje s prirodnimi pojavi.

Toda pri tem naletimo na neko posebnost. Tudi drugim znanostim se — kot **posebnim** znanostim — ontološko vprašanje imanentno ne zastavi, vendar jim ga zastavi in nanj odgovori njihova filozofska utemeljitev; pri strukturalizmu pa se z opisano ‚ontološko indifferenco‘ izkaže prav nemožnost filozofske določitve ontološkega statusa struktur v klasičnem pomenu. Druga stran istega problema je v tem, da se ta nemožnost filozofske refleksije kaže v samem strukturalizmu: na eni strani v neprestanih padcih v naturalizem (izenačitev Simbolnega z Realnim: Levi-Strauss, Chomsky), predvsem pa — na drugi strani — v približevanju umetnosti, ki nastopi **na mesto nemožne filozofske samorefleksije**. Torej gre v strukturalizmu, **pojmovanem kot posebna znanost**, nedvomno za posebnim znanostim lastno pozitivistično, tj. ne-filozofsko, samorefleksijo, ali, bolje povedano, samorazumevanje (abstraktna ločenost subjekta in objekta, opazovanje-od-zunaj itd.). V tem pomenu ostane strukturalizem, čeprav ni pozitivizem v klasičnem pomenu, **pozitivna znanost** — ki vzpostavlja do svojega objekta objektivno distanco, s čimer je objekt postavljen kot **pozitivna danost**. Seveda je pri tem bistvena proti-nominalistična naravnost strukturalizma, ki mu danost ni empirični podatek itd., marveč sama struktura: »temeljna in neposredna danost družbene realnosti« (Levi-Strauss), »pozitivnost« (Foucault); pozitivna danost, ki je ne zaobseže subjektivna Sinteza (»smrt Človeka«) in ki je zato dopolna opazovanju-od-zunaj. Tako zadobe vse ‚pomanjkljivosti‘ strukturalizma (netematiziranost mesta subjekta v označevalni verigi, odnosa do stvari same itd.), tako kot ‚ontološka indiferenca‘, POZITIVNO vrednost, tj. omogočijo izključno usmerjenost na izpostavitev generativnih matic, toda v nasprotju z drugimi pozitivnimi, posebnimi znanostmi **strukturalizem sam občuti svojo filozofsko nemoč kot pomanjkljivost**. To se kaže prav v padcih v naturalizem in / ali v približevanju umetnosti, tj. v dejstvu, da dilema naturalizem/umetnost le zakriva pravo dilemo: vztrajanje v čistosti formalno-racionalne

strukture — izstop iz nje v naturalizem ali umetnost. Vprašanje je torej, zakaj ne moremo vztrajati v čistosti formalno-racionalne strukture. O tem je obširneje pisal Roland Barthes:

Strukturalizem stoji pred dilemo, »... ali hoče glede na svoj predmet ohraniti razdaljo, lastno znanosti, ali pa sprejme to, da mu postane vprašljiva analiza, katere nosilec je, in da izgubi njeno nit v tej neskončnosti jezika, ki jo izraža današnja književnost, z eno besedo, ... hoče biti znanost ali pisanje«: »Strukturalizem bo vselej le »znanost« več ..., če mu ne bo uspelo postaviti v središče svojega iskanja prav razbitje znanstvenega jezika, se pravi, če mu ne bo uspelo, da »se bo pisale«. Kako naj mu ne postane vprašljiv tudi tisti jezik, ki mu služi za spoznavanje jezika? Logično nadaljevanje strukturalizma je lahko le v njegovem približevanju književnosti, toda ne več kot »objektu« analize, marveč književnosti kot izvrševanju pisanja. Kaže se v ukinjanju iz logike izvirajočega razlikovanja, po katerem je delo jezik-objekt, znanost pa metajezik, s tem pa v omajanju varljivega privilegija, ki ga vidi znanost v razpolaganju s suženjskim jezikom. Strukturalist se mora torej spremeniti v »pisca«, vendar ne zato, da bi širil ali vadal »lep stil«, marveč da bi se soočil z gorečimi problemi vsega izrekanja, ki pridejo na dan, takoj ko izrekanje ni več zavito v meglo v pravem pomenu **realističnih** iluzij, ki naredijo jezik za preprostega prenašalca misli. ... Predvsem se na odnose med subjektivnostjo in objektivnostjo — ali, bolje povedano, na mesto subjekta v njegovem delu — ne da več gledati kot v dobrih časih pozitivistične znanosti. Objektivnost in strogost, lastnosti znanstvenika, ki nam še vedno zvenita v ušesih, sta v resnici predhodni odliki, neizbežni v trenutku dela. Glede na to nimamo nikakršnega razloga, da bi jih pojmovali prezirljivo ali jih opustili; toda ti odliki se da prenesti na izvajanje le s prevaro, z metonimijskim postopkom, ki zamenjuje **previdnost** z njenim učinkom v izvajanju. Sleherni izraz predpostavlja lastni subjekt, pa naj se ta subjekt izraža navidez neposredno, govoreč **jaz**, ali posredno, zaznamujoč se kot **on**, ali tako, da se spušča, zatekajoč se k brezosebnim obratom. Tu gre za čisto gramatične prevare, s katerimi se samo spreminja način postavljanja subjekta v izvajanje, način ponujanja drugim, teatralno ali v utvari; vsi ti načini so torej oblike imaginarnega. Med njimi je najbolj varljiva privativna oblika, se pravi prav oblika, ki jo ponavadi uporablja znanstveno izvajanje, iz katerega se zaradi objektivnosti znanstvenik izključuje. Toda to, kar je izključeno, je vselej le »osebnost« (psihološka, emocionalna, biografska), v nobenem primeru subjekt; še več, ta subjekt v celoti sprejme nase, če lahko tako rečemo, izključitve, ki jih znanstvenik javno nalaga svoji osebnosti, tako da je objektivnost na nivoju izvajanja — na nivoju, ki se mu ne da izogniti, na kar je treba stalno paziti — le ena stran imaginarnega. V resnici bi edino popolna formalizacija znanstvenega izvajanja (seveda izvajanja humanističnih znanosti, ker je v drugih znanostih to v veliki meri že doseženo) lahko odvrnila znanost od nevarnosti, katerim jo izpostavlja imaginarno; če seveda znanost ne sprejme tega, da bi pristopila k temu imaginarnemu **pri polni zavesti**, zavesti, ki jo lahko dosežemo le v pisanju...» Naj povzamemo: »Strukturalno izvajanje stoji pred nalogo postati popolnoma homogeno s svojim objektom; to nalogo je mogoče realizirati le na dva načina, oba enako radikalna: skozi izčrpno formalizacijo ali skozi integralno pisanje« (KSM).

Gre za to, da se preseže pozitivistično samorazumevanje, toda značilna je že sama oblika dileme, kakršna se zastavi Barthesu. Spre gledana je namreč tretja možnost, transcendentalni, zgodovinski ali hermenevtični premislek, v katerem je prav tako premagan pozitivistični odnos. Vse tri omenjene možnosti nikakor ne abstrahirajo subjekta. Subjekt, ki »v celoti sprejme nase ... izključitve, ki jih znanstvenik javno nalaga svoji osebnosti«, se da razumeti npr. kot transcendentalni subjekt v nasprotju z »osebnostjo (psihološko, emocionalno, biografsko)«: transcendentalni subjekt kot subjekt, ki v nasprotju z empiričnim, psihološkim, prav odpira horizont možne **objektivnosti**, ki je vselej že (če naj uporabimo Barthesovo besedo /vzeto od Lacana/) »imaginarna«, t. j. vzpostavljena po subjektu. Pristop »k temu

imaginarnemu **pri polni zavesti**« je lahko transcendentalni premislek subjektivnih pogojev možnosti objektivnega izkustva. Nadalje lahko iz Marxove misli poudarimo praktično zasnovanost, vpetost znanosti v totaliteto zgodovinske prakse, kjer znanstveno spoznanje prav tako ni nevtravno-objektivno, marveč njegova objektivnost **dobi smisel** šele iz praktičnega »interesa« (Barthes bi rekel po Lacanu: »želje«), ki stoji za njo: ali interesa možnega tehničnega razpolaganja s stvarmi ali praktične družbene akcije. Bistveno pri tem je dejstvo, da ta »interes« ni to, kar sicer človeka — empirično-psihološko — žene k spoznanju, ki pa ima načelno objektivno veljavnost tudi brez njegove podpore. Posamično spoznanje seveda v svoji pravilnosti ali nepravilnosti — če gre za območje prirodnih znanosti — ni odvisno od »interesa« praktičnega razpolaganja, toda **šele ta »interes« odpre območje možne objektivnosti spoznanja**«, in je torej konstitutiven za polje možnega spoznanja. Gre za mejo med pozitivizmom, ki prav tako poudarja — od Comta naprej — praktično vrednost spoznanja, in historičnim materializmom. In končno gre za hermenevtični postopek, ki izhaja prav iz vsakokratne »fakticitete« naše vpetosti v zgodovinsko tradicijo, ki se ji ne moremo abstraktno postaviti-nasproti. Na ta način je izpostavljena nemožnost 'nevtralnosti' misli, in hermenevtiki gre prav za to, da izpostavi »produktivnost predsodkov« (Gadamer), tj. zgodovinsko določenost nas samih, od koder se nam šele odpre področje možnega spoznanja, tudi 'objektivnega'. Te tri možnosti niso v formalnem odnosu, saj imamo opravka z bistvenimi zgodovinskimi možnostmi samorefleksije-samorazumevanja znanosti in vedenja nasploh: transcendentarno-idealistični, iz Hegla izrasli historično-materialistični, pozitivistični in hermenevtični. Barthesu gre seveda za razlikovanje od vseh teh možnosti in »integralno pisanje« mu ne pomeni niti transcendentalnega niti historično-materialističnega niti hermenevtičnega premisleka. Toda nikakor ni naključje, da v njegovi dilemi te tri možnosti niso upoštevane (sam Barthes bi jih skušal zvesti na »realistični« model).

Pri premisleku tega vprašanja moramo najprej opozoriti na to, da Barthes skuša teoretsko formulirati dejstvo, ki se ga zaveda sam Levi-Strauss, ko pravi, da so same njegove mitologike miti, da je vse, kar piše, izpoved itd. Gre torej za celoten sklop, ki pripelje strukturalizem v bližino umetnosti. Umetnost stopi na mesto nemožne filozofije in od tod postane jasno, zakaj Barthes ne upošteva zgoraj navedenih treh možnosti, saj pomenijo prav **filozofsko** refleksijo. Lahko bi torej pokazali simptomatično dejstvo, da Barthes obravnava strukturalizem le kot znanost, da se mu problem postavi le kot dilema znanost : umetnost (književnost), pri čemer manjka 'tretji' člen: filozofija. Toda takoj lahko odgovorimo: Barthesu gre za to, da **sam strukturalizem**, ne le njegovo samorazumevanje, **postane literatura (t. j. umetnost)**. »Jacques Lacan zamenjuje tradicionalno abstraktnost pojmov s popolnim prodorom slike v polje govora, tako da govor ne ločuje več primera od ideje in sam postane resnica. Na drugi strani **Surovo in pečeno** Claude Levi-Straussa z opustitvijo običajnega dojetja »razvijanja misli« predlaga novo retoriko **variacije** in nas tako obvezuje k odgovornosti oblike, ki je nismo vajeni v delih iz področja družbenih znanosti. Nedvomno smo sredi preobrazbe diskurzivnega govora, ki je enaka tisti, ki kritika približuje piscu: vstopamo v **občo krizo Komentarja**...« (KMS). Za tradicionalno znanstveno delo je **načelno** neodvisno, v kakšni obliki, 'stilu' itd. je napisano. Oblika je njegovi vsebini zaznanja, gre za gole 'stilske' posebnosti, ki znan-

stvene resnice ne zadevajo; bistveno za znanstveni jezik je torej, da je popolnoma prozoren, indiferenten medij. Nasprotno od tega pa npr. umetniško delo obstaja prav v svoji 'obliki'. Toda ko strukturalizmu postane vprašljiv jezik, v katerem se izreka, mu postane vprašljiva prav ta 'nevtralnost' znanstvenega diskurza, ki se razkrije v svoji navideznosti, t. j. zave se »odgovornosti oblike«. Ta »odgovornost oblike« pomeni **zavest o nezmožnosti meta-jezika**, saj pomeni ukinitvev »iz logike izvirajočega razlikovanja, po katerem je delo jezik-objekt, znanost pa meta-jezik«. Nemožnost 'objektivne' distance do svojega objekta, **jezika**, pri čemer bi nam sam meta-jezik bil le prozoren medij, Od tod moramo razumeti dejstvo, da Lacan »zamenjuje tradicionalno abstraktnost pojmov s popolnim prodorom slike v polje govora, tako da govor ne ločuje več primera od ideje in sam postane resnica«: Za celotno in posebej sodobno znanost je značilno strogo razlikovanje čiste abstraktne ideje od njenih posebnih primerov; to razlikovanje je predpostavka sleherne tehnološke aplikacije. Spojenost ideje in primera pa je značilna za mitološko misel, ki misli v konkretnem: npr. razliko narava-kultura misli v 'primeru' gnilo-kuhano, medtem ko je za sodobno misel značilna 'prozornost' pojmov in je narava 'dobesedno' imenovana 'narava'.

Ni nam treba posebej opozarjati na to, da pomeni »odgovornost oblike« in nemožnost meta-jezika **ireduktibilnost MANA**, saj prav z meta-jezikom reduciramo učinek MANA. Tu gre za že razvito vprašanje redukcije menjave: Menjava in vzajemnost menjave sta specifično človeška, simbolična akta. Strukturalizem reducira menjavo na univerzalno, t. j. prirodno strukturo duha, ki presega menjavo, je od nje neodvisna, hkrati pa jo je zmožna razložiti. »Menjava in vzajemnost ne obstojita na nivoju sistemov nezavednih opozicij« (Sim). Ne obstojita, ker je ta sistem **PRIRODNO DEJSTVO**. To hkrati pomeni, da na tem nivoju **NE OBSTOJI NASPROTJE NARAVA-KULTURA**, saj smo Kulturo zvedli na prirodno dejstvo. To dalje pomeni, da na tem nivoju **NE VELJA VEČ PREPOVED INCESTA**. Ne velja, saj prepoved incesta odpre specifično dimenzijo KULTURE, mi pa smo z abstrakcijo od menjave, t. j. prepovedi incesta, zvedli Kulturo na Naravo. Levi-Straussova redukcija Kulture na Naravo v sami Kulturi pomeni poskus najti v **sami Kulturi** mesto, na katerem ne veljajo več prepoved incesta in njene implikacije. Zato Y. Simonis upravičeno pripominja, da pomeni Levi-Straussova misel »strast incesta« (t. j. strast najti mesto, na katerem ne velja prepoved incesta, se pravi zvesti Kulturo /ki nastopi s prepovedjo incesta/ na Naravo). Seveda ostane vprašanje, če je Simbolno res zvedljivo na tako razumljene nezavedne strukturalne zakone. To dilemo Simonis formulira takole: »Če je »simbolno«, temeljna poteza človeškega »polja«, dejstvo duha, ki misli biološke relacije v obliki sistema opozicij, tedaj je strukturalizem resnična refleksija »simbolnega«. Če je »simbolno« še kaj drugega, imamo opravka z delnim neuspehom in strukturalizem ne misli resnično »simbolnega.« To bi pomenilo, da redukcija na prirodne, nezavedne zakone ne more dovolj pojasniti akta menjave in s tem prepovedi incesta. »Mar s tem, ko želimo pojasniti družbene fenomene v Levi-Straussovih terminih, ne naredimo človeškega za nerazložljivo? Mar ni pogoj uspeha strukturalizma v tem, da naredi človeka bolj in bolj nerazložljivega, da ga postavi v kot, kjer ni drugega kot »ničelna stopnja« neke posebne znanosti o naravi?« Ta »ničelna stopnja« ireduktibilnosti na Naravo nastopi v označevalcu MANA:

»Katerikoli so že bili momenti in okoliščine njegovega nastopa na lestvi živalskega življenja, jezik se je lahko rodil le naenkrat. Stvari niso mogle postopoma postati pomenljive. V toku neke transformacije, katere študij ni odvisen od družbenih znanosti, marveč od biologije in psihologije, se je izvršil prehod od stopnje, ko nič ni imelo smisla, do neke druge, na kateri je vse imelo smisel. Toda ta navidez banalna pripomba je važna, ker tej radikalni spremembi manjka protipostavka v območju spoznanja, ki se dodeluje počasi in z napredovanjem. Drugače povedano, v trenutku, ko je naenkrat ves Univerzum dobil POMEN, ni bil zato nič bolj ZNAN, čeprav je res, da je pojav jezika pospešil ritem razvoja spoznanja. V zgodovini človeškega duha obstaja torej temeljno nasprotje med simbolizmom, ki ponuja značaj diskontinuiranosti, in spoznanjem, zaznamovanim s kontinuiteto. Kaj sledi iz tega? Dve kategoriji označevalca in označenca sta bili vzpostavljeni sočasno in vzajemno, kot dva komplementarna bloka. Toda spoznanje, se pravi intelektualni proces, ki dovoljuje poistovetiti določene aspekte označevalca in določene aspekte označenca — lahko bi celo rekli izbrati v zbiru označevalca in zbiru označenca dele, ki med sabo predstavljajo najbolj zadovoljujoče odnose vzajemne prikladnosti — steče zelo počasi. Stvari so potekale tako, kot da je človeštvo dobilo naenkrat ogromno območje in njegov podroben načrt, toda minila so tisočletja, da je spoznalo, kateri določeni simboli načrta predstavljajo različne aspekte območja. Univerzum je pomenil, preden smo začeli vedeti, kaj pomeni; to se nedvomno razume samo po sebi. Toda iz prejšnje analize sledi tudi, da je od začetka pomenil totalnost tega, česar se lahko človeštvo nadeja v spoznanju. To, čemur pravimo napredek človeškega duha in, v vsakem primeru, napredek znanstvenega spoznanja, lahko obstoji in je lahko obstajalo le v tem, da upravičujemo razdelitve, izvršujemo pregrupacije, definiramo pripadnosti in odkrivamo nove izvire znotraj zaprte totalnosti, komplementarne s samo sabo« (IM).

Obstoji torej temeljni razkol med tem, da je »ves Univerzum dobil pomen«, in omejeno artikulacijo označevalca in označenca, t. j. opisanim spoznanjem sveta. Z drugimi besedami: obstoji neki »višek pomenjanja« nad vsakokratno artikulacijo označevalca in označenca. Toda ker sta si označevalec in označenec vselej komplementarna, mora temu višku pomenjanja ustrezati določen označevalec.

»V svojem naporu razumeti svet človek vselej razpolaga z nekim viškom pomena (ki ga porazdeljuje med stvari po zakonih simbolične misli, raziskovanje katere je naloga etnologov in lingvistov). To porazdelitev dodatnega obroka — če naj se tako izrazimo — je absolutno nujna, da bi razpoložljivi označevalec in s pomočjo znakov najdeni označenec ostala med sabo v komplementarnem odnosu, ki je pogoj delovanja simbolične misli. Mislimo, da pojmi tipa MANA, četudi so lahko še tako različni, ko jih opazujemo v njihovi najbolj splošni funkciji (ki, kot smo videli, ne izgine v naši mentaliteti in naši obliki družbe), predstavljajo prav ta PLAVAJOČI (flottant) OZNAČEVALEC, ki je služnost vsake končne misli (toda tudi zalog vse umetnosti, vse poezije, vseh mitičnih in estetskih invencij), čeprav ga je znanstveno spoznanje zmožno, če že ne ustaviti, pa vsaj deloma disciplinirati.« (IM)

Znanstveno spoznanje omeji delovanje lebdečega označevalca z enoznačnostjo in nemetaforičnostjo svojih izjav, »skuša reči to, kar reče, in nič več, zahteva, naj označevalec, ki se ga poslužuje, reče označenca in naj se med njiju ne prikrade »mana«, ki prispeva k temu, da označenca rečemo metaforično« (Sim). »Mana« je torej tisti višek, zaradi katerega nobena naša izjava ne pomeni le tega, kar smo dobesedno vzeto rekli; to posebej izstopi pri pesmi, kjer nikoli ne gre za dobesedno-rečeno. Vsaka naša izjava vsebuje tudi »mana«, ki je torej porazdeljen med vse stvari — kot označenec — in kot tak potrebuje svojega posebnega označevalca. Tu moramo slediti interpretaciji Y. Simonisa, po kateri s tem MANA zaznamuje sam razkol Narave in Kulture: popolnoma uspela zaustavitev njegovega plavanja bi pomenila popolno spoznanje sveta, **se pravi integracijo Kulture v Naravo.**

Strukturalizem pomeni s svojo metodo vzpostavljanja homolog-nih struktur označevalca in označenca poskus redukcije MANA. Toda končno priznanje Levi-Straussa, da so njegove mitologike znova miti, njegove primerjave znanosti, strukturalizma z glasbo, obrat k estetski dimenziji te teorije, pomeni priznanje ireduktibilnosti MANA. V tem pomenu je MANA »ničelna stopnja« pomena: »Funkcija pojmov tipa mana je v tem, da se postavijo nasproti odsotnosti pomena, ne da bi sami s sabo prinesli kakršenkoli poseben pomen« (IM). Če se spom-nimo na to, da pomen zraste šele iz razlikovanja, opozicij, tj. artiku-lacije označevalca, potem vidimo, da so MANA sami prepadi med diskretnimi enotami označevalca. Smisel je učinek razpok, ki ločijo elemente označevalca, ne pa teh elementov samih.

S tem pridemo do bistvene vloge, ki jo ima za nas pojem MANA. Levi-Strauss pravi zgoraj, da je »ta porazdelitev dodatnega obroka ... absolutno nujna, ... pogoj delovanja simbolne misli«. Naj to izjavo vzamemo dobesedno in rečemo, da je MANA pogoj Simbolnega na-sploh, ali velja to le za dosedanje Simbolno, ki se pač nahaja v opi-sanem razkolu? Z drugim besedami: ali lahko po integraciji Kulture v Naravo še obstoji Simbolno? Ali je mogoč pomen brez svoje »ni-čelne stopnje«, brez označevalca, ki bi zaznamoval le nasprotje odsot-nosti pomena?

