

ADDRESSES : NASLOVI

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

28 | 108-109 | June 2019

ADDRESSES : NASLOVI

Institute Nova Revija for the Humanities

*

Phenomenological Society of Ljubljana

Ljubljana 2019

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | Editor-in-Chief:

Andrina Tonkli Komel

Uredniški odbor: | Editorial Board:

Jan Bednarich, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan,
Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič+, Franci Zore.

Tajnik uredništva: | Secretary:

Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | International Advisory Board:

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cercel* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree +*, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* (University of Freiburg, Germany), *Dimitri Ginev* (Sofia University "St. Kliment Ohridski," Bulgaria), *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* (University of Wuppertal, Germany), *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (University of Freiburg, Germany), *Heinrich Hüni +*, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *İoanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (University of Helsinki, Finland), *Thomas Luckmann +*, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Zirión Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patrón Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södertörn University, Sweden), *Javier San Martín* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchytsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay Sözer* (Boğaziçi University, Turkey), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *Tōru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Lubica Učnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Bernhard Waldenfels* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichirō Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | Proof Reading:

Eva Horvat

Oblikovna zasnova: | Design Outline:

Gašper Demšar

Prelom: | Layout:

Žiga Stopar

Tisk: | Printed by:

Primitus, d. o. o.

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Gospodinjska ulica 8
1000 Ljubljana
Slovenija

Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenija

Tel.: (386 1) 24 44 560

Tel.: (386 1) 2411106

Email:
institut@nova-revija.si
andrej.bozic@institut-nr.si

Email:
dean.komel@ff.uni-lj.si

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvide knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbí Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.

*

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research Agency

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Raziskovalni projekt J7-8283 | Research project J7-8283;
- Infrastrukturni program IO-0036 | Infrastructure program IO-0036.

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

The Philosopher's Index; Scopus; Sociological Abstracts; Social Services Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Linguistics and Language Behavior Abstracts; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Social Science Information Gateway; Humanities International Index; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ProQuest; Digitalna knjižnica Slovenije; Revije.si (JAK).

Enojna številka: | Single Issue: 10 €

Dvojna številka: | Double Issue: 16 €

Spletna stran: | Website:
phainomena.com

ADDRESSES : NASLOVI

TABLE OF CONTENTS | KAZALO

Wei Zhang Eine philosophische Überprüfung des Begriffs der „Person“ <i>Filozofski premislek pojma »oseba«</i>	5
Marco Russo Die Gesichter der Welt. Darstellung einer anthropologischen Kritik der Sinne <i>Obrazi sveta. Predstavitev antropološke kritike čutov</i>	35
Alfredo Rocha de la Torre Stimmung und Verstehen. Implikationen einer wesentlichen Beziehung <i>Razpoloženje in razumevanje. Implikacije bistvenega odnosa</i>	57
Marko Markič Končnost kot temelj samolastne biti-v-svetu <i>Finitude as Foundation of the Authentic Being-In-The-World</i>	83
Veronica Neri Homo consumens, ludus, and the Need for a New Relationship of Trust. Potential Ethical Issues Raised by the Advergaming Phenomenon <i>Homo consumens, ludus in potreba po novem razmerju zaupanja. Morebitni etični problemi fenomena oglasnih iger</i>	109
Jožef Muhovič Rethinking Painting Style from the Phenomeno-Logical Perspective. Fine Art and Axiomatic Method <i>Ponovni premislek o slikarskem stilu s fenomeno-logične perspektive. Likovna umetnost in aksiomatska metoda</i>	127
Jurij Selan Likovni artefakt kot objekt fascinacije. K razumevanju semiotične narave likovnih del <i>Artwork as an Object of Fascination. Towards an Understanding of the Semiotic Nature of Artworks</i>	157
Tonči Valentić – Žarko Paić The Dark Core of Mimesis. Art, Body, and Image in the Thought of Jean-Luc Nancy <i>Temno jedro mimesis. Umetnost, telo in podoba v misli Jeana-Luca Nancyja</i>	187

Brane Senegačnik
Illusion or Fusion? Poetry and Reality in Plato, Proclus, and Erich Neumann 223
Iluzija ali zlitje? Pesništvo in resničnost pri Platonu, Proclu in Erichu Neumannu

Dragan Prole
Querelle des classiques et des avant-gardes 241
Spor med klasiki in avantgardisti

Petra Kleindienst
Zgodovinski temelji sodobne paradigme človekovega dostojanstva 259
Historical Foundations of the Contemporary Paradigm of Human Dignity

Uroš Milić
A Critical Exposition of the Ethnocentric Worldview. In Dialogue with Karl Jaspers, Hannah Arendt, and Zygmunt Bauman on the Matters of Xenophobia and Social Ostracism 283
Kritična obravnava etnocentričnega svetovnega nazora. V razgovoru s Karlom Jaspersom, Hannah Arendt in Zygmuntom Baumanom o zadevah ksenofobije in družbenega ostrakizma

Luka Đekić
Razumevanje razmerja med politiko in gospodarstvom skozi redefinirano Rawlsovo politično pravičnost 309
The Relationship between Politics and Economy through Redefined Rawls's Political Justice

Matija Jan
Drugi teoreticizem Louisa Althusserja 329
The Second Theoreticism of Louis Althusser

REVIEWS | RECENZIJЕ

Adriano Fabris: **Ethics of Information and Communication Technologies** 355
(Veronica Neri)

Žarko Paić: **Tehnosfera I – Tehnosfera II** (Dario Vuger) 359

Igor Mikecin: **Parmenid** (Tomislav Škrbić) 375

TRANSLATIONS | PREVODI

On Language and Listening | O govoric in poslušanju

Wilhelm von Humboldt

O dvojini

391

On the Dual

Hans-Georg Gadamer

Mnogoterost jezikov in razumevanje sveta

415

The Diversity of Languages and the Understanding of the World

Hans-Georg Gadamer

Glas in govorica

429

Voice and Language

Damir Barbarić

O poslušanju in mislenju

445

On Listening and Thinking

ON THE MARGIN | OB ROBU

Dean Komel

Med pojasnili in jasnitvijo

473

Between Explanations and Clarifying

NOTIFICATION | OBVESTILO

Karl-Otto Apel International Prize for Philosophy: **Adriano Fabris**

491

*Mednarodna nagrada Karla-Otta Apla za filozofijo: **Adriano Fabris***

Manuscript Submission Guidelines

493

Navodila za pripravo rokopisa

497

EINE PHILOSOPHISCHE ÜBERPRÜFUNG DES BEGRIFFS DER „PERSON“

Wei ZHANG

Sun Yat-sen University, Department of Philosophy, No. 135 Xingang Xi
Road, Guangzhou 510275, China

renzhizhang@hotmail.com

A Philosophical Reconsideration of the Concept of “Person”

Abstract

“Person” is a core concept in Western tradition of thought and culture, but it is also one of the most equivocal concepts in the history of thought. In the West, from ancient philosophy, medieval philosophy, via modern empiricism and rationalism, to German classical philosophy, the meanings of “person” have been increasingly

enriched at the three fundamental levels of “moral philosophy (ethics),” “ontology,” and “epistemology.” The three levels were synthesized in Kant and constituted afterwards the most fundamental context for people to understand the concept as such. When “person” was first introduced into Chinese sphere of thought, people were more concerned with its facet of moral philosophy or practical philosophy, which coincided with the main situation of the then Chinese academia, and with the general orientation of Chinese thought tradition, namely the emphasis on the practical dimension. The contemporary version of “*renzhe*, 仁者 (benevolent people)” is a new attempt to fuse the concept of “person” and traditional Chinese thought. Generally speaking, the study of “person” itself remains a task to be continued within Chinese academia.

Keywords: persona, hypostasis, substantia, self-consciousness, phenomenology.

Filozofski premislek pojma »oseba«

Povzetek

6 »Oseba« je temeljni koncept v zahodni miselni in kulturni tradiciji, vendar hkrati tudi eden izmed najbolj dvoumnih pojmov znotraj zgodovine misli. Na zahodu so se pomeni pojma »oseba« od antične in srednjeveške filozofije prek modernega empirizma in racionalizma do nemške klasične filozofije stopnjevito bogatili na treh fundamentalnih ravneh »moralne filozofije (etike)«, »ontologije« in »epistemologije«. Tri ravni je sintetiziral Kant in tako vzpostavil osnovni kontekst za nadaljnje razumevanje pojma kot takega. Ko je »oseba« prvič stopila na področje kitajske misli, je postala zlasti zanimiva z vidika moralne oziroma praktične filozofije, kar je sovpadalo s poglobitveno situacijo tedanjega kitajskega akademskega razpravljanja in s splošno usmeritvijo kitajske miselne tradicije, in sicer s poudarjanjem praktične razsežnosti. Sodobna različica »*renzhe*, 仁者 (dobrohotni ljudje)« je nov poskus spojitve koncepta »oseba« in tradicionalne kitajske misli. V splošnem ostaja obravnava »osebe« same naloga, ki jo je znotraj kitajskega akademskega okrožja potrebno nadaljevati.

Ključne besede: persona, hypostasis, substantia, samozavedanje, fenomenologija.

Einleitung

Der Begriff der „Person“ stammt ursprünglich aus dem Lateinischen und spielte eine äußerst wichtige Rolle bei der Entwicklung der westlichen Kulturtraditionen.¹ Er wurde ein Kernbegriff vieler Geisteswissenschaften, darunter Theologie, Philosophie, Ethik, Soziologie, Rechtswissenschaft, Philologie, aber auch der Psychologie und Anthropologie im modernen Sinne. In der Philosophie etwa ist das Thema „Person“ bzw. „persönliche Identität“ stets ein Kernthema, während die „Trinität“ eine grundlegende Lehre der Theologie bildet, und in der Psychologie sind vor allem die „Person“ und ihre mögliche „Spaltung“ ein wichtiger Bestandteil. Die „Person“ wird ferner als Träger der Norm betrachtet, wird somit zum in die Gemeinschaft eintretenden Subjekt, und bildet darum das Grundthema der Rechtsforschung.

Zugleich aber dürfte die „Person“ zu den unklarsten Begriffen in der Geistesgeschichte zählen, weshalb der berühmte zeitgenössische deutsche Philosoph und Ethiker R. Spaemann nachhakt: Warum sprechen wir von „Personen“? Warum nennen wir Personen „Personen“ (vgl. Spaemann 1996, 13–42)? Nicht nur der Begriff, sondern auch dessen Beziehungen und Unterschiede innerhalb verschiedener Disziplinen sind noch lange nicht geklärt, obgleich die Unschärfe dieses Begriffs seit je besteht. Ihn in allen Facetten auszuleuchten, können jedoch auch wir hier nicht leisten, und überlassen es daher einem ehrgeizigen Forschungsprojekt.

Gebunden durch die Zielsetzung des vorliegenden Artikels sowie den Raum, über den er verfügt, befassen wir uns hier zunächst nur mit der grundlegenden Bedeutung und Entwicklung des westlich geprägten Schlüsselworts „Person/ *persona*“ im Rahmen der westlichen Geistesgeschichte. Sodann wird die grundlegende Situation beim Eintritt dieses Schlüsselworts in die chinesische Sprachwelt untersucht. Die zwei Hauptanliegen sind hier somit: 1) die Geschichte der Interpretationen der „Person“ im westlichen Denken von der Antike bis zu Kant (Abschnitte 1–4); 2) die „früheste“ Aufnahme des Problems

¹ This article is funded by the Major project of the National Social Science Fund of China (NSSFC) (Project No.: 17ZDA033) and the Project supported by the Foundation for the Author of National Excellent Doctoral Dissertation of PR China (FANEDD) 2013 (Grant No. 201403).

der Persönlichkeit im chinesischen Denken (Abschnitt 5). Der erste Aspekt wird dabei deshalb nur bis zu Kant verfolgt, weil dieses Kapitel zunächst ein Antwortversuch auf F. A. Trendelenburgs Frage sein soll. Diese lautet: Wie entwickelt sich denn die „Person“ von ihrer ursprünglichen Bedeutung „Maske“ zur Bedeutung von dem „innersten sittlichen Wesen“ und dem „eigensten Kern im Menschen“ (vgl. Trendelenburg 1908, 3)? In der zweiten Fragerichtung konzentriert sich diese Abhandlung auf die Übersetzung und Diskussion des „Person“-Begriffs im Kulturkreis der Republik China vor 1949.

1. Die ursprüngliche Bedeutung der Person und ihre Dimension in der antiken Moralphilosophie

8 Beginnen wir mit der bereits erwähnten ursprünglichen Bedeutung des Begriffs „Person“, nämlich „Maske“ (vgl. Sepp 2010, 3–19). Das Wort „Person“ stammt aus dem lateinischen Wort „*persona*“, das sich ursprünglich auf die „Maske“ bezog, die Bühnenschauspieler trugen. Die Etymologie ist nicht eindeutig geklärt. Person könnte von *personare*, also „hindurchtönen“ stammen. Der Zusammenhang mit „Maske“ wäre dann der, dass die Stimme der Schauspieler durch ihre Maske tönt bzw. durch sie hindurch erklingt (vgl. Müller und Halder 1973, 381). Ein anderer möglicher Ursprung des lateinischen *persona* ist das griechische *prosopon* mit der ursprünglichen Bedeutung „Gesicht“. Spätestens seit dem 4. Jh. v. Chr. hat es ebenfalls die Bedeutung „Maske“, und wird selten auch im Sinne von „Rolle“ verwendet (vgl. Sturma 1999, 994; Konersmann 1993, 203).²

Die erste erweiterte Bedeutung der Grundbedeutung von „Maske“ (*persona*) bezieht sich auf die „Rolle“, die der Schauspieler spielt, oder die „Position“ des Schauspielers im Schauspiel und den „Charakter“, den er hat. Somit lassen sich folgende Bedeutungen ableiten: die „Rolle“, die eine Person in der Gemeinschaft und in der Welt spielt, der „Charakter“, den sie hat, oder die „Position“, die sie einnimmt. Die im Schauspiel sprechenden „Masken“

2 Zum Wortursprung von „Person“ vgl. auch Fuhrmann 1989, 269. Der berühmte französische Anthropologe Marcel Mauss bietet eine interessante Studie zum Ursprung des Begriffs *persona* (vgl. die deutsche Übersetzung des Abschnitts, der im Original erstmals 1938 veröffentlicht wurde: Mauss 1989, 240–244).

(Rollen) halten stets die Identität einer Perspektive ein, denn sie sagen stets „ich sage“, „Sie sagen“ oder „sie/er sagt“. In diesem Sinne wird auch mit *persona* eine bestimmte Perspektive verbunden. In der späteren sprachlichen und sprachwissenschaftlichen Entwicklung wird das Wort auch zum grammatischen Fachbegriff, etwa in Form von „erste“, „zweite“ und „dritte Person“, wie wir heute noch sagen (vgl. Fuhrmann 1979, 84 f.; Brasser 1999, 29 f.).

Vor dem metaphorischen Hintergrund von „Drama und Maske“ wurde *persona* im antiken Denken vor allem in der praktischen Philosophie verwendet. Konkret erhielt dieser Begriff seine erste philosophische Bedeutung in der antiken Moralphilosophie und Rechtswissenschaft der Stoiker (vgl. Konersmann 1993, 208). Um auf die Grundfrage: „Wie soll man leben?“, zu antworten, stellten die Stoiker zuerst die Rückfrage, „welche die bestimmte Rolle ist, die der göttliche Dramaturg für den Menschen im allgemeinen und für einen selbst im besonderen zu spielen vorgesehen hat?“ (Forschner 2001, 43) Denn um zu wissen oder lernen, wie man leben soll, muss man seine „Rolle“ oder „Position“ innerhalb der Gemeinschaft erkennen und annehmen bzw. wählen und verwirklichen. In *De officiis* (*Über die Pflichten*) spricht Cicero einmal von vier verschiedenen „Rollen“ (vgl. Brasser 1999, 31 f.; Forschner 2001, 43–46). Mit zwei von diesen vier versieht uns die Natur: 1) die allgemeine Vernunftfähigkeit, damit wir uns von Tieren unterscheiden und sie transzendieren können; 2) die physische, mentale und temperamentvolle Natur bedingt die Unterschiede zwischen Individuen. Die zwei anderen „Rollen“ sind nicht naturgegeben: 3) die durch bestimmte Gelegenheiten oder Umstände bedingte Rolle; 4) die durch uns selbst bestimmte Rolle. Um eine Entscheidung und Wahl zu treffen, muss jeder Einzelne ernsthaft nachdenken, und zwar darüber, was für eine Person er werden möchte und wie er leben möchte. Daher verbindet die Stoa „Selbstbewusstsein“ mit „Selbsterhaltung“. „Selbsterhaltung“ bedeutet dabei nichts anderes, als der Führung durch die Ratio zu folgen und gemäß der Moral zu leben. „Rolle“ oder „Person“ (*persona*) führt so zur freien, rationalen „Selbstbeherrschung“ und „Selbstformung“.

In der Rechtswissenschaft dieser Zeit taucht dementsprechend auch erstmals die Gleichsetzung von „Person“ und „Mensch“ auf. Dabei dient der Begriff der Abgrenzung der „freien Menschen“ von den „Sklaven“, denn nur der „freie Mensch“ wird als „Person“ bezeichnet, während der „Sklave“

nur „Mensch“ (*homo*) im biologischen Sinne, d.h. ohne Recht ist. „Person“ bedeutet hier also nicht nur „Mensch“ im biologischen Sinne, sondern umfasst auch maßgeblich die moralische und rechtliche Dimension des Menschen (vgl. Trendelenburg 1908, 14 f.).

Wir stimmen daher mit Dieter Henrich überein, die Wurzeln für die Begriffe wie „Person“, „Selbstbewusstsein“, „Gewissen“, „Individualität“, „Subjektivität“, „rationale Verantwortung“ usw. seien in der Tradition der Philosophie und Rechtswissenschaft sowie im Lebensverständnis und der Lebenserfahrung der Antike zu verorten, ohne sie zwingend aus der christlichen Tradition herleiten zu müssen (vgl. Henrich 1979, 613 f.). Während aber „Person“ bei den Stoikern nicht ohne alle metaphysische Dimension ist, stimmen wir dennoch Marcel Mauss zu, wenn er für die antike praktische Philosophie sagt: „[D]em Begriff der Person fehlt jedoch noch eine sichere metaphysische Basis. Diese Grundlegung verdankt er dem Christentum.“ (Mauss 1989, 246)

2. Die Theorie der Person und ihre ontologische Dimension im Mittelalter

10

In der christlichen Denktradition rühren die Beachtung und Diskussion der „*persona*“ freilich von der Entstehung, Entwicklung und Erörterung des Gedankens der „Trinität“ her. Gerade im Begriff der „*persona*“ als der Dimension des Daseins des Individuums ist das Wesen der Göttlichkeit und das der Menschheit vereint. Jesus Christus ist nicht nur göttlich und „Gottes Sohn“, sondern auch menschlich als eine „Person“. Von Tertullian und Origenes an, über das im „Konzil von Nicäa“ gegründete „Bekenntnis von Nicäa“ und die religiösen Kontroversen, bis hin zu Augustinus machte die Lehre der „Trinität“ viele Wendungen durch. Sie bestand sogar die blutige Bewährungsprobe und wurde erst dann grundsätzlich festgesetzt. In dieser Kontroverse über die Doktrin erkennen wir nicht nur das tiefe Durchdenken philosophisch-metaphysischer Aspekte, sondern auch Verwirrung durch Verwendung griechischer und lateinischer Begriffe, kulturelle Kollisionen und sogar politische Faktoren. Dessen ungeachtet trat „*persona*“ zweifellos erst durch diese Debatte in den Vordergrund des Denkens und wurde zu einem Schlüsselbegriff westlicher Kultur. Diese Debatte bedingte die umfangreiche, detaillierte und vertiefte Erforschung von „*persona*“ in der Philosophie des

Mittelalters. Sie brachte vier Denkansätze ans Licht: den relationstheoretischen, substanzzontologischen, existenzontologischen und moralphilosophischen Ansatz.³

Augustinus vertritt den „relationstheoretischen Ansatz“. In *De Trinitate* (*Über die Trinität*) kombiniert er Analysen der Theorie der „Trinität“ und behandelt „*persona*“ als einen funktionalen Begriff. Laut ihm unterscheidet sich die Einheit mithilfe dieses Begriffs in sich selbst, daher versteht er „*persona*“ als „Relation“ oder „Beziehung“. Ihre allgemeine Eigenschaft ist, einen wesentlichen Zusammenhang auszusagen, der zudem verschiedene (genauer: drei) Aspekte (oder Funktionen) derselben Wesenheit (*essentia*) in diesem Zusammenhang unterscheidet und benennt. So sagt Augustinus: „[W]enn daher auch Vater und Sohn verschieden sind, so ist doch keine verschiedene Substanz, weil dies nicht gemäß der Substanz ausgesagt wird, sondern gemäß der Beziehung. Die Beziehung aber ist kein Akzidens, weil sie nicht veränderbar ist.“ (Augustinus 2001, 375)

Der Hauptvertreter des substanzzontologischen Ansatzes ist Boethius. Boethius bot vielleicht als erster Philosoph eine klare Definition von „*persona*“. Sie lautet in ihrer klassischen Form: „Person ist die individuelle Substanz einer vernunftfähigen Natur“ (*Persona est naturae rationalis individua substantia*).⁴ Diese Definition beeinflusste die ganze spätere Diskussion von „*persona*“ in der mittelalterlichen Philosophie. Sei es zustimmend oder ablehnend, stets kehrten die Philosophen zu Boethius' Definition zurück. In dieser Definition ist zuerst „*natura*“ klärungsbedürftig. Boethius unterschied zunächst vier Arten von „*natura*“, wobei er die vierte seiner Definition der Person zugrunde legte. Er bezieht *natura* dabei nicht auf bestimmte Dinge, sondern auf die allgemeine Form oder Wesenheit, durch die sich eine Substanz von anderen unterscheidet. So gesehen ist es hier eine Art „Natur“.

11

³ Zur Zusammenfassung und für Kommentare dieser vier Richtungen empfehlen wir die exzellente Forschung von J. Kreuzer, folgen ihm aber nicht in allen Punkten (vgl. Kreuzer 2001, 59–77).

⁴ Für die deutsche Übersetzung vgl. Brasser 1999, 50. Bemerkenswerterweise wird „Identität“ in der modernen Philosophie auch auf „*individualitas*“ der antiken und mittelalterlichen Philosophie zurückgeführt, weswegen „*individua*“ in der Definition hier oft als „unteilbar“ übersetzt wird (vgl. Heinrichs 1996, 220).

Sodann ist das Verständnis von „*substantia*“ zu klären. Dieser Begriff ist die lateinische Übersetzung des griechischen „*ousia*“. Eine alternative Übersetzung ist „*essentia*“, was „Wesen“ bedeutet. Es ist nicht leicht, beide Übersetzungen klar zu unterscheiden. In der lateinischen Übersetzung der „Trinität“ werden diese beiden Wörter oft austauschbar verwendet. Sie sind somit oft dahingehend synonym, „die eine Entität“ gegenüber „den drei Hypostasen“ zu bezeichnen. Doch verwendet Boethius „*substantia*“ in einem gegenüber „*natura*“ (Wesen) gegensätzlichen Sinne. Dabei legt er eine Übersetzung des griechischen „*hypostasis*“ zugrunde, das sich in der „Trinität“ auf die „drei Hypostasen“ bezieht (vgl. Spaemann 1996, 37 f.; Lutz-Bachmann 1983, 50 ff. und 60 ff.).

12 Von hier aus lassen sich zwei Besonderheiten von Boethius' Definition der Person erkennen: Erstens ist die „Person“, als rationale Individualität, bereits aus dem theologischen Kontext der „Dreieinigkeit“ befreit. Auch die Wort- und Begriffswahl sind von der Lehre der „Trinität“ befreit. Zweitens wird die „Person“ in einem geschlossenen physischen Universum verortet, die „Person“ ist somit wesentlich „Substanz“ (vgl. Lutz-Bachmann 1983, 66 ff.; Kreuzer 2001, 64 f.). Anders gewendet: Gerade durch Boethius' Definition erlangt „*persona*“ als „Person“ im modernen Sinne (insbesondere „人格“ [Renge, Person] im Kontrast zu „位格“ [Weige, Hypostasen] im chinesischen Kontext) ihre Legitimität.

Die Spannung zwischen ihrem relationstheoretischen und substanzontologischen Sinn bestimmte die Kontroverse um den Begriff „Person“ in den späteren Jahrhunderten im Mittelalter. Ungefähr 600 Jahre nach Boethius' Definition der Person vertrat Richard von St. Viktor den „existenzontologischen Ansatz“ und änderte dabei maßgeblich die Definition. Im Gegensatz zu Boethius ist bei ihm „Person“ keine „Substanz“, sondern eine individuelle, einzigartige und direkte Eigenschaft. Die „Person“ ist im Wesentlichen nicht „was“ (*quid*), sondern „wer“ (*quis*). Spaemann betont dies noch mal eigens: Grundsätzlich ist die „Person“ nicht „etwas“, sondern „jemand“ (vgl. 1996, 11 ff.). Daher ist die „Person“ keine „Substanz“ im physischen Universum, sondern ein substanzielles „Hervorgehen“, das sich in diesem vollständigen Universum unterscheidet, also eine „*existentia*/Existenz“ (vgl. Kreuzer 2001, 67). Infolgedessen alteriert Richard von St. Viktor Boethius'

Definition wie folgt: „Person ist die individuelle Existenz einer vernunftfähigen Natur“ (*Persona est naturae rationalis individua existentia*).⁵ Die „Person“ bedeutet grundsätzlich die Existenz eines Individuums. Thomas von Aquins spätere Auslegung der „Person“ in der *Summa theologica* ist somit der Versuch einer Synthese von Boethius’ substanzontologischer und Richard von St. Viktors existenzontologischer Definition (vgl. Seidl 1985, 7–27).

Mit dem Aufkommen der existenzontologischen Definition erkannten Philosophen nach dem 12. Jh., dass „Person“ nicht mehr als natürliches Ding oder „Substanz“ im Sinne des Seienden verstanden werden könne, und verstanden die Existenz der „Person“ mithin allmählich als „moralische Existenz“. Alexander von Hales ist der Hauptvertreter dieses „moralphilosophischen Ansatzes“ für das Verstehen der „Person“. Er unterscheidet klar zwischen Substanz (*subiectum*), Individuum und Person, und ordnet sie jeweils der Natur, der Vernunft und der Moral unter. Die Substanz sieht er dabei als Objekt der Naturphilosophie, das Individuum als Objekt der rationalen Philosophie (*philosophia rationalis*) und die Person als Objekt der Moralphilosophie. Das besagt freilich keineswegs, Person lasse sich völlig von Substanz oder Individuum trennen. Vielmehr ist Person letztlich mit Substanz und Individuum zu vereinigen, allerdings hat Person in den speziell philosophischen Analysen mehr und speziellere Konnotationen als die beiden anderen Begriffe. Überdies wird ihre Unterscheidung auch als eine der „Existenz“ dargestellt, wobei näher drei Existenzen des Menschen bestehen: Mit der Substanz einher geht die natürliche, mit dem Individuum die vernünftige und mit der Person die moralische Existenz. In der hierarchischen Konstruktion geht dabei die „Existenz der Person“ der „natürlichen“ und „rationalen“ Existenz voraus (vgl. Hufnagel 1957, 165 f.). Daher führt Alexander von Hales der Person-Definition einen neuen Begriff zu: die Würde (*dignitatis*). Die Existenz der Person hat Würde gerade aufgrund der höheren Existenzstufe. Seine Definition von „Person“ lautet: Die Person ist die Hypostase, die sich durch die Eigenschaft der Würde auszeichnet (*persona*

5 Vgl. Hofmann 1984, 227. Wie vorher bei Boethius, hat „*individua*“ hier auch die Bedeutung von „unteilbar“.

est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente).⁶ Er definiert also „*persona*“ bemerkenswerterweise mit „*hypostasis*“. Wie bereits erwähnt, bezieht sich das griechische „*hypostasis*“ auf die drei Hypostasen in der „Trinität“. Ins Lateinische wird es normalerweise als „*persona*“ übersetzt. Somit ist im üblichen Gebrauch die Bedeutung beider Wörter fast gleich. Alexander von Hales jedoch benutzt erstmals das latinisierte griechische Wort „*hypostasis*“ in seiner Definition. Im Vergleich mit „*persona*“ ist sein Umfang offensichtlich breiter, da „*persona*“ nur eine bestimmte Art von „*hypostasis*“ ist. Darüber hinaus spricht er auch über das Göttliche, Gottes „*hypostasis*“ usw. (vgl. Hufnagel 1957, 164). „*Hypostasis*“ bedeutet „etwas, das das Wesen oder Eigenschaften trägt“, oder „Träger von Wesen oder Eigenschaften“ ist, während „*persona*“ ein besonderer „Träger“ ist: eine mit Würde verbundene moralische Existenz. Demgemäß können wir annehmen, im moralphilosophischen Ansatz sei „*persona*“ schließlich vollständig von „*hypostasis*“ im Sinne der Theologie der „Trinität“ abtrennbar.

14 Diese vier Verständnisweisen stellen die wichtigsten Ansätze der mittelalterlichen Philosophie über die „Person“ dar. Natürlich finden sich auch kleine Nebenströmungen. Kreuzer etwa sieht eine ganz besondere Nebenströmung mit Augustinus’ Theorie der Erinnerung verbunden (vgl. Kreuzer 2001, 71 ff.). In *Bekenntnisse* (*Confessiones*) ist „Person“ mit dem Bewusstsein und den Erinnerungen verbunden. „Person-Sein“ reicht hier also so weit, wie das Erinnern reicht, und die persönliche Identität als begrenztes Bewusstsein des Individuums bildet sich durch Erinnern (vgl. Augustinus 2009, 475–481). Wie sich bald zeigt, besteht das Besondere dieser Theorie darin, im Einklang der grundlegenden Überlegungen zu Person und ihrer Identität bei J. Locke zu stehen. Daher könnte man sie auch die „epistemologische“ Richtung der mittelalterlichen Theorie zur Person nennen.

Der Begriff „Person“ tritt also vor allem in der theologischen Diskussion über die „Dreieinigkeit“ auf die Bühne des Denkens, befreit sich aber zunehmend von diesem theologischen Kontext und erlangt eigene Konnotationen. „Person“ als „*persona*“, nicht als „*hypostasis*“, begründet schließlich seine völlige Unabhängigkeit im Mittelalter. Die Theorie der „Person“ ist auch in verschiedenen Aspekten umfassend involviert und vertieft entwickelt worden,

6 Vgl. Kobusch 1997, 24 f.; für die deutsche Übersetzung vgl. Kible 1989, 288.

vor allem in der Ontologie, Ethik und Erkenntnistheorie. Offensichtlich manifestiert sich die grundlegendste Entwicklung dieser Theorie jedoch im Mittelalter in Form der Ontologie, besonders in der Auseinandersetzung zwischen substanzontologischem und existenzontologischem Ansatz.

3. Theorie der Person und ihre erkenntnistheoretische Dimension in der Neuzeit

Die Erweiterung der epistemologischen Dimension der „Person“ und die detaillierte Analyse des Problems der „persönlichen Identität“ beginnen in der Neuzeit. Das Problem „persönlicher Identität“ wurde sogar erst in der epistemologischen Dimension (oder genauer in der Dimension des „Bewusstseins“) zu einer echten Fragestellung, sei dies in Form von Lockes „Identität der Person oder des Ich“ oder in Leibniz’ „Identität der Moral“. Allgemein wird angenommen, der Begriff der „Person“ habe bei Descartes keine wichtige Rolle gespielt (vgl. Scherer 1989, 300). Die entscheidende Entwicklung des Personbegriffs in der Philosophie der Neuzeit geht indessen auf Locke zurück, sodass man in der Geschichte der Theorie der Person von „Lockes Revolution“ sprechen kann (vgl. Thiel 2001, 79 ff.).

15

Lockes wichtigste Errungenschaften in der Frage nach der Person und ihrer Identität manifestieren sich kurz gesagt in drei Aspekten. Erstens macht er zum ersten Mal eine deutliche Unterscheidung zwischen „Person“ und „*man*/Mensch“ (vgl. Spaemann 1993, 16). Wie bereits erwähnt, wurde „Person“ erst in der römischen Rechtswissenschaft mit „Mensch“ gleichgesetzt bzw. „Person“ erlangte hier erst eindeutig die Bedeutung „Mensch“. Danach bleiben diese beiden Begriffe miteinander verflochten, bis Locke erstmals „Person“ klar von „Mensch“ abgrenzt. Locke zufolge ist „Mensch“ eine spezifische Kategorie biologischer Organismen. Er schreibt: „[N]icht die Idee eines denkenden oder vernünftigen Wesens allein macht nach der Auffassung der meisten Leute die *Idee des Menschen* aus, sondern die Idee eines damit verbundenen Körpers von bestimmter Gestalt.“⁷ „Person“ ist also weder jemand noch etwas Seiendes, sondern ein Komplex von Bewusstseinszuständen. Dementsprechend grenzt sich Locke vom damals vorherrschenden Verständnis

7 Die deutsche Übersetzung aus Lockes *An Essay Concerning Human Understanding* (II, 27, §8) wird angeführt nach: Locke 2006, II, 419.

ab, das „Person“ als durch die Vernunft gekennzeichnete Substanz ansah. Locke hingegen versteht „Person“ als „Ich“, weil erst durch das Bewusstsein dem „Ich“ bzw. der „Person“ Verhalten, Gefühle oder Gedanken usw. zugeschrieben werden (vgl. Locke 2006, 427–428; Thiel 2001, 82).

Zweitens werden durch den Begriff „Bewusstsein“ die „Person“ und die „persönliche Identität“ definiert. Laut Locke gilt: „Bewusstsein ist die Wahrnehmung dessen, was im eigenen Geiste vorgeht.“ (Locke 2006, 122) Das Bewusstsein verbindet alle gegenwärtigen und vergangenen Gedanken und Taten, und gerade durch diese Verbindung lässt sich die „persönliche Identität“ konstruieren. Daher liegt „persönliche Identität“ nur im Bewusstsein, genauer: „[S]oweit nun dieses Bewusstsein rückwärts auf vergangene Taten oder Gedanken ausgedehnt werden kann, so weit reicht die Identität dieser Person.“ (Locke 2006, 420) Dahinter verbirgt sich vermutlich eine Entwicklung von Augustinus' Theorie der Erinnerung.

16 Der Person können Gedanken, Vernunft, Reflexion zugeschrieben werden. Am wichtigsten ist dabei die Fähigkeit der Selbst-Identifizierung (Erkenntnis): Sie kann „zu verschiedenen Zeiten und Orten sich selbst als sich selbst erkennen“. Dies ist möglich, weil es sich um dasselbe Bewusstsein handelt. Alles Denken kann, während es aktiv ist, stets sich seiner selbst bewusst sein. So gesehen bestimmt das Selbstbewusstsein nicht nur die Möglichkeit, sondern auch den Umfang der Person (vgl. Ni 2002, 99). M. a. W., die Überlegungen späterer Phänomenologen (wie z. B. Scheler) dazu, wie die Person sich selbst gegeben ist, finden bei Locke schon Beachtung.

Drittens wird die „Person“ als „forensischer“ (*forensic*) Begriff verstanden, der „sich auf Handlungen und ihren Lohn bezieht“ (Locke 2006, 435–436). Hier integriert Locke die Begriffe „Person“, „Selbstbewusstsein“ und „Verantwortung“. Denn seines Erachtens „bin ich doch an jeder Handlung, die vor tausend Jahren vollzogen, aber durch dieses Selbstbewusstsein zu meiner eigenen gemacht wird, ebenso beteiligt und rechtmäßig dafür verantwortlich wie für das, was ich vor einem Augenblick getan habe.“ (Locke 2006, 428) „Person“ bezeichnet hier gleichsam die einem Selbst bewussten Handlungen und deren Lohn (d. h. welche Verantwortung man dafür trägt: Belohnung oder Bestrafung). Offensichtlich betrachtet Locke „Verantwortung“ hier als „Selbstverantwortung“ oder eine Art „inneres Urteil“. Sie unterscheidet sich

sowohl von Strafen als „äußerem Urteil“ aufgrund unbewusst vollzogener Verfehlungen, etwa in Trunkenheit oder beim Schlafwandeln, als auch von der Idee eines „abschließenden göttlichen Gerichts“. Letztere Idee besagt, obwohl die Leute das Bewusstsein ihrer Handlungen absichtlich zu verbergen versuchen, um der Bestrafung zu entgehen, werden an jenem Tag „die Geheimnisse aller Herzen offenbar“, sodass die Menschen schließlich vom Gewissen angeklagt werden (vgl. Locke 2006, 431–432). Solche Probleme der Beziehung von „Person“, „Selbstbewusstsein“ und „Verantwortung“ diskutiert Scheler später unter dem Titel der „Reue“.

Die Idee einer bewussten Selbstverantwortung entwickelt Leibniz später weiter. Aufgrund der Betonung des moralischen Bewusstseins sah er die „persönliche Identität“ schließlich als „moralische Identität“ an, auch um sie von der „realen Identität“ als „metaphysischer Identität des Ich“ (als nicht-physischer Substanz) zu unterscheiden (vgl. Leibniz 1996, 227). Diese „moralische Identität“ versteht Leibniz als eine Form des „Selbstbewusstseins“, wobei aufgrund der Erinnerung und Erkenntnis von sich selbst Belohnung und Bestrafung möglich sind (vgl. Leibniz 1978, 459 f.). Im Unterschied zu Leibniz konzentriert sich Hume auf den zweiten Punkt von Lockes Theorie der Person und ihrer Identität, also, wie die Person oder ihre Identität erkannt wird. Hume meint, „die Identität, die wir dem Geist des Menschen beilegen, ist nur eine fingierte; sie ist von gleicher Art wie diejenige, die wir Pflanzen und tierischen Körpern beilegen. Sie kann deshalb auch keinen anderen Ursprung haben, muss vielmehr einer gleichartigen, und unter gleichen Umständen sich vollziehenden Wirkung der Einbildungskraft ihr Dasein verdanken.“ (Hume 1978, I, 335). Doch in Humes Skeptizismus bleibt die Frage, wie die Person und ihre Identität selbstgegeben sein können, ein ungelöstes Problem.⁸

17

⁸ Erwähnenswert ist: Einige Forscher wiesen darauf hin, es sei unklar, ob Hume im zweiten Band tatsächlich eine neue Ansicht über persönliche Identität vorbringt, die abweichend vom Kapitel „Von der persönlichen Identität“ im ersten Band ist. Dort betont Hume, „dass die Vorstellung, oder richtiger, der Eindruck unseres eignen Selbst, uns beständig aufs unmittelbarste gegenwärtig ist, und dass das Bild, das uns unser Bewusstsein von unserer eigenen Person gibt, so lebhaft ist, dass man unmöglich glauben kann, irgend etwas anderes überträfe dasselbe in dieser Hinsicht.“ (Hume 1978, II, 49). Dies besagt, unsere Vorstellung oder unser Eindruck vom Ich bzw. der

4. Die Synthesis von verschiedenen Dimensionen der Theorie der Person bei Kant

Während sich im Empirismus und Rationalismus der Neuzeit bei Locke, Leibniz, Hume usw. die wichtigsten Forschungsergebnisse zum Thema der Identität des Ichs oder der Person in der Erkenntnistheorie konzentrieren, wurde dieses Thema später zu einem philosophischen Grundlagenthema im Deutschen Idealismus, insbesondere bei Kant. Die Person ist bei Kant kein einfacher Begriff mehr, wird aber in all ihren Dimensionen zum Kernbegriff der kantischen kritischen Philosophie. Daher leistet Kants Theorie der Person die erste systematische Synthesis der verschiedenen Dimensionen der traditionellen Theorien. Dies zeigt sich in Kants Unterscheidung zwischen „*personalitas psychologica*“, „*personalitas transcendentalis*“ und „*personalitas moralis*“.⁹

18 „*Personalitas psychologica*“ bezeichnet dabei das empirische und zeitlich transformierte Ich, das Kant auch „Ich der Apprehension“ nennt. Es ist stets ausschließlich ein Objekt, ein passives Vorgefundenes, und daher nur ein „Objekt-Ich“ bzw. „Ich-Objekt“, also gegeben wie auch ein „Ding“. Sobald dieser „*personalitas psychologica*“ eine sachliche Bestimmung beigelegt wird, hat es bei Kant im Grunde nur eine negative Bedeutung. Als Gegenstand der Psychologie oder der Seelenlehre untersucht und kritisiert es die kritische Philosophie. In der zweiten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* fügt Kant beim dritten Paralogismus einen Abschnitt hinzu (vgl. Kant 2004, B 406–412). Dieser Abschnitt ist gleichsam Kants Kritik an der „*personalitas psychologica*“. Das Wichtigste an

Person sei unmittelbar, gegenwärtig und kontinuierlich. Aber Hume entwickelt diesen Standpunkt nicht. Wahrscheinlich stammt er von Henry Home und Lord Kames. Hume schreibt 1746 in einem Brief an Kames: „I like exceedingly your method of explaining personal identity, as being more satisfactory than anything that had ever occurred to me.“ Nach Kames „ist es eine unzweifelbare Wahrheit, dass wir ‚ein ursprüngliches Gefühl, oder Bewusstsein‘ von unserem eigenen Ich haben. Es bedürfe keines Beweises für die Identität einer Person, denn es gebe ‚ein Gefühl der Identität, das mich durch all meine Veränderung begleitet.“ (Thiel 2001, 92 ff.)

9 Vgl. Heidegger 1997, 177–194. Wie wir später sehen, unterscheidet Heidegger hier nicht wirklich zwischen „Person“ und „Persönlichkeit“, daher bezieht sich das lateinische Wort „*personalitas*“ hier manchmal auf die „Person“ und manchmal auf die „Persönlichkeit“. Wir werden diese zwei Begriffe je nach Kontext unterschiedlich verwenden.

dieser Kritik ist, dass Kant, ebenso wie Locke, ablehnt, die Person als Substanz zu definieren. „Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bei mir nicht anders als sinnlich sein können, mithin ganz außer dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, dass das Ich im Denken einfach sei.“ (Kant 2004, B 408) Diese Stelle können wir daher als Kants Untersuchung über die „Person“ in ontologischer Dimension (wenn auch im negativen Sinne) auslegen.

Das Ich bzw. die Person kann sich nach Kant nicht als „ein, für mich, selbst bestehendes Wesen, oder Substanz“ ansehen. Vielmehr gilt: „[N]ur Ich, der ich denke und anschau, ist die Person, das Ich aber des Objektes, was von mir angeschaut wird, ist, gleich andern Gegenständen außer mir, die Sache.“ (Kant 1942, 270) Daher gilt die Person immer als logisches Subjekt, als eine „identische Apperzeption“ (Kant 2004, A 365) und die Person in diesem Sinne bezeichnet Kant als „*personalitas transcendentalis*“. Nach Heidegger ist die Person oder das Ich der transzendentalen Apperzeption in diesem Sinne erst die Substanz oder das Subjekt (*subjektum*) im wahren Sinn. Er fragt: „Worin liegt die allgemeinste Struktur des Ich, oder: Was macht die Ichheit aus? Antwort: das Selbstbewusstsein. Alles Denken ist >Ich denke<.“ (Heidegger 1997, 179 f.) Aus einem Absatz der „Transzendentalen Deduktion“ in der zweiten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* wird die „*personalitas transcendentalis*“ bzw. „*das Ich der transzendentalen Apperzeption*“ klar verständlich:

19

Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten können. [...] Diese Vorstellung aber ist ein Actus der *Spontaneität*, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die *transzendente* Einheit des Selbstbewusstseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein,

wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusstsein gehörten. (Kant 2004, B 131–132)

Kant versteht die „*personalitas transcendentalis*“ oder „*das Ich der transzendentalen Apperzeption*“ schließlich auch als „die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption“. Diese bildet (uns auch bewusst) die Grundlage der eigenen Einheit in der Mannigfaltigkeit der Handlungen und ist selbst im reinen Selbstbewusstsein gegeben. Dies kann als die Auslegung der Person in „epistemologischer“ Dimension betrachtet werden.

20 Gerade aufgrund der Analyse der „*personalitas moralis*“ geht Kants Theorie der Person weit über die Lockes hinaus. Nach Heidegger ist sogar erst mit dieser Analyse „die eigentliche und zentrale Charakteristik des Ich, der Subjektivität“ (Heidegger 1997, 185) gewonnen. Heidegger bezeichnete dabei „*personalitas moralis*“ als Persönlichkeit im engeren und eigentlichen Sinn, auch um sie zu unterscheiden vom *Ich überhaupt* im Sinne von Selbstbewusstsein, also von der Persönlichkeit im weiteren und formalen Sinne (inklusive der apriorischen und empirischen Dimension). Diese Unterscheidung bedingt indessen einige Unklarheiten, weil Heidegger unzureichend zwischen „Person“ und „Persönlichkeit“ differenziert. Auch wenn Kant in der ersten Kritik ebenfalls nicht zwischen „Person“ und „Persönlichkeit“ (oder auch „Personalität“) unterscheidet,¹⁰ werden doch beide Begriffe im Bereich der praktischen Vernunft klar voneinander abgegrenzt und sind beide von großer Bedeutung.¹¹ Im Kapitel „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ betont Kant:

10 Einige Forscher weisen darauf hin, die Unterscheidung von „Person“ und „Persönlichkeit“ im Bereich der praktischen Vernunft entspreche möglicherweise der von empirischem und intelligiblem Charakter in der Auflösung der dritten Antinomie in der ersten Kritik (vgl. Kant 2004, B 576 ff.; Siep 1992, 92 f.).

11 Die Unterscheidung beider Begriffe taucht zuerst in der „*Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen*“ auf (vgl. Kant 2003, 66). Eine detaillierte Erklärung bietet Kant nicht, aber einige Forscher verglichen sie mit der „Tafel der Kategorien“ der ersten Kritik und lieferten inspirierende Interpretationen (vgl. Bobzien 1988, 193–220; Mohr 2001, 110–113).

Es ist nichts anders als die *Persönlichkeit*, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört. (Kant 2003, 117 f. [87])

Dabei ist die „Persönlichkeit“ für Kant klarerweise keine metaphysische Substanz, sondern eine „praktische Idee“. Gerade dadurch wird das vernünftige Wesen (oder die vernünftige Person) ein Zweck an sich selbst. Die „Person“ indes gehört sowohl zur Sinnenwelt als auch zur intelligiblen Welt. Sie ist nicht allein ein logisches, sondern auch ein moralisches Subjekt.

In der späteren *Metaphysik der Sitten* macht Kant dies noch klarer: „*Person* ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind. Die *moralische* Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen ... woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie [...] sich selbst gibt, unterworfen ist.“ (Kant 1907, 223) Diese Person, die nicht mehr bloßes Mittel oder Werkzeug ist, sondern Zweck an sich selbst, nennt Kant auch „*homo noumenon*“. Diese Person hat durch ihre Persönlichkeit allererst eine höhere „Würde“ als alle anderen Kreaturen. Im Unterschied zu unvernünftigen Wesen, die nur einen Werkzeugwert oder Marktpreis haben, hat die Person als vernünftiges Wesen einen absoluten inneren Wert, nämlich die Würde. Den Zweck an sich selbst bringt Kant auf die Formel des kategorischen Imperativs: „*Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*“ (Kant 2007, 428 f.)¹² Somit ist die Untersuchung der Person in der Dimension der Moralphilosophie bzw. der Ethik hier bei Kant vollständig entwickelt.

Das bedingt jedoch neue Probleme: Zuerst dasjenige der Einheit der Person als des logischen Subjekts und der Person als des moralischen Subjekts. Zweitens bleibt die tiefere Beziehung zwischen Person und Persönlichkeit unklar.

¹² Vgl. auch Kant 2007, 434 f. und 462.

Schellers Kant-Kritik richtet sich vor allem auf das erste Problem, während Heidegger für das zweite eine Analyse der „Ontologie“ der Person durchführt. Ein weiteres Problem in der gesamten modernen Philosophie ist freilich die Verwicklung von Person und Ich.¹³ Dieses Problem bildet, zusammen mit dem Verhältnis zwischen Person und Vernunft, zwei Ansatzpunkte für Schellers Kritik an Kants Theorie der Person.

Hier müssen wir das Nachvollziehen der Interpretationsgeschichte des Personbegriffseinstweilen abbrechen, was jedoch unserer These nicht abträglich ist.¹⁴ Denn in der bisherigen Zusammenstellung wurde der Themenbereich des Problems der Person fast vollständig eröffnet und die Hauptdebatte wurde bereits ersichtlich. Denn die einleitende Frage Trendelenburgs, wie sich „Person“ von der ursprünglichen Bedeutung „Maske“ zur Bedeutung des „innersten sittlichen Wesens“ und dem „eigensten Kern im Menschen“ entwickelte, ist grundlegend beantwortet. Im Folgenden konzentrieren wir uns auf den Begriff der „Person“ mit den erarbeiteten Bedeutungsnuancen bei seinem Eintritt in den chinesischen Kulturkreis.

22

5. Die „früheste“ Annahme des Problems der Person im chinesischen Kontext

Den hier eingeführten und besprochenen Begriff der Person gab es nicht im alten China. Es handelt sich somit um einen übersetzten, westlichen Fachbegriff (vgl. Zhang 2010, 66). Das Übersetzungsproblem behandelt der Sinologe Edmund Ryden von der Jurafakultät der Fu Jen Universität in Taiwan im Beitrag „Chinesische Übersetzung des Begriffs der Person: Schwierigkeiten und Herausforderungen“. Er ist auch deshalb so berühmt, weil er dabei seinen eigenen christlichen Hintergrund von seiner Analyse fernzuhalten verstand. So lieferte er aus sozialetischer Sicht eine systematische Untersuchung über die Annahme des Begriffs der Person im chinesischen Kreis während der Republik

¹³ Diese Verwicklung existiert noch bei Husserl, vgl. Sinha 1964, 597–613.

¹⁴ Scheler schreibt über Theorie der Person bei Fichte und Hegel: „Diese konsequente Entwicklung nahm denn auch der kantische Personbegriff schon bei J. G. Fichte und noch mehr bei Hegel. Denn bei beiden wird die Person schließlich nur die gleichgültige Durchgangsstelle für eine unpersönliche Vernunfttätigkeit.“ (Scheler 1980, 372)

China vor 1949. Er diskutiert besonders das Verständnis von Chen Duxiu (陈独秀), Gao Yihan (高一涵), Luo Longji (罗隆基) und Zhang Junmai (张君勱). Man liest den Beitrag mit Gewinn, aber er hat auch Mängel. Der Autor behandelt beispielsweise nicht Zhang Dongsuns (张东荪) Diskussion über die Person in der Periode der Republik China. Anders als die eher verstreuten Beschreibungen der obigen Forscher widmete nämlich Zhang Dongsun ein ganzes Kapitel seiner Monografie *Vernunft und Demokratie* dezidiert dem Problem der Person. Das Werk wurde im Widerstandskrieg gegen Japan verfasst und später, im Jahr 1946 veröffentlicht (vgl. Zhang 1946). Dies ist die konzentrierteste und tiefgreifendste mir bekannte Diskussion des Problems der Person zu dieser Zeit. Die Geschichte der Akzeptanz des Begriffs der Person im chinesischen Kontext scheint weitaus komplizierter als gedacht. Es bedarf weiterer Nachforschung, um sie eingehend und detailliert darzulegen. Dieser Abschnitt wird nur die Grundsituation auf Basis der Forschung Rydens umreißen und einige eigene Untersuchungen im Anschluss an Zhang Dongsun anstellen.

Laut Rydens Untersuchung stellte Chen Duxiu (1879–1942) im Jahr 1915 in der *Neuen Jugend* (《新青年》, Band I, Ausgabe 4) im Artikel „Die Unterschiede zwischen den grundlegenden Gedanken des Ostens und des Westens“ (‘东西民族根本思想之差异’) einen entsprechenden Vergleich an, und pries dabei die westlichen Gedanken. Chen Duxiu übersetzt „Person“ als „个人“ (also Individuum) und ist der Meinung, „alle Bestrebungen und Ziele von westlicher Ethik, Moral, Politik, Gesetzen, Gesellschaft und Staat bestehen ausschließlich in der Wahrung der freien Rechte und des Glücks des Individuums.“ Hier besteht jedoch die Gefahr, „Person“ mit „individual“ (Individuum) zu verwechseln, das häufiger als „个人“ oder „个体“ übersetzt wird. Ryden zufolge betont „individual“ die menschliche Exklusivität, die ihn oder sie von anderen isoliert. „Person“ hat indessen die Bedeutung von „Respekt“ und „Würde“, und enthält daher wesentlich eine soziale Dimension. Da Chen Duxiu „Person“ und „individual“ unterschiedslos mit „个人“ (Individuum) übersetzt, läuft er Gefahr, die negative Bedeutung des Individualismus mit „Person“ zu verbinden und dadurch die westliche Kultur falsch zu verstehen (vgl. Ryden 2011).

Ebenfalls in der vierten Ausgabe der *Neuen Jugend* veröffentlichte Gao Yihan (1884–1968) den Artikel „Der Staat ist nicht das letzte Ende des Lebens“

(“国家非人生之归宿论”), dessen Thema dem von Chen Duxiu ähnelt. Gao Yihan übersetzt „Person“ mit „人格“ und betrachtet die Person als Grundlage der Idee des Rechts (vgl. Ryden 2011). Indem er „Person“ als „人格“ übersetzte, grenzte Gao Yihan die Bedeutung klar von „individual“ ab und vermied so das mögliche Missverständnis in Chen Duxius Artikel.

In Luo Longjis (1898–1965) Artikel „Über Menschenrechte“ (“论人权”), der 1929 im *Neuen Mond* (《新月》, Band 2, Ausgabe 5) erschien, folgte er Harold Laski und verwendete das Konzept „being a person“ (做人). Laut Luo Longji hat die Bedeutung dieses Konzepts drei Aspekte: 1) das Leben und dessen Grundbedürfnisse; 2) die Person oder die Vollendung des besten Ich; 3) die sozialen Ziele. Ryden wies darauf hin, dass die „Person“ bei Luo Longji als soziale Existenz verstanden wird (vgl. Ryden 2011).

24 Luo Longjis Denken wurde in der Tat maßgeblich von Laskis Werk inspiriert. Konkret von dessen Buch *A Grammar of Politics*, das Zhang Junmai (1887–1969) ins Chinesische übersetzte und 1930 veröffentlichte. Im Abstract dieses Buchs benutzt Zhang Junmai „人格“ als Übersetzung von „Person“. Er betrachtet die „Person“ als die Grenze des nationalen Rechts: „[D]as gesamte Rechtssystem beruht auf der Person.“ Laut ihm darf der Staat die Person grundsätzlich nicht verletzen oder in ihre Sphäre eindringen (vgl. Ryden 2011).

Ryden lehnt dabei sowohl „个人“ (Individuum) als auch „位格“ (*hypostasis*) als Übersetzung für „Person“ ab, wobei Letzteres in der katholischen Philosophie und Theologie als Standardübersetzung etabliert wurde. Er neigt dazu, „Person“ als „人格“ zu übersetzen, erwähnt aber auch, „Person“ sei im Grunde nur schwer ins moderne Chinesisch zu übersetzen. Den Grund für die Übersetzung durch „个人“ (Individuum) sieht er dabei darin, dass in der chinesischen philosophischen Tradition „人“ (Mensch) vor allem die Bedeutung sozialer Existenz hat und zwischenmenschliche Beziehungen als Grundlage der Menschen gelten. Diese Überbetonung des sozialen Umfelds habe den Aspekt des „individuellen“ Faktors vernachlässigt oder gar verborgen. Laut Ryden galt für die frühen chinesischen Denker, die „Person“ übersetzen wollten: „[W]as sie tief berührte, war nicht die Verwurzelung in der Gesellschaft, sondern die Unabhängigkeit von der Gesellschaft. Daher scheint das Wort 个人 (Individuum) die beste Wahl zu sein. Sie gingen jedoch zu weit und schnitten die Kabel der Gesellschaft ab, so dass die Boote auf dem selbstsüchtigen Meer treiben.“ (Ryden 2011)

Ryden schlägt „仁者“ (*Renzhe*) als Übersetzung vor. Denn der Begriff „Person“ als Grundstein der Ethik habe zwei Bedeutungen. Zunächst bezeichne er einen „Menschen“. Denn „human being“ beziehe sich auf eine „Person“, weswegen die „Person“ als Fundament des Rechts verstanden werde. Zweitens hat der Begriff auch die Dimension der Teleologie, d.h. stelle ein moralisches Ideal dar. Daher die Empfehlung für „仁者“ (*Renzhe*) als Übersetzung, denn in der chinesischen Kulturtradition ist „仁者“ (*Renzhe*) der Praktizierende von „仁“ (*Ren*, Menschlichkeit/Nächstenliebe/Wohll wollen). „仁“ (*Ren*) wird grundsätzlich als moralisches Ideal verstanden. Ryden zitiert Dong Zhongshu (董仲舒, 179–104 v. Chr.): „Wohll wollen bezieht sich auf die Menschlichkeit.“ Er erklärt diese Übersetzung: „[D]er Mensch (人) bezieht sich auf Wohll wollen (仁).“ Daher bedeute „to be a person“ letztlich, gleichzeitig sowohl Subjekt als auch Objekt von „仁“ zu werden (vgl. Ryden 2011). Dies steht sehr im Einklang mit Schelers „Personwerden“.