Tu gre očitno za drugo Barthesovo možnost — popolno formali-zacijo. Poslužimo se ovinka: to drugo možnost — znanost brez Sub-jekta — afirmira Alain Badiou, Althusserjev učenec, v *Marque et Manque*: Filozofija nima nič povedati o znanosti kot taki. »Filozofijo« imenujemo ideološko regijo, ki je specializirana za znanost; njena na-loga je **zabrisati** zarezo s tem, da **pokaže** znanstvenega označevalca kot regionalno paradigmo označevalca-na-sebi«, ki je vezan na sub-jekt, njegovo Željo, torej ideološki. »Zareza« pomeni epistemološko zarezo, s katero se znanost vzpostavi s prelomom s svojo ideološko predhodnico. Ni težko videti zasnovanosti tega pojmovanja v Althus-serju, kjer je ideološko spoznanje kot »vnaprej vsiljeno s praktičnimi, religioznimi, moralnimi in političnimi »interesi«, tujimi realnosti spo-znanja« (LC), torej opredeljeno po Želji subjekta. Naloga filozofije je zvesti pravo »znanstveno« spoznanje na ideološko, zabrisati mejo med njima, s tem da se na znanstveno verigo označevalcev gleda kot na verigo označevalcev Želje subjekta, medtem ko je lastna poteza zna-nosti prav to, da se z epistemološko zarezo osvobodi te vezanosti na Željo. Veda o Želji subjekta in njeni artikulaciji v označevalni verigi pa je prav psihoanaliza, zato »psihoanaliza o znanosti nima **nič pove-dati**, čeprav nas lahko mnogokaj nauči o znanstvenikih, ki so ji pod-rejeni. S tem molkom negativno določi označevalca, o katerem govori in katerega Željo artikulira«. (Psihoanaliza je tu razumljena kot filo-zofska veda in ne kot regionalna znanost, saj sam Badiou primerja Lacanov odnos do matematične logike z odnosom Leibniza-filozofa do Leibniza-znanstvenika in odnosom Kanta do Newtona. Vsi so po-skušali znanost utemeljiti iz subjekta, torej filozofsko-ideološko.) V filozofiji gre za ideološko podvzetje, ker »ne obstoji Subjekt znanosti«: »V matematikah dejansko ne manjka nič, kar ne bi že bilo označeva-lec: znamenja, ki se brez konca substituirajo samim sebi v preplete-nosti njih zapletene blodnje./ Znanost je resnični arhiteater pisanja: sledi, zabrisane sledi, sledi sledi; gibanje, v katerem se nikoli ne izpo-stavimo srečanju s to neokusno (detestable) figuro človeka: znak ni-česar.« Čista formalna znanost (o kateri govori Barthes kot o eni iz-med dveh možnosti) kot prototip znanosti je označevalec brez ozna-

čenca, čista igra artikulacij brez pomena, nasprotno pa pomeni ideologija »red označevalca, v katerega se zagradi subjekt« in s tem pomen, Želja. Subjekt je tako vselej subjekt ideologije in veda o artikulaciji Subjekta v označevalni verigi, psihoanaliza, ostane ideološka, metafizična, ker le izpostavi to vezanost verige označevalca na Željo subjekta, t. j. izpostavi dejstvo, da Želja (in s tem subjekt) obstoji (ta) le iz označevalne verige, ki jo (ju) obvladuje, kar se sicer prikriva ostali metafiziki, ne dopusti pa čiste igre označevalca brez Želje subjekta. »Za nas **tako** ideološka reprezentacija, ki jo ima o svojem podvzetju Frege, kot povzetje te reprezentacije v leksiki Označevalca, manjkanja in mesta-manjkanja (t. j. pri Lacanu — S. Ž.), maskirajo čisto produktivno bistvo, proces postavljanja, s katerim logiki kot stroju ne manjka nič, razen to, kar lahko drugod sama proizvede. /Logika Označevalca je metafizika. Reprezentacija reprezentacije, znotraj-ideološki proces-progres./ Z logiko Označevalca razumemo tukaj sistem pojmov, s katerim je mišljena artikulacija subjekta«, obstoji pa »nemožnost logike Označevalca, ki bi zaobsegla znanstveni red«, saj se z njo »zabrishe epistemološki rez«. Nasprotno temu je po Lacanu tudi v najčistejši formalizaciji treba videti odmev Želje, saj že definicija označevalca pravi, da »predstavlja subjekt za nekega drugega označevalca«.

Čista formalizacija pomeni torej paradoks označevalca brez označenca, čisto artikulacijo brez »smisla«. Toda še vedno ni jasno, v čem obstaja nujnost označevalca MANA za smisel. Ni še jasno, dobili pa smo že prvo napotilo, zakaj to vprašanje ni rešljivo s stališča strukturalizma: Ob primeru Badiouja smo videli, da je za smisel nujno potrebno, da v označevalni verigi odmeva Želja subjekta, toda kot vemo, strukturalizem le izpostavi čisto »formalno-racionalno« strukturo in ne premisli prav Želje subjekta, vloge zavesti itd.

Čista formalizacija pomeni izpolnitev strukturalizma, izpolnitev njegove »redukcije smisla« na brez-smiselno artikulacijo. Toda s tem smo SMISEL ZGUBILI: V čisti formalizaciji gre za »gibanje, v katerem se nikoli ne izpostavimo srečanju s to neokusno figuro človeka: znak ničesar«. Nepristajanje na čisto formalno-racionalno strukturo v njeni »ontološki indiferenci« pa tako pomeni prav nepristajanje na čisto formalizacijo kot izpolnitev »tehnološke« naravnosti: na »logiko kot stroj«, torej — na neki način — **smrt**.

Čista formalizacija pomeni kot redukcija MANA zabris prepovedi incesta, t. j. reintegracijo Kulture v Naravo, s tem pa **zabris lastne filozofske dimenzije**: nemogočo točko, ko **pozitivna znanost** ne potrebuje več filozofske utemeljitve, marveč samo sovpaše z njo, **se totalizira**, zaobseže **celoto**, saj ji uspe reintegracija Kulture v Naravo. **Zato** ni mogoča klasična »filozofska«-ontološka utemeljitev struktur, **zato** po drugi strani strukturalizem neprenehoma beži iz čistosti izpolnjene formalizacije — ker bi to pomenilo pristanek na »logiko kot stroj«, smrt, ne-smisel. Zato strukturalizem nikoli ni dan v svoji »čisti« obliki. V begu pred izpolnjeno formalizacijo se razprši v trikotnik: četrti člen, ki ga s svojim manjkanjem razpršuje, je stroj kot sama smrt.

S tem je »krog vseh »pomanjkljivosti« strukturalizma zaprt; orisali smo njegovo slepo pego, katere belino lahko zapolnimo z vdorom iz drugih miselnih polj: fenomenologije, hermenevtike, marksizma, in prišli do praga velike mutacije, ki z zapolnitvijo te beline, z odgovorom na vprašanje, kako namestiti subjekt v strukturo, radikalno transformira celoto »strukturalizma«.

(0) V prvem delu tega spisa gre le za zbiranje 'gradiiva', ki bo pokazalo svoje razsežnosti šele v nadaljevanju. Celoto bi lahko ocenili kot komplementarno knjigi Bolečina razlike — dve poti v istem.

(1) V tem se način delovanja zakonitosti razlikuje od običnih in s tem »formalnih« zakonov, ki jih izpostavijo preostale znanosti. »Nasproti formalizmu strukturalizem noče postaviti abstraktno nasproti konkretnemu in mu dati pooblaščen položaj. Obliko definiramo s postavitvijo nasproti tvarini, ki ji je tuja; toda **struktura** nima jasno določene vsebine: je sama vsebina, zaobjeta v logični sklop, dojet kot lastnost stvarnosti« (SO). Nasproti klasičnemu odnosu racionalnega in čutnega stopi torej »neka vrsta SUPERRACIONALIZMA, katerega namen je integrirati čutno v racionalno, ne da bi žrtvoval katero njegovih lastnosti« (TT).

Razložimo to razliko s Levi-Straussovimi besedami na primeru, ki ga je izbral on sam, na raziskavah ruskih bajk V. J. Proppa, znanega ruskega formalista. Po Levi-Straussu je Propp »razpet med svojo formalistično prevaro in obsedenostjo z zgodovinskimi pojasnili«. »Propp deli ustno književnost na dva dela: na obliko, ki je njen bistveni aspekt, kolikor je primeren za morfološko proučevanje, in samostojno vsebino, ki ji prav zato prida vzporeden pomen. Naj nam bo dovoljeno naglasiti to točko, ki popolnoma zajema razliko med strukturalizmom in formalizmom. Dve področji morata biti popolnoma razdvojeni, ker je sama oblika razumljiva, vsebina pa je le ostanek brez vrednosti. Za strukturalizem to nasprotje ne obstoji; ne obstoji na eni strani abstraktno, na drugi pa konkretno. Oblika in vsebina sta enake narave in zahtevata enako analizo. Vsebinske se udejanja iz svoje strukture in to, kar definiramo kot obliko, je »strukturiranje« struktur, ki sestavljajo vsebino.« Pojasnimo to s primerom. Ko Propp analizira funkcije likov v bajkah, pride npr. do obče funkcije »škodovanja«, ki ji najde 22 vrst in podvrst (»nasprotnik nekoga ugrabi«, »tajno ukrade čarobno sredstvo« itd.). Najprej torej izpostavi občo funkcijo »škodovanja«, nato jo poljubno-empirično, t. j. ne-sistematično razdeli na vrste in podvrste, ki jih našteva brez reda. Ker morfološka analiza išče le obči sistem, racionalno strukturo bajke, je zanjo seveda relevantna le obča funkcija »škodovanja«, ki ji njene vrste in podvrste služijo kot za morfološko analizo nepomembne celote. Na vprašanje, zakaj se pojavi prav ta vrsta ali podvrsta »škodovanja«, ne more več odgovoriti morfološka analiza, marveč le zgodovinska pojasnitev, do katere je morfološka analiza v odnosu kot občost, indiferentna do posamičnosti; gre torej za razkol obče oblike in posebne vsebine. S tem empiričnim naštevanjem vrst in podvrst »je postopoma vzpostavljena vsa vsebina zgodbe in analiza koleba med formalnim izrazom, preveč običim, da bi jo (analiza) uporabila brez razlike za vse bajke (to je obča raven), in enostavnim oblikovanjem neobdelane tvarine, od katere so le na začetku samo formalne lastnosti proglašene za nosilce eksplikativne vrednosti«. To nihanje Proppa dokazuje, da čuti pomanjkljivost morfološke analize, ki nas konec koncev pripelje do gole občosti, v kateri je vsa konkretna vsebina zgubljena. Da bi zapolnil to pomanjkljivost, Propp omenja tudi vrste in podvrste obče funkcije. Toda ker mu skupek slednjih ne da smiselne celote, se s tem le izogne dilemi: ali so vrste in podvrste med sabo strukturirane in je tako tudi njihov sistem legitimno vključen v morfološko analizo, ali pa jih moramo po Proppovih načelih, po katerih spada v morfološko analizo le sistematska raven bajk, iz nje preprosto izključiti. Dosledno izpeljan formalizem nas tako pripelje do prazne abstrakcije, ki ničesar ne razloži. »Vemo, kaj je pripovedka, toda ker nam opazovanje ponuja ne eno pripovedko-arhetip, marveč veliko število dejanskih zgodb, ne vemo več, kako bi jih klasificirali. Pred formalizmom zagotovo nismo vedeli, kaj vse imajo te zgodbe skupnega, toda po njem nam je vzeta sleherna možnost, da bi došli, v čem se razlikujejo. Tako smo prešli od konkretnega k abstraktnemu, toda ne moremo se več spustiti od abstraktnega do konkretnega.« Paradoksalno pridemo v skrajni točki formalistične analize do takšne abstrakcije, ki **ničesar več ne razloži**, t. j., ki »zniči svoj predmet«. »O pomanjkljivostih formalizma najbolje priča njegova nesposobnost, da bi vzpostavil empirično vsebino, ki je vendar bila njegovo gibalno. Kaj je torej na poti zgubil? Prav vsebino. Propp je odkril — in v tem je njegova slava — da je vsebina zgodbe **zamenljiva**, toda iz tega je prepogosto zaključeval, da je **samovoljna**, in tu leži razlog težav, s katerimi se je srečeval, ker **so tudi zamenjave podvržene zakonitostim**«. V Ameriških bajkah npr. opravljajo isto dejavnost različne ptice: orel, sova, krokodil. Propp bi tu izpostavil le občo funkcijo »dejanja ptice«, pri čemer so posamična imena kot zamenljiva poljubna in irelevantna. Toda če poznamo kontest, iz katerega so zrasli ti miti, ugotovimo, da ista dejanja orel opravlja podnevi

in sova ponoči, da si torej stojita nasproti v odnosu dneva in noči, da oba skupaj stojita nasproti krokarcu kot ptici-grabljivki mrhovinarju, da dalje npr. tudi divja raca stoji nasproti vsem trem glede na odnos nebo-zemlja in nebo-voda. Tako pridemo od navidez poljubne skupine do po binarnih opozicijah organiziranega smiselnega sklopa. Imena ptic delujejo kot označevalci prek svojega dobesednega pomena, njih označenec je metaforičen. Poznati moramo torej kontekst; pomanjkanje konteksta je Proppa prisililo v nasprotje oblika-vsebine, do tega, da lahko morfološko irelevantno vsebino razloži le zgodovina: »Zgodovinska dimenzija se pojavlja bolj kot negativen način obstoja, ki izkira iz neskladnosti med prisotno pripovedko in odsotnim etnografskim kontekstom«.

S tem smo prišli do pomena strukturalističnega »super-racionalizma«, po katerem ima npr. v pravljici vsaka še takšna podrobnost, »plava barva las princeske«, svoj pomen, če le dovolj dolgo vztrajamo z analizo. »Naša trditev, da zamenljivost vsebine ni samovoljno dejstvo, pomeni — pod pogojem, da se razčlenitev izvaja dovolj globoko — da se pod raznolikostjo nahaja stalnost. Obratno, navidezna stalnost oblike ne more zakriti dejstva, da so tudi funkcije zamenljive.«

Razložimo to ob strukturi same zgodbe. Propp jo predstavi na način kronološkega zaporedja 31 kvalitativno različnih funkcij (»določitev težke naloge«, »odhod junaka« itd.). S stališča strukturalne analize gre tudi še za sklop, ki je »preveč blizu meje empiričnega opazovanja«. Najprej lahko različne funkcije, ki se pojavljajo v različnih momentih iste zgodbe, razumemo kot transformacije (sistemske-strukturalne transformacije, arbitrarne primere) ene in iste funkcije (lažni junak je transformacija nasprotnika, »prestopke« nasproten »prepovedi«, ki je sama negativna transformacija »zapovedi«, »odhod« in »vrnitev« junaka podvojitev iste funkcije, ki je izražena enkrat pozitivno, drugič negativno itd.). To nas končno pripelje do tega, da »bi si morali namesto Proppove kronološke sheme, v kateri je zaporedje dogodkov lastnost strukture... prisvojiti drugo shemo, ki lahko izrazi model strukture, definirane kot skupek transformacij majhnega števila elementov.«

Gre torej za vse možne permutacije med funkcijami, pri čemer, in to je bistvena točka, enotnost pripovedke ni v neki obli, vselej isti shemi, marveč v sistemu teh razlik med posameznimi variantami: ni pomembna obča shema, marveč pravila transformacije, s katerimi lahko iz določenega števila elementov dobimo vse variante. Tako kot v primeru ptičev šele binarne opozicije, njihov sistem, dajo smisel razčlenitvi funkcije »dejanja ptiča«, tako tudi tu smisel raste iz razlik. To pomeni, da vsako diahrono, kronološko zaporedje dogodkov v zgodbi dobi svojo vlogo in s tem smisel šele iz vključitve v sinhrono matrico. »Če sprejmemo to stališče, je kronološko zaporedje vključeno v strukturo z zunajčasovno matrico, ki ima stalno obliko, premiki funkcij pa bodo le še en način zamenjave.« (Vsi cit. iz SO.)

Če bi skušali s postopnim posploševanjem dobiti občo shemo pripovedke, bi končno prišli — če to priženemo do absurda — do enega samega člena, do same »pripovedke« ali vsaj do izredno prazne sheme, ki — strogo gledano — ničesar ne bi pomenila. Vse, kar je manj obče od te sheme, bi že pomenilo golo empirijo, ne-sistem. Gre pa za to, da potem, ko pridemo do določenega števila nujnih funkcij, katerih red je zamenljiv, t. j., iz katerih ne moremo posplošiti občega zaporedja, najdemo sistem transformacij — matrico permutacij — iz katerega lahko deduciramo vse dejanske variante. Ali če navedemo povzetek te metode ob totemizmu:

»...metoda, za katero menimo, da ji sledimo, sestoji v tem, da:

1. Definiramo pojav, ki ga študiramo, kot relacijo med dvema ali več dejanskimi ali možnimi členi;

2. Konstruiramo tabelo možnih permutacij med temi členi;

3. Vzamemo to tabelo za obči objekt analize, ki lahko le na tem nivoju doseže nujne povezave, pri čemer je empirični pojav, opazovan na začetku, le ena izmed možnih kombinacij, katerih totalni sistem moramo prej rekonstruirati« (TD).

(2) Od tod je jasna vloga Althusserja. Nastopi kot tretji člen, »posrednik« v nasprotju možnost : nemožnost spoznanja asimbolnega, nasprotju, ki obstoji na ravni **spoznanja kot spoznanja pravil označevalne verige** — tretji člen s tem, da izstopi iz te ravni v njeno opozicijo, **spoznanje kot spoznanje »realnega objekta«**, ki pa ohrani **diskontinuiranost do Simbolnega**. Realni objekt ni že samo Simbolno, marveč je proizvod teoretske prakse (na ravni Simbolnega), spoznanja od njega neodvisnega Realnega.

(3) Gre za vprašanje »o tem, kako ta druga označevalna veriga (na našem nivoju berimo namesto druge verige le še »nezavedno« — op. S. Ž.) v svoji temeljiti drugačnosti ni vendarle nič drugega od zavestne verige, o težavnosti, da to drugost mislimo« (R. Močnik, *Mesčevo zlato*), in katerega rešitev se nakaže šele v Lacanovi misli o »dvojnem vpisu«, ki seveda že presega polje »strukturalizma«.

(4) »Ker je njegov (Foucaultov — op. S. Ž.) aksiom, da so nemišljena le pravila, mu je prepovedano govoriti o nemišljenem izjave ali diskurza: to nemišljeno bi vselej bilo le neka druga izjava, neki drugi diskurz. /Naj torej kritika kontinuiranosti... izključi to, da bi bila neka izjava proizvedena zato, da bi stala na mestu neke druge? Se pravi: da bi ji preprečila pojavitev, da bi jo potlačila?/ Vendar se nam zdi od psihoanalize naprej definitivni dosežek to, da lahko neki diskurz pride na dan zato, da potlači pod sabo nekega drugega« (Nova vprašanja epistemološkega krožka). V nadaljevanju bomo videli razrešitev tega problema z »dvojnimi vpisi« pri Lacanu.

Literatura:

Claude Levi-Strauss: *Les Structures élémentaires de la parenté* (SEP), *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, v M. M., *Sociologie et Anthropologie* (IM), *Tristes Tropiques* (TT), *Anthropologie structurale* (AS), *La Structure et la Forme* (SO), *La Pensée sauvage* (DM), *Le Totémisme aujourd'hui* (TD), razgovor s P. Ricoeurjem v *Esprit*, nov. 1962.

Michel Foucault, *Réponse au cercle d'épistémologie*, v *Cahiers pour l'Analyse* 9 (Rep), *Qu'est-ce qu'un auteur?*, *Bulletin de la Société française de Philosophie* 1969-3.

Louis Althusser, *Lire le Capital I-II* (LC) (samo njegova prispevka).

Jacques Lacan, *Ecrits*.

Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Cours).

Roland Barthes, *Književnost, mitologija, semiologija*, Beograd 1971 (KSM).

Alain Badiou, *Marque et Manque*, v *Cahiers pour l'Analyse* 10.

Yvan Simonis, *Claude Levi-Strauss ou la »passion de l'inceste«* (Sim).

Francois Wahl, *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, v *Qu'est ce que le structuralisme* (PeS).

Rastko Močnik, *Mesčevo zlato*, *Problemi* 106—107.

KARTEZIJANSKE MEDITACIJE

Prevajalec: Ivan Urbančič

II. MEDITACIJA

SPROSTITUTEV POLJA TRANSCENDENTALNEGA IZKUSTVA V NJEGOVIH UNIVERZALNIH STRUKTURAH

§ 12. Ideja transcendentalne utemeljitve spoznanja

Našo meditacijo je potrebno razviti naprej, da bi tisto, kar je bilo doslej izpostavljeno, lahko postalo s tem razvitjem šele prav koristno. Kaj lahko (kot kartezijansko meditirajoči) filozofsko počnem s transcendentalnim jazom [ego]? Gotovo, njegova bit zame spoznavno predhodi vsaki objektivni biti: v nekem smislu je temelj in podlaga, na kateri se godi vse objektivno spoznanje. Toda ali sme to pomeniti, da je ta predhodnost v navadnem smislu spoznavni razlog za vse objektivno spoznanje? Ne tako, kakor da bi se želeli odreči veliki Descartesovi misli iskanja najgloblje utemeljitve vseh znanosti in celo iskanja biti objektivnega sveta v transcendentalni subjektiviteti. Ne bi sicer sledili njegovim meditirajočim potem, čeprav s kritičnimi spremembami. Toda morda se z Descartesovim odkritjem transcendentalnega jaza [ego] odpira tudi **neka nova ideja utemeljitve spoznanja**, namreč kot transcendentalne utemeljitve. Zares, namesto da bi hoteli ego cogito izkoristiti kot apodiktčno evidentno premiso za domnevno izvedljive sklepe o kaki transcendentni subjektiviteti, usmerimo svojo pozornost na to, da fenomenološka $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$ (meni, meditirajočemu filozofu) odpira novo neskončno sfero biti [Seinssphäre] kot sfero novega, transcendentalnega izkustva. Če upoštevamo, da k vsaki vrsti dejanskega izkustva in njegovih spremenljivih modusov: zaznavanja, reten-ce, spominjanja itd. spada tudi ustrezna čista fantazija, neko **izkustvo kakor da** [Erfahrung als ob] z vzporednimi modusi (zaznavanje kakor da, retenca kakor da, spominjanje kakor da itd.), tedaj tudi pričakujemo, da obstaja na področju čiste možnosti (čiste predstavljenosti, fantazijskosti) ostajajoča apriorna znanost, ki namesto o transcendentalnih bitnih dejanskostih [Seinwirklichkeiten] razsoja o apriornih možnostih in s tem obenem predpisuje tem dejanskostim pravila a priori.