Im Unterschied zu den eher sporadischen Diskussionen über „Person“ bei Chen Duxiu, Gao Yihan, Luo Longji und Zhang Junmai, leistete Zhang Dongsun eine eingehende Untersuchung dieses Themas.¹⁵ Aufgrund dieser sorgfältigen Untersuchung sollte man das Problem eigentlich im größeren Gedankenkosmos des Autors darstellen, was jedoch den hiesigen Rahmen sprengte. Es werden daher nur einige Besonderheiten seiner Diskussion über „Person“ kurz zusammengefasst.

25

Zuerst fällt auf, welche tiefgehende Recherche Zhang Dongsun zum Ursprung des Begriffs der Person anstellte. Er erwähnt nicht allein Boethius' oben erwähnte Definition der Person, sondern auch entsprechende Ansichten dazu im mittelalterlichen christlichen Denken, die Idee der Person im römischen Recht, ja, gar den französischen Soziologen Émile Durkheim. Er betont bemerkenswerterweise, dass „der Begriff der Person in der

15 Neben der Einführung dieses Begriffs im Gebiet des philosophischen Denkens schenken auch christlich-religiöse Kreise Chinas der 1920er Jahre der „Person“ Aufmerksamkeit, wie etwa Zhao Zichen (赵紫宸), Wu Leichuan (吴雷川), Xu Baoqian (徐宝谦) und Yu Rizhang (余日章). Natürlich kümmerten sie sich vielmehr um den Begriff „Persönlichkeit/personality“. In der Auslegung Jesu Christis „Person“ versuchten sie, das Motto „durch die Person zur Rettung der Nation“ zu realisieren. Angeregt war dies von Young Men's Christian Association (YMCA); vgl. Malek 2006, 192–228.

griechischen Ära zwar noch nicht existierte“, „die Idee der Person jedoch aus der Verschmelzung der christlichen Lehre mit dem griechischen Denken entstand.“ Anders gewendet: „Es ist eine Mischung aus hebräischer Kultur und griechischer Kultur.“ (Zhang 2010, 68–69). Unsere obige Untersuchung der Geschichte des Personbegriffs bestätigt das.

Zweitens ist das Hauptziel von Zhang Dongsun, das Problem der Person im Kontext sozialer und politischer Gedanken zu besprechen, und dabei die chinesische und westliche Kultur zu integrieren. Ihm zufolge findet sich zwar in der chinesischen Tradition der Begriff der Person nicht, aber deshalb kann man nicht sagen, es bestehe keine Vorstellung in der chinesischen Tradition. Weil er chinesische und westliche Ideen der Person zusammenführen will, fragt er, „wie der konfuzianische Begriff der Person mit demjenigen der westlichen demokratischen Kultur in Einklang gebracht werden kann. Sie sollten nicht nur vereinbar sein, sondern müssen auch zu einem verschmelzen.“ (Zhang 2010, 117) Zhang Dongsun unterscheidet jedoch nicht klar zwischen „*person*“ und „*personality*“, indem er beide mit „人格“ übersetzt. Das führt zu Unklarheiten seiner Abhandlung und schwächt zudem seine Argumente beim Vergleich chinesischer und westlicher Kulturtraditionen.

26

Drittens gelang es Zhang Dongsun, die Beziehung zwischen „Person“ und „*individualism*“ klar herauszustellen. Er betont besonders, „die Achtung der Person im Individualismus ging vom antiken Griechenland aus. Später ging die westliche Zivilisation den Weg des Individualismus, denn sie wurde von der griechischen Kultur inspiriert und hat sie weiterentwickelt.“ (Zhang 2010, 72) Daher unterscheidet er die Betonung des Individuums in der Kultur deutlich vom Freiheitsgedanken im späten 18. Jahrhundert. Der „Individualismus“ Zhang Dongsuns ist also nicht derselbe wie der Chen Duxius, den Ryden bespricht. Nach Zhang Dongsun kann im griechischen Gedanken „das Ganze niemals ohne Individuum sein. Die Vollendung der Person des Individuums besteht nur darin, dass es in das Ganze aufgenommen werden muss, also bezieht sich das Wesen des Ganzen im Grunde auf die Moral.“ (Zhang 2010, 73) Auf diese Weise wird hier das mit der Person verbundene „Individuum“ bzw. der „Individualismus“ vom Egoismus oder vom Eigeninteresse befreit.

Viertens bringt Zhang Dongsun „Person“ mit Selbstbewusstsein in Verbindung, was ich besonders beachtlich finde. Diese Verbindung betonten

wie gesehen auch Augustinus und Locke. Zudem liegt in ihr der Kernpunkt von Schelers Phänomenologie der Person. Zhang Dongsun übersetzt „Selbstbewusstsein“ als „自觉“ (*self-consciousness*). Es handelt sich hier wörtlich um ein „Selbstbewusstsein“, denn: „Ich fühle meine eigene Existenz. Das ist wahr, nur wenn mir meine eigene Existenz selbst bewusst sein muss.“ (Zhang 2010, 78) Der Gedanke der Person ist auf den Gedanken des Ich ausgerichtet. Dieser beruht letztendlich auf dem „Selbstbewusstsein“.

Schlusswort

Die antike und mittelalterliche Philosophie sowie der Empirismus und Rationalismus der Neuzeit diskutierten über Person hauptsächlich unter den Aspekten der „Moralphilosophie (Ethik)“, „Ontologie“ und „Epistemologie“. Kant integriert diese Dimensionen zum ersten Mal systematisch. Dies kann auch als die grundlegendste Problemdomäne für das Schlüsselwort „Person“ oder für die Theorie der Person bezeichnet werden. Seitdem haben sich Aufmerksamkeit auf und Diskussionen zur „Person“ nicht mehr von diesen drei Grunddimensionen gelöst.

27

Fragen wir also erneut: Was ist die „Person“? Eine vollständige Antwort sollte keine einfache Definition sein, sondern sollte aus einer eingehenden Diskussion all dieser Aspekte hervorgehen. Obwohl also „Person“ anfangs stets eng mit Moral bzw. Ethik zusammenhängt, können wir nicht ausschließlich auf ethischer Ebene über sie sprechen. Wir können zwar auf rein epistemologischer Ebene vom „Ich“, auf rein ontologischer Ebene vom „Dasein“ sprechen, aber die „Person“ verbindet alle drei Ebenen.

Als der Begriff „Person“ erstmals in die chinesische Welt eintrat, fand vor allem die Ebene der Moralphilosophie oder praktischen Philosophie Beachtung. Dies steht gewissermaßen mit der ursprünglichen Bedeutung von „Person“ in Einklang. Es harmoniert aber auch mit grundlegenden Fakten der damaligen chinesischen kulturellen Gemeinschaft. Schließlich entspricht es einer Kernaussage der chinesischen Kulturtradition, die stets die praktische Dimension sehr betont.

In China finden indes die ontologische und epistemologische Dimension des Begriffs „Person“ bis heute noch nicht die Beachtung, die sie verdienen. Vor

dem Hintergrund christlich-religiöser Gedanken verweist die Übersetzung als „位格“ (*hypostasis*) zwar auf die ontologische Dimension der Person, doch wird dieses Problem im chinesischen Kulturkreis bislang kaum wirklich tiefgehend diskutiert. Man beschränkt sich meist auf den Kontext westlich-religiöser Tradition. Erst mit dem Auftreten der zeitgenössischen britischen und amerikanischen analytischen Philosophie wird allmählich das Problem der „persönlichen Identität“ in China erkannt. Die Forscher berührten in der Beachtung dieses Themas gleichsam die epistemologische Dimension der Person. Diese Berührung bleibt jedoch zweifellos noch auf die Tradition der westlichen Philosophie beschränkt, wurde also noch nie mit der Tradition des chinesischen Denkens verbunden.

28 Eine ähnliche Situation zeigt sich auch in der Diskussion der angewandten Ethik (wie z. B. Bioethik, medizinischer Ethik, Feminismus), praktischen Philosophie, politischen Philosophie und Rechtsphilosophie der Gegenwart. Mit der zunehmenden Beachtung der westlichen angewandten Ethik bzw. praktischen Ethik in China wurde die Person zu einem der zentralsten Themen. Viele Diskussionen konzentrierten sich auf den Begriff der Person selbst, sodass man schon von einer „gegenwärtigen Renaissance und Krise des Personbegriffs“ spricht.¹⁶ Doch diese Debatte über „Person“ ist offensichtlich weit entfernt von der chinesischen Kulturtradition.

Ein Beispiel: Die aktuellen Diskussionen über Abtreibung und Tierrechte zählen zu den heißen Themen angewandter Ethik. Wer für Unmoralität der Abtreibung oder aber für Tierrechte eintritt, führt oft den Begriff der Person ein. Das Argument lautet dann, Föten oder Tiere seien Personen und somit gelte für sie das grundlegendste Recht auf Leben. Die Schwierigkeit liegt hier freilich darin, was unter „Person“ verstanden wird. In einem solchen Kontext hat das Wort offensichtlich nicht die Bedeutung eines „Subjekts“ oder „Individuums“, das seine eigene Verantwortung, Schuld, Würde oder sein eigenes Engagement hat. Ebenso wenig bezeichnet es hier ein Subjekt der Erkenntnis, das seine eigene Identität hat. Nicht einmal „*hypostasis*“, die eine religiöse oder metaphysische Grundlage impliziert, ist hier im Spiel. Es bedeutet hier schlicht eine „Rolle“ oder „Position“ im Universum. Eine solche „Rolle“

16 Für einige umfassende, systematische Studien vgl. Honnefelder 1993, 246–265; Rehbock 1998, 61–86; Sturma 2001, 11–22; Kobusch 1997, 263–280.

oder „Position“ kann nur ein Argument für einen passiven moralischen Status des Fötus oder Tiers sein. Es liefert gleichsam nur ein negatives „Sollen“: Föten bzw. Tiere haben eine solche „Rolle“ oder „Position“, daher sollte man (das moralische Subjekt) sie respektieren und ihnen das grundlegendste Recht auf Leben zusprechen.

Diese Argumente involvieren somit nicht die Kernbedeutung von „Person“, sodass sie, allemal gestützt auf den Personbegriff, kaum argumentative Kraft entfalten.¹⁷ Man kann sagen: Besprechung und Beachtung des Gedankens der „Person“ durch chinesische Gelehrte sind seit Jahrzehnten nicht weit über die der Republikzeit vor 1949 hinausgegangen. Und so ist das grundlegende Anliegen Zhang Dongsuns bis heute in gewisser Weise noch sehr inspirierend:

Es ist aber sehr wichtig, dass der Gedanke der Person die Bedeutung von Selbstbewusstsein hat. Man muss wissen, dass Fortschritte der Zivilisation von bewussten Gedanken der Person abhängig sind. Daher ist die westliche Kultur eine enge Gruppe. Ohne bewusste Gedanken der Person würde sich die Zivilisation nie verbessern und sich die Kultur nie weiterentwickeln. Deshalb müssen wir bei der Diskussion über den Fortschritt auch von der Person sprechen und gleichzeitig wird die Besprechung der Person natürlich auch mit dem Fortschritt verbunden! (Zhang 2010, 118)

29

Aus diesem Zitat ersehen wir deutlich die grundsätzliche Absicht Zhang Dongsuns und sogar seiner Generation in Bezug auf das Problem der „Person“. Über diese Frage müssen wir natürlich in unserer heutigen Zeit weiter reflektieren, obwohl wir möglicherweise nicht alle Ergebnisse der bisherigen Diskussionen einfach übernehmen können. Dies ist somit eine Aufgabe, die noch fortzusetzen ist!¹⁸

Translated from the Chinese original by Dr. Ziming Huang

17 Ich möchte klarstellen: In Frage steht hier nur die Effektivität, gestützt auf den Personbegriff gegen Abtreibung oder für Tierrechte zu argumentieren. Nicht aber geht es mir darum, gegen Tierrechte oder für Abtreibung zu argumentieren.

18 Für die deutsche Korrektur und Verbesserung meines Textes danke ich sehr innig Herrn Dr. Christopher Gutland (Guangzhou).

Bibliography | Bibliografija

Augustinus. 2001. *De trinitate*. Lateinisch/Deutsch. Neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

---. 2009. *Confessiones/Bekenntnisse*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, hrsg. und kommentiert von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart: Reclam.

Bobzien, Susanne. 1988. „Die Kategorien der Freiheit bei Kant.“ In *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, hrsg. von Hariolf Oberer und Gerhard Seel, 193–220. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Brasser, Martin. 1999. *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.

Forschner, Maximilian. 2001. „Der Begriff der Person in der Stoa.“ In *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, hrsg. von Dieter Sturma, 37–57. Paderborn: Mentis.

Fuhrmann, Manfred. 1979. „Persona, ein römischer Rollenbegriff.“ In *Identität*, hrsg. von Odo Marquard und Karlheinz Stierle, 83–106. München: Fink.

---. 1989. „Person. I. Von der Antike bis zum Mittelalter.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 269–283. Basel: Schwabe.

Heidegger, Martin. 1997. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe 24*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heinrichs, Johannes. 1996. „Person. I. Philosophisch.“ In *Theologische Realenzyklopädie. Bd. 26 (TRE 26)*, hrsg. von Gerhard Müller, 220–225. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Henrich, Dieter. 1979. „Die Trinität Gottes und der Begriff der Person.“ In *Identität*, hrsg. von Odo Marquard und Karlheinz Stierle, 612–620. München: Fink.

Hofmann, Peter. 1984. „Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St.-Victor.“ *Theologie und Philosophie* 59: 191–234.

Honnefelder, Ludger. 1993. „Der Streit um die Person in der Ethik.“ *Philosophisches Jahrbuch* 100: 246–265.

Hufnagel, Alfons. 1957. „Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales.“ *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 4: 148–174.

Hume, David. 1978. *Ein Traktat über die menschliche Natur. Bd. I. und II.* Übers., mit Anm. u. Reg. vers. von Theodor Lipps. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kant, Immanuel. 1907. „Metaphysik der Sitten.“ In Immanuel Kant, *Kants Gesammelte Schriften. Akademieausgabe. Bd. VI*, 203–493. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.

---. 1942. „Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ In Immanuel Kant, *Kants Gesammelte Schriften. Akademieausgabe. Bd. XX*, 253–332. Berlin: Walter de Gruyter.

---. 2003. *Kritik der praktischen Vernunft*. Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme, hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner.

---. 2004. *Kritik der reinen Vernunft. Theoretische Philosophie. Bd. 1.* Texte und Kommentar hrsg. von Georg Mohr. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 2007. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kible, B. Th. 1989. „Person. II. Hoch- und Spätscholastik.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 283–300. Basel: Schwabe.

Kobusch, Theo. 1997. *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Konersmann, Ralf. 1993. „Person. Ein bedeutungsgeschichtliches Panorama.“ *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2: 199–227.

Kreuzer, Johann. 2001. „Der Begriff der Person in der Philosophie des Mittelalters.“ In *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, hrsg. von Dieter Sturma, 59–77. Paderborn: Mentis.

Leibniz, G. W. 1978. „Discours de métaphysique.“ In G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften. Bd. 4*, 427–463. Hildesheim/New York: Olms.

---. 1996. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Übers., mit Einl. und mit Anm. vers. von Ernst Cassirer. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Locke, John. 2006. *Versuch über den menschlichen Verstand. Bd. II.* Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Lutz-Bachmann, Matthias. 1983. „Natur‘ und ‚Person‘ in den ‚Opuscula Sacra‘ des A. M. S. Boethius.“ *Theologie und Philosophie* 58: 48–70.

Malek, Roman. 2006. „Renge: Ergänzung oder Ersatz der konfuzianischen Konzeption des *junzi*? Zu einem Versuch aus den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts.“ In *Symposiums-Beiträge: Drittes Internationales Sinologisches Symposium der Katholischen Fu Jen Universität: Personen- und Individuumsbegriff in China und im Westen*, hrsg. von Zbigniew Wesolowski, 192–228. Taipei: Fu Jen University Press.

Mauss, Marcel. 1989. *Soziologie und Anthropologie. Bd. 2.* Übers. von E. Moldenhauer, H. Ritter und A. Schmalfuß. Frankfurt a. M.: Fischer.

Mohr, Georg. 2001. „Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel.“ In *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, hrsg. von Dieter Sturma, 110–113. Paderborn: Mentis.

32 Müller, Max und Alois Halder. 1973. „Person.“ In *Herders Theologisches Taschenlexikon. Bd. 5*, hrsg. von Karl Rahner, 381–390. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Ni, Liangkang. 2002. *Selbstbewusstsein und Reflexion: Grundprobleme der modernen westlichen Philosophie.* Chinesisch. Beijing: Commercial Press.

Rehbock, Theda. 1998. „Zur gegenwärtigen Renaissance und Krise des Personbegriffs in der Ethik – ein kritischer Literaturbericht.“ *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 23: 61–86.

Ryden, Edmund. 2011. „Translating the Term ‘Person’ into Chinese. Difficulties and Challenges.“ *Chinese Cross Currents* 8.1. <http://www.ricci-mac.org/doc/ccc/8.1/eng/5A.pdf>.

Scheler, Max. 1980. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. GW 2.* Bern/ München: Francke-Verlag.

Scherer, Georg. 1989. „Person. III. Neuzeit.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 300–319. Basel: Schwabe.

Seidl, Horst. 1985. „Metaphysische Erörterung zu Boethius’ Persondefinition und ihrer Auslegung bei Thomas von Aquin.“ *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 30: 7–27.

Sepp, Hans Rainer. 2010. „Das maskierte Selbst. Zu einer oikologischen Phänomenologie der Person.“ *Phainomena* 19 (74/75): 3–19.

Siep, Ludwig. 1992. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sinha, Debabrata. 1964. „Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 (4): 597–613.

Spaemann, Robert. 1993. „Der Personbegriff im Spannungsfeld von Anthropologie und Ethik – Sind alle Menschen Personen?“ In *Person und Ethik. Historische und systematische Aspekte zwischen medizinische Anthropologie und Ethik*, hrsg. von Andreas Frewer und Claus Rödel, 13–27. Erlangen/Jena: Palm und Enke.

---. 1996. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Sturma, Dieter. 1999. „Person.“ In *Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2*, hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, 994–998. Hamburg: Meiner.

---. 2001. „Person und Philosophie der Person.“ In *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, hrsg. von Dieter Sturma, 11–22. Paderborn: Mentis.

Thiel, Udo. 2001. „Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts.“ In *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, hrsg. von Dieter Sturma, 79–101. Paderborn: Mentis.

Trendelenburg, Adolf. 1908. „Zur Geschichte des Wortes Person.“ *Kant-Studien* XIII: 1–17.

Zhang, Dongsun [张东荪]. 1946. *Vernunft und Demokratie*. [《理性与民主》] Chinesisch. Beijing: Commercial Press. [张东荪, 《理性与民主》, 商务印书馆1946年版.]

---. 2010. *Vernunft und Demokratie*. [《理性与民主》] Chinesisch. Hrsg. von Zuo Yuhe. Hunan: Yuelu Shushe. [张东荪, 《理性与民主》, 左玉河整理, 岳麓书社2010年版.]

DIE GESICHTER DER WELT

DARSTELLUNG EINER ANTHROPOLOGISCHEN *KRITIK DER SINNE*

Marco Russo

University of Salerno, Via Giovanni Paolo II 132, 84084 Fisciano (SA), Italy

mrusso@unisa.it

The Faces of the World. The Presentation of an Anthropological *Critique of Senses*

Abstract

The *Die Einheit der Sinne* (*The Unity of Senses*) by Helmuth Plessner is an “Aesthesiology” that is a philosophy of culture upon perceptual and phenomenological grounds. It is even presented by Plessner as a fourth Critique—a *Kritik der Sinne* (*Critique of the Senses*)—, as an exploration of that world of concrete praxis, and

its articulations in different kind of languages, to which Kant alluded by outlining the different territories of reason and facing the concrete “fulfillment” of categories, but which had never been deepened. The essay therefore exposes the features of the aesthesiology using the Kantian theory of transcendental schematism as a common thread. On this basis, we also show the centrality of aesthesiology in Plessner’s anthropological project.

Keywords: Plessner, Kant, senses, aesthesiology, anthropology.

Obrazi sveta. Predstavitev antropološke *kritike čutov*

Povzetek

36

Delo *Die Einheit der Sinne* (*Enotnost čutov*) Helmutha Plessnerja je »esteziologija«, ki je obenem filozofija kulture na perceptivnih in fenomenoloških temeljih. Plessner jo celo predstavi kot četrto kritiko – kot *Kritik der Sinne* (*Kritiko čutov*) –, kot obravnavo sveta konkretne prakse in njegovih artikulacij v različnih jezikih, na kakršno je namigoval Kant s tem, ko je v spoprijemanju s konkretno »izpolnitvijo« kategorij načrtoval različna območja uma, a kakršne nikdar ni uspel poglobiti. Razprava skuša zatorej z uporabo Kantove teorije transcendentnega shematizma kot skupne vezi razgrniti poteze esteziologije. Na takšni osnovi pokažemo tudi osrednji položaj esteziologije znotraj Plessnerjevega antropološkega projekta.

Ključne besede: Plessner, Kant, čuti, esteziologija, antropologija.

1. Der Weg von Kant zu Goethe

1923 bezeichnet Plessner seine Forschung über die Sinne als „Ästhesiologie des Geistes“ oder mit Bezug auf Goethe als „Kritik der Sinne“ (Plessner 1923a, 31–32).¹ Diese letzte Bezeichnung ist besonders aufschlussreich, da sie die Ambitionen von Plessners Sinneslehre zeigt: Sie will so etwas wie eine vierte Kritik sein, die schließlich die Idee der Erfahrung, deren Modalitäten Kant untersuchen wollte, erneuert. Wie Goethe erkennen ließ, erwiesen sich die Sinne nicht als eine einfache Ergänzung zum kantischen Formalismus, sondern als ein ganzer neuer Kontinent der Philosophie. Die Aufgabe, einen einheitlichen Schlüssel für das Reale zu finden, indem die Modalitäten der Erfahrung analysiert werden, mit denen wir die Phänomene entschlüsseln und sinnvoll gestalten, sollte eine tiefgreifende Umwandlung erfahren.

Es sei daran erinnert, dass diese Aufgabe schon im Laufe des 19. Jahrhunderts, mit der Entwicklung der Humanwissenschaften neben den Naturwissenschaften, mit der wachsenden Dynamisierung der Gesellschaft, die sich immer mehr artikuliert und keine absoluten Bezugszentren hat, zunehmend komplizierter wurde. Die Vielfalt der empirischen Realität hatte sich als so reich erwiesen, dass sie einerseits fließend und interkommunikativ wurde, andererseits mit Nachdruck eine Festlegung der Unterschiede und Besonderheiten verlangte. Wir befinden uns vor einem echten *Protest der Empirie gegen den Empirismus*, wie es Graf Yorck von Wartenburg sehr passend auf den Punkt gebracht hatte. Oder mit anderen Worten, wir haben es mit dem Bedürfnis nach einem einheitlichen, aber offenen Verständnis der unzähligen *Gestalten der Welt* in ihrem beweglichen Werden zu tun: Ein hegelianisches Ziel, das mit kantischen Mitteln zu erreichen ist, das heißt mit solchen, die eine

37

¹ Später spricht Plessner auch von einer „Hermeneutik der Sinne“ und „Anthropologie der Sinne“ (Plessner 1970). Zusammen mit den theoretischen Ungewissheiten betonen die verschiedenen Nomenklaturen nicht vollkommen identische Forschungsrichtungen. *Kritik der Sinne* ist vielleicht die umfassendste und an Nuancen reichste Definition für den Bezug auf Kant, wo Kritik mehrere Dinge bedeutet: eine Erkenntnismethode, ein ganzes philosophisches System, eine Haltung, mit praktisch-moralischen Implikationen, gegenüber der Realität. Den ästhesiologischen Begriff würde ich dagegen dem analytischen und phänomenologischen Teil der Philosophie vorbehalten; dazu neigt auch Plessner, wenn auch auf sprunghafte Weise.

gewisse Dehnung zwischen Denken und Realität (Phänomena und Noumena) und zwischen den verschiedenen Formen des Wissens zulassen.

Dies ist der Kontext, in dem Plessners Sinneslehre und, allgemeiner, sein Projekt einer philosophischen Anthropologie entstanden ist. Während der Körper mit seiner differenzierten, aber integrierten Sinnlichkeit zur Inkarnation der vielfältigen Einheit der phänomenalen Welt wurde, nahm das menschliche Subjekt diese Einheit in sich auf und projizierte sie auf einen noch weiteren Horizont. Und gleichzeitig ließ es mit neuer Klarheit die in der menschlichen Erfahrung seit ihrem biologischen Ursprung oft innewohnenden schmerzhaften Spannungen erkennen. Jeder Mensch war eine Totalität, ein Mikrokosmos, die Vereinheitlichung der empirischen Vielfalt, aber er bewahrte ohne Endsynthese alle Fehler, Einseitigkeiten und Spaltungen des einzelnen bestimmten Individuums. In „Die Einheit der Sinne“ gibt es noch keine klare und kohärente Anthropologie, aber es zeichnet sich darin ihre theoretische Grundlage ab, beginnend mit zwei fundamentalen Elementen, nämlich der handelnden Person und der sinnlichen Dimension.

38 Der „Weg von Kant zu Goethe“ (Plessner 1923b, 384) bedeutete eine Neubewertung der Erscheinungen, das heißt, der enthüllenden und nicht nur informativen Funktion der Sinne; dieser Weg bedeutete eine nicht physisch-mathematische Annäherung an die Natur und konnte daher ihre qualitativen, erlebten und mit der menschlichen Geschichte verbundenen Aspekte erkunden. Es war also der Weg, auf dem die Natur Welt wird und sich mit dem symbolischen Handeln der Menschen kreuzt. Unsere Sinnlichkeit ist mehr als eine reine physische Grundlage: es ist der Kern des *In-der-Welt-Seins*. Auf dem Hintergrund dieser radikalen Weltlichkeit ist der Körper das Möglichkeitsfeld des Geistes nicht trotz seiner Einschränkungen und Opazität, sondern gerade deshalb. Nicht nur wenn es um praktische Philosophie, sondern auch wenn es um theoretische Fragen geht, „wird der Mensch zum Organon unserer Beobachtung“ (Plessner 1923, 153) ohne Angst vor subjektivistischen Stürzen.

2. Das Gesicht der Welt

Wie es sich etwa 20 Jahre später mit der *Phénoménologie de la perception* von Merleau-Ponty zeigen sollte, bedeutet das Nachdenken über die Sinnlichkeit,

den Zugang zu einer neuen Ontologie zu finden (Plessner 1923b, 385), das heißt über das epistemologische Interesse für die Sinne hinauszugehen, um mit diesen stattdessen das Gesicht der Welt zu entdecken. Die Sinne *offenbaren* die Welt, ihre Seiten, ihre Aspekte: Vielfältigkeit der Materie, Vielfältigkeit der Erlebnisse und der Auffassungsweisen verweisen gegenseitig aufeinander. Würden die Sinne, wie man oft glaubt, nur signalisieren und informieren, würden sie eine auf Reiz-Reaktion begrenzte Umwelt beschreiben und keine Welt öffnen. Weltoffenheit bedeutet hier nicht ungebundene Transzendenz, so etwas wie ein höchstes Reich des Geistes, weil wir als empfindende Lebewesen stets in die Materie eingebettet bleiben. Noch scharfer gesagt: in direkter Weise, zum Beispiel mit der Stimme, oder in indirekter, zum Beispiel mit den Lichtern, *sind* wir selbst Materie, *sind* wir Ton, Kontakt, Geruch, Helligkeit, Finsternis ... Wir gehören zum Weltstoff; ihre Phänomenalität ist auch die unsrige. Das bedeutet eine wesentliche Überarbeitung dessen, was wir unter dem Begriff des Geistes verstehen, weil sich dieser – weit davon entfernt, eine höhere Region der Kultur und des Verstandes zu bezeichnen – durch unser ganzes körperliches Dasein hindurchzieht.

39

Es geht dann nicht darum, nach einem fortschreitenden Abstraktionsprozess von unten nach oben, von den Sinnen zum Geiste zu gehen, weil der Geist erscheinen, sich immer wieder versinnlichen muss. Statt einem einzigen Abstraktionsprozess gilt es vielmehr, die pluralen Konkretionsprozessen zu verfolgen: das Wie und Wo des erscheinenden Geistes – des *embodied mind* – mit gleicher Aufmerksamkeit zu analysieren. Am besten stellt man die Erfahrungsmodi nicht pyramidal *bottom-up*, sondern *parallel*, d.h., alle gleichzeitig wirkend wie in einem Netz dar (Russo 2011). Auch die nicht konzeptualisierbaren, oder sogar kurz vor dem Irrationalen und Sinnlosen stehenden Seiten drücken eine Bedeutung oder eben die Unmöglichkeit aus, eine zu finden, aus. Deshalb gehören auch die weniger edlen oder kognitiv rigorosen Seiten der Erfahrungen zum Geist, verstanden erstmal als Inbegriff von allen Akten, wodurch wir etwas *als* etwas verstehen und mitteilen können (Plessner 1923a, 207–208). Im *als* verschränken sich – in vielen Konfigurationen – Körper und Vernunft, fassbarer und unfassbarer Sinn.

Die Welt erscheint auf verschiedene Weise: Licht, Farbe, Klang, Druck, Temperatur, Geschmack ... Aber auch der Modus, wie wir uns zu diesen

Phänomenen verhalten, ist unterschiedlich: Man beobachtet, man hört zu, man berührt, man bewertet. In jeder Epoche und an jedem Breitengrad haben die Menschen innerlich unterschiedliche Kulturen entwickelt, denen bestimmte Verhaltens- und Ausdrucksregeln entsprechen: Wissen, Glaube, Kunst, Sexualität, Gerüche, Geschmäcke, Kontakt. Vielleicht gibt es einen Strukturzusammenhang zwischen dem, wie die Dinge erscheinen, und dem, was wir tun, zwischen unseren Sinnen und dem Sinn, der wahrgenommenen Materie und wie wir sie formalisieren. Von der Sinnesunterscheidung hängt die Vielfalt der weltlichen Erscheinungen ab, daran besteht kein Zweifel; schwieriger ist es festzulegen, dass auch die Sphäre des Geistes davon abhängt.

40 Der entscheidende Punkt ist, dass alles, was man unter „Geist“ – das Denken, die Vernunft, die Kultur, die Transzendenz –² versteht, sich materialisieren, sich wahrnehmbar machen und den Regeln der Sinnlichkeit folgen muss. Das ist nun die synthetische Einheit, die relationale Verflechtung, zu der man gelangt: Zur Ergründung der Sinnlichkeit werden wir auf die geistigen Operationen, zur Ergründung solcher Operationen auf die Sinnlichkeit verwiesen. Das Äußere muss sich verinnerlichen, das Innere sich entäußern. In der Mitte sind unsere Verhaltensweisen, die, wie Scheler schon bemerkte, psychophysisch indifferent sind: ebenso sehr wie die Zeichensystemen, die symbolischen Formen, die verbalen und nicht verbalen Sprachen, mit denen wir handeln und mitteilen. In den Handlungen und ihren Mitteln ist tatsächlich nicht genau zu unterscheiden, wo die physische und wo die psychische Sphäre beginnt (Plessner 1923a, 20). Dieser gegenseitige Verweis der beiden Sphären öffnet den Sinnesraum, erschließt die Bedeutung eines Phänomens, das Verstehen von etwas als etwas, indem es in einer Relationskette eingefügt wird: von der Mindestschwelle eines augenblicklichen Signals – ein Schrei, eine Miene, ein Schlag – zu komplexeren Zeichensystemen – Worte, Melodien, Figurationen, Ziffern, Rituale.

2 Der Geist ist „die Einheit der Sinngebung und des Sinnverständnisses“ (Plessner 1923a, 278). Er ist der typische Raum, der sich zwischen der wahrnehmenden Tatsache und seiner Einspeicherung in ein *pattern*, das ihm logische Konsistenz verleiht, öffnet. Was dieses *pattern* ist – die klassische Nomenklatur reicht von Form zu Kultur, von Logos zu Geist unterschiedlich –, worin dieser Raum besteht, ist eine der Fragen, auf die die Reflexion über die Sinne eine Antwort zu geben versucht.

Der Sinnprozess ist weder rein geistig noch rein physisch, und doch, um seine zwischen Geist und Körper vermittelnde, verweisende Funktion entwickeln zu können, braucht er immer ein materielles Mittel, also sich nach den sinnlichen Modalitäten auszurichten. Es gibt, mit anderen Worten, ein ontologisches Primat der Natur, weil wir von ihr als Lebewesen abhängen; es kann eine Materie ohne Geist geben, aber keinen reinen Geist. Wenn wir in figurativer Weise sagen, dass der Kreis zwischen Sinnlichkeit und Intellekt ein Ganzes darstellt, dann ist dieses Ganze die natürliche Welt, von der wir als rationale Tiere ein Minderheitssegment sind. Der Kreis teilt sich nicht in zwei gleiche, sondern ungleiche Hemisphären, deren Verbindung oder „Wiedervereinigung“ problematisch ist. Daher ist die Beziehung zwischen Natur und Geist nicht direkt und harmonisch, sondern eher umwegig, entzweit, prekär. In dem späteren Werk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* werden die Konsequenzen dieser Asymmetrie folgerichtig deduziert und in der Figur der Exzentrizität, der vermittelten Unmittelbarkeit, der künstlichen Natürlichkeit, kondensiert.³

In der „Einheit“ überwiegt eigentlich die symmetrische Korrespondenz Geist-Materie, die wohl auf die Idee des Mikrokosmos – der Mensch als Spiegel des Alls – zurückgeht (Plessner 1923a, 293 ff.). Das Naturprimat heißt hier einfach Sinnesdifferenzierung, nicht mehr, aber auch nicht weniger; in der Tat ist die moderne Philosophie „dem Problem der sinnlichen Materie *in ihrer Differenzierung* nicht gewachsen gewesen, hat es nicht einmal als philosophisches Thema erkannt.“ (Plessner 1923a, 32)

41

Es ist offensichtlich, dass die Worte nicht das ausdrücken, was Musik oder Tanz ausdrücken, mit denen es andererseits schwierig ist, wissenschaftliche Nachweise anzustellen, oder auch einen Geruch, Geschmack oder eine Liebkosung wiederzugeben. Aber wenn es darum geht, zu erklären, weshalb die Dinge so sind, erweisen sich diese Tatsachen als nicht mehr so offensichtlich. Die Tatsache der sinnlichen Spezialisierung, die heute auch

3 Hier liegt der fortdauernde Kantianismus Plessners, trotz aller Nähe zu Schelling und Hegel. Die idealistische Naturphilosophie, die Idee einer metaphysischen Identität Natur-Geist wird durch die Hervorhebung der unheilbaren Spaltung aufgelockert, die der Mensch *innerhalb* der Natur einführt: um dann ewig diese Diskontinuität eibenen zu müssen.

neurologisch bewiesen ist, ist der einzige Boden, um eine Lösung zu finden. Wie bei den Fremdsprachen gibt es auch hier eine Grenze der Übertragbarkeit unter den Kulturformen wie unter den Sinnregionen. Alles kommt darauf an, diese merkwürdige Ähnlichkeit zu ergründen. Kant versuchte, die jeweiligen Grenzen des Verstandes und der Sinnlichkeit, wie auch die Legitimität ihrer Verknüpfung, aufzuzeigen. Hier gilt es dieses Programm erweiternd fortzuführen, indem der Verstand nicht bloß als Kategorienapparat, sondern als Inbegriff von Sinnproduktionen, die Sinnlichkeit nicht als neutraler Informationsträger, sondern als Offenbarung des Realen interpretiert werden. Dazwischen stehen die Kulturbildungen, die von den unterschiedlichen Verknüpfungsmöglichkeiten Form-Materie Beleg geben.

Daher gilt:

42

Die Ästhesiologie des Geistes ist die Wissenschaft von den Arten der Versinnlichung der geistigen Gehalte und ihrer Gründe. Sie zeigt, dass zu bestimmten Sinngebungen bestimmte sinnliche Materialien nötig sind und warum keine anderen möglich sind. Infolgedessen ist sie der gegebene Weg zur Deutung der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Modalitäten. (Plessner 1923a, 278).

3. Topik des Sinns

Einen ähnlichen Ansatz, wie Plessner wiederholt erklärt (1923a, 190; 283–305; 1970, 381),⁴ stellt das kantische Schematismusproblem dar, also die Stelle der ersten Kritik, wo versucht wird, über die transzendente Deduktion des Zusammenhangs, der die Kategorien mit der Intuition verbindet, hinauszugehen, um den Prozess ihrer tatsächlichen *Anwendung* zu erklären. In der Anwendung kann man zwei Aspekte unterscheiden;

4 Der Einfluss Kants, erinnert Plessner im Rückblick, „zeigt sich deutlich an der Rolle, die der Schematismus der Einbildungskraft in der *Einheit* der Sinne spielt.“ (Plessner 1975, 318). Dennoch übergehen umfassendere Studien zur Sinneslehre das kantische Modell, dem Plessner gefolgt ist (Schneider 1989; Muhl 1997; eine Andeutung nur in Lessing 1998). Wie ich zu beweisen versuche, geht es nicht um ein philologisches Bedenken, sondern um einen entscheidenden Leseschlüssel für das korrekte Verständnis des Plessner'schen Projekts.

die Zusammengehörigkeit aufgrund einer Gleichartigkeit von Begriff und Perzept, und die operative Regel, in der sich diese Zusammengehörigkeit zeigt. Zwischen der extremen Allgemeinheit der Kategorien und der extremen sinnlichen Vielfalt muss es ein vermittelndes Element geben, das ihre gegenseitige Übereinstimmung und die entsprechende Verwendung einer bestimmten logischen Form garantiert, um das Sinnesmaterial sinnvoll zu konfigurieren. Zwischen dem Begriff des universellen Dreiecks und den empirischen Dreiecken ist das Schema des Dreiecks, ein Prototyp, dank dem ich nicht nur die verschiedenen empirischen Dreiecke erkennen, sondern auch unzählige viele andere zeichnen kann, weil ich die Regel für die Konstruktion dieser Figur beherrsche (Kant 1787, B 179–180). Die Schemata sind ein Produkt der Einbildungskraft; dank ihrer *synthesis figurata* vom empirischen Stoff wird nicht ein mentales Bild hervorgebracht, sondern ein „allgemeines Verfahren“, um alle möglichen bildlichen Varianten eines Begriffs zu ermöglichen. Diese Schemata „realisieren“ den Intellekt, verwandeln die auf Sinnlichkeit angewandten Kategorien und Begriffe in modulierbaren Typen, Modellen, Klassen, Serien, Graphemata, also in bezeichnende Einheiten, deren Grammatik, also deren Kodierungs- und Dekodierungsverfahren bekannt sind (oder eben durch diese Operationen bekannt werden).⁵

43

Da Kant die mathematische Wissenschaft der Natur als Modell hatte, konnte er die Materie neutralisieren und nur die epistemischen Kategorien einbeziehen, die bei der quantitativen Bestimmung von Menge, Maß, Gestalt, Aufeinanderfolge der Materie nützlich waren. Betrachtet man dagegen andere Formen des Wissens und andere Kodierungsarten, so tauchen die qualitativen Aspekte der Materie wieder auf. Einer größeren Vielfalt der Materie entspricht eine größere Vielfalt der Sinneseigenschaften. Es darf also nicht verwundern, „dass es gerade die Geisteswissenschaften sind, deren Erkenntnistheorie zu einer Theorie der sinnlichen Materie hinführt und uns den Sinn für die physische

⁵ Es muss gesagt werden, dass bei Kant wie auch bei Plessner eine explizite Thematisierung der Schemata als Zeichen- oder Symbolsystemen fehlt. Aber solche kognitiv-semiotische Lektüre ist die einzige kohärente Folge des ganzen Schematismusproblems (die Suche nach einem konkreten Mittelglied zwischen Geist und Körper), wie andererseits an der Konkordanztafel zu merken ist und noch deutlicher in dem späteren Begriff der Verkörperung.

Organisation des Menschen aufschließt“ (Plessner 1923a, 284). Die Analyse der Kultur verbindet uns wieder mit der Natur, da sie diese der mathematischen Abstraktion entzieht und ihr die ganze lebendige Vielfalt zurückgibt.

44 Hinter Plessner steht die ganze kantische Tradition von Herder bis zu Husserl, die versucht hat, sowohl die Metaphysik als auch die Wissenschaft in eine ihnen beiden zugrundeliegende Theorie der Erfahrung zu verwandeln. Man sieht also die Herder'sche Logik des Sinnlichen, wo der Übergang der sinnlichen zu den begrifflichen Prototypen verfolgt wird, die eine Spur ihrer Herkunft in den verschiedenen Arten von Zeichen (sprachlichen, akustischen, visuellen usw.), in denen sie sich äußern, bewahren. Man sieht die neukantische Forschung über die verschiedenen Werte und logisch-kategorialen Bedingungen, die die Natur- und Geisteswissenschaften untermauern. Man sieht gleichfalls die phänomenologische Analyse der *Stile der Erfahrung*, das heißt, die regionalen Typologien, mit denen das Sein zum Ausdruck kommt und dem wir einen Sinn mit den entsprechenden intentionellen Richtungen zuteilen. Im Schematismus erblickt Plessner ein gemeinsames Motiv, sowohl in der Fragestellung als auch in der Antwort, das Moment der Synthesis dieser Instanzen, also die faktische, operative Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Intellekt. Die kulturellen Formen sind Schematisierungen, Synthesis zwischen Begriffen und Wahrnehmungen, *aufgrund einer Gleichartigkeit*. Die Schematisierungen sind Symbolisierungssysteme, die aber eine sinnliche Verwurzelung haben, wie die Tatsache beweist, dass sie nur begrenzt übertragbar sind. Grenzstellend ist nicht die *prote hyle*, die verworrene Ur-Materie, sondern, im Gegenteil, ihre qualitative Ausdifferenzierung. Der kantische Zusammenhang aufgrund einer Gleichartigkeit zwischen Kategorie und Empirie wird von Plessner verallgemeinert. Neben der Kategorientafel wird eine Haltungstafel und eine Sinnentafel aufgestellt, und das wird auf die Tatsache bezogen, dass seit je die menschliche Kultur in Sphären (Wissen, Kunst, Sprache) eingeteilt ist und dass wir jeden Tag eine Grundtastatur von Zuständen (Emotion, Abstraktion, Kommunikation) erleben. Was Kant über die Verbindung via Schematismus von Kategorien und Sinnlichkeit sagte, macht Plessner zu einem allgemeinen Muster aller Erfahrungsmodi.

Das Ergebnis ist eine komplexe Konkordanztafel, die so etwas wie eine universale Topik des Sinns⁶ darstellt: die Bestimmung der wesentlichen *modi significandi*, d.h., der verbalen und nicht verbalen Modi, in denen ein Sinn entsteht und verstanden wird. Etwas steht nicht einfach da, um rezipiert und verarbeitet zu werden, sondern präsentiert sich auf eine bestimmte Weise und in einem bestimmten Kontext, zu dem wir mit-gehören und -machen. Deswegen sind Kulturformen, Auffassungsmodelle und Verhaltensweisen nicht rein konventionell und willkürlich. Gewissen Zügen der wahrgenommenen Realität entsprechen gewisse Sinnkonfigurationen: die Weisen des *In-der-Welt-Seins*.

Angenommen, dass unter „Sinn“ das Ganze der jeweiligen Relationen zu verstehen ist, könnte man die vereinfachte Konkordanztafel folgendermaßen darstellen:

<i>Typologie der Auffassung</i>	<i>Kodierungsform/ Methodisches Verfahren</i>	<i>Typologie des sinnlichen Gehalts</i>	<i>Haltungen</i>	<i>Kulturelle Formen</i>
Identifikation durch strenge Begrifflichkeit	Schema/Konstruktion	Darstellbar (Gestalten)	Handlung	W i s s e n - schaft

6 In Wirklichkeit spricht Plessner von einer „Topologie des Bewusstseins“ (Plessner 1923, 54; 303). Dieser Ausdruck bietet sich für subjektivistische Missverständnisse geradezu an. Ich bevorzuge deshalb *Topik des Sinnes*, da er die doppelte, sinnliche und geistige Bedeutung von Sinn ausschöpft. Plessner musste außerdem die Stelle vor Augen haben, wo Kant von der Wichtigkeit spricht, die Bedeutung eines Wortes angemessen zu verwenden. Die Herkunft eines Begriffs und der Gebrauch, den wir von diesem machen, müssen immer genau angegeben werden: seine sinnliche und rein geistige, reale oder figurative, direkte oder indirekte Position: „Auf solche Weise wäre die Beurteilung dieser Stelle, die jedem Begriff zukommt, und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort zu bestimmen, die *transzendente* Topik.“ (Kant 1787, B 324) Kant verweist seinerseits ausdrücklich auf die logisch-rhetorische Tradition, wo die Topik die Kunst ist, für ein bestimmtes Thema die geeignetsten Argumente zu finden. Es ist hinzuzufügen, dass die *Topoi* sich in Formeln, Schemata, Modulen, *Tropen* verdichten, die den Gedankengang einer Rede, also ihren Ton und ihren Gesamtsinn, lenken. Es ist, u.a., zu erinnern, dass Thomas von Erfurt im 14. Jahrhundert *De modis significandi* schrieb, also eine artikulierte Lehre der Modalität, wodurch ein Wort etwas bedeuten kann, in Bezug sowohl auf die *modi essendi* als auch auf die *modi intelligendi*.

Konturierung durch diskursive Bedeutungen	Syntagma/Gliederung	Präzisierbar (Phoneme, Schriften)	K u n d g a b e durch Zeichen	Sprache
Deutung durch Assoziationen	Thema/Proportion	Prägnant (erfüllende Empfindungen)	Ausdruck	Kunst

Es sei darauf hingewiesen, dass hier der Schematismus nur *einer* der Konfigurationsmodi, und zwar der wissenschaftliche, des Sinns geworden ist. In den anderen kulturellen Formen nimmt die Schematisierung verschiedene Namen an, da sie sich unterschiedlich vollzieht, sowohl als Organisationsverfahren des sinnlichen Materials als auch als Interpretation dieses Materials. Die Wissenschaft versucht alles in abstrakte Zeichen, Diagramme, Formeln, Nummern zu übersetzen; es handelt sich um ein überwiegend darstellendes Verfahren, das die Dinge auf möglichst klare Weise vor Augen führt. Die Sprache benutzt dagegen einen phonetischen Code, dessen Stärke in der flexiblen Gliederung und kombinatorischen Vielfalt seiner Zeichen liegt, weshalb sie nicht nur die verschiedensten Inhalte, sondern auch deren verschiedensten Nuancen auszudrücken vermag. Die Kunst schöpft schließlich alle Möglichkeiten der Materie aus, mit der sie arbeitet, deshalb verfügt sie über keinen festgesetzten Code, sondern nimmt teil und lässt sich von den innersten Eigenschaften der Materie führen. Daher arbeitet sie mit Proportionen, Symmetrien, Assoziationszusammenhängen, durch die das Thema des Werkes (das offensichtlich auch eine reine Idee sein kann) in aller Prägnanz sichtbar wird.

Die kulturellen Formen übermitteln unterschiedliche Sinnarten, die unterschiedliche geistige und physische Leistung verlangen, und verweisen letztendlich auf ein Grundspektrum von Aspekten der materiellen Welt. Es handelt sich natürlich nicht um eine strenge Einteilung; im Gegenteil, es gibt meistens einen beständigen Übergang von der einen zur anderen Ebene. Die Sinne wirken synästhetisch; die kulturellen Formen, die Verhaltensweisen verständigen sich untereinander, gleichen sich aus und bestätigen sich gegenseitig. Aber immer innerhalb bestimmter Grenzen, denn wissenschaftliche Methoden und Begriffe sind nicht mit den künstlerischen

Methoden und Ideen vergleichbar, während der verbalen Grammatik sowohl in der wissenschaftlichen Darstellung als auch im künstlerischen Ausdruck kommunikative Grenzen gesetzt sind. Unser Erlebnis, die Art, wie wir uns einstellen und verstehen, ändert sich sehr, je nach der kulturellen Form, in der wir gerade handeln. Die Kunst ist emotionaler und suggestiver, die Wissenschaft unbeteiligter und strenger, das hängt von den entsprechenden operativen Vorgehensweisen ab, davon, wie sie ihre Inhalte bearbeiten. Und dies hängt zuletzt vom Wesenszusammenhang zwischen Wissenschaft und Vorstellung, zwischen Exaktheit und Eigenschaft der optischen Materie ab. Während sich die Kunst durch jedes Sinnesfeld ausdrückt, weil sie die materiellen Komponenten hervorhebt, die mit unserem individuellen Erlebnis am meisten in Resonanz geraten: So wie in der Sphäre der Propriozeption,⁷ lässt sie die pathische Schicht, die Befindlichkeit hervortreten, die das Dasein im Hintergrund begleitet.

Unter den Künsten ist diejenige, die am empathischsten die Materie durchdringt, die Musik, aufgrund der besonderen Eigenschaften der Töne. Deshalb bekommen Auge und Ohr bei Plessner die Bedeutung einer transzendentalen Deduktion auf ästhesiologischen Grundlagen des Zusammenhangs von Wissenschaft-Exaktheit-Abstraktion-zielgerichtete Aktion und Kunst-Ausdrucks-kraft-Empathie-emotionale Bewegung. Zum Beweis dieses Strukturzusammenhangs dienen die Geometrie und die Musik, zwei Grenzfälle, wo die Verarbeitung der Sinneinheit direkt in den Qualia wurzelt, in den phänomenalen Modalitäten der Materie. Somit gelangen wir zur folgenden Tabelle:

47

⁷ Kutane Sensibilität, Druck, Temperatur, Geruch, Geschmack, Berührung, Schmerz, Genuss: „ihr Feld ist das körperliche Sein des eigenen Leibes und der fremden Dinge. Ihre Weise ist die Vergegenwärtigung des Seins im Erleben. [...] In der bloßen Vergegenwärtigung, im bloßen Affizieren des Bewusstseins, wie der alte Schulausdruck lautet, liegt ihr Sinn.“ (Plessner 1923, 285)

<i>Akustische Eigenschaften</i>	<i>Visuelle Eigenschaften</i>
Impulsivität, Voluminosität, Vibration, Rhythmus	Strahligkeit, Linearität, Unbeweglichkeit, Planarität
Räumliche Unbestimmtheit (Vibration)	Räumliche Genauigkeit: Punkte, Geraden, Figuren, Konturen
Umhüllende, einkreisende Ausdehnung durch Überlagerung von Registern	Frontale Ausrichtung, Direktionalität des Lichtstrahls, Kombinationen durch Kontiguität
Emotionale Resonanz mit der Stimme, dem Atmen, der Muskelspannung, dem Rhythmus der Bewegungen. Affektionszustand, Zustand der Ergriffenheit.	Geringe empathische Resonanz, panoramatische Erfassung des Blicks. Die Figuren führen zum Unterscheiden, Verbinden, Messen, Bewerten
Freie Bewegung des Körpers, die sich nach der Tonentwicklung richtet. Mimisches, gestisches, pathisches Handeln	Zielgerichtete Bewegung des Körpers, der als Instrument dient, um einen Zweck zu erreichen. Rationales und funktionelles Handeln
Geringe zeitliche Beständigkeit, keine Kopräsenz Ganzes-Teil: keine Objektivierung, deskriptive und illustrative Ungenauigkeit	Zeitliche Beständigkeit, Kopräsenz Ganzes-Teil: Objektivierung, Bildung von beständigen Entitäten, deskriptive und illustrative Genauigkeit

48

4. Verkörperung

Für eine Darstellung von Plessners Sinneslehre bleibt die systematische Fassung von 1923 wegweisend. Auch wenn einige Probleme auf ihr lasten, die sie verworren erscheinen lassen, sind ihr theoretischer Kern, ihre Ziele und Entwicklungsmöglichkeiten hier am reichsten fassbar. In der „Anthropologie der Sinne“, dem einzigen Text, der das Jugendwerk ausdrücklich wieder aufnimmt, erkennt Plessner die scholastische Beklemmung der „Einheit“, und trotzdem unterstreicht er unberührt ihren Grundansatz, der mit der Schematismusfrage identisch ist, die nun die konkretere Bezeichnung „Verkörperungsfunktion der Sinne“ erhält. Wenn der Mensch der Ort ist, an dem sich Natur und Geist begegnen, müssen die Bruch- und Nahtstellen untersucht werden, in denen das Ineinandergreifen naturhafter und geistiger Gefüge stattfindet. Deshalb muss die Hermeneutik, die Handlungen, mit denen wir die Bedeutungen der Dinge interpretieren, auf das sinnliche Substrat ausgedehnt werden. Welche Rolle spielen die Materialien der sinnlichen Empfindungen beim Aufbau geistiger Gefüge? Und nun: Eine

solche „Frage nach den Bedingungen der sinnlichen Verkörperungen des Geistes wäre leer, wenn keine inneren Bindungen zwischen sinnlichem Substrat und geistigen Gebilden beständen, wenn die sinnlichen Modi im Hinblick auf ihre Verkörperungsfunktion an geistigen Gebilden einander beliebig vertreten könnten.“ (Plessner 1970, 371) Das Erforschen, wie sich der Geist verkörpert, wird durch das Vorurteil verhindert, dass die Sinne mit der abgeschlossenen Übertragung des physischen Signals in der geistigen Tätigkeit keine Rolle mehr spielen; und sie ist auch verhindert worden, weil Sinne und Bedeutungen nicht an besondere Wahrnehmungen gebunden scheinen. Bei jeder Tätigkeit, die wir ausüben, erscheinen die Dinge mit dem Material unserer Empfindungen „wie mit einem Zeug überzogen und gepolstert“ (Plessner 1970, 379). Ein neutraler hyletischer Überzug des Objekts, das in ein Netz von geistigen Bedeutungen eingespeichert ist. Auf diese Art und Weise wird der physisch-geistige Zusammenhang Natur-Kultur aber noch rätselhafter.

Daher die erneute Aufforderung, die Grenzfälle zu betrachten, in denen die Besonderheit des Materials nicht vernachlässigt werden darf und die Modalitäten des Bedeuten nicht untereinander austauschbar sind. Und daher der erneute Verweis auf Kant.

49

Schreiben, Zeichnen, Schematisieren, graphisch Darstellen und verwandte Operationen bergen ein eminentes Problem, das Kant im Schematismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* berührt hat [...] Wird die Phantasie nicht zu anderen, der Schematisierung verwandten, nur andersartigen Methoden der Vermittlung, Verdichtung, Konkretisierung aufgerufen und auch imstande sein, wenn es sich um Durchführung einer Idee im künstlerischen oder praktisch-politischen Sinne handelt? Fällt aber dann nicht, wie im Falle des Schemas auf die bildhafte Anschauung Licht auf andere Modi, für die der Ausdruck Anschauung nicht passt? (Plessner 1970, 381).

Für Kant ist der Schematismus das Studium der Verwirklichung der Kategorien; für Plessner ist die Verkörperung das Studium der Verwirklichung

des Menschlichen in seiner ganzen Tragweite (Plessner 1970).⁸ Im Vergleich zu 1923 fehlt das systematische Gerüst, aber die Idee einer materialen Topik des Sinns bleibt unberührt. Plessner bezeichnet sie nun auch als *radikale Poetik des Noein*, nicht weil er einen effektvollen Titel geben, sondern weil er den *pragmatischen* Aspekt betonen will, mit dem sich der lebendige Geist formt und umformt (Plessner 1970, 382). In den Vordergrund rückt nun die Sensomotorik, die Relativität der Sinne zur Handlung, dem performativen Moment, das heißt, das, was wir eigentlich tun, wenn wir sprechen, schreiben, zuhören, darstellen, wenn wir die zahlreichen Rollen des alltäglichen Lebens als Liebende, Freunde, Berufstätige, Zuschauer, Zuhörer usw. annehmen. *Die Verkörperung ist die alltägliche Menschenwerdung*: bei sich selbst im Anderssein, würde man mit Hegel sagen, ohne aber niemals zur Ruhe kommen zu können. Die Identität bleibt das instabile Gleichgewicht zwischen unterschiedlichen Faktoren, das Ergebnis einer Dialektik ohne Synthese (genau Hegels schlechte Unendlichkeit!). Sogar die physische Identität erfordert ein langes Training, durch das wir in ein richtiges Gleichgewicht mit unserem Körper kommen.

50 Mit diesem Sich-Hineinversetzen in etwas wird das Dasein im wörtlichen und symbolischen Sinn konkret, im Sinn des Sich-Materialisierens und in dem Sinn, eine Form anzunehmen (Plessner 1961, 195–209).

Auch die niedrigen Sinne – die mit einer geringeren kognitiven Auflösung und geringeren Objektivierung, wie Geruch-, Geschmack- und Tastsinn, das Spüren des eigenen körperlichen Zustands verschaffen – werden in diese Analyse einbezogen, mit der expliziten Aufforderung, wirklich *jeden* kulturellen Ausdruck zu betrachten, vom Sport bis zur Kleidung, von den veränderlichen und atmosphärischen Situationen bis zu den stark kodifizierten Ritualen (Plessner 1970, 383–384). Auch wenn alle diese Aspekte 1923 schon auftauchen, können sie erst jetzt aufgrund eines bewusst anthropologischen Ansatzes hervortreten, der sogar in das Gebiet der kulturellen Anthropologie vordringt und nicht nur die innere Vielfalt der Kultur erfasst, sondern auch die verschiedenen Kulturen miteinander vergleicht (Plessner 1961, 188–189).