Vendar ko tako pustimo svoje misli ulti k zamisli neke fenomenološke znanosti, ki naj postane filozofija, zaidemo seveda s temeljno metodično zahtevo apodiktčne evidence jaza [ego] kmalu v že prej

načete težave. Kajti naj je ta evidenca biti jaza [ego] še tako absolutna zanj, vendar ne sovпада z evidenco o biti mnogoterih danosti transcendentalnega izkustva. Če tudi **cogitationes**, ki so danes v naravnosti transcendentalne redukcije kot zaznane, spominjane itd., nikakor ni mogoče imeti že za absolutno brezdvomno bivajoče, prej bivajoče [gewesen seiende] itd., bo morda vendarle mogoče pokazati, da absolutna evidenca **ego sum** sega nujno tudi v mnogoterosti samoizkustva transcendentalnega življenja in v habitualne lastnosti jaza [ego]; čeprav le v omejitvah, ki določajo domet takih evidenc (kot so spominjanje, rentenca itd.). Nakazujoč to še natančneje, bi bilo morda treba pokazati tole: ni le gola identiteta tega »jaz sem« absolutno brezdvomni obstoj transcendentalnega samoizkustva, temveč se skozi vse posebne danosti dejanskega in možnega samoizkustva — čeprav te danosti v posameznem niso absolutno brezdvomne — razteza **univerzalna apodiktična izkustvena struktura** jaza (npr. imanentna časna oblika doživljajskega toka). Z njo je v zvezi in k nji sami tudi pripada to, da je jaz za samega sebe apodiktično vnaprej zarisan kot konkretni izkustveni predmet, bivajoč z individualno vsebino doživljanja, zmožnosti, dispozicij; horizontalno vnaprej zarisan kot tak izkustveni predmet, ki je dostopen v samoizkustvu, ki se do neskončnosti izpopolnjuje in eventualno dopolnjuje.

§ 13. Probleme dometa transcendentalnega spoznanja je treba nujno najprej izključiti

To dejansko izpostaviti bi bila velika naloga kritike transcendentalnega samoizkustva v njegovih medsebojno prepletenih posameznih oblikah in njegovi v tej prepletenosti spolnjujoči se celotni storitvi. Očitno bi bila to naloga višje stopnje, ki bi že predpostavljala, da smo, sledeč najprej nekako naivno fungirajoči evidenci skladno napredujočega transcendentalnega izkustva, že bili poskrbeli za njene danosti, jo opisali v njenih splošnostih.

Pravkar spolnjena razširitev Descartesovih Meditacij bo ustrezno motivirala naš nadaljnji postopek v namerjenosti k filozofiji (v zgoraj opisanem Descartesovem pomenu). Vnaprej vidimo, da morajo znanstvena dela potekati na dveh stopnjah, za kateri se je ponudilo skupno ime transcendentalna fenomenologija.

Na prvi stopnji bo treba prehoditi, kot se bo kmalu pokazalo, ogromno **področje transcendentalnega samoizkustva**, in to najprej zgolj z zaupanjem v evidenco, ki je lastna skladnemu poteku tega izkustva, torej z odrivanjem vprašanj zadnje, do apodiktičnih principov dometa premišljene kritike. Na tej še **ne v polnem smislu filozofski stopnji** bomo torej ravnali podobno kot prirodoslovec v svojem zaupanju v evidenco naravnega izkustva, pri čemer ostajajo zanj kot prirodoslovca vprašanja principialne kritike izkustva sploh zunaj njegove teme.

Druga stopnja fenomenološkega raziskovanja pa bi nato zadevala ravno **kritiko transcendentalnega izkustva in potem transcendentalnega spoznanja sploh**.

Pred nas stopa neka nezaslišano svojevrstna znanost, znanost o konkretni transcendentalni subjektiviteti kot dani v dejanskem in možnem transcendentalnem izkustvu, ki vzpostavlja **skrajno nasprotje znanostim v dosedanjem pomenu**, namreč **objektivnim znanostim**. Med temi sicer tudi najdemo neko znanost o subjektiviteti, vendar o objektivni, animalni, svetu pripadajoči subjektiviteti. Zdaj pa gre

za tako rekoč absolutno subjektivno znanost, znanost, katere predmet je po svoji biti neodvisen od odločitve o nebiti ali biti sveta. Še več. Zdi se, da je in edino more biti njen prvi kakor tudi edini predmet moj — filozofirajočega — transcendentalni ego. Seveda pripada pomenu transcendentalne redukcije to, da na začetku ne more postaviti za bivajoče nič drugega kot ego in to, kar je v njem samem vključeno, namreč v nekem horizontu nedoločene določljivosti. Začenja se torej kot čista egologija, kot znanost, ki nas — kot je videti — obsoja na neki, čeprav transcendentalni solipsizem. Zdaj še nikakor ni razvidno, kako naj bi bilo mogoče v naravnosti transcendentalne redukcije postaviti druge jaze [ego] — ne kot zgolj svetne fenomene, temveč kot druge transcendentalne jaze [ego] — kot bivajoče in jih tako narediti za soupravičene teme fenomenološke egologije.

Kot začenjajoči filozofi se ne smemo pustiti prestrašiti od takih pomislekov. Mogoče je, da redukcija na transcendentalni ego prinaša s seboj samo videz trajno solipsistične znanosti, medtem ko njena dosledna izpeljava, primerna njenemu lastnemu pomenu, pelje k fenomenologiji transcendentalne intersubjektivnosti in z njeno pomočjo k razvitju transcendentalne filozofije sploh. Zares se bo pokazalo, da je transcendentalni solipsizem le neka nižja filozofska stopnja in da jo moramo kot tako z metodičnim namenom obmejiti, da bi lahko pravilno načeli problematiko transcendentalne intersubjektivnosti kot utemeljeno, torej višjo stopnjo. Vendar na sedanjem mestu naše meditacije ni mogoče izvesti o tem nič določenega, kakor sploh dane vnaprejšnje razlage šele v nadaljevanju lahko izkažejo svoj polni pomen.

Določno orisan je vsekakor bistveni odklon od Descartesove poti, ki bo odslej odločilen za vse naše nadaljnje meditiranje. V nasprotju z Descartesom se bomo poglobili v nalogo **sprostitve neskončnega polja transcendentalnega izkustva**. Descartesova evidenca, namreč stavka »Ego cogito, ego sum«, ostaja neplodna, ker Descartes ni opustil le tega, da bi razjasnil metodični pomen transcendentalne *εποχή*, temveč tudi, da bi usmeril pozornost na to, da ego samega sebe lahko brez konca in sistematično razlaga v transcendentalnem izkustvu in je s tem na razpolago kot možno delovno polje, popolnoma svojevrstno in oddvojeno, kolikor se sicer nanaša na ves svet in na vse objektivne znanosti, vendar ne predpostavlja veljavnosti njihove biti, in kolikor je s tem ločeno od vseh teh znanosti, vendar nanje na noben način ne meji.

§ 14. Tok cogitationes. Cogito in cogitatum

Težišče transcendentalne evidence **ego cogito** (razumevajoč to besedo v najširšem Descartesovem pomenu) premaknimo sedaj (potem ko smo odrinili vprašanja dometa apodiktčnosti te evidence) od identičnega jaza [ego] na mnogotere **cogitationes**, torej na tekoče zavestno življenje, v katerem ta identični jaz (moj, mene, ki meditiram) živi, kar koli naj bi že ta zadnji izraz bližje določalo. Na to življenje, npr. na čutno zaznavajoče in predstavljajoče ali na svoje izjavljajoče, vrednotujoče, hoteče življenje, lahko jaz vsak čas naravna svoj reflektirajoči pogled, vse to lahko opazuje in po njegovih vsebinah razlaga ter opisuje.

Morda bomo rekli, da slediti tej smeri raziskovanja ni nič drugega kot vršiti psihološko deskripcijo na podlagi čisto notranjega izkustva, izkustva o svojem lastnem zavestnem življenju. Čistost takšnega opisa seveda zahteva, da vsega psihofizičnega ne upoštevamo.

Toda čisto deskriptivna psihologija zavesti, čeprav se je njen pristni metodični pomen razklenil šele s fenomenologijo, **ni sama** transcendentalna fenomenologija v tistem smislu, kakor smo to določili s transcendentalno-fenomenološko redukcijo. Sicer je psihologija zavesti natančna paralela transcendentalni fenomenologiji zavesti, vendar je treba oboje kljub temu strogo ločiti, saj zamenjava le-teh označuje transcendentalni psihologizem, ki onemogoča pristno filozofijo. Tu gre za enega tistih navidez neznatnih odtenkov, ki odločilno določajo filozofske poti in slepe poti. Vedno je treba upoštevati, da je celotno transcendentalno-fenomenološko raziskovanje vezano za nemajno vztrajanje pri transcendentalni redukciji, ki je ne smemo zamenjati z abstraktivno omejitvijo antropološkega raziskovanja na golo duševno življenje. Potemtakem je pomen psihološkega in transcendentalno-fenomenološkega raziskovanja zavesti brezdanje različen, čeprav se lahko vsebine, ki jih je treba opisati, ujemajo. Enkrat imamo podatke predpostavljeno bivajočega sveta, namreč dojete kot duševne sestavine človeka, drugikrat pri vzporednih, vsebinsko enakih podatkih o tem sploh ni govora, saj svet v fenomenološki naravnosti sploh ne velja za dejanskost, temveč samo za dejanskostni fenomen.

Če se izognemo tej psihologistični zamenjavi, je sedaj odločilnega pomena še neka druga točka (ta je sicer z ustrezno spreminjeno naravnostjo dana tudi na tleh naravnega izkustva za pristno psihologijo zavesti). Mnogotere cogitationes, ki se nanašajo na svetno, same v sebi nosijo tak odnos, da je npr. zaznava o tej mizi potem in prej zaznava o nji; ne smemo spregledati, da to v pogledu vse svetne biti na biti ničesar ne spremeni. Tako je sploh vsako zavestno doživetje samo v sebi zavest o tem in tem, kakor koli naj bo že z zakonito veljavnostjo dejanskosti tega predmetnega in kakor koli naj se jaz kot transcendentalno naravnani vzdržim te kot vseh mojih naravnih veljavnosti. Transcendentalno ime **ego cogito** je torej treba razširiti za še en člen: vsak **cogito**, vsak zavestni doživljaj, tako tudi rečeno, méni nekaj in nosi v načinu tega menjenega sam v sebi svoj vsakokratni **cogitatum**; vsak [cogito] dela to na svoj način. Zaznava hiše méni hišo, natančneje, kot to individualno hišo. Méni jo na način zaznavanja, spominjanja hiše na način spominjanja, fantazija o hiši na način fantazije. Predikativno razsojanje o hiši, da npr. le-ta zaznavno **stoji tu**, jo méni ravno na način sojenja; spet na nov način neko dodatno vrednotenje itd. Zavestne doživljaje imenujemo **intencionalne**, pri čemer pa beseda intencionalnost ne pomeni nič drugega kot to splošno temeljno lastnost zavesti, da je zavest o nečem, da kot cogito nosi v sebi svoj **cogitatum**.

§ 15. Naravna in transcendentalna refleksija

Za nadaljnjo razjasnitev pa je treba dodati, da moramo razlikovati **ravnokar** tekoče dojemajoče zaznavanje, spominjanje, prediciranje, vrednotenje, postavljanje smotra itd. od refleksij kot dojemajočih aktov neke nove stopnje, po katerih se nam ti akti ravno šele razklepajo. Ravnokar zaznavajoč, dojemamo npr. hišo in ne zaznavanja. Šele v refleksiji se **naravnamo** na to zaznavanje samo in njegovo zaznavnostno naravnost [Gerichtet-sein], na hišo. V **naravni refleksiji** vsakdanjega življenja, pa tudi v psihološki znanosti (torej

v psihološkem izkustvu o lastnih psihičnih doživljajih), stojimo na tleh sveta, ki se daje kot bivajoč. V vsakodnevnem življenju rečemo: »tam vidim hišo« ali »spominjam se, da sem to melodijo že slišal« ipd. V **transcendentalno-fenomenološki refleksiji** se znebimo teh tal z univerzalno $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$ o biti ali nebiti sveta. Lahko rečemo, da je tako modificirano, transcendentalno izkustvo o tem, da si vsakokratni transcendentalno reducirani **cogito** ogledamo in ga opišemo, vendar ne, da bi kot reflektirajoči subjekti soizpolnjevali naravno postavljanje biti, ki ga izvirno ravnokar potekajoče zaznavanje ali siceršnji cogito vsebuje oz. ki ga je ravnokar tja v svet živeči jaz dejansko izpolnil. S tem stopi vsekakor na mesto izvirnega doživljaja neki bistveno drugi; tako je torej treba reči, da refleksija spreminja izvorni doživljaj. Toda to velja za vsako, tudi za naravno refleksijo. Le-ta prav bistveno spremeni pred tem naivni doživljaj, ta izgubi izvorni modus tega **ravnokar** prav s tem, da refleksija spremeni v predmet to, kar je bilo pred tem doživljaj, vendar ne predmeten. Toda naloga refleksije vendar ni, da bi ponavljala izvorni doživljaj, temveč ga opazovala in razložila, kar je v njem najti. Seveda daje prehod v to opazovanje novi intencionalni doživljaj, ki po svoji intencionalni svojskosti kot **povratno razmerje na prejšnji doživljaj** prav tega samega in ne kakega drugega stori zavestnega in eventualno evidentno zavestnega. Prav s tem postane možno neko izkustveno znanje, najprej deskriptivno, tisto, ki mu dolgujemo vse zamišljivo znanje in spoznanje o našem intencionalnem življenju. To torej ostaja veljavno tudi za transcendentalno-fenomenološko refleksijo. Ne-soudeležnost reflektirajočega jaza pri zavzemanju stališča o biti ravnokar potekajočega zaznavanja hiše ne spremeni tega, da je njegovo reflektirajoče izkušanje prav izkušajoče zaznavanje hiše, z vsemi njenimi pred tem pripadajočimi ji in kar naprej spreminjajočimi se momenti. K temu spadajo v našem primeru momenti zaznavanja samega kot tekočega doživljaja in momenti zaznavane hiše čisto kot taki. Pri tem na eni strani (normalnem) zaznavanju ne manjka lastno postavljanje biti (prepričanje v zaznavanje) v modusu gotovosti, kakor na strani pojavljajoče se hiše ne manjka značaj preprostega **bivanja**. **Ne-soudeležnost**, vzdržanje [*Das Nicht-mitmachen, Sich-enthalten*] fenomenološko naravnanege jaza je **njegova** stvar in ne stvar zaznavanja, ki ga on reflektivno opazuje. Sicer je sam dostopen ustrezni refleksiji in samo po nji vemo nekaj o njem.

Kar se tu kaže, lahko opišemo tudi takole: če imenujemo v ta svet posegajoči in kako **drugače** vanj živeči jaz **zainteresiran** za svet, tedaj je fenomenološko spremenjena in stalno tako zadržana naravnost v tem, da se jaz razcepi tako, da se nad tem naivno zainteresiranim jazom etablira fenomenološki jaz kot **nezainteresirani gledalec**. Da je to tako, je potem spet dostopno neki novi refleksiji, ki kot transcendentalna zopet zahteva izpolnitev prav te drže **nezainteresiranega** gledalca — z edinim interesom, ki mu je še ostal, da bi gledal in adekvatno opisoval.

Tako postanejo torej vsi dogodki k svetu obrnjenega življenja z vsemi svojimi preprostimi in utemeljenimi postavitvami biti ter njim korelativnimi modusi biti — kot npr. zagotovo bivajoč, možno bivajoč, verjetno bivajoč, dalje lepo in dobro bivajoč, koristno bivajoč itd. — dostopni opisu kot očiščeni vseh stranskih mnenj in vnaprejšnjih mnenj opazovalca. Šele v tej čistosti lahko postanejo teme univerzalne kritike zavesti, kakršno nujno zahteva naša usmerjenost k filozofiji. Spominjamo se radikalizma Descartesove ideje filozofije

kot univerzalne, do zadnjega apodiktčno utemeljene znanosti. Ta kot taka zahteva absolutno univerzalno kritiko, ki si mora sama, z vzdržanjem od vseh, kakršnokoli bivajoče predlagajočih stališč, najprej **ustvariti univerzum absolutne brezpredsodkovnosti** [Vorurteilslosigkeit]. To stori univerzalnost transcendentnega izkustva in deskripcije s tem, da inhibira vse naravno neopazno prežemajoči univerzalni **predsodek** izkustva sveta (to izkustvo sveta stalno prežemajoče prepričanje v svet) in sedaj v absolutni, trajno neprizadeti egološki sferi biti kot sferi mnenj, reduciranih na čisto brezpredsodkovnost, teži k univerzalni diskripciji. Ta je poklicana za to, da bi bila podlaga radikalne in univerzalne kritike. Seveda je vse na tem, da bi strogo varovali absolutno **brezpredsodkovnost** te deskripcije in s tem zadoščali vnaprej postavljenemu principu čiste evidence. To pomeni vezanost na čiste danosti transcendentalne refleksije, ki jih je treba jemati natančno tako, kakor so v preprosti evidenci čisto intuitivno dane, ter jih odrešiti od vseh razlag, ki bi se vrivale v čisto gledano.

Če sledimo temu metodičnemu principu glede dvojnega imena **cogito-cogitatum (qua cogitatum)**, tedaj se odprejo najprej splošne deskripcije, ki jih je treba izvajati vsakokrat na posameznih cogitationes v korelativnih smereh. Na eni strani torej deskripcije intencionalnega predmeta kot takega, z ozirom na njemu v zadevnih načinih zavedanja pripisanih določitih in v dodatno sem spadajočih modusih, ki se pokažejo šele nanje usmerjenemu pogledu (npr. modusi biti kot zagotovo-bivajoč, možno-bivajoč ali dozdevno-bivajoč itd. ali subjektivno-časni modusi: sedanje, preteklo, prihodnje-bivajoč). Ta deskriptivna smer se imenuje **noematična**. Nji nasprotna je **noetična**. Ta se tiče načinov samega **cogito**, načinov zavedanja, npr. zaznavanja, spominjanja, retence z njihovimi modalnimi razlikami, kot sta jasnost in razločnost.

Razumemo torej, da z univerzalno uveljavljeno $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ glede biti ali nebiti sveta, le-tega za fenomenologijo nismo enostavno izgubili; ohranimo ga vendar **qua cogitatum**. In to ne le glede vsakokratnih posameznih realitet, ki so in kakor so v teh ali onih posebnih aktih zavesti menjene ali, razločneje rečeno, v mnenju izpostavljene. Kajti njihova uposameznitev je uposameznitev znotraj enotnega univerzuma, ki se nam vedno enotno **pojavi**, tudi kjer smo pri dojemanju naravnani na posamezno. Z drugimi besedami: vedno se ga sozavedamo v enotnosti zavesti, ki sama lahko postane dojemajoča in dovolj pogosto tudi je. Pri tem se celote sveta zavedamo v obliki prostorsko-časne brezkončnosti. V vsej meni zavesti ostaja ta v njenih izkušnih in kako drugače v mnenju izpostavljenih posameznostih spremenljivi in pri tem vendar eden, edinstveni univerzum kot bivajoče ozadje celotnega naravnega življenja. Torej nam pri doslednem spolnjevanju fenomenološke redukcije ostaja noetično to odprto, brezkončno zavestno življenje in na strani noematičnega korelata domnevni svet čisto kot tak. Tako lahko postane fenomenološko meditirajoči jaz ne le v posameznostih, temveč v univerzalnosti **neudeleženi gledalec** samega sebe in v tem obsežene vse objektivitete, ki zanj je, in to tako, kakor zanj je. Očito lahko rečemo: jaz kot naravno naravnani jaz sem tudi in vedno transcendentni jaz, vendar za to vem šele iz spolnjevanja fenomenološke redukcije. S to novo naravnostjo šele vidim, da vsesvetje [das Weltall] in tako sploh vse naravno bivajoče zame je samo kot meni v vsakokratnem njegovem pomenu veljavno, kot **cogitatum** mojih menjajočih se in v meni medsebojno povezanih **cogitationes** in samo kot takšnemu mu

pustim veljati. Potemtakem imam jaz, transcendentalni fenomenolog, za temo svojih univerzalnih deskriptivnih ugotovitev v posameznem kakor tudi v univerzalnih zvezah samo predmete kot intencionalne korelate načinov zavesti o njih.

§ 16. Ekskurz. Nujen začetek tako transcendentalne kakor tudi »čisto psihološke« refleksije pri »ego cogito«.

Transcendentalni **ego cogito** označuje po teh izvajanjih v splošnosti svojega življenja neko odprto neskončno mnogoterost posameznih konkretnih doživljajev. Razkritje in deskriptivno dojetje teh doživljajev v njihovih menjajočih se strukturah označuje prvo veliko področno nalogo, prav tako pa na drugi strani razkritje in deskriptivno dojetje teh doživljajev v njihovih načinih povezanosti tja do enotnosti konkretnega jaza [ego] samega. Ta je seveda konkreten samo v odprto brezkončni univerzalnosti svojega povezano-enotnega intencionalnega življenja ter v njem kot cogitata impliciranih, po svoji strani v celovite univerzalnosti združenih korelatih, med njimi pojavljajoči se svet kot tak. Konkretni ego sam je univerzalna tema deskripcije. Ali razločneje govorjeno: jaz, meditirajoči fenomenolog, si postavljam univerzalno nalogo **razkritja sebe samega** kot transcendentalnega jaza [ego] v svoji **polni konkretnosti**, torej z vsemi v tem obseženimi intencionalnimi korelati. Kot že omenjeno, je paralela temu transcendentalnemu psihološko samorazkritje mene samega, namreč moje čisto duševne biti v mojem duševnem življenju, ki je pri tem apercipirano na naraven način kot sestavni del moje psihofizične (animalne) realnosti in tako kot sestavni del naravno veljavnega sveta.

Tako za transcendentalno-deskriptivno egologijo kakor za **čisto psihologijo notranjosti** (ki jo je nujno treba izvesti kot temeljno psihološko disciplino), deskriptivno (in zares docela izključno), črpano iz notranjega izkustva, očitno ni nobenega drugega začetka kot **ego cogito**. Spričo tega, da so spodleteli vsi novodobni poskusi razlikovanja psihološkega in filozofskega nauka o zavesti, je ta opazka najbolj pomembna. Če začnemo, zavedeni od tradicije senzualizma, ki še povsod prevladuje, z naukom o občutkih, tedaj to pomeni, da si zapremo dostop k obema. To se pravi, da že vnaprej razlagamo zavestno življenje v domnevni samoumevnosti kot kako kompleksnost podatkov **vnanje** in (v ugodnem primeru) tudi **notranje čutnosti**, pri tem pa pustimo, naj za njihovo povezovanje v celovitosti skrbijo oblikovalne kvalitete [die Gestaltqualitäten]. Da bi odpravili **atomizem**, dodamo še nauk, da so oblike [die Gestalten] nujno utemeljene v teh podatkih, da so torej glede na dele celote po sebi prejšnje. Toda radikalno začenjajoči deskriptivni nauk o zavesti nima pred seboj takih podatkov in celot, razen kot predsodke. Začetek je čisto in takorekoč še nemo izkustvo, ki ga je treba izreči v čistosti njegovega lastnega pomena. Zares prvi izrek pa je Descartesov izrek **ego cogito**, npr.: jaz zaznavam — to hišo [Ich nehme wahr — dieses Haus wahr], spominjam se določene cestne rabuke itd.; in prvi splošni vpis je razlikovanje med **cogito** in **cogitatum qua cogitatum**. V katerih primerih in v katerih različnih pomenih je treba nato morebiti pokazati čutne podatke kot zakonite sestavne dele, je specialni rezultat razkrivajočega deskriptivnega dela, ki ga je tradicionalni nauk o zavesti na svojo škodo popolnoma opustil. Zaradi njegove nejas-

nosti o principialnosti te metode je docela zgrešil ogromno tematiko deskripcije omenjenih **cogitata qua cogitata**, toda tudi pravi pomen in posebne naloge samih **cogitationes** kot načinov zavedanja.

§ 17. Dvostranost raziskovanja zavesti kot korelativna problematika. Smeri deskripcije. Sinteza kot praoblika zavesti.

Če pa sta nam začetek in smer nalog takoj sprva jasni, tedaj se nam — in sicer v naši transcendentalni naravnosti — pokažejo pomembne vodilne misli za nadaljnjo problematiko. Dvostranost raziskovanja zavesti (vprašanja o identičnem jazu sedaj še ne bomo upoštevali) je treba označiti kot nerazločljivo sopripadnost; način zveze, ki enoti zavedanje z zavedanjem, pa je treba označiti kot zavesti izključno lastno **sintezo**. Če vzamem npr. za temo opisa zaznavanje tele kocke, tedaj v čisti refleksiji vidim, da je **ta** kocka kot predmetna enota kontinuirano dana v neki mnogolično spremenljivi mnogoterosti načinov pojavljanja, ki določno spadajo zraven. Le-ti v svojem poteku niso nepovezana zaporednost doživljajev, marveč potekajo v enotnosti sinteze, po kateri se v njih zavedamo pojavljajočega se kot enega in istega. Kocka, ki je ena in ista, se pojavlja zdaj v pojavih bližnjosti, zdaj v pojavih daljnosti, v menjajočih modusih nekega **Tukaj** in **Tam**, čeprav neopaženo v vedno sozavedanem **absolutnem Tu** (v sopojavljajočem se lastnem telesu). Vsak pojavni način kakega takega modusa, npr. **kocka tu v sferi bližnjosti**, se, če ga zadržimo, spet sam pokaže kot sintetična enotnost neke mnogoterosti pripadajočih mu pojavnih načinov. Namreč reč-bližnjost [das Nahding] se kot ista pojavlja zdaj od te, zdaj od one **strani**, menjavajo se »vizualne perspektive« pa tudi »taktilni«, »akustični« in siceršnji »pojavní načini«, kakor lahko opazujemo pri ustrezni smeri pozornosti. Če smo nato pozorni na katerokoli značilnost kocke, ki se kaže v zaznavi kocke, npr. na podobo obarvanosti kocke ali na kako kockino ploskev samo zase, na njeno kvadratno obliko ali na njeno barvo samo zase itd., se ponavlja isto. Vedno najdemo zadevno značilnost kot enotnost nenehno tekočih **mnogoterosti**. Ko jo ravno kar gledamo, imamo npr. eno nespremenljivo obliko ali barvo, v reflektivni naravnosti pa imamo še sem spadajoče pojavne načine, namreč v kontinuiranem zaporedju eden na drugega navezujoče se pojavne načine orientiranja, perspektive itd. Pri tem je vsak tak pojavni način sam v sebi, npr. oblika ali osenčenost barve sama v sebi že prikaz njene oblike, barve itd. Tako torej vsakokratnemu **cogito** njegov **cogitatum** ni zavestno lasten v brezrazlični praznini, temveč v neki deskriptivni mnogoterostni strukturi docela določene, prav temu identičnemu »**cogitatumu**« bistveno pripadajoče noetično-noematične zgradbe.

Kot se v izpeljavi kaže, lahko izvedemo vzporedne, močno daljnosežne opise kakor za čutne zaznave tako tudi za vsa zrenja, torej tudi za zrenja drugih zornih modusov (npr. ponazarjajočega spominjanja in prednazornega pričakovanja); tako se npr. tudi spominjana reč pojavlja iz različnih strani, perspektiv itd. Da pa bi zadostili razlikam modusov zrenja, npr. temu, kar področje spominjanja razlikuje od področja zaznavanja, bi prišle v poštev nove dimenzije opisovanja. Najsplošnejše za vsako zavest sploh ostaja pač to, da je zavest o nečem. Tega nekaj, tega vsakokrat **intencionalnega predmeta kot takega** se zavedamo kot identične enotnosti noetično-noe-

matično spreminjajočih se načinov zavedanja, bodi nazornih ali ne-nazornih.

Ko smo enkrat usvojili fenomenološko nalogo konkretne deskripcije zavesti, tedaj se nam odprejo prave neskončnosti pred fenomenologijo nikoli raziskanih dejstev, ki jih vse lahko označimo tudi kot dejstva sintetične strukture, ki dajejo posameznim **cogitationes** (kot konkretnim sintetičnim celovitostim) noetično-noematično enotnost in to tudi v odnosu do drugih. Šele z razsvetlitvijo svojskosti sinteze postane plodno razkritje onega cogito, tj. intencionalnega doživljanja kot zavesti-o [als Bewusstseins-von]. Šele s tem torej postane pomembno odkritje **Franca Brentana**, da je intencionalnost temeljna deskriptivna značilnost **psihičnih fenomenov**, plodno in dejansko sprosti metodo deskriptivnega — tako transcendentalno-filozofskega kakor seveda tudi psihološkega — nauka o zavesti.

§ 18. Identifikacija kot temeljna oblika sinteze. Univerzalna sinteza transcendentalnega časa

Če opazujemo temeljno obliko sinteze, namreč **identifikacijo**, nam le-ta najprej stopi nasproti kot vseobvladujoča, pasivno potekajoča sinteza v obliki kontinuirane notranje zavesti časa [Zeitbewusstseins]. Vsak doživljanje ima svojo doživljajsko časnost [Erlebniszeitlichkeit]. Če je to zavesten doživljanje, v katerem se kot **cogitatum** pojavlja kak svetni objekt (kot pri zaznavanju kocke), tedaj moramo razlikovati objektivno časnost, ki se pojavlja (npr. časnost te kocke), od **notranje** časnosti pojavljanja (npr. časnosti zaznavanja kocke). Le-to teče naprej v svojih časnih odsekih in fazah, ki so s svoje strani kontinuirano spreminjajoči se pojavi **te** ene in iste kocke. Njihova enotnost je enotnost sinteze, ne kaka nasploh kontinuirana povezanost **cogitationes** (nekakšna vnanja zlepljenost enih na druge), temveč povezanost v Eno zavest, v kateri se enotnost kake intencionalne predmetnosti **kot** iste mnogoterih pojavnih načinov [šele] **konstituira**. Eksistenca sveta in tudi te kocke tu je postavljena s pomočjo *εποχή* v **oklepaj** [eingeklammert], toda ena in ista pojavljajoča se kocka je tekoči zavesti kontinuirano imanentna, je deskriptivno v nji, kakor je deskriptivno v nji tudi ono **eno in isto**. To biti-v-zavesti [In-Bewusstsein] je popolnoma svojevrstno biti-v [Darinsein], namreč ne biti-v kot realni sestavni del, temveč kot intencionalni, kot pojavljajoče se ideelno-biti-v [Ideel-darin-sein] ali, kar je isto, biti-v kot imanentni **predmetni pomen**. Predmet zavesti v svoji identiteti sam s seboj med tekočim doživljanjem ne pride vanjo od zunaj, temveč je obsežen v nji sami kot pomen, tj. kot **intencionalna storitev** zavestne sinteze [Bewusstseins-synthesis].

Iste kocke — zavesti primerno iste — se lahko zavedamo hkrati ali zaporedoma v ločenih, zelo raznovrstnih načinih zavedanja, npr. v ločenih zaznavah, spominjanjih, pričakovanjih, vrednotenjih itd. Spet je to neka sinteza, ki vzpostavlja zavest identičnosti kot enotnosti, te ločene doživljanje zaobsegajočo zavest in ki s tem omogoča vsako vednost o identiteti.

Navsezadnje pa je tudi vsaka zavest, v kateri se zavedamo ne-identičnega kot enotnega, vsako zavedanje množstva, zavedanje relacij [jedes Merheitsbewusstsein, Relationsbewusstsein] itd. v tem smislu neka **sinteza**, ki svoj posebni cogitatum (mnoštvo, relacijo itd.) sintetično ali — kakor se tudi reče — sintaktično konstituira, kakor

koli je potem to sintaktično storitev sicer treba označiti bodi kot čisto pasivnost jaza ali kot njegovo aktivnost. Celo protislovja in nasprotstva so tvorbe — seveda spet drugačnih — **sintez**.

Sinteza pa ne leži le v vseh posameznih zavestnih doživljajih in ne povezuje le priložnostno posamezne s posameznimi, marveč je **celotno zavestno življenje**, kot smo že prej rekli, **sintetično poenoteno**. Zavestno življenje je torej univerzalni **cogito**, ki sintetično zajema v sebi vse kdajkoli izdvajajoče se posamezne zavestne doživljaje, in njegov univerzalni cogitatum, fundiran na različnih stopnjah, v mnogoterih posebnih cogitata [Sonder-cogitata]. Vendar to fundiranje ne pomeni kake izgradnje v časovnem zaporedju geneze, saj je prej vsak možni posamezni doživljaj samo izdvojenost v celostni zavesti [Gesamtbewusstsein], vedno že predpostavljeni kot enotni. Univerzalni cogitatum je univerzalno življenje samo v svoji odprto neskončni enotnosti in celotnosti. Samo kar se zmeraj že pojavlja kot celostna enotnost [Gesamteinheit], ga je tudi mogoče gledati v posebnih pozorno dojemajočih aktih in ga narediti za temo univerzalnega spoznanja. Temeljna oblika te univerzalne sinteze, ki omogoča vse siceršnje zavestne sinteze, je vsezajemajoče notranje zavedanje časa. Njegov korelat je imanentna časnost sama, po kateri se morajo vsi kdajkoli reflektivno najdljivi doživljaji jaza [ego] kazati kot časovno urejeni, kot časno začenjajoči se in prenehajoči, kot istočasni in zapovrstni — znotraj stalnega neskončnega horizonta tega imanentnega časa. Razlikovanje med zavestjo časa [Zeitbewusstsein] in časom samim lahko izrazimo tudi kot razliko med znotrajčasnim doživljanjem oz. njegovo časno obliko in njegovimi temporalnimi pojavnimi načini kot ustreznimi **mnogoterostmi**. Ker so ti pojavi načini notranjega zavedanja časa sami **intencionalni doživljaji** in morajo biti v refleksiji nujno spet dani kot časovnosti, zadevamo s tem na neko paradoksalno temeljno lastnost zavestnega življenja, ki se zdi tako podvrženo neskončnemu regresu. Razumevajoča pojasnitev tega dejstva si nakoplje izredne težave. Vendar — naj bo kakorkoli — je to dejstvo evidentno — in to celo apodiktično — in označuje eno stran čudovite biti jaza za samega sebe [des Für-sich-selbst-seins des ego], namreč najprej biti njegovega zavestnega življenja v obliki intencionalnega povratnega odnosa nazaj nase [des Auf-sich-selbst-intentional-zurückbezogen-seins].

§ 19. Aktualnost in potencialnost intencionalnega življenja

Mnogovrstnost intencionalnosti, ki spada k vsakemu cogito, k vsakemu na svet nanašajočemu se cogito že s tem, da se le-ta ne le zaveda svetnega, temveč je sam, kot cogito, zavedan v notranjem zavedanju časa, ni tematično izčrpana v gledanju teh cogitata kot aktualnih doživljajev. Vsaka aktualnost namreč implicira svoje **potencialnosti**, ki niso kake prazne možnosti, temveč so vsebinske, in sicer v vsakokratnem doživljaju samem intencionalno predzarisane ter jim povrh še pripada značaj uresničljivosti s strani jaza. S tem je nakazana naslednja temeljna poteza intencionalnosti. Vsak doživljaj ima v méni svojih lastnih faz potekanja spreminjajoči se **horizont** — neki intencionalni horizont napotil na njemu samemu pripadajoče potencialnosti zavedanja. K vsaki vnani zaznavi npr. spada napotilo od **pristno zaznavanih** strani zaznavnega predmeta na **so-menjene**, še ne zaznavane, temveč samo v pričakovanju in najprej v nenazorni praz-

nini anticipirane strani kot zdaj zaznavno **prihajajoče**, to je stalna **protenca**, ki ima z vsako fazo zaznavanja nov pomen. Vrh tega ima zaznava še horizonte drugih možnosti zaznavanja, takih možnosti, ki bi jih **lahko imeli**, če bi dejavno drugače dirigirali potek zaznavanja, če bi npr. oči namesto tako obrnili drugače ali če bi stopili naprej ali na stran itd. To se modificirano spet vrne v ustreznem spominjanju, npr. v zavesti, da bi bil lahko takrat namesto faktično videnih strani zaznaval tudi druge strani, če bi seveda bil drugače usmerjal svojo dejavnost zaznavanja. Vrh tega spada — naknadno povedano — k vsaki zaznavi neki preteklostni horizont [Vergangenheitshorizont] kot potencialnost spominjanj, ki jih je spet mogoče obuditi, in k vsakemu spominjanju spet kot horizont kontinuirana posredna intencionalnost možnih (od mene uresničljivih) spominjanj vse do vsakokrat aktualnega zaznavnega sedaj [Wahrnehmungsjetzt]. V teh možnostih je vsepovsod na delu neki **Jaz morem in Jaz delam oz. Jaz morem drugače kot delam** — sicer brez škode za očitno možne prepreke te kakor vsake svobode. Horizonti so vnaprej zarisane potencialnosti. Pravimo tudi, da lahko vsak horizont izprašamo glede tega, kar vsebuje, ga razložimo, **razkrijemo** vsakokratne potencialnosti. Prav s tem pa razkrijemo tisti predmetni pomen, ki je v aktualnem cogito vedno implicite omenjen v neki stopnji nakazanosti. Ta pomen, **cogitatum qua cogitatum**, ni nikoli predstavljen kot kaj dogotovljeno danega. **Bistri** se šele s to razlago horizonta in neprestano na novo vzbujevanih horizontov. Predzarisane so sicer vedno nepopolne, toda v svoji **nedoločenosti** ima vendar **strukturo določenosti**. Kocka pušča npr. po svojih nevidnih straneh marsikaj odprto [nedoločeno] in vendar jo že vnaprej dojemamo kot kocko ter v posebnostih kot obarvano, hrpavo ipd., pri čemer pa vsako teh določil še pušča odprte [nedoločene] posebnosti. Ta nedoločenost [Offenlassen] je pred natančnejšimi dejanskimi določitvami, do katerih morda ne bo nikoli prišlo, neki v vsakokratno zavest samo vključen moment, namreč prav to, kar tvori **horizont**. Pri dejanskem nadaljevanju zaznavanja — v nasprotju z golim pojasnjevanjem s predvidevalnimi **predstavami** — sledi **izpolnjujoče**, natančnejše določanje in morebitno predrugačenje [erfüllende Näherbestimmung und ev. Andersbestimmung] — vendar z novimi horizonti nedoločenosti.

Tako spada ta bistvena lastnost k vsaki zavesti kot zavesti o nečem: ne le, da lahko le nasploh prehaja v vedno nove načine zavedanja [Bewusstseinsweisen] kot zavesti o istem predmetu, ki je tem načinom v enotnosti sinteze intencionalno lasten kot identični predmetni pomen, temveč ji pripada lastnost, da to zares more, celo edinole more na način **horizontne intencionalnosti** [Horizontintentionalität]. Predmet je tako rekoč identitetni pol, ki se ga vedno zavedamo v nekem vnaprej menjenem in uresničljivem pomenu, je v vsakem momentu zavedanja [Bewusstseinsmoment] indeks neke pomensko njemu pripadajoče noetične intencionalnosti, po kateri lahko vprašujemo in ki jo lahko ekspliciramo. Vse to je konkretno dostopno raziskovanju.

§ 20. Svojevrstnost intencionalne analize

Pokazalo se je, da je intencionalna **analiza** zavesti [Bewusstseins-Analyse] nekaj totalno drugega kot analiza v navadnem in naravnem pomenu. Zavestno življenje, tako smo že enkrat rekli, ni gola celota zavestnih podatkov, ki bi bila na **razpolago analiziranju** [ana-

lysirbar] — v najširšem smislu deljiva — v njene samostojne ali nesamostojne elemente, pri čemer bi bilo treba oblike enotnosti (**oblikovne kvalitete**) prišteti k nesamostojnim. Sicer pelje intencionalna analiza — prav zato je ta beseda še uporabna — v določenih tematičnih usmeritvah pozornosti **tudi** k delitvam, toda njena vsepovsod svojstvena ji storitev je razkrivanje potencialnosti, ki so **implicitne** v zavestnih aktualnostih, s čimer v noematičnem pogledu **razlaga, pojasnjuje** in ev. **bistri** to zavestno do-mnevno, namreč predmetni pomen. Intencionalno analizo usmerja to temeljno spoznanje, da je vsak cogito kot zavest sicer v najširšem smislu mnenje svojega menjenega, da pa je to menjeno v vsakem trenutku več (z nekim Več menjenega), kot je v tem vsakokratnem trenutku pričujoče kot **eksplicitno** menjeno. V našem primeru je bila vsaka faza zgolj stran predmeta kot zaznavno do-mnevanega. To v vsaki zavesti vsebovano čez-sebe-menjenje [Über-sich-hinaus-meinen] je treba imeti za bistveni moment zavesti. Da pa se temu pravi in tudi mora reči **več-menjenje [Mehrmeinung]**, pokaže šele evidenca možne razjasnitve in nazadnje zornega razkritja v obliki dejanskega in možnega nadaljnega zaznavanja [Fort-wahrnehmens] ali možnega spominjanja, kar aktiviram sam. Fenomenolog pa se ne udeje tvuje zgolj v kaki naivni vdanosti intencionalnemu predmetu čisto kot takemu, ga ne gleda le naravnost, ne razlaga njegovih domnevnih značilnosti, njegovih domnevnih delov in lastnosti. Tedaj bi namreč ostala intencionalnost, ki tvori zorno-ali-nenazorno-vednost [das Anschaulich-oder-unanschaulich-bewussthaben] in razlagajoče opazovanje samo, **anonimna**. Z drugimi besedami: ostale bi skrite noetične mnogoterosti zavesti in njena sintetična enotnost, s pomočjo katere in kot storitev njenega bistvenega poenotenja sploh kontinuirano menimo intencionalni predmet, in to vsakokrat ta določni, ki ga tako rekoč imamo pred seboj kot tako in tako menjenega [gemeinten]. Ostale bi skrite tudi konstitutivne storitve, po katerih (če se opazovanje takoj nadaljuje kot razlaganje) ravno najdemo oz. implicitno menimo nekaj takega kot je značilnost, lastnost, del kot eksplikate in jih nato lahko zorno izpostavimo. S tem, ko fenomenolog vse predmetno in kar je v le-tem najti, raziskuje edinole kot **korelat zavesti**, ga ne opazuje in ne opisuje le naravnost in tudi ne zgolj nasploh kot nanašajoče se nazaj na ustrezni jaz, na **ego cogito**, čigar **cogitatum** ta predmetnost je, marveč s svojim reflektirajočim pogledom razkrivajoče prodira v anonimno miselno življenje, razkriva tu določene sintetične poteke mnogoterih načinov zavedanja [Bewusstseinsweisen] in še bolj oddaljene moduse obnašanja jaza [des ichlichen Verhaltens]. Le-ti omogočajo razumevanje tega, da je predmetno samo za jaz, bodisi zorno ali nenazorno*, oziroma omogočajo razumevanje tega, kako zavest sama v sebi in s pomočjo svoje vsakokratne intencionalne strukture vzpostavi nujnost, da se v sebi zave nečesa takega, kot je **bivajoči** in **tako-bivajoči** objekt, da le-ta lahko nastopi kot tak pomen. Tako razišče fenomenolog npr. v primeru prostorsko-stvar-nega zaznavanja (najprej v abstrakciji od vseh predikatov pomena, držoč se čiste **res extensa**) menjajoče se **vidne [Sehdinge]** in tudi siceršnje **čutne reči [Sinnendinge]**, kako