8 „Also sind die Schemata der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte mithin, eine Bedeutung zu verschaffen [...]. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand *realisiert*, indem sie zugleich restringiert.“ (Kant 1787, B 185–187)

Dieser Ansatz spiegelt sich auch in der ausgewählten Methode wider, in der Tat Plessner bemerkt, dass die Sinne verstummen, wenn eine starre Methode uns nur dazu führt, Theorien über sie aufzustellen oder sie Laborforschungen zu unterziehen. Da die Sinne an die sensomotorische Praxis gebunden sind, kann ihr Sinn nur am Werk entdeckt werden. Auch derjenige, der sie analysieren will, muss wissen, dass er daran nicht unbeteiligt ist, dass er sich in gewisser Weise aufs Spiel setzen, den richtigen Einklang zwischen Abstraktion und Empathie, Unbeteiligung und Teilnahme finden muss. Nur so kann das performative Element der Sinne erfasst werden. „Als Modalität des Daseins geben die Sinne ihr Geheimnis nicht preis. Erst in der Arbeit mit und an ihnen zeigen sie, was sie können und was ihnen verwehrt ist.“ (Plessner 1970, 393)

Wenn diese kulturanthropologische Offenheit eine philosophische Grundlage behalten soll, muss sie im Bereich der Kritik der Sinne eingegliedert bleiben. Die philosophische Grundlage ist das Problem der Verbindung zwischen Körper und Verstand, Natur und Kultur; der Schematismus ist der Versuch, eine Antwort zu finden, indem er analysiert, wie und wo der Verstand Gestalt annimmt, wie und wo die Natur Sinn bekommt. Die kulturellen Performances – d.h., alles was wir von Natur und Geist vorhanden haben –⁹ kommen in ihren semiotisch-hermeneutischen, aber auch ontologischen und epistemischen Aspekten in den Betracht. Schon in der Topik von 1923 verflochten sich das *Mind-Body-Problem* mit der Kulturphilosophie, die klassischen Erkenntnisfragen mit Fragen nach den Verhaltens- und Kommunikationsweisen. Töne, Lichte, Gerüche, Härte, Weiche, Temperatur, aber zugleich Graphien, Zahlen, Wörter, Bilder, Gesten, Mimik, und noch Ideen, Begriffe, Phantasie, Emotionen, Diskurse: alles müsste synoptisch überdacht werden.

51

9 Hierin liegt die Bedeutung der an Kant angelehnten indirekten Methode, der den direkten Realismus durch eine Forschung über die Erkenntnisformen ersetzt hatte. Anstatt die sinnlichen Qualitäten oder die geistigen Fähigkeiten abstrakt zu isolieren, gilt es zu beobachten, was die menschliche Kultur im Laufe der Geschichte realisiert; dann hat man „nicht stumme Rückstände einer Analyse, sondern lebensfähige, sinnvolle Produkte einer Synthese von Geist und Sinnesmodalität“ vor Augen (Plessner 1923a, 295).

Das scheint zu viel auf einmal. Aber ein breitgefächelter Einblick ist das Proprium der Philosophie. Ferner bietet der Schematismus ein einheitliches Aufbauschema. Es ist übrigens kein Zufall, dass dieses kantische Kapitel im kognitivistischen Paradigma, das den Zusammenhang zwischen Physiologie, Biologie, Neurologie und geistigen und kulturellen Patterns untersucht, an Aktualität gewinnt (Brooks 1996). Begriffe wie Modell, bildliche Darstellung, Handlungsschema, sensomotorische Korrelation dienen zur Darstellung sowohl der inneren Aktivität des Verstands als auch der äußeren Operationen, Verhaltensweisen und Manipulation von Symbolen. Das, was dagegen fehlt, ist eine Erweiterung der Schematisierungen, die über die rein kognitiven Leistungen hinausgehen.

5. Die Kritik der Sinne als anthropologische Bestimmung der Biophilosophie

52 Es ist bekannt, dass Plessner seine Philosophie der Sinne und Lebensphilosophie in den *Stufen* einheitlich darstellt. Ob diese einheitliche Ebene solide ist, ist fraglich. Ich vermute, dass es im theoretischen Aufbau zwar eine starke Einheit gibt (was Lessing 1998 sehr gut belegt hat), die aber nicht entsprechend artikuliert worden ist, weil die Lebensphilosophie als Begründung der Anthropologie, also einer eigenständigen philosophischen Richtung, vermutlich den ganzen Bereich belegt hat. Unter diesem Gesichtspunkt mussten sich die überschwänglichen Ambitionen der Sinneslehre mehr als ein Hindernis als eine Hilfe erweisen. Darüber hinaus erscheinen meines Erachtens in keiner späteren Arbeit, weder in „Sensibilité et raison“ (1937) noch in der „Anthropologie der Sinne“, wo Plessner auf die Ästhesiologie eingeht, Anmerkungen zu den systematischen Zusammenhängen mit den *Stufen*. Somit ist es besonders bezeichnend, dass Plessner in der „Anthropologie der Sinne“ und umfassender in „Die Frage nach der *Conditio humana*“ einen genauen begrifflichen Zusammenhang zwischen Exzentrizität und Verkörperung herstellt. Exzentrisch ist das Wesen, das „sich nur im Umweg über andere und anders als ein Jemand hat.“ Vor dem Umweg existiert es buchstäblich nicht, es bleibt im Zustand der tierischen Unbewusstheit. Der Umweg besteht in einer Reihe von Verkörperungen, im Eintreten in ein Netz von Vermittlungen, unter denen Plessner „Sprechen, Handeln, variables

Gestalten“ nennt, das heißt, die klassischen ästhesiologischen Beispiele, und dann allgemeiner die Institutionen und die sozialen Rollen (Plessner 1961, 190). Über den Zusammenhang Exzentrizität-Verkörperung sagt er nicht viel mehr, noch erklärt er, wie die Verkörperungen zu betrachten sind, ob mehr aus einer soziologischen oder ästhesiologischen Perspektive, mehr unter dem Aspekt der geschichtlichen Anthropologie oder unter dem der Analyse der symbolischen Formen.

Trotzdem haben wir hier einen wichtigen Anhaltspunkt, um einige Überlegungen zum Zusammenhang der beiden grundlegenden theoretischen Werke Plessners anzustellen. Ich habe schon an anderer Stelle die These vertreten, dass die Kritik der Sinne der anthropologische Bestimmungsort der in den *Stufen* dargestellten Logik des Lebendigen ist (Russo 2007). Es sind die *Stufen*, sagte ich zur Provokation, die sich in den von der „Einheit“ geöffneten theoretischen Rahmen einfügen und nicht umgekehrt. Es war eine Provokation, um die Bedeutung der Sinneslehre für das Verständnis der Plessner'schen Philosophie zu betonen, während die „Einheit“, von der wesentliche Teile in die *Stufen* eingegliedert worden sind, für gewöhnlich als Jugendversuch betrachtet wird. Ich glaube nicht, dass dem so ist, und deshalb habe ich mich mit dem theoretischen Kern des Werkes von 1923 näher befasst. Wenn Plessners Arbeit auf einer Erneuerung der Naturphilosophie gründet, auf der Suche nach Instrumenten, um sich die *Verflechtung* von Biologie und Kultur bewusst zu machen, bleibt die „Einheit“ zweifellos ein Schlüsselbuch. Nicht nur wegen des Themas, sondern auch wegen ihres Aufbaus: Die Schematismusfrage soll Aufschluss darüber geben, wie sich der Austausch mit der Natur, über das rein physiologische Niveau hinaus, tatsächlich vollzieht. Abgesehen von der Zwangssystematik bleibt die Verflechtung der Modalitäten zwischen Verstand, Körper, Materie und kulturellen Formen bei Plessner ein unabdingbares theoretisches und analytisches Motiv, und aufgrund der Vielfalt der Interpretationsebenen, die sie gleichzeitig zulässt, weiterhin aktuell.

Abgesehen von der Provokation, glaube ich, dass die menschlichen Verhaltensweisen in den unmittelbaren wie in den kultivierten Formen auf dem von der „Einheit“ eröffneten Weg interpretiert werden. Das bedeutet, dass der kategoriale Aufbau der Logik des Lebendigen seine *anthropologische* Realisierung in der Sinneslehre findet. Was aus der Natur wird und wie sie

vom Menschen erfahren wird, können wir nur verstehen, wenn wir die geschichtlichen Mikrowelten in Betracht ziehen. Wenn wir als Beispiel die drei anthropologischen Gesetze nehmen, haben wir ein allgemeines theoretisches Modell, das es in der Praxis zu überprüfen gilt, indem man beobachtet, wie sie sich und wo sie sich umsetzen: Was die Menschen tun, wie sich die Kulturen in Zeit und Raum gestalten. Dazu müssen die Besonderheiten der kulturellen Erscheinungen wahrgenommen werden: was die sinnliche Materie, was der Gedanke wird, wie buchstäblich eine menschliche Welt *in der Natur* entsteht mit allen Entsprechungen und Brüchen, die wir stets verzeichnen.

54 Ohne Sinneslehre hätten wir eine kulturelle Anthropologie, aber keine philosophische Anthropologie. Oder wir hätten eine allgemeine Theorie des Menschen – die *Stufen* –, die an einem Übermaß an explikativer Kraft leidet. Die Biophilosophie könnte zwar jedes Phänomen erklären, aber als ihre *logische* Konsequenz. Sie würde sich auf abschließend-theoretische Strukturformeln versteifen, denen ein aufschließend-theoretischer Wert fehlt, weil ihm die konkreten menschlichen Lebensformen mit ihren inneren Gliederungen und ihren charakteristischen Lücken, Einschnitten und Umwandlungen fehlen. Und das gilt auch für die autoreflexive und hermeneutische Komponente der deskriptiven Modelle. Sie ist zwar in der Form eines Paradoxes in den Formeln der Biophilosophie vorhanden, aber sie müsste von Mal zu Mal in den jeweiligen Kontext eingefügt werden. Sonst wird das Paradox ein Sophismus ohne Eindringungskraft. Das Paradox muss eine faktisch-theoretische Verwicklung zeigen, indem man sich jedes Mal fragt: Was beschreibe ich gerade, mit welchen begrifflichen, semiotischen Instrumenten, mit welchen Ausdrucksmitteln, mit welchem Verallgemeinerungsgrad ...¹⁰

Die jeweiligen Verkörperungen der Exzentrizität aufzuzeigen: das ist meines Erachtens die wahre Antwort zum Zusammenhang von „Einheit“ und

10 Damit hat sich Krüger (2009, 144–145) eingehend beschäftigt. Und dennoch unterschätzt er meines Erachtens den theoretischen Aufbau der „Einheit“, der sich in der Schematismusfrage zusammenfassen lässt, mit dem daraus folgenden Ungleichgewicht auf der semiotischen und geschichtlichen Seite. Handelt es sich immer noch um eine *Sinneslehre* oder nicht? Und wenn ja, dann warum, mit welchen Folgen, auf welcher Grundlage?

Stufen.¹¹ Sie ist der Punkt, wo sich die exzentrische Logik des Lebendigen im realen Dasein, im bestimmten Kontext zeigt, immer an der schwankenden Grenze zwischen Universalem und Besonderem, Natur und Geschichte, Sinn(lichem) und Unsinn(lichem). Wir sollten diese Spur wiederverfolgen und sie dazu benutzen, die von Plessner zurückgelegten Wege und „Holzwege“ wieder zusammenzuführen. Nur so kann sein Weg weiterführen.

Bibliography | Bibliografija

Brooks, Andrew. 1996. *Kant and the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lessing, Hans Ulrich. 1998. *Hermeneutik der Sinne*. Freiburg/München: Alber.

Kant, Immanuel. 1787. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1990.

Krüger, Hans Peter. 2009. *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik*. Berlin: De Gruyter.

Mühl, Martin. 1997. *Die Handlungsrelativität der Sinne*. Bodenheim: Philo Fine Arts.

Plessner, Helmuth. 1923a. „Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes.“ In Helmuth Plessner, *Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften. Bd. III*, 9–315. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.

---. 1923b. „Selbstanzeige der ‚Einheit der Sinne‘.“ In Hans Ulrich Lessing, *Hermeneutik der Sinne*, 377–378. Freiburg/München: Alber, 1998.

---. 1961. „Die Frage nach der *Conditio humana*.“ In Helmuth Plessner, *Conditio humana. Gesammelte Schriften. Bd. VIII*, 136–217. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.

---. 1970. „Anthropologie der Sinne.“ In Helmuth Plessner, *Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften. Bd. III*, 315–393. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.

11 Man bemerke, dass es neben der Verkörperung eine Entkörperung gibt, die die kulturgeschichtliche Konkretisierung (Kulte, Gottheiten, Magie, Trauer, Trauerrituale) des dritten anthropologischen Gesetzes ist, das die utopische menschliche Grundsituation betrifft, das heißt, die Beziehung zum Nichts und die Transzendenz (Plessner 1961, 209–214).

---. 1975. „Selbstdarstellung.“ In Helmuth Plessner, *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie. Gesammelte Schriften. Bd. X*, 301–342. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

Russo, Marco. 2007. „Körper, Schema, Bedeutung. Für eine Poetik des menschlichen Verhaltens.“ In *Expressivität und Stil*, hrsg. v. Bruno Accarino und Matthias Schlossberger, 51–63. Sankt Augustin: Akademie Verlag.

---. 2011. “Language and Aisthesis. From Herder’s genetic model to Plessner’s reticular model.” In *Language and Acquisition of Knowledge*, edited by Ada Neschke and Hans Reiner Sepp, 68–83. Nordhausen: Traugott Bautz.

Schneider, Manuel. 1989. *Das Urteil und die Sinne*. Köln: Janus Verlag.

STIMMUNG UND VERSTEHEN

IMPLIKATIONEN EINER WESENTLICHEN BEZIEHUNG

Alfredo ROCHA DE LA TORRE

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Avenida Central del
Norte 39-115, 150003 Tunja, Boyacá, Colombia

rochtorre@yahoo.com

***Stimmung* and Understanding. Implications of an Essential Relationship**

Abstract

This article addresses the mutual dependence between *Stimmung* and understanding. This essential link will serve as a frame of reference for a reflection on the structural relationship between wonder (*Er-Staunen*), mystery, and the sublime (*das Sublime*). These three concepts are conceived in a non-traditional

sense, which will make it possible to link them with the Heideggerian concept of truth as *ἀλήθεια*. Finally, the work points out the possible implications that the current global civilization, characterized by the predominance of calculating thinking and *Gestell*, has on the wonder, mystery, and sublime. And, in reference to these implications, the article asks if the zeitgeist of technical predominance has a specific *Stimmung*.

Keywords: *Stimmung*, understanding, wonder, mystery, sublime, global civilization.

Razpoloženje in razumevanje. Implikacije bistvenega odnosa

Povzetek

Članek obravnava medsebojno odvisnost razpoloženja (*Stimmung*) in razumevanja. Ta bistvena povezava predstavlja nanašalni okvir za refleksijo o strukturnem razmerju med čudenjem (*Er-Staunen*), skrivnostjo in sublimnim (*das Sublime*). Netradicionalno dojetje teh treh pojmov omogoča, da jih povežemo s heideggrovskim konceptom resnice kot *ἀλήθεια*. Nazadnje prispevek izpostavlja morebitne implikacije današnje globalne civilizacije, ki jo zaznamuje prevlada računajočega mišljenja in *Gestell*-a, na čudenje, skrivnost in sublimno. Z ozirom na tovrstne implikacije članek sprašuje, ali duh časa tehnične prevlade poseduje posebno razpoloženje.

Ključne besede: razpoloženje (*Stimmung*), razumevanje, čudenje, skrivnost, sublimno, globalna civilizacija.

Das Phänomen der Affektivität wird in der Regel in einer psychologischen Perspektive behandelt, die sich auf eine philosophische Tradition bezieht. Sie begründet in vielfältiger Weise jede Wissensmöglichkeit auf die Subjekt-Objekt-Beziehung.¹ Eine solche Relation ermöglicht seinerseits die Erklärung jedes affektiven Phänomens entweder als Ausdruck eines Inneren, das sich durch das explizite Verhalten des psychischen Lebens des Menschen äußert. Oder es wird als Reaktion auf Reize der Umwelt, die uns angeht, gedeutet. So wird die Interpretation des affektiven Phänomens auf jede Weise auf eine Relation zwischen dem Inneren und dem Äußeren beschränkt.

Sigmund Freuds Theorie ist eines der interessantesten Beispiele für das, was hier als „Äußerung des Affektiven“ bezeichnet werden kann. Denn diese Theorie handelt letztlich von der schon erwähnten Äußerung eines symptomatischen Sichzeigens eines Inneren (siehe hauptsächlich Freud 2013a, 2013b, 2010; auch Fink-Eitel 1986, 520–542). Obwohl in dieser Freud'schen Auffassung die Rolle äußerer Einflüsse bei der Gestaltung der Affekte akzeptiert wird, ist doch deutlich, dass die Auslegung der Affekte im Grunde von der Dynamik der psychischen Instanzen, die Teil der Struktur des menschlichen psychischen Apparats sind (ebd.), bestimmt wird. Freud erklärt den Ursprung der Affekte sowie auch ihre Entwicklung und Rolle im menschlichen Verhalten im Ausgang von einer topischen, dynamischen und ökonomischen Lektüre der menschlichen psychischen Struktur (ebd.). Es

59

¹ Heidegger betont wiederholt seine Interpretation der Moderne hinsichtlich der Auffassung des Wissens, die auf der Dyade „Subjekt-Objekt“ basiert. Eine solche Konzeption kann als Grundlage der psychologischen Annäherung an die Affektivität betrachtet werden, auf die Heidegger aufmerksam macht, indem er nach der Stimmung als Existenzial fragt. Vgl. diesbezüglich GA 45, insbesondere § 36, 153 f. Siehe außerdem GA 2, §§ 29, 30, 40. Diese moderne Auffassung wird von Heidegger als Basis einer unbedingten Vergegenständlichung des Seienden im Ganzen betrachtet, dessen berühmtester Ausdruck Nietzsches Wille zur Macht als Grund von allem, was ist, ist. Vgl. Heidegger 1998, vorwiegend S. 342 f., hier 350: „Denn mit der sich vollendenden Metaphysik der Subjektivität, die dem äußersten Entzug der Wahrheit des Seins entspricht, indem sie ihn bis zur Unkennbarkeit verdeckt, beginnt die Epoche der unbedingten und vollständigen Vergegenständlichung von allem, was ist. In der Vergegenständlichung wird der Mensch selbst und alles Menschentümliche zu einem bloßen Bestand, der, psychologisch verrechnet, in den Arbeitsgang des Willen zum Willen eingeordnet ist, mögen dabei Einzelne sich noch als frei dünken, mögen andere Einzelne diesen Vorgang als einen rein mechanischen deuten.“

geht letztlich um die Betrachtung der Affektivität als ein aus innerer Dynamik entstandenes Phänomen, das von unbewussten Triebkräften, ausgestattet mit bestimmten Funktionen, konstituiert wird. Jenes Kräftespiel offenbart sich in der besonderen Form, in der ein Mensch mit der äußeren Welt in Beziehung tritt und sie dementsprechend auslegt. Das menschliche Verhalten wird also als eine Symptomgesamtheit, die auf einen Ursprung der affektiven Erscheinungen verweist, verstanden. Allgemein kann man Freuds Position als eine „internalistische“ Perspektive der Affektivitätsentstehung begreifen; eine Sichtweise, die den ontisch-psychologischen Charakter einer Bewegung des Inneren zum Äußeren von Affekten und Gefühlen zeigt, die sich auf ein bestimmtes Objekt richten.

60 Eine andere psychologische Position in der Interpretation der Affektivität geht im Großen und Ganzen von der Annahme aus, dass der Ursprung der Affektivität auf der Affektionsebene und Affektionsart der subjektiv erfahrenen Umwelt liegt. Aus dieser Perspektive wird der Mensch als ein von seiner Umwelt entscheidend „betroffenes Subjekt“ vorgestellt. Die Affektivität ist also die Folge, das feststellbare Resultat von dem, was ein positiver bzw. negativer Stimulus im Verhalten des Individuums auslöst. Bei diesem Referenzrahmen könnte unter anderem an eine traditionell behavioristische Theorie, die eine Kausalität im Verhältnis verschiedener Vermeidungs- und Fluchtreaktionsverhalten zu einem Objekt voraussetzt, gedacht werden.²

Dieser traditionelle psychologische Erklärungsmodus greift auf die einfachste Reiz-Reaktions-Verknüpfung zurück, um die Quelle der Affekte kenntlich zu machen (vgl. Watson und Rayner 1920, 1–14). Als Beispiel wäre die Furcht vor einem gefährlichen Tier zu nennen. Dabei sollten wir behaupten können, dass eine solche Furcht das Resultat einer Situation ist, in der sich ein negativer Reiz gezeigt hat (ebd.), der sich in einer ähnlichen

2 Für eine allgemeine Annäherung an die theoretische Grundlage dieser Konzeption des menschlichen Phänomens der „Affektivität“ siehe Watson 1990, 399–414. Als ein Beispiel dieser psychologischen Erklärung für die „Affektivität“ – in diesem Fall für die Furcht – kann das von John Watson und Rosalie Rayner durchgeführte Experiment „der kleine Albert“ dienen. Mit ihm lernt man das Verfahren der klassischen Konditionierung kennen. Vor allem zeigt es die Weise, wie emotionale Reaktionen durch äußere Stimuli erzeugt werden. Vgl. Watson and Rayner 1920, 1–14.

Situation genauso wieder zeigen wird. Auf jeden Fall ist die Furcht, gemeinsam mit der entsprechenden emotionalen Vorstellung, die erwartete Reaktion eines Menschen auf die Umwelt, nämlich auf das ihn betreffende innerweltliche Seiende. Die Furcht ist also eine bestimmte Reaktion auf ein spezifisches Ereignis oder Seiendes, das das Subjekt beeinträchtigt: Seitdem erlebt das betroffene Subjekt konsequenterweise Furcht in der Erfahrung eines solchen Ereignisses oder eben vor dem bestimmten Furcht erzeugenden Seienden. Man kann demnach durchaus vor einem unerheblichen Seienden Furcht haben und keine vor einer wahren Gefahr. Gefühle und Emotionen werden folglich von Umständen erzeugt, in diesem Sinne hängen sie von einer einfachen Ursache-Wirkungs-Beziehung ab: Die Furcht wird dann als eine konditionierte Emotion verstanden.

Die Furcht kann also wie in beiden schon erwähnten psychologischen Perspektiven als „zuständlich“ begriffen werden, deshalb kann sie gerade mit Hilfe verschiedener „Instrumente“ der Psychotherapie und der Verhaltenstherapie überwunden werden. Die Furcht selbst – selbstverständlich abhängig von der optimalen Anwendung beider Therapien – wird so als ein vorübergehendes, d. h. überwindbares Phänomen verstanden. In beiden Fällen wird das transitorische Wesen der Furcht in Sätzen wie „ich fürchte mich vor ...“, „ich habe Angst vor ...“ ausgedrückt, was auch auf andere Phänomene wie u. a. Staunen, Schermut, Traurigkeit anwendbar ist. Es lässt sich z. B. sagen: „ich bin darüber erstaunt“, „er litt an Melancholie, heute ist er aber glücklicherweise gesund“, „ich fühle mich heute traurig“ usw. Diese zur alltäglichen Sprache gehörenden Ausdrücke entsprechen offensichtlich der allgemeinen Konzeption der Affekte, die für gewöhnlich als momentane Zustände erscheinen. Dem ontischen Wesen solcher verhaltensmäßigen und sprachlichen Phänomene entspricht der relative Sinn des Verbs „sein“ in seiner räumlichen und zeitlichen Bedeutung: Man kann vor einem Seienden bzw. einem Ereignis Furcht empfinden, dessen Abwesenheit das unangenehme Gefühl verschwinden lässt. Z.B. können wir in einer schlecht beleuchteten, gefährlichen Stadt vor der Dunkelheit der Nacht Angst haben, während wir uns aber am Tag sicher fühlen können. Die Furcht kommt und geht jedenfalls in Form einer Pendelbewegung zwischen einem „Erleben und nicht Erleben“ der Umstände, die sie erzeugen oder zerstreuen.

Was kann man angesichts dieser psychologischen Auffassungen der Affektivität in der Philosophie sagen? In *Sein und Zeit*, im Paragraph 30 („Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit“), behauptet Heidegger:

Alle Modifikationen der Furcht deuten als Möglichkeiten des Sich-befindens darauf hin, daß das Dasein als In-der-Welt-sein „furchtsam“ ist. Diese „Furchtsamkeit“ darf nicht im ontischen Sinne einer faktischen, „vereinzelten“ Veranlagung verstanden werden, sondern als existenziale Möglichkeit der wesenhaften Befindlichkeit des Daseins überhaupt, die freilich nicht die einzige ist (Heidegger GA 2, 189).

62 Zunächst muss man darauf hinweisen, dass es in Heideggers Auslegung der Affektivität nicht um psychologische Phänomene, d. h. um eine Beziehung zwischen einem furchtsamen Subjekt und einem zu befürchtenden Seienden geht (ebd.). Es geht nicht um ein zuständlich ontisches Ereignis, sondern um ein Existenzial des Daseins als In-der-Welt-sein: Man fürchtet sich nicht nur vor Etwas, man hat nicht nur Furcht, sondern „man ist furchtsam“. Man ist furchtsam jedoch nicht aufgrund einer psychologischen Schwäche, die Mut verhindert, oder weil man so allzeit auf das Furcht erzeugende Seiende reagierte, sondern weil die Furchtsamkeit die ontologische Konstitution des Daseins konfiguriert, das sich der Welt in Form einer Befürchtung öffnet. Die Furchtsamkeit ist daher keine furchtsame Verhaltenssumme eines Menschen in Bezug auf ein Ereignis oder vor einem Objekt, vor einem Tier oder vor einem anderen Menschen, sondern die Bedingung der Möglichkeit, sowohl des Fürchtens selbst als auch der als gefährlich verstandenen Welt: Die Welt erzeugt Furcht, weil wir furchtsam sind. Und sie erzeugt nicht Furcht, weil wir uns inmitten von zu befürchtendem Seienden befinden.

Aus einer ganz unterschiedlichen Perspektive zu den bereits gezeigten psychologischen Theorien begreift Heidegger die *Stimmungen* jenseits der traditionellen Grenzen zwischen einem „Innen“ und „Außen“ (ebd., 182). Diese philosophische Interpretation, die über die Konzeption des menschlichen Umgangs mit der Welt als bloße Beziehung eines erkennenden Subjektes zu einem erkannten Objekt hinausgeht, ermöglicht, die Überlegung

bis zum ursprünglichen Bereich der Wahrheit³ und bis zur Neubewertung des affektiven Phänomens – die zumeist als zweitrangig im Vergleich zur Vorherrschaft der Vernunft behandelt worden ist – zu erweitern.⁴ In diesem Kontext weist Heidegger dann einen wesentlichen Unterschied zwischen der Stimmung und dem im psychologischen Sinne verstandenen Affekt auf,⁵ was ihn das stimmungsmäßige Phänomen als „Gestimmtheit“ des Daseins begreifen lässt. Ein so ausgelegtes Phänomen soll als gleichursprüngliches „offen für die Welt sein“ und „die Welt erschließen“ verstanden werden. Bei dieser Charakterisierung des affektiven Phänomens gehören die Struktur der Stimmung und das Wesen der Wahrheit als *ἀλήθεια* zusammen. Es geht um nichts weniger als eine in zweierlei Hinsicht geschehende Erschließung: des innerweltlichen Seienden, das die schon erschlossene Welt begegnen lässt, und des Daseins, das sich für das Seiende im Ganzen öffnet. Das ist im Grunde die Bedeutung von Heideggers doppelter Behauptung: „das Dasein ist in der Wahrheit“ sowie „die Wahrheit ist im Dasein, denn sie ist eine Seinsweise des Daseins selbst“ (GA 24, 304 f., vorwiegend 307–308 und GA 27, 149 f.).

Die Stimmung wird so als ursprüngliches Erschließen des Seins des Da, nämlich als „Erschließen des Ganzen In-der-Welt-seins“ (GA 2, § 29), zugleich aber auch als stimmungsmäßige Offenheit für das Seiende betrachtet (siehe z. B. GA 27, 71–72), was als Welterschließung verstanden werden kann. „In der Gestimmtheit – so Heidegger – ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein

63

3 Heidegger weist mindestens auf vier verschiedene Bedeutungen der Wahrheit hin: a) als *ἀλήθεια*, b) als logische Richtigkeit, c) als *adaequatio rei et intellectus*, und d) als Lichtung. Vgl. u. a. GA 2, § 44, 282–305; GA 21, §§ 10–14, 89–195; GA 24, § 18, 304–320; GA 27, §§ 12–14 und 21–22, 68–122 und 149–167; GA 9, 177–202 und 203–238; GA 5, 1–74 und GA 45, besonders §§ 1–30, 1–124 und 193–223, §§ 40, 42, 225–227.

4 Aus diesem Grund stellt Heidegger die ontologisch verstandene Stimmung dem Wissen sowie der Erkenntnis und dem Wollen voran: „Daß ein Dasein faktisch mit Wissen und Willen der Stimmung Herr werden kann, soll und muß, mag in gewissen Möglichkeiten des Existierens einen Vorrang von Wollen und Erkenntnis bedeuten. Nur darf das nicht dazu verleiten, ontologisch die Stimmung als ursprüngliche Seinsart des Daseins zu verleugnen, in der es ihm selbst *vor* allem Erkennen und Wollen und *über* deren Erschließungstragweite *hinaus* erschlossen ist.“ (GA 2, 181)

5 Während der im psychologischen Sinn verstandene Affekt normalerweise von einem spezifischen Objekt und Kontext bestimmt wird, ist die Stimmung intransitiv, unbestimmt und ungerichtet. Vgl. GA 2, §§ 29, 30, 40; auch Fink-Eitel 1986, 523.

als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat.“ (GA 2, 179) Zugleich existiert es als erschlossenes Seiendes in seiner Geworfenheit (ebd., auch Fink-Eitel 1992, 27–44). Das lässt sich als erster ontologischer Wesenscharakter der Befindlichkeit bezeichnen. Sowohl der ontologische Charakter dieser Existenzialien des Daseins als auch die „Gleichursprünglichkeit“ der Befindlichkeit mit Verstehen und Rede zeigt das Wesen des Daseins als In-der-Welt-sein, welches „in“ und „aus“ dem Verstehen existiert.

64 Dieses konstitutive „In-der-Welt-sein durch das stimmungsmäßige Verstehen“ ermöglicht, die Stimmung jenseits vom Verfahren eines „Innen“, das sich nach außen äußert, aufzufassen. Affektivität ist also im Unterschied zu psychologischen Theorien eine stimmungsmäßige Erschließung, die sich als solche versteht und sich so für die Welt öffnet.⁶ Das besagt aber nicht, dass die Offenheit des Daseins einfach darin besteht, sich für ein als in sich selbst vorher bestehendes Seiende zu öffnen, sondern vielmehr, dass sie als eine Begegnung geschieht, bei der ein erschlossenes Seiende und *eine* erschlossene Welt für das im Verstehen offene Dasein zum Vorschein kommen: Die Enthüllung des Seienden sowie die verstehende Offenheit des Daseins konvergieren also miteinander, in Bezug auf etwas, das wir Wahrheit (*ἀλήθεια*) nennen. Diese gleichzeitige doppelte stimmungsmäßige Erschließung, die als Bedingung der Möglichkeit der Begegnung des Seienden betrachtet werden kann, wird von Heidegger in *Sein und Zeit* unterstrichen:

Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins [...] *In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.* Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre

⁶ Im Rahmen einer Überlegung zur Bedeutung der Stimmung in Bezug auf die in der abendländischen Tradition des Denkens wirksame Vorherrschaft der Vernunft denkt Klaus Held in die schon von Heidegger gewiesene Richtung: „Aber hiergegen ist zu bedenken, daß das Dasein grundlegend durch seine Gestimmtheit weltoffen ist. Die Stimmungen sind keine gelegentlichen Begleiter der menschlichen Existenz, sondern konstituieren sie als In-der-Welt-sein. Das Dasein ist durchgängig gestimmt [...] Es gibt keine Instanz über den eigentlichen Stimmungen.“ (Held 1991, 43)

Entdeckung der Welt der „bloßen Stimmung“ überlassen [...] Aber auch die reinste *θεωρία* hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen [...] (GA 2, 183–184)

Zu dieser nicht traditionellen Perspektive der Affektivität, des Verstehens, sogar der Wahrheit – die im Verlauf der Zeit zur *adaequatio* verwandelt wurde – integriert Heidegger seine Auffassung der Stimmung als das, was das Dasein überfällt (ebd., 182) und als das, was aus dem konstitutiven „In-der-Welt-sein“ des Daseins entsteht (ebd.). Das, was „uns widerfährt, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt“, nennt Heidegger in seinem Vortrag „Das Wesen der Sprache“ von 1957/58 „Erfahrung“.⁷ Die Stimmung als überfallende Erfahrung, die ursprünglich ein „Sichrichten auf“ möglich macht (siehe GA 2, 182), entfaltet sich als Erschließung für das Erscheinen des Seienden, welches aus einem besonderen stimmungsmäßigen, d. h. verstehenden Farbton erscheint (vgl. Fink-Eitel 1986; Pocai 1996, besonders 27–35; Ludovica-Coriando 2002, vor allem 6–8, 117–155). Stimmung, Offenheit und Verstehen laufen auf dasselbe hinaus: „Erschließen des Ganzen In-der-Welt-Seins“ (zweiter Wesenscharakter der Befindlichkeit) (vgl. GA 2, 182).

65

Die Stimmung ist deswegen eine Erfahrung des Daseins, das als solches aus einem stimmungsmäßigen Farbton für das Erscheinen des Seienden offenbleibt. Dieses Dasein wird ursprünglich als ein gestimmtes Verstehen konstituiert.⁸ Die Stimmung ist eben deswegen ein strukturelles „Überfallen“ der verstehenden Offenheit des Daseins. Der erfahrungsmäßige Charakter der Stimmung lässt uns also beispielweise aussagen, dass ich mich nicht nur traurig oder melancholisch fühle, dass ich nicht nur einfach Furcht vor Etwas habe, dass ich nicht nur über ein besonderes Ereignis erstaune, sondern – sogar auf Kosten der sprachlichen Korrektheit –, dass „ich Traurigkeit bin“, dass „ich Melancholie und Furchtsamkeit bin“ und dass „ich Erstaunen bin“: Ich bin meine Stimmungen, die als die Weise und die Farbe verstanden werden können, wie für uns das Seiende erscheint:

⁷ Um Heideggers Deutung der „Erfahrung“ zu verstehen, die kein gängiges ontisch-zuständliches Erleben darstellt, siehe Heidegger 1997b, 159 f.

⁸ Neben den schon angemarkten §§ 29, 30 von GA 2 siehe außerdem §§ 34, 40.

Selbst dann und eben dann, wenn wir mit den Dingen und uns selbst nicht eigens beschäftigt sind, überkommt uns dieses „im Ganzen“, z. B. in der eigentlichen Langeweile. Sie ist noch fern, wenn uns lediglich dieses Buch oder jenes Schauspiel, jene Beschäftigung oder dieser Müßiggang langweilt. Sie bricht auf, wenn „es einem langweilig ist“. Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen. (GA 9, 110)⁹

66

Wenn man z. B. den Blick auf die Grunderfahrung des Erstaunens richtet, stellt man unverzüglich fest, dass sie kein Produkt einer rationalen Entscheidung des Willens, sondern im Gegenteil die Entfaltung eines Farbtons *sui generis* ist, durch den sich der erstaunende Mensch, d. h. der vom Erstaunen verwandelte Mensch sich für die Begegnenden öffnet. Angesichts des nicht-vorläufigen-zuständlichen Charakters der als Erstaunen bezeichneten Offenheit wäre es schon äußerst naiv, wenn jemand sich am Morgen eines normalen Tages den Imperativ auflegt: „Heute will ich entlang der Strecke zum Büro erstaunt sein, will es aber nicht und werde nicht staunen, wenn ich im Büro bin.“ Noch naiver wäre offenbar, wenn er, sein Wort haltend, einen solchen Wunsch zu erfüllen versucht. Im Gegensatz zu diesem voluntaristischen Gesichtspunkt überfällt das Erstaunen den Menschen in der Weise, dass es anders als die auch als ein Farbton konzipierte Gleichgültigkeit – ein Farbton, welcher allerdings von der Leere geprägt ist – das Gewöhnliche ins Geheimnis verwandelt, das man dann nachfragen kann.¹⁰ Das ist die Erfahrung des eigentlichen Philosophierens, das oft als eine überhebliche, vorläufige und auch vom Publikum abhängige Gelehrsamkeit, als eine Verwindung der Selbstverständlichkeit und des Gewöhnlichen erscheint.

9 Siehe auch GA 2, § 29; außerdem Fink-Eitel 1986, vorzugsweise 530–531, 533. Eine solche Art von „Offenbarung des Seienden im Ganzen“ charakterisiert auch u. a. die Erfahrungen des Erstaunens, der Nichtigkeit und Heidegger zufolge der Freude „an der Gegenwart des Daseins“ (ebd.).

10 Es ist kanonisch, zwischen dem eigentlichen Fragen – einer expliziten Fragestellung – und dem „Nur-so-hin-fragen“ zu unterscheiden. Siehe darüber GA 2, 6 f.

Im Rahmen einer Reflexion über den uneigentlichen Nihilismus der abendländischen Metaphysik und damit auch über die Verborgenheit des Seins inmitten der Erscheinung des Seienden – ein klarer Hinweis sowohl auf die Wahrheit als *ἀλήθεια* als auch auf die menschliche Haltung, die ausschließlich nach dem Seienden und dessen Sein fragt – stellt Heidegger klar: „Was seinem Wesen nach verwahrend verbirgt und dabei in diesem seinem Wesen sich selbst und damit überhaupt verborgen bleibt und gleichwohl irgendwie erscheint, ist in sich das, was wir das *Geheimnis* nennen.“ (Heidegger 1998, 334) Das Er-staunen also als Grundstimmung, das als Geheimnis offenbleibt (vgl. u.a. Heidegger 1997, 157–216 und 239–268, Fußnote 12; Heidegger 1998, 301–361), erfasst das Seiende nicht als bloße Anwesenheit so, wie diejenigen, die aus einem leeren und faden Blick alles als selbstverständlich und gewöhnlich wahrnehmen. Das Wesen des Er-staunens bewahrt das Wesen des Geheimnisses, es entfaltet sich dabei als Freilassung des Wesens der Wahrheit im Sinne einer verbergenden Unverborgenheit.

Das „Erscheinenlassen“ der Wahrheit als *ἀλήθεια* hat bei Heidegger zwei Grundkonnotationen:

67

1) die der Freiheit, denn nur auf die Weise des „Erscheinenlassens“ erscheint das Seiende als das, was es ist und nicht nur als Vorstellung eines begründenden Subjektes, die stets in der Perspektive eines ontischen Wissensbereichs des Menschen vermittelt wird.¹¹ Das besagt aber nicht, dass das Wissen eines vorstellenden Subjektes keinen Sinn hat, was sowohl Bedeutung als auch Wirksamkeit u.a. der Wissenschaft leugnen würde, sondern, dass das Wesen solcher Wissensart in einer Weise anders als das Freilassen ist, das mit der Verborgenheit des Seienden umgeht: Es geht deshalb um die Konstitution eines gegenwärtigen Objektes durch ein aktiv begründendes Subjekt;

11 Beim „Erscheinenlassen“ verweist man auf ein „passives“ Freilassen des Seienden, damit es frei begegnen kann, im Unterschied zu einem „aktiven“ Lassen, das das Seiende im spezifischen Horizont des Subjektes zum Vorschein bringt. „Erscheinenlassen“ im Sinne des Sein-lassens: „Das Seiende sein lassen ist nicht etwa nichts; wir tun freilich nichts dazu, daß etwa die Natur ist, was und wie sie ist, wir können nichts dazu tun, und doch ist dieses Seinlassen ein ‚Tun‘ der höchsten und ursprünglichen Art und nur möglich auf dem Grunde unseres Innersten Wesen der Existenz, der Freiheit.“ (GA 27, 103)

2) die der als „Einholen ins Wesen“ betrachteten Rettung, was im Grunde bedeutet, das Eigene des Seienden geschehen zu lassen.

Diese doppelte Konnotation des „Erscheinenlassens“ legt Nachdruck darauf, dass „Freilassen“ und „Retten“ im Wesentlichen der Ausdruck ein und desselben Phänomens sind: Die Freiheit, die rettet; die Rettung, die frei lässt. Was retten und was lassen frei die Rettung und das Freilassen? Antwort: Das Offenbaren des für das Geheimnis erschlossenen Seienden, dessen, was verborgen, entzogen, vergessen bleibt, letztlich, das Geschehen der allezeit offenen Erschließung des Er-staunens.

68 Weil das „Geheimnis“ (*μυστήριον*) nicht allein dasjenige ist, was unbekannt und unerklärbar für die menschliche Vernunft bleibt, sondern im Wesentlichen die Erfahrung eines Schließens von Augen und Mund (*μύσθης* von *μύω*), kann das Er-staunen weder mit der bloßen und groben Neugier gleichgesetzt noch als die Ursache einer durch ihre Verwandlung in einen gelehrten Beruf banalisierten Philosophie verstanden werden (siehe GA 45, 193 f.). Das Er-staunen ist dann die Grundstimmung, die bei der Bewahrung des Geheimnisses die Augen und den Mund geschlossen hält: Es überwindet die bloße Perzeption des als reine Anwesenheit erlebten Seienden, sowie seine Bezeichnung als bloßen Gegenstand der Beschreibung einer als simples Instrument des Menschen aufgefassten Sprache.

Das Er-staunen ist in diesem Sinne die stimmungsmäßige Welterschließung, das den Entzug, die Verborgenheit und das Ausbleiben dessen bewahrt, was über Augen und Wörter hinausgeht. Heidegger zufolge ist das Er-staunen allerdings die Grundstimmung des ersten Anfangs, damit das charakteristische Denken des Anfangs der Philosophie, die ausschließlich nach dem Sein des Seienden fragt (ebd. §§ 31–41). Bei dieser Beschränkung ist das Er-staunen dann die Stimmung des metaphysischen Suchens, daher die Grundstimmung (siehe Heidegger 1998, 23–361, vorzugsweise 301–361), die die ganze abendländische Geschichte als uneigentlichen Nihilismus begleitet. Wie kann man den merkwürdigen Widerspruch zwischen Heideggers Auffassung und, was am Anfang dieses Absatzes erwähnt worden ist, lösen? In *Grundfragen der Philosophie* finden wir eine eventuelle Lösung. Obwohl Heidegger zufolge jede dieser Grundstimmungen einem anderen Anfang (dem ersten und dem anderen Anfang) entsprechen und damit einer spezifischen Weise, sich zu öffnen und zu fragen (nach dem Seienden als solchen und nach dem Sein

selbst), hält er sich zurück, sie radikal voneinander zu trennen. Auf diese Weise lässt Heidegger die Möglichkeit offen, dass das Er-Staunen mit dem Schrecken des anderen Anfangs zusammenhängt:

Im *Er-staunen*, der Grundstimmung des ersten Anfangs, kommt das Seiende erstmals zum Stehen in seine Gestalt. Im *Erschrecken*, der Grundstimmung des anderen Anfangs, enthüllt sich hinter aller Fortschrittlichkeit und Beherrschung des Seienden die dunkle Leere der Ziellosigkeit und das Ausweichen vor den ersten und letzten Entscheidungen [...] Aber es wäre eine sehr äußerliche Auffassung dieser verschiedenen Grundstimmungen, wollten wir im Er-staunen nur die aufflammende Lust und den Jubel sehen und das Erschrecken im Dunstkreis der Unlust und der Betrübnis und Verzweiflung suchen. So, wie das Erstaunen seine Art des Schreckens in sich trägt, so birgt das Erschrecken in sich seine Weise des Sichfassens, des gefaßten Standhaltens und des neuen Staunens. (GA 45, 197)

69

Meines Erachtens wird durch eine solche Verbindung dem Er-staunen ermöglicht, sich für das Geheimnis des begnenden Seienden zu öffnen, infolgedessen die Verborgenheit zu bewahren, die zu einem Fragen jenseits der bloßen Anwesenheit führt. Trotz des Unterschiedes zwischen dem Er-staunen und dem Schrecken ist es unangemessen, das Er-staunen als eine auf das Seiende als bloße Anwesenheit beschränkte Offenheit zu denken. Als Grundstimmung des abendländischen Anfangs muss das Er-staunen als eine Stimmung erkannt werden, die sich zu dem offenhält, was in der Erscheinung des Seienden verborgen bleibt: Das Fragen nach dem Sein des Seienden als solchem, nämlich nach dem, was beim Aufkommen des Seienden als bloße Anwesenheit verhüllt bleibt. Das Er-staunen entfaltet sich schon als Überwindung der groben Beschränkung auf das, was bloß vor Augen steht.

Indem ein solches Fragen nach der verhüllten Seite dessen fragt, was erscheint – obwohl hier keine Frage nach dem Sein selbst gestellt wird –, bewahrt es das Geschehen der Wahrheit als *ἀλήθεια*, die nach Heidegger das Fragen

nach dem Ursprung des Wesens der Wahrheit ist.¹² Die Grundstimmung des Er-staunens, die metaphysisch nach dem Seienden fragt, erlebt sich allerdings als ein Suchen jenseits des Bereichs der bloßen Anwesenheit: Es handelt sich um ein Suchen unter dem Limit des Zugänglichen bzw. dessen, was vom leeren und groben Blick der Selbstverständlichkeit erreichbar ist. Als Offenheit für das Geheimnis gründet das Er-staunen deswegen das Philosophieren, d. h. also das Fragen nach dem Verborgenen im Entbergen. Das ist der Grund, weshalb Heidegger in „Gelassenheit“ eine solche Offenheit mit dem besinnlichen Denken, das über den Sinn, „der in allem waltet, was ist“, nachdenkt (GA 16, 520), verbindet, um ihm das rechnende Denken der neuzeitlichen Technik entgegenzusetzen (vgl. GA 7, 5–36; GA 16; GA 76, 283–379, 381–394).

Das Denken als Erfahrung – als Stimmung – begriffen, die unter den Limits des Zugänglichen fragt – nämlich das betrachtete Er-staunen als Offenheit für das Geheimnis – heißt ursprünglich gedacht „das Sublime“ (*sublimis*). Auf der „Einfachheit“ des Sublimen – was unter (*sub*) dem Limit (*limis*) verborgen bleibt – beruht dennoch seine Exzellenz, seine Einzig- und Großartigkeit. Grandios, eminent und erhaben ist der Charakter des Sublimen, nämlich seine Offenheit für das Seiende unter den Limits seiner Anwesenheit.¹³ Weil das, was unter dem Limit unerreichbar für die Augen und für den beschreibenden und bezeichnenden Mund ist, kann es weder gesehen noch ausgedrückt werden. Aus diesem Grund können das Er-staunen vor dem Geheimnis und das Geheimnis selbst als sublim bestimmt werden.¹⁴ Das Er-staunen deckt sich also als „sub-lime“ Erfahrung mit dem Retten und Freilassen des schon erwähnten Erscheinenlassens: Darauf beruht seine erkannte Großartigkeit als Erfahrung der Bewahrung des Verborgenen als ἀλήθεια.

Die Grundstimmung des Er-staunens ist aber, wie gesagt, keineswegs die Folge einer Entscheidung der Willensfreiheit (vgl. u.a. GA 45, 170 f.; Held

12 Siehe Fußnote 3 dieses Aufsatzes.

13 Trotz der großen Bedeutung des „Erhabenen“ bei Kant ist hier nicht der Ort, diese Konzeption und die hier entwickelte Perspektive dieses Begriffes abzugleichen.

14 Darin besteht gerade sowohl das Wesen der Philosophie als auch der eigentlichen Liebe: Über die bloße Anwesenheit des Begegnenden und über die Selbstverständlichkeit des Vielen hinauszugehen. Das wäre der Grund, weshalb das Philosophieren und die Liebe ausschließlich Erfahrungen von Wenigen sind, die vom Er-staunen und vom Geheimnis verwandelt worden sind.

1991, 24 f.),¹⁵ sondern eine Erfahrung des In-der-Welt-seins als Existenzial des Daseins. Aus diesem Grund kann man behaupten, dass jenseits einer gängigen Vorstellung der Emotionen, Affekte, Haltungen und Gefühle wir unsere Stimmungen *sind*: „ich bin“ der „Inhalt“ meiner Stimmung; „ich bin“ das Gestimmte der Stimmung. Da die Stimmung als ursprüngliche Offenheit zugleich Verstehen ist,¹⁶ geschieht in ihr folgende doppelte Bewegung: a) das Offenhalten des Daseins für das Seiende, und b) das Erscheinen des Seienden (dritter Wesenscharakter der Befindlichkeit: Die vorgängige Erschlossenheit der Welt, in der Innerweltliches begegnet) (vgl. GA 2, 182 f.). Die Stimmungen sind also wesentlich die Färbung unserer leiblich-verstehenden Weltoffenheit (vgl. Richir 2018) Das ist der Grund, weshalb Heidegger sagt:

Diese Angänglichkeit gründet in der Befindlichkeit, als welche sie die Welt zum Beispiel auf Bedrohbarkeit hin erschlossen hat. Nur was in der Befindlichkeit des Fürchtens, bzw. der Furchtlosigkeit ist, kann umweltlich Zuhandenes als Bedrohliches entdecken. Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins [...] Das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins, die „Furchtsamkeit“, hat die Welt schon darauf hin erschlossen, daß aus ihr so etwas wie Furchtbares nahen kann. (GA 2, 183, 187–188)

71

Das oben Zitierte ist nicht weniger als das, was von Heidegger in *Sein und Zeit* (§ 40) als „befindliches Verstehen“ bezeichnet worden ist. In diesem Referenzrahmen ist es also nicht falsch, dass das aus einer bestimmten Stimmung gestimmte Verstehen eine Weise ist, in einem überfallenden Farbton die Welt zu bestimmen: Da ich „traurig bin“, „stimme ich“ die Welt

15 Auf das „Nichts“ verweisend, hebt Heidegger das nicht willentliche Wesen der Grundstimmungen hervor, zu denen offensichtlich das Er-staunen gehört: „Die Durchdrungenheit des Daseins vom nichtenden Verhalten bezeugt die ständige und freilich verdunkelte Offenbarkeit des Nichts, das ursprünglich nur die Angst enthüllt [...] So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen.“ (GA 9, 117–118)

16 „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes.“ (GA 2, 190)

durch meine Traurigkeit, denn sie ist sowohl der verstehende Farbton, durch den ich mich auf das Seiende öffne, als auch durch den das Seiende für mich erscheint: In diesem Fall ist die Traurigkeit eine leibliche Perspektive, aus der mich die Welt und das Seiende betreffen, d. h. ansprechen.

Es lässt sich das gerade Gemeinte durch zwei Beispiele darstellen, die als Erläuterung der von Heidegger gedachten „Selbigkeit“ von Erschließung, Stimmung und Verstehen dienen:

– Im Kontext seiner späten Philosophie legt Nietzsche einen deutlichen Unterschied zwischen spezifischen Lebensformen fest, die auf starke und schwache Menschen verweisen, die seinerseits zwei verschiedene Moralen bezeichnen: die Moral einer radikalen Individualität (vgl. Schuhmann 2011) und die Moral des Herden-Instinkts (vgl. Nietzsche KSA 5, 245–412). Auf seine Weise symbolisiert Nietzsche die jeweiligen Moralen durch die Figuren des Raubvogels und des Lamms. Die erste Figur stellt die Perspektive der Kraft dar, die aus der Höhe überwältigt, die zweite repräsentiert die Schwäche, die sich versteckt und fürchtet (ebd.).

72 Jede dieser Moralen kann als eine besondere Weise, die Welt aus einer „leiblichen konstitutiven Stimmung“ auszulegen, begriffen werden. Beide sind also jeweils die strukturelle Weise, wie das Dasein sich als Kraft oder Schwäche für das Begegnende öffnet, zugleich aber, wie die Welt sich für das Dasein als zu erobernde oder als bedrohliche Welt erschließt. Der durch die Figur der „Herde“ vorgestellte Mensch – um lediglich eine Lebensform zu erwähnen – interpretiert alles, was ist, aus der Ohnmacht, aus dem Rachegefühl sowie aus der *décadence*, aus dem Ressentiment und Gefühl der Schuld, aus dem schlechten Gewissen, d. h. im Grunde aus der Entartung des Lebens, die als Gefühlsgeflecht die Stimmung eines solchen Menschen konstituiert. Die Moral wird in diesem Fall der Ausdruck einer spezifischen Stimmung der Existenz des Schwachen und des *décadents*: Seine Handlungsweise entspricht der eigentlichen reaktiven und furchtsamen Stimmung, die einen solchen Menschen prägt. Die Moral der Schwachheit ist folglich der Ausdruck einer Offenheit, die das Leben als Furcht interpretiert und erlebt. Alles wird Furcht-Erzeuger, ohne dass es das Resultat einer Entscheidung der Willensfreiheit ist.¹⁷ Die Schwäche wird darum weder

17 Sowohl die Schwäche als auch die Stärke werden von Nietzsche als geistig

ein vorübergehender biologischer noch psychologischer Zustand, sondern eine konstituierende Haltung des Menschen, der das Leben als Furcht erlebt: Nietzsche zufolge ist das die Perspektive des Lamms.

– Aus einem literarisch-existenziellen Gesichtspunkt, der außerdem die Weise, wie die Welt aus der als Offenheit für das Begegnende begriffenen Stimmung verstanden werden kann, kommt zum Vorschein, wie Iwan Iljitsch (vgl. Tolstoi 1976) folgenden harmlosen Syllogismus erlebt: a) Alle Menschen sind sterblich, b) Cajus ist ein Mensch, c) folglich ist Cajus sterblich. Das logische Denken wird uns sagen, dass ein solcher Syllogismus lediglich eine logische Kette zwischen zwei Prämissen und einer von ihnen abgeleiteten Schlussfolgerung zeigt. Dieser formale und aseptische Charakter des Syllogismus gilt ausgerechnet als grundlegendes Prinzip der Logik. Iwan wird aber bei dieser einfachen Dreiheit viel mehr als nur logische Verbindungen und Relationen erfahren: Er wird vom strukturellen Sinne der menschlichen Existenz und deren Endlichkeit erschüttert, denn er selbst ist Cajus, obwohl er einen anderen Namen, ein anderes Leben, andere Hoffnungen usw. hat. Aus einem einfachen, kaltherzigen und unbeseelten logischen Syllogismus erlebt Iwan so den Sinn einer tiefen Verwandlung seiner eigenen Existenz. Alles weist darauf hin, dass, von der Grundstimmung des Er-staunens beherrscht, für Iwan die Selbstverständlichkeit des logischen Verfahrens des Syllogismus nicht gilt: So erlebt Iwan das logische Phänomen jenseits des Limits der Logik, d. h. unter ihren Grenzen.

73

Offensichtlich ist eine solche Erschütterung keine Folge des Syllogismus über Cajus. Sie ist im Wesentlichen eine stimmungsmäßige Erfahrung, die Iwan mit einem Farbton *sui generis* überkommt, durch welche er erlebt, dass es sich beim Syllogismus nicht ausschließlich um Cajus handelt, sondern um die unwiderrufliche Endlichkeit des Menschen und vor allem um ihn selbst als sterblichem Lebewesen.

konstituierende Haltungen begriffen, nämlich als Lebensformen, die eine „Sehweise“ bilden. In dieser Richtung postuliert Nietzsche: „– Von der Stärke verlangen, dass sie sich nicht als Stärke äussere, dass sie nicht ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äussere.“ (KSA 5, 279) In diesem Sinne ist eine solche Lebensweise eine Stimmung, die in einer stimmungsmäßigen Verflechtung geschieht.

Im Paragraph 36 der *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“* weist Heidegger auf den Sinn dessen hin, was als das „Geben der Welt eines Farbtons“ bezeichnet werden kann, was sich als eine erste Implikation dieser Beziehung zwischen Stimmung und Verstehen beobachten lässt: Eine neue Auffassung des vom stimmungsmäßigen Verstehen beherrschten Menschen:

[...] Die Stimmung ist nicht, wie die bisherige, d. h. biologische und psychologische Auffassung des Menschen [...] noch mißdeuten könnte, ein sehr wichtiges und vielleicht bisher nicht genug eingeschätztes und gedeutetes Vermögen des Menschen, sondern die recht verstandene Stimmung führt zu einer Überwindung der bisherigen Auffassung des Menschen. Wir sagen gewöhnlich: „Wir werden in die und die Stimmung versetzt“. In Wahrheit [...] ist es umgekehrt: die Stimmung versetzt uns je so und so in diesen und jenen Grundbezug zum Seienden als solchen. Genauer: *die Stimmung ist dieses Ver-setzende* [...]. (GA 45, 154)

74

Weiter im Paragraph 37, Zahl 2 des gerade zitierten Werkes hebt Heidegger hervor, dass die Stimmung uns „[...] in den und den Weltbezug, in die und die Weltverklärung oder Weltverhüllung, in die und die Entschlossenheit und Verslossenheit unseres *Selbst* [...]“ versetzt (vgl. GA 2, §§ 29, 30, 40; auch GA 45, 161 f.). „Sofern diese Stimmung auf das Ganze geht und im Ganzen steht,“ wird sie als Grundstimmung erlebt (GA 45, 168). Während in der „Freiburger Vorlesung“ aus dem Wintersemester von 1937/38 (GA 45) das „Er-staunen“ und der „Schrecken“ die Grundstimmungen sind, ist die Angst in *Sein und Zeit* (GA 2, § 40 und GA 9, 103–122) die Grundbefindlichkeit, die das Dasein vor sein eigenes „In- der-Welt-sein“ und damit vor sein eigenes „Sein-können“ stellt. Die Unheimlichkeit als eigene Stimmung der Angst ist aber im Wesentlichen ein „Nicht-zuhause-sein“, ein „nicht Vertrautsein mit ...“, dabei ein „vereinzelt In-der-Welt-sein“ (GA 2, insbesondere 206 f.). Das „Nicht-zuhause-sein“ soll jedoch in einem anderen Sinne thematisiert werden, indem Heidegger sowohl nach der Erfahrung der Heimat als auch nach der Entwurzelung des gegenwärtigen Menschen fragt, welcher von der überwältigenden Vorherrschaft des rechnenden Denkens, der Technik und

ihres Wesens als Ge-stell geprägt wird (vgl. GA 13, 117–118; 123–125; 155–180; auch GA 16, 491–515; 530–548; 565–567; 574–582; 634–637, 641–649; 711–717; auch Heidegger 1969, 36–45).