* Ta del stavka zgolj besedno ni mogoče ustrezno prevesti v slovenščino. Glasi se: »...er enthält die bestimmten synthetischen Verläufe der mannigfaltigen Bewusstseinsweisen und die noch weiter zurückliegenden Modi des Verhaltens, die das Für-das-Ich-schlechthin-vermeint-sein, das anschauliche oder unanschauliche, des Gegenständlichen verständlich machen, ...«.

vsebujejo značaj, da so pojavi te iste **res extensa**. Pri vsaki od njih razišče njene menjavajoče se perspektive, glede njenih časnih načinov razišče danosti spremembe še-zavedanja v retenčnem upadanju, glede na jaz razišče moduse pozornosti itd. Pri tem je treba upoštevati, da fenomenološka razlaga zaznanega kot takega ni vezana na — v nadaljevanju zaznavanja izpolnjujoče se — zaznavnostno ekspliciranje zaznavanega v njegovih značilnostih, temveč razjasni to v pomenu »cogitatura« obseženo in le ne-zorno so-menjeno (npr. kot **zadnja stran**) tako, da predoči potencialne zaznave, ki bi to nevidno naredile vidno. To velja splošno za vsako intencionalno analizo. Kot taka sega čez uposameznjene in za analizo dane doživljaje. S tem, ko razlaga njihove korelativne horizonte, postavlja intencionalna analiza zelo mnogotere anonimne doživljaje na tematično polje tistih doživljavaev, ki opravljajo v predmetnem pomenu zadevnega »cogitatura« **konstitutivno** funkcijo. Torej intencionalna analiza ne postavlja na tematično polje le aktualnih doživljavaev, temveč tudi potencialne, ki jih kot take vsebuje pomen-dajajoča intencionalnost aktualnih doživljavaev. V tej intencionalnosti so potencialni doživljaji **predzarisani** in imajo, ko so izpostavljeni, evidenten značaj kot taki, ki razlagajo implicitni pomen. Samo na ta način lahko fenomenolog razume, kako in po katerih načinih zavedanja tega nenehnega toka zavesti se je mogoče v imanenci zavestnega življenja zavedati nečesa takega, kot so stoječe in trajajoče predmetne enote in posebej, kako pride do te čudovite storitve **konstituiranja** identičnih predmetov za vsako predmetno kategorijo, t. j., kakšno je in kakšno mora biti za vsako tako predmetno kategorijo to konstituirajoče zavestno življenje po svojih korelativnih noetičnih in noematičnih premenah za isti predmet. **Horizontna** struktura vse intencionalnosti predpisuje torej fenomenološki analizi in deskripciji totalno novo metodiko — metodiko, ki se aktivira vsepovsod tam, kjer se pokažejo zavest in predmet, mnenje in pomen, realna in idealna dejanskost, možnost, nujnost, navideznost, resnica kakor tudi izkustvo, sodba, evidenca itd. kot imena za transcendentalne (vzporredno tudi za čisto psihološke) probleme, ki naj bi bili obdelani kot pristni problemi subjektivnega »izvora«.¹

Najprej je možnost čiste fenomenologije videti prav vprašljiva, če namreč upoštevamo dejstvo, da je področje zavestnih fenomenov pravo carstvo Heraklitovega toka. Zares bi bilo brezupno, če bi tu hoteli ravnati po metodi ustvarjanja pojmov in sodb, kakršna je odločilna za objektivne znanosti. Če bi hoteli zavestni doživljava določiti kot identični predmet na podlagi izkustva, tako kakor določimo kak priroden objekt — torej navsezadnje pod idealno predpostavko možne eksplikacije tega doživljanja na identične in s trdnimi pojmi zapopadljive elemente — bi bila to seveda zabloda. Zavestni doživljaji nimajo — ne le zaradi naše nepopolne moči spoznavanja takih predmetov, temveč a priori — nobenih zadnjih elementov in odnosov, ki bi se podrejali ideji trdnih pojmovnih določljivosti in za katere bi si torej bilo pametno zadati nalogo aproksimativne določitve v trdnih pojmi. Zato pa vendarle velja ideja **intencionalne analize**. Zakaj v

¹ Mutatis mutandis velja očitno isto za **psihologijo notranjosti** [Innenpsychologie] ali **čisto intencionalno**, ki smo jo nakazujoč izpostavili kot paralelo konstitutivne in obenem transcendentalne fenomenologije. Edina radikalna reforma psihologije je v čistem izoblikovanju intencionalne psihologije. Zahteval jo je že Brentano, vendar žal še ni spoznal temeljnega pomena intencionalne analize, torej metode, ki tako psihologijo šele omogoča, kakor si le-ta šele z njo razklene svojo pristno, zares neskončno problematiko.

toku intencionalne sinteze, ki v vsej zavesti ustvarja enotnost in enotnost predmetnega pomena noetično in noematično konstituira, vlada bistvena in v stroge pojme zapopadljiva tipika.

§ 21. Intencionalni predmet kot »transcendentalno vodilo«

Najsplošnejšo tipiko, ki vsebuje kot oblika vse, označuje naša shema **ego-cogito-cogitatum**. Nanjo se nanašajo vsi najsplošnejši opisi, ki smo jih poskušali podati o intencionalnosti, o nji pripadajoči sintezi itd. V posebnostih te tipike in njihovi deskripciji igra na strani cogitatum-a stoječi intencionalni predmet vlogo **transcendentalnega vodila** za razklepanje tipične mnogoterosti cogitationes, ki ga le-te v možni sintezi kot do-mnevno istega zavestno nosijo v sebi. Izhodišče je vendar vsakokrat nujno ravnokar dani predmet, od katerega gre refleksija nazaj k vsakokratnemu načinu zavedanja in k vanj horizontalno vključenim potencialnim načinom zavedanja. Nato gre refleksija k tistim načinom zavedanja, v katerih bi sicer še lahko vedeli za predmet kot taisti v enotnosti možnega zavestnega življenja. Če se držimo še v okviru formalne splošnosti, če mislimo kak predmet sploh v vsebinsko nevezani poljubnosti kot **cogitatum** in ga vzamemo v tej splošnosti za vodilo, tedaj se mnogoterost možnih načinov zavedanja o istem — formalni celotni tip — razloči v vrsto ostro razlikovanih noetično-noematičnih **posebnih tipov**. Možno zaznavanje, retenca, spominjanje, pričakovanje, signifikacija, analogizirajoča ponazoritev so npr. taki tipi intencionalnosti, ki spadajo k vsakemu zamišljivemu predmetu, kakor tudi k njim pripadajoči tipi sintetičnega prepletanja. Vsi ti tipi se spet razposebljajo v svoji celotni noetično-noematični zgradbi, brž ko razposebimo še prazno splošnost intencionalnega predmeta. Razposebljanja so lahko najprej formalno-logična (formalno-ontološka): torej modusi Nečesa nasploh, kot posamezno in nazadnje individualno, splošno, mnoštvo, celotno, odnos [Sachverhalt], relacija itd. Tukaj izstopa tudi radikalna razlika med realnimi predmetnostmi (v širšem smislu) in kategorialnimi, zavračajoč te zadnje na izvor iz **operacij**, iz postopno proizvajajoč-izgrajujoče aktivnosti jaza [Ich-Aktivität], prve pa na izvor iz storitev zgolj pasivne sinteze. Na drugi strani imamo materialno-ontološka razposebljanja, ki se navezujejo na pojem realnega individua, ki se deli na svoje realne regije, npr. (zgolj) prostorsko reč, animalno bitje itd., in ki potegne za seboj ustrezna razposebljanja za pripadajoče formalno-logične premene (realna lastnost, realno mnoštvo, realna relacija itd.).

Vsak po tem vodilu izkazani tip je treba izprašati o njegovi noetično-noematični strukturi, ga sistematično razložiti in utemeljiti v njegovih načinih intencionalnega toka in v njegovih tipičnih horizontih ter implikatih le-teh itd. Če poljuben predmet zadržimo v njegovi obliki ali kategoriji in če nam je stalno evidentna njegova identiteta v spreminjanju njegovih načinov zavedanja, se pokaže, da le-ti — naj bodo še tako tekoči in še tako nedojemljivi v zadnjih elementih — vendarle nikakor niso poljubni. Vedno ostajajo **vezani na neko strukturno tipiko**, ki je nezlomljivo ista, dokler se zavedamo prav te predmetnosti kot ravno te in takšne in dokler bi v spreminjanju načinov zavedanja le-ta lahko vztrajala v evidenci identitete.

Prav sistematično razložiti to strukturno tipiko je naloga transcendentalne teorije, ki se — če se drži predmetne splošnosti kot vodila — imenuje teorija transcendentalne konstitucije predmeta sploh

kot predmeta zadevne oblike ali kategorije oz. največ regije. Tako zrastejo najprej različne — transcendentalne — teorije: teorija zaznavanja in siceršnjih tipov zrenj, teorija signifikacije, teorija sodb, teorija volje itd. Vse pa se z razmerjem do vse obsegajočih sintetičnih zvez sklenejo v enoto ter funkcionalno spadajo skupaj k formalno-splošni konstitutivni teoriji **predmeta sploh** oz. odprtega horizonta možnih predmetov sploh kot predmetov možne zavesti.

V nadaljevanju zrastejo potem konstitutivne transcendentalne teorije, ki se — zdaj ne več kot formalne — nanašajo npr. na prostorske reči nasploh v posameznem in v univerzalni povezanosti narave, na psihofizična bitja, na ljudi, na socialne skupnosti, na kulturne objekte, navsezadnje na objektivni svet sploh — čisto kot na svet možne zavesti, in na transcendentalno kot čisto v transcendentalnem jazu [ego] zavestno konstituirajoči se svet. Vse to seveda v dosledno izpeljani transcendentalni $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$. Vendar ne smemo spregledati, da niso le tipi realnih in ideelnih predmetov, ki se jih zavedamo kot objektivne, vodila za **konstitutivne** raziskave, t. j. pri vpraševanju po univerzalni tipiki njihovih možnih zavestnih modusov, temveč tudi tipi zgolj subjektivnih predmetov, kakor tudi vseh imanentnih doživljajev samih, kolikor imajo kot predmeti notranjega zavedanja časa svojo konstitucijo posamič in univerzalno. V vsakem pogledu se izdvajajo problemi posamezno, posebej problemi obravnavanih predmetnih načinov in problemi univerzalnosti. Ti zadnji zadevajo ego v univerzalnosti njegove biti in življenja ter v odnosu do korelativne univerzalnosti njegovih predmetnih korelatov. Če vzamemo enotni objektivni svet za transcendentalno vodilo, nas le-ta napoti nazaj, na enotnost sinteze objektivnih zaznav in drugače nastopajočih objektivnih zorov, ki prežema vse življenje, pri čemer se s pomočjo te sinteze lahko zavedamo sveta kot enotnosti in ga lahko tematiziramo. Po tem je svet egološki univerzalni problem, podobno kot je v čisto imanetni pozornosti celotno zavestno življenje v svoji imanetni časnosti.

§ 22. Ideja univerzalne enotnosti vseh predmetov in naloga konstitutivne razjasnitve te ideje

Predmetne tipe — dojete v fenomenološki redukciji čisto kot cogitata in ne v **predsodkih** kake že vnaprej veljavne znanstvene pojmovnosti — smo našli kot vodila za tematično povezane transcendentalne raziskave. Konstituirajoče zavestne mnogoterosti — ki so v dejanskosti ali možnosti zvedljive na enotnost sinteze v istem — ravno niso naključne, temveč iz bistvenih razlogov spadajo skupaj z ozirom na možnost take sinteze. Podvržene so torej principom, po katerih se fenomenološke raziskave ne izgubljajo v nepovezane opise, temveč se organizirajo iz bistvenih razlogov. Vsak objekt, **sploh vsak predmet** (tudi vsak imanenten) označuje **neko urejeno strukturo** [Regelstruktur] **transcendentalnega jaza** [ego]. Kot njegovo predstavljeno, kakor koli zavedano označuje takoj neko univerzalno pravilo morebitnih siceršnjih zavedanj o istem, možnih v bistveno predzarisani tipiki, in tako seveda že vsako **zamišljivo**, mišljivo kot predstavljeno.* Transcendentalna subjektiviteta ni kak kaos intencionalnih doživljajev. Ni pa tudi kaos konstitutivnih tipov, katerih vsak je v sebi organiziran po od-

* Ta del stavka se glasi: »... und so natürlich schon jedes **Erdenkliche**, als vorgestellt Denkbare.« — Prev.

nosu do neke vrste ali oblike intencionalnih predmetov. Z drugimi besedami: celotnost zame — in transcendentalno rečeno — zame kot transcendentalni ego zamišljljivih predmetov in predmetnih tipov ni kaos in korelativno temu ni kaos tudi celotnost tem predmetnim tipom ustreznih tipov neskončnih mnogoterosti, ki vsakokrat noetično in noematično spadajo skupaj po svoji možni sintezi.

To kaže naprej, na neko univerzalno konstitutivno sintezo, v kateri delujejo skupaj vse sinteze na določno urejen način, ki tako zajema v sebi vse za transcendentalni ego dejanske in možne predmetnosti kot take in korelativno temu tudi vse njihove dejanske in možne načine zavedanja. Lahko tudi rečemo: nakazuje se ogromna naloga, ki je naloga celotne transcendentalne fenomenologije, namreč naloga izpeljave **vseh fenomenoloških raziskav kot ustrezno konstitutivnih**, torej strogo sistematično zgrajenih in med seboj povezanih. Nakazuje se naloga izpeljave teh raziskav v enotnosti sistematičnega in vse zajemajočega reda ob gibljivem vodilu postopno izvedljivega sistema vseh predmetov možne zavesti in v nji sistema njihovih formalnih in materialnih kategorij.

Vendar recimo raje, da gre tu za neko neskončno **regulativno idejo**. V evidentni anticipaciji predpostavljivi sistem možnih predmetov kot predmetov možne zavesti naj bo sam neka ideja (vendar ne kaka iznajdba, ne nekakšen »kakor da«) in naj nam daje v roke praktičen princip, da bi s stalnim razkrivanjem ne le horizontov, ki so predmetom zavesti notranje lastni, temveč tudi horizontov, ki kažejo ven, na bistvene oblike zvez, povezali vsako relativno sklenjeno konstitutivno teorijo z vsako. Seveda se že naloge, ki se ponujajo ob omejenih vodilih posameznih predmetnih tipov, izkazujejo kot v najvišji meri komplicirane in peljejo pri globljem prodiranju k velikim disciplinam — kot je to primer npr. pri transcendentalni teoriji konstitucije prostorskega predmeta ali celo narave sploh, animalnosti in humanosti sploh, kulture sploh.

III. MEDITACIJA

KONSTITUTIVNA PROBLEMATIKA, RESNICA IN DEJANSKOST

§ 23. Pregmantnejši pojem transcendentalne konstitucije pod imeni »um« in »ne-um«

Fenomenološka konstitucija nam je bila doslej konstitucija intencionalnega predmeta sploh. Zajemala je ime **cogito-cogitatum** v njegovi polni širini. Zdaj bomo poskušali strukturalno diferencirati to širino in pripraviti pregnantnejši pojem konstitucije. Doslej je bilo vseeno, ali je šlo za resnično bivajoče ali ne-bivajoče, oz. možne ali nemožne predmete. Ta razlika npr. z vzdržanjem od odločitve o biti in ne-bitu sveta (in kot posledica tega siceršnjih danih predmetov) ni izključena iz vprašanja, marveč je pod široko razumljenima imenoma um [Vernunft] in ne-um [Unvernunft] kot korelativnima za bit in ne-bit univerzalna tema fenomenologije. S pomočjo *εποχή* reduciramo na čisto mnenje (cogito) in na do-mnevno čisto kot do-mnevno. Na to zadnje — torej ne na predmete sploh, temveč na **predmetni pomen** — se nanašajo predikati biti in nebiti in njihove modalne premene; na prvo, na vsakokratno menjenje [Meinen] pa se nanašajo predikati

resničnosti (pravilnosti) in lažnosti, čeprav v najširšem pomenu. Ti predikati niso kar brez nadaljnega dani kot fenomenološki podatki na do-mnevajočih doživljajih, oz. na do-mnevnih predmetih kot takih, imajo pa vendar svoj **fenomenološki izvor**. K načinom zavedanja, ki jih je mogoče raziskati v mnogoterostih njihove fenomenološke tipike, k tem sintetično skupaj spadajočim načinom zavedanja za vsak do-mnoven predmet katere koli kategorije, spadajo tudi tiste sinteze, ki so glede na vsakokratno izhodiščno mnenje tipično izkazujoče in v posebnem evidentno izkazujoče, nasprotno pa tudi razveljavljajoče in evidentno razveljavljajoče. Pri tem ima do-mnevni predmet evidentni značaj, da biva oz. ne-biva (t. j. značaj razveljavljene, **prečrtane** biti). Taki sintetični dogodki so intencionalnosti višje stopnje, ki pripadajo vsem predmetnim pomenom v ekskluzivni disjunkciji, kot bistveno od transcendentalnega jaza [ego] vzpostavljivi akti in korelati uma. **Um ni kaka naključno-faktična zmožnost**, ni ime za možna naključna dejstva, marveč za neko **univerzalno bistveno strukturno obliko transcendentalne subjektivitete sploh**.

Um kaže na možnosti izkazovanja in te možnosti navsezadnje na vzpostavlanje evidence in na evidentnost [auf das Evident-machen und Evident-haben].

O tem bi bili morali govoriti že na začetku naših meditacij — ko smo v prvi naivnosti šele iskali metodične smernice, ko torej še nismo stali na fenomenoloških tleh. To bo zdaj naša fenomenološka tema.

§ 24. Evidenca kot samodanost in njene premene

V najsplošnejšem pomenu označuje evidenca splošni prafenomen intencionalnega življenja — nasproti siceršnjemu zavedanju, ki je a priori lahko **prazno**, vnaprej meneče [vormeinend], indirektno, nepristno. Evidenca označuje docela izvrsten način zavedanja, samopojavljenja, samoprikaza, samodanosti [der Selbsterscheinung, des Sich-selbst-darstellens, des Sich-selbst-gebens] kake stvari, kakega stanja stvari, kake splošnosti, kake vrednote itd. v končnem modusu **samonavzočnosti** [des Selbst da] **neposredno zorno, originalno dano**. Za jaz to pomeni: ne zmedeno, v praznem vnaprejšnjem mnenju o čem nekaj meniti, temveč biti pri njem samem, to samo gledati, uvideti. Izkustvo v navadnem pomenu je posebna evidenca, za evidenco nasploh pa bi lahko rekli, da je izkustvo v najširšem in vendar v bistveno enotnem smislu. Evidenca je sicer glede katerih koli predmetov samo priložnostni dogodek zavestnega življenja, toda vendarle označuje neko možnost, in sicer kot cilj stremeče in uresničuje se intence za vsako, kotero koli do-mnevno [das Vermeinte und zu Vermeinnende]; potemtakem označuje neko bistveno **temeljno potezo intencionalnega življenja sploh**. Vsaka zavest sploh je bodisi sama že evidentna, kar pomeni, da daje glede na svoj intencionalni predmet le-ta predmet sam, ali pa je bistveno namerjena na prevedbo v samodanosti, torej na sinteze izkazovanja, ki bistveno spadajo k področju »Jaz lahko« [zum Bereich des Ich kann]. Vsako nedoločno zavest je mogoče v naravnosti transcendentalne redukcije izprašati, ali ji in do kam ji — pri ohranitvi identitete do-mnevnega predmeta — ustreza oz. lahko ustreza ta predmet v modusu onega **on sam** ali, kar je isto, kako bi moral izgledati ta predpostavljeni predmet kot predmet sam, pri čemer bi se to še nedoločno anticipirano obenem bližje določilo. V procesu izkazovanja se izkazovanje lahko sprevrne v negativno, namesto

do-mnevanega samega lahko izstopi neko **drugo**, in sicer v modusu **ono samo**, na katerem se pozicija menjenega razbije in prevzame na svoji strani značaj ničnosti.

Ne-bit je samo iz določenih razlogov v logiki prednostna modaliteta biti sploh, gotovosti biti [der Seinsgewissheit]. Toda evidenca v najširšem pomenu ni korelativni pojem le glede na pojma bit in ne-bit. Ta korelativni pojem se modalizira tudi korelativno na siceršnje modalne premene biti nasploh, kot so možen-biti, verjetno-biti, dvomljiv-biti [Möglich-sein, Wahrscheinlich-, Zweifelhaft-sein], pa tudi z drugimi premenami, ki ne spadajo v to vrsto ter imajo svoj izvor v duševni in voljni sferi, kot vrednost-biti in dobro-biti [Wert- und Gut-sein].

§ 25. Dejanskost in kvazi-dejanskost

Vse te razlike se vrhu tega cepijo v vzporedne zaradi razlike med dejanskostjo in fantazijo (kakor-da-dejanskost [Wirklichkeit-als-ob]), ki prežema celotno sfero zavesti in korelativno vse modalitete biti. Na strani fantazije izvira nov splošen pojem **možnosti**, ki na način gole domisljivosti [Erdenklichkeit] (v nekem misliti-si, kakor da bi bilo) modificirano ponovi vse moduse biti, začenši od preproste gotovosti biti. To naredi na način modusov čisto fantazijske **nedejanskosti** nasproti modusom **dejanskosti** (biti dejanski, biti dejansko verjeten, biti dejansko dvomljiv ali ničn itd.). Tako se korelativno delijo modusi zavedanja **pozicionalnosti** in **kvazi-pozicionalnosti** (onega »kakor-da«, fantaziranja — kar je seveda preveč mnogoznačen izraz). Njihovim posebnim načinom ustrezajo lastni načini evidence o njihovih do-mnevnih predmetih, in sicer v njihovih vsakokratnih modusih biti ter prav tako potencialnosti vzpostavljanja evidence [des Evidenthmachnes]. Sem spada to, kar pogosto imenujemo pojasnitev, pojasnjevanje [Klärung, zur Klarheit bringen]. Le-to označuje vedno neki **modus vzpostavitve evidence**, insceniranje sintetične poti od kakega nejasnega mnenja do ustrezne **vnaprej-ponazarjajoče zornosti**, namreč take, ki implicite nosi v sebi pomen, da bi — če bi se izročila kot direktna, samodajajoča — to mnenje izkazujoč izpolnila v njegovem bitnem pomenu. To vnaprej ponazarjajoče zrenje te izkazujoče se spolnitve ne uresniči evidence biti, pač pa možnost biti vsakokratne vsebine.

§ 26. Dejanskost kot korelat evidentnega izkazovanja

S temi kratkimi opazkami so nakazani najprej formalno-splošni problemi intencionalne analize in tem pripadajoče že zelo obsežne in težavne raziskave, ki naznanjajo **fenomenološki izvor formalno-logičnih temeljnih pojmov in principov**. Toda ne le to: z njimi se nam odpre pomembno spoznanje, da ti pojmi s svojo formalno-ontološko splošnostjo **indicirajo neko univerzalno strukturno zakonitost zavestnega življenja sploh**, po kateri edinole imata in moreta imeti resnica in dejanskost za nas pomen. Da predmeti v najširšem smislu (realne reči, doživljaji, števila, stanja stvari, zakoni, teorije itd.) zame so, mi seveda zares nič ne pove o evidenci, temveč samo to, da zame veljajo. Ali povedano z drugimi besedami: zavestno so zame kot **cogitata**, ki se jih vsakokrat zavedam v pozicionalnem modusu določenega prepričanja. Vemo pa seveda tudi, da bi se morali tej veljavnosti odreči,

če bi kaka pot evidentne identitetne sinteze peljala v nasprotje z evidentno danim, in da smo si dejanskosti [des Wirklichseins] lahko gotovi samo po sintezi evidentnega izkazanja, v kateri je prava ali resnična dejanskost samodana. Jasno je, da je mogoče resnico oz. resnično dejanskost predmetov črpati samo iz evidence in da je samo evidenca tisto, po čemer ima **dejansko** bivajoč, resničen, zakonito veljaven predmet, kakršne koli oblike ali vrste naj že bo, za nas pomen, skupaj z vsemi pripadajočimi mu določili, ki jih razumemo pod imenom resnične takšnosti [Soseins]. Vsaka zakonitost [Recht] izvira od tod, izvira iz naše transcendentalne subjektivitete same, vsaka zamisljiva adekvacija izstopi kot naše izkazovanje, je naša sinteza, ima v nas svoj zadnji transcendentalni temelj.

§ 27. Habitualna in potencialna evidenca, ki opravlja konstitutivno funkcijo za pomen »bivajoč predmet«

Kakor že identiteta do-mnevnega predmeta kot takega in nasploh tako identiteta resnično bivajočega in nato tudi identiteta adekvacije med tem do-mnevnim kot takim in zares bivajočim seveda niso realni momenti tekočega doživljanja evidence in izkazovanja. Vendar gre za **ideelno imanenco**, ki nas pelje k nadaljnjim, bistveno sem spada jočim zvezam možnih sintez. Vsaka evidenca **ustanovi zame** neko trajno imetje. Na samozagledano dejanskost se lahko **vedno spet** vračam — namreč po verigah novih evidenc kot restitucij prve evidence, tako npr. pri evidenci imanentnih danosti v obliki verige zopetnih spominjanj z odprto brezkončnostjo, ki ustvarja kot potencialni horizont ta **Jaz-lahko-vedno-spēt** [das Ich kann immer wieder]. Brez takih možnosti bi ne bilo za nas nobene stoječe in trajne biti, nobenega realnega in ideelnega sveta. Vsaka bit je za nas iz evidence oz. predpostavke, da lahko kaj naredimo evidentno in ponovimo pridobljeno evidenco.

Že iz tega izhaja, da posamezna evidenca za nas še ne ustvarja trajne biti. Vsako bivajoče je v najširšem pomenu »na sebi« in ima nasproti sebi tisto naključno »za-mene« posameznih aktov; in prav tako je vsaka resnica v tem najširšem pomenu »resnica na sebi«. Ta najširši pomen te nasebnosti [des Ansich] kaže torej na evidenco, vendar ne na evidenco kot doživljajsko dejstvo, temveč na določene, v transcendentalnem jazu in njegovem življenju utemeljene potencialnosti, najprej na potencialitete brezkončnosti mnenj sploh, ki se sintetično nanašajo na eno in isto, nato pa tudi na potencialitete izkazovanja, torej na potencialne, kot doživljajska dejstva neskončno krat ponovljive evidence.

§ 28. Predpostavljena evidenca izkustva sveta. Svet kot korelativna ideja popolne izkustvene evidence

Še na drug način kažejo evidence na neskončnosti evidenc glede istega predmeta, to pa mnogo bolj zapleteno, namreč vedno tam, kjer spravijo svoj predmet do samodanosti v bistveni enostranosti. To ne zadeva nič manj kot celoto evidence, po kateri realni objektivni svet kot celoten in v katerih koli posameznih objektih za nas neposredno zorno tu je. Tem objektom pripadajoča evidenca je **zunanje izkustvo** in kot bistveno nujnost je treba uvideti, da si za tovrstne predmete

ni mogoče misliti nobene druge vrste samodajanja. Na drugi strani pa je tudi treba uvideti, da k tej vrsti evidence bistveno spada **enostranost**, natančneje rečeno, mnogolični horizont neizpolnjenih, vendar izpolnivih anticipacij, torej vsebine golega mnenja, ki kažejo na ustrezne potencialne evidence. Ta nepopolnost evidence se izpopolnjuje v uresničljivih sintetičnih prehodih od evidence k evidenci, vendar nujno tako, da ni nobena taka zamisljiva sinteza sklenjena kot adekvatna evidenca, temveč vedno znova pelje s seboj neizpolnjena pred-mnenja in so-mnenja. Obenem ostaja vedno odprto to, da se v anticipacijo segajoče prepričanje o biti ne izpolni, da tega, kar se pojavlja v modusu **Ono samo**, vendarle ni, ali pa je drugačno. Kljub temu je vnanje izkustvo bistveno edina izkazujoča moč, vendar seveda samo tako dolgo, dokler ima pasivno ali aktivno potekajoče izkustvo obliko sinteze skladnosti. Da je bit sveta na ta način zavesti tudi samodajajoči evidenci **transcendentna** in tudi nujno ostaja transcendentna, ne spremeni tega, da je edinole zavestno življenje tisto, v čemer se konstituira vsako transcendentno kot od njega neločljivo, in da nosi posebej in kot zavest o svetu neločljivo v sebi pomen svet in tudi [pomen] **ta dejansko bivajoči svet**. Navsezdanje je razkrivanje izkustvenih horizontov tisto, kar edino pojasnjuje dejanskost sveta in njegovo transcendentno ter jo nato izkaže kot neločljivo od transcendentalne subjektivitete, ki konstituira pomensko in bitno dejanskost. Kazanje na ujemajoče neskončnosti nadaljnega možnega izkustva iz vsakega svetnega izkustva, kjer ima dejansko bivajoči objekt lahko pomen samo kot v povezanosti zavesti do-mnevna in do-menljiva [vermeinte und zu vermeinende] enotnost, ki bi bila kot ona sama dana v popolni izkustveni evidenci, pomeni očitno, da je kak dejanski objekt sveta in še prav posebno svet sam neskončna, na neskončnosti skladno do-menljivih izkustev nanašajoča se ideja — **neka ideja, ki je korelativna ideji popolne izkustvene evidence**, popolne sinteze možnih izkustev.

§ 29. Materialno-logične in formalno-logične regije kot indicije transcendentalnih sistemov evidenc

Zdaj razumemo velike naloge transcendentalne samorazlage jaza [ego] oz. njegovega zavestnega življenja, ki vznikajo glede na predmetnosti, postavljene in postavljive v njem samem. Ime resnična bit in resnica (v vseh modalnostih) označuje na vsakem predmetu, ki je zame kot transcendentalni ego do-mneven in kdaj koli do-menljiv, sploh neko **strukturno ločitev znotraj neskončnih mnogoterosti** dejanskih in možnih **cogitationes**, ki se nanašajo nanj in ki torej sploh lahko stojijo skupaj v enotnosti identitetne sinteze. Dejansko bivajoč predmet indicira znotraj te mnogoterosti posebni sistem, namreč sistem nanj nanašajočih se evidenc, ki spadajo skupaj tako, da se postavijo v neko — čeprav morda neskončno — totalno evidenco. To bi bila absolutno popolna evidenca, ki bi nazadnje dala predmet sam, v vsem, kar je, predmet, v čigar sintezi bi se adekvatno izpolnilo vse, kar je v posameznih evidencah, ki to sintezo utemeljujejo, še neizpolnjena pred-intenca [Vorintention]. Ni naloga dejansko vzpostaviti to evidenco (za vse objektivno-realne predmete bi bil to nesmiseln cilj, saj je, kot že rečeno, absolutna evidenca zanje ideja), temveč je popolnoma določna in ogromna naloga razjasniti njeno bistveno strukturo oz. razjasniti bistveno strukturo neskončnosti dimenzij, ki siste-

matično gradijo njeno ideelno neskončno sintezo. To je naloga **transcendentalne konstitucije bivajočih predmetnosti v pregnantnem pomenu besede**. Poleg formalno splošnih raziskav, namreč tistih, ki se držijo formalno-logičnega (formalno-ontološkega) pojma predmeta sploh (ki so torej neobčutljive za materialne posebnosti različnih posebnih kategorij predmetov), imamo potem, kot vidimo, ogromno problematiko tiste konstitucije, ki se pokaže za vsaktero od vrhovnih, ne več formalno-logičnih kategorij (**regij**) predmetov, tako npr. regij, ki stojijo pod imenom objektivni svet. Potrebna je konstitutivna teorija fizične narave, ki je **dana** vedno kot bivajoča in torej obenem vedno predpostavljena, človeka, človeške skupnosti, kulture itd. Vsako tako ime označuje veliko disciplino z različnimi smermi raziskovanja, ki ustrezajo naivno ontološkim delnim pojmom (kot so realni prostor, realni čas, realna vzročnost, realna reč, realna lastnost itd.). Seveda gre vsepovsod za razkrivanje te, v izkustvu samem kot transcendentalnem doživljanju vsebovane intencionalnosti, za sistematično razlago predzarisanih horizontov s pomočjo prevedbe v možno izpolnjeno evidenco in tako vedno znova, po nekem stilu prav vedno znova nastajajočih novih horizontov, vse to pa ob stalnem študiju intencionalnih korelacij. Do najvišje mere komplicirana intencionalna zgradba konstituirajočih evidenc v njihovi sintetični enotnosti se pri tem kaže glede objektov, npr. utemeljitev po stopnjah neobjektivnih (**zgolj subjektivnih**) predmetov, ki se dviga iz najglobljšega predmetnega temelja. Kot tak temelj deluje vedno imanentna časnost, tekoče, samo v sebi in za sebe konstituirajoče se življenje, katerega konstitutivna razjasnitev je tema teorije izvirne zavesti časa, ki v sebi konstituira časne podatke.

IV. MEDITACIJA

RAZVITJE KONSTITUTIVNIH PROBLEMОВ TRANSCENDENTALNEGA JAZA [EGO] SAMEGA

§ 30. Transcendentalni ego neločljiv od svojih doživljavaev

Predmeti so zame, in zame so, kar so, samo kot predmeti dejanske in možne zavesti. Če naj to ne bo prazno govorjenje in ne tema praznih spekulacij, tedaj je treba pokazati, kaj ta biti-za-mene in tako-biti konkretno je, oz. za kakšno, kako strukturirano dejansko in možno zavest gre, kaj naj pri tem pomeni **možnost** itd. To lahko opravi samo konstitutivna raziskava najprej v zgoraj predpostavljenem širšem in nato v ožjem, pravkar opisanem pomenu, to pa po edino mogoči metodi, ki jo terja bistvo intencionalnosti in njenih horizontov. Že v pripravljanih analizah, ki vodijo k pomenu te naloge, postane jasno, da transcendentalni ego (v psihološki paraleli duša) je, kar je, le v razmerju do intencionalnih predmetnosti. Sem pa spadajo tudi za ego nujno bivajoči predmeti; in zanj kot nanašajočega se na svet ne le predmeti, ki so adekvatno izkazljivi v njegovi imanentni časovni sferi, temveč tudi svetni objekti, ki se le v inadekvatnem, predpostavljenem vnanjem izkustvu izkazujejo v skladnosti njihovega poteka kot bivajoči. Bistvena lastnost jaza [ego] torej je, da ima zmeraj sisteme in tudi skladnostne sisteme intencionalnosti deloma v sebi že potekajoče, deloma pa so mu v predzarisanih horizontih kot trdne potencialnosti na voljo za razkrivanje. Vsak izmed pred-

metov, ki jih je ego kdaj menil, mislil, vrednotil, obravnaval pa tudi fantaziral in ki naj bi jih fantaziral, indicira kot korelat svoj sistem; in predmet je le kot ta korelat.

§ 31. Jaz kot identični pol doživljajev

Zdaj pa moramo opozoriti na veliko vrzel našega prikaza. Ego sam biva za samega sebe v kontinuirani evidentnosti, torej sebe v **samem sebi kontinuirano konstituirajoč kot bivajoče**. Doslej smo se dotaknili le ene strani te samokonstitucije, samo glede na tekoči cogito. Ego se ne dojema zgolj kot tekoče življenje, temveč kot Jaz, ki to in ono doživljam, ki kot **taisti** ta ali oni cogito preživim. Zaposlenim doslej z intencionalnim razmerjem zavesti in predmeta, **cogito in cogitatum**, nam je izstopila samo tista sinteza, ki mnogoterosti dejanske in možne zavesti polarizira po identičnih predmetih, torej v odnosu do predmetov kot polov, kot sintetičnih enot. Zdaj pa nam stopa naproti druga polarizacija, druga vrsta sinteze, ki zaobsega mnogoterosti **cogitationes** vse skupaj in na samosvoj način, namreč kot cogitationes identičnega jaza, ki kot to zavestno dejavno in aficirano živi v vseh zavestnih doživljajih in se po njih nanaša na vse predmetne pole.

§ 32. Jaz kot substrat habitualnosti

Zdaj pa je treba pripomniti, da ta centrirajoči jaz ni prazen identitetni pol (kakor to ni kateri koli predmet), temveč pridobi po zakonitosti **transcendentalne geneze** z vsakim iz njega izžarevajočim aktom kakega novega predmetnega pomena neko **ново trajno posebnost**. Če se npr. v kakem aktu presoje prvič odločim za neko bit in tako-bit, tedaj ta bežni akt premine, vendar sem jaz odtlej in trajno ta tako in tako odločeni Jaz, jaz imam tozadevno prepričanje. To pa ne pomeni le, da se jaz spominjam ali da se lahko tega akta še naprej spominjam, saj se ga morem spominjati tudi, če sem se medtem svojemu prepričanju **odrekel**. Po prečrtanju to ni več moje prepričanje, toda dokler nisem prečrtal, je ves čas bilo. Dokler je zame veljavno, se lahko ponovno k njemu **vračam** in ga vedno spet najdem kot svoje, meni habitualno lastno, oz. najdem sebe kot Jaz, ki je prepričan, po tem trajnem hobitusu določen kot vztrajajoči Jaz; prav tako je pri vsakterih odločitvah, vrednostnih in voljnih. Jaz se odločim — doživljam tega akta poteče, vendar odločitev ostaja. Če postanem pasiven in potonem v top spanec ali preživim druge akte, ostaja odločitev še kar naprej v veljavi. Korelativno: vnaprej sem tako odločen, in to tako dolgo, dokler se odločitvi ne odrečem. Če je odločitev naravnana na kako zaključeno dejanje, tedaj z izpolnitvijo dejanja odločitev ni **odpravljena**, v modusu izpolnitve velja dalje — **jaz še naprej priznavam svoje dejanje**. Jaz sam, ta pri svoji trajni volji vztrajajoči, se spremenim, če odločitve ali dejanja **prečrtam**, odpravim. Vztrajanje, časovno trajanje takih določenosti jaza in njim svojstveno **samo-spreminjanje** očitno ne pomeni kontinuiranega izpolnjevanja imanentnega časa z doživljaji, kakor tudi trajni jaz sam kot pol trajnih določenosti jaza [Ich-Bestimmtheiten] ni doživljam in tudi ne doživljajska kontinuiteta, čeprav se vendarle s takimi habitualnimi določenostmi bistveno nanaša nazaj na doživljajski tok. S tem, ko se Jaz v lastni aktivni genezi konstituira kot identični substrat trajnih jaznih samosvojskosti

[Ich-Eigenheiten], se v nadaljnji posledici konstituira tudi kot **stoječi in trajni** personalni Jaz — v najširšem pomenu, ki dopušča govorjenje tudi o **podčloveških** osebah. Če so tudi prepričanja nasploh le relativno trajna, če imajo svoje načine **spreminjanja** (z modificiranjem aktivnih pozicij, med temi **prečrtanje** ali negacija, zničenje njihove veljavnosti), izkazuje jaz v takih spremembah vendarle trajen slog z vseskozno identitetno enotnostjo, neki **osebnostni značaj**.

§ 33. Polna konkretnost jaza kot monade in problem njegove samokonstitucije

Od jaza kot identičnega pola in substrata habitualnosti razlikujemo v polni konkretnosti razumljeni ego (ki ga bomo imenovali z Leibnizovo besedo monada) s tem, ko ga mislimo skupaj s tistim, brez česar ravno Jaz konkretno ne more biti. Jaz je namreč lahko konkreten samo v tekoči mnogoličnosti svojega intencionalnega življenja in v njem do-mnevnih in eventualno zanj kot bivajočih konstituiranih predmetov. Vsakokratni značaj trajne biti ali tako-biti je za te predmete očitno korelat v jaznem polu [im Ichpol] samem konstituirajoče se habitualnosti njegovega stališča.

To je treba razumeti takole. Jaz imam kot ego neki neprestano **za-mene-bivajoči** okolni svet [Umwelt], v njem predmete kot zame bivajoče, namreč v že trajni razčlenjenosti kot meni znane ali le anticipirane kot take, s katerimi se lahko seznanim. Prvi, v prvem pomenu zame bivajoči, so po izvorni pridobitvi, t. j. po izvornem seznanjenju, po eksplikaciji najprej še nikoli vidnega v posebnih zorih. S tem se v moji sintetični aktivnosti konstituira predmet v tejele eksplisitni pomenski obliki: **to identično svojih mnogoterih lastnosti**, torej predmet kot to identično s seboj, kot to, ki se v svojih mnogoterih lastnostih določa. Ta moja aktivnost postavljanja biti in razlaganja biti [der Seinssetzung und Seinsauslegung] ustanavlja neko habitualnost mojega jaza, po kateri mi je zdaj ta predmet stalno lasten kot predmet svojih [predmetovih] določil. Take trajne pridobitve konstituirajo moj vsakokratni okolni svet z njegovim horizontom neznanih predmetov, t. j. takih, ki jih je še možno pridobiti, že vnaprej anticipiranih s to formalno predmetno strukturo.

Za sebe samega in sebi sem vedno dan v izkustveni evidenci kot Jaz sam. To velja za transcendentelni ego (toda tudi v paraleli za psihološki čisti ego) in za **ego** v vsakem pomenu. Ker monadično konkretni ego sozajema celotno dejansko in potencialno zavestno življenje, je iz tega jasno, da mora problem fenomenološke razlage tega monadičnega jaza [ego] (problem njegove konstitucije za sebe samega) zajemati v sebi **vse konstitutivne probleme sploh**. Kot nadaljnja posledica tega se pokaže, da se fenomenologija te samokonstitucije pokriva s fenomenologijo sploh.

§ 34. Principialno izoblikovanje fenomenološke metode. Transcendentalna analiza kot eidetska

Z naukom o Jazu kot polu njegovih aktov in substratu habitualnosti smo se že dotaknili pomembne točke problematike fenomenološke geneze in s tem stopnje **genetične fenomenologije**. Predno pojasnimo njen natančnejši pomen, je potreben ponoven premislek o fenomenološki metodi. Nazadnje moramo uveljaviti neki fundamen-

talni metodični vpogled, ki — enkrat dojet — prežema celotno metodiko transcendentalne fenomenologije (in prav tako metodiko na naravnih tleh stoječe pristne in čiste psihologije notranjosti). Samo za voljo olajšanja pristopa v fenomenologijo jo tako pozno navajamo. Nadvse velika mnogoterost novih predlog in problemov naj bi delovala od začetka le v obleki zgolj empirične (čeprav samo v transcendentalni izkustveni sferi potekajoče) deskripcije. Nasproti temu pomeni **metoda eidetske deskripcije** prevedbo vseh takih deskripcij v neko novo, principialno dimenzijo, ki bi bila na začetku povečala težave razumevanja, medtem ko jo je po obilici empiričnih deskripcij lahko dojeti.

Vsakdo izmed nas — meditirajoč po kartezijansko — je stopil z metodo fenomenološke redukcije nazaj na svoj transcendentalni ego, seveda z njegovo vsakokratno konkretno-monadično vsebino, kot ta faktični, kot eden in kot edini absolutni ego. Jaz kot ta ego najdem — meditirajoč vedno dalje — deskriptivno dojemljive in intencionalno razvitljive [zu entfaltende] tipe ter bi mogel postopoma napredovati z intencionalnim razkrivanjem svoje monade v nakazujočih se temeljnih smereh. Pogosto so se pri opisih utemeljeno vsiljevali izrazi kot **bistvena nujnost**, **bistveno**, v čemer se izraža neki šele po fenomenologiji pojasnjeni pojem apriorija [des Apriori].