Hat die Lage des heutigen Menschen mit dem schon behandelten Phänomen der Affektivität etwas zu tun? Ein erster Versuch einer Antwort, die uns eine solche Verbindung herstellen lässt, wird durch mindestens zwei Schritte in *Grundfragen der Philosophie* dargelegt. An mehreren Stellen dieses Werkes, grundsätzlich aber ab § 36, beschäftigt sich Heidegger in einem ersten Schritt mit dem *θαυμάζειν*, welches als Grundstimmung betrachtet wird, die den Menschen und deren Welterfahrung durchstimmt. Als Grundstimmung begriffen – die nicht einfach nur das anfängliche Denken des Abendlandes, sondern auch den Übergang vom Gewöhnlichen zum Ungewöhnlichen, nämlich von der Selbstverständlichkeit zum Geheimnis ausmacht –, kann das Er-staunen als grundlegende Weise des stimmungsmäßigen Verstehens des Begegnenden bezeichnet werden.

Das innerweltliche Seiende, das unter den Parametern von Raum und Zeit der durchschnittlichen Alltäglichkeit aufkommt, ist in diesem Sinne das Nächste und Vertraute, das uns zunächst und zumeist angeht. Aus diesem Grund ist es eben zugleich das Gewöhnliche, das uns zugänglich und selbstverständlich ist und das uns ein beruhigtes In-der-Welt-sein zu erleben ermöglicht: Es handelt sich folglich um eine reine, unverborgene und lückenlose Anwesenheit des Begegnenden. Eine solche scheinbare Eindeutigkeit des Seienden, die durch eine gewisse Banalität des „leeren Blickes“ gebildet worden ist, verwandelt sich zum Unbanalen und Ungewöhnlichen im stimmungsmäßigen Verstehen des Er-staunens. Die Vertrautheit wird also zur Offenheit für das Geheimnis: Von der scheinbaren Erhabenheit dessen, was auffällt und trübt, kommt der Übergang zur Einfachheit des Verborgenen und Sublimen zustande.

Diese Wendung vom Evidenten zum Verborgenen in der Unverborgenheit selbst, die die Grundstimmung des Er-staunens kennzeichnet, zeigt den Übergang zu einer Erfahrung, die die Menschen durchstimmt. Heidegger hält diesbezüglich im § 36 von GA 45 folgendes fest:

[...] wobei freilich sogleich wieder das Mißverständnis sich einschleicht, als seien die Stimmungen solches, was der Mensch „hat“

und was nun entweder von äußeren Begebenheiten und Umständen oder von inneren Leibzuständen abhängig ist, während in Wahrheit, will sagen aus dem Wesen des Seyns (als Ereignis) begriffen, die Stimmungen den Menschen haben und ihn demzufolge je verschieden auch in seinen Leiblichkeit bestimmen. (GA 45, 153–154)

Gemäß der gerade zitierten Passage lässt sich erneut herausheben, dass, statt vor einem Seienden bzw. vor einer spezifischen Begebenheit erstaunt zu sein, wir Er-staunen sind, denn letztlich versetzt diese Grundstimmung uns ins Seiende im Ganzen. Das Er-staunen ist so seit Beginn des abendländischen Denkens die Grundstimmung, die das eigentliche philosophische Fragen stimmt. Es ist also das „besinnliche Denken“ im Unterschied zum rechnenden.¹⁸

76 Heidegger wird dennoch bei diesem ersten Schritt nicht innehalten. Mit dem § 38 der Vorlesung über die Grundfragen der Philosophie (vgl., GA 45, 177 f.) ermöglicht er uns auf der Suche nach der Verbindung der Grundstimmung des Er-staunens mit dem Sachverhalt der heutigen Welt, die von der technisch-rechnenden Rationalität beherrscht ist,¹⁹ ein Stück weiter voranzukommen. Dieser zweite Schritt bringt eine zweite Implikation der wesentlichen Verbindung zwischen der Stimmung und dem Verstehen mit sich: Die Stimmung äußert sich als ein technisches Verstehen, als ein Berechnen der Relationen und Bestände von allem, was ist.

Die heutige Welt, die von Heidegger sowohl als Zeitalter der „gänzlichen Fraglosigkeit“²⁰ als auch der Gedankenarmut (vgl. GA 16, 517–529; GA 45, 35;

18 Trotz Heideggers radikaler Auffassung des Philosophierens als Frage nach dem Sinn von Sein, die das Fragen des ersten Anfangs in den Hintergrund zu drängen tendiert, darf nicht übersehen werden, dass die Frage nach dem „Was“, nach dem Wesen und nach dem Sein des Seienden schon die Überwindung einer Konzeption des Begegnenden als bloßer und purer Anwesenheit ist. Das weist mit anderen Worten auf eine stimmungsmäßige Haltung hin, die für das Geheimnis offenbleibt.

19 Vgl., „Die Frage nach der Technik“ in GA 7.

20 Siehe: „Wenn wir den heutigen Standort des Menschen auf der Erde metaphysisch – also nicht historisch und auch nicht weltanschaulich – zu bestimmen versuchen, dann muß gesagt werden, daß der Mensch beginnt, in das Weltalter der gänzlichen Fraglosigkeit aller Dinge und aller Machenschaften einzutreffen – ein ungeheures Geschehnis, dessen Richtungssinn niemand festzulegen und dessen Tragweite keiner abzuschätzen vermag.“ (GA 45, 13)

GA 7, 37–65; GA 8) und des Heimatverlusts (siehe GA 16, 517–529; GA 13, 155–180; GA 16, 574–582 und 711–713; Heidegger, 1969, 36–45) bestimmt worden ist, beruht auf der übermächtigen Entfaltung eines Denkens, das nicht nach dem Sinn, nämlich weder nach dem Geheimnis noch nach dem *Sub-limen* fragt. Es scheint, als ob heute unter der Vorherrschaft der Selbstverständlichkeit, die die Öffentlichkeit und die ihr entsprechende leere Begeisterung charakterisiert, die Grundstimmung des Er-staunens langsam erlöscht (vgl. GA 7, 5–36).

Das Verschwinden des Er-staunens fällt mit der Verstärkung der „Gier des Kennenlernens und des Berechnenkönnens“ (GA 45, 180) zusammen. Der jetzige weltweite Charakter dieser Herausforderung des Seienden als Bestand verdünnt die ursprüngliche Bedeutung der Wahrheit als *ἀλήθεια*, deren Wesen ermöglicht, nach der verborgenen Seite des Begegnenden zu fragen, und so das Geheimnis (das Sublime) offenhalten lässt, was die Offenheit des Menschen als Er-staunen nährt.

Das Ge-stell, und zwar das herausfordernde Stellen von allem, was ist, scheint die universal spontane Verstehensweise des gegenwärtigen Menschen zu sein: Das Bestellen des Seienden im Ganzen als Bestand wird zum Ethos einer Zivilisation, die von den Selbstverständlichkeiten des „Bestände-Systems“ dominiert wird. Wie vermutet wird, entgeht diesen Selbstverständlichkeiten überhaupt nichts: weder der politische und ökonomische noch der gesellschaftliche und als Welterschließung begriffene kulturelle Bereich (vgl. Rocha de la Torre 2012, 135–151). Alles ordnet sich der Selbstverständlichkeit des Rechnens so unter, dass das Geheimnis und das Er-staunen sowie das Sublime unterschätzt werden, denn sie ziehen in Zweifel die „Wahrheit“ des Selbstverständlichkeiten-Systems des Rechnens.

Entspricht der Herausforderung von allem, was ist, das als bestellbar gestellt wird, eine bestimmte Stimmung? Die instrumentelle Rationalität, die Mittel mit Zielen im Hinblick auf die erfolgreiche Beherrschung des Seienden verbindet, scheint darauf hinzudeuten, dass das Ge-stell, welches das Seiende im Ganzen als bestellbar versetzt, uns „wieder nach Hause führt“, nämlich zur Vertrautheit des Gewöhnlichen, das zur Vertrautheit einer vereinheitlichenden Erklärung des Begegnenden als Bestand wird.

Es ist keine leichte Aufgabe, jene Stimmung zu benennen, die unsere gegenwärtige Welt regiert. Es ist jedoch möglich aufzuzeigen, dass eine solche Stimmung als ein von verschiedenen Haltungen und Gefühlen gebildetes Geflecht aufgefasst werden kann: In ihr fließen die beherrschende Haltung über das Seiende, das Gefühl der Selbstverständlichkeit, die der Öffentlichkeit entspricht, die sich in der Leere von leeren Termini bewegt,²¹ damit die Gedankenlosigkeit, die Dämmerung des Er-staunens, die Verleugnung des Geheimnisses, sowie des Heimwehs und des Sublimen zusammen.

Man kann nun fragen, ob inmitten der technisch-rechnenden Übermacht über das Seiende, die uns in die Vertrautheit des Gewöhnlichen, in die Weltzivilisation der Bestände wirft, sich die Möglichkeit eines stimmungsmäßigen Verstehens, das das Er-staunen und die Offenheit für das Geheimnis (fürs Sublime) offen hält, erhält. Die Gefahr, in der Nähe zum berechneten und als Bestand gestellten Seienden der Vertrautheit zu verbleiben, zeigt eine dritte Implikation der Stimmungs-Verstehens-Verbindung: Die Entdeckung einer stimmungsmäßigen Haltung der heutigen Weltzivilisation, deren Wesen durch die Beherrschung dessen, was ist, und durch die Leere des Blickes gekennzeichnet werden sollte. Bei dieser letzten Beziehung der beiden Existenzialien steht nicht allein die Zukunft des Philosophierens, sondern vor allem die Zukunft des Menschen selbst als Ek-sistenz (Hinausstehen) (vgl. GA 9, 313–364), als „Sein-können“, auf dem Spiel.

Was steht es also um die Stimmung der jetzigen Weltzivilisation? In Anlehnung sowohl an die Heidegger'sche Diagnose des Zeitalters, die z. B. in den späten Schriften „Die Frage nach der Technik“ und „Gelassenheit“ zu finden ist, als auch an die lakonische Frage, ob „unter der Herrschaft der modernen Technik und bei der [...] Weltveränderung noch in irgendeinem Sinne Heimat sein kann“ (GA 16, 578), kann man festhalten, dass in der oben angesprochenen Verflechtung alles zur Dämmerung des Er-staunens sowie

21 Man denkt an Termini des täglichen Gebrauchs wie Freiheit, Friede, Demokratie, Erfolg, Glück usw., die in einem anderen Bereich des Denkens von Marcuse hervorgehoben wurden. Vgl. diesbezüglich Marcuse 2014.

zum Untergang der Heimat zu führen scheint. Alles weist darauf hin, dass unter der radikalen Herausforderung unserer Weltzivilisation (siehe GA 16, 711–713 und 742) der Mensch den Kampf verliert, insofern das Heimweh, das Geheimnis und das Sublime mit dem Er-staunen vergehen.

Ein solcher Sachverhalt ist nichts anderes als die völlige Entfaltung des „wirklichen Nihilismus“ des derzeitigen Menschen. Er lebt hinter der Fassade einer leeren Euphorie, die sowohl von der Kulturindustrie als auch von der Konsumgesellschaft der Weltzivilisation – Bastionen der Bestellbarkeit von allem als Bestand – gefördert wird. Dort in der menschlichen Öffentlichkeit der zu uns kommenden Hoffnungslosigkeit und der so wachsenden Wüste (Heidegger 1998, 351) finden wir folgendes:

Das Weltalter der technologisch-industriellen Zivilisation birgt in sich eine allzuwenig in ihren Grundlagen bedachte, sich steigernde Gefahr: Das tragend Belebende der Dichtung, der Künste, des besinnlichen Denkens wird nicht mehr in seiner aus ihnen selbst sprechenden Wahrheit erfahrbar. Die genannten Bereiche sind zu einem bloßen Instrument des Zivilisationsbetriebes umgefälscht [...] Darum ist ein Denken nötig, das entschlossen dabei ausharrt, *fragender* die alten Grundfragen zu erörtern, die den Weltaufenthalt der Sterblichen immer neu in seiner Unruhe durchwalten. (GA 16, 42)

79

Bibliography | Bibliografija

Fink-Eitel, Hinrich. 1986. „Affekte. Versuch einer philosophischen Bestandaufnahme.“ In *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (4): 520–542.

---. 1992. „Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers ‚Sein und Zeit‘.“ *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17 (3): 27–44.

Freud, Sigmund. 2010. *Abriss der Psychoanalyse*. Stuttgart: Reclam.

---. 2013a. *Das Ich und das Es*. Stuttgart: Reclam.

---. 2013b. *Jenseits des Lustprinzips*. Stuttgart: Reclam.

Heidegger, Martin. 1969. *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 1977. *Sein und Zeit* [Zit. als GA 2]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 1978. *Wegmarken* [Zit. als GA 9]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 1992. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“* [Zit. als GA 45]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 1995. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [Zit. als GA 21]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 1997a. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Zit. als GA 24]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 1997b. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske.

---. 1998. *Nietzsche II*. Stuttgart: Neske

---. 2000a. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* [Zit. als GA 16]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 2000b. *Vorträge und Aufsätze* [Zit. als GA 7]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 2001. *Einleitung in die Philosophie* [Zit. als GA 27]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

80 ---. 2002. *Aus der Erfahrung des Denkens* [Zit. als GA 13]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 2003. *Holzwege* [Zit. als GA 5]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 2009. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik* [Zit. als GA 76]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Held, Klaus. 1991. „Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger.“ In *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 1*, hrsg. von Dietrich Papenfuß und Otto Pöggeler, 31–56. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Ludovica-Coriando, Paola. 2002. *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Marcuse, Herbert. 2014. *Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Hannover: Zu Klampen Verlag.

Nietzsche, Friedrich. 1988. *Genealogie der Moral* [Zit. als KSA 5]. München: Walter de Gruyter.

Pocai, Romano. 1996. *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*. Freiburg / München: Karl Alber.

Richir, Marc. 2018. „Prolégomènes pour une phénoménologie de l’affectivité.“ *Universalis.fr*. Abgerufen: 12. 12. 2018. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/affectivite/6-prolegomenes-pour-une-phenomenologie-de-l-affectivite/>.

Rocha de la Torre, Alfredo. 2012. „El concepto de cultura: Heidegger más allá de Heidegger.“ In *Reflexiones en filosofía contemporánea*, hrsg. von Alfredo Rocha de la Torre, 135–151. Buenos Aires: Grama Ediciones.

Schuhmann, Maurice. 2011. *Radikale Individualität. Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche*. Bielefeld: Transcript.

Tolstoi, Lev. 1976. *Der Tod des Iwan Iljitsch*. Berlin: Rütten & Loening.

Watson, John Broadus. 1990. „La psicología tal como la ve el conductista.“ In *La psicología moderna*, hrsg. von José María Gondra, 399–414. Bilbao: Descleé de Brouwer.

Watson, John Broadus, and Rosalie Rayner. 1920. „Conditioned emotional reactions.“ *Journal of Experimental Psychology*, hrsg. von John B. Watson, 3 (1): 1–14. Princeton, N. J.: Psychological Review Company.

KONČNOST KOT TEMELJ SAMOLASTNE BITI-V-SVETU

Marko MARKIČ

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana,
Slovenija

historiavitamemoriae@gmail.com

Povzetek

V članku poskušam pokazati, na kakšen način in v katerem smislu je eksistencialno dojeta končnost temelj samolastne biti-v-svetu. S tem namenom najprej ekspliciram pojem biti-v-svetu, in sicer glede njegovih konstitutivnih elementov svetnosti, počutja in razumevanja. Nato podam eksplikacijo pojma samolastnosti ter predstavim problem celosti tubiti in razgrnem, v kakšni zvezi je s témo samolastnosti. Sledi interpretacija tesnobe kot tistega eksistencialnega počutja, ki naj izvirno razkrije tubit

v njeni samolastni celosti. Vendar s tem bit-v-svetu še ni zajeta v celoti in glede na samolastno razumevanje, kakor kaže problem smrti tubiti. Eksistencial biti-k-smrti ekspliciram iz fenomenalne vsebine, dobljene v analizi tesnobe, in razložim njegovo zvezo z eksistenciali biti-v-svetu, tesnobe in skrbi. V interpretaciji eksistencialov me vodi ideja korelacije razumevanja in bitnega smisla, ki leži v vsakem eksistencialu, kolikor namreč pomeni ustroj odnosa oz. razmerja razumevanja tubiti do bitnega smisla.

Ključne besede: Heidegger, končnost, svet, tesnoba, smrt.

Finitude as Foundation of the Authentic Being-In-The-World

Abstract

In the article I attempt to show in what way and in what sense finitude is the ground of the authentic being-in-the-world, insofar as it is thought existentially. Therefore, I offer, first, an explication of the concept of being-in-the-world, with regards to its constitutive moments of worldliness, understanding, and feeling. Then I turn to the concept of authenticity and present the problem of the wholeness of Dasein, and how it is connected with authenticity. I proceed with an interpretation of dread as the existential, which originally discloses Dasein in its authentic wholeness. I explain the existential of being-towards-death from the phenomenal content gathered in the analysis of dread. The interpretation of existential structures is guided by the idea of the correlation between understanding and being-meaning, which lies in each existential, insofar as it concerns the structure of such a relation.

Key words: Heidegger, anxiety, finitude, world, death.

Uvod

V pričujočem članku je za vodilo interpretacije smiselnega sklopa biti-v-svetu, tesnobe, skrbi in končnosti vzeta ideja korelacijskega ustroja fenomena tu-bitu. Ta sestoji v korelaciji eksistencialnega ustroja tubiti in bitnega smisla sveta, do katerega je tubit vselej že v odnosu. Ta vidik korelacije tubiti in smisla sveta nikjer v *Biti in času* sicer ni ekspliciran izrecno na takšen način, vendar je implicitno vedno prisoten in lahko razreši mnoge nejasnosti, ki izvirajo iz kompleksnosti analize. Poudarek je tako na razmerju, korelaciji samolastne tubiti in sveta ter na vprašanju, kako končnost to omogoča kot temelj.¹

Ideja, ki vodi interpretacijo, je, da ni mogoče ustrezno dojeti samolastne biti-v-svetu, če se vsaj ne nakaže tudi samolastnega smisla sveta. Vodilna teza se tako glasi: kakor nesamolastni tubiti pripada določen smisel sveta oz. svetnosti, tako tudi samolastni tubiti, nakazani v tesnobi in biti-h-koncu (in nadalje eksplicirani kot časovnost), pripada ustreznemu smislu sveta. S tem, ko se izkaže razmerje samolastne tubiti in sveta kot struktura biti-v-svetu, se namreč implicitno izkaže tudi svet sam kot celota – namreč kot enotni, celostni bitno-smiselni korelat. Tu je seveda predpostavljeno, da obstaja nekaj takega kot samolastna bit-v-svetu s pripadajočim smislom svetnosti – da bit-v-svetu ni samo struktura nesamolastne tubiti, svet v samolastnem smislu pa morda kar razprtost sama. Če je namreč samolastna tubit kot bit-v-svetu razprtost, potem ne more biti tudi svet sam razprtost.

Kolikor je tubit v svoji celosti sprva dojeta iz počutja tesnobe, bit-k-smrti pa je tisti eksistencial, ki tubit zajame v samolastni celosti, je jasno, da se karakter tubiti, razkrit v tesnobi, ujema s tistim, ki ga razpira bit-k-smrti, le da slednja toliko samolastneje in celoviteje. To pomeni tudi, da je smisel končnosti tubiti fenomenalno izvirno nakazan v tesnobi. Tega vodila se mora interpretacija držati, a obenem natanko razložiti eksistencialni pomen tesnobe in biti-k-smrti. Končnost je tako eksplicirana iz tesnobe kot vrženost.

¹ V fenomenološkem smislu utemeljiti samolasten odnos do biti ali sveta pomeni nekaj povsem drugega, kakor postaviti princip za nekaj, kar naj služi kot logično gotova ali pa prvotna podlaga za neko kategorialno verigo. Fenomenološko utemeljiti prej pomeni privedi nazaj v fenomenalni smiselni temelj, fenomenalna »tla« smisla, v izvirnost smisla, ki pomeni tisto, kar tubit pred vsem konstituira in nagovarja. Utemeljevanje tako poteka na način redukcije na samolastnost kot izvirno plast smisla.

Bit-v-svetu

Kolikor je tubit vržena v bivanje in eksistenco (v odnos do lastne biti), njeni eksistencialni strukturi pripada strukturni element biti-v. Področje oziroma okrožje biti-v je vsakdanje razumeto kot »svet«. S tem, ko je tubit namreč vržena v bivanje, je vselej že prepuščena bivajočemu, ki ga razume kot takega – izrecno ali neizrecno – v določenem načinu biti. Svet nasploh pa meni tako ali drugače razumeto »celoto« bivajočega, v tem ali onem oziru. Bivajoče je namreč zbrano in poenoteno v celoto glede na lastni netubitnostni način biti, do katerega je tubit vselej že v odnosu zavoljo svojega vrženega značaja. Celota sama tu ne meni ničesar bivajočega, ampak smisel, ki enoti netubitnostno bivajoče. Tu vlada določena korelacija razumetja lastne biti tubiti (eksistence) in razumetja načina biti bivajočega v svetu. Ti dve bitni razumetji se vzajemno določata. S svetom je tako tu mišljen celotni bitno-smiselni korelat razumevanja tubiti.

86 Kolikor je tubit vselej že v na določen način razumetem in razloženem svetu, je vanj vselej tudi že *zapadla*, se mu je prepustila, tj. pustila, da jo v njeni eksistenci, se pravi njenem odnosu do lastne biti, določa način biti svetnega bivajočega. Ta modus biti tubiti imenujemo nesamolastnost. V njem se tubit nahaja najprej ter večinoma in vselej-že. Nesamolastnost tako ni kakšen naknaden odpad od samolastne eksistence, ampak, nasprotno, pozitivni fenomen, ki je obenem pogoj možnosti, da se tubit z odvrnitvijo od njega sploh lahko privede v samolastni modus eksistiranja. Samolastna in nesamolastna eksistenca sta tako v natančno določenem hermenevitičnem razmerju: vsakršno samolastno razumevanje in interpretacija je mogoče samo na način modifikacije nesamolastnega, ki je fenomenalno izvorneje dano.

Temeljna eksistencialna struktura tubiti je tako bit-v-svetu. Ta se analizira v: svetnost, bit-v, bivajoče, ki biva tako, da biva v svetu (sebstvo, a ne kot navzoče bivajoče) (prim. Heidegger 2005, 85). Pri tem je potrebno vsak moment razumeti iz drugega, saj so enakoizvorni. Tubit in svet sta tako enakoizvorni fenomenalni danosti. Ključni moment, ki začetno razpira ostala dva, pa je bit-v. Način biti-»v« eksistencialno povezuje bit tubiti in svet kot dva momenta te enotne strukture. Kaj pomeni biti-v? Bit-v je vselej potrebno razumeti kot biti-v-svetu. Prebivati, biti pri, domovati, vsi ti pomeni se pustijo interpretativno začetno zvesti na korelacijo tubiti in smisla sveta. Toda bit je

lahko v smiselni² korelaciji le z bitjo. Bit-v je torej bitni odnos, tubit je pri biti svetno bivajočega, fenomenološko raziskavo zanima bit sveta (vprašanje po smislu je tako vprašanje po biti).

Pri tem je potrebno dodati, da gre, ko govorimo o korelaciji, za formalizacijo zavoljo preglednosti oziroma da ta korelacija ni zgolj logična forma razmerja subjekt-objekt, zavesti in doživljajev, ampak je izpolnjena s fenomenalnim smislom, izkazanim v hermenevtiki vsakdanjega načina biti-v-svetu. Ta fenomenalni smisel je priskrbovanje. Ta izraz naj bi zajel moment vselejšnje vrženosti tubiti v razmerje do smisla biti bivajočega in tudi to, da lastno bit razume na način, da jo bivajoče v njeni biti zadeva kot priročno, priskrbljivo, skratka kot nekaj, na kar je tubit v svoji biti vselej že napotena, zato da bi zmogla biti. Svet se da tako v njegovem značaju, korelativnem nesamolastni tubiti, zajeti kot celoto namembne pomenskosti. Kot modalno nediferencirani smisel svetnosti se zaenkrat lahko pridrži: celota bitnega smisla. Pri tem je struktura celotnosti smisla seveda zvezana s strukturo govora in razlage, ki enakoizvorno konstituirata bit-v-svetu.

Ideja korelacije je tu vzeta kot metodično orodje analize. Nekaj je namreč razkrito in drugo tisto, v čemer oz. glede na kar je razkrito. Vsako bivajoče je razkrito, ne samo po sebi, ampak glede na strukturo razumevanja, v katerem je razkrito, vsak (bitni) smisel je razkrit glede na neko razumevanje smisla in v njem. Smisel namreč sploh ne more imeti pomena, če nečesa ne zadeva in na nekaj ne napotuje – priročnost je lahko smiselna le za neko potrebo, prisotnost je lahko smiselna le za neko opazovanje, namembnost le za neko namenjenost itd. Tu vendar ne gre za intencionalno naperjenost nekega logično enotnega subjekta na določen logično enoten objekt, h kateremu bi ta subjekt težil kot k pogoju za izpolnitev kakšnega svojega akta. Razmerje akta in smisla ni intencionalno razmerje; razmerje bitnega smisla, modusa samega menjenja (podeljevanja smisla) in bitnega smisla modusa menjenega

87

2 Smisel je tu – povzemajoč deloma eksplicitne, deloma implicitne rezultate *Biti in časa* – pojmovan kot: 1. v govoru javljajoče se; 2. razložljivo; 3. napotilno strukturirano; 4. ki je v korelaciji z govorečim (smisel razumevajočim); 5. ki slednjega zadeva v njegovi eksistenci, njegovi biti-v-svetu, kot taki in v celoti. Iskati smisel nečesa (obstoja, biti, življenja) tako pomeni iskati razlago nečesa, ki bi zadevala eksistenco kot tako, oziroma – iskati interpretacijo eksistence v njeni celosti.

bivajočega *ni intencionalno razmerje, a je vendar korelacijsko razmerje*. Strah pred terminološkim mešanjem je tu odveč, če je jasno definirano, čemu ta vidik služi. Brez ohranitve ideje korelacije namreč ni smiselne samostojnosti tubiti in sveta in tako tudi nobenega kriterija pristojnosti analize za pojasnitev razmerja razumevanja in sveta, vse se raztopi v tubiti kot enotni strukturi.

Korelacija tubiti in biti ima tako natančen eksistencialni smisel: samo kolikor biva tubit, in sicer na način, da razume bit, obstaja tudi nek smisel biti; toda samo kolikor se tubiti sploh daje nek smisel biti v govorici, ga ta lahko razume. Ta, po svojem ustroju hermenevtično-krožna korelacija je pravzaprav osnovni korelacijski ustroj govorice: smisel se lahko javlja samo na način, da sta dve »enoti« smisla v nekem odnosu oz. razmerju. Česar se je tu treba varovati, je, da bi s tem način in možnost tega korelacijskega razmerja tubiti in smisla biti že imeli za pojasnjenega ali celo za samorazvidnega. Nasprotno, kar naj izpostavitve te korelacijske strukture doseže, je prav jasna in pregledna problematizacija možnosti in načina tega razmerja.

88 Pri tem je potrebno razločiti: 1. korelacijo strukture tubiti in strukture sveta (kot nujen smiselni sklop tubiti in sveta) in 2. korelacijo značajev tubiti in sveta (kot vsakokratnih modificiranih značajev ustreznega bitnega smisla). V *Biti in času* sicer najdemo Heideggrovo lastno kritiko korelacijske razlage:

[...] sleherni subjekt je to, kar je, le za neki objekt in obratno. V tem formalnem nastavku pa ostajata člena korelacije, prav tako kot on sama, ontološko nedoločena [glede na smisel biti in možnost njegovega razumetja, op. M. M.]. V osnovi pa je celota korelacije nujno vendarle mišljena kot »nekako« bivajoča, torej z ozirom na določeno idejo biti [kot stalne navzočnosti, op. M. M.]. Če so s pokazom biti-v-svetu seveda prej zagotovljena eksistencialno-ontološka tla, je omenjeno korelacijo naknadno mogoče spoznati kot formaliziran ontološki indiferentni odnos. (Heidegger 2005, 287)

Tu se vidi, da je tisto najbolj problematično pri eksplikaciji biti-v-svetu s korelacijsko shemo umanjkanje strukture skrbi. Heidegger si očitno prizadeva ravno, da bi bila skrb zajeta drugače kot le smiselni odnos (kot neka težnja-k, a spet ne smotrna, ki nazadnje fenomenalno-eksistencialno

izvira iz vselej tesnobne vrženosti, čeprav še tako speče tesnobe). Kar hoče Heidegger poudariti, je, se zdi, naslednje: vrženost je fenomenalni smisel in eksistencialni temelj smiselne korelacije, ne obratno. Tu se moramo strinjati: eksplikacija biti-v-svetu kot korelacije je formalizacija. Polni fenomenalni in eksistencialni smisel biti-v-svetu namreč sestoji v momentih razumevanja (možnosti), počutja (faktične vrženosti), govora in razlage, ki tvorijo osnovno eksistencialno strukturo biti-v-svetu in ki so v svoji enakoizvornosti povzeti kot skrb. Skrb kot biti-si-vnaprej-kot-že-biti-v-svetu, ki združuje momenta vrženosti in možnosti, seveda ne zajema zgolj odnosa dveh smiselnih členov, tubiti in sveta. Menim, da je eksplikativna raba pojma korelacije vseeno smiselna, kolikor prispeva k sistematični preglednosti – ki pa jo mora vselej spremljati napotitev na njen polni fenomenalni smisel, zajet v osnovnih eksistencialih. Vprašanje, kaj je eksistencialni smisel odnosa oz. razmerja tubiti in sveta, je seveda nujno, toda to ne pomeni, da postane nepomembno, da med tubitnim razumevanjem in svetom kot bitnim smislom obstaja nek odnos oz. razmerje. Tako v knjigi o Kantu Heidegger pravi:

89

Bit-v-svetu ne more biti zvedena na razmerje, odnos med subjektom in objektom. Nasprotno, je tisto, kar dela tak odnos možen, kolikor transcendenca izvaja zasnitek biti bivajočega. Eksistencialna analitika osvetljuje ta zasnitek. [...] Ne gre toliko za vprašanje raziskave notranje strukture transcendence kot za razjasnitev njene bistvene enotnosti s počutjem in zapadanjem. (Heidegger 1998, §42)

Heidegger torej niti ne zanika povsem odnosa subjekt-objekt niti ne pravi, da v biti-v-svetu sploh ne gre za kakšen odnos, trdi zgolj, da se te strukture ne da zvesti na nek odnos. In to gotovo drži. V navedenem odstavku Heidegger sam poda razlog za to: transcendenca, ki pri njem vselej meni transcendiranje kot razumevajoče prehajanje tubiti k smislu sveta in biti, je bistveno določena s počutjem in zapadanjem.

Problem samolastne celosti biti-v-svetu

Eksistencialna analiza kani zajeti tu-bit kot korelacijo tubiti in sveta (bit-v-svetu) v njeni samolastni celosti in enotnosti (prim. Heidegger 2005, 316–319).³ To bi omogočilo razjasnitev in utemeljitev samolastnega odnosa tubiti do sveta, ki bistveno pripada strukturi samolastne tubiti v njeni celosti. Zakaj je postavljeno vprašanje po celotnosti (enotnosti) strukture biti v svetu (razčlenjene v faktičnost, eksistencialiteto in zapadlost)? Da bi bila pridobljena tubit kot bit-v-svetu izvirno in samolastno, kar obenem pomeni v njeni bitni enotnosti in celotnosti, kot enoten fenomen za raziskavo. Toda to je celotnost enakoizvirnosti in ne prioritete, je celotnost, kolikor je enotnost mnogih strukturnih, smiselnih elementov. Brez take strukturne, smiselne bitne enotnosti bi tu-bit razpadla na brezštevilne elemente, delčke bitnega smisla, in nikoli ne bi mogla biti v odnosu do svoje biti-v-svetu kot take in v celoti; ne bi mogla biti eksistenca.⁴

90 Celost tubiti je lahko le samolastno dojeta. Samolastno razumevanje tubiti je interpretirano kot bistveno določeno s celostjo tubiti na eni strani in s pregledno izpričanostjo tubiti »kot« tubiti, ki zaobsega samorazlago eksistence v njeni skrajni možnosti,⁵ na drugi. Samo-lastnost tako vsebuje momenta zajetja tubiti kot tubiti (samost) in celosti (lastnost). Da si je tubit samolastno razkrita *kot* tubit je treba razumeti, ne na način logičnega *kot* izjave, ampak na način hermenevtičnega *kot* samo-preglednosti tubiti v razlagi. Ta dva momenta sta nujno povezana: celost tubiti je mogoče dojeti samo, kolikor se tubit dojame kot tu-bit, in obratno: celost spada k samolastnosti.

Potrebno je še eksplicirati pojem celote, celosti tubiti. S njim je menjena celota eksistencialnega – bit razumevajočega – ustroja tubiti. Z interpretacijo

3 Samolastnost je pojmovana kot način biti tubiti, v katerem se ta razume iz sebe kot tu-biti in ne prvenstveno iz biti tako ali drugače razumetega bivajočega. Ta smisel samolastnosti je fenomenološko dobljen negativno iz nesamolastnosti, ki je fenomenalno bližja. Ustrezen, samolasten oz. izvoren odnos do biti ali sveta pomeni tak odnos, v katerem je tubit v (so)odnosu do biti ali sveta kot tu-bit; se pravi, je v odnosu do lastne biti-v-svetu kot take.

4 Na to opozarja tudi Backman (prim. Backman 2015, 82).

5 Razlaga sicer že pripada tubiti, tako samolastni kot nesamolastni, a v samolastni je razlaga razvita, eksplicirana.

bitnega smisla tubiti je izkazan njen členjen ustroj. Elementi tega ustroja so v nekem smiselnem, enako-izvornem sovisju. Na ta način tvorijo členjeno celoto bitnega smisla tubiti. V nasprotju s kategorialno mišljeno celoto, celota bitnega smisla ne potrebuje nekega osrednjega elementa, ki bi bil prvoten glede na ostale in bil z njimi v kakšnem vzročnem odnosu. V kakšnem smislu gre torej za celoto? Kako se samolastno zajetje tubiti, ki naj bi jo zajelo v njeni celoti, razlikuje od nesamolastnega? Očitno s celoto tu ne more biti menjeno samo smiselno sovisje strukturnih elementov, saj to ravno tako pripada nesmolastni tubiti. Samolastna tubit se v primerjavi z nesamolastno odlikuje ravno v tem, da je v njej bitni ustroj tubiti, v njegovem sovisju, zajet v celoti in kot tak. Kako je torej razumeti to, da naj bo bitni ustroj tubiti dojet v njegovi celoti? Bitni ustroj tubiti pomeni ustroj razumevanja lastne možnosti biti. Ustrezno temu bo celota bitnega ustroja tubiti pomenila členjeno, smiselno celoto tega razumevanja. Ta pa implicira: 1., določeno zamejenost in, 2., določeno popolnost tega razumevanja. Ker gre tu za možnost biti, zamejenost tu pomeni zamejenost možnosti biti z neko ne-možnostjo, popolnost pa ne meni neke kategorialne popolnosti, vsosti delov, temveč polnost bitne možnosti za razliko od delnih bitnih možnosti. Ta dva elementa sta seveda v smiselnem sovisju, saj je polnost celotne bitne možnosti mogoča le, kolikor je slednja zamejena – končna.

91

Bit-v-svetu je apriorno (izvorno) enoten, cel eksistencialni ustroj, kljub temu da sestoji iz mnogih strukturnih elementov in načinov. Celota in enotnost ustroja biti-v-svetu leži v enakoizvornosti njegovih fenomenalnih elementov. Eksistencialno-analitično dojeti in zajeti celoto in enotnost ustroja biti-v-svetu pomeni iz fenomena biti-v-svetu samega izkazati izvorno enotni temelj enakoizvornosti njegovih elementov. Kakor pravi Heidegger:

Bit tubiti, ki ontološko nosi strukturno celoto kot tako, nam postane dostopna v polnem pregledu skozi to celoto glede na neki izvorno enovit fenomen, ki že tiči v celoti, tako da ontološko fundira sleherni strukturni moment v njegovi strukturalni možnosti. (Heidegger 2005, 252)

Tesnoba

Da je to vsaj načelno mogoče, namreč iz same biti-v-svetu kot ustroja tubiti izkazati enotnost in celotnost tega fenomenalnega ustroja, je očitno iz tega, da si je tubit bivajoč-razumevajoč razklenjena v svoji biti oziroma da k ontološki strukturi tubiti spada razumetje biti. Da bi tubit samo sebe lahko zajela v svoji izvorni *enotnosti*, je potrebno, da si je v nekem razumevajočem počutju oziroma razklenjenosti dana nekako poenostavljeno, namreč ravno v svoji izvorni, bistveni enotnosti.

Počutje, ki lahko opravi to funkcijo, je tesnoba (Heidegger 2005, §40). Tesnoba je namreč skrajno počutje, v katerem si je tubit dana tako rekoč na najčistejši, najosnovnejši način, zvedena na svojo najosnovnejšo bitno možnost. V njej se tubit razkriva kar najbolj v svoji lastni vrženi možnosti biti-v-svetu in kar najmanj glede na njen odnos do bivajočega, ki ni ona sama. Ker se tubit lahko sprejme kot taka le tako, da se odvrne od »sveta« priprav, tako pa sama sebi postane ravno oddaljena, tuja, in prav tako tisti »tu« njene biti, se mora sebi približati, se spraviti s seboj v odnos, ravno kot sebi kar najbolj oddaljena in tuja. To pa se dogaja prav v tesnobi.

Tesnoba je sicer lahko dojeta ontično ali ontološko. V prvem smislu pomeni razpoloženje tesnobe, kakor je izkušeno, doživeto. K doživljanju tesnobe seveda spada tudi določeno razumevanje smisla lastne biti. Tesnoba v eksistencialnem, tj. ontološkem smislu pa pomeni lastno razumevanje tubiti v njenem značaju vrženosti, kakor konstituira njeno možnost razumevanja lastne biti.

Tesnoba naj bi tubit privedla pred samo sebe. Kaj naj pomeni, da tubit privede sebe *predse*? Vsekakor ne gre za način privedbe kakšnega v možnosti navzočega v dejansko navzočnost. Tudi to ne pomeni, da bi tesnoba lahko tubit eksistencialno privedla pred njen lastni ustroj, da bi si ga nato lahko nekako z razdalje predočila in ogledala. To bi namreč pomenilo, da počutje ne razklepa izvorno-fenomenalno, ampak bi pomenilo samó formalno določitev. Izvorni fenomen biti tubiti namreč nima nikakršnega ustroja logične reflektivnosti, kot je bilo uvodoma metodično zastavljeno. Da naj tubit privede sebe *predse*, je tu mišljeno tako, kot se pravi, da se človek sooči sam s sabo. V tem je navadno vsebovan moment, da se njegov pravi jaz sooči z nepravim. Analogno temu izraz, da tubit privede sebe *predse*, nakazuje, da je v tesnobi kakor dvignjena iz zapadlosti

priročnosti in vsakdanjosti »se«-ja in tako sebe kot nesamolastno privede k sebi kot samolastni oziroma da pred nesamolastno sebe privede samolastno sebe, na njeno mesto. V tesnobi se tedaj javlja neko gibanje od nesamolastnosti, ki se utesnjuje, k samolastnosti in s tem celovitosti, ki se kakor iztisne iz utesnjene nesamolastnosti. Ker sta nesamolastnost in samolastnost eksistencialno-načelno enakoizvorni, to gibanje privajanja predse v tubiti seveda ne poteka na način kakšne razdvojenosti ali dialektičnega gibanja, ampak na način prehoda v načinu biti. Da tubit sebe privede k sebi ali predse, torej ne pomeni nič drugega, kakor da se privede k svoji samolastni možnosti oziroma pred svojo samolastno možnost. Privesti se k oziroma pred lastno možnost za tubit pomeni, da se, vržena, lahko vrže oziroma zasnuje v svojo samolastno možnost in se v njej sprejme. Tubit se namreč lahko privede predse, kolikor ji sploh že pripada neka pred-struktura, ki sestoji v njeni faktični vrženosti.

To, pred čimer nesamolastna tubit beži, je ogrožajoče. V tesnobi to ni nobeno bivajoče. Tako ogrožajoče tudi ni »nič in nikjer«, a je vendar nekako »tu«. Kadar tubiti ni zavzeta z bivajočim na način imeti-opravka-z okolnosvetnim bivajočim, kadar v svoji eksistenci, tubiti ne zapada bivajočemu in njegovim napotilnim sklopom, tedaj je zvedena na golo, vsakega bivajočega prosto faktično – se pravi vrženo in vselej že kot tako tudi sprejeto eksistenco – tubit kot možnost biti tu, v svetu. Takrat tubiti ne preostane drugega, kakor da se sprejme v tej svoji vrženi eksistenci, vztraja v njej, jo prestaja, eksistira, tesnobno eksistira kot vržena možnost biti-v-svetu. Tisto, pred čemer je tubiti v tesnobi tesno, je ona sama kot bit-v-svetu.

Toda zakaj je tubiti tesno, da je bit-v-svetu, da je razmerje do sveta? Zakaj se tubit čuti ogrožena v lastnem bistvu? Zakaj si je tubit v lastnem bistvu najbolj tuja? Ker sebe kot take najprej in večinoma ne pozna in ker se ji smisel sveta, razmerje do katerega je, kolikor ji je sicer razkrit, vselej in nujno tudi skriva. Tubit je v svojem bistvu razmerje do nečesa najbolj tujega, najmanj poznanega in najbolj breztemeljnega – tega, da svet je, da sploh kaj je. Svet sam, kot možnost bitnega smisla (nesamolastno dojeti svet je že vezan na določen posebni, modificirani bitni smisel), nima bitnega smisla bivajočega – bitni smisel sveta strukturno ni analogen bitnemu smislu bivajočega. Svet ni navzoč, ni priročen, ni napotujoč, zato tubit nima nikakršnega bitnega vodila, kako naj bi bila do sveta v odnosu, zato je tubit lahko tesnobna. Ker je tubit

vrženo razmerje, je postavljena v to, da ji je (ker se je kot taka nujno že vselej sprejela) biti v razmerju do tega najbolj skrivnostnega.

Razmerje do biti je vrženo, ni utemeljeno v nobenem bivajočem. Sama tubit, kot struktura, ni v nobenem bitnem smislu utemeljena na nekem bivajočem. Če bi bila utemeljena v kakšnem bivajočem, bi tubit lahko temu bivajočemu »prepustila« to razmerje ali se vsaj iz njega povsem razumela, tako pa ji je naloženo, da se sprejme kot to razmerje do zakritega smisla biti. Tubit ne more zbežati pred sabo kot vrženostjo v to razmerje. Bistvo tesnobne vrženosti je breztemeljnost. Šele in samo kot zvedena na breztemeljnost sebe kot razmerja do sveta je tubit tesnobna in se zares razume kot vržena. Breztemeljnost vsebuje: skritost izvora, razloga, smisla biti sveta, razmerje do katerega je, in tako implicitno tudi skritost izvora, razloga, cilja in smisla nje same kot tega razmerja. Breztemeljnost je smisel vrženosti. Vrženost je tako v svojem bistvu skritost (in njej sopripadna raz-kritost). Tesnoba razkriva prav to: skritost izvora lastne biti in biti sveta je temelj nedomačnosti, lastne tujosti tubiti, distance tubiti do sveta, ki ga šele vzpostavlja kot celoto napram tubiti – kot nekaj drugega od tubiti, tubiti na nek način tujega, netubitnostnega, kot netubitnostno bit. Le kot tesnobno vržena, svetu in biti tuja, v svoji nemožnosti iz njiju vnaprej napotena, se je lahko tubit vselej že našla kot eksistiranje v celoti. V tem, ko se svet v tesnobi kaže kot »nič« bivajočega, se v eksistencialnem, ontološkem smislu kaže kot zakrit v svojem smislu.

94

Toda, pravi Heidegger: »tesnoba ni le tesnoba pred ..., ampak kot počutje (sprejetje vržene možnosti biti) hkrati tesnoba za ... To, za kar je v tesnobi tesno, je bit-v-svetu sama.« (2005, 259) Kaj pomeni, da je tubiti *tesno za* lastno možnost biti-v-svetu? Tubit eksistira zavaljo sebe, v odnosu do lastne biti je tako, da ji *gre za* to lastno bit, da jo ta zadeva v njeni vrženosti kot nagovor in problem – odnos do biti ne more biti indiferenten formalni odnos, ampak je odnos, ki se vselej nalaga kot najbolj vprašljivo vprašanje. Kaj tedaj eksistencialno označuje, da je tubiti *tesno za* lastno možnost biti-v-svetu kot tako?

V izrazu tesnobe-*pred* je namreč zajet značaj odvrčanja od tega, kar izvira iz vrženosti in spada k njej. Ali tudi *za* nekako izvira iz vrženosti? Označuje značaj faktičnosti, ki je v tem, da se je tubit v svoji vrženi biti vselej tudi že sprejela kot taka. Le tako *gre* lahko tubiti *za* njeno bit. Da je tubiti *tesno za*

lastno možnost biti-v-svetu, tedaj pomeni, da se v tesnobi, zvedena na lastno bit, sprejme, prevzame v svoji vrženi biti. Tisto, pred čemer je tubiti tesno, na način odvrčanja, je tubiti tudi že sprejela kot svoje najbolj lastno

Tesnoba-pred in tesnoba-za sta v določenem eksistencialnem sovisju. Tesnoba-pred odgovarja razklenjenemu, odkriti faktičnosti; tesnoba-za odgovarja razklepanju, razumevanju kot navrženi možnosti. Vsako počutje je namreč vselej že tudi razumeto in z razumevanjem enakoizvorno. Razumevanje, ki določa počutje tesnobe kot sprejetje faktičnosti biti-v-svetu, je biti-zavoljo-biti-v-svetu. »To, za kar je tesnobi tesno, se razkriva kot to, pred čimer ji je tesno [...]« (Heidegger 2005, 260) Tesnoba v tej strukturni enakosti kar najbolj neposredno razkrije enakoizvorno enotnost in celost tubiti. To pomeni, da tesnoba tubiti razpre poenostavljeno oz. zvedeno na njeno enostavno enotnost. Ta dva značaja »pred« in »za«, odvrčanje in sprejemanje je potrebno razumeti skupaj kot »pred-in-za«. Tesnoba pred-in-za se namreč izkaže za enoten fenomen.

Toda možnost biti-v-svetu, pred in za katero je tubiti v tesnobi tesno, ni vsakdanja možnost biti-v svetu kot celosti namembne pomenskosti. Ta namreč v tesnobi ravno potone, zdrsne, in v tem zdrsenju, odmiku nakaže samolastni značaj sveta kot samolastnega preostanka. Samolastni značaj sveta je tako nekakšen nič, kakor se javlja na način zanikanja vsakdanjega sveta. Vendar bi bilo prehitro zaključiti, da je ta nični odteg edini moment samolastnega razumetja sveta.⁶ Kot namreč izkazuje nadaljnja analiza, se tesnoba, kolikor jo tubiti zdrži, prevesi v samolastni način biti – odločenost. Tako ostaja povsem odprto, če se v samolastni, odločeni tubiti javlja tudi kakšen bolj komplicirano strukturiran samolastni značaj sveta.

To, kar karakterizira »pred-čimer« tesnobe, je to, da ogrožajočega ni nikjer. Heidegger pravi tako:

Nikjer pa ne pomeni ničesar, v njem tiči predel sploh, razklenjenost sveta sploh za bistveno prostorsko bit-v. [Tako] [...] se na osnovi te nepomenskosti znotraj svetnega vsiljuje edino še svet v svoji svetnosti. [...] Kar utesnjuje, ni to ali ono, pa tudi ne vse bivajoče skupaj kot vsota,

⁶ Tako sklepa, se zdi, Opilik, Opilik 1993, 75.

ampak m o ž n o s t priročnega [bivajočega, op. M. M.] sploh, se pravi svet sam. (2005, 258)

Tu je ključno, kako naj razumemo ta »predel sploh«: ali zgolj kot strukturo tubiti sploh ali kot smiselni korelat nekega elementa v tubiti, ki pa sama tvori fenomen kot celoto? V nadaljevanju tega odseka predstavljam naslednjo interpretacijo: tesnoba tubit vrže nazaj na njeno golo vrženost, na to, da se ji sploh javlja neka bit. Korelativno se v tej vrženosti, ki je v tesnobi razkrita v svojem bistvu – to se pravi kot taka – in izvorno, onkraj posebnih modifikacij in načinov, v svojem skupnem smislu, ki teče skozi vse modifikacije, javi tudi svet (celota bitnega smisla) v svojem izvornem smislu.⁷

96

Kakršnakoli interpretacija, da je s tem »krajem, predelom sploh«, razkritim v tesnobi, mišljena enostavno razklenjenost sama, bi zgrešila dejstvo, da je razklenjenost ravno strukturiran fenomen, in sicer korelacijsko strukturiran. Tako bi se tudi svet lahko razumel kot razkritost sama. Toda tedaj bi bila izgubljena razlika bitnega smisla in razumevanja smisla, če naj svet pač pomeni neko celoto smisla, kakor je nakazano v analizi nesamolastne tubiti. To razliko je nujno potrebno ohraniti, če naj analiza ne izgubi svojega sistematičnega karakterja in preglednosti, ki služita utemeljitvi možnosti razmerja tubitnostnega razumevanja in bitnega smisla. Napačno bi bilo na podlagi tega, kar je razkrito v tesnobi, to interpretirati tako, kakor da je samolastna tubit isto kot samolastno razumeti svet. Tu-bit je namreč prvenstveno razmerje, odnos razumevanja in nagovora bitnega smisla. Trditve v smislu: »Tubit je svoj svet«, je potrebno razumeti polemično, kot izrečene proti subjektivističnim logičnim dualizmom.⁸ Tudi, če izrazu »svet«, kot je rabljen v zadevnih odsekih *Biti in časa*, pripišemo pomen »razprtosti«, ostaja vprašanje smisla celote bitnega smisla, ki je razkrit v tesnobi.

7 Povsem nasprotno razlaga Elkholy, ki zanika ne samo smisel sveta v tesnobi, ampak tudi vsakršen samolastni smisel tubiti. Tako sklepa na podlagi tega, da se v tesnobi sesuje vsakdanji smisel sveta. Toda takšen sklep predpostavlja, da ni nekega samolastnega smisla tubiti niti samolastnega smisla sveta (prim. Elkholy 2008, 55).

8 Drugače Kouba, ki v rabi pojma sveta v Biti in času vidi »abstrahirajočo izolacijo karakterja celotnosti kot takega«, kar naj bi privedlo do tega, da tubit »v strogem pomenu ni v svetu, temveč je svoj svet [...]«. (Kouba 1999, 20–21)

Tubit se je kot vržena vselej že znašla tu, napotena na določen bitni smisel, ki ji je s tem razkrit in ki ga je vselej že sprejela. Tubit je lahko tu le, ker ji je razkrit smisel biti, in sicer obenem lastne biti in biti bivajočega. »Tu-« tu-biti meni ujasnjenje, razkritost bitnega smisla in s tem odnos razumevanja do tega smisla. Bitnega smisla ni brez tega »tu«. Le zato, ker je razkrit bitni smisel, lahko tu-bit označuje tudi skrbno, faktično-razumevajoče razmerje tubiti do lastnega »tu«, kot vržene, dajajoče se možnosti biti. Razkritost, »resnica«, nujno pripada smislu biti. Razkrita je torej bit sama, toda prav v svoji razkritosti, kot razkrita, »nikjer-povsod« je bitni smisel v svoji razkritosti. Samolastna tu-bit je skrbno (vrženo in kot tako sprejeto) razmerje do tega razkritega smisla biti kot takega.

Med razumevanjem tubiti in bitnim smislom, ki ga vsakokrat razume, velja naslednja korelacija: smisel je tisto, glede na kar tu-bit (razumevanje) razume bitni fenomen, strukturo. To pomeni, da si tubitno razumevanje ta smisel tako rekoč pred-zariše in tako glede nanj zasnuje svoje razumevanje. Tubit je svoj svet vselej že razumela glede na določen bitni smisel, glede na katerega je zasnula svoje razumevanje bivajočega. V tesnobi se ta bitni smisel zlomi. V nesamolastnem modusu je tisti smisel, glede na katerega tubit razume lastno bit, prav smisel biti bivajočega, ki jo svetno srečuje. Tu je korelacija smislov očitna: tubit svoj bitni smisel zasnuje glede na bitni smisel znotrajsvetno srečljivega bivajočega, smisel tega pa je zasnula sama glede na svojo bit kot priskrbovanje.

Kolikor je tubit ravno bit-v-svetu, je jasno, da je tisti smisel, glede na katerega tubit zasnuje razumevanje lastne biti, smisel biti sveta. Toda tudi ta smisel je zasnut v tubitnostnem razumevanju in glede nanj tubit sploh lahko razume kaj takega, kot sta bit in svet. Tubit bitni smisel vselej zasnuje glede na to, da ji gre za lastno vrženo bit-v, v kateri se je vselej že sprejela. Tako zasnuje smisel biti priročnega in tako zasnuje smisel biti sveta kot nič-priročnega. Po analogiji s tem, kako nesamolastna tubit svojo bit razume iz biti priročnega, tudi samolastna tubit razume svojo bit iz oz. glede na bit sveta kot nič-priročnega-nič-navzočega-sploh-nič-bivajočega. Kakor se tubit nesamolastno razume v svoji biti-v kot biti-pri-priročnem ali kot bit-pri-navzočem, tako se tubit samolastno razume v svoji biti-v kot bit-do-biti-kot-nič-bivajočega-in-tako-celote. Tudi tu velja torej korelacija: tubit zasnuje

smisel biti sveta glede na svojo bit kot breztemeljno vrženo, smisel lastne biti pa razume glede na smisel biti sveta kot nič-bivajočega/priročnega/navzočega.⁹

98 Kako naj torej eksistencialno zajamemo, imenujmo jo tako, samolastnejšo bit-v-svetu in njej pripadajočo svetnost, ki se javlja v tesnobi, in v kakšnem razmerju je z vsakdanjo svetnostjo vsakdanje biti-v-svetu? Kot je bilo zgoraj razloženo, se v tesnobi javlja moment brezna, breztemeljnosti vrženosti. Smisel tega »tu«, ki se tubiti javlja v tesnobi, kot tistega, v kar je vržena, tistega v-čemer njene biti-v, je tako korelativno neka zakritost, tujost, ki ji tubit ne pozna značaja in smisla. Ta tujost in zastrtost oz. breztemeljnost je tujost in zastrtost oz. breztemeljnost same biti oz. njenega smisla. Tubiti je v tesnobi odvzeta zanesljivost bivajočega, ki se ji vsakdanje sicer javlja v bitnem smislu priročnosti. Tako tubit tudi nima več možnosti, da bi se razumela iz tega smisla biti bivajočega.¹⁰ Celota bivajočega tako v tesnobi izstopi kot nekaj tesnobno čudnega, čudnega v tem, da je nekaj povsem drugega – povsem drugega kot nič bivajočega, bit, ki se v tesnobi edina smiselno daje.¹¹ Zvedena je na lastno breztemeljno bit in vržena pred bit samo kot breztemeljno, obenem razkrito in zakrito v svojem smislu. Samolastni odnos do sveta je tako odnos do celote bitnega smisla, do tega, da se sploh javlja, daje (je razprt) celotni smisel biti. Bitni smisel sveta, ki ostane tudi v tesnobi, je torej smisel biti same, in sicer prav v njeni diferenci z bivajočim. V tesnobi namreč samo bivajoče namreč seveda nikamor ne potone, potone, zdrzne le njegov vsakdanjosti samoumeven bitni smisel. Javi pa se diferenca biti in bivajočega, bit kot taka izstopi, se pravi, kakor je v diferenci z bivajočim, ne več le v vidiku smisla bivajočega. Bit v breztemeljni diferenci z bivajočim sama je tako tisti »nič-in-vse« in »nikjer-in-povsod« in s tem celota, ki tubit v tesnobi ogroža in pred katero ji je tesno. Na ta način je v svojem smislu zanikano bivajoče v celoti. Poenoti se v celoto, glede

9 Tako tudi Opilik glede tesnobe pravi: »[...] tesnoba [...] ne more pomeniti znajti-se sredi tako ali drugače srečljivega znotrajsvetnega bivajočega, ampak je edino, kar se še sreča, zadeva svet sam v njegovi bistveni ničnosti.« (1993, 73–74) In dalje: »Razklenjenost čiste vrženosti kot take je mogoča samo obenem z razklenjenostjo sveta samega kot ničnega (ničnostnega) v-čemer znajti-se, in obratno.« (74)

10 Glej tudi King 2001, 176.

11 Glej King 2001, 177.

na svojo bit, skozi ta zanikujoči odmik.¹² Svet je tako v eksistencialnem smislu negativen pojem, toda ta negativnost ni neko formalno manjkanje, ampak najbolj izvorna pozitivnost, kot brez-temeljni temelj razumetja sveta kot celote bivajočega v njegovi biti.¹³ Samolastna bit-v-svetu se tako v tesnobi odkrije kot breztemeljno razmerje do breztemeljnega smisla biti v njegovi celoti.