Za kaj tu gre, bo takoj razumljivo iz primerov. Izvlecimo kateri koli tip intencionalnih doživljajev, npr. zaznavanja, retence, spominjanja, izrekanja, dopadenja-ob-nečem [des An-etwas-Gefallen-habens], težnje po čem ipd. in ga mislimo v njegovem načinu intencionalne storitve, torej ekspliciranega in opisanega glede njegovega noezis in noema [nach Noesis und Noema]. To lahko pomeni — in tako smo to razumeli doslej — da gre za tipe faktičnih dogodkov [Vorkommnisse] faktičnega transcendentalnega jaza [ego] in da naj bi transcendentalne deskripcije torej imele **empirični** pomen. Toda nehotе se je naše opisovanje vendar zadrževalo v taki splošnosti, da njegovih izsledkov ne prizadeva to, kakšne so empirične dejstvenosti transcendentalnega jaza [ego].

Zato si to pojasnimo in si naredimo metodično plodno. Izhajamo iz primera zaznavanja te mize: popolnoma poljubno varirajmo ta zaznavni predmet miza, vendar pri tem zadržimo zaznavo kot zaznavo nečesa — nečesa, poljubno česa — ter začnimo npr. s tem, da docela poljubno odmislimo njeno podobo, barvo itd. in zadržimo samo identično zaznavnostno pojavljanje. Z drugimi besedami: dejstvo tega zaznavanja spremenimo z vzdržanjem od veljavnosti njegove biti v čisto možnost in med drugimi docela **poljubnimi čistimi** možnostmi — toda čistimi možnostmi zaznav. Dejansko zaznavanje prestavimo takorekoč v carstvo nedejanskosti, v ono kakor-da [des Als-ob], ki nam daje **čiste** možnosti, čiste od vsega, kar se veže na ta fakt in na vsak fakt sploh. V zadnjem oziru teh možnosti tudi ne zadržimo v vezanosti na sopostavljeni faktični ego, temveč prav kot docela prosto do-misel fantazije, tako da bi bili že od začetka mogli vzeti za izhodiščni primer kako umišljeno zaznavanje zunaj vsakega odnosa do našega siceršnjega faktičnega življenja. Ta tako pridobljeni splošni tip **zaznavanja** visi takorekoč v zraku — v zraku absolutno čistih do-misli [Erdenklichkeiten]. Odvezan vsake faktičnosti je tako postal eidos zaznavanja, čigar **ideelni** obseg tvorijo vse ideelno možne zaznave kot čiste do-misli. Analize zaznavanja so tedaj **analize bistva** [Wesensanalysen]. Vse, kar smo izvedli o sintezah, pripadajočih tipu zaznavanje,

o horizontih potencialnosti itd., velja, kot lahko razvidimo, bistveno za vse, kar je mogoče oblikovati v tej svobodni variaciji, torej za vse do-misljive [možne] zaznave sploh. Z drugimi besedami: velja v absolutni **splošnosti bistva** [Wesensallgemeinheit] in za vsak posamezni izvedeni primer z bistveno nujnostjo, torej tudi za vsako faktično zaznavo, kolikor je treba vsak fakt misliti kot goli primer [Exempel] čiste možnosti.

Ker je ta variacija mišljena kot evidentna, torej kot taka, ki v čisti intuiciji sama daje možnosti kot možnosti, je njen korelat neka **intuitivna in apodiktčna zavest splošnosti**. Eidos sam je zagledano oz. zagledljivo splošno, čisto, **brezpogojno**, namreč z nikakršnim faktom pogojeno, primerno svojemu lastnemu intuitivnemu pomenu. Stoji **pred vsemi pojmi** v smislu besednih pomenov, ki jih je kot čiste pojme treba prej njemu primerno oblikovati.

Če tako vsak posamezno izvedeni tip dvignemo iz njegove sredine empirično-faktičnega transcendentalnega jaza [ego] v čisto sfero bistva [Wesenssphäre], tedaj ne izginejo intencionalni vnanji horizonti, ki indicirajo njegovo razkritljivo povezanost v jazu [ego], ampak postanejo sami ti horizonti povezanosti eidetski. Z drugimi besedami: z vsakim eidetsko čistim tipom sicer ne stojimo v faktičnem jazu [ego], temveč v **eidosu jaz [ego]**, vsaka konstitucija kake dejanske čiste možnosti med čistimi možnostmi nosi implicite s seboj kot svoj vnanji horizont neki v čistem pomenu možni ego, neko čisto možnostno premeno mojega **faktičnega** jaza. Že od začetka bi bili lahko mislili to svobodno variranje in si postavili za nalogo raziskovati bistvo [Wesensforschung] eksplicitne konstitucije transcendentalnega jaza [ego] sploh. Tako je nova fenomenologija od vsega začetka storila in temu primerno so bile vse deskripcije oz. vse obmejitve problemov, ki smo jih doslej obravnavali, v resnici prevajanje nazaj iz izvirne eidetske oblike v obliko empirične tipike. Če torej mislimo fenomenologijo, izoblikovano po čisto eidetski metodi kot intuitivno-apriorno znanost, tedaj vse njene raziskave bistva [Wesensforschung] niso nič drugega kot razkrivanja univerzalnega eidosa **transcendentalni ego sploh**, ki zajema v sebi vse čiste možnostne premene mojega faktičnega jaza in le-tega samega kot možnost. Eidetska fenomenologija raziskuje torej univerzalni apriorij, brez katerega si jaza in transcendentalnega jaza sploh ni mogoče **misлити**, oziroma — če ima vsaka splošnost bistva [Wesensallgemeinheit] vrednost nezlomljive zakonitosti — raziskuje ta fenomenologija univerzalno zakonitost bistva, ki vsaki dejstveni izjavi o transcendentalnem predzarisuje njen možni smisel (z nasprotjem ne-smisel).

Kot kartezijansko meditirajoči ego, ki ga vodi ideja filozofije kot absolutno strogo utemeljene univerzalne znanosti, katere možnost sem poskusno vzel za podlago, mi postane po zadnjih preudarjanjih evidentno, da moram **najprej** izpeljati čisto eidetsko fenomenologijo in da se samo v nji prvič uresniči in lahko uresniči filozofska znanost — namreč »prva filozofija«. Če je tudi po transcendentalni redukciji na moj čisti ego moj pravi interes razkritje tega faktičnega jaza [ego], lahko to razkritje vendarle postane pristno znanstveno le z rekurzom na njemu (t. j. jazu [ego] kot jazu [ego] nasploh) pripadajoče apodiktčne principe, na bistvene splošnosti in nujnosti, s pomočjo katerih se ta fakt postavi nazaj na svoje racionalne razloge, na razloge svoje možnosti in s tem poznanstveni (logificira) [Verwissenschaftlicht (logifiziert) wird].¹ Torej znanost o čistih možnostih »po sebi« pred-

hodi znanosti o dejanskostih in jo sploh šele omogoča kot znanost. Tako se dvignemo do metodičnega vpogleda, da je **poleg fenomenološke redukcije eidetska intuicija temeljna oblika vseh posebnih transcendentalnih metod**, da obe vseskozi določata zakoniti pomen transcendentalne fenomenologije.

§ 35. Ekskurz v eidetsko psihologijo notranjosti

V sebi sklenjeni krog naših meditacij, ki nas veže na transcendentalno fenomenologijo, prekoračimo, ko si na tleh naravnega opazovanja sveta prizadevamo za psihologijo kot pozitivno znanost in si pri tem predvsem prizadevamo za tisto po sebi prvo psihologijo, ki je nujna za psihologijo kot pozitivno znanost in ki črpa čisto iz **notranjega izkustva**, torej za čisto intencionalno psihologijo, čeprav pri tem spet ne potlačimo opažanja, da nam preostane celotna vsebina teh pravkar izvedenih temeljnih metodičnih premislekov — z manjšimi modifikacijami, ki seveda odpravljajo njihov transcendentalni pomen. Konkretnemu transcendentalnemu jazu [ego] ustreza tedaj človeški jaz [das Menschen-Ich], konkretno kot čisto v sebi in za sebe dojeta duša z duševno polarizacijo: jaz kot pol mojih habitualnosti, mojih značajskih lastnosti. Na mesto eidetske transcendentalne fenomenologije stopi tedaj eidetsko čisto dušeslovje [Seelenlehre], nanašajoče se na eidos duša, katere eidetski horizont ostaja seveda neizprašan. Če pa bi ga izprašali, bi se odprla pot k premaganju te pozitivnosti, t. j. k prevedbi [te psihologije] v absolutno fenomenologijo, namreč fenomenologijo transcendentalnega jaza [ego], ki nima ravno nobenega horizonta več, ki bi ga lahko peljal čez njegovo transcendentalno sfero biti, ki bi ga torej lahko relativiral.

§ 36. Transcendentalni ego kot univerzum možnih doživljajskih oblik. Bistveno zakonita urejenost kompozibilnosti doživljajev v koeksistenci in sukcesiji

Če se po pomembnem novem dojetju ideje transcendentalne fenomenologije s pomočjo eidetske metode vrnemo nazaj k razklepanju fenomenološke problematike, se odslej naprej seveda držimo v okviru čisto eidetske fenomenologije, v kateri ima fakt transcendentalnega jaza [ego] in posebnih danosti njegove transcendentalne empirije samo pomen primerov [Exemplen] za čiste možnosti. Tudi doslej pokazane probleme razumemo kot eidetske, s tem ko možnost eidetskega očiščenja teh problemov, ki smo jo prej pokazali na primeru, mislimo kot vsepovsod uresničeno. Če hočemo zadostiti ideelni nalogi dejanske sistematične razklenitve konkretnega jaza [ego] sploh v njegovih bistvenih sestavinah oz. sprožiti zares sistematično problematiko in zaporedje raziskav, nas to spravlja v izredne težave. Predvsem zato, ker moramo pridobiti nove pristope k specifičnim univerzalnim problemom konstitucije transcendentalnega jaza. Univerzalni apriorij, ki spada k transcendentalnemu jazu [ego] kot takemu, je neka bistvena oblika [Wesensform], ki vključuje vase neskončnost oblik, namreč

¹ Treba je pač upoštevati to, da v prehodu od mojega jaza [ego] k jazu [ego] nasploh ni predpostavljena niti dejanskost niti možnost kakega zaobseganja drugih. Tu je obseg eidosa ego določen po samovariaciji mojega jaza [ego]. Sebe le fingiram, kakor da bi bil drugi, ne fingiram drugih.

apriornih tipov možnih aktualnosti in potencialnosti življenja, skupaj s predmeti, ki se lahko v njem konstituirajo kot dejansko bivajoči. Toda k enotno možnemu jazu [ego] niso **kompozibilni** vsi posamezno možni tipi, niso vsi v poljubnem redu, na poljubnih mestih njegove lastne časnosti. Če oblikujem kako znanstveno teorijo, tedaj je ta zapletena umska aktivnost in njeno umsko bivajoče takega bistvenega tipa, ki ni mogoč v vsakem možnem jazu [ego], temveč samo v **umnem** jazu. Pri tem ima ta jaz poseben pomen, namreč tisti, ki nastopa v posvetnosti jaza [Verweltlichung des ego] v bistveni obliki človeka (animal rationale). Brž ko eidetsko tipiziram svoje faktično teoretiziranje, sem — če za to vem ali ne — sebe samega sovartiral; vendar ne docela poljubno, temveč v okviru korelativnega bistvenega tipa **umno bitje**. Očitno v enotnosti svojega življenja tudi ne morem misliti sedaj izvajanega in izvedljivega teoretiziranja poljubno premaknjenega; in tudi to se prenaša v eidetsko. Eidetsko dojetje mojega otroškega življenja in njegovih konstitutivnih možnosti ustvarja neki tip, v čigar nadaljnjem razvoju, vendar ne v njegovi lastni povezanosti, lahko nastopi tip **znanstveno teoretiziranje**. Takšna zveza ima svoje razloge v apriorni univerzalni strukturi, v univerzalnih bistvenih zakonitostih egološko-časne koeksistence in sukcesije. Zakaj karkoli že nastopi v mojem jazu [ego] in eidetsko gledano v jazu [ego] sploh — intencionalni doživljaji, konstituirane enote, jazne habitualnosti — ima svojo časnost in se v tem pogledu udeležuje oblikovnega sistema univerzalne časnosti, s katerim se vsak misljivi ego sam zase konstituira.

§ 37. Čas kot univerzalna oblika vse egološke geneze

Bistveni zakoni kompozibilnosti (faktično pravila biti-medsebojno-obenem-ali-zaporedno in moči-biti)* so v najširšem smislu zakoni vzročnosti — zakoni za neki Če in Tako [ein Wenn und So]. Vendar se je tu bolje izogibati s predsodki obremenjeni besedi vzročnost [Kausalität] in govoriti v transcendentalni sferi (kakor tudi v čisto-psihološki) o **motivaciji**. Univerzum doživljajev, ki tvorijo realno pomensko vsebino transcendentalnega jaza [ego], je kompozibilen samo v univerzalni **obliki enotnosti toka** [Einheitsform des Strömens], v katero se razporedijo vse posameznosti kot same v nji tekoče. Torej je že ta najsplošnejša oblika vseh posebnih oblik konkretnih doživljajev in v njihovem toku samih tekoče konstituiranih tvorb oblika vsepovezujoče in v vsaki posameznosti posebej vladajoče motivacije, ki jo moremo imeti za **formalno zakonitost univerzalne geneze**, po kateri se vedno znova v določeni noetično-noematični oblikovni strukturi tekočih načinov danosti konstituira preteklost, sedanjost in prihodnost obenem. Toda znotraj te oblike poteka življenje kot motivirani hod posebnih konstituirajočih storitev z mnogoterimi posebnimi motivacijami in motivacijskimi sistemi, ki po splošnih zakonitostih geneze vzpostavljajo enotnost univerzalne geneze jaza [ego]. Ego se konstituira za samega sebe tako rekoč v enotnosti **zgodovine**; in če smo rekli, da je v konstituciji jaza [ego] zaobsežena vsa konstitucija vseh zanj bivajočih predmetnosti, tako imanetnih kot transcendentnih, ideelnih kot realnih, tedaj je treba zdaj dodati, da so tisti konstitutivni sistemi, po katerih ti in oni predmeti in predmetnosti za ego so,

* Husserl imenuje ta enotni fenomen s sklopom besed: »Regeln des Miteinander-zugleich-oder-folgend-zu-sein und -sein-zu-können«. — Prev.

sami mogoči le v okviru zakonite geneze. Obenem pa [te sisteme] pri tem povezuje univerzalna genetična oblika, ki omogoča konkretni ego (monado) kot enoto, kompozibilno v svoji posebni bitni vsebini [Seinsgehalt]. Da zame je narava, svet kulture, človeški svet z njegovimi socialnimi oblikami itd., pomeni, da obstajajo zame možnosti ustreznega izkustva, ki jih lahko vsak čas sprožim in v nekem sintetičnem slogu svobodno nadaljujem, pa naj take predmete dejansko izkušam ali ne; nadalje pomeni, da so njim ustrezni drugi modusi zavedanja, nejasna mnenja ipd. kot možnosti zame in da jim pripadajo tudi možnosti, izpolniti ali neizpolniti z izkustvi predzarisane tipe. V tem je neka čvrsto izoblikovana habitualnost — izoblikovana, dobljena iz geneze, ki je podvržena bistvenim zakonom.

Tukaj se spomnimo starih problemov psihološkega izvora predstave prostora, predstave časa, predstave reči, predstave števila itd. V fenomenologiji nastopijo ti problemi kot transcendentalni, seveda s pomenom **intencionalnih problemov** — in sicer kot prirejeni problemom univerzalne geneze.

Zelo težavni so pristopi k zadnji splošnosti eidetsko fenomenološke problematike in potemtakem tudi k problematiki **zadnje geneze**. Začenjajoči fenomenolog je nesamovoljno vezan po svojem eksemplaričnem izhodišču na sebe samega. Sebe najde transcendentalno kot ego in potem kot ego nasploh, ki zavestno ima neki svet, svet našega obče znanega ontološkega tipa, z naravo, kulturo (znanostmi, lepo umetnostjo, tehniko itd.), z osebami višjega reda (država, cerkev) itd. Najprej izoblikovana fenomenologija je zgolj **statična**, njene deskripcije so analogne prirodnozgodovinskim, ki sledijo posameznim tipom in jih na vse načine urejajoč sistematizirajo. Vprašanja univerzalne geneze in vprašanja čez oblikovanje časa [die Zeitformung] segajočih genetičnih struktur jaza [ego] v njegovi univerzalnosti so še daleč, saj so tudi zares višje stopnje. Toda tudi če se sprožijo, se to zgodi v neki zvezi. Zakaj najprej bo tudi motrenje bistva [Wesensbetrachtung] zadevalo ego sploh v tej zvezi, da zanj je neki konstituirani svet. Tudi to je nujna stopnja, iz katere šele po sprostitvi zakonitih oblik nji pripadajoče geneze lahko zagledamo možnosti za eidetsko **najsplošnejšo fenomenologijo**. V nji se ego tako svobodno varira, da se ne drži več niti idealne, a zavezujoče predpostavke, da je svet nam samoumevne ontološke strukture zanj bistveno konstituiran.

§ 38. Aktivna in pasivna geneza

Če nazadnje vprašamo po univezalno pomenskih principih konstitutivne geneze nas kot možnih subjektov, ki so v odnosu do sveta, tedaj se le-ti delijo na dve temeljni obliki: v principe **aktivne in pasivne geneze**. V prvih fungira jaz kot v specifičnih — proizvajajočih — jaznih aktih [Ichackte] konstituirajoči. Sem spadajo vse storitve praktičnega uma v najširšem pomenu. V tem pomenu je praktičen tudi logični um. Karakteristično je, da jazni akti [Ichackte]), ki so v socialiteti (katere transcendentalni pomen je vsekakor šele treba izpostaviti) povezani v podružbljenju [Vergemeinschaftung] in se povezujejo v mnogoterih sintezah specifične aktivnosti, **izvorno konstituirajo** na podlagi že prej danih predmetov (v prej dajajočih načinih zavedanja) **novе predmte**. Le-ti potem nastopijo zavestno kot proizvodi, tako pri združevanju množica, pri štetju število, pri deljenju del, pri prediciranju predikat oz. predikativni stvarni odnos [Sachverhalt], pri

sklepanju sklep itd. Tudi izvorno zavedanje splošnosti je aktivnost, v kateri se to splošno predmetno konstituira. Kot posledica se na strani jaza konstituira neka habitualnost nadaljnje veljavnosti, ki sedaj spada zraven h konstituciji predmetov kot naravnost za jaz bivajočih, na katere predmete je torej vedno mogoče posegati nazaj, bodi pri ponovnem proizvajanju ob sintetični zavesti o taisti predmetnosti kot zopet dani v **kategorialnem zrenju**, bodi pri kaki sintetično sem spadajoči nedoločni zavesti. Transcendentalna konstitucija tovrstnih predmetov v razmerju do intersubjektivnih aktivnosti (kot je npr. kultura) predpostavlja predhodno konstitucijo transcendentalne intersubjektivnosti, o čemer bomo govorili pozneje.

Oblik višje stopnje tovrstnih aktivnosti **uma** v specifičnem pomenu — in korelativno s tem umskih proizvodov, ki imajo vsi značilnosti irealnosti (**ideelnih** predmetov) — kot že rečeno ne moremo jemati tako, kakor da brez nadaljnega pripadajo vsakemu konkretnemu jazu [ego] kot takemu (kar nam pokaže že spominjanje na naše otroštvo). Vsekakor je drugače pri najnižjih stopnjah, kot so izkušajoče dojemanje, izkušeno-v-njegove-posebne-momente-razložiti, -povzeti, -nanašati ipd. [das Erfahrend-erfassen, Das-Erfahren-in-seine-Sondermomente-auslegen, -zusammenfassen, -beziehen].

Vsaka zgradba aktivnosti pa vsekakor nujno predpostavlja kot najnižjo stopnjo neko pred-dajajočo [vorgebende] pasivnost; ob zasledovanju te pa zadenemo na konstitucijo v pasivni genezi. Kar nam v življenju tako rekoč dogotovljeno stopa naproti kot bivajoča gola reč (ne glede na katere koli **duhovne** karakteristike, ki jo npr. delajo spoznavno kot kladivo, mizo, kot estetski proizvod itd.), to je kot **ona sama**, dana v sintezi pasivnega izkustva. Kot taka je pred-dana **duhovnim** aktivnostim, ki zastavijo tu [svoje] aktivno dojemanje.

Medtem ko te aktivnosti izpolnjujejo svoje sintetične storitve, je pasivna sinteza, ki jim vsem dostavlja **materijo**, še naprej v teku. V pasivnem zrenju pred-dana reč se pojavlja še naprej v enotnem zoru; in če jo pri tem tudi modificira aktivnost eksplikacije, t. j. posamezno dojemanje po delih in značilnostih, je [reč] tudi med to aktivnostjo in v nji stoječa pred-danost [Vorgegebenheit]; potekajo mnogoteri načini pojavljanja, enotne vizualne ali taktilne podobe zaznavanja, v katerih pasivni sintezi se pojavlja ta ena reč, ta ena podoba itd. Vendar ima prav ta sinteza kot sinteza te oblike svojo v nji sami razodevajočo se **zgodovino**. To, da lahko jaz, ego, izkuša kako reč, in to že na prvi pogled, temelji na neki bistveni genezi.

To sicer velja kakor za fenomenološko tako tudi za psihološko genezo v navadnem pomenu. Ni brez razloga, ko pravijo, da smo se morali v zgodnjem otroštvu šele naučiti gledati reči, kakor tudi, da mora biti to genetično pred vsemi drugimi načini zavedanja reči. Pred-dajajoče polje zaznavanja v **zgodnjem otroštvu** torej ne vsebuje še ničesar, kar bi v golem zrenju bilo mogoče eksplicirati kot reč. Vendar — ne da bi se prestavili nazaj na tla pasivnosti ali celo uporabili psihologiji lastno psihofizično vnanje opazovanje — lahko najdemo, oziroma lahko meditirajoči ego z vdiranjem v intencionalno vsebino izkustvenih fenomenov samih (namreč fenomenov izkušanja reči in tudi vseh drugih) najde intencionalna napotila, ki peljejo k **zgodovini**, ki torej omogočajo spoznanje teh fenomenov kot poznejših oblik [Nachgestalten] drugih, njim bistveno predhodnih (čeprav se ne nanašajo ravno na isti konstituirani predmet) pred-oblik [Vorgestalten]. Tu pa kmalu zadenemo na bistvene zakonitosti pasivnega, deloma vsaki aktivnosti predhodnega, deloma vso aktivnost samo

spet zaobsegajočega oblikovanja vedno novih sintez. Zadenemo na pasivno genezo mnogoterih aperpcij kot v lastni habitualnosti vztrajajočih tvorbi, ki se zdijo za centralni jaz oblikovane pred-danosti in, če postanejo aktualne, aficirajo in motivirajo k dejavnostim. Jaz ima po tej pasivni sintezi (v katero vstopajo tudi storitve aktivne sinteze) kar naprej neko okolico **predmetov**. Sem spada že to, da je vse, kar me kot **razvitega** ego aficira, apercipirano kot **predmet**, kot substrat spoznatnih predikatov. Zakaj to je neka že vnaprej znana možna oblika cilja za možnosti eksplikacije, ki seznanja, torej take, ki bi kak predmet konstituirala kot trajno posest, kot vedno znova dostopnega. In ta oblika cilja je vnaprej razumljiva kot taka, ki izhaja iz neke geneze. Sama kaže nazaj na neko **praustanovitev** [Urstiftung] te oblike. Vse znano kaže na izvirno seznanjenje; kar imenujemo neznano, ima vendarle strukturno obliko znanega, ima obliko **predmet**, ali še ožje: obliko **prostorska reč, kulturni objekt, orodje** itd.

§ 39. Asociacija kot princip pasivne geneze

Univerzalni princip pasivne geneze za konstitucijo vseh v aktivnem oblikovanju navsezadnje pred-danih predmetnosti se imenuje asociacija. Ta je — to si velja zapomniti — **ime intencionalnosti** in jo je treba razložiti kot deskriptivno izkazljivo v njenih praoblikah in kot tako, ki v svojih intencionalnih storitvah stoji pod bistvenimi zakoni. Iz njih je treba razložiti vso in vsako pasivno konstitucijo, tako konstitucijo doživljajev kot imanentnih časovnih predmetov [Zeitgegenstände] kakor tudi konstitucijo vseh realnih prirodnih predmetov prostorsko-časovnega sveta. **Asociacija je transcendentno-fenomenološki temeljni pojem** (kakor tudi v psihološki paraleli temeljni pojem čisto intencionalne psihologije). Stari pojem asociacije in zakonov asociacije, čeprav je bil že od Huma naprej mišljen v zvezah čistega duševnega življenja, je le naturalistično popačenje ustreznih pristnih intencionalnih pojmov. S fenomenologijo, ki je zelo pozno našla pristope k raziskovanju asociacije, je dobil ta pojem docela novo obličje, bistveno novo obmejitev z novimi temeljnimi oblikami, kamor spada npr. čutna konfiguracija v koeksistiranju in sukcesiji. Fenomenološko je evidentno, vendar je za tistega, ki je ujet v tradicijo, čudno, da asociacija ni le ime za empirično zakonitost kompleksnosti podatkov v **duši** — po stari podobi nekaj takega kot znotraj-duševna gravitacija — temveč je — in povrh najobsežnejše — ime za intencionalno bistveno zakonitost konstitucije čistega jaza [ego], območje **vrojenega** apriori, brez česar si torej jaza [ego] kot takega ni mogoče misliti. Šele s fenomenologijo geneze postane razumljiv ego kot neskončna, v enotnosti univerzalne geneze povezana soodvisnost sintetično skupaj spadajočih storitev. Razumljiv v stopnjah, ki se morajo vseskozi podrežati univerzalno obstojni obliki časnosti, ker se le-ta sama izgrajuje v stalni pasivni in popolnoma univerzalni genezi, ki bistveno so-zaobsega vse novo. Ta stopenjska izgradnja se v razvitem jazu [ego] vzdržuje kot obstojni sistem oblik aperpcije in torej konstituiranih predmetnosti, med njimi objektivnega univerzuma s trdno ontološko strukturo. To vzdrževanje sebe je samo le neka oblika geneze. V vsem tem je vsakokratni fakt iracionalen, vendar možen le v njemu kot egološkemu faktu pripadajočem sistemu oblik apriorija. Pri tem pa ne smemo spregledati, da je **fakt** in njegova iracionalnost sama strukturni pojem v sistemu konkretnega apriorija.

§ 40. Prehod k vprašanju transcendentalnega idealizma

Z redukcijo fenomenološke problematike na enotno skupno ime (statične in genetične) konstitucije predmetnosti možne zavesti se fenomenologija, kot je videti, zakonito označuje tudi kot **transcendentalna spoznavna teorija**. Kontrastirajmo to v tem smislu transcendentalno spoznavno teorijo s tradicionalno spoznavno teorijo.

Problem le-te je problem transcendence. Tradicionalna spoznavna teorija — tudi kadar se kot empiristična opira na navadno psihologijo — noče biti le psihologija spoznanja, temveč hoče razjasniti načelno možnost spoznanja. Problem ji izstopa v **naravni naravnosti** in ga v tej naravnosti tudi obravnava. Kot človek se najdem v svetu in obenem ta svet izkušam in ga — vključno sebe v njem — znanstveno spoznavam. Zdaj se vprašam: vse, kar zame je, je po moji spoznavajoči zavesti, je zame spoznano mojega spoznavanja, mišljeno mojega mišljenja, teoretizirano mojega teoretiziranja, uvideno mojega uvidenja. Če sledeč F. Brentanu priznamo intencionalnost, tedaj rečemo: intencionalnost kot temeljna lastnost mojega psihičnega življenja označuje neko realno svojskost, ki pripada meni kot človeku kakor tudi vsakemu človeku v njegovi čisto psihični notranjosti; in že Brentano jo je pomaknil v središče empirične psihologije človeka. Izrekanje jaza [die Ich-Rede] v tem začetku je in ostane naravno izrekanje jaza, sebe in celotno izvajanje problema zadržuje še naprej na tleh danega sveta. In tako se — in to popolnoma razumljivo — pravi: vse, kar je in velja za človeka, kar je in velja zame, je to v lastnem zavestnem življenju, ki v vsem zavedanju sveta in v vsaki znanstveni storitvi ostaja pri sebi samem. Vsa razločevanja, ki jih delam med pristnim in varljivim izkustvom ter v njem med bitjo in videzom, potekajo v moji zavestni sferi sami. Prav tako, ko razlikujem na višji stopnji med razvidnim in nerazvidnim mišljenjem, tudi med a priori nujnim in nesmiselnim, med empirično pravilnim in empirično napačnim. Evidentno dejanski, miselno nujen, nesmiseln, miselno možen, verjeten itd. — vse to so značaji vsakokratnega intencionalnega predmeta. Vsaka utemeljitev, vsako izkazovanje resnice in biti poteka popolnoma in docela v meni in njen konec je neki značaj v **mišljenju** mojega **mislim** [ein Charakter in **cogitatum** meines cogito].

V tem so videli velik problem. Da pridem v območju svoje zavesti, v povezanosti motivacij, ki me določajo, do gotovosti, celo do obveznih evidenc, je razumljivo. Toda kako naj dobi vsa ta v imanenci zavestnega življenja potekajoča igra objektivni pomen? Kako more biti ta evidenca (ta **clara et distincta perceptio**), več kot le kak zavesten značaj v meni? To je (ob odrinjenju najbrž ne tako nepomembne izključitve veljavnosti biti sveta) Descartesov problem, ki naj bi se razrešil s pomočjo božje **veracitas**.

§ 41. Pristna fenomenološka samorazlaga »ego cogito« kot »transcendentalni idealizem«

Kaj lahko k temu reče transcendentalni samopremislek fenomenologije? Nič drugega, kot da je ves ta problem nesmiseln, to je nesmisel, ki mu je moral Descartes sam zapasti, ker je zgrešil pristni pomen svoje transcendentalne $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ in redukcije na čisti ego. Toda navadna pokartezijska miselnost je še mnogo bolj groba prav za-

radi popolnega preziranja Descartesove *εποχή*. Mi vprašujemo, kateri neki je tisti Jaz, ki lahko zakonito postavlja taka **transcendentalna vprašanja**? Ali lahko to storim kot prirodni človek in ali lahko resno vprašam, in sicer transcendentalno vprašam, kako pridem ven iz otoka svoje zavesti, kako lahko dobi objektivni pomen tisto, kar nastopa v moji zavesti kot doživljaj evidence? Tako kakor apercipiram kot prirodni človek sebe, sem vendar že vnaprej apercipiral prostorski svet, sebe dojel kot v prostoru, ko imam tako neko vnanost [ein Ausser-mir]. Ali ni bila torej veljavnost apercepcije sveta predpostavljena že v postavitvi vprašanja, ali ni vstopila že v pomen vprašanja, medtem ko naj bi odgovor na to vprašanje vendar šele upravičil objektivno veljavnost? Očitno je potrebna zavestna izvedba fenomenološke redukcije, da bi prišli do tistega jaza in zavestnega življenja, ki lahko postavlja transcendentalna vprašanja kot vprašanja možnosti transcendentnega spoznanja. Brž ko pa hočemo — namesto površne izpolnitve fenomenološke *εποχή* — v sistematičnem samopremisleku in kot čisti ego razkriti celotno polje zavesti, spoznamo, da je vse, kar biva za ta ego, konstituirano v njem samem. Dalje spoznamo, da ima vsaka vrsta biti, med njimi vsaka, ki je v kakršnem koli pomenu karakterizirana kot transcendentna, svojo posebno konstitucijo. Transcendenca v vsaki obliki je imanentni, znotraj jaza [ego] konstituirajoči se značaj biti. Vsak zamisljiv pomen, vsaka zamisljiva bit, naj se imenuje imanentna ali transcendentna, pade v območje transcendentalne subjektivitete kot tiste, ki konstituira pomen in bit. Hoteti dojeti univerzum resnične biti kot nečesa, kar je zunaj univerzuma možne zavesti, možnega spoznanja, možne evidence — oboje le v vnanjem razmerju po kakem togem zakonu — je nesmiselno. Oboje spada bistveno skupaj in je tudi konkretno eno, eno v edinstveni absolutni konkretnosti transcendentalne subjektivitete. Če je le-ta univerzum možnega pomena, tedaj je kaka zunanost ravno nesmisel. Toda tudi vsak nesmisel sam je modus smisla [pomen] in ima svojo nesmiselnost v razvidnosti. To pa ne velja le za zgolj faktični ego in za to, kar mu je faktično dostopno kot zanj bivajoče in kar vključuje tudi zanj obstoječe odprto mnoštvo drugih jazov ter njihovih konstituirajočih storitev. Natančneje izpeljano: če so v meni, transcendentalnem jazu [ego] — kakor tudi faktičnem — transcendentalno konstituirani drugi jazi — in to konstituirani s svoje strani po moji transcendentalni intersubjektiviteti, ki mi s tem konstitutivno nastaja — kakor tudi vsem skupni objektivni svet, tedaj vse prej povedano ne velja le za moj faktični ego in za to faktično v mojem pomenu in pomenski veljavnosti pridobljeno intersubjektiviteto ter v mojem pomenu in pomenski veljavnosti pridobljeni svet. V mojem jazu [ego] izpolnjujoča se **fenomenološka** samorazlaga, razlaga vseh njegovih konstitucij in zanj bivajočih predmetnosti, je vendar nujno sprejela metodično apriorno obliko; gre torej za táko samorazlago, ki te fakte razporeja v ustrezni univerzum čistih (eidetskih) možnosti. Ta samorazlaga zadeva torej moj faktični ego le, če je le-ta ena od čistih možnosti, ki jih je treba pridobiti iz njega s svobodnim preosmišljenjem [durch freies Umdenken (Umfingieren)] njega samega. Ta samorazlaga velja torej kot eidetska za univerzum mojih možnosti kot ego sploh, mojih možnosti poljubne drugobiti. Potemtakem velja ta samorazlaga torej tudi za vsako možno intersubjektiviteto, ki se v korelativnih premenah nanaša na te moje možnosti, in prav tako za svet, ki ga je treba misliti spet kot v nji intersubjektivno konstituiranega. Pristna spoznavna teorija je torej

smiselna samo kot transcendentalno-fenomenološka, ki se — namesto z nesmiselnimi sklepi od neke domnevne imanence na neko domnevno transcendenco, transcendenco katerih koli baje načelno nespoznavnih »stvari po sebi« — ukvarja izključno s sistematično razjasnitvijo spoznavne storitve, v kateri morajo stvari postati skoz in skoz razumljive kot intencionalna storitev. Prav s tem postane vsaka vrsta bivajočega samega, realnega ali ideelnega, razumljiva kot prav v tej storitvi konstituirana **tvorba** transcendentalne subjektivitete. Ta vrsta razumljivosti je najvišja zamisljiva oblika racionalnosti. Vse zmotne interpretacije biti izvirajo iz naivne slepote za horizonte, ki sodoločajo pomen biti, in za naloge razkritja implicitne intencionalnosti, ki sodijo sem. Če jih zagledamo in dojamemo, tedaj se kot konsekvence pokaže univerzalna fenomenologija kot neka v stalni evidenci in pri tem konkretnosti izpeljana samorazlaga jaza [ego]. Natančneje rečeno: prvič kot samorazlaga v pregnantnem pomenu, ki sistematično kaže, kako ego konstituira sebe kot [neko] v sebi in zase bivajoče svoj-skega bistva, in drugič kot samorazlaga v širšem pomenu, ki od tu dalje kaže, kako ego po tej svojskosti svojega bistva konstituira tudi **drugo, objektivno**, in tako sploh vse, kar ima zanj vedno v jazu kot ne-jaz veljavnost biti.

Izpeljana v tej sistematični konkretnosti je fenomenologija eo ipso **transcendentalni idealizem**, čeprav v temeljito novem pomenu. Ne v pomenu kakega psihološkega idealizma, ne idealizma, ki hoče iz nesmiselnih senzualnih podatkov izvesti smiseln svet. To tudi ni kantovski idealizem, ki verjame, da lahko vsaj kot mejni pojem dopusti odprto možnost sveta stvari po sebi, temveč idealizem, ki ni nič drugega kot v obliki sistematične egološke znanosti dosledno izpeljana samorazlaga mojega jaza [ego] kot subjekta vsakega možnega spoznanja; in sicer glede na vsak pomen bivajočega, po katerem more le-to zame, za ego, ravno imeti pomen. Ta idealizem ni tvorba igrivih argumentacij, ki bi ga bilo mogoče dobiti kot nagrado za zmago v dialektičnem sporu z **realizmi**. Ta idealizem je **razlaga pomena**, ki je z dejanskim delom izpeljana ob vsakem meni — jazu — kdajkoli zamisljivem tipu bivajočega in posebno ob (meni z izkustvom dejansko dani) transcendenci narave, kulture, sveta sploh. Isto pa pove: sistematično razkritje konstituirajoče intencionalnosti same. **Dokaz tega idealizma je torej fenomenologija sama.** Samo kdor ne razume najglobljega pomena intencionalne metode ali pomena transcendentalne redukcije ali celo obeh, lahko ločuje fenomenologijo in transcendentalni idealizem. Kdor zapade temu nerazumevanju, ni niti tako daleč, da bi pojmlil posebno bistvo pristne intencionalne psihologije (in vanjo vključenega intencionalno-psihološkega spoznavnega nauka), kakor tudi njeno poklicanost za to, da bi bila temeljno jedro zares znanstvene psihologije. Kdor pa spregleda pomen in storitev transcendentalno-fenomenološke redukcije, ta stoji še v transcendentalnem psihologizmu. Tak zamenjuje paralelo, ki izhaja iz bistvene možnosti menjanja naravnosti [der Einstellungsänderung], zamenjuje intencionalno psihologijo in transcendentalno fenomenologijo ter zapada nesmislu transcendentalne filozofije, ki ostaja na naravnih tleh.

Naše meditacije so toliko uspele, da so že evidentno pokazale nujni slog filozofije kot transcendentalno-fenomenološke in korelativno temu so pokazale slog edino mogoče interpretacije pomena [Sinninterpretation] univerzuma za nas dejansko in možno bivajočega, namreč kot transcendentalno-fenomenološki idealizem. K tej evidenci

spada tudi, da se z našim najsplošnejšim vnaprejšnjim orisom odpirajoča se neskončnost dela, da se samorazlaga mene, meditirajočega jaza, glede na konstitucijo in konstituirano, prilagaja kot veriga posameznih meditacij univerzalnemu okvirju enotne, sintetično vedno nadaljujoče se samorazlage.

Smemo s tem končati in vse nadaljnje prepustiti posameznim izvajanjem? Je pridobljena evidenca s svojim predzarisanim pomen-skim ciljem že zadostna, je ta vnaprejšnji oris že dovolj razvit, da bi nas navdal s tisto veliko vero v filozofijo, ki nastaja s to meditirajočo metodo samorazlage — tako, da bi jo lahko sprejeli v naše življenjsko hotenje in se z zadostno gotovostjo lotili dela? Seveda se nismo mogli izogniti temu, da se ne bi v bežnem pogledu na to, kar je v nas, kar je vsakikrat v meni, meditirajočem jazu [ego], konstituirano kot svet, kot univerzum biti sploh, spomnili **drugih** [der **Anderen**] in njihovih konstitucij. Po teh, v mojem lastnem jazu [Selbst] konstituiranih tujih konstitucijah, se konstituira zame (to smo že omenili) ta za **nas vse** skupni svet. K temu seveda spada tudi konstitucija filozofije kot **nam vsem** kot medsebojno meditirajočim skupne, po ideji edine **philosophiae perennis**. Toda ali bo zdaj ta naša evidenca — namreč evidenca fenomenološke filozofije in fenomenološkega idealizma kot edine možnosti — obstala, ta evidenca, ki nam je bila tako dolgo popolnoma jasna in zanesljiva, dokler smo, izročeni toku naših meditirajočih intuicij, izrekli v le-teh izstopajoče bistvene nujnosti [Wesensnotwendigkeiten]? Ali ne bo postala negotova, ker metodičnega vnaprejšnjega orisa nismo pripeljali tako daleč, da bi bila ta (to čutimo vsi: zelo čudna) možnost in natančnejši način, kako drugi so za nas [das Für-uns-sein der Anderen], v bistveni splošnosti razumljiva, ali ne bo postala negotova, ker na to možnost nanašajoča se problematika ni razložena? Če naj bodo naše **kartezijske meditacije** za nas kot postajajoče filozofe pravi **uvod** v filozofijo in začetek, ki kot nujno praktična ideja utemeljuje dejanskost te filozofije (začetek, h kateremu spada torej tudi evidenca poti, ki jo je mogoče konstituirati kot idealno nujnost, namreč poti za neskončnost izvedljivega dela), tedaj morajo naše meditacije peljati celo tako daleč, da v tem oziru glede cilja in poti ne dopuščajo kakih čudnih presečenj. Prav tako kot so hotele stare Descartesove, tako morajo tudi naše meditacije razkriti razumljivo in brez ostanka univerzalno problematiko (torej konstitutivno problematiko), ki spada k ideji [Zweckidee] filozofije. To pa pomeni, da morajo v največji in vendar strogo zaobseženi splošnosti že izpostaviti resnični univerzalni pomen **bivajočega sploh** in njegovih univerzalnih struktur. Namreč izpostaviti v neki splošnosti, ki šele omogoča izčrpno ontološko delo v obliki konkretno povezane fenomenološke filozofije, kakor potem v nadaljevanju tudi filozofsko znanost dejstev [Tatsachenwissenschaft], kajti **bivajoče** je za filozofijo in prav tako za fenomenološko raziskovanje korelacij [für die Korrelationsforschung der Phänomenologie] praktična ideja, namreč ideja neskončnosti teoretično določljivega dela.

Konec IV. meditacije*

* Zadnja, V. meditacija, ki je po obsegu tolikšna kot vse prve štiri skupaj, obravnava transcendentalno **intersubjektiviteto**. S tem fenomenologija **bistveno** dopolnjuje začetni metodični fenomenološki solipsizem in tako izpolnjuje zahtevo transcendentalne filozofije. Celoten tekst »Kartezijskih meditacij« namerava izdati založba »Mladinska knjiga« v Ljubljani. — Prev.

BRACO ROTAR, LIKOVNI JEZIK
[DZS & OBZORJA]

SLAVOJ ŽIŽEK, BOLEČINA RAZLIKE
OBZORJA, ZNAMENJA)

FRANCI ZAGORIČNIK,
LETO IN DAN & TO JE STVAR, KI SE IMENUJE PESEM
(DZS & OBZORJA)

OREST ZAGORIČNIK, ŠTIRIDESET DEL
(GONG)

IZŠLO BO:

IVO SVETINA, HELIKS IN TIBIJA
(ŠTUDENTSKA ZALOŽBA)

**V Razpravah
bo izšlo:**

**Tine Hribar, Spornost
ontološke difference**

**Andrej Medved, Pisava,
metafizika, igra**

Rastko Močnik, Želja jezika

**Dušan Pirjevec, Vprašanje
strukturalne poetike**

**Braco Rotar, O statusu
znanstvenega diskurza**

**Ivan Urbančič, Tu biti, kritični
komentar k Heideggrovi eksistencialni
analitiki**

**Slavoj Žižek, Temna stran meseca,
nadaljevanje in konec**

**Pripravljamo tematsko številko iz področja
politologije in sociologije**