Bit k smrti

Toda iz enakosti »pred-« in »za-« momentov tesnobe se izkaže, da ima tubit temeljno strukturo skrbi kot biti-si-vnaprej. To predpostavlja in zaobsega tako eksistencialno kot eksistencialno možnost. Slednja na eni strani naznačuje neko temeljno nesklenjenost tubiti (prim. Heidegger 2005, 322), kolikor tubit namreč ravno nikoli ni dana »enkrat za vselej« v nekem fiksiranem bistvu – njeno bistvo je namreč v eksistenci, to se pravi, možnosti odnosa do lastne biti v svetu. Tubitnostne nesklenjenosti ne gre zamenjevati s kakšnim ustrojem duševnih možnosti, ki vselej dopušča, da ta ali ona možnost ostane neizpolnjena, druge se udejanjijo in s tem izpolnijo. Vsekakor tudi za tubit velja, da, ne samo lahko, ampak nujno morajo nekatere njene bitne možnosti (možni načini eksistence) ostati brez eksistencialne, faktične »izpolnitve«, dogoditve. Toda za celotno tubitno možnost velja, da nikoli ni dana kot udejanjena, niti kot »prvo udejanjenje«, *habitus*, ampak vselej obstoji le v izvrševanju – razumevajočem sprejemanju lastne možnosti biti. Kljub temu tubit vselej že tako ali drugače eksistira.

99

Toda v tem leži tale aporija: tubit ne more biti nikoli cela, ker je v svojem bistvu eksistenca; to, da je sebi vnaprej kot možnost biti-v-svetu. Na drugi strani pa bi tubit lahko bila cela le takrat, ko bi se končala; toda takrat ni več tubit. Tubit tako vselej zaostaja za svojim koncem in s tem za svojo celostjo (prim. Heidegger 2005, 323). Ker torej možnost tvori bitni ustroj tubiti, ki ni nikoli dana »zagotovo«,

12 Tako tudi King 2001, 178. Opilik razlaga: »[...] ničnost pa se lahko misli kot formalni ustroj kot tisto, kar tvori vsebino nečesa takega kot je ,odteg.« (1993, 74)

13 Opilik pravi: »Če torej tesnoba razklene svet kot tak na način ,popolne nepomenskosti«, tedaj to ni v protislovju z rezultati §18. paragrafa, ampak odgovarja značaju razklenjenosti pomenskosti [...] Razklenjenost nepomenskosti nikakor ne pomeni konca sveta, izkustvo tega ,ne ne negira enostavno pomenskosti, ampak kaže na izvorni ,nični značaj sveta, ki gledano eksistencialno-ontološko predstavlja pozitiven fenomen.« (1993, 73)

tubit pa naj bo cela, je očitno, da mora celost tubiti nekako paradokсно temeljiti na njeni nesklenjenosti, ne-možnosti, ne-celosti, omejenosti, končnosti.

Edini izhod iz aporije se tako zdi, da, če je tubit lahko cela, je to lahko le tako, da je v njej kot celi njen konec nekako zaobsežen. Eksistencialno to pomeni: konec je eksistencialno neka možnost tubiti; konec tubiti namreč ne more biti konec v takem smislu, kot je konec česa navzočega – tubit namreč ni nič navzočega, ampak možnost odnosa do svoje biti v svetu. Da bi torej tubit eksistencialno lahko bila cela, mora biti konec možnost tubiti, ki jo bistveno in samolastno določa (tubit si je namreč kot cela lahko dana le kot samolastna), kot njena skrajna možnost, ki jo tako določa v njeni celosti, mora biti tubit določati skozinsko. Celost eksistence je tako eksistencialno kot eksistencialno, tako ontološko kot ontično njena možnost ne-bit, ki ni neka možnost, ležeča v prihodnosti, ampak temeljni način biti eksistence same.

100 Možnost biti-v-svetu namreč s sabo nosi ne-možnost biti-v-svetu. Zato je možnost biti vselej obenem tudi nemožnost biti. Kaj neki naj pomeni ta ne-možnost, kako fungira ta »ne« zanikanja možnosti biti? Očitno ne na način logičnega zanikanja neke možnosti. Ne pomeni nedejanskosti, a vendar neko ne-možnost, neko zamejitev bitne možnosti, toda v čem natanko je ta zamejitev? Kako meja pripada biti, možnosti? V čem sestoji to zanikanje možnosti? V kakšnem smislu in na kakšen način se možnost biti odteguje tubiti? Kaj sploh primarno in izvorno izraža zanikanje, če se ga pusti dojeti fenomenološko? Kaj je torej pristni fenomenološko izpričani eksistencialni smisel ne-možnosti biti? Kako eksistencialno ustrezno opredeliti negativnost možnosti?

Vsekakor je treba vztrajati pri dvojem: na eni strani ne podleči skušnjavi, da bi iz eksistenciala biti-k-smrti napravili metaforo za neko drugo eksistencialno strukturo, saj tako ne bi pojasnili ničesar; na drugi strani ne dopustiti, da se v eksistencialni pojem biti-k-smrti vmeša kakšno vsakdanje razumevanje telesne smrti. V vseh ozirih namreč smrt, kakor je razumeta vsakdanje, ni eksistencialno pojmovana bit-k-smrti oz. končnost. Prva lahko drugo samo spodbuja. Problem smrti z ozirom na problem celosti tubiti je v *Biti in času* sicer polemično zastavljen napram vsakdanjemu razumevanju smrti, a tega ne gre brati tako, kakor da eksistencial biti-k-smrti kakorkoli razlaga smrt, kakor je vsakdanje mišljena, oziroma kakor da se ta razlaga sploh nanaša na isti fenomen.

Lahko bi razlagali takole: kolikor je sploh najprej neko izvorno dajanje, razkritost smisla, tako k temu dajanju vselej že spada možnost, da se tudi ne daje oz. skriva, kot njegova so-izvorna in ne morda zgolj deficitarna modifikacija. Toda to bi pomenilo metaforizirati bit-k-smrti. Obenem s to označitvijo stojimo spet pred neko ne-možnostjo fenomena kot takega in zopet lahko vprašamo, kako je to razumeti.

Če povzamemo, najdemo v literaturi v glavnem naslednja pristopa:

1. »strukturno-metaforični«: končnost tubiti je »metafora« za strukturno omejenost razumevanja biti¹⁴ – za sopripadnost skrivanja in razkrivanja smisla biti. Tu je problem ta, da omejenost razumevanja biti spada tudi k nesamolastni tubiti, pri biti-h-koncu pa gre za eksistencial samolastne tubiti;

2. »metaforični«: končnost tubiti je metafora za tesnobo.¹⁵ Tu je težava, ker že na ravni teksta ni mogoče enačiti počutja tesnobe in eksistenciala biti-h-koncu, čeprav je tesnoba določeno kot tisto počutje, ki je s tem eksistencialom so-izvorno. Poleg tega – menim – ni nujnega prehoda iz tesnobe v samolastno bit-h-koncu, to je samo neka možnost. Predvsem pa gre in mora iti v biti-k-smrti za samostojen eksistencial, ki šele tvori bitno zmožnost celosti tubiti, ki v tesnobi še ni dosežena in tudi ne vzdržana kot taka.

101

Oba pristopa glede na svojo motivacijo pretežno izhajata iz tega, da se želita izogniti interpretaciji, ki bi končnost tubiti vezala na posameznika in tako padla na ontično raven. To je nepotrebna skrb: posameznost tubiti ne pomeni nujno zvajanja na ontično raven, saj v primeru biti-h-koncu kot eksistenciala tubiti, slednje ne gre razumeti kot nekega bivajočega, ampak kot strukturo eksistence.

Ali obstaja določena fenomenalna danost, ki izvorno razkriva smisel tega »ne«-dajanja, skrivanja smisla biti in ki bi omogočila njegovo neposredno razumevanje? Mar se ni v analizi tesnobe že naznačil moment zanikanja, odtega, čeprav se je tam navezoval na smisel biti bivajočega, kakor se daje nesamolastni tubiti? Za to negativnost sveta, razkrito v tesnobi, se je izkazalo, da je korelativna sprejetju tubiti v lastni vrženosti. V tesnobi je razkrita breztemelnost, ne-utemeljenost tubiti kot razmerja do sveta. Kolikor tubit razume, da je vselej brez temelja, lahko razume tudi, da vselej lahko tudi ni, da se razmerje do biti

14 Tako razlaga, npr., Hetterley (2018, 20).

15 Tako, npr., Blattner 1994, 67.

vselej lahko tudi ne daje. Smisel tega »ne« breztemeljnosti je tubiti nesposredno, izvorno razkrit v tesnobi. Tubiti je samolastna, odločena bit-k-smrti, kadar se odvrne od nesamolastnega bega pred svojo smrtnostjo, ki sestoji predvsem v tem, da smrt zanika in jo od sebe odvrča, na »kasneje«, na »druge« itn. Ko se tubiti od tega odvrne, se tesnobno razkrije v svoji breztemeljni vrženosti, da vselej lahko tudi ni. V razumevajoči biti-k-smrti je tubiti razkrita to, da ni nobene nujnosti, ki bi izvirala iz kakšnega bivajočega oziroma bila v njem utemeljena, da se smisel biti sploh daje, da svet sploh je. To tubiti postane očitno, ko se iztrga iz pomirjanja v bivajočem in razumevanja vsega glede na bivajoče in na način bivajočega. *Tesnobna, breztemeljna vrženost tubiti je tisti eksistencialni temelj, iz katerega eksistencialni pojem ne-možnosti prejema svojo fenomenalno vsebino.* »Ne-« v ne-možnosti tako eksistencialno izraža breztemeljno ničnost vržene možnosti biti. Kot vržena je možnost biti vselej že »negotova«, breztemeljno zasnuti in tako nična. Kot značaj ustroja bitne možnosti je njena ne-možnost sama neka soizvorna bitna možnost, ki določa celotno bitno možnost.¹⁶ Kot taka je ne-možnost, možnost ne-možnosti bitne možnosti. Kaj naj sedaj to pomeni? Ne-možnost je bila pravkar pozitivno zajeta kot nenujno podarjanje bitne možnosti oziroma kot pozitivni izraz njene omejitve oziroma končnosti kot vržene možnosti. Možnost ne-možnosti je tedaj bitna možnost same nične, breztemeljne, dajajoče se vrženosti. Bitna možnost ne-možnosti biti tedaj pomeni možnost tubiti, da se *prevzame, zasnuje in zadrži* kot nično, breztemeljno vržena. To je eksistencialni pojem smrti, smrtnosti, končnosti.¹⁷

Samolastni način biti-h-koncu Heidegger imenuje predhajanje (*vorlaufen*) (2005, 357). Polni eksistencialni pojem končnosti je tako predhajanje v možnost

¹⁶ Tubiti se, torej, kot možno ne-možna nikakor ne razume tako »indirektno«, kakor to razlaga, npr., Mulhal 2005, 305. Razlaga, da se tubiti kot ne-možna razume »posredno«, spregleda, da je smisel vrženosti, ki je razkrit v tesnobi, kar najbolj neposredno dan. Odvrnitev in odteg vsakdanjega razumevanja smisla je tu seveda so-javljajoči se pojav, toda ne zadostuje za razlago. Možnost vsakdanjega razumevanja je namreč zgolj en modus možnosti tubiti.

¹⁷ Gelven razlaga: »Zreti proti smrti kot dejanskosti pomeni zreti proti ne biti več možen, in torej odmakniti se od lastnega moči-biti. Toda zreti proti smrti, ne kot dejanskosti, ampak kot možnosti, pomeni osredotočiti se na lastno moči-biti [...] ta trditev implicira, da je nek pomen možnosti, ki ni izčrpan z njeno prihodnjo realizacijo ali nerealizacijo. Kako je lahko možnost smiselna onkraj tega, da postane dejanska? Eksistencialni odgovor na to je svoboda [svoboda eksistence kot odnosa do lastne

nemožnosti tubiti. Predhajanje v to možnost je zasnitek v tej možnosti. Potrebno je karseda razjasniti ta pojem, saj je ključen za ustrezno eksistencialno interpretacijo biti-h-koncu in s tem samolastne možnosti celosti tubiti kot biti-v-svetu. Heidegger sam pojem razmeji od kakršnegakoli pričakovanja udejanjenja možno navzočega (prim. 2005, 357–358). Toda kaj je pristni, lastni smisel tega, da tubit predhaja v možnost lastne nemožnosti? Začetno se to lahko razsvetli ob navezavi predhajanja na razumevajoči zasnitek. Odnos do lastne možnosti je namreč konstituiran v smiselnem razumevanju. Gotovo, predhajanje mora biti nekakšen zasnitek v možnost na način sprejetja vržene možnosti. Toda kaj odlikuje predhajanje kot skrajno razumevanje napram drugim mogočim zasnutkom možnosti? Ali je to ravno skrajnost, mejnost oz. nekakšna končnost tega zasnutka? V čem temelji ta skrajnost? Navezuje se na možnost biti-h-koncu kot skrajno možnost nemožnosti biti-v-svetu. Skrajnost te možnosti sestoji v tem, da nekako določa mejo vsem drugim možnostim tubiti.¹⁸ Skrajnost zasnutega odnosa do te skrajne možnosti tedaj leži v tem, da zasnuje odnos do možnosti, ki omejuje vse druge in je s tem nekakšen skrajni možen odnos do lastne možnosti biti. Toda, da bi tako razumevajoče zasnutje bilo možno, mora tako rekoč preskočiti, prehiteti vse druge možnosti tubiti. To bi tedaj pomenilo predhajanje v skrajno možnost nemožnosti tubiti oziroma njeno »anticipacijo«: predhajanje v skrajno in mejno možnost lastne tubiti pred vsemi drugimi bitnimi možnostmi.¹⁹

103

Končnost kot temelj samolastne biti-v-svetu

Zveza samolastnosti in biti-h-koncu se še nadalje zariše: samolastnost se izkaže kot bistveno končna. Bit-h-koncu je *najlastnejša* zmožnost tubiti, ker

možnosti biti, op. M. M.].« (Gelven 1989, 153–155)

18 Opilik pravi: »Tako tudi smrt kot razklenjena ne-možnost vsakršne razklenjenosti ni zadovoljivo mišljena, če se jo dojame samo kot ‚mejo‘ področja razklenjenosti; saj je ravno v predhajanju razprti odteg tisti, ki razklenjenost sploh privede v njeno lastno, tako da v tem odtegu odtegnjeno (namreč možnosti eksistence) ni nekaj, kar je ‚vnaprej‘ tu, ampak na določen način iz njega izvira.« (Opilik 1993, 88)

19 Nekoliko drugače predhajanje razlaga Haar: »Predhajanje vnaprej v smrt kot možnost pomeni ekscesno (prekomerno) intenzifikacijo njene možne biti. Predhajanje poveča, prekomerno poudari možnost smrti.« (1993, 8)

gre v njej tubiti za njeno možnost biti tu, v svetu, samo (prim. Heidegger 2005, 342). Ko predhaja v to svojo zmožnost, odpadejo namreč vsi odnosi do biti drugega bivajočega in drugih tubiti. Tubit je v tej zmožnosti *povsem* v odnosu do svoje možnosti biti-v-svetu. Zmožnost biti-h-koncu je tako najlastnejša in *brezodnosna* oziroma, bolje, *samoodnosna*. V njej tubit ostane sama – zvedena le na svoje bistvo – odnos do lastne biti (ki je vselej že konstituirana kot bit-v svetu oz. kot bit do biti), se *oposamezni* – ne seveda kot kakšno navzoče bivajoče, ampak kot bitni odnos, natanko ta, o katerem je vsakokrat govor. Samo kot končna je torej tubit lahko v odnosu do sebe cela. Ker je tubit lahko samolastna le, kolikor je cela, velja tudi: samo kot končna je tubit lahko samolastna.

Medtem ko je bila možnost, da je tubit samolastno oz. kar najlastejše privedena predse, izkazana najprej v počutju oz. najdenosti tesnobe, se z zmožnostjo biti-k-smrti označuje razumevanjska stran te zmožnosti samolastne danosti.

104 Samolastna tubit naj bi si bila *razprta* v svoji celosti. Konec tubiti je vselej možen, zato je zmožnost biti-h-koncu tudi *gotova* bitna zmožnost (prim. Heidegger 2005, 349). Samolastna *razklenjenost* se tako izkaže kot bistveno končna. Predhajajoča zmožnost biti-h-koncu se zadržuje v možnosti biti tubiti kot vselej tudi že ne-možni, vselej končni: v tem zadržanju si je tubit povsem odklenjena, razprta, »do svojega konca« v svoji ne-možnosti biti. To je eksistencialni smisel gotovosti, ki nima zveze z verjetnostjo.

Bit-h-koncu naj bi tvorila možnost samolastne celovitosti tubiti. Ali izkazani strukturni momenti fenomena te zmožnosti v svoji enakoizvornosti izkazujejo možnost celovitosti tubiti? Da bi si tubit kot bit-v-svetu lahko bila dana v svoji celoti, bi morala: 1., biti povsem v odnosu do lastne možnosti biti-v-svetu (totalnost, popolnost celote); 2., v svoji možnosti biti v svetu določena oz. obmejena prav in povsem kot ona sama (identiteta celote); 3., biti povsem razkrita v svoji možnosti biti-v-svetu (razumljivost, »spoznavnost« celote). Vsi ti trije pogoji so izpolnjeni s strukturnimi elementi biti-k-smrti: 1. nepresegljivost (skrajnost); 2. (samo)lastnost, samoodnosnost; 3. gotovost, celovita razprtost.

Kakšna je tedaj zveza *končnosti in sveta*? Ta se pusti dojeti iz predhajanja prek posameznih v temeljno, samolastno možnost ne-možnosti biti tu, v svetu.

Ta ne-možnost pa tudi samolastno zbere tubit pri njenem smiselnem korelatu, svetu, pri tem »tu« kot enotnem: namesto pri svetu kot bitni celoti namembne pomenskosti pri svetu kot bitni celoti pomenskosti sploh, kot možnosti biti sploh, ne le v določenem bitnem načinu. S tem se tudi svet javi v svojem negativnem karakterju kot nič bivajočega, ki svet enoti. Končnost tubiti je, se pravi, poenotujoča, ima poenotujočo funkcijo, tako za tubit kot za smisel, ki je njen korelat. To je namreč nujno: s tem, ko se izrecno poenoti en korelat, se poenoti tudi drugi, saj korelacija vsebuje tudi korelacijo značajev korelatov. Ne-možnost biti-v-svetu tako *celoti* možnost biti-v-svetu, kot jo tudi izkazuje *kot* možnost. Ima torej dvojno utemeljujočo funkcijo za samolastnost, saj ustreza dvema elementoma samolastnosti. Samolastni značaj sveta kot celote bitnega smisla, ki se javi v tesnobi in izvira iz zvedenosti tubiti na njeno vrženo bit-v-svetu, se v biti-k-smrti nujno ohrani, kolikor samolastnemu načinu tubiti pripada na določen način razumeti bitni smisel sveta. Tesnoba izenači vse bivajoče v celoto, tesnobna bit-h-koncu pa še toliko skrajneje. Tako Heidegger pravi:

105

Nekaj takega kot bit je in mora biti le, kjer je končnost postala eksistentna. Razumevanje biti, ki obvladuje človeško eksistenco, čeprav se človek ne zaveda njene širine, stalnosti in nedoločenosti, se tako pokaže kot najbolj notranji temelj človeške končnosti. Razumevanje biti je najbolj končno v končnem. [...] Razumevanje biti samo je najbolj notranje bistvo končnosti. (Heidegger 1998, §41)

Smisel biti se tubiti razpira le tako, da se ji obenem v končnosti tudi že skriva, odteguje. K samolastni tubiti spada ta razprtost. Kar je v počutju tesnobe razprto kot vrženost, je v fundamentalno-ontološkem smislu pojmovano kot skrivanje smisla biti.

Sklep

Samolastni modus biti-v-svetu, razkrit v tesnobi, in njemu pripadajoči, korelativni smisel sveta, je razkrit v tesnobni biti-h-koncu kot razumevanju, v katerem je tesnoba vrženosti vzdržana. Bit-h-koncu tesnobno vzdržuje ne-možnost, ki vselej že spada k možnosti bit-v-svetu. V tesnobi sami se tako že

nakazuje moment končnosti (ne-možnosti) tubiti, in sicer njena breztemeljna vrženost. Ta je v biti-h-koncu tudi samolastno razumeta kot ne-možnost, in sicer skrajno in v njeni celoti kot vselejšnja breztemeljna ne-možnost in kot taka vzdržana in prevzeta. Tesnoba fenomenalno prispeva h končnosti nedoločenost, vselejšnjo ogroženost, zanikanje tubiti v njeni biti, način njene vrženosti, da je nekako vselej tudi že zanikana vnaprej, da ji je s tem, ko je, tudi odrečeno biti. Zgolj na način zvedenosti na svojo nedoločeno, breztemeljno vrženost, ki vztraja skozi vse bitne načine in je vsem skupna, se lahko tubit predhajajoč razume preko vseh posebnih načinov biti glede na lastno ne-možnost biti-tu (v-svetu) kot vselejšnjo. Bit-h-koncu ima torej posledično dva strukturna počutna elementa: je tesnoba pred koncem možnosti biti-v-svetu in tesnoba za možnost biti-v-svetu. Pri tem prvi element, tesnoba-pred-ne-možnostjo biti-v-svetu, omogoča drugi element, tesnobo-za-možnost biti-v-svetu, saj izvirno in v celoti razkriva bit-v-svetu kot možnost skoz odnos do njene ne-možnosti. Tako je končnost temelj samolastne biti-v-svetu.

Bibliografija | Bibliography

Backman, Jussi. 2015. *Complicated Presence: Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*. Albany: State University of New York Press.

Blattner, William. 1994. »The Concept of Death in *Being and Time*.« *Man and World* 27 (1): 49–70.

Elkholy, Sharin N. 2008. *Heidegger and a Metaphysics of Feeling. Angst and the Finitude of Being*. London; New York: Continuum.

Gelven, Michael. 1989. *A Commentary on Heidegger's Being and Time: Revised Edition*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press.

Haar, Michael. 1993. *Heidegger and the Essence of Man*. Albany: State University of New York Press.

Heidegger, Martin. 1998. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: V. Klosterman.

---. 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Hetterley, Jae. 2018. »Dasein's Finitude: Death as the Ontological Bridge of Being and Time.« *Academia.edu*. Dostop: 23. 12. 2018. https://www.academia.edu/36549245/Daseins_Finitude_Death_as_the_Ontological_Bridge_of_Being_and_Time.

King, Magda. 2001. *A Guide to Heidegger's Being and Time*. Albany: State University of New York Press.

Kouba, Pavel. 1999. »Smisel prisotnosti.« *Phainomena* IX (27-28): 19–32.

Mulhall, Stephan. 2005. »Human Mortality: Heidegger on How to Portray the impossible Possibility of Dasein.« V *A Companion to Heidegger*, ed. by Hubert L. Dreyfus and Mark Wrathall, 297–310. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.

Opilik, Klaus. 1993. *Transzendenz und Vereinzelung: Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers »Sein und Zeit«*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.

HOMO CONSUMENS, LUDUS, AND THE NEED FOR A NEW RELATIONSHIP OF TRUST

POTENTIAL ETHICAL ISSUES RAISED BY THE ADVERGAMES PHENOMENON

Veronica NERI

University of Pisa, Lungarno Pacinotti 43, 56126 Pisa, Italy

veronica.neri@unipi.it

Abstract

In the contemporary context of the internet, advertising has had to refine its strategies to regain credibility in the eyes of its public. Among these strategies, an interesting case is that of advergames. These are communication tools that, thanks to their ludic and interactive aspects, can gain access more easily into the memory of individuals and re-establish a relationship of trust between individuals and advertising. This newfound relationship has, however, brought about the need

for reflection on the ethics both of advergames as well as in advergames.

Keywords: advergame, consumerism, ethics, *ludus*, trust.

Homo consumens, ludus in potreba po novem razmerju zaupanja. Morebitni etični problemi fenomena oglasnih iger

Povzetek

V sodobnem kontekstu svetovnega spleta je oglaševanje moralo izpopolniti svoje strategije, da bi spet pridobilo verodostojnost v očeh publike. Zanimiv primer med tovrstnimi strategijami predstavljajo oglasne igre. Slednje so komunikacijska orodja, ki lahko s pomočjo svojih ludičnih in interaktivnih vidikov lažje vstopajo v spomin posameznikov ter vnovič vzpostavijo razmerje zaupanja med posamezniki in oglaševanjem. Vendar novonastalo razmerje prinaša potrebo po etični refleksiji tako oglasnih iger samih kot znotraj njih predstavljene resničnosti.

110

Ključne besede: oglasna igra, potrošništvo, etika, *ludus*, zaupanje.

1. Advertising overload, between consumerism and spectacularization

In the contemporary context, consumption has become a *diktat* to which we find ourselves ever more frequently unable to resist. Almost half a century after the publication of *La société de consommation. Ses mythes, ses structures* (1970) by Jean Baudrillard and Guy Debord's *La Société du spectacle* (1967), the role of consumerism and the process of spectacularization of the world of consumer goods (which corroborates it) remain central in Western society. Furthermore, these are processes that are accelerated and reinforced by the possibilities opened up by the internet as well as by an increasing level of wealth that has stimulated controlled obsolescence mechanisms.

But what is meant by consumption and consumerism? Consumption can be understood as a *vox media*, a process that does not have an eminently positive or negative meaning *per se*, but which can be determined in one sense or the other depending on the context. From the Latin *consumere*, “to use,” it is also, as Volli writes, linked to the verb *consummare*, “to sum up,” and, therefore, “to bring to an end, to conclude” (Volli 2007, 26–27; Calonghi 1989, 641). 111

So, to consume means using a commodity or a product, but it may also be used to refer to the elimination of the commodity or of the product itself, either through wear and tear—when it needs to be bought again—or because it no longer responds to one's aesthetic standards or imaginary of reference,¹ thereby losing its symbolic value. A commodity that is still “useful” from the functional point of view—think of a piece of clothing—may therefore be replaced by a new purchase, because it is no longer in line with what represents a novelty or a certain status, and, therefore, the new item is considered to be of greater appeal, thus creating a never-ending vicious cycle. This brings us to the phenomenon of consumerism, that is to say, an increase in consumption “to satisfy the needs induced by the pressure of advertising and by the phenomena of social imitation which is widespread among large sections of the population.” (“Consumismo”)

It is therefore an incitement to purchase, in particular secondary goods, in the context of a society, in which we are witnessing a sort of democratization of the

1 For the concept of social imaginaries, cf. Taylor 2004, 33.

luxury commodity and indeed the commodification of society itself. This is what seems to be represented in the work of Andy Warhol, *Diamond Dust Shoes* (1980), which was created in a historical period of great increase in consumption.² In this way, however, society is divided into two: those who are able to absorb this process and those who, due to lack of means, cannot (Bauman 2007b, 55–56).

112 In such a context, advertising, with its increasingly spectacular representations, constitutes the *princeps*, the main tool for consumer persuasion. However, despite its now-accredited social legitimacy, advertising often comes cloaked in a negative veil. With its increasingly penetrating and viral strategies, advertising has had to adapt to the internet and the new communicative horizons that this has opened up. We are in an era, not only of *information overload*, but also of *advertising overload*. This informational and, consequently, emotional overload, due to the incessant repetition of messages, can take away the initial pleasure of novelty and surprise and lead to the individual's gradual loss of interest in a message. The individual thus risks distancing themselves from a type of communication that seems to be taking on the appearance of undifferentiated "noise." We need new strategies that can stimulate interest, by conveying not vague information, rather specific information targeted to the person as an individual, whilst also recognizing, however, that they are part of a complex and articulated community.

Ever more common among recent advertising strategies are those that aim to combine the advertising experience with the fun and exciting experience of games. These are what are referred to as advergames. This is a new frontier of advertising that, in many ways, is changing the paradigms of advertising itself. Accessible also on the internet, they reach their commercial objective by means of interaction, entertainment, and the achievement of the game's goals. They develop over a wider time span than that of commercials on TV or on the web, which are getting ever shorter, in order to adhere to the time constraints of the mass media. This wider time span allows the person to reflect, even to choose, and with greater awareness, since they remain inside the application for longer.³

2 Ink printing and diamond dust on paper (101,6 x 152,4 cm). Private collection.

3 About game and entertainment in mass media, cf. Luhmann 1996, 95 ss.

What would seem worthy of investigation in the current scenario, therefore, is whether, despite the increasingly pervasive nature of advertising, the advergame phenomenon is simply another tool that stimulates consumerism and controlled obsolescence mechanisms, or whether it could constitute a more effective and ethical tool to convey messages of commercial and/or social interest for the well-being of an ever larger community. Therefore, in light of these new ludic strategies offered by digital technologies, is the catastrophic vision of Baudrillard still valid, according to whom advertising will bring about its own demise? Is the more general vision of Anders valid, whereby the consequences of technologies are getting out of hand? Or, conversely, do these ludic avant-gardes offer a new advertising perspective for inciting responsible consumption and spreading social values by establishing a new pact of trust between those involved?

2. Advergames. Beyond consumerism

First of all, we need to understand exactly what *advergames* are, and what features characterize the latest digital advertising trends, in consideration of the possibilities they could offer in terms of ethics.

113

They are based around *ludus*, games, which, as Fink observes, constitute an “oasis of joy” (Fink 1957), a space separated from everyday reality, a magical space, as Huizinga writes. They aim to promote a commodity/product/service or value via an action seemingly detached from the sales context, without wishing, therefore, to appear intrusive (Huizinga 1939). Furthermore, these games, just like advertising, evoke a world of joy: but while games attempt to make this world come alive through a simulation, advertising on the other hand promises to provide this joy through the experience of buying and consuming. It is in a sense a double form of consumption: both, of the game and of the commodity.

It is a strategy dating back to the end of the 1990s, and, represents, as the term itself suggests, the combination of *advert* “directing focus,”⁴ and *game*.⁵

4 For the etymology of the term, see Neri 2014, 9–10.

5 The term “game” (“gioco” in Italian) in this context would seem to derive from *ludus*, which refers to a game of action, rather than from *iocus*, which suggests a practical

The expression was coined in 1998 by Dan Ferguson and Mike Bielinski, the pioneers of a new *videogame* dimension. Their first brainchild was a parodic *videogame* that was spread via *email*, starring Bill Clinton, then president of the United States of America (Giovagnoli 2011, 104).

By *advergame*, more specifically, we mean an interactive game aimed at promoting the image and visibility of a brand, a commodity or a service, conveying advertising messages, through a variety of methods (Romano 2014, 87). These are applications that generally fall into two categories: the first includes advertising messages and/or the presence of the *brand* or commodity within the *videogame* reality, during the narration, perhaps even using the product as a (direct or indirect) protagonist of the game; the second, instead, introduces the advertising, or sometimes just the *brand* or the commodity, immediately before or immediately after the *videogame* experience, or else in neighboring spaces such as next to the on-screen image for accessing the game.⁶

As well as guaranteeing a contained diffusion of the advertising message, *advergames* do not appear so intrusive in the eyes of the player/user, precisely
114 because of the ludic-emotional contextualization. The message can also be (re) designed at any stage to change those aspects not appreciated by the public, thus enhancing their effectiveness.

Hence, the player makes use of the advertising information depending on the various levels of the game and the play mode, for example, single player or multiplayer, as a personal challenge or mere *divertissement*, simply for fun.

Free access via internet (*wireless advergames*) also allows us to play anywhere. Companies offer free *videogames* in return for the potential player/viewer registering on the access platform: for the company this means having data available to understand the needs of the potential buyer; for the player/consumer this aspect increases the propensity to play the game, at the end of which, depending on the score, they may receive *gadgets* or other *benefits*.

joke or a prank. Cf. Calonghi 1989, 1494, 1614.

⁶ The aptly named *advergames* are games which last for a few minutes and revolve around a *brand*; a variation on this is to embed either static logos of the brand or short ads within the game. These can be *modified* at any stage and may vary according to the geographical location of the player (c.d. *ingame*). Cf. McStay 2016; Romano 2014, 97 ss; Fincanon 2017.

This dynamic and interactive dimension means that through “acting” the message may be memorized more quickly. It therefore appears to be a tool which manages to keep the subject’s attention well beyond the conventional thirty seconds duration of more traditional TV commercials. The users, that is to say the players, associate the dynamics of the *videogame* to the advertising message. This often stimulates them to return to the game over time and strengthens the power of the *brand*.

In order to engage potential interlocutors informally and playfully, the *brand* is therefore promoted on an experiential basis, albeit an experience which is always “controlled.” *Advergames*, as defined by Svahn, are “games wholly, partially or at least to some degree designed to carry a message designed to persuade the player to change a behaviour in the world outside the magic circle of the game.”⁷ It is therefore a *game* with a highly performative mission.

Their nature may vary, according to the classification of Chen and Ringel (2001), being more pronounced along one of three dimensions: associative, illustrative, or demonstrative. The first type associates the *brand* with the lifestyle and imaginary simulated in the game, aiming for a sensory and emotional involvement; the second allows interaction with the product and its specificities, thus illustrating it; while the demonstrative *advergames* describe the goods and their characteristics during and, indeed, via the game (Svahn 2005, 188).

115

The relationship between game, *brand*, and communication strategy is extremely complex and, in order for the *advergame* to meet the criteria of a good *videogame*, these three aspects must be well calibrated, otherwise the message risks being forgotten or failing to convey a clear meaning. The message manifests itself during the unfolding of the game and through the harmony between its elements triggering, contemporarily, both negative and positive emotions. The negative feelings are often generated by a situation that cannot be resolved, the positive ones by the solution to that problem, thanks

⁷ The author adds that “[a] goal-directed and competitive activity conducted within a framework of agreed rules wholly or partially designed and produced with the intent of actively or passively assisting in the carrying and dissemination of a message designed to persuade the player to change a behaviour in the world outside the magic circle of the game.” (Svahn 2005: 187–188)

to the magic object represented by the commodity/service being advertised.⁸ Emotions certainly play a major role in this context. They push the player towards a particular action, as indeed the etymological origin of the term suggests, from the Latin *ex*, outside, and *movère*, to move, literally “to bring out,” “to dislodge,” in the broader sense, “to jolt,” “to shake” (Fiorino and Fussi 2016, III).⁹

It is precisely for this reason that these are tools, which cannot only strengthen the image of a *brand*, but can also convey ideas and values on issues of social interest or on controversial issues, thus raising people’s awareness on certain stances.

This has therefore led to what are also known as *activism games*, *political games*, or, above all, *anti-advergames*. They are ecosystems where an idea is promoted which is coupled with a fun activity, one that facilitates the process of internalization, and with a *brand* or commodity/product that is associated with this idea (Fabris 2002, 585–588).

116 These are complex applications that can be adopted in different ways. They therefore require ethical reflection from multiple perspectives. Starting with that of the strategies used and the extent to which these can be concealed, as well as that of the actual messages conveyed and the consequences that certain activities can lead to. They are obviously subject to the deontological regulations of the country of creation, for example the Italian Digital Chart (“Advergame”), but they must also respond to criteria and values that make the implementation of good communication possible. This is communication which should aim at building understanding between the actors involved and promoting critically informed choice on the part of the *Homo elicens*, à la Bauman (2005, 33), regarding the goods being advertised.

8 According to a narrative which often follows the actantial model, cf. Volli 2007, 74 ss.

9 About emotions, in particular, see: Deonna and Teroni 2012.

3. Games and interaction. Towards a new relationship between individuals and advertising

From a strategic point of view, games and interactivity represent two of the aspects that most contribute to the effectiveness of the advergame (Bittanti 2004; Patti 2018). The game, as Huizinga wrote, constitutes the foundations of a culture (Huizinga 2002, 55), the “primordial impetus of [a] civilization,” according to Caillois (Caillois, 2000, 6), opening up new stimuli, skills, and knowledge. Objective reality can be simulated or modified according to the objectives of the game or, conversely, fantasy environments can be created in which the computer language and the narrative attract the user into “another” universe, with its own rules. In both cases new imaginaries are formed, or pre-existing ones are corroborated, to open up new experiences and explore new possibilities. This happens through, referring again to Caillois, *agon* and *alea*, *mimicry* and *ilinx*, that is to say competition and chance, mimicry and a sense of excitement in the face of risk and the unknown.

Access to these realities through the internet has strongly changed the contemporary advertising scenario, making it more interactive and opening it up to an increasingly wider public, including young people and children. It also requires us to pay greater attention to the rules of the game as well as to what is being promoted.

As regards the interactivity, the sense of “being there” generated by many applications counteracts the risk of addiction produced by the more traditional mass media, as it stimulates involvement and, therefore, emotions. It creates the illusion of actually participating in the virtual experience. It permits the transmission of knowledge and perceptions from the virtual context to the real context, enabling a *learning-by-doing* paradigm (Carrozzino 2017, 14–15). In other words, it offers the possibility of developing one’s own ability to act within the virtual space (Slater 2007, 281–303), thus strengthening the effectiveness of the virtual reality. On the basis of such involvement¹⁰ the message enters the memory, to be recovered at an opportune moment through the replication of certain relationships established during the game (Codeluppi 2011, 17).

10 According to the theory by Ekman 1999, 45–60.

The individual is fascinated whilst having fun at the same time, which then encourages them to talk about the brand being advertised, developing what becomes a true network, sometimes even a community. Nevertheless, in using *simulacra* of the merchandise, the risk is that the advertised good or brand may be forgotten.

Therefore, a double gratification is made possible through the advergence: the first, deriving from completing the game itself; the second, concerning the possibility of actively resolving the anxiety that seems to subside only upon the purchase of the commodity. The merchandise thus becomes, *à la* Séguéla, a sort of star with which the individual can interact.

The salient features of this type of advertising, compared to the more traditional commercials on TV or on the web, therefore, are that it allows the establishment of further relationships between individuals, merchandise, companies, and advertisers. But how can these relationships become deeper and continue over time, hence establishing a renewed relationship of trust?

118 Certainly, the fact that these applications are *entertainment* tools does lessen this pressure to consume which society continues both to fuel and, at the same time, to be subjected to. In this way, through *storytelling*, which stimulates pleasant memories and encourages reflection,¹¹ a responsible purchase can be suggested. In this sense, the messages conveyed take on vital importance. They are not only, therefore, eminently commercial messages, but also cultural, social, civic, that is, they promote not only commodities, but also values and ways of living. Indeed, there are some specific cases which are interesting, among others the advergames created by some food companies promoting a healthy diet, or others on the prevention of diseases, such as the application promoted by AIRC (Italian Association for Cancer Research) in which the player is tested on their ability to choose food and drink according to its ability to protect against tumors.¹²

The videogame experience certainly offers the possibility of giving meaning to one's own action within the interactive space on the basis of a structured

11 Referring to the traditional paradigms theorized by Floch (1990) and Greimas (2000, 249 ss) respectively, the semiotic square and the actantial model. Cf. about narratology also Bal 1987.

12 Cf. "Embrioni"; Lombardi 2010, 218.

simulation, and indeed outside this space, since it is also able to show a new vision of reality based on the satisfaction of real needs, and not merely those that are induced and secondary. By moving in this direction, a renewed pact of trust can be established between individuals, companies, goods/services/products/public value, and the advertising itself. And on the basis of this pact, advertising can return to its original role, that of informing. What needs to be created is a new experiential literacy in which, as McLuhan said, “the medium is the message” (McLuhan 1964, 9).

4. Strengthening the relationship of trust

Trust, that is to say the “entrusting,” on the part of the individual, in someone or something (in a company, a brand, or a testimonial for example) represents a fundamental aspect of every relationship and communicative action, even in the context of videogame advertising.¹³ The creation of a relationship of trust represents the guiding principle and the objective of a “good” advergaming, the incentive for a possible future purchase. This is particularly the case in this age of sudden change, in which it seems equally difficult to colonize a new share of the market as it is to strengthen the existing link with a consolidated public. This involves both a feeling and an act (Natoli 2014, 6) towards something/someone in whom we place our trust, knowing, nevertheless, that we are running the risk of not achieving the desired solution to our needs, which we imagined would be satisfied. This risk can lead, consequently, to a betrayal of trust.

119

If this understanding is broken, negative consequences may follow both for the company, which loses credibility and therefore profit, but also for the individual who will not have had their needs met and will feel betrayed. The penalties imposed may depend on state regulations or deontological rules, but in the specific case of advergaming, what matters most is the feeling of loss of trust, of no longer being able to believe in the unfulfilled promise, exactly as

13 On the theme of trust in today's society, cf. Botsman 2017, “Introduction”; Natoli 2016.

with social relationships, friendship, work, etc.¹⁴

It is a process that is reciprocally nurtured and that is created, initially, during the course of the game and, subsequently, in the context in which the potential purchase is made.

And it is in relation to this pact, a sort of “social contract” *à la* Rousseau (Nodari 2014, 17–18), that advertising can achieve an increase in individual consumption even in light of a reflection on collective consumption. An increase that is certainly facilitated by “word of mouth” via the internet, which allows the advertising message to be disseminated in real time and to a potentially ever-wider public.

120 This sharing of the ludic experience increases the confidence that individuals place in the product and, therefore, increases its value; the more people use it, the more the consumer product (the video game) becomes widespread and advertises other consumer goods (the advertising), offering an advantage in terms of the social recognition of the goods as well as an economic advantage. It also stimulates a return to the game for mere fun, further reinforcing confidence in the product and in the company that promotes it. And this aspect is even more important in a communicative context which, as Morcellini writes, tends to devalue interpersonal trust, in order to enhance that in oneself (Morcellini 2013, 88). The risk is of reflecting oneself in the communicative context as if it were a mirror, in a self-referential way, in a process of “individualization of individuals.” Instead, even with advertising, particularly when interactive, it is necessary to establish a dialogue, and indeed the *ludus* stimulates a relational approach even among the interlocutors.

5. Conclusions. Towards a prospective ethics of the advergaming

The *advergaming*, like any other communication tool, can be used correctly or incorrectly. Companies can choose whether to utilize it to reinforce contemporary radical consumerism or whether to “ethically” communicate

14 Important here is the etymology of the term trust. It can be linked to the radical Indo-european **bheidh/bhidh*, also to the Greek verb *πείθω* (“persuade,” whereas in the form *πείθομαι* it means “I allow myself to be persuaded,” therefore “I obey”) connected with the noun *πίστις*, “trust,” and also “faith.” Cf. Fortson 2010, 279 ss.

a product, respecting the criteria of truth, loyalty, and honesty promoted by European directives and deontological guidelines; and also whether to use it to spread messages of commercial and/or social interest, to help individuals make responsible choices, or even to improve the conditions in which we live in today's society, both online and offline.

From a strictly commercial point of view, the advergame by its very nature is not aimed solely at promoting consumption. It certainly tends to promote an imaginary, a commodity, to maximize a brand, but it also provides the company with information about the players, its potential consumers. This data is fundamental to the development of more effective advertising strategies aimed at satisfying the evolving needs of the public over time.

But it can also be used to persuade in an indirect and cunning way, offering a partial view of the goods being promoted and therefore inducing an irresponsible or futile purchase.

At this point then, there are some considerations to be made, both from the point of view of the ethics *of* the *advergame*, that is the motive behind the design of certain video games, but also in terms of the ethics *in* the *advergame*, that is to say the “rules of the game,” of those principles on the basis of which the actions within the advertising space are carried out (Triberti and Argenton 2013, 126–133).

121

In light of the above, from the point of view of the ethics of the advergame, the games themselves should be based, firstly, on a policy of trust, stimulated not only by emotions, but also by rational reflection, secondly, on those principles and values that are in the interest of the greatest number of interlocutors. The company must find a balance between the advertising objectives and the generation (or perhaps simply the strengthening) of the relationship of trust with its public. This can be achieved by admitting, for example, that certain data necessary to register for the gaming platform will be re-utilized, and by stipulating how this will happen.

However, it is important that this level of trust remains minimal, since an excess, even of trust, can lead to deviances or to fatuous fanaticism (Augè 2014, 36).

Once trust has been gained, these channels can go beyond *divertissement*, mere entertainment, to promote values of common interest, but also to form social networks and, contemporarily, a social capital (Dahlgren 2013, 23).

They can turn into a true public *agora* for discussing the game, the message conveyed, the brands, the commodities, etc. A true community in which there is dialogue and “sharing.” Consumption thus fits into a framework of participation in a highly articulated digital life, in which “consuming” a game also stimulates another type of “consumption.”

In this way, as Baym stated (2010), a subjective civic empowerment can be fostered. And here we enter into the sphere of the ethics in communication: the reflection upon those principles that are applied within advergames and within the communities that are generated by them. Principles upon which behavioral patterns are based that could be applied even in objective reality.

These are therefore performative tools, as with all types of advertising. However, in this context it is not so much the advertising that seeks the players, rather the players who, attracted by the game, seek the advertising and immerse themselves in it. And once they are inside it and part of the community that can develop around the brand, a dialogue and an exchange of reflections takes place.

122 On this basis, the advergame is a tool that, if created ethically, could promote responsible consumption or strengthen networks of values, both economic and social, in the context of a more participatory society. Advergames therefore that would somehow take the form of special, *serious games* (Sawyer 2007; Loh, Sheng and Ifenthaler 2015, 6).

But we must also take into account another aspect of the *ludus*, already underlined by Caillois, who was referring to the traditional game, namely, the propensity for illusion when taking on the role of another person. Upon entering into the game (*in-ludere*) one enters an ambiguous dimension in which there are also risks. And wearing this mask is what allows us to go further, both in our reflection and in our actions. Yet, unlike the game *à la* Caillois, the advergame aims for a specific outcome. This, however, must not completely override the element of the game itself. It is an activity which is therefore neither entirely useful nor entirely productive.

However, the positive aspects of the advergame only reach that part of the public that has a certain mastery of digital tools. It could therefore represent a closed instrument, purely for a niche market, or it could become a tool for education or for the development of digital skills. Today’s technological society

is deepening the “Promethean shame” theorized by Anders. This is the gap felt between the increasing autonomy of the techno-economic system driven by the internet and that of the individual, who may lose control of the technology that he himself is using.¹⁵

A good advergame could therefore be configured as a “humanist advertisement,” adhering to the meaning that Augè offers of “humanist,” allowing the subject to question, to be aware, stirring their curiosity and desire without this spilling into fanaticism (Augè 2014, 31 ss.). Moreover, the *ludus* enables us to relate during a moment when tension is released and in which the mind is free from prejudicial thoughts. This is what allows a freer capacity for choice, focusing not so much, and not merely, on emotion, but also on rationality.

Bibliography | Bibliografija

“Advergame.” IAP. Istituto dell’Autodisciplina Pubblicitaria. Accessed June 30, 2019. <https://www.iap.it/digital-chart/advergame/>.

Anders, Günther. 2002 (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Verlag C. H. Beck.

Augè, Marc. 2014. *Fiducia in sé, fiducia nell’altro, fiducia nel futuro*. It. Translated by F. Nodari. Roccafranca: Massetti Rodella.

Bal, Mieke. 1987. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto: Toronto University Press.

Baudrillard, Jean. 1974. *La société de consommation*. Paris: Gallimard.

Bauman, Zygmunt. 2005. “The Individual under Siege.” In Bauman, *Liquid Life*, 15–38. Cambridge-Malden, Mass.: Polity Press.

---. 2007a. *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press.

---. 2007b. “Together apart.” In Bauman, *Homo consumens*, 55–68. Gardolo (TN): Erickson.

¹⁵ “Promethean shame describes the growing unease of man in relation to the height and perfection of manufactured products, attesting to their ontological superiority a gap which grows bigger day by day.” (Anders 2002, 29–30).

---. 2008. *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?* Cambridge, Mass. - London: Harvard University Press.

Baym, Nancy. 2010. *Personal Connections in the Digital Age*. Cambridge: Polity Press.

Bittanti, Matteo (ed.). 2004. *Per una cultura dei videogames. Teorie e prassi del videogiocare*. Milano: Unicopli.

Botsman, Rachel. 2017. *Who Can You Trust?* London: Penguin Book.

Caillois, Roger. 1958. *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*. Paris: Gallimard. [Italian translation: Caillois. 2000. *Gli uomini e i giochi. La maschera e la vertigine*. Translated by L. Guarino. Milano: Bompiani.]

Calonghi, Ferruccio. 1989. *Dizionario Latino-italiano*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Carrozzino, Marcello. 2017. "Nuove tecnologie per le *Humanities*." In *Nuove tecnologie, immagini e orizzonti di senso. Prospettive interdisciplinari contemporanee*, ed. by Veronica Neri, 11–36. Pisa: University Press.

124 Chen, Jane and Matthew Ringel. 2001. *Can Advergaming be the Future of Interactive Advertising?* New York: <kpe>.

Codeluppi, Vanni. 2011. "Baudrillard o la deriva della pubblicità." In Jean Baudrillard, *Il sogno della merce*, 1–18. Milano: Lupetti.

"Consumismo." *Treccani*. Accessed July 1, 2019. <http://www.treccani.it/enciclopedia/consumismo/>.

Cova, Bernard, Alex Giordano and Mirko Pallera. 2012. *Marketing nonconvenzionale: viral, guerrilla, tribal, societing e i 10 principi fondamentali del marketing postmoderno*. Milano: Gruppo 24 ore.

Dahlgren, Peter. 2013. "Reinventare la partecipazione. *Civic agency* e mondo della rete." In *Comunicazione e civic engagement*, ed. by Franca Faccioli and Roberta Bartoletti, 17–37. Milano: Franco Angeli.

Debord, Guy. 1967. *La société du spectacle*. Paris: Buchet/Chastel.

Deonna, Julien A., and Fabrice Teroni (eds.). 2012. *The Emotions. A Philosophical Introduction*. London: Routledge.

Ekman, Paul. 1999. "Basic Emotions." In *The Handbook of Cognition and Emotion*, ed. by Tim Dalgleish and Mick Power, 45–60. New York: John Wiley & Sons Ltd.

“Embrioni in fuga.” *La Molleindustria*. Accessed June 30, 2019. <http://www.molleindustria.org/embrioni/gioco.html>.

Fabris, Giampaolo. 2002. *La pubblicità. Teoria e prassi*. Milano: Franco Angeli.

Fincanon, Jason. 2017. *Flash Advertising: Flash Platform Development of Microsites, Advergames and Branded Applications*. London: Taylor & Francis Ltd.

Fink, Eugen. 1957. *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. Freiburg/München: Alber.

Fiorino, Vinzia and Alessandra Fussi (eds.). 2016. *Emozioni, corpi, conflitti*, Pisa. Edizioni ETS.

Floch, Jean-Marie. 1990. *Sémiotique, marketing et communication*. Paris: Puf.

Fortson, Benjamin W. (ed.). 2010. *Indo-European Language and Culture: An Introduction*. Hoboken: Wiley Blackwell.

Giovagnoli, Max. 2011. *Transmedia Storytelling. Imagery, Shapes and Techniques*. Pittsburgh: ETC Press.

Greimas, Algirdas Julien. 1966. *Sémantique structurale. Recherche de méthode*. Paris: Larousse. [Italian translation: Greimas. 2000. *Semantica strutturale: ricerca di metodo*. Translated by I. Sordi. Roma: Meltemi.]

Huizinga, Johan. 1939. *Homo ludens*. Haarlem: Tjeenk Willing. [Italian translation: Huizinga. 2000. *Homo ludens*. Translated by C. Van Schendel. Torino: Einaudi.]

Loh, Christian Sebastian, Yanyan Sheng and Dirk Ifenthaler (eds.). 2015. *Serious Games Analytics: Methodologies for Performance Measurement, Assessment, and Improvement*. New York: Springer International Publishing.

Lombardi, Marco. 2010. *La creatività in pubblicità. Manuale di linguaggio multimediale: dai mezzi classici al digitale*. Milano: FrancoAngeli.

Luhmann, Niklas. 1996. *Die Realität der Massenmedien*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill.

McStay, Andrew. 2016. *Digital Advertising*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Morcellini, Mario. 2013. "Le cose della comunicazione che non abbiamo capito." In *Comunicazione e civic engagement*, ed. by Franca Faccioli and Roberta Bartoletti, 86–96. Milano: Franco Angeli.

Natoli, Salvatore. 2014. *Perseveranza. Fedeli alla meta*. Roccafranca (Brescia): Massetti Rodella Editori.

---. 2016. *Il rischio di fidarsi*. Bologna: Il Mulino.

Neri, Veronica. 2014. *Etica della comunicazione pubblicitaria*. Brescia: La Scuola.

Nodari, Francesca. 2014. "La chance della fiducia umanista." In Marc Augè, *Fiducia in sé, fiducia nell'altro, fiducia nel future*, 5–19. Roccafranca: Massetti Rodella.

Patti, Isabella. 2018. *Serious game design*. Milano: Franco Angeli.

Romano, Giuseppe. 2014. *Mass effect. Interattività ludica e narrativa: videogame, advergaming, gamification, social organization*. Milano: Lupetti.

Sawyer, Ben. 2007. *The "Serious Games" Landscape. Instructional & Research Technology Symposium for Arts*. Camden: Humanities and Social Sciences.

126 Slater, Mel. 2007. "Reinforcing Spirals: The Mutual Influence of Media Selectivity and Media Effects and Their Impact on Individual Behavior and Social Identity." *Communication Theory* 17 (3): 281–303.

Svahn, Mattias. 2005. "Future-proofing Advergaming: A Systematisation for the Media Buyer." *Proceedings of the Second Australian Conference on Interactive Entertainment*. November 23–25, 2005, Sydney: 187–191.

Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. London: Durham.

Triberti, Stefano and Luca Argenton. 2013. *Psicologia dei videogiochi. Come i mondi virtuali influenzano mente e comportamento*. Milano: Apogeo.

Volli, Ugo. 2007. *Semiotica della pubblicità*. Roma-Bari: Laterza.

RETHINKING PAINTING STYLE FROM THE PHENOMENO-LOGICAL PERSPECTIVE

FINE ART AND AXIOMATIC METHOD

Jožef MUHOVIČ

Univerza v Ljubljani, Akademija za likovno umetnost in oblikovanje,
Erjavčeva cesta 23, 1000 Ljubljana, Slovenija

jozef_muhovic@t-2.net

Abstract

It is known that a professional artist can enter the structure of any already created painting style, simulate it, or even independently create in it. Today, a painter can, for example, paint an impressionist, fauvist, cubist, etc., composition. The question that arises, however, is what does he have to know, understand, and master so that an existing painting style can “come to life” in a concrete painting? And, of course: what actually is the “existence” of style, as it appears to have already existed before a work

of art, while on the other hand it does not factually reveal itself until the painting is realized? The hypothesis that the author will be defending on these pages is that painting artworks as “systems of organized perceptions” and painting styles as their generative matrices have an axiomatic nature and organization, that in their formal-semantic complexity they behave as specific axiomatic systems.

Keywords: style, axiomatic method, axiom, axiomatic system, generative grammar, syntactic rules, axiomatic structure of style.

Ponovni premislek o slikarskem stilu s fenomeno-logične perspektive. Likovna umetnost in aksiomatska metoda

Povzetek

128 Znano je, da lahko profesionalni umetnik, če želi, vstopi v strukturo katerega koli že *ustvarjenega* likovnega sloga, ga simulira ali celo samostojno ustvarja v njem. Postavlja pa se vprašanje, na osnovi česa lahko to stori. Kaj mora poznati, razumeti in obvladati, da lahko nek obstoječi stil »oživi« v konkretni formi? In seveda: kakšna je pravzaprav »eksistenca« slikarskega stila, saj se zdi, da stil na nek način obstaja že *pred* umetniškim delom, po drugi strani pa se faktično razodene šele, ko je delo realizirano? V razpravi dokazuje avtor tezo, da imajo slikarske umetnine kot sistemi organiziranih zaznav in slikarski stili kot njihove generativne matrice aksiomatsko naravo in organizacijo in da se v svoji formalni in semantični kompleksnosti obnašajo kot specifični aksiomatski sistemi.

Ključne besede: stil, aksiomatska metoda, aksiom, aksiomatski sistem, generativna gramatika, sintaktična pravila, aksiomatska struktura slikarskega stila.

Exposition

Numerous articles and books have been written about style in (fine) art.¹ The topic has been discussed from various historical, cultural, genealogical, philosophical, etc., perspectives. In this paper, I intend to approach it from the phenomenological, logical, and practical perspective, that is, from the position where the artist is faced with the conceptual and productive questions of style in his work.

It is known that a professional artist can enter the structure of any *already created* painting style, simulate it, or even independently create in it. Today a painter can, for example, paint an impressionist, fauvist, cubist, etc., composition. The question that arises, however, is what does he have to know, understand, and master so that an existing painting style can “come to life” in a concrete painting? And, of course: what is actually the “existence” of style, as it appears to have already existed *before* a work of art, while on the other hand it does not factually reveal itself *until the painting is realized*?

129

I. Hypothesis

The hypothesis that I will be defending on these pages is that painting artworks as “systems of organized perceptions” (Moles 1972, 90–91) and painting styles as their generative matrices have an *axiomatic nature and organization*, that is to say, in their formal-semantic complexity they behave as *specific axiomatic systems*.

II. Definitions

Since we are not accustomed to using the vocabulary of logic in connection with fine art, this hypothesis could very well sound unfamiliar, incomprehensible, or even trivial to both logicians and artists alike. I shall, therefore, very generally explain how I understand the phenomenon of

¹ Cf. Eck, McAllister and van de Vall 1995; Eroms 2007; Gumbrecht and Pfeiffer 1986; Kirsch and Kirsch 1986, 1988, 1989; Kirsch 1998; Lauzzana and Pocock-Williams 1988; Muhovič 1997; Stiny 1975, 1981; Vitale 1988; Wollheim 1978.

axiomatics, i.e., the concepts of *axiomatic method*, *axiom*, and *axiomatic system*, and then demonstrate how this phenomenon is linked to artistic creativity and the nature of painting style.

Axiomatic method

According to contemporary logic, the axiomatic method is a form of systematic mastery of phenomena. The axiomatic approach to a specific phenomenon is based on the assumption that there are substrata that justify and principles that cybernetize the behaviour of this phenomenon. By its nature, the axiomatic method is a deductive method, i.e., a method of moving from the basic and general to the derived and concrete. We generally refer to this method when an entire area of human knowledge or experience is organized in the form of a deductive system, that is, when the deductive method is combined with a systematic definition of the underlying assumptions in the area concerned. From this aspect the axiomatic method is never a starting point for research or creativity, but its long-matured result.

130

It is therefore quite surprising that the emerging Western thought, as it was freeing itself from the grips of mythological and religious interpretations of the world, began to develop concurrently with the emergence of axiomatics. In that period, Greek philosophy, which was the framework of all sciences, spontaneously devoted most of its speculations precisely to searching for the *foundations of all that exists*. Its pre-Socratic start was entirely dominated by the incredible common-sense conviction that beneath the enormous diversity of things and phenomena, there exists a substratum common to all, an *arche*, from which all else originates. In response to questions about the “basic building blocks of the universe,” Greek philosophers gave varying replies. Many of these are today the curiosities of the history of philosophy. Some of them, such as Democritus’ and Leucippus’ teachings on atoms and their organization, were only confirmed in their modified form by contemporary science.

For example, physics has proved that the material world is in reality organized according to the principle of a small number of elementary “building blocks” (atoms, protons, neutrons, electrons, subatomic particles), whose properties (mass, energy, electric charge) demonstrate such an exceptional ability to

integrate that, by a play of combinatorial interaction, they generate the entire phenomenology of the universe.

And, of course, organic chemistry and biology uncovered the complex organizational logic of the living world. The largest molecules in living cells contain several thousand million atoms. What is particularly interesting, is not so much the number of atoms involved, but the fact that every single atom has an important role in preserving healthy cells. After all, a sand particle is composed of many more atoms than a cell. Yet despite its size, a grain of sand has a very simple chemical composition. It is a simple repetition of the same elementary “loop,” one silicon and two oxygen atoms. Similar to an arabesque, where a single principle is enough to fill an entire space by repetition. If, in the pre-living world of atoms and simpler molecules, all parts are equally integrated into larger wholes and equally important, then in living nature a type of organization appears that is based on the principle of *hierarchy*. The essential questions of biology are therefore not questions related to quantity and statistics, as in physics, but *questions regarding the position, shape, and organizational pattern* of a living substance, that is, questions on functional connection, formation, and form.

131

However, alongside the axiomatics of building processes in nature, Greek philosophy also autoreflexively noticed the axiomatic structure of cognitive processes themselves. This is most evident in the phenomenon known as *proving*. To prove something means to make a statement that is not clear to someone, and is therefore incomprehensible to them, visible or comprehensible with the help of other statements that are understandable and are logically connected to the incomprehensible statement in such a way that this statement is derived from them. But what if our co-speaker does not recognize these other statements either? Then we need to bring in new statements. And, if necessary, prove these as well? There are only two possibilities: either such proving will never end (*regressus in infinitum*) and hence we shall not be able to prove anything, or we need to come up with findings that are so elementary, general, and universal that any contradiction with them would also reveal the incorrectness of all derived theses, yet at the same time so evident by themselves (*per se nota*, as scholastic philosophers would say) that they need not be proven. These are the foundations of all proof on which the buildings

of all sciences are founded. Some of them are referred to as “first principles” or axioms.

Therefore, in both cases Greek thought enriched human reflection regarding material and spiritual phenomena with a special cognitive orientation, at the core of which is *axiomatization*, that is, *recognizing the basic in the derived*, and *deriving the complex from elementary starting points*.

Axiom

132 The derivation of certain phenomena from other phenomena and of specific thoughts from other thoughts is founded on the principles of natural and cognitive processes. Phenomena, thoughts, and discoveries often form hierarchically organized *chains of causal links*. The study of these causal links both in the spheres of phenomenology and cognition sooner or later lead us to discover phenomena that *cannot be caused* within a specific phenomenal area (e.g., chemical elements in chemistry), and to findings which, after careful consideration and despite us being *unable to prove them*, we take as the foundation of our further reflections and research.² Such *non-causal*

2 “The most difficult thing is to know what we do know, and what we do not know. Therefore, desiring to know anything, we shall before all else determine WHAT we accept as *given*, and WHAT as demanding definition and proof; that is, determine WHAT we know already, and WHAT we wish to know. In relation to the knowledge of the world and of ourselves, the conditions would be ideal could we venture to accept *nothing* as given, and count *all* as demanding definition and proof. In other words, it would be best to assume that we know nothing, and make this our point of departure. But unfortunately such conditions are impossible to create. Knowledge must start from some foundation, something must be recognized as known; otherwise we shall be obliged always to define one unknown by means of another. [...] But what do we know? We know that with the very first awakening of knowledge, man is confronted with two obvious facts: The existence of the world in which he lives; and the existence of psychic life in himself. Neither of these can he prove or disprove, but they are facts: they constitute *reality* for him. It is possible to meditate upon the mutual correlation of these two facts. It is possible to try to reduce them to one; that is, to regard the psychic or inner world as a part, reflection, or function of the world, or the world as a part, reflection, or function of that inner world. But such a procedure constitutes a departure from facts, and all such considerations of the world and of the self, to the ordinary non-philosophical mind, will not have the character of obviousness. On the contrary the sole obvious fact remains the antithesis of I and Not-I – our inner

phenomena and *unprovable* findings that are a *deductive* basis for all other phenomena or findings in a specific area can be referred to as—*axioms*.³ The only difference being that in the phenomenal area, axioms are *substrata* by their function (e.g., elementary particles in physics, chemical elements in chemistry), whereas in the cognitive area they are *principles* (e.g., the principle of causality, principle of contradiction, principle of excluded middle, etc.). The first modality of axioms may therefore be called *ontic*, and the second *epistemic* axioms.

Axiomatic system

The predecessor of reflective axiomatic thinking was Aristotle (384–322 BC) in his work *Organon* (ὄργανον; “tool”). The first axiomatic system, however, was created by the Greek mathematician *Euclid* (4th–3rd cent. BC) in a system named after him—*Euclidean geometry*. From the early 20th century onward, there were frequent and successful attempts at developing axiomatic systems in mathematics (e.g., Hilbert’s axiomatic system for geometry) and in logic (e.g., Łukasiewicz’s axiomatic system of polyvalent logic), as well as many axiomatizations of empirical sciences (e.g., linguistics, technology [axiomatic design], and computer science [programming language theory]), etc.). Axiomatic systems serve as *methodological tools* in the systemic mastery of complex areas of reality and experience, and in the systematic building of new complex units of reality and experience.

Generally speaking, an axiomatic system is a *generative matrix* founded on a group of independent axioms, in which one can, with the help of specific assumptions, definitions, and syntactic rules, creatiativity enables the construction of various complex wholes (Figure 1).

psychic life and the outer world. [...] But thus far we have no basis on which to found a contradiction of the obvious fact of the existence of ourselves – i. e., of our inner life – and of the world in which we live. This we shall therefore accept as the given.” (Ouspensky 1922, 11–12).

3 Gr. ἀξίωμα (*aksioma*) value; a general statement accepted as being true; Lat. *dignitas* value, standing, respect.



134

Figure 1: Lego blocks direct attention to their axiomatic or modular foundations, the universal compatibility of which enables the construction of various complex wholes.

A chess game that is based on a small number of playing assumptions/axioms (chessboard, 6 different chess pieces), *definitions* (color and value rank of pieces), and *rules* (moves and mutual neutralizing of pieces), but where an unnumbered amount of concrete chess matches can be developed, exposes the layered nature and organization of the axiomatic system.

III. Axiomatic strokes of artistic articulation

Fine art and axiomatic method

If, rather than on its verbal expression, we focus on the meaning of axiomatics, namely, on the *possibility of producing a large number of consequences from a small number of generative starting points*, then the axiomatic method in connection with fine art is not a fiction or theoretical violence, but a fact. Who isn't immediately reminded of color mixing when "producing consequences from a small number of starting points?"

Color mixing is a simple example of the axiomatic method in the field of artistic creativity, as it allows us to mix, or produce, from three primary colors, as well as white and black (coloristic axioms), according to the rules of subtractive mixing, the entire array of color tones that color mixing substances are able to provide and which our visual apparatus can perceive. This is evident in paintings as well as in the standardized CMYK color model, which is for the same reasons widely used in color printing (Figure 2).

135

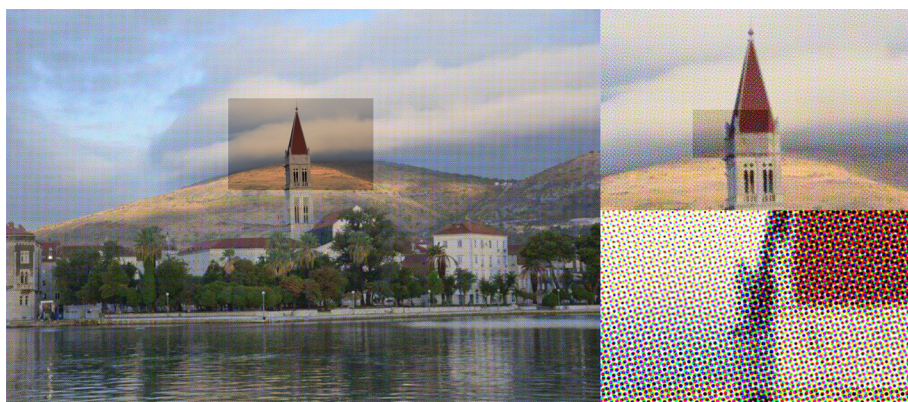


Figure 2: CMYK color model used in color printing. Photo: author.

Moreover, there is something exemplary in color mixing. On the one side, it shows that the axiomatic method can be at work even in places where no-one calls it by this name, and, on the other, it simultaneously reveals the operational

nature of artists' colors and, indirectly, of all artistic means of expression.

Allow me to explain. Gestalt psychologist David Katz (1884–1953), who was engaged in researching color modalities, introduced the so-called *reduction method* into psychology: he observed surface colors through a hole in a reduction screen and thus isolated the color from the object on which he was observing it. In this way the color appeared as a pure and homogenous *film color* quality, abstracted from its object-bearer and meaning, hence as a color abstraction (cf. Katz 1930, 27–34). And such a film color is basically the prototype of artists' colors that also have to be reduced to themselves so that the painter can subordinate them to his intentions and give them his own meanings. The entire history of painting technology reveals that painters were always searching for substances that had the purest chromatic quality and were abstracted from objective meanings. So, when a painter puts such pure color substances on his palette, he begins to work with technological and mental abstractions. It is only because artists' colors are on such a high level of generality that they can express all the special and subjective thoughts which the painter's spirit is capable of imagining and articulate them.

136

In this light one can also understand the thoughts expressed by painter Juan Gris about his work in 1921 in a survey of the *L'Esprit Nouveau* newspaper:

I work with the elements of the intellect, with the imagination. I try to make concrete that which is abstract. I proceed from the general to the particular, by which I mean that I start with an abstraction in order to arrive at a true fact. My art is an art of synthesis, of deduction, as Raynal has said. I want to arrive at a new specification; starting from a general type, I want to make something particular and individual. [...] Cézanne turns a bottle into a cylinder, but I begin with a cylinder and create an individual of a special type: I make a bottle – a particular bottle – out of a cylinder. Cézanne tends towards architecture, I tend away from it. That is why I compose with abstractions (colours) and make my adjustments when these colours have assumed the form of objects. [...] Though in my system I may depart greatly from any form of idealistic or naturalistic art, in practice I do not want to break away from the Louvre. Mine is the method of all times, the method used by the old masters:

there are technical means and they remain constant. (Kahnweiler 1969, 93)

Gris' quotation explicates the fact that artistic means of expression are, by their nature, *deductive/generative/axiomatic* assumptions, from which one can generate an endless multitude of visual concretenesses, and this undoubtedly points to the axiomatic nature of fine art practice. Cézanne refers to this in his own terms with the observation that everything in nature is *modelled as a sphere, cone, and cylinder* (cf. Doran 1978, 36). But while Gris exposes the *generative* aspects of axiomatics, Cézanne emphasizes its *operationality*, which enables the visual artist to master diverse and complex areas of visual experience.

Nature and modalities of artistic axioms

Artistic thinking is *syncretic* by nature. This means that its concepts are not abstract in the same way as philosophical and scientific concepts, because even as concepts they are always bound, linked to their material carriers and to the sensual modalities of perception. In this regard, they are a synthesis of sensual concreteness and mental abstraction, because this is the only way they can be defined in line with their nature, as is also confirmed by Arnheim's *perceptual concept* (cf. 1997, 44–46). Artistic thinking therefore unites two components of discovering—an ontic or *formal* and a gnostic or *epistemic* component. The first component represents reflection on material and sensual means with which one can realize artforms, and the second represents reflection on the modes of operating with such means. The first searches for the *origins* of artistic production, that is, what it is being created from and “is” artistic reality, while the other searches for *principles*, namely, for that which is the basis of artistic discovery and treatment. In artistic creativity in this respect there also exist two modalities of axioms—formal and epistemic.

Formal axioms are the consciousness of the most general material-sensual assumptions of spatial phenomena (differences in lightness, color, shape, etc.), on which artistic creativity is based, that is, the consciousness of the elements or elementary aspects of visual and tactile reality. And, on the other hand,

the consciousness of the fact that these elements can be—and how they can be—used as the means of articulating artistic phenomena. The concrete forms of formal artistic axioms are artistic means of expression (*dark-light, color, point, line, mass, volume*), which in art practice perform the function of formal hypostases and categories of artistic thinking.

Epistemic axioms are the consciousness of the most general aspects and principles of operating with formal axioms. The concrete forms of epistemic axioms in the area of fine art articulation are, e.g., the principles of colour mixing, shading, modulation, color composition, and similar. Epistemic axioms in fine art are the basis of artistic algorithms.

IV. Axiomatic structure of painting style

138

Exploring styles in fine art has an equally long history as the systematic observation of formative transformations of this art in space and time, because style is their most noticeable manifestation. Despite its long history, the study of styles has, due to their visual-spatial nature and high complexity, which avoid any definitions in natural languages, predominantly remained on a descriptive, surface-structural level (planar, plastic, picturesque style; early, high, late style, etc.), while the deep structural nature of styles has remained in the shadow of subjective feelings and empirically unverifiable assessments.

A hint from computer analysis

In everyday life people spontaneously recognize formal similarities between the artworks of specific artists, milieus, or periods. These similarities are usually referred to as “style.” In reality, however, we do not know how to adequately describe this stylistic “common denominator,” let alone precisely define it. In this respect “style” remains a kind of *intuition* that is nonetheless sufficiently concrete and even applicable, but still only intuition.

In the 1970s and 1980s, computer experts (e.g., Shi-Kuo Chang, Raymond G. Lauzzana, Lynn Pocock-Williams, Joan L. Kirsch, Russel A. Kirsch, James Gips, George Stiny)⁴ attempted to explore art styles also on a non-intuitive

4 Cf. Chang 1971, 121–148; Lauzzana and Pocock-Williams 1988, 445–452; Kirsch

level, in a verifiable, formalized manner enabled by the recursive procedures of formal grammar (cf. Gips 1975). By identifying the *formal characteristics* of a style, an analysis would subsequently enable the searching for stylistically similar compositions in pictorial databases.

In order to identify the characteristics that typically define a specific style, computer experts analyzed the decorations on ancient Greek vases, as well as a series of compositions by Wassily Kandinsky, Piet Mondrian, Joan Miró, Richard Diebenkorn, etc. To facilitate formalization during analysis, they selected works from a specific period of the artist's creativity (formal similarity), works with a maximally articulated and authorially recognizable morphology (Kandinsky, Miró), and works characterized by a more or less visible geometrization (e.g., Diebenkorn's series of paintings *Ocean Park*).

By means of reconstruction procedures based on formal grammar, they found that the examined painting compositions were, without exception, sign systems with a specific surface-structural and deep-structural organization. The first comprises the *appearance* of a composition, which is linked in its entirety to the painting medium and can in computer form only be simulated,⁵ while the second comprises a *matrix of structural levels* which in all analyzed cases is invariant. It is built on the basis of specific (i) *primitives* referred to by computer analysts as "graphic" (points, lines, circles, filled polygons, etc.), i.e., from morphemes or graphemes enabling generation, (ii) *prototype shapes* (Figure 3), and (iii) from a set of *rules* which, on the one side, determine the formation of shapes from primitives (formation rules), and, on the other, the arrangement and semantic activation of relations between shapes in pictorial space (transformation rules) (cf. Lauzzana and Pocock-Williams 1988, 445–452; Kirsch and Kirsch 1988, 437–444).

139

and Kirsch 1988, 437–444; Stiny and James 1972, 125–135; Stiny 1981, etc.
 5 Cf., e.g., Gatys, Ecker, and Matthias 2018; Liszewski 2016.

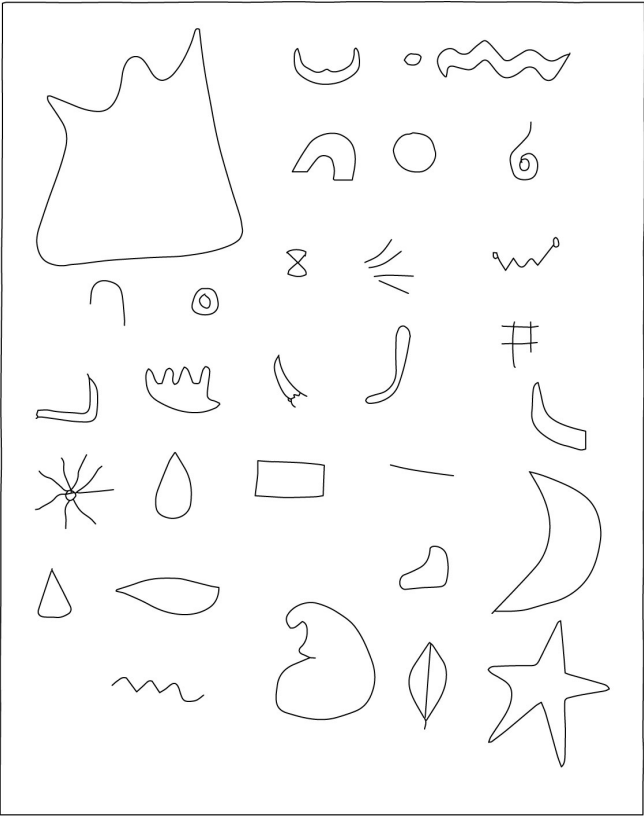


Figure 3: A dictionary of prototype shapes used in the generation of a pseudo-Miró composition (on the basis of Miró's *Constellations* compositions, 1939–1941); after: Kirsch and Kirsch 1988, 442.

Once they had extracted, by means of reconstructive procedures based on formal grammar, the primitives from the already articulated composition, the dictionary of prototype shapes, and the syntactic rules of composition, computer analysts were able to generate new, unknown composition variations within the “rules of the game” of the analyzed style milieu, i.e., produce pseudo-Mondrian, pseudo-Miró, pseudo-Diebenkorn, etc., compositions (Figures 4a and 4b). It is, however, true that they were unable to create new, original style milieus, but this was not even their intention.



141

Figure 4a: Joan Miró, *Chiffres et constellations amoureux d'une femme* (*Ciphers and Constellations in Love with a Woman*), 1941, gouache and watercolor with traces of graphite on ivory wove paper, 18 1/8 x 15 inches (46 x 38 cm), The Art Institute of Chicago; photo: The Art Institute of Chicago / Art Resource, NY, Art, © 2017 Successió Miró / Artists Rights Society (ARS), New York / ADAGP, Paris.

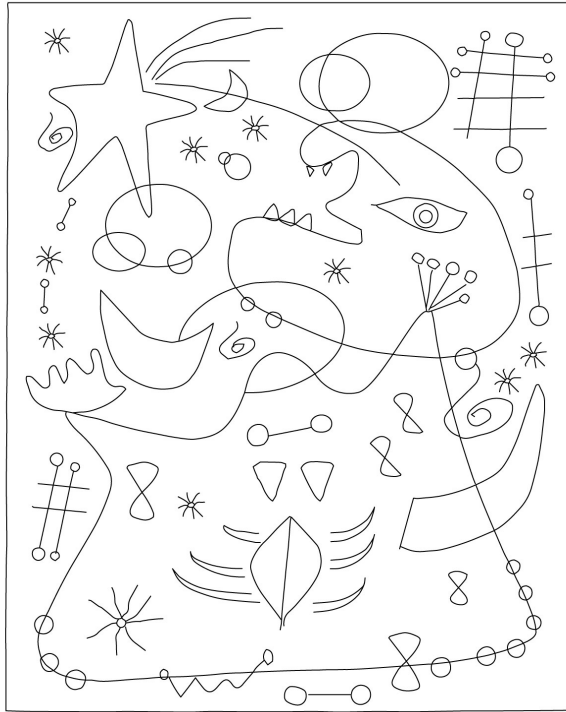


Figure 4b: A pseudo-Miró composition in the style of *Constellations*; after Kirsch and Kirsch 1988, 442.

Analogy with generative grammar

What has been said so far can be extrapolated in the words of Ludwig Wittgenstein, as follows: “Essence is expressed by grammar. [...] Grammar tells what kind of object anything is. [...] Our investigation is therefore a grammatical one.” (Wittgenstein 1984, § 90)

The discoveries of computer analysts provide a basis for an analogy, according to which one can view style as a “generative matrix” that is similar to “generative grammar,” because it enables the articulation of a large number of concrete expressions on the basis of the same formative assumptions. This matrix is, in a certain way, i.e., conceptually, “before” what it can form, while in reality it exists only in the concrete shape of an articulated form.

Axiomatic reality of painting style

As mentioned above, the structure of this matrix is comprised of (i) fine art *primitives*, (ii) prototype *shapes*, (iii) *rules of formation and transformation*, and (iv) *fine art products* as artistically deduced consequences. These elements, together with their stratification, conform precisely to the elements in the structure of the axiomatic system. Namely, one cannot overlook the fact that by their structure and function, the primitives in the generative matrix of style completely correspond to the axioms, the prototype shapes to the definitions, the formative-transformational rules to syntactic rules, and the products to the theses in the structure of the axiomatic system (Figure 5). Here, in my opinion, one can already see a justified reason for the conception that style actually involves stratification which, in reality and not only figuratively, conforms to the structure of the axiomatic system.

AXIOMATIC SYSTEM		STYLE	
Theses		Works of art	
Syntactic rules	Rules of transformation	Rules of transformation (composition)	Syntactic rules
	Rules of formation	Rules of formation (shape)	
Definitions		Prototype shapes	
Axioms		Primitives	

143

Figure 5: Correspondences between the structure of an axiomatic system and the general structure of style in fine art.

But let us doubt, for the last time, the correlation between hypotheses and facts. Are the axiomatic strokes of artistic creativity in my interpretation perhaps only a *Fata Morgana* of the computer method, formalization, and

reconstruction? The answer to this question can only be given by painting reality itself, that is, an artistic and not a computer analysis. Let us take a look at what such an analysis reveals in two concrete cases.

Two proofs

Example 1

Because of its explicitness and clarity of style, let us first examine, the pointillist painting of Paul Signac *La calanque (The Bay)* (1906; Figure 6). If we take a closer look and immerse ourselves in its formal tissue, we shall discover relatively quickly, even with today's retrospective view, that it is based and created on certain recognizable formative starting points.



Figure 6: Paul Signac, *La calanque (The Bay)*, 1906, oil on canvas, 73 x 93 cm; Musées royaux des beaux-arts de Belgique, Brussels.

1. The evident foundation of these starting points comprises two means of expression: the *point*, as indicated by the very name of the style milieu,⁶ and *color* in its chromatic purity, as revealed by a close-up look. In this generative function, both artistic elements have the role of formal artistic axioms.

2. These two means of expression defines the nature of articulated prototype pointillist shapes and, indirectly, the nature of pointillist syntactic rules.

3. As already mentioned, syntactic rules are divided into rules of formation of shapes, and rules of their compositional transformation.

a) *Rules of formation* of shapes: the main rule of this type is a pointillist grammar, which builds shapes by indicating them more than by defining them perfectly clearly. An equivalent rule is based on formative grammar—optical color mixing, founded on then discovered principles of simultaneous contrast and on the procedures of *divisionism*, which enable the intensification of color perceptions and a morphology of the coloristic type.

b) The *rules of compositional transformation* include rules of transformation of prototype shapes (e.g., rules of scaling, translation, rotation, reflection, etc.) and rules of the establishment of semantic relations between shapes in a pictorial space (e.g., rules of framing, proportioning, contrasting, static and dynamic symmetry, etc.). In a pointillist milieu, these rules are generally linked to the morphology of a motif (landscape, still life, genre scene) and serve the needs of its articulation.

The general “rules” of pointillist style are presented in the matrix of these starting points. On this formal and operational basis selected in very close connection with Signac’s pointillist “view of the world,” the painter builds his authorial landscape form by means of formative invention. The foundation of his work comprises formatively open assumptions of the pointillist style paradigm which, in the process of painting, have been “closed” into a concrete visual solution by the author’s personal view of the world and of life. In other words: Signac’s work is a final artistic syntagma pointing to its pointillist style paradigm.

6 Pointillism (from Fr.: *le point*, point; *pointiller*, to point, furnish with points).

Example 2

Let us now take a look at Mondrian's *Composition C (No. III) with Red, Yellow and Blue* dating from 1935 (Figure 7). As in the previous example, one can relatively quickly discover, on the basis of temporal and culturological distance, that the work is founded and created on certain recognizable formative starting points.

146

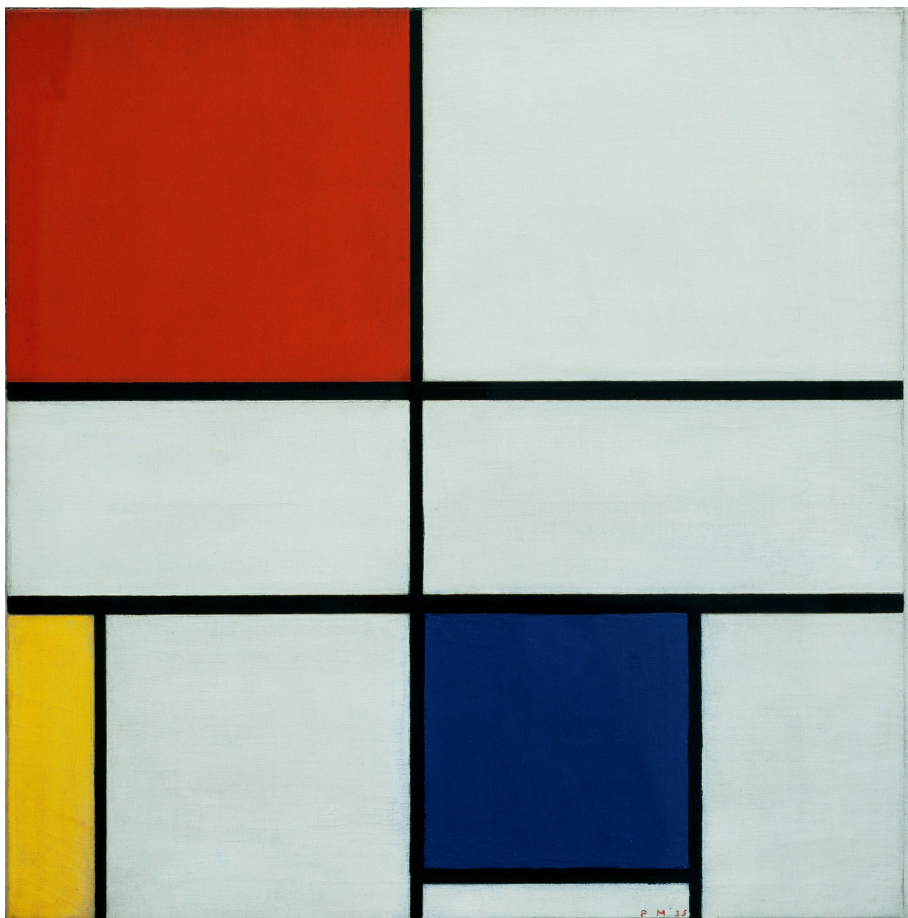


Figure 7: Piet Mondrian, *Composition C (No. III) with Red, Yellow and Blue*, 1935, oil on canvas, 56,2 x 55,1 cm; private collection (on loan to the Tate Gallery, London).

1. These starting points constitute the *formal artistic axioms*—line, color, and “visual variable” direction—in their most fundamental form. Therefore: among the most diverse possible configurations of a line, there is only one single, straight line; among the infinitely numerous possible color hues, there are only three primary colors, along with white, black, and grey; and among the countless possible directions, there are only two fundamental ones— vertical and horizontal.

2. The minimal semantic values of formal starting points define the specific morphology of *prototype shapes* which, according to Mondrian, is characterized by “pure plasticity” (Holtzmann and James 1986, 288–300): pure orthogonal shapes, primary colors, pure values, and their maximally pure relations.

3. *Syntactic rules*

a) The *rules of formation* basically originate in geometric abstraction of the early 20th century. They are characterized by the consistent use of non-objective shapes of accentuated neutrality. Or, as the author himself writes:

Among the different forms we may consider those as being neutral which have neither the complexity nor the particularities possessed by the neutral forms or abstract forms in general. We may call those neutral which do not evoke individual feelings or ideas. Geometrical forms, so profound an abstraction of form, may be regarded as neutral; and on account of their tension and the purity of their outlines they may even be preferred to other neutral forms. (Holtzmann and James 1986, 290)

147

b) The *rules of compositional transformation* include the syntax of dynamic rhythms created by primary contrasts of color, brightness and direction, as well as syntax based on the relationships of the golden section and dynamic symmetry (cf. Hambidge 1926). In *Composition C*, these rules serve to articulate Mondrian’s philosophically and theosophically founded neoplasticist ideology, at the core of which is the discovering of an ontic-prototype world that justifies the appearance of visual reality, and supraindividual feelings of “objectiveness” (Holtzmann and James 1986, 298). In this way the artist activates compositional procedures which, on the one hand, exclude the use of “individualized shapes” and the “presence of the artist’s hand” in the articulation of an artwork (avoiding

manufactural effects), and, on the other, include the archetypal charge of the golden section and dynamic symmetry, which enable the creation of dynamic, deep-structural balances, and the “objective beauty” stemming from them.

4. The result of these formal-syntactic starting points is a work of neoplasticist style provenance. However, the neoplasticist style matrix in this work is upgraded with Mondrian’s personal “note,” which recognizably differentiates him from his neoplasticist colleagues (T. Van Doesburg, Bart van der Leek, Robert van ’t Hoff). In short: Mondrian’s composition is also a final artistic syntagma that points to its axiomatically organized neoplasticist style paradigm.

Both levels of activity—syntagmatic and paradigmatic—were precisely described by Mondrian (an extremely rare occurrence). The syntagmatic level is the topic of an excerpt from his letter to the Dutch painter and art critic H. P. Bremmer in 1914:

148 I construct lines and colour combinations on a flat surface, in order to express general beauty with the utmost awareness. Nature [...] inspires me, puts me, as with any painter, in an emotional state so that an urge comes about to make something, but I want to come as close as possible to the truth and abstract everything from that, until I reach the foundation (still just an external foundation!) of things. [...] I believe it is possible that, through horizontal and vertical lines constructed with awareness, but not with calculation, led by high intuition, [...] these basic forms of beauty, [...] can become a work of art, as strong as it is true. (quoted in: Blotkamp 2001, 81)

In 1926 he presented the principles of the paradigmatic level in his programme essay, “De Woning – De Straat – De Stad” (“The Dwelling—the Street—the City”), in the form of “six neoplasticist laws:”

(1) The plastic means must be the rectangular plane or prism in primary colours (red, blue, and yellow) and in noncolour (white, black, and grey). (2) Equivalence in the dimension and colour of the plastic means is necessary. Although varying in dimension and colour,

the plastic means will nevertheless have an equal value. Generally, equilibrium implies a large area of noncolour or empty space opposed to a comparatively small area of colour or material. (3) Just a dual opposition is required in the plastic means, it is also required in the composition. (4) Constant equilibrium is achieved by the relationship of position and is expressed by the straight line (boundary of the pure plastic means) in its principal, perpendicular opposition. (5) Equilibrium that neutralizes and annihilates the plastic means is achieved through the relationships of proportion in which they are placed and which create vital rhythm. (6) Naturalistic repetition, symmetry must be excluded. (Holtzmann and James 1986, 214–215)

Universality of the axiomatic structure of style

It would be possible to analyze the artworks of various style provenances in a similar way as in the examples described above, and each time one would come upon the same invariant, deep-structured matrix woven from always the same functional, co-dependent variables: from formal starting points, style-specific “prototype” morphologies (definitions), and style-specific syntactic rules, whose mutual codependence enables on the one side and characterizes on the other the formal and semantic identity of the artworks derived from them. In this context, it is therefore not only possible, but necessary to say that fine art forms as systems of signs have an axiomatically stratified structure of varying evidence and complexity, regardless of whether we are already acquainted with this structure or are able to analytically reconstruct it, or not. Visual art forms have always had such a structure, because it is inscribed in the foundations of artistic articulation. Artists had practically mastered the axiomatic method of building their forms long before computer experts and theoreticians were capable of identifying it in their forms and presenting it in a formalized and conceptualized manner.

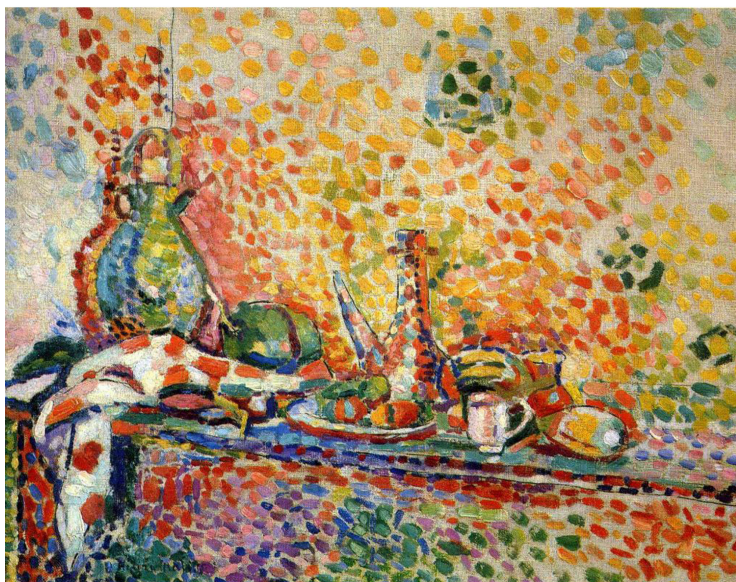
In artistic hermeneutics, a textually or graphically explicated axiomatic matrix of a specific style is a rarity. As a rule, such matrices are enriched with artistic meaning and formulated directly in the artistic creative process or in an art product. Nevertheless, we are not lacking in such analyses and explications,

as has been shown in Mondrian's case. In recent times, they can be found, for example, in authors such as Josef Albers, Max Bill, or Richard Paul Lohse.

A brief note on the development of the axiomatic structure of style

"When we invented cubism," Pablo Picasso explains in his interview with Christian Zervos in 1935, "we had no intention of inventing cubist style but simply of expressing what was in us. Nobody drew up a program of action [...]." (Zervos 1935, 176)

150 At first sight, this idea may seem paradoxical, but it would be even more paradoxical to think that a painter gets up in the morning and says "today I'm going to invent a new painting style," writes a program of action—and by evening a new style is born. Anyone can see that styles—like falling in love and inventing something—do not occur on command or according to a program of action. And, how do they? The closest provable answer to this question is, in my opinion, the following: by "natural growth"—from artistic experimentations and their patiently matured purifications. These experimentations and purifications are mostly concealed from the viewer, as they are happening in the intimate world of art studios or are consumed in the processual underskin of artistic results. Occasionally, though, these purifications can also be traced in explicated form. Such is the case, for example, in two paintings by Henri Matisse, *Still Life with Purro I* (1904) and *Still Life with Purro II* (1904–1905) from the Metropolitan Museum of Art in New York (Figure 8).



151

Figure 8: Above: Henri Matisse, *Still Life with Purro I*, 1904, oil on canvas; 23 1/4 x 28 1/2 in. (59 x 72.4 cm), private collection, © 2012 Succession H. Matisse / Artists Rights Society (ARS), New York. Below: Henri Matisse, *Still Life with Purro II*, 1904–1905, oil on canvas, 11 x 14 in. (27.9 x 35.6 cm), private collection, © 2012 Succession H. Matisse / Artists Rights Society (ARS), New York.

Both are founded on the same motif basis and virtually identical framing, but the mode of articulation in the first example is stylistically still indistinct (relatively large leaning on the appearance of the motif, the hybrid relationship between colorism and shading), whereas in the second example the articulation is purified, reflected, and visibly axiomatized in the direction of the pointillist paradigm (more open attitude towards the motif's appearance, clarity and purity of formal starting points, pointillist grammar, divisionism, optical color mixing, etc.). Thus, the previously mentioned conclusion of logicians, namely, that axioms and axiomatization are never a starting point of discovery and articulation, but its purified result, can also be confirmed in the field of fine art.

Epilogue

152 This discussion on the axiomatic nature of painting style is, from the viewpoint of the topic, by no means definitive, but rather a beginning of precise research that could also encompass styles in other branches of visual art. Its contents may nevertheless be condensed into a few fundamental findings that are indicative for further consideration:

(i) The axiomatic organization of painting forms is not the result of an *a posteriori* theoretical analysis and its product, but the expression of “the state of things” in artistic articulation.

(ii) The nature of painting style is defined by a matrix of formative starting points from which it is formatively derived. This matrix has an axiomatic nature and organization.

(iii) A generative matrix of painting style is comprised of (1) formative starting points or *axioms*, (2) *definitions* in the form of a dictionary of prototype shapes, (3) syntactic rules, divided into rules of formation of shapes and rules of their compositional transformation, and (4) concretized *painting artworks*.

(iv) The structures of all painting forms and styles do not have any equally evident and equally consistent axiomatic organization. At this stage, the styles based on well-defined morphology, clearly expressed formal starting points, and on geometrized syntaxes are “better suited” for the analysis and reconstruction of this organization.

(v) Style axiomatizations are never a starting point for artistic research and articulation, but its long-matured result.

(vi) The artist's ultimate goal is not understanding the axiomatic structure of an already established style and creating within it, but inventing a new, his own style.

Bibliography | Bibliografija

Arnheim, Rudolf. 1997. *Art and Visual Perception*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Blotkamp, Carel. 2001. *Mondrian: The Art of Destruction*. London: Reaktion Books.

Chang, Shi-Kuo. 1971. "Picture processing grammar and its application." *Information Sciences* 3 (2): 121–148.

Doran, Paul M. (ed.). 1978. *Conversations avec Cézanne*. Paris: Éditions Macula.

Eck, Caroline, James McAllister, and Renée van de Vall (eds.). 1995. *The Question of Style in Philosophy and the Arts*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Eroms, Hans-Werner. 2007. *Stil und Stilistik. Eine Einführung*. Berlin: Schmidt Verlag

Gatys, Leon A., Alexander S. Ecker, and Matthias Bethge. 2018. "A Neural Algorithm of Artistic Style." *arXiv.org*. Accessed on September 12, 2018. <https://goo.gl/sIzLmW>.

Gips, James. 1975. *Shape Grammars and their Users. Artificial Perception, Shape Generation and Computer Aesthetics*. Basel-Stuttgart: Birkhäuser Verlag.

Gris, Juan, 1969. "Des possibilités de la peinture." In Daniel-Henry Kahnweiler, *Juan Gris. His Life and Work, 195–200*. London: Thames and Hudson.

Gumbrecht, Hans Ulrich, and Karl Ludwig Pfeiffer (eds.). 1986. *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Hambidge, Jay. 1926. *The Elements of Dynamic Symmetry*. New York: Dover Publications.

Holtzman, Harry, and Martin S. James. 1986. *The New Art—the New Life: The Collected Writings of Piet Mondrian*. London: Thames and Hudson.

Katz, David. 1930. *Der Aufbau der Farbenwelt*. Leipzig: Barth.

Kirsch, Joan L., and Russel A. Kirsch. 1986. "Structure of Paintings. Grammar and Design." *Environment and Planning B: Planning and Design* 13 (2): 163–176.

---. 1988. "The Anatomy of Painting Style. Description with Computer Rules." *Leonardo* 21 (4): 437–444.

---. 1989. "Computer Grammars for the Syntactical Analysis of Paintings." In *World Art. Themes of Unity in Diversity (Acts of the 26th International Congress of the History of Art)*, ed. by Irving Lavin, 243–248. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Kirsch, Russell A. 1998. "Using Computers to Describe Style." *American Indian Rock Art* 22: 153–160;

Lauzzana, Raymond G., and Lynn Pocock-Williams. 1988. "A Rule System for Analysis in Visual Arts." *Leonardo* 21 (4): 445–452.

154 Liszewski, Andrew. 2016. "Virtual 3D Oil Painting Perfectly Simulates How the Brush, Paint, and Canvas interact." *Gizmodo*. Last modified July 27, 2016. <https://goo.gl/hbfSpm>.

Moles, Abraham A. 1972. *Théorie de l'information et perception esthétique*. Paris: Denoël.

Muhovič, Jožef. 1997. "Linguistic, Pictorial and Metapictorial Competence." *Leonardo* 30 (3): 213–217.

Ouspensky, P. D. 1922. *Tertium Organum*. New York: Alfred A. Knopf.

Stiny, George. 1975. *Pictorial and Formal Aspects of Shape and Shape Grammars*. Basel: Birkhauser Verlag.

---. 1981. *The Grammar of Form*, London: Pion.

Stiny, George, and James Gips. 1972. "Shape grammars and the generative specification of painting and sculpture." In *The Best Computer Papers of 1971*, ed. by Orlando R. Petrocelli, 125–135. Philadelphia: Auerbach.

Vitale, Ane. 1988. "Drawing Conclusions. A Syntactic Approach toward Understanding Reality." *Leonardo* 21 (4): 351–359.

Wittgenstein, Ludwig. 1984. "Philosophische Untersuchungen." In Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916*.

Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe in 8 Bänden. Vol. 1, 224–485.
Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wollheim, Richard. 1978. "Aesthetics, Anthropology and Style. Some Programmatic Remarks." In *Art in Society. Studies in Style, Culture, and Aesthetics*, ed. by Michael Greenhalgh and John Vincent Stanley Megaw, 2–14. New York-London: St. Martin's Press & Duckworth-Publishers, etc.

Zervos, Christian. 1935. "Conversation avec Picasso." *Cahiers d'art* X (10): 173–178.

LIKOVNI ARTEFAKT KOT OBJEKT FASCINACIJE

K RAZUMEVANJU SEMIOTIČNE NARAVE LIKOVNIH DEL

Jurij SELAN

Univerza v Ljubljani, Pedagoška fakulteta, Kardeljeva ploščad 16, 1000 Ljubljana,
Slovenija

jurij.selan@pef.uni-lj.si

Povzetek

V članku avtor obravnava likovno umetniško delo kot objekt fascinacije. Objekti fascinacije so stvari in pojavi v svetu, ki uspejo v nas vzbuditi posebna doživetja. Ob tovrstnih trenutkih intenzivnosti se kot bistveno zastavlja vprašanje, ki je tudi temeljno vprašanje umetnosti: kaj je tisto, kar nas v umetniškem objektu kot objektu fascinacije navdušuje? Avtor to vprašanje na področju likovne umetnosti naslovi skozi razliko med vsakdanjim (besednim, vizualnim) in poetičnim (literarnim, likovnim) izražanjem.

Razliko spremlja v različnih semiotičnih relacijah: med modeli in artefakti, alografsko in avtografsko umetnostjo, semantično in estetsko informacijo ter denotacijo in eksemplifikacijo. Razmišljanje o teh relacijah avtorja vodi k argumentaciji kompleksnosti in vmesnosti kot tistih pojmov, ki bistveno okarakterizirata semiotično naravo likovnega artefakta kot objekta fascinacije. Za naravo likovnega artefakta kot objekta fascinacije se namreč zdi, da se kaže kot vmesnost, ki uspe naše izkustvo ohranяти v pulzirajočem in polemичnem odnosu med različnimi semiotičnimi polarnostmi.

Ključne besede: likovna umetnost, avtografska umetnost, alografska umetnost, semantična informacija, estetska informacija, modeli, artefakti, kompleksnost, vmesnost.

Artwork as an Object of Fascination. Towards an Understanding of the Semiotic Nature of Artworks

Abstract

158

In the article, the author explores the problematic of the artwork as an object of fascination. Objects of fascinations are things and phenomena in the world that are able to evoke in us significant and intensive experiences. Regarding such moments of intensity, the following question arises, that is also the essential question of art: what fascinates us in the artwork as an object of fascination? In the field of fine arts, the author addresses this issue by observing the differences between everyday (verbal, visual) and poetic (literature, fine arts) language. This is analyzed through several semiotic relations, such as the relation between models and artefacts, allographic and autographic art, semantic and aesthetic information, as well as denotation and exemplification. By thinking through these relations, the author suggests the complexity and in-betweenness as those concepts that most appropriately conceptualize the nature of the artwork as an object of fascination from the semiotic point of view. Namely, the artwork as an object of fascination appears to be characterized as an intriguing semiotic entity being in the in-between of different polarities.

Keywords: visual arts, autographic art, allographic art, semantic information, aesthetic information, models, artefacts, complexity, in-betweenness.

1. Uvod: Objekt fascinacije kot klicalec

Človek občasno naleti na izkustva posebne vrednosti. Tovrstna doživetja srečamo tudi v umetnosti, kjer jih protestantski duhovnik Henri J. Nouwen, ko opisuje svoje srečanje z Rembrandtovo sliko *Vrnitev izgubljenega sina*, imenuje izkustva »preproste sreče« (Nouwen 2006, 10),¹ filozof Hans Ulrich Gumbrecht pa jim pravi »trenutki intenzivnosti« (ang. *moments of intensity*) ali »stanja sinhronije s stvarmi v svetu« (ang. *to be in sync with the things of the world*) (Gumbrecht 2004, 100, 144). Kot ugotavlja Gumbrecht, je glede tovrstnih doživetij najbolj intrigantno naslednje vprašanje: pod kakšnimi pogoji se tako doživetje lahko razvije ali kako se pride tja (prim. Gumbrecht 2004, 137)? Izhodišče za premislek tega lahko zato najdemo v izkustveni naravnosti otroka, ki ima vse ljudi, stvari in dogodke za nekakšne *objekte fascinacije*, kot Gumbrecht pravi stvarjem in pojavom, ki uspejo v nas aktivirati posebna doživetja. Kot pravi filozof George Steiner, so za otroka stvari in pojavi nekakšni *klicanci*, ki ga »[...] vpeljejo [ga] tako v radost, kakor v bojazen« (Steiner 2003, 164). Zdi se torej, da je »premik« v doživetja intenzivnosti posledica neke notranje moči objekta fascinacije, njegove navzočnosti. Od objekta fascinacije je tako doživetje najprej odvisno v eksistencialnem smislu: sproži se lahko le tedaj, ko »'klicalec' pride na naš prag« (Steiner 2003, 156). Kot drugič pa je odvisno v operacionalnem smislu, saj ta klicalec očitno ne more biti kakršen koli, pač pa mora imeti neke posebne lastnosti, s katerimi lahko pokliče in fascinira. Zato se ob tovrstnih trenutkih intenzivnosti kot bistveno zastavlja prav vprašanje, ki je tudi temeljno vprašanje umetnosti. Z Gumbrechtom in Steinerjem ga lahko postavim takole: kaj je tisto, kar nas v umetniškem objektu kot objektu fascinacije navdušuje? Na kakšen poseben način nas umetniško delo kot klicalec, ko pride na naš prag, pokliče?

159

¹ V psihiatriji je znan t. i. *Stendhalov sindrom*, ki opozarja na skrajne primere takšnih doživetij. Gre za psihosomatsko stanje, ki se pojavi pri nekaterih posameznikih, ko jih doživetje umetnin v živo tako fascinira, da povzroči pospešen srčni utrip, omotico, zmedenost in celo halucinacije. V skrajni obliki to lahko terja tudi bolnišnično in psihiatrično oskrbo. Graziella Magherini je takšne pojave v Firencah leta 1979 diagnosticirala in opisala na več kot sto primerih turistov. Sindrom se imenuje po Stendhalu, ki je o pojavu takšnih simptomov pri sebi poročal ob svojem obisku Firenc (cf. Magherini 1989).

V prispevku se bom osredotočil na semiotični vidik tega vprašanja. Objekt fascinacije na področju likovne umetnosti namreč lahko razumemo kot likovni znak, kar sugerira, da posebna doživetja vzbuja s svojo posebno semiotično naravo. To bom poskušal osvetliti skozi primerjavo nekaterih razlik med *vsakdanjim* (besednim, vizualnim) in *poetičnim* (literarnim, likovnim) izražanjem.² Predvsem me bodo zanimale razlike v komunikacijskih intencah ter razlike v odnosu med označencem in označevalcem.

2. Modeli in artefakti

Človek biva v dveh sferah eksistence, ki ju filozof Paul Ricoeur imenuje sfera *biosa*, torej narave, in sfera *logosa*, torej družbe. Ricoeur zato ugotavlja, da posameznik v svojem delovanju sočasno vselej izgrajuje dve identiteti: *idem-identiteto* in *ipse-identiteto* (pri. Dauenhauer 2005). Identiteta enakosti (lat. *idem*, »enak«) na temelju družbenih konvencij človeka veže z drugimi ljudmi ter ga definira kot njim enakega (vsi smo »enaki pred zakonom«), identiteta istosti pa je človekova absolutna enkratnost »po naravi«. Kakor sta dva človeka lahko le enaka, nikoli pa ista (lat. *ipse*, »sam«), je tudi vsako človekovo izražanje dogodek, ki je po eni strani v svoji časovni in prostorski enkratnosti neponovljiv, po drugi strani pa je lahko v družbenem kontekstu enak drugemu izrazu. Človekov izraz zato ni absolutno ponovljiv, pač pa je relativno ponovljiv.

Vsako človekovo izražanje se torej artikulira na meji med naravno enkratnostjo in neponovljivostjo ter družbeno tipičnostjo in ponovljivostjo.

2 Zakaj poudarjam besedi »poetična« in »vsakdanja«? Zato ker smatram, da semiotične razlike prečijo delitev besedno izražanje–likovno izražanje predvsem, kolikor se pokrijejo tudi z delitvijo vsakdanje izražanje (besedno, vizualno ...)–poetično izražanje (literarno, likovno ...). Milan Butina to razliko opiše kot razliko med *vsakdanjo* in *produktivno prakso* ter med *vsakdanjim* in *produktivnim mišljenjem*. Vsakdanja praksa so tiste dejavnosti, ki jih v življenju opravljamo, da lahko preživimo. Te so v veliki meri spontane in rutinizirane, mišljenje, na katerem temeljijo, pa je nereflektirano in avtomatizirano. To seveda ni slabo, ravno obratno, je zelo pomembno, saj bi drugače morali v preživetje vložiti preveč energije. Pomembna oblika vsakdanje prakse je vsakdanja besedna komunikacija, prav tako pa tudi vsakdanje vizualno zaznavanje. Na drugi strani je namen produktivne prakse ustvarjati, česar v naravi ni, a kar je mogoče ustvariti v preoblikovanju obstoječega. Takšna produktivna praksa je na ravni besednega izražanja literatura, na ravni vizualnega pa likovna umetnost (prim. Butina 1995, 13–24).

Takšna dinamika ima v različnih človekovih izražanjih – kot rečeno, me bo zanimala predvsem primerjava med vsakdanjim besednim in poetičnim likovnim izražanjem – različne značilnosti. Način, kako se to razmerje vzpostavi, je namreč odvisen od namena oz. funkcije komunikacije, ki ji je izražanje namenjeno.

Ko filozof Nelson Goodman (1988) spremlja razvoj jezikovnih sistemov, ugotavlja, da so se v nekaterih človekovih izražanjih zaradi učinkovitejšega sodelovanja med ljudmi pojavili mehanizmi, ki komunikacijo lajšajo: ki omogočajo prenašanje pomena neodvisno od omejitev materialnosti časovno-prostorskega trenutka. To se je zgodilo v vsakdanji (besedni in vizualni) komunikaciji. Takšno transcendiranje materialnosti komunikacije omogoča proces t. i. *alografskosti*, ki pomenonosne lastnosti nekega izraza opredeli kot bistvene ali konstitutivne, lastnosti, ki so vezane na način artikulacije in proces, ki jih je naredil, pa kot nebistvene ali kontingentne (prim. Goodman 1988, 116). Goodman zato takšna sporočila imenuje alogrfska, sam pa jih imenujem *modeli* (prim. Selan 2013). V modelih se torej pomen in artikulacija materialnosti jasno razločita. Ta razdelitev se nato utrdi s pomočjo notacije, kodirnega postopka, ki določi kriterije enakosti zapisa (ang. *score*), po katerih se ta lahko javlja v različnih materialnih artikulacijah kot enako sporočilo.

161

Vendar takšno lajšanje transmisije pomena ni smoter vsake komunikacije. Določene oblike komunikacije (lahko jih imenujem *poetične*; iz gr.: *poiesis*, »ustvarjati«) so ostale v službi bolj celovitega doživljanja, zato v njihovih izrazih ni prišlo do delitve med bistvenim pomenom in nebistvenimi materialnostmi, saj je ravno način artikulacije materialnosti tisti, ki v pomembni meri aktivira doživetje. Takšne izraze Goodman poimenuje *avtogrfske*, sam pa jih imenujem *artefakti* (prim. Selan 2013). Za artefakte je torej značilno ravno nasprotno kot za modele: zaradi poudarka na procesu artikulacije njihova materialnost stopi v ospredje in vpliva na pomen. Obliko komunikacije z artefakti, v katerih se materialna prezenca nekako »preliva« preko semantičnega pomena in ga »moti«, lahko zato označim kot obliko *otežene komunikacije*, otežene seveda le v tem smislu, kot pravi Gumbrecht (prim. 2004), da nam je izjemno težko stvari ne brati in predvsem občudovati.

3. Med alografskimi in avtografskimi umetnostmi

Goodman razliko med alografskim in avtografskim prenese tudi v polje umetnosti, pri čemer loči *alografske* in *avtografske umetnosti*. Za primer prvih daje glasbo in literaturo, saj lahko ob predpostavki, da izvajamo enak zapis (ang. *score*), ki v različnih izvedbah definira enako delo, umetniška dela ponavljamo, izvajamo in reproduciramo v različnih materialnih artikulacijah. Nasprotno je za *avtografske umetnosti*, med katere Goodman umesti likovno umetnost, značilno, da ni mogoče pokazati na nobeno materialno lastnost dela in je postaviti kot bistvene in pomenonosne, za drugo pa reči, da ni bistvena. Prav zato je avtografska umetnina tudi neponovljiva, saj ne obstoji nikakršna konvencija, ki bi določila: enako delo mora imeti te in te lastnosti, ostale se lahko zanemari.³

162 Vendar tako enoznačen prenos razlike med alografskim in avtografskim v polje umetnostmi ni povsem ustrezen. Na to opozarja Genette (prim. 1997), ko izpostavi, da tudi skladba ali pesem ne moreta niti nastati brez artefaktne izvedbe (saj lahko nastaneta le v artikulaciji materije) niti ju ni mogoče brez izvedbe doživljati, pač pa morata biti manifestirani kot dogodka, ki nas prevzameta s svojo prisotnostjo in »zasičenostjo« (ang. *saturation*), kjer vsaka podrobnost šteje (prim. Genette 1997, 133). Čeprav je s stališča mišljenja logično bistvo glasbe morda res v abstraktnem notnem zapisu (oz. v »idealni imanenci«, kot temu pravi Genette), je v doživljajskem smislu tudi za skladbo, tako kot za likovno delo, ključno to, da se jo doživlja v manifestaciji, ne da se jo samo abstraktno »bere«. To velja za vsako umetnino: ni je mogoče niti ustvariti, če se ne artikulira v izvedbi, niti je ni mogoče doživljati, če ni izvedena. Umetnina, ki bi bila zgolj alografska, tako ni mogoča, saj ne bi mogla funkcionirati kot objekt fascinacije.

3 Kot sicer ugotavlja Goodman, se ena izmed najbolj očitnih razlik med enimi in drugimi umetnostmi kaže v odnosu do *ponarejanja*. Likovno delo je mogoče ponarediti in ponaredek prodajati »kot-da-je-original«. Toda simfonije ni mogoče ponarediti in je nato prodati »kot-da-je-original« (Goodman 1988, 99). Možno je sicer simfonijo nekemu lažno pripisati, kakor je mogoče tudi novo sliko lažno pripisati nekemu slikarju. Toda določene konkretne simfonije, za katero se ve, da je na primer Beethovnova, ni mogoče ponarediti, kot je mogoče ponarediti na primer Rembrandtovo sliko.

Za razliko od Goodmanu torej želim z Genettom poudariti dvoje. Prvič, da je vsaka umetnina v svojem bistvu nujno avtografska, saj vse umetnine lahko nastanejo in so doživete le v manifestaciji. Zato so vse umetnine – naj bodo slike, pesmi, skladbe – pravzaprav artefakti. Vendar ima po drugi strani vsaka umetnina (tudi tista, ki jo Goodman označi za avtografsko) nujno tudi alografske dimenzije. To se kaže v tem, kot pravi Genette, da je identiteta avtografskih umetnin kljub temu nekako *vztrajna*, čeprav ni *trajna*. Likovni artefakt moramo namreč biti sposobni v toku ustvarjanja in tudi v toku doživljanja identificirati kot en in isti artefakt, ne glede na to, da se s časom njegova »fizična imanenca« (Genettov izraz za avtografsko delo) zaradi takšnih ali drugačnih nepredvidljivih vplivov spreminja.⁴ Podobno kot morajo biti alografske umetnine »imanencirane«, morajo biti tudi avtografske umetnine transcendirane (prim. Genette 1997, 8–9).

Takšno transcendiranje se dogaja v likovnem ustvarjalnem procesu, v katerem se likovnik odloča, da neke lastnosti likovnega dela, ki nastajajo, ohrani, da druge spremeni, ker še niso zadovoljive, in da tretje ustvari na novo. V likovnem delu likovnik vselej gradi hierarhijo oblik med seboj in v odnosu do celote likovne kompozicije, ki nastaja. Z vsako obliko hkrati omeji in regulira polje možnosti za vse nadaljnje oblike, ki se bodo pojavile, te pa prav tako nazaj vplivajo in spremenijo status prejšnjih.

V takšnem transcendiranju se tudi sicer različna likovna dela med seboj slogovno povežejo (prim. Genette 1997, 161). H *Guernici* tako ne spada le končna slika, pač pa tudi skice zanjo in v tem primeru celo posamezne oblikotvorne faze, ki kot avtonomni artefakti sicer ne obstojijo, a jih je fotografsko

163

⁴ Ko je avtografsko delo enkrat narejeno, postane del naravnega procesa spreminjanja in propadanja. Ta proces vpliva na artefakt tako, da mu doda kaj, kar v času nastanka ni bilo del njega, ali pa mu kaj odvzame. Pri tem nastane »modus transcendence«, ki mu Genette pravi *delnost imanence*, ki ga še vedno obravnavamo kot izvirno delo (prim. Genette 1997, 161). Tako *Miloška Venera* ni bila vedno brez rok, vendar si jo danes težko predstavljamo brez te pohabljenosti. Grški kipi so bili pobarvani, a jih vseeno imamo za bele, in ta belina je za nas pomemben del njihovega doživetja. Primeri tega so tudi, ko narava prepreči, da bi delo nastalo ali ostalo takšno, kakor si ga je zamislil umetnik (prim. Michelangelove *Sužnje*, ki jih avtor ni zmogel dokončati; Duchampovo *Veliko steklo*, ki se je med transportom razbilo), danes pa ta nenadzorovan poseg smatramo kot del njegovega bistva.

dokumentirala Dora Maar. Skice za Matissov *Pariški ples*, kot stojijo same po sebi, morda res ne definirajo dela, kot pravi Goodman, pač pa so delo, toda v njih lahko prepoznamo logične stopnje na poti h končnemu delu, v katerih likovnik preučuje in preigrava različne morfološke in kompozicijske možnosti.

Da razlika med alografsko in avtografsko umetnostjo ni tako enoznačna, se kaže pri *prevajanju*. V pesmi lahko med abstraktnim zapisom in artefaktno izvedbo sicer lažje ločimo kot v likovnem delu ter zato pesem tudi prevajamo v različne jezike. Vendar prevajanje literarnih del nikakor ni tako preprosto kot prevajanje vsakdanjih besednih izrazov (npr. receptov, navodil ipd.), saj se mora v prevodu ohraniti specifična doživljanja, ki izhajajo iz materialnosti artikulacije. Po drugi strani tudi likovno delo zaradi svoje transcendentne narave ni povsem neprevedljivo. Likovnik lahko naredi transkript likovnega dela v drug prostorski medij (npr. slike v tapiserijo), kar stori tako, da naredi rez med lastnostmi, ki jih bo prenesel (ki jih torej ima za bistvene), in lastnostmi, ki jih bo zanemaril (prim. Genette 1997, 52). Podobno se zgodi tudi, ko želi likovnik vstopiti v nek slog in ustvarjati v njem: znati mora prebrati njegove bistvene značilnosti.

164

4. Med semantično in estetsko informacijo

Delitev na alografsko in avtografsko umetnost, modele in artefakte torej opozarja na dvoje: prvič, da ima komunikacija različne funkcije, na kar je opozoril že lingvist Roman Jakobson (prim. 1996), ko je pisal o jezikovnih funkcijah, ki so vezane na posamezne dele komunikacijskega procesa; in, drugič, da v umetnosti meja med temi funkcijami ni tako enoznačna in preprosta. To bom poskušal dodatno osvetliti še z razmišljanjem o dveh semiotičnih odnosih: med semantično in estetsko informacijo ter med denotacijo in eksemplifikacijo.

Informacijski teoretik Abraham Moles (prim. 1966) je v semiotično teorijo vpeljal distinkcijo med dvema vrstama informacij, semantično in estetsko, z namenom, da bi, podobno kot Jakobson, opozoril na različne funkcije komunikacije. Sporočila, ki jih posredujemo v vsakdanjem komuniciranju in v znanosti, se osredotočajo na posredovanje intelektualnega pomena, zato je tako vrsto informacije Moles poimenoval *semantična informacija*. Za

sporočilo, ki se osredotoča na semantično informacijo, velja, da je za nas toliko manj informativno, kolikor več o njem vemo, in če imamo o njem popolno vedenje, potem ne nosi več nikakršne informacije. Ko slišimo novico na radiu ali jo preberemo v časopisu, je ne bomo poslušali še enkrat – razen, če je prvič nismo dobro razumeli.

Vse informacije nimajo take narave. Ko se seznanimo z umetniškim delom, to za nas ne izgubi aktualnosti, pač pa ravno obratno, bolj kot ga spoznavamo, bolj skrivnostno postaja. Paradoks je tako v tem, da več, kot o likovnem delu vemo, bolj nas privlači in manj se nam zdi, da smo ga zapopadli. Zato se Moles vpraša: kakšno informacijo nam sporočilo, o katerem že vse vemo, lahko še sporoča (prim. Moles 1966, 127)? Očitno nam posreduje informacijo, ki presega mišljenje in se ne more mentalno izčrpati, saj aktivira tudi druge vidike našega doživljanja, zato je lahko v vsakem izkustvu sveža in izvirna. Prav zato, ker je čutni stik z umetnino vselej nepredvidljiv in nov, po njenem vedno vnovičnem doživetju tudi hrepenimo. Ker se takšna informacija generira le v neposrednem čutnem (gr. *aisthesis*) stiku in je vezana na specifično artikulacijo materialnosti, jo Moles imenuje *estetska informacija*.

165

Če je semantična informacija, ker stavi zgolj na mišljenje, neodvisna od materialnosti komunikacije, je estetska bistveno povezana ravno z doživljanjem specifične artikulacije medija. Semantična informacija je zato normalizirana, temelji na skupnem vedenju in na splošni sposobnosti, da razumemo na enak način, estetska pa je personalizirana, kar pomeni, da jo vsak doživi po svoje, na temelju lastnega telesa. Ena izmed pomembnih razlik, ki se na osnovi tega javlja, je zato visoka stopnja hermenevtične neprevedljivosti estetske informacije. Ker semantična informacija ni vezana na medij, pač pa ga transcendirata, je prevedljiva v različne jezikovne sisteme in medije. Nasprotno je estetska vezana ravno na medij, zato je ni mogoče posredovati v drugih materialnostih. Posledično je prevajanje vsakdanjih izrazov v drug medij in jezik enostavno, medtem ko je prevajanje poetičnih izrazov bistveno težje. Zato je mogoče artefakte v drug medij le približno transponirati. To pomeni, piše Jožef Muhovič, da je prevodom poetičnih izrazov »[...] nedostopno ravno tisto, kar je v umetniških delih izvirno (= nestandardizirano) in doživljajsko enkratno; zajamejo pa lahko motivne, narativne in stilne reference [...]«. (Muhovič 1995, 153)

Kljub temu bi bilo preveč poenostavljeno trditi, da izrazi vsakdanje jezikovnosti nosijo zgolj semantično informacijo, poetični izrazi pa zgolj estetsko. Tudi ne gre samo za to, da ima vsako sporočilo sicer obe dimenziji, ki različno prevladata. Tisto, kar je bistveno, je šele odnos med njima, ki je v izrazih, ki služijo različnim komunikacijskim funkcijam, različen. *Modeli* so namreč strukturirani na tak način, da sta ti dve vrsti informacije zgolj arbitrarno povezani, zato lahko semantično informacijo v njih jasno abstrahiramo od estetske, slednjo pa reduciramo in odpišemo kot nekakšen šum. Tako je, na primer, v shematičnem načrtu za električno instalacijo vseeno, ali je načrt narisana s svinčnikom, z rdečo, rumeno ali katero drugo barvo ipd. Estetsko informacijo je v takih primerih mogoče in tudi nujno filtrirati – materialnosti je potrebno odmisлити, zato da lahko razumemo semantično informacijo.

166 Toda na drugi strani v likovnem artefaktu ne moremo filtrirati semantične informacije.⁵ Ko namreč pri umetnini reduciramo semantično informacijo, takoj ugotovimo, da s tem izgubimo tudi estetsko. Rembrandtovega avtoportreta si ne moremo zamisliti brez »avtoportreta« ali Leonardove *Zadnje večerje* brez »zadnje večerje«, ne da bi pri tem izgubili tudi estetsko vrednost. V artefaktu povezava med estetsko in semantično informacijo torej ni arbitrarna, kot je v modelu, zato med njima tudi ni mogoče jasno ločiti, kot je to mogoče v vsakdanji komunikaciji. Za likovno delo je pomembno ravno to, da uspe v artikulaciji materije semantično informacijo vzpostaviti v prepleten odnos z estetsko, zato ne moremo v artefaktu reducirati niti estetske niti semantične informacije (!). Bistvo likovnega artefakta je, da likovna artikulacija medija na poseben način izraža semantično informacijo ter jo estetizira in personalizira; da torej vpliva na semantično raven in zato neko splošno ikonografsko vsebino pretvori v *likovno vsebino*. Tako imajo različna likovna dela načeloma sicer res lahko enako semantično vsebino (na primer ikonografijo križanja), vendar je ta vselej izražena v različnih estetskih informacijah in je zato v vsakem delu povsem drugačna. Zato v likovnosti ni dovolj reči samo, da je neka vsebina

5 Zato je Molesova ideja o razvoju t. i. *eksperimentalne estetike*, ki bi se ukvarjala s proučevanjem semantične in estetske informacije tako, da bi »filtrirala« eno ali drugo, neprimerna. Molesova predpostavka, da obstoji v umetninah jasna razlika med obema ravnema informacij, namreč ne vzdrži, saj je bistvo umetnosti ravno v tem, da med njima vzpostavlja soodvisnost in neločljivost.

v različnih delih drugače izražena, ampak je drugače izražena vsebina že kar *druga* vsebina (prim. Muhovič 1995, 154).

Molesovo razlikovanje med semantično in estetsko informacijo torej opozarja, da izrazi pri izpolnjevanju različnih komunikacijskih funkcij vzpostavljajo različne vrste odnosov med različnimi informacijskimi ravnmi. Vprašanje percepcije nekega izraza kot artefakta ali kot modela je tako po eni strani odvisno od usmerjenosti našega razumevanja, po drugi strani pa tudi od tega, kako nas sam izraz kliče v en ali drug način izkušanja. Tako je za artefakte kot objekte fascinacije – najsi bodo v Goodmanovi terminologiji del alografske ali avtografske umetnosti – bistveno, da naše doživljanje vodijo k temu, da jih izmenično beremo intranzitivno in tranzitivno,⁶ kot *monument* (kjer vsak detajl šteje) in kot *instrument* (kjer so pomembni le določeni poudarki). Prav ta izmeničnost branja je tista, ki po mojem mnenju pričara, kar Gumbrecht (prim. 2004) imenuje »provokativna nestabilnost« objekta fascinacije, v kateri materialna prezenca predira pomen, in obratno. Zato se je mogoče strinjati z Muhovičem, ko pravi »[...] da je v umetnosti najpogostejša in najbolj zaželena prav najtežja varianta nakazanih odnosov, se pravi tista, pri kateri skuša umetnik oba modusa informacij tako nerazdružno povezati, da drug brez drugega enostavno nimata smisla.« (Muhovič 1995, 154)

167

5. Med denotacijo in eksemplifikacijo

Semantična informacija je v likovnem delu torej neposredno odvisna od estetske, kar, kot rečeno, opozarja, da likovni artefakt ne posreduje drugačnih vrst informacij kot model, pač pa med njimi predvsem vzpostavlja drugačno vrsto odnosa. V likovnem artefaktu se zato kvaliteta semantične vsebine vselej izraža in spreminja vzporedno s kvaliteto likovne artikulacije, zato nosijo formalno-materialne spremembe v artefaktu vedno tudi semantične konsekvence.

To je mogoče dodatno osvetliti z razumevanjem znakovnih relacij med označencem in označevalcem v likovnem artefaktu kot likovnem znaku.

⁶ Tranzitiven način branja stvari je logičen, analitičen, racionalen in vodi k temu, da pomen nekako lebdi nad materialnostmi. Intranzitiven način branja pa se osredotoča na način materialne narejenosti in ne išče pomena nad ali pod materialnostmi (prim. Genette 1997, 132).

Dve temeljni obliki znakovnih relacij sta po Goodmanu *denotacija* in *eksemplifikacija* (ang. *exemplification*). Bistvo *denotacije* je v tem, da usmerja našo pozornost v znaku izključno na označenec oz. semantično informacijo in stran od označevalca oz. estetske informacije. Denotacijo zato uporabljamo, ko želimo posredovati zgolj semantično informacijo in njeno razumevanje karseda olajšati – v vsakdanji komunikaciji in v znanosti.

Denotacija je lahko dvojna. Idealna oz. arbitrarna je v primerih, kjer označenci niso izrazljivi drugače kot s konvencijo, saj med (prostorskim) medijem pojava, ki ga označujemo, in (časovnim) medijem označevalca ni nobene strukturalne analogije. V takšnih primerih se zato med označencem in označevalcem vzpostavi arbitrarna konvencija, v kateri lahko katerikoli označevalec denotira katerikoli označenec (prim. Goodman 1988, 3–43). Tako je v vsakdanjem besednem jeziku, kjer lahko neka beseda označuje karkoli. Vsak jezik ima različne akustične slike za enake predmete in pojave (npr. *chair*, *chaise*, *Stuhl* ...). Arbitrarna denotacija zato zahteva »skupno védenje« konvencij, da nek označevalec »preberemo« kot nekaj, kar stoji za nek pojmovni označenec.

168 Drugačna oblika denotacije je *reprezentacija*, ko sta medija pojava, ki ga označujemo, in označevalca med seboj strukturno kompatibilna. Reprezentacija tako ni več arbitrarna, pač pa temelji na analognosti strukturnih odnosov med pojavom in označevalcem. Reprezentacija je zato običajna v vizualni komunikaciji, ki poteka preko slikovnih znakov: slika stola mora slediti strukturi stola. Čeprav reprezentacija ni več arbitrarna, je kljub temu še vedno denotacija, saj usmerja našo pozornost zgolj na reprezentiran pomen, ne pa na medij in način, kako je nekaj reprezentirano. V reprezentaciji nas ne zanima, kako je slika stola naslikana, pač pa zgolj to, da je na njej reprezentiran stol.

V *eksemplifikaciji* (prim. Goodman 2004, 58) se smer znakovne relacije obrne. Značilno za eksemplifikacijo je namreč, da se v njej formira nekakšno posedovanje. Če sporočilo, ki denotira, usmerja pozornost na označevani pomen in s tem na pojav zunaj samega sporočila (naj bo ta v fizični ali psihični realnosti), sporočilo, ki eksemplificira, samo poseduje, na kar se nanaša: list papirja ne more eksemplificirati sive barve, če sam ni siv. Posledično zato eksemplifikacija ne usmerja več pozornosti na pomen zunaj izkustva označevalne materije, pač pa prav na izkustvo samega označevalca (prim. Goodman 1988, 52).

Način »posedovati« sestoji iz dveh povezanih podvrst eksemplifikacije. Prva je *dobesedna eksemplifikacija* (ang. *literal exemplification*), kjer gre za to, da znak pred nas ponuja lastnosti, ki jih ima kot fizična prisotnost: slika je tako dobesedno »siva«, dobesedno »hrapava« ipd. Taka dobesedna eksemplifikacija v doživetju sproži drugo vrsto eksemplifikacije, in sicer *preneseno eksemplifikacijo* (ang. *metaphorical exemplification*), v kateri znaku pripišemo določene lastnosti, ki jih mi sami v eksemplifikaciji doživimo. Temu pravimo tudi *izraz* (ang. *expression*). Znak takšnih lastnosti ne poseduje zares, pač pa ga le doživimo, kot da bi jih imel: ko pravimo, da slika izraža »žalost«, to niti ne pomeni, da denotira neko žalostno situacijo niti da je zares žalostna, pač pa da lahko s svojo materialno artikulacijo vzbudi v nas doživljanje, ki aktivira našo žalost. Eksemplifikacija nam tako, za razliko od denotacije, ne pripoveduje, temveč *kaže*, to pokazovanje pa se razpenja med dobesednim in metaforičnim. Likovno delo nam torej v eksemplifikaciji hkrati kaže svojo artikulirano materialno prezenco hkrati pa doživetja, ki jih ta prezenca vzbuja.

Očitno je, da je prav eksemplifikacija nujen pogoj vsake *otežene poetične* komunikacije, ne le likovne, pač pa tudi literarne. Če je s stališča vsakdanjega besednega jezika načeloma vseeno, katera beseda označuje nek pomen, v literaturi, še posebej v poeziji, to niti najmanj ni nepomembno, saj v njej ni važen le pomen, ki naj ga neka besedna zveza denotira, pač pa tudi to, kako določeni zvoki, ritmi, rime ipd. vzbujajo naša doživljanja in s tem vplivajo na pomen, ki se posreduje.

Vendar eksemplifikacija sama po sebi še ni zadosten pogoj umetnosti. Enako, kot je v odnosu med semantično in estetsko informacijo, velja namreč tudi v odnosu med denotacijo in eksemplifikacijo. Za artefakt je bistveno ravno prežetje obojega, denotiranega pomena in eksemplificirane prezence. V tem duhu pravi filozof Ernst Cassirer: »Iz tega sledi karakteristična dvojna narava teh formacij: njihova povezana s senzualnostjo, ki pa hkrati vsebuje osvobojenost od senzualnosti. V [...] vsaki mitski in umetniški ‚podobi‘ je duhovna vsebina, ki kaže preko sfere senzualnega, prevedena v senzualno obliko [...] Pojavi se neka svojevrstna konfiguracija, ki jo je mogoče ločiti od podatkov neposredne senzacije in percepcije, ki pa izkorišča te podatke kot izrazna sredstva.« (nav. po: Read 1966, 48)

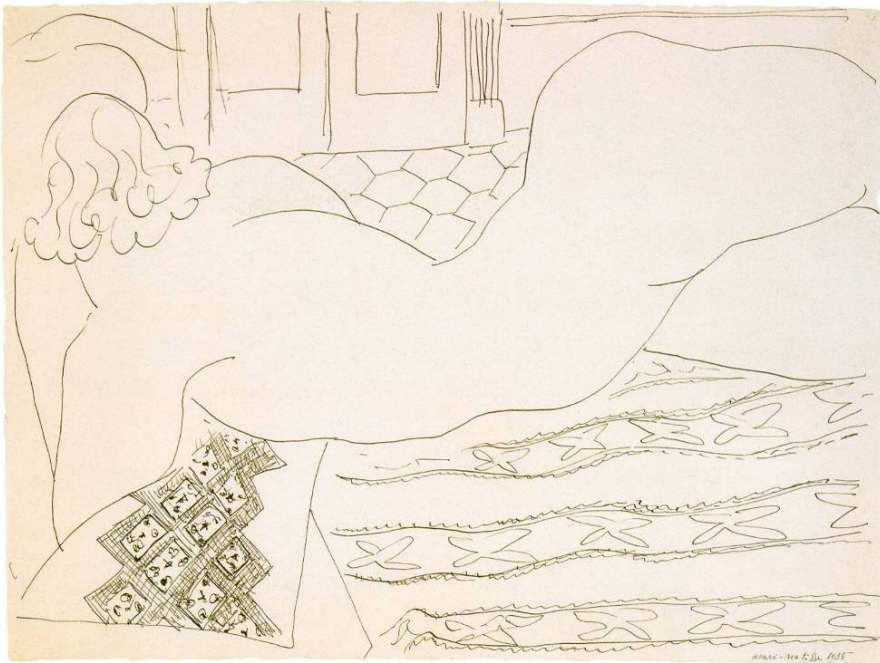
Mark Rothko to »svojstveno konfiguracijo« likovnega znaka med denotacijo in eksemplifikacijo okarakterizira s pojmom *plastičnosti* (ang. *plasticity*; prim. Rothko 2004, 43), ki bi ga lahko v slovenščino prevedli prav kot likovnost. Pri njej izpostavi dva vidika, ki opozarjata, da ima likovni znak paradokсно naravo. Na eni strani je slika *plastična/likovna realnost* v telesnem smislu, torej kot eksemplificirana realnost medija. Na drugi strani prav ta plastičnost povzroča tudi *učinek plastičnega*, tj. iluzijo likovnega prostora, ne glede na to, ali je ta denotiran tudi pomensko ali pa je zgolj vtis neke abstraktne globine, ki nastane kot rezultat prekrivanj, stopnjevanj in prostorskih učinkovanj plastičnih elementov, kot so barva, tekstura, linija, točka, svetlo-temno ipd. To, kar se odpira v globini, je »[...] celoten haptični potencial iluzionirane podobe, naj bo realistična, abstraktna, konceptualna ali virtualna«. (Brejc 2008, 38)

170 V vsaki sliki je torej vselej prisotna neka tenzija, konflikt med plastično prezenco in iluzijo plastičnosti, med *plastično močjo* in *močjo iluzije* (prim. Rothko 2004, 51). Te tenzije ne moremo reducirati v eno ali drugo skrajnost, pač pa se moramo zavedati, da je bistvo vsake slike ravno v njuni konfrontaciji. To pomeni, da bistvo slike ni ne samo v tem, da je »površina pokrita z barvami«, ne samo v tem, da je »bojni konj«, pač pa, da, ko postane »bojni konj«, pri tem ne preneha biti »površina pokrita z barvami« (Muhovič 1995, 139).⁷ »Slika je podoba in njen nosilec, je skupna pojavnost nematerialne podobe in njenega nosilca,« podobno pravi Tomaž Brejc (2008, 37). Bistveno za likovno delo kot objekt fascinacije tako ni ne v zdrs v materialno skrajnost ne v skrajnost iluzionizma, pač pa v tem, da se uspeta obe vzpostaviti kot medsebojno podpirajoči se. Zato likovno delo ne prepriča takrat, ko se pozornost ob pogledu nanj ustavi zgolj na površini ali zgolj v iluziji in denotirani vsebini, pač pa le takrat, ko uspe vzpostaviti stanje, ki pogled gledalca sili, da hkrati izkuša iluzijo prostora, hkrati pa gostoto slikovne površine, v kateri se je likovni prostor uspel odpreti.

Gottfried Boehm tako prežetost »začuti« pri slikarstvu Henrija Matisa, svoje doživljanje Matissove risbe *Ležeči akt in mala afriška preproga* (Slika 1) opiše takole:

7 Muhovič pri tem parafrizira znano izjavo Maurica Denisa: »Preden je slika bojni konj, je površina pokrita z barvami.« (Denis 1890)

K temu delu pristopimo v pričakovanju, da se bo naš pogled v trenutku potopil v realnost risbe kot celote. Ko sledimo obrise ležečega telesa, nas kmalu zanese v prostorske konflikte, ki nas vodijo preko meja risbe same, v nek večji, imaginarni prostor. [...] Tako kot ima celota primat nad posameznimi deli, tako tudi Matissov akt ni pozicioniran v skladu z zahtevami motiva in anatomije, pač pa v skladu z dekorativnimi zahtevami kompozicije in njenih občutij. Žensko telo se v istem trenutku zdi ploskovito in voluminozno; občutek imamo, da nenehoma osciliramo med otipljivostjo telesa in nedefinirano praznino papirja, na katerem je narisana. Najpomembnejši pa je način, ki pripelje do ritmične konfiguracije, v kateri se sekata realnost ženskega telesa in realnost arabeske. Praznine, ki nastanejo vmes med potezami, so ravno tako goste kot linije in grafične poteze, zato je žensko telo ravno toliko ozadje kot figura. (Boehm 2006, 287)



171

Slika 1. Henri Matisse, *Ležeci akt in mala afriška preproga*, 1935, tuš na papirju, 38,8 × 50,7 cm, Centre Georges Pompidou, Musée national d'art moderne, Pariz.

Pri Matisu torej površina slike postane enakovredna njeni globini in stopi z njo v polemično interakcijo, ki nas navduši. Zato tudi »izrazno« ni več samo nekaj v sliki, pač pa slika postane sama izrazna, postane v celoti izraz same sebe, tako svoje površine kot globine (prim. Boehm 2006, 284). Matisse v doseganju tega gotovo ni bil ne prvi ne edini, saj mora takšna napetost navsezadnje vzpostaviti vsak slikar. Vendar sodi Matisse v skupino tistih redkih likovnikov, ki so uspeli to napetost med površino in globino vzpostaviti na hkrati tako kompleksen, a preprost način, da neizmerno navdušuje. Zato Boehm pravi, da Matisse ne spreminja le izraznih ravni slikarstva, pač pa revolucionira tudi način našega doživljanja – ne le doživljanja slik, pač pa doživljanja vsega okoli nas.

6. Kompleksnost likovnih odnosov v artefaktu

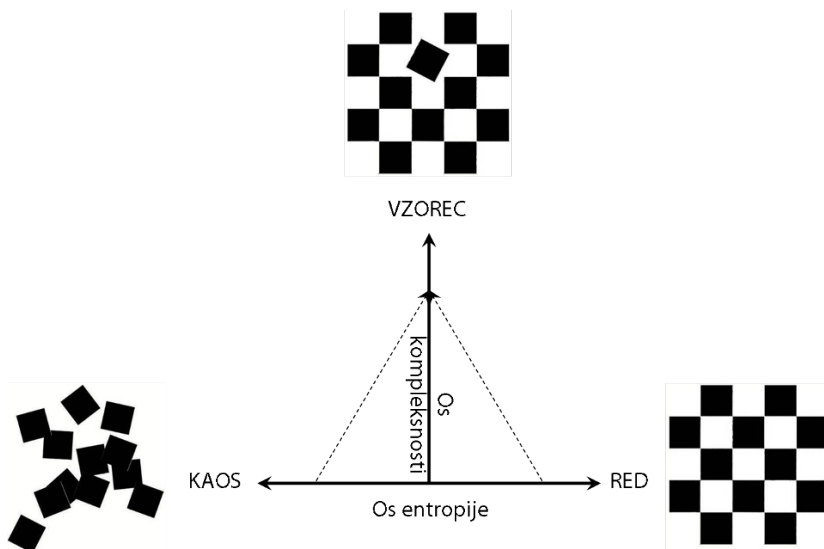
Tako denotacija kot eksemplifikacija sta tako nujna, vendar sama po sebi še ne zadostna pogoja likovnega artefakta. To postaneta šele, ko se med njima vzpostavi poseben odnos prežetja, v katerem se obe polarnosti skupaj dvigneta na višji nivo informacijske kompleksnosti. Prav *kompleksnost* je tista ključna kategorija, ki lahko naravo tega semiotičnega odnosa najbolj primerno okarakterizira.

Problem, kako razumeti informacijsko kompleksnost artefakta, naslovi gestaltpsiholog Rudolf Arnheim (1971), ko opozori na paradoks informacijske teorije. Informacija, ki se prenaša v sporočilu, je namreč za informacijske teoretike zgolj kvantiteta, njena vrednost pa se meri po stopnji statistične nepredvidljivosti ali neverjetnosti sporočila. Zato imajo po informacijski teoriji sporočila maksimalno informacijo takrat, ko so elementi sporočila zgolj naključno navrženi in zato popolnoma kaotični. Takrat je informacija najmanj strukturirana in tudi najmanj redundantna ali »potratna«. Prav to po Arnheimu vodi v protislovje, saj mora informacijska teorija očitno maksimalno informacijo – nekaj, kar za posameznika (še) nima pomena – istočasno sprejeti tudi kot minimalno informacijo, saj je tisto, kar nima pomena, šum, ki ga je potrebno v razumevanju reducirati.

Arnheim ugotovi, da je ta paradoks informacijske teorije posledica očitno napačnega razumevanja strukture.⁸ Izhodiščna teza informacijske teorije,

⁸ Informacijska teorija razume *strukturo* kot statistično verjetnost pojavljanja elementov sporočila v nekem sosledju: bolj so povezave statistično možne, večjo strukturo ima

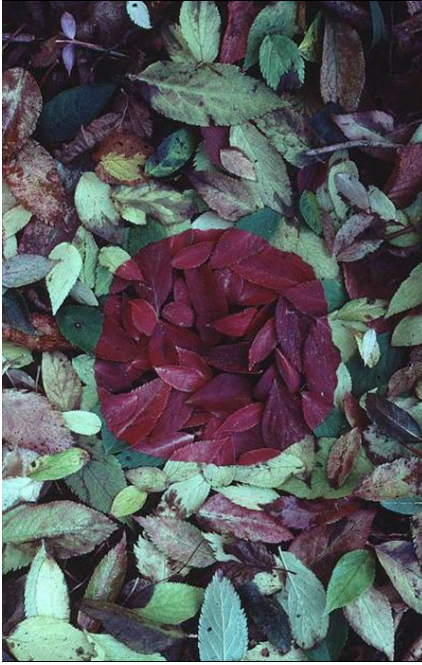
da je stopnja informativnosti sporočila vzporedna s stopnjo statistične nepredvidljivosti in zato maksimalna v kaosu, namreč naleti na problem: maksimalen kaos je popolnoma nepredvidljiv le navidezno, v resnici pa je ravno tako predvidljiv kot maksimalni red, saj je v kaosu vse enako možno in vredno. Prav zato je maksimalna informacija enaka minimalni informaciji. Takšno razumevanje informacije se osredotoča zgolj na elemente sporočila in na njihovo statistično predvidljivost, ne upošteva pa odnosov med njimi. Artikulacijska kompleksnost teh odnosov je v dveh ekstremih – v popolnem kaosu in popolnem redu – enaka, to je nič, saj je predvidljiva in entropična. Artikulacijska kompleksnost odnosov se v sporočilu zato dvigne šele, ko ta dva pola nekako soočimo in s tem dobimo novo vrsto odnosov (Slika 2: shema). Ti odnosi tvorijo celoto, ki jo biolog Karsten Bresch (1977, 57–68) imenujemo *vzorec*, ponazori pa jo na primeru prostorskih konfiguracij kvadratnih lističev (Slika 2: slike).



Slika 2. Kaos – red – vzorec.

sporočilo in manj je informativno. *Redundanca* je zato za informacijske teoretike enaka strukturi in je maksimalna takrat, ko sporočilo nosi informacijo, ki jo sprejemnik povsem pozna, ničelna pa je, ko je sporočilo popolnoma kaotično (prim. Moles 1966, 42).

Prva in druga razporeditev lističev sta obe enako predvidljivi ali entropični, saj je v prvi mogoče vse (kaos), v drugi pa zgolj eno (red). Ne ena ne druga nista kompleksni. Za vzorec je značilno, da s soočenjem kaosa in reda privede energijo v prostorsko konfiguracijo in s tem izgradi višjo stopnjo artikulacijske kompleksnosti, za katero je značilno, da je vnaprej ni mogoče predvideti, je pa mogoče v njej, ko je enkrat vzpostavljena, »prebrati« hierarhično urejenost. Kaos lahko predvidimo v vse smeri širjenja (ker je vseeno, kako se širi), prav tako red (ker je vnaprej določeno, kako mora biti), vzorca pa ne moremo, saj vzpostavlja vnaprej nepredvidljivo kompleksnost odnosov. Edward Tufte (1991, 51) zato ugotavlja, da informativnost likovnih znakov ni toliko v samih podatkih, ki jih nosijo, pač pa v sopostavitvi podatkov v odnose, v katerih se dvigne informacijska kompleksnost podatkovne celote sporočila. V primerjavah in kontrastih med elementi, torej v njihovi gostoti in razporeditvi, se namreč vselej rodi neka informacijska tretjost, ki ni nikoli povsem napovedljiva in izmerljiva. V likovnem smislu se to na zanimiv način kaže v delih Andya Goldsworthya, ki operira z enostavnimi naravnimi elementi, z nečim, kar nam je povsem poznano in samoumevno, toda ko te elemente sooči na nepredvidljiv način, dobi celoto, ki nas fascinira (Sliki 3 in 4). Tisto, kar nas v teh delih prevzame, ni ne red ne kaos, pač pa učinek urejenosti v okolju neurejenosti. Šele soočenje reda in kaosa je tisto, kar v Goldsworthyevem delu generira presežek.



Slika 3. Andy Goldsworthy, 1983_152, oktober 1983, vzorec iz bezgovih listov (rob je narejen tako, da so listi enake velikosti, a različne barve, razrezani na dvoje, nato pa spojeni v dvobarvni kombinaciji), Helbeck, Cumbria.



Slika 4. Andy Goldsworthy, 1986_100, november 1986, listi platane, Glasgow, Lanarkshire.

Likovni teoretik in slikar Josef Albers (1969) je to značilnost likovne informacije imenoval »paradokсна kvaliteta slikarstva«, izrazil pa jo je z enačbo: $1 + 1 = 3$ (ali več). Če v matematiki seštevek dveh elementov vselej da enako vsoto, pa lahko med enakimi elementi v prostoru vzpostavimo najrazličnejše odnose, ki tvorijo celote, ki jih iz samih elementov ne moremo predvideti – in so s stališča informacijske teorije nekakšen šum. To je očitno v arhitekturi, ki v podatkovnem smislu, če karikiram, operira s stenami, vendar z njihovo sopostavitvijo v različne odnose vzpostavlja prostore z najrazličnejšimi uporabnostmi in doživljajskimi karakteristikami.

Takšno razumevanje likovne informacije kot artikulacijske kompleksnosti odnosov je mogoče še dodatno razložiti ob premisleku redundanci nasprotnega pojma, in sicer *pregnantnosti*. Informacijska teorija pravi, da mora biti komunikacija pregnantna, omejena le na tisto, kar je nujno potrebno za prenos informacije. Seveda je razumevanje tega, kako pojmujeemo pregnantnost, bistveno odvisno od tega, kako razumemo samo informacijo. Značilen primer je ponavljanje. Eno izmed načel informacijske teorije pravi, da se redundantnost krepi s ponavljanjem elementov sporočila, zato ponavljanje informacij ni pregnantno. Po drugi strani se vloga ponavljanja razkrije v povsem drugačni luči, če nanj pogledamo z vidika artikulacijske kompleksnosti. Tam namreč princip ponavljanja nastopa kot mehanizem vzpostavitve odnosov, ki dvignejo artikulacijsko vrednost sporočila. Če so tako, na primer, za informacijskega teoretika mozaiki iz cerkve Sant'Apollinare Nuovo v Ravenni (Slika 5) ali Warholova slika *Pločevinke Campbell's juh* (Slika 6) redundantni, saj bi dobili osnoven pomen že iz ene same podobe svetnika ali pločevinke, z likovnega vidika ravno ponavljanje elementov pripelje do

176 višje informacijske kompleksnosti in doživetja.



Slika 5. Neznani avtor, *Sprevod mučencev*, pred 526, Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna.



Slika 6. Andy Warhol, *Pločevinke Campbell's juh*, 1962, sintetični polimer na 32 platnih, vsaka: 50,8 × 40,6 cm, The Museum of Modern Art, New York.

Oziroma, kakor razloži Arnheim:

177

Procesije skoraj identičnih človeških figur na stenah cerkve San Apollinare v Ravenni niso redundantne. Njihov namen je impresionirati gledalca s spektaklom množice vernikov, združenih pod okriljem enake religiozne funkcije. V našem času je Andy Warhol predstavil eno fotografijo v serijah identičnih reprodukcij, da bi raziskal konotacije mehanične multiplikacije kot fenomena modernega življenja.⁹ (1971, poglavje »Information and Order«)

Če informacijska teorija razume strukturo elementaristično, kot statistično predvidljivost elementov v nekem sosledju, moramo v likovnosti razumeti strukturo holistično, torej kot kompleksno razporeditev elementov v »zgoščeno

⁹ Arnheim omenja še svoj spomin na neko otroško risbo nebotičnika. Ker se otroku ni ljubilo risati ponavljajočih se oken, jih je narisal le nekaj, za zadnjim, ki ga je narisal pa je nakazal, da se nadaljujejo, podobno kot v stavku naredimo tri pike. Informacijski teoretik bi to seveda pohvalil, da se je otrok znašel in naredil sporočilo pregnantno, z likovnega stališča pa to znižuje likovno kompleksnost risbe.

realnost« (Butina 1995, 285). To dobro ponazori nemški izraz za pesnjenje, »*Dichtung*«, kar dobesedno pomeni zgoščevanje: zgoščevanje kompleksnosti dela, s tem pa tudi človekovega doživljanja. Milan Butina to primerja z naravo: v naravi nas pritegne tisto, kar se nam zdi vrhunec kompleksnosti stvarstva. Tako nas bolj kot trava pritegnejo cvetovi, ker se v cvetu kaže vrhunec zgoščenega prizadevanja rastline, da opravi biološko nalogo. Podobno je tudi likovni artefakt takšen »cvet« višje artikulacijske kompleksnosti med vsakdanjimi predmeti. »Slika je maksimalna ekonomija izraznih sredstev, ki gledalca s svojo zgoščenostjo nagovarja bolj intenzivno kot drugi predmeti in stvari v okolju, tudi če nima nekega posebnega odnosa od nje,« zato sklene Butina (1995, 285).

7. Klasifikacija produkcije znakov po Umberto Ecu

Razlike v kompleksnosti med vsakdanjo in poetično komunikacijo je mogoče osvetliti tudi s *klasifikacijo produkcije znakov* po Umberto Ecu, s katero opozori, da moramo naravo jezikovnih izrazov vselej presoati v odnosu do njim lastnih komunikacijskih intenc in prepoznati njihove semiotične specifičnosti znotraj te celote. Eco zato raje kot o znakih govori o različnih *modusih produkcije znakovnih funkcij*, ki nastajajo in služijo v različnih vrstah komunikacije (prim. Eco 1979, 217).

Ecova klasifikacija zaobsega naslednje parametre:

(1) Prvi parameter je delo oziroma trud (ang. *labour*), ki je potreben, da se izraz artikulira v nekem oblikotvornem procesu. To po zahtevnosti sega od rutinizirane prepoznave (ang. *recognition*) že obstoječega, prikaza (ang. *ostension*) obstoječega, replike (ang. *replica*) obstoječega, do najvišje stopnje zahtevnosti, to je do invencije (ang. *invention*) predhodno še neobstoječih in še nekodiranih izrazov. Če je za komunikacije, ki ne terjajo invencije, značilno, da so močno rutinizirane, saj temeljijo na vnaprej danem kodu in vnaprej vzpostavljenih gramatičnih enotah, skrajna invencija zahteva tudi invencijo koda in gramatičnih enot. Prav zato se likovni jezik v primerjavi z vsakdanjo znakovno produkcijo nahaja na polu *skrajne invencije*. Bistvo likovnikovega delovanja namreč ni v uporabi »besed« in gramatičnih načinov, ki so že v »slovarju« in »slovnici«, pač pa v tem, da sam izumi nove načine artikulacije.

(2) Drugi parameter je relacija tip/posamičnost (ang. *type/token*). Ker je glavni smoter vsakdanje in znanstvene rabe besednega jezika lajšanje komunikacije, mora biti v njenih izrazih znakovna relacija *facilis* (lahka). *Facilis* je tista relacija, ki jasno določa, kaj je bistven semantični pomen in kako se mora ta preko strogo določenega koda transponirati v konkretnost. Takšna relacija je torej prisotna v modelih, v katerih je mogoče estetsko informacijo brez težav filtrirati. Na drugi strani je smoter likovne komunikacije poetičen, ta pa vzpostavlja znakovno relacijo, ki je *difficilis* (težka). Takšna relacija je prisotna v *simbolih* v izvornem pomenu te besede.¹⁰ V stari Grčiji je simbol namreč označeval prezentno polovico razlomljene medalje, ki na razlomljenem delu evocira tisto polovico, ki ni prisotna, a se jo potencialno da rekonstruirati prav zato, ker je prezentna polovica naravno-vzročno povezana z neprisotno polovico. Bistvo simbola torej ni v tem, da bi bil arbitraren, saj se v celoto ne moreta povezati katerikoli poljubni polovici, pač pa le polovici, ki sta nastali v razlamljanju. Takšen simbol je torej naraven oziroma indeksikalen in v dobesečnem smislu likoven ali oblikoven, saj povezava med označencem in označevalcem v njem temelji na naravni oblikovni zvezi. Z *difficilis* relacijo imamo torej opraviti takrat, ko ne moremo izluščiti abstraktnega bistva, ki bi bil ločen od materialne artikulacije in neodvisen od oblikotvornega procesa artikulacije znaka. Formalna artikulacija postane zato v takem znaku *semantična kategorija par excellence*, saj ne služi zgolj materializaciji že vnaprej jasnih vsebin, pač pa njihovi izgraditvi in realizaciji. In ta soodvisnost je toliko bolj premo sorazmerna, kolikor bolj se oblikotvorni proces oddaljuje od rutinskega opravila k invenciji (prim. Muhovič 1995, 145–146). Takšno razmerje zato posledično komunikacijo *otežuje*. Takšna znakovna relacija je prisotna v vseh vrstah umetniške komunikacije, še posebno v likovnem artefaktu, ki je objekt skrajne invencije. Prav zato Milan Butina (1995, 214) pravi, da je »[...] likovni znak pravi simbol, ker je v njem ta sled naravne zveze jasno ohranjena.«

179

(3) Tretji parameter pa se nanaša na modus in kompleksnost artikulacije. Tu lahko na eni strani ločimo oblike komunikacije, ki imajo jasno družbeno normiran kodirni sistem (tako jezikovne enote kot gramatična pravila), in, na

10 Gr. *symbolon* sestoji iz *syn-*, ki pomeni »skupaj«, in *bolē*, ki pomeni »metanje«. Torej: »metanje skupaj« oziroma »koincidenca«, »ujemanje«. Gr. *symbollein* pa pomeni »postaviti skupaj«, bolj specifično tudi »srečati«, »rešiti uganko«, »poskusiti interpretacijo« ipd. (prim. Eco 1994, 8).

drugi strani, oblike komunikacije, pri katerih kodirni sistem ni do takšne mere standardiziran (jezikovne enote niso vnaprej določene, pač pa jih je potrebno šele izumiti, prav tako tudi gramatična pravila ne determinirajo, pač pa služijo zgolj kot usmerjevalna načela). Vzporedno s prvima parametroma, glede na katera je likovna praksa visoko inventivna in visoko *difficilis*, tako hodi tudi dejstvo, da ima bolj svoboden, a zato tudi kompleksnejši modus artikulacije.

Ker mora biti v vsakdanji komunikaciji zaradi potrebe čim lažjega komuniciranja odnos med označencem in označevalcem *facillis*, to tudi zahteva, da mora biti velik del procesa medsebojnega prilagajanja misli in materije opravljen rutinsko in določen vnaprej, preko standardizacije, konvencij in eksplicitne kodifikacije (prim. Muhovič 1995, 147). Zato ima v vsakdanjem besednem izražanju govorec le malo neposrednega stika z označevalno materijo, saj jo dobi na standardni način preoblikovano že vnaprej. Vsakdanji govorec tako običajno ne ustvarja niti besed niti sintaktičnih pravil, ampak oboje dobi v družbi, svoboden je le v kombinatornih možnostih njihove izrabe. Bistvo vsakdanjega govora je v uporabi koda in prilagajanju vsebin njegovim standardom.

180

Na drugi strani je bistvo poetične komunikacije v izumu koda. Poetično ustvarjanje mora izumljati novo stvarnost, nove znakovne svetove in nove kodirne načine, zato mora biti v tem smislu bolj svobodno, s tem pa tudi bolj kompleksno. Bolj svobodno namreč ne pomeni, da je bolj relativistično, pač pa da lahko označevalni material glede na družbene norme svobodneje prilagaja svojim potrebam, vendar mora pri tem zato toliko bolj paziti, da to počne ustrezno v odnosu do naravnih zakonitosti same označevalne materije. Če kodifikacijo vsakdanjega izražanja v veliki meri narekuje družba, kodifikacijo poetičnega izražanja narekuje predvsem narava. Zato je odnos med označencem in označevalcem v vsakdanji komunikaciji tako na ravni oblik (morfologija) kot na ravni kombinacije teh oblik (sintaksa) izrazito družbeno normiran in standardiziran, medtem ko je v poetičnem jeziku prisotna zgolj neka, na naravnih pogojih utemeljena kodifikacija izraznih sredstev in gramatičnih zakonitosti operiranja z njimi. Posledično je kodifikacija v likovnosti manj družbeno determinirana in bolj vezana na naravne pogoje, zaradi tega zaobsega zgolj izrazna sredstva, ne pa tudi izraženih oblik. V likovnosti je to mogoče ponazoriti na primeru barve. Če so v vsakdanji vizualni zaznavi barve spontane

lastnosti stvari (so predmetne barve), je barva kot likovno izrazno sredstvo od takšne predmetne kodifikacije odnosa barva–oblika ločena, saj smisel poetične likovne artikulacije ni zgolj v posnemanju, pač pa v ustvarjanju »nove realnosti«. Barva kot likovno izrazno sredstvo mora omogočati artikulacijo neskončno slikarskih barv in možnosti njihovih povezav z neskončno oblikami. Vendar morajo biti oblike, ki se z barvo artikulirajo, vseeno čutno smiselne in v skladu z zakonitostmi čutnega zaznavanja. Zato so v likovnosti izrazna sredstva sicer še brez pomenov, a imajo določene minimalne semantične vrednosti, ki izhajajo iz njihovih sposobnosti vzbujanja psihosomatskih doživljajev in lahko zato za likovno delovanje narekujejo oblikotvorne regulative. Tako na primer rdeča barva povzroča drugačno psihofiziološko reakcijo kot zelena, s tem pa narekuje drugačno likovno rabo.

8. Zaključek: Objekt fascinacije kot vmesnost

Za naravo likovnega artefakta kot objekta fascinacije se torej zdi, da se kaže kot *vmesnost* (prim. Selan 2012), ki uspe naše izkustvo ohranjati v pulzirajočem ter polemičnem odnosu med različnimi semiotičnimi polarnostmi: med alografskim in avtografskim, med semantičnim in estetskim, med denotiranim in eksemplificiranim, med močjo iluzije in plastično močjo, med redom in kaosom ipd. »Forma živi v umetnosti enakovredno na obeh straneh bariere med čutno-nazornim in duhovnim in ni narobe ugotoviti, da je prav to ,obojestransko stanje‘ razlog njene nedoločljivosti,« zato ugotavlja tudi Jožef Muhovič, ko opozori na Derridajev zapis, v katerem pravi, da umetnina stoji med stvarjo in znakom in da njena moč izvira prav iz dejstva, da se je sposobna obdržati v tej *vmesnosti* in da nikoli povsem ne zapade v nobeno od ontoloških kategorij, ki jih sicer tako radi delimo: niti v sfero narave niti v sfero duha (Muhovič 2007; prim. tudi Selan 2008). Podobno ugotavlja tudi Paul Ricoeur, ko svoje ugotovitve o treh temeljnih značilnostih človekove jezikovnosti – simbolnost, ekspresivnost in generativnost – strne v nečem, kar imenuje »beseda«: beseda je mesto dogajanja simbolnega, zato je vselej vmes med (družbeno) strukturo in (naravnim) dogodkom, med lingvističnim in nelingvističnim, je točka interakcije, kjer se srečajo omejitve jezikovnega sistema in živa izkušnja.

Tam je mogoče izmenjavo med genezo in strukturo jasno videti. [...] In če ima to moč, da nas sili v iskanje novih modelov razumevanja, je to zato, ker se sama nahaja na preseku jezika in govora, sinhronije in diahronije, sistema in procesa. V dvigovanju iz sistema v dogodek prinaša strukturo v akt govora. V vračanju iz dogodka v sistem, prinaša v sistem kontingentnost in ruši ravnovesje, brez česar se ta ne bi mogel niti spremeniti niti vztrajati. (Ricoeur 2004, 92)

V tem smislu opredeljuje artefakt podobna hermenevtična dinamika, ki je značilna za srednjeveške simbole in se razpenja med razkrivanje in skrivanje (prim. Ricoeur 2004, 64–65). Namen simbolov v patristiki je bil namreč v (jezikovni) formi evocirati tisto (npr. božje), česar ni mogoče spraviti v pojem. Srednjeveški simbol je tako hkrati opozarjal na nezmožnost diskurzifikacije, da bi lahko božje povsem zapopadla in opomenila, hkrati pa je napeljeval k izkustvom drugačne vrste, tj. predvsem k mističnemu prisvajanju, epifaničnemu razsvetljenju, ekstazi ipd. (prim. Eco 1994, 9–11). V tem smislu je simbol *tih* in *glasen* preden in mimo tega, da nekaj jasnega pove. Podobno hermenevtično funkcijo imajo tudi likovni artefakti. Likovno delo namreč ne izraža samo s tem, ko nekaj eksplicitno pove, pač pa tudi s tem, ko marsikaj zamolči ali pove s šumom. Likovni hermenevtik mora zato znati slišati tudi šum, molk in tišino, torej tisto, kar na prvi pogled nima nekega pomena, je pa mogoče osmisлити v drugačnih oblikah izkustvenih prisvajanj.

Bibliografija | Bibliography

Albers, Josef. 1969. »One Plus One Equals Three or More: Factual Facts and Actual Facts.« V *Search Versus Re-Search*, uredil Josef Albers, 17–18. Hartford: Trinity College Press.

Arnheim, Rudolf. 1971. *Entropy and Art*. Berkeley: University of California Press.

Boehm, Gottfried. 2006. »Expression and Decoration: Henri Matisse in Quest of Himself.« V *Henri Matisse, Figure Color Space*, uredili Pia Muller-Tamm in Margret Stuffmann, 277–289. Dusseldorf: Hatje Cantz Verlag.

Brejc, Tomaž. 2008. »Zapiski o čustvih, podobah in občutljivosti.« V *Otoki umetnosti*, uredila Nada Šumi, 21–44. Ljubljana: Kud Logos.

Bresch, Carsten. 1977. *Zwischenstufe Leben: Evolution ohne Ziel?* München/Zürich: R. Piper & Co. Verlag.

Butina, Milan. 1995. *Slikarsko mišljenje* [1984]. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Dauenhauer, Bernard. 2005. »Paul Ricoeur.« V *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, uredil Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/ricoeur/>. Dostop: 8. 1. 2019. 183

Denis, Maurice. 1890. »Définition du Néo-traditionalisme.« *Revue Art et Critique*, 30. avgust.

Eco, Umberto. 1979. *A Theory of Semiotics* [Trattato di semiotica generale, 1975]. Bloomington: Indiana University Press.

---. 1994. *The Limits of Interpretation* [I limiti dell'interpretazione, 1990]. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Genette, Gerard. 1997. *The Work of Art. Immanence and Transcendence*. London: Cornell University Press.

Goodman, Nelson. 1988. *Languages of Art*. Indianapolis: Hackett.

---. 2004. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Gumbrecht, Hans Ulrich. 2004. *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press.

Jakobson, Roman. 1996. »Lingvistika in poetika.« V Roman Jakobson, *Lingvistični in drugi spisi*, 153–160. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Moles, Abraham. 1966. *Information Theory and Esthetic Perception*. Urbana/London: University of Illinois Press.

Magherini, Graziella. 1989. *La Sindrome di Stendhal*. Firenze: Ponte Alle Grazie.

Muhovič, Jožef. 1995. »Likovna umetnost kot področje semiotične artikulacije.« *Anthropos* 27 (5–6): 131–154.

---. 2007. »Fenomen forma, ali zakaj ga v umetnosti več ne potrebujemo.« V *Umetnost in forma*, uredila Stefan Majetschak in Jožef Muhovič, 233–267. Ljubljana: Nova revija.

Nouwen, Henri J. M. 2006. *Platno ljubezni. Duhovna razlaga Rembrandtove slike*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravlje.

Read, Herbert. 1966. »The Origins of Form in Art.« V *The Man-Made Object*, uredil Gyorgy Kepes, 30–49. New York: George Braziller.

Ricoeur, Paul. 2004. *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics* [*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, 1969]. London, New York: Continuum Press.

184 Rothko, Mark. 2004. *The Artist's Reality. Philosophies of Art*. New Haven/London: Yale University Press.

Selan, Jurij. 2008. »Forma kot vmesnost.« *Ampak* 9 (2): 62–63.

---. 2012. »Biti vmes – Umetnost kot praxis.« *Phainomena* 21 (80–81): 51–65.

---. 2013. »Prezenca in diskurz. K pogojem in izvorom doživetja prezenze. Del. 1.« *Anthropos* 45 (1–2): 185–201.

Steiner, George. 2003. *Resnične prisotnosti (Real Presences, 1991)*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Tufte, Edward R. 1991. *Envisioning Information*. Cheshire: Graphic Press.

Slikovni viri | Image Sources

Slika 1. Henri Matisse, *Ležeči akt in mala afriška preproga*, 1935, tuš na papirju, 38,8 × 50,7 cm, Centre Georges Pompidou, Musée national d'art moderne, Pariz. V *Henri Matisse, Figure Color Space*, Dusseldorf: Hatje Cantz Verlag, 2006.

Slika 2. Kaos – red – vzorec. Shema vzeta po: Jožef Muhovič, *Uvod v likovno logiko I, II*, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, 1986: 229. Sličice vzete po: Carsten Bresch, *Zwischenstufe Leben: Evolution ohne Ziel?*, München/Zürich: R. Piper & Co. Verlag, 1977: 57–68.

Slika 3. Andy Goldsworthy, *1983_152*, oktober 1983, vzorec iz bezgovih listov, Helbeck, Cumbria. Na: http://www.goldsworthy.cc.gla.ac.uk/image/?id=ag_02735. Dostop: 8. 1. 2019.

Slika 4. Andy Goldsworthy, *1986_100*, november 1986, listi platane, Glasgow, Lanarkshire. Na: http://www.goldsworthy.cc.gla.ac.uk/images/l/ag_03687.jpg. Dostop: 8. 1. 2019.

Slika 5. Neznani avtor, *Sprevod mučencev*, pred 526, Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna. Na: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Meister_von_San_Apollinare_Nuovo_in_Ravenna_001.jpg. Dostop: 8. 1. 2019. 185

Slika 6. Andy Warhol, *Pločevinke Campbell's juh*, 1962, sintetični polimer na 32 platnih, vsaka: 50,8 × 40,6 cm, The Museum of Modern Art, New York. Na: http://www.moma.org/collection/object.php?object_id=79809. Dostop: 8. 1. 2019.

THE DARK CORE OF MIMESIS

ART, BODY, AND IMAGE IN THE THOUGHT OF JEAN-LUC NANCY

Tonči VALENTIĆ

University of Zagreb, Faculty of Textile Technology, Prilaz baruna Filipovića
28a, 10000 Zagreb, Croatia

tonci.valentic@zg.t-com.hr

Žarko PAIĆ

University of Zagreb, Faculty of Textile Technology, Prilaz baruna Filipovića
28a, 10000 Zagreb, Croatia

zarko.paic@ttf.hr

Abstract

The thesis we argue in the text through three separate planes of discussion is that *mimesis* (μίμησις) cannot for Nancy be reduced to mere imitation of an already always existing reality. Instead, what is at issue is a creative principle of the openness of the world as meaning starting from the possibility of imitating something that can only be presented-represented in the equation between the *logos*, the figure, and the image. *Mimesis* thus presents-represents an existential event of novelty in the world. We cannot

rely on the language of the openness of the meaning of the world without previously elucidating on the mediality of the media in Nancy's thought. This means that the *logos* and the image are connected neither via language nor via the representation of something as something (being as the singular plurality). An event occurs authentically precisely in this "elevation of the body" (*levée du corps*). In Nancy's narrative, it becomes abundantly clear that the body (*corpus*) assumes the position of the unthinkable in traditional philosophical thought. The *logos* of the body is, thus, in its representation as a figure-image in what is open and therefore beyond the opposition between the "self" and the "outside." In order to think this "crack" between philosophy and art (*logos* and *mimesis*) it is necessary to make a decisive break with the "oblivion of the body" symptomatic of the entire history of Western philosophy.

Keywords: Nancy, mimesis, art, body, image, event, ontology.

Temno jedro mimesis. Umetnost, telo in podoba v misli Jeana-Luca Nancyja

Povzetek

188

Teza, ki jo v besedilu avtorja zagovarjata na treh različnih ravneh obravnave, je, da *mimesis* (μίμησις) za Nancyja ne more biti zvedena na golo imitacijo vselej že obstoječe realnosti. Namesto tega je osrednji problem ustvarjalni princip odprtosti sveta kot pomena, ki ga sproža možnost imitiranja nečesa, kar je mogoče prezentirati-reprezentirati samo v enačenju logosa, figure in podobe. *Mimesis* potemtakem prezentira-reprezentira eksistencialni dogodek novosti v svetu. Ne moremo se zanašati na govorico odprtosti pomena sveta, ne da bi predtem razmislili o medialnosti medija v Nancyjevi misli. To pomeni, da logos in podoba nista povezana niti s pomočjo govorice niti s pomočjo reprezentacije nečesa kot nečesa (biti kot singularne pluralnosti). Dogodek se avtentično dogodi natanko s takšnim »dvigom telesa« (*levée du corps*). Znotraj Nancyjevega narativa se popolnoma razločno izkaže, da telo (*corpus*) zavzema pozicijo nemisljivega v tradicionalni filozofski misli. Logos telesa potemtakem leži v njegovem reprezentiranju kot figuri-podobi znotraj tistega, kar je odprto in zato onkraj opozicije med »sebstvom« in »zunanostjo«. Da bi lahko mislili to »razpoko« med filozofijo in umetnostjo (med *logosom* in *mimesis*), je odločno potrebno prekiniti s »pozabo telesa«, kakršna je simptomatična za celotno zgodovino zahodne filozofije.

Ključne besede: Nancy, mimesis, umetnost, telo, podoba, dogodek, ontologija.

“La mimesis n'est pas la copie, ni l'imitation reproductrice. Elle re-produit au sens où elle produit à nouveau, c'est-à-dire à neuf, la forme, c'est-à-dire l'idée ou la vérité de la chose.”

Jean-Luc Nancy: *Le Plaisir au dessin*

Introduction

Speaking about the “meaning” of what renders us speechless in the close encounter between philosophy and art already presupposes an important differentiation. This is not, however, a differentiation according to rank originating in the primal uncanny (*arché*) from which the historicity of existence, being, and essence of man is interpreted. Differentiation produces difference like thinking produces meaning. But only when a language has established the equation that Jean-Luc Nancy, already on the opening pages of *Noli me tangere: On the Raising of the Body* terms a “parabolic truth.” Drawing attention to portrayals of Jesus Christ in art history and the symbolic course of Western history something suddenly occurs as an unforeseen event. In Christ’s body, the difference between the “*logos*, the figure, and the image” is cancelled out (cf. Nancy 2008c, 4). If philosophy and art produce meaning in the narration and depiction of the world as a horizon of meaning, then this identification, which Nancy holds to be a problem of ontological determination without rank and hierarchy between the “*logos*, the figure, and the image,” can be viewed as a non-identification. Therefore, the statement itself is further problematized. How can we see as the same and identical that which according to the original determination is different and therefore points towards the primacy of philosophy over art? *Logos* cannot become a figure or an image unless its “essence” is previously deconstructed. However, even when we see in the figure as the image that which is “logically” perfectly performed like in a piece of conceptual art, for example by Joseph Kosuth, it remains unclear how and under what circumstances thinking can become a figure-image. This act must indubitably have in it something beyond logic in the formal sense of the word. Moreover, there must be a medium, mediating experience of merging thinking and feeling so we can truly attest to differences dissolving before and almost mystical similitude.

That medium is the body. It enables the equation of what seems metaphysically different. *Logos* and figure as the image can only in relation to the body become a feasible relation. It can even be demonstrated that this mediation, this mediality in the touch between philosophy and art without the former ruling over the latter as has been the case throughout the history of metaphysics until Heidegger, is the focal point of the crystallization of thinking in the openness of meaning. In the touch of what is separate different thinking takes place. Thinking the body outside Western metaphysics is to touch the untouchable. Is not untouchability, however, what denies the possibility of touch even when it seems that sensuality is, like the immateriality of the virtual world, beyond any imaginable tactility? The question of touch directly affects us with the surplus of synesthetic sensuality. Touch cannot be understood from the spatiality of matter, things, and objects in motion as necessary merging, colliding, intertwining, pervading, synthesis of action between matter and energy. Only beings touch. In their desire for intimacy and confidentiality, they compensate for the inherent lack of independent existence. What moves them, surpasses the experience of corporeality in the sense of physical mobility (flesh and nerves). The question of the “exalted body” which no longer possesses the signifiers of bare corporeality for Nancy in his essay *Noli me tangere* as well as in his book *Corpus* refers to the mystery of the double helix of existence. On the one hand, it is about disembodiment after the death of a being, and on the other, about approaching what is a “relict” of metaphysics in the theological understanding of transcendence as a path towards suprasensuality. Whoever thinks “of” the body in the existential openness of the meaning of the world must pass into a state of freedom from thinking “about” the body. In the aesthetic experience of the sublime, we come to the threshold of Plato’s form (*eidos*), Kant’s schematism and Lyotard’s presentable un-presentability of the thing itself.

Nancy’s essay on the “exaltation of the body” should furthermore not be considered a mere variation on the problem Christianity has according to the relationship between man and the divine, life and death, crucifixion and resurrection. Besides, it is known that the entire hierarchy of the de-fundamentalization of “meaning” in the history of Western metaphysics since Derrida carries the seal of deconstruction work. Starting from a primal notion/word such as the *logos* Heraclitus’ being is named. Up until Hegel’s

absolute spirit, *logos* signifies the original word/concept for the meaning of Being. Regardless of how it is understood and what expressions are used to compensate for the original self-referentiality. What follows next from Nancy's work, furthermore, is a "deconstruction of meaning." The reason lies in the fact that it is impossible to step out of the realm of metaphysics into the openness of a new historical world unless one first de-fundamentalizes being (*Being, Sein*). Language still reveals the heritage of the differentiation between the worldly and the otherworldly (transcendence and immanence). Besides, it is difficult for the notion of the singular plurality of events to see the light of day (cf. Nancy 2008b). Philosophy and art overlappingly intertwine when encountering what enables this relationship in the first place. If we reduce it to the omnipresent notion of "event" which has been used since Derrida, Deleuze, and Lyotard to think what is irreducible to any intentionality of consciousness, to anything objective and fixed, then this is an event that can boast a truly special authenticity. What approach can one take to the open the thinking towards a de-fundamentalizing of Western metaphysics in the work of Jean-Luc Nancy? Perhaps it is precisely the question of authenticity of a text that indicates its overall veracity. In the case of the author of the unique interpretational essay *Noli me tangere*, simultaneously a hermeneutic of the Christian representation of the mystery of resurrection and a philosophically nuanced analysis of the relationship between art and the world from the horizon of living corporeality, it is possible to say that what is untouchable and invisible to the eye signifies the "dark core of mimesis." This is how Nancy himself expresses it in his book *Muses* (cf. Nancy 1996). What does this mysterious expression signify in a volume dedicated to the issue of the meaning of art? As arts cannot be reduced to their common denominator, diverging multifariously, we must discard any self-sufficiency of reducing and suspending the artistic character of Being to a primordial form acting a-historically. When art presents and represents Being then this is not an esthetic impression of the world as it has always already existed since the times of yore. Quite the opposite, any presentation as the representation of the uncanny open is the beginning of a new event. With it begins the adventure of lending meaning to the world.

191

Our thesis, which we will strive to argument through three planes of discussion is that *mimesis* (μίμησις) can for Nancy never be reduced to

mere imitation of an always already existing reality. Instead, here we have at work the creative principle of the openness of the world as meaning starting from the possibility of imitating of something that can only be presented-represented in the identification between the *logos*, the figure, and the image. *Mimesis*, therefore, presents-represents the existential event of novelty in the world. If an event cannot be questioned in traditionally metaphysical terms as to what it is (*quidditas*), but instead how it occurs (*quodditas*), we cannot depend on the language of the openness of the meaning of the world without the previous clarification of the mediality of the media in Nancy's thought. This simultaneously means that *logos* and image are connected neither by language nor by a depiction of something as something (Being as singular multiplicity). It is precisely in this "elevation of the body" (*levée du corps*) that the event occurs authentically. And it is neither the truth of "resurrection" nor the mystery of "transcendence." In Nancy's narrative it is perfectly clear how the body (*corpus*) assumes the position of the unthinkable in traditional philosophical thought. If the *logos* of the body is in its depiction as the figure image in what is open and thus beyond the dichotomy between philosophy and art (*logos* and *mimesis*) then the entire legacy of the "oblivion of the body" in the history of Western philosophy until Maurice Merleau-Ponty needs to be decisively contended with.

192

Why is this necessary? Let us remember that the problem of the body hardly has a role to play in Heidegger's masterwork *Being and Time*. This is the fundamental reason for the current redirection of phenomenology towards the relationship between the body and the world following the insight into the technical transformation of Being. A critique of Heidegger does not simultaneously mean that the path towards liberating the body from the outcome of metaphysics is unambiguously open. What determines the meaning of existence (*Dasein*), is nothing other than existential openness in the suggestion of the possibility of Being as the meaningful worldliness of the world. For Heidegger, the body cannot appear as problematic in the environment of the destruction of traditional ontology simply because existence (*Dasein*) is neither the *animal rationale* nor the *homo faber*. And as it cannot be exhausted thematically by biology, psychology, and anthropology, it is obvious that human existence supersedes the metaphysical differentiation between

the spirit/soul and the body (cf. Heidegger 1977). Like in Derrida, also in Nancy regarding the contention with the contemplative shadow of Heidegger the problem of the allocation of the language of metaphysics appears. What was first achieved by Merleau-Ponty in the stepping outside of Heidegger's "dogma of existence" appears to be continued here in even more radical terms using different means. While Merleau-Ponty in his *Phenomenology of Perception* understood existence as a spatial category of the first order in contrast with Heidegger's temporal perspective, Nancy provides a full array of his movements in the direction of the spatial-corporeal configuration of man without the metaphysics of the subject-object. Regarding this topic, Nancy, in his work *Corpus*, specifically says:

Bodies aren't some kind of fullness or filed space (space is filled everywhere): they are *open* space, implying, in some sense, space more properly *spacious*, and nothing exists without a place, a *there*, a "here," a "here is," for a *this*. [...] More precisely, it makes room for the fact that the essence of existence is to be without any essence. That's why *ontology of the body* is ontology itself: being's in no way prior or subjacent to the phenomenon here. The body *is* the being of existence. [...] The ontological body has yet to be thought. (Nancy 2008a, 15)

193

These Heideggerian-intoned conceptions of "open space," of "the essence of existence without any essence" culminating in the assertion that the "ontological body has yet to be thought" should for now remain without comment. The assertions are almost programmatic. It is possible to assemble into a set Nancy's assertions from various books, essays, lectures dedicated to art. And all will circle around the fundamental idea of the "openness of the meaning" in existence as a singular plurality. Following Derrida, he will plan his steps towards going beyond the deconstruction of logocentrism in the attempt to de-fundamentalize the matrix of Western metaphysics. However, if the existential structure of man in the modern times of technocracy as planetary technology is affected by the absence of "essence," it does not necessarily follow that one ontology is to be replaced by another. That the one with the key term of existence is to be superseded by the body in a synesthetic meaning beyond

mere sensuality. Moreover, it is not clear at all why the “openness of meaning” should have its safeguard in the presence (of existence) by way of articulating something that does not have essence and refers instead to the form or schema of thinking as such but could become the autonomous idea of inscribing art as an event of synchronicity. In this perspective, the *logos*, the figure, and the image present-represent the world without the illusion of pretense and its luster in the hour of celebratory agony and endless end. Nancy thinks the openness of the world from the openness of space. This by no means refers to space as a mathematical-physical problem of movements of matter. The openness of space is thought, quite the opposite, from the primary dimension of placement and habitability of the place where, in Hölderlin’s words, “poetically Man dwells on this Earth” (“Voll verdienst, doch dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde”). The body, therefore, has an existential freedom of possibility to be something else and different from the factuality of existence without “essence.” How are we, however, to understand that the body as the mediality of the relationship between philosophy and art (*logos* and *mimesis*) is yet to be ontologically thought if the commencement of its new adventure is determined by the drama of de-incarnation and de-cosmogonization? If, finally, what connects thinking and sensuality in presenting-representing artistic work must be derived from the impossibility of narrating and seeing what the Greeks termed the mysterious word of origin, source, beginning, inception, a foundation of all existence—the *arché*?

194

1. What is art?

At the beginning of the book entitled *The Muses* Nancy reflects upon the question: “Why are there more arts, not just one?” What is art as such? This is a question of a formal ontological nature. It seems as if one would be asking about what requires an opinion regarding “one sphere of Being.” It is well known that art refers to the area of sensuality. In this regard, Nancy himself does not deny that Hegel’s claim of beauty as “the sensible shining of the idea” is the highest climax of metaphysics regarding the definition of the “essence” of art. But the articulation of art is not just a matter of modern aesthetics. From Kant onwards, its intent is to find an appropriate language for what art

raises above nature by creating two closely related emotions in observational reflection—beauty and sublime. From Plato onwards, art has been defined as the conjunction of *poiesis* and *téchne*. But for the Greeks art is nothing self-sufficient. It is only from the service of the gods in the city (*polis*) that art takes place and time of the envisioning of Being. In the abundance of indefiniteness, it is somewhat disturbing and at the same time calming. Art is, by definition, a mimic (*mimesis*) imitation of Being. When we imitate someone or something, we are faced with two possible explanations of the reason for imitation. It can be a mere or blind repetition of existence in another form of expression or image; or it can be, on the contrary, a creative act of change from an existing source. In Aristotle's *Poetics*, therefore, the mimetic act in the tragedy as a dramatic form of artistic performance shows and represents the destiny of man in the midst of divine powers. The catharsis, which ultimately frames the work of rendering-presenting elevates man into the spheres of spiritual cleansing and spiritual tranquility. Whatever the case, the beginning of art corresponds to the imitation of Being in another form of its true factuality. To imagine the unimaginable and to think the non-thinkable means to go through the enchanted chambers of logos and mimesis.

195

Mimesis establishes a twofold relationship between art and Being as a “form of life:” *technically* and *poetically*. The language of art is not just something like the artistic style but belongs to the indefinite field of what from romanticism becomes the aspiration for a complete piece of art (*Gesamtkunstwerk*) by the transformation of the “form of life.” Nancy in his attempt to “deconstruct the sense” of all Western metaphysics discusses Hegel's aesthetics and the thinking of art in Heidegger's work. In this context, the question of art does not presuppose just the dissolution of the notion of art that tradition has conveyed to contemporaneity. This is also the way of thinking about “art” as a philosophical understanding of the condition of its survival in the world. Barnett Newman does not say in vain that the artist needs a theory like birds require ornithology. The linkage between the subject matter and the philosophical questioning of art with the reflexive powers of reflection on the things that are being revealed here begins with Nancy's “ontology of meaning” of Being as a singular plurality. It is already apparent that the question “about” art suggests something paradoxical and aporetic. We do not further ask for

“singularity.” The latter is thought as “One” (*unum*) that is comprehensively and initially assembled as a multitude. Assembling is an act of meaningful scattering (*logos*). If there is no common ground (*archê*) for all art, including architecture, what remains of the opinion after Adorno’s aesthetics of modern art that states that “truth is not a whole?”

196 The sequence of Nancy’s accomplishment of the notion and “essence” in the works such as *Muses*, *Corpus*, and *The Ground of the Image*, and in the short lecture “Art Today,” held in 2006 in Italy, corresponds to the structure of historical-philosophical “deconstruction.” However, it is necessary to add that this method of thought development of the very subject discussed extends in the sense that Nancy, unlike Derrida on Heidegger’s trail, introduces the overlapping places of the inconceivable to the circulation. How is this supposed to be understood? Unthinkable is not netted in the records of tradition, just as there is no mistake in thinking. The reason for the unenforceability of a problem stems from the fact that thinking emerges as an event. In the attempt to open the problem, as Heidegger has pointed out in his papers and lectures, there must be an original situation that requires a solution or at least a problem-solving question. Therefore, asking about the “essence” of art in the age of technical secularism of the world does not seem instructive. Instead, the question refers “to” art in its origin and event. As Being happens in the singularity of a multitude of events, so the art puzzle does not diminish the problem of why art, for example, today no longer needs aesthetics for its last metaphysical reason of justification. This, of course, does not mean that the aesthetics is exhausted in its range. New aesthetical approaches really flourish everywhere. Everything is happening today in the aesthetic character of artificial worlds (cf. Mersch 2015). As *Corpus* states that ontologically the body should be thought differently as during the entire tradition of philosophy, the same, by analogy, is true of art. However, how does this programmatic setting come from Nancy’s own understanding of the “future of philosophy” (cf. Hutchens 2005)? The answer must be sought in the immanent interpretation of the problem referred to in the above-mentioned texts. As has already been said, in *The Muses*, Nancy resolutely removes the existence of some general “essence” of art. Starting from the so-called singular plurality or plural singularity, that have already been discussed by the French poststructuralists like Levinas, Derrida,

Deleuze, Lyotard, Lacan, and Badiou, Being is in the category of suspensions. What is not “One,” but has the features of “Multitude,” does not mean that the quantum leap of Being has disappeared in the metaphysical, but remained in the mathematical sense. It is only in this “postmodern nominalism” that lies the qualitative turn of the “essence” of ontology.

It is not, therefore, art that has become irrelevant and destructive in its self-sufficiency in the modern era of planetary technology. It cannot simply be derived from the common ground. This would rather mean a reduction in the extraterrestrial reality and the principle of performing arts as different activities starting from something external. The problem is that regarding art Nancy retains the process of the “essence” what Plato had called the idea or form, and Kant the schematics of the mind. Of course, “retention” does not take place in some form of the transcendental principle of the realization of reality. However, that is precisely what comes from the “dark core of mimesis.” In all his aesthetic writings Nancy talks about the “forming or shaping meaning.” Art as a singular event of a multitude of forms as the only one possesses the fatal feature to enter new in the world. It also renders it reasonable. This is true even when it overrides the tyranny of meaning in the hyperproduction of aesthetically worthless artworks. Marcel Duchamp introduced into contemporary art the concept of an aesthetic object (*objet trouvé* or *readymade*). With it, everything becomes an aesthetic banality of the “world” as the industrial realization of reality. What seems paradoxical and aporetic in the growth of the idea of art as an *arché*, is that its “essence” is only perceived in the existential abyss of the possibility of creating new worlds. If art does not have its “essence,” then art as the self-centered event of a mimetic relationship towards the world is not self-evident from the point of view of the event (*Ereignis*), as the late Heidegger explained. After all, the differences between work and event in the contemplation of contemporary art adequately testify to the problem of separation in the era of *technosphere* (cf. Paić 2006).

Nancy’s critique of Heidegger derives from the fact that instead of the synthesis of *poiesis* and *téchne* he insists on their differences. This is not a mere difference as such. Its origin is beyond the metaphysics of ground and foundations (*arché*) (cf. Hörl 2013, 11–24). It is, therefore, possible to think art without “essence” by establishing a place of difference in the very use of

traditional ontological categories. Instead of the quasi-transcendentalism of categories and the concepts of metaphysics, we encounter the production of meaning. The traces of singular plurality of events point to the dialogue of thought and artistic practice. Art does not belong to the event, as is the case in Heidegger's work. It is a contingent event without "essence" in the project of the creation of existence. To design means to open what is not there. And this also means bringing forth the presence of being in the form of *logos*, figures, and images. Creating the world in a multitude of articulation of Being (*mondialisation*) does not lead to the primacy of subject to the object's objectivity (cf. Nancy 2007). In this respect, Nancy, unlike Heidegger, does not consider art starting from the understanding of the workings of the work, in which the beauty and the sublime of Being are combined. Art without "essence" not only does no longer have any work in the aesthetic sense of the word. Moreover, it remains without its cult-mystery event or celebration, of which most remarkably was written (besides Heidegger) by Walter Benjamin (cf. 1963). The problem of the unthinkable in the language of metaphysics, although in Nancy it seems to be quite different compared to Heidegger, comes to the fore in the guise of artificial, monstrous self-sufficiency, formally of Greek origin, but which has from the new era to the modern era of information-communication technology turned into a thing that thinks. Moreover, this is in the way of full compensation as Nancy therefore says:

198

Thus, the arts are first of all *technical*. They are not technical "first of all" in the sense that they comprise an initial part, procedure, which is capped by a final part, "artistic" accomplishment. The Muses do not happen upon a craft like operation: they install it [...] (Nancy 1996, 25–26)

We should not be fooled that Nancy does not talk here about "essence" of technique as Heidegger in the essay "Die Frage nach der Technik" (cf. Heidegger 2000). If art does not have an "essence" or a common foundation associated with all singularly specific arts (literature, drama, music, painting, sculpture), then no technique has the foundation, upon which all other technical disciplines would exist since the time of Rome and the separation of craftsmanship as

technical arts and art as the art of creating something new. This difference is present in the disciplinary arrangement of the so-called natural-technical sciences and socio-humanities to the present. After all, Nancy continues to consider this problem in *The Muses*:

Technique extends a withdrawal of the “ground,” and the most visible part of our history consists in this extension. The technique as such, in the common sense of the word, at the same time extends and recovers this *Grundlosigkeit* or *Abgründigkeit*. This is why there is no “technique” but “techniques” and why the plural here bears the “essence” itself. It might be that art, the arts, is nothing other than the second-degree exposition of the technique itself, or perhaps the technique *of the ground* itself. How to produce the ground that does not produce itself: that would be the question of art, and that would be its plurality of origin. (Nancy 1996, 26)

Abyssal, groundless and primordial non-possibility of the original as the common platform for the emergence of everything else: this is what it comes to trying to think of art based on its real plurality. But what is multitude as opposed to the singularity? Is it just a denial of One or Being as such? Or is it perhaps a different thought of the world of the abyss and without foundation as something “new” that is produced precisely thanks to the technical character of art? Nancy is inclined, as we have shown, to go for a solution that assumes the openness of the meaning of the Being in its plurality. What is different from One is no opposite or negation. It is a differently articulated way of performing art in the act of creating imitation (*mimesis*). If there is no technique, then a number of techniques are the evidence of becoming different in the history of technical arts and their creations (objects and apparatuses). However, art cannot be reduced to technique. Its puzzle is that it belongs to the poetic part of the *mimesis*, and not to the technical one. It is important to point out that in one of the more interesting interpretations of Nancy’s philosophy concerning his notion of the relationship between technique and art, it is stated that he introduced a new understanding of “existential phenomenology” (cf. James 2006, 203). When there is no more possibility to access art in a traditional

metaphysical manner, what is left? Nancy leaves in his conceptual horizon all that is typical in phenomenology and deconstruction, but redirects their ways of reflection into the singular plurality of the “openness of the world.” Art opens up world only because it is an immanent purpose in the “transcendence” of the existing “world” whose features are in the technical construction and shaping of Being.

200 Why art for Nancy appears under the signs of “openness,” “meaning,” and “the world”? While for Heidegger in the 1930s, finding two keywords for a new way of thinking, such as “art” (*Kunst*) and “event” (*Ereignis*), denoted a search for a real alternative metaphysical course of Western history in the nihilism with the latest fortress of modern technology in cyberspace, Nancy’s task of thinking according to the question of art is set “modestly.” No one can no longer claim the right to refer to the “other beginning” of philosophy at its return to the coming time unless the invisible in the historical-epochal framework of nihilism is seen as the emergence of a different era of Being in general. The problem for Nancy is, therefore, ontological and aesthetic. In the books, *The Muses*, *Corpus*, and *The Ground of the Image*, art is no longer determined in its era of technical construction of its Being. The focus lies on art as question of the possibilities of the “openness” and “sense” of the world. Why, then, art alone has the privilege of becoming a philosophical question rather than a response? Derrida at one point in discussion in 1994 on Capri, devoted to the issue of identity and difference in Europe after the return of religion to contemporary Western societies, says that religion, unlike philosophy itself, never puts itself into question. Religion is, therefore, always a positive answer for the simple reason that it is the source of its events in the revealed faith in God (cf. Derrida 2001, 46). Unlike philosophy, however, both art and religion derive from the living wounds of sensitivity. The sense of beauty and sublime, and the experience of faith in the supremacy of the highest being determined the metaphysical structure of thought up until Hegel. Nancy does not attribute to art, however, the messianic-apocalyptic place of man’s salvation in the age of planetary technology as the Moloch, which devours the remnants of some primal humanity. However, one must not deny that the art is bound by *téchne* and *poiesis* and that its non-historical ontological provision from Plato is equally biased. Art is the shaping of world according to the notion of beauty

and sublime, and simultaneously also the imitation of the world. On the one hand, it is about producing something new (*poiesis*), and, on the other, about repeating Being in the form of language and image. In addition, music as the most extravagant and most abstract of all arts goes beyond the limits of the worlds of overstatement and of the other. Raising itself above the sensory limits of observation and experience of the world, music is now reaching the point where the body goes beyond its corporeality. The problem with which Nancy wants to cope when it comes to the assignment of art in the technically constructed world of contemporaneity once again places art and technique at the same level:

Technics “as such” is nothing other than the “technique” of compensating for the non-immanence of existence in the given. Its operation is the existing of that which is not pure immanence. It begins with the first tool, for it would not be as easy as one imagines to demarcate it clearly and distinctly from all animal, if not indeed a vegetable, “techniques.” The “nexus” of technics is existing itself. Insofar as its being is not, but is the opening of its finitude, existing is technical through and through. Existence is not itself the technics of anything else, nor is technics “as such” the technics of existence: it is the “essential” technicity of existence insofar as technics has no essence and stands in for being. (Nancy 2003, 24)

201

The question of the “essence” of art is no longer sustainable. We’ve seen the reason for that. Instead, we are faced with a turn in the idea that art still survives its historical-epochal obsolescence. In certain places, Nancy in *The Muses* mentions Hegel and his remarkable thesis that the age of art has passed since the character of truth does not appear in the sensible mantle. We can agree with Nancy when he calls Hegel’s concept of art a Western Idea. But what does that really mean? Nothing else but that art in the time of the “loss of art” (*Kunstlosigkeit*), as Heidegger stated in his comments on the *Diary* of Paul Klee, is condemned to a state that has nothing to do with the historical epochs where it played the fateful role of a mediator between divine and human, heaven and earth. Its task no longer consists in being the form in which the

truth, righteousness, the good dwell. What is left of the glorious mission of art in the modern times is the existence of the existential sign of freedom. The gestures of eccentric resistance have become more important than the work itself, and the events of intervention in social relations from the institutional drive of art. If there is no longer a universal idea with which art has been identified in the shaping of worlds (for example, Gothic art, Renaissance, Baroque, Romanticism), what still remains?

At the limit, ultimately, there remains nothing more than the Idea of art itself, like a pure gesture of presentation folded back on itself. But this residue still functions as Idea, and even as pure Idea of pure sense, or like an ideal visibility without any other content than light itself: like the pure kernel of darkness in an absolute self-imitation. (Nancy 1996, 90)

202 In his lecture “Art Today,” held in Italy in 2006, Nancy in a concise way summarizes the basic problems of contemporary art. Since the criterion of “contemporariness” cannot be performed without a critical understanding of time in the difference between the metaphysical and historical view of Being as an event, it is quite clear that this term/word causes a great deal of misunderstanding. Firstly, it is something new to the current in terms of “news.” But this does not amount to a mere acceleration of time in the technical meaning of innovation. So, Nancy is pointing out that the “pragmatic” meaning of modern art is that it must, whether or not it is, be considered within the discipline of art history. For the simple reason that it encompasses avant-garde moves such as cubism and *arte povera* up to the latest trends in digital or cyber-art. The problem of “contemporary art” is even more evident in its intentions that, like Duchamp’s *Bottle Rack*, it integrates everything, starting with the aesthetic modality of figuration and abstraction, hyperrealism and body art. The way of thinking in Nancy’s view “on” art appears to be unusual. He does not question the category of time as the vulgar transience of “now” and does not, as other authors, for instance, Heidegger and Simondon, explicate the emergence of the technical arrangement of “essence” art evolving from the movement of the historical avant-garde to the present. The problem that we

are constantly pointing to is the same as in other papers that we have been analyzing in a broad way. And this is the status or place of art in the “designing” of human existence at the outcome of the metaphysical history of the West:

Where does art stand today? What is happening with art today? Firstly, this category of “contemporary art” has been created and is being used, and this category immediately raises a whole series of problems, for art, has always been contemporary with its time. Michelangelo was contemporary, Praxiteles was contemporary, the painter of Lascaux was contemporary with his contemporaries, how could an artist not be contemporary? He or she cannot be so probably only if he or she works in some style of art, that is, if today someone executes a painting in the style of Poussin or Renoir, he or she will not be contemporary, he or she will not even be contemporary with Renoir or Delacroix, he or she will be contemporary with no one, he or she will be somewhere in a repetition of forms. So, we understand that art is always contemporary because it always belongs to a creation of forms in the space of the contemporary, in the space of an actuality, and that in this actuality art makes us feel, see first of all if we are talking about the plastic arts. (Nancy 2010, 92)

203

What is striking here is the “confusion” that Nancy attaches to the idea of contemporary art. According to him, everything and nothing can become a piece of art. Furthermore, art is not necessarily current and modern. Therefore, the fact that even great masters of the classical age, including anonymous participants in the occult depictions in the caves of humanity’s prehistory, are, in the same way, “contemporary” with their age sounds too self-explanatory to the common reason. In order to avoid its principles when it comes to art, it is enough to speak of manifestations of avant-garde movements. Dadaism is surely the most reliable witness in the prophetic statements of Hugo Ball. Isn’t the current in contemporary art something truly uncanny in the definition of its suspended and neutralized “essence” which makes it possible and what is seemingly impossible: to pervade the classical and the modern in contemporaneity only then if it is the event that they live the presence of the body in the “logic of the event” of the world itself? The

criteria for distinguishing contemporary art from modern art, which Nancy wants to establish ontologically, cannot really be strictly separated as in the concept of Heidegger's "ontological difference" between Being and beings in his work *Being and Time* (*Sein und Zeit*). It is not our intention here to enter into a critical discussion of Nancy's notion of the problematic of the concept of "contemporary art" with regard to its further "advancement" and "development." It is enough to say that in the aesthetic sense of the word the difference between modern and contemporary art shows that the latter rests on the threefold concepts of performance-concept-enframing of the event as a work, and not vice versa. This means that the "contemporariness" in the idea of art cannot be separated from its life practice. This reflects the radicality of the desire to objectify, transform the body into an aesthetic object that thinks and exists in the world shaped by the demands of *technosphere* (cf. Paic 2016, 121–143).

204 There is no doubt that contemporary art is a historically developed category. The crucial thing in its action is that it goes beyond all the metaphysical boundaries so far. This is true for the elimination of rank, the democratization of taste, the overlapping of the technical and the poetic dimensions of *mimesis*. Although almost all relevant interpretations of the idea of contemporary art would consider the ancient Greek term to be too outdated to explain the complexity of the artistic event as an aesthetic object in a ruptured state and, accordingly, to the notion of representation that Michel Foucault puts forth in the *credo* of modern epistemology, as emphasized in his most significant work *The Order of Things* in 1966 (cf. 2001), in Nancy's work, we cannot find this "epistemological cut" in such a radical way. That's the reason why the notion of contemporaneity and contemporariness can be used with ultimate fluidity. Even better: it can navigate to its edges and nodes of the network without fear of falling into the hassle of technical banality. By affirming the old notion of new meaning, we do not elevate it from nothingness only in an attempt to restore the history of the deceptive foundations. Much more important in all this is something "irrational." The language as opposed to the image sounds as if it were abandoning its inexcusable fate of desolation.

Why Nancy avoids talking about contemporary art as a state and a part of a variety of techno-poetical practices and approaches simply the

phenomenological description of what is happening “today?” It is likely that the answer lies in his attempt to get the idea of the edge of “the meaning of the world” from the idea of art itself to the process of embodying new meanings (*mondialisation*). That is why art in every aspect of today’s movement is two-fold. It is both contemporary and non-contemporary. The reason for this is that the idea is an auto-reflection of one’s own position in the “form of life” without any direct relationship to the reference frame of society, ideology, politics, culture, etc. In other words, the “Big Other” is lacking in the contemporary art and differentiates it from its antecedents. Myth and religion have disappeared a long time ago from the world of art. What remains, are the modern substitutes for the re-politicization and re-aestheticization of the event. Heidegger calls this the political and aesthetic kitsch of modernism (cf. Heidegger 1997, 39). The question is what art ultimately needs to open up a different perspective at a time when *logos*, body, and image are no longer separated entities. Instead of differentiating and differentiating, we witness the production of a multitude of identities. This goes from immersion into virtual space to the ability of body transformation into the aesthetic object of clear visibility. The problem with (contemporary) art as a set of “forms of life” consists in that Nancy must assume that behind its essential autonomy versus science and *technosphere* lies a deep void. We are immersed in the aesthetic code of the world. It seems that we are so confident about how everything works that it serves the “purposefulness without purpose.” But that is not Kant’s definition of beauty without which art does not make sense. It is now something more complex and uncannier. About the concept of the image Nancy in *The Muses* states as follows:

205

In a world without the image in this sense, profusion, a whirlwind of imageries unfolds in which one gets utterly fast, no longer finds *oneself* again, in which art no longer finds itself again. It is a proliferation of *views* [vues], the visible or the sensible itself in multiple brilliant slivers [éclats], which refer to nothing. Views that give nothing to be seen or that see nothing: views without *vision*. (Think of the effacement of the romantic figure in which the artist was *visionary*.) (Nancy 1996, 94)

2. Disembodiment and rising of the body

Can we ask what the body *is* if the question of what art is is self-evidently moving into a meaningless circle? Everyone today feels obligated to criticize Descartes' dualism of mind and body (*res cogitans* and *res extensa*). As if it would be a professional duty of contemporary philosophy and as if likewise art would try to show the integral structure in which there is no longer the transcendental primate of consciousness about empirical reality of the physical world. Instead, it seems to be necessary for an opinion to persist in a new monism. However, the body is not in the ontological sense superior to the mind, as one could presume at first glance. But it has a different path of articulating what remains of the metaphysical treasury of the notion of founding and the rule of reality at all. In the case of Nancy's contemplation regarding the status of art "today" we have seen how the relationship between *logos* and *mimesis* altered at the pervading level and so-called mutual relationship. It's no longer like Hegel's speculative dialectics. We are now facing the turn

206 towards understanding the relationship of existential freedom of creation of the new world and the "ontology of the body." If *logos* is taken as the creator of meaning, as the signifier of Being, then it is self-evident that *mimesis* can only be marked in an orderly manner. Art, however, does not appear for Nancy alone with the medium of aesthetic experience that the subject constructs his imaginary worlds to reign over them with beauty and sublime. This is the event of the envisioning of a new world. And at the same time, it means that *mimesis* requires "its authentic" *logos*. Nancy is not close to any aesthetics of new rationality, which, with the concept of reflexes, finds a new key for deciphering the techno-poetic code of contemporary art. His fundamental problem is in the effort to phenomenologically open up the space of existential freedom to create "sense." For this, it is necessary to think how the mediality of media, which art "today" itself realizes as the idea without "essence," as the pure body comes to its autopoietic "extensiveness." For art, neither psychoanalysis nor theology (neither desire nor God) cannot be anything else than a metaphysically faded fiction. The body in its sovereignty of the event gives existence to "flesh" and "nerves." That is how a figure-image of lives self-defeating Being emerges in moments of endangerment of its meaning. As much as the body is free from

the “sins” of lust in the mechanical space of movement as imagined by the rationalism of the 18th century, so much the very space in which the physicality of existence occurs essentially changes under the pressure of a new situation of thought and expression.

The body exposes a breakthrough of sense, constituted absolutely and simply by existence. [...] and finally, we will not call it “the body of sense,” as if “sense” at this limit could still be the support or subject of anything at all: instead, and absolutely so, we will call it the body, as the absolute of sense itself, properly exposed. // The body is neither a “signifier” nor a “signified.” It’s exposing/exposed: ausgedehnt, an extension of the breakthrough that existence is. An extension of the there, the site of a breakthrough through which it can come in from the world. A mobile extension, spacings, geological and cosmological displacements, drifts, sutures and fractures in arch-continents of sense, in immemorial tectonic plates shifting under our feet, under our history. The body is the architectonics of sense. (Nancy 2008a, 25)

207

For Nancy, the next turn is decisive: *the body is the Being of existence!* This seems to be a counter-direction to Heidegger of *Being and Time*. Instead of *being-towards-death* (*Sein-zum-Tode*), which is the fundamental determination of man (*Dasein*), here there is the existence of an existential production of events. It is not accidental that in *Corpus* Nancy quotes the posthumous fragment of Sigmund Freud from 1938: “*Psyche ist ausgedehnt; weiss nichts davon. (The psyche has extended; knows nothing about it)*” (cf. Derrida 2005). The phrase reminds us of Spinoza who was delightfully quoted by Gilles Deleuze: we do not yet know what the body can do. Derrida finds the reason for the deconstruction of body and body lines in Western metaphysics by criticizing the phenomenological approach of intuitionism as opposed to rationalism. In any case, Nancy starts from the “concretizing” of the existential event. The body becomes “sensually architectural” only when it is at the intersection of two equally insurmountable states: between the threat of disappearance or death, and the way towards the resurrection. Disembodiment and elevation are not negations of the living body in its authentic Being. It is better to say

that this is the ultimate possibility of the body in its existential freedom of self-determination of life. In the afore-mentioned text from *Corpus*, we encounter Kant's transcendental idealism. It cannot, therefore, be concluded that instead of consciousness now the body has become the subject. Quite the contrary, its "enlargement" testifies to the necessity of a different approach to the liberty of existential freedom in the world. In the attempt to open such a fluid and mobile body as a problem of philosophical thinking, it seems that some condition is needed, without which the entire effort of thinking the body is in vain. After all, such a surprisingly thoughtful idea of "the future of philosophy" cannot ignore the achievements of the "tactile-corporeal" turn. This condition of body re-emergence as "flesh" and "nerve" of existence presupposes the criticism of structuralism and the redirection of phenomenology into the articulation of the "meaning of the world." It is obvious that the body cannot be fixed as a signifier or signified. It is still less reasonable to consider it a mere aesthetic object. In a technically established world, the body increasingly loses its eccentricity. By becoming the prosthesis or organ-without-body, the process of its rupture is taking place. It should not be forgotten that the rise of the "A-intelligence" simultaneously means the loss of the significance of existential contact between beings.

Discussing the body within existential phenomenology was already attempted by Merleau-Ponty as scandal or exaggeration. First of all, this is something unimaginable from the point of view of the metaphysical relationship between *logos* and *mimesis*. The "logic" of the body does not hide in the "imitation" of an already established Being in its factuality. Why? For the simple reason that this would mean that both philosophy and art would be the result of some overwhelming power (perhaps God?). The elimination of this is directed at the exceptional possibilities of Being as the singular-plural. It is further known that for Merleau-Ponty the world was not thought beyond the body. It can only be encompassed by opening in multiple pathways of self-perceiving through the body (cf. Merleau-Ponty 2013). In this sense, the notion of "embodied existence" means a break with the metaphysics of the spirit of the German speculative tradition from Kant and Fichte to Schelling and Hegel. A further step in the exploration of the ways of thinking of bodies beyond Descartes' tradition meant also to re-examine why phenomenology

in Husserl did not positively address the question of the body as flesh (*Leib*) and corporeal body (*Körper*). The touching problem that Nancy put in such an exaggerated philosophical way in the reflection of the resurrection in *Noli me tangere* cannot be considered his last thoughts of the body. As in *Corpus*, and in this text, he emphasizes the necessity of passing beyond the reduction of phenomenology to intersubjectivity. The body is in contact more than it is an existentially fragile and fluid “object.” Therefore, the “architectural sense” should be analyzed much deeper than it has been attempted within metaphysical tradition of “rationalism” and “intuitionism.” In the proximity of the body as a substance that has no “essence” in the world, everything happens so that in the foreground comes what we call the object from the tradition of the new age and its metaphysics. This does not mean in any way that the body is lying in the process of “designing the world,” although it is increasingly impossible to avoid the latter. The body, of course, cannot even be “subjected,” become a solipsistic “I” in the tradition of the reign of the conscious Being as the guarantee or foundation of the mindset order of the world. What the body can do, and what the psyche does not know, is hiding in its aspiration for fervor as ascension. That is why Christianity in the ontological sense is truly the greatest possible scandal and excess in world history. The problem is that the figurative image of Jesus Christ is not only a synthesis of *logos* and *mimesis*, thought and sensitivity, but is a universal drama of the conflict between the proposition of Being and the nihilism of what Heidegger first noticed and what Nancy on Derrida’s trail made the setting of how Christianity or monotheism is in “essence” a kind of nihilism of history. The paradoxical “destiny” of the body crucified on the cross and the ascension act of ascending Earth bear witness to the mystery of the Being as an event of sacrifice. It is true that sacrifice is nothing but an aesthetic-ethical vow of existential freedom in dealing with the negligence of abyssal Nothingness.

209

In Nancy’s view, however, the distinction between the “outside” (world) and “the self” goes through the transformation of the body. What for Levinas is absolutely the Other in the unconditional love of existence as a justification of my “life” from the ethical perspective, for Nancy is the aesthetically transformed place of the Other. Instead of the face as a sign of the identity of the Other, now the at stake lies the touching of the body in all

the conceivable meanings. What is the Other if its being is now trying to get closer to the aesthetic dimension of a body contact? In the last chapter from *Corpus*, and at the same time the most intriguing, “L’intrus” (“The Intruder”), inspired by the experience of Nancy’s fighting with the suffering of the body caused by cancer and the necessity of heart transplantation, the body is shown as an alien or absolutely Other (cf. Nancy 2008a, 161–170). And not only because of the need to continue life processes, including thinking, there exists a necessity for a technical denture as the guarantee of the extension of a different sense of a “healthy man.” What is left of “man” at the end of his natural body? Nancy at the end of *Corpus* says:

We are, along with the rest of my more and more numerous fellow-creatures, the beginnings, in effect, of a mutation: a man begins again by passing infinitely beyond man. [...] Man becomes what he is: the most terrifying and the most troubling technician, as Sophocles called him twenty-five centuries ago, who denatures and remakes the nature, who recreates creation, who brings it out of nothing and, perhaps, leads it back to nothing. One capable of origin and end. // The intruder is nothing but myself and man himself. None other than the same, never done with being altered, at once sharpened and exhausted, denuded and overequipped, an intruder in the world as well as in himself, a disturbing thrust of the strange, the *conatus* of an on-growing infinity. (Nancy 2008a, 170)

What is—body? In the meaningful performance of all the possibilities of words matched by the Latin language (*corpus*), Nancy emphasizes that the language itself is already a proof of the materiality and meaningfulness of the entering of body into discourse. Language through speech speaks of the “expansion” of the psychological structure of the unconscious. In addition, the body is spread in the sensory network. Contrary to “container” for empty two-dimensional objects is the space in the five dimensions of cosmic-biological-cognitive evolution. The rise of the body within the humanities of the 20th century comes at the same time with the degradation of metaphysics in linguistics and semiology, as well as in progressive studies of technically

created visualities in cybernetics and informatics. The body in the strict sense of the word, ontologically, is “not” simply because it cannot be reduced to Being in the sense of mere *extension*. Physical presence does not differentiate the human body from any other object. Is there, though, something “more,” a corporeal difference between man and animal? From the point of view of classical metaphysics, man is the embodiment of the spiritual ability of thought and feeling like God. We read in the *Bible* that man is made up of the image of God. This resemblance or similarity leads directly to the body of the image (*eikon*). The body cannot be thought of as mimicry for a figure in terms of the contours of its abyss with the addition of the symbolic dimension of beauty and sublime. The matter, however, is substantially changed by the displaying-presenting of (Christ’s) body in the history of art. This should always draw attention to the fact that there is no apparition. We cannot, with certainty, have an account of the historical character of the Savior. The reason lies in the fact that such existence is just unambiguously impossible. At the same time, this concerns the fractured body as a sacrifice on the Crucifixion and the ascension by ascending the body into the celestial sphere of pure spirit. The body, therefore, is defined as an existential sacrifice (cf. Nancy 1991, 20–38). This should be understood at the beginning of each “ontology of the body” which was not possible in the metaphysical language and image so far. And this could not have been so because the understanding of the mimetic nature of Jesus Christ needs to be denied since he is not a “man,” but God in the image of human being as a representation—a representation of what is visible in the ultimate invisibility.

211

In the essay *Noli me tangere*, Nancy passes virtuously through all the mysterious places of the interpretation of Christ’s resurrection. Consequently, his concept of touch is derived from the phenomenology of corporeality as the inestimable presence of meaning. Nothing is just to the tune of that substance. Sartre has already in *Being and Nothingness* and in the *Nausea* completely expressed the abstinence (abjection) towards primordial magma of Being. What is touched, is not meat (*flesh*, *Leib*) as a complex of proteins, something biologically or objectively structured. It is the design of the world in something that goes beyond the metaphysical distinction between spirit/soul and body. That is why this is the existential drama of the encounter with the Other. When

Christ forbids Magdalene, who saw him first after the resurrection, any physical touch of his “new” body, the disruption in the act of prohibition is expressed in what is *in-between*. Nancy in detail exegetically and hermeneutically questions the nature of the statement: “Do not touch me” (“*Noli me tangere*”), because it is clear to him that there is no longer any conflict between divergence with a metaphysical understanding of difference. God and man are not merely two different beings in the tradition of ontology. They are primarily a place to reconcile the difference between *logos* and *mimesis*, thought and sensitivity. And this place should be understood as the beginning of a new space, to which the body as the medium mediates a deeper meaning. Between God and man, between disembodiment and rising of the body, there lies the so far unimaginable in-between. The space between is so unmistakable that cannot be a religious taboo for the possibility of a credible sacrifice of the body as the gifted “object.” If in Nancy’s understanding of the possibility of *mimesis* is being derived from the technical and poetic vision of creating the world by artwork, then the difference between the gift of the “object” and its creation is precisely that nature is subjected to mimicry by sacrificing the body, and the technical construction of “artificial life” shows that non-sacrificed at all.

212

Why, then a body? Because only a body can be cut down or raised up, because only a body can touch or not touch. A spirit can do nothing of the sort. A “pure spirit” gives only a formal and empty index of a presence completely closed in on itself. A body opens this presence; it presents it; it puts presence outside of itself; it moves presence away from itself, and, by that very fact, it brings others along with it: Mary Magdalene thus becomes the true body of the departed. (Nancy 2008c, 48)

Why, then the body? Nancy’s answer, referring to the place between what is already on the road to the fallacy and what is waiting for the rising in the sky, is extremely “realistic.” Only the body allows the spirit its invisible action. In the “dark core of mimesis” there is something which illuminates the passage towards the place of absolute untouchability. This is *logos* as a figure-image of a rising body whose representation in Western painting only rare attempts

like Rembrandt's and Tizian's achieve. But why painting alone? Why not other media like poetry and film? Does not this hide a simple dimension of the originality of the image over the language? Nancy makes it impossible for any other art in its singular nature to show and present this event of visible invisibility. The reason lies in the sight of mediation. Seeing does not mean to perceive the mere meaning of an external subject. It is a vision that meets the time dimension of the presence of the body "here" and "now" with what is absent in the sense of the upcoming future. The secret of the body is thus the question of the time of an existential event with according to which historical events take on meaning. Only "in" the body can we leave signs of decay and "on" the body can we see the signs of rising. It is as if the agitated body agitates the spirit into the inevitable line of noble suffering. Only painting can do that because it is rooted in the "dark core of mimesis." The gap between the body's rift and its ascension remains a work in the serenity of life-in-eternity. Unlike poetry that gives supremacy to language and unlike film that reduces the image to a number of moving "now"-s, only in painting unpredictability and abstraction occur as the synthesis and the incarnation of *logos*, figures, and images. From Giotto to Francis Bacon, painting disintegrates the body as the spirit and the flesh, the idea and the reality of the universal performance of humanity left to the grace and inevitability of art. As the painting develops from Renaissance to cubism, the body grows more and more with regard to tint, point, line. Abstraction as a method of de-substantialization of the image of art leaves the body only as a prosthesis and supplement. In this respect, the technical and poetic dimensions of *mimesis* must be re-considered again. Why, in fact, painting after the movement of the historical avant-garde, during which the figure of Jesus Christ literally evaporated to the demands of aestheticization and politicization of art, no longer concerns the body image, but only the transition of the body to the performance of the performative-conceptual turn (cf. Paić 2014, 63–105)? The acceptable answer to this question comes from the violence perpetrated to the body, its disintegration, in Picasso's *Guernica* as its best testimony. But what is behind all of that visible "deconstruction" of the world in which the painting gave the glow and the shine of decency? Nancy says in *The Muses*:

The image withdraws as phantom or phantasm of the Idea, destined to vanish in ideal presence itself. It withdraws therefore as image of, image of something or someone that, itself or himself or herself, would not be an image. It effaces itself as simulacrum or as face of being, as shroud or as glory of God, as imprint of a matrix or as expression of something unimaginable. (Nancy 1996, 93)

Yes, the picture no longer corresponds to any universal idea as it does not fit any historical sense that no longer emerges in the future. So, how, then, is it possible that art in the rift between disembodiment and rising of the body still leaves traces of some hope in the salvation of the technology-devastated world?

3. An image without foundation

214 Nancy's "ontology of the image" cannot be understood without his "ontology of the body." If the body of Western metaphysics would be scandalous and excessive then the long-term reflection regarding the image would not fit the body, and would encounter a similar fate. The body could not think of its autonomy as the association of *logos*, figures, and images as the image could not really be understood without regard to art as the representation of things. The notion of *mimesis* is certainly the one that allows this bond/relationship. But the question is, under what conditions can an image as the material trace or the imprint of a technical skill of creating a new one be distinguished from its original "transcendence?" The problem of the "ontology of the image" is that its material structure does not reach the "essence" of what an image "is." And originally it "is" primarily something that belongs to the "holy" area. Nancy in his deconstruction of religion and monotheism in the book *The Ground of the Image* endeavors a methodical and hermeneutical separation of the sacred and religion. The reason lies in the fact that the sacred can be understood only from the untouchable. We have seen that its sense of touch is directed to release the body from every bond with two heavy balls:

(1) the super-sensible field, in which God or its secular substitute enters the body as a symbolic trace of deity and so the spirit/soul becomes in all its aspects its metaphysical "essence;"

(2) the sensitivity as a mechanical affection that in Descartes assigns the body with a space of infinite extension (*extensio*).

From this, it might be obvious that Nancy assumes a phenomenological understanding of the image. Repentance, therefore, appears as the key concept of syn-aesthetics with which the dual contradictions of *Ur*-image and copy, spirit and body, object and subject lose the meaning of fixed determinants. Only now can we find out why the picture is no longer performed in “pure form.” Instead of that Platonic concept, Nancy uses material substrates such as “energy” and “intensity.” If “form” (*eidōs*) is no longer the basis of the image in the metaphysical understanding of *archē* and the conditions of the possibilities of everything that the image signifies, which comes to the empty place of form: the schematic of the mind and the expressible inexpressibility?

The thing *as* image is thus distinct from its being-there in the sense of the *Vorhanden*, its simple presence in the homogeneity of the world and in the linking of natural or technological operations. Its distinction is the dissimilarity that inhabits the resemblance that agitates it and troubles it with a pressure of spacing and of passion. What is distinct in being-there is being-image: it is not here but there, in the distance, in a distance that is called “absence” (by which one often wants to characterize the image) only in a very hasty manner. The absence of the imaged subject is nothing other than an intense presence, receding into itself, gathering itself together in its intensity. Resemblance gathers together in force and gathers itself as a force of the *same*—hence the enjoyment [*jouissance*] we take in it. We touch on the same and on this power that affirms this: I am indeed what I am, and I am this well beyond or well on this side of what I am for you, for your goals and your manipulations. We touch on the intensity of this withdrawal or this excess. Thus *mimesis* encompasses *methexis*, a participation or a contagion through which the image seizes us. (Nancy 2005, 9)

215

As Nancy points out, *mimesis* includes *methexis*. The meaning of this ancient Greek word (μέθεξις) is derived from a common sharing, the participation in the picture. The ritual connects people in a communion that expresses

the attachment to the sacred. Without that, the community remains vacant and abandoned. It is now obvious, however, that the image can be nothing but the “sacred” in the meaning entirely different from the “religious” of the individual. To make the image as a *mimesis*, more than copying or imitating Being, something extraordinary must happen. The image must show the present absence of a hidden foundation beyond mere materiality and character. In other words, the image as *methexis* is the event of the sacred and secular encounter even when it seems that the entire era of defiance of the Being seemed to occur. It is worth asking whether Nancy’s phenomenology of the image is possible without understanding the “sense of Being?” What he calls the “fundament of the image” does not refer to the hidden form of Platonic ideas. However, it is difficult to show at least a bit of a skepticism about the way in which the image of the image we are talking about is kept in mind when the image takes on the features of performance and gesture. Modernity was marked by the emergence of an image as an indefinite referentiality. Therefore, the crisis of representation does not exist until the perfecting of technical
216 appliances is at the break with “imitation” and “introduces” a new complex reality. Distinction and distancing, upon which Nancy bases his observations on the theory of images, primarily relate to the status of the object in the eyes of the observer. His role has changed significantly. He is no longer neither the Kantian passive subject of the reflection of beautiful, nor the Nietzschean active producer who disturbs indifferent senses. The observer does not look at what’s happening in a picture like an idle screen. Violence caused by the rise of the chaotic reality of the 20th century, wars, and revolutions, by the technical acceleration of the cinematic energy of one’s life, becomes the “energy” and “intensity” of the image. The image is always an image of something. It is therefore mimetic in its aspiration to turn life into the objectivity of reality. However, the representation of something does not mean that it is only an empty intentional act of observing objects.

Mimesis primarily indicates the possibility of reorganizing objects in creating a new situation and context. Bodies that present and represent possible events of change in observation are not frozen in time. Their “essence” is a creative projection of the possibilities of radical change. What changes is nothing external or internal. It is an imminent change of perspective from

which a work gains the status of an exceptional event at its own time, such as Malevich's unpredictable images or an out-of-print figure in the conceptual art of the neo-avantgarde, which ends with all the remnants of referentiality, and raises the question of the meaning of art in their place. Let's go back briefly to the suspending and neutralizing of the idea of foundation. The title of Nancy's book in which he explicitly discusses the "ontology of the image" is, at first glance, problematic. What is the "foundation" worth talking about, through which image could be invoked and would rest upon it unless this is a metaphysical source of distinction between spirit and matter, form and content, mind and sensitivity? Of course, it is the one that derives from the heritage of Western philosophy. Still, for Nancy, art is never a servant of religion. Though the myth is the beginning of the mimic activity of the narration, and the story and the logic of the very thing are permeated with it, we have seen that the distinction between the sacred and the secular is conditioned by the difference of image as an event of the meaning of Being and image as a material sign. The deconstruction of the idea of a picture's foundation can only be that what is hidden behind the idea or form (*idea* or *eidolon*) is not God's *logos* of the thing itself. The secret of the *mimesis* is in *methexis*. What now does not seem quasi-transcendental as in Derrida, appears in a touch of power in the whole spectrum of energy and intensity. The basis of the image in its original groundlessness is precisely that fluid touch in its unmistakability, which Nancy perfectly reads in the hermeneutics of the Christian understanding of the body as the medium of existential freedom between disembodiment and rising (*Noli me tangere*). The image is unmistakable, just seemingly touchable. That is why visibility is here only a way of its presence. Others exist in music, poetry, kinesthetic experiences, etc. Without the image as a rendering-presenting event, the body could not be something that disturbs psyche because it cannot be retrieved by *logos*. Touch always vanishes in the desire for the absolute possession of the Other as an object. What is the basis of the image if the spirit has lost ground under its feet?

217

There is nothing in the spirit that is not in the senses: nothing in the idea that is not in the image. I become the ground and depth of the painter's eye that looks at me, as well as the reflection in the mirror (in

Aachen's painting). I become the dissonance of a harmony, the leap of a dance step. "I": but it is no longer a question of "I." *Cogito* becomes *imago*. (Nancy 2005, 10)

218 How does *cogito* become *imago*? The process of painting is more important than its attachment to sacred and secular content. Anyway, the image will remain an image and the spirit will remain a spirit as long as there is something like the untouchable Being. In other words, permeating one another is possible without an ontological rupture assuming the survival of a universal reality structure. Since Nancy thinks on the trails of Heidegger and Derrida, with the phenomenological trace of Merleau-Ponty's opinion, it does not appear advisable that this assumption is inexcusable. Namely, Being and its meaning are not predetermined in terms of time and spatial meaning. Therefore, it is possible that the process of creating a new relationship or producing a new form that art enters into the world happens simultaneously with the deconstruction of the foundation idea. The mind is not superior to the senses; rationalism has no superiority over empiricism. However, the differences are necessary for the attempt to confirm the identity with a different path of thinking. This is a post-phenomenological approach to the world's designing from the demands for the openness of existence. Its place is the mediation between the spirit and the image in the bodily constitution of the "form of life" belonging to the man. What happens when instead of the ground in the metaphysical sense we have the touch and the fluid meanings of "sense of Being?" Probably nothing spectacular, except that we can figure out that touch cannot be anything sensible. In the technical way of articulating the Being, touch is already becoming a self-fulfilling condition of the digital world of visual communication. Returning dignity to touch is impossible without the return of the "image" that links *mimesis* with *methexis*. But if it is no longer possible to have any reference frame or universal idea for the art to function spontaneously in this "world," there is still a search for what the image gives more than aesthetic appeal in the irrelevant age of technical destruction. Where all can be salvaged for Nancy except in the immediate community of the world as a place and a time of true world reification of Being (*mondialisation*)?

Conclusion

In the thought of Jean-Luc Nancy, the question of “the sense of Being,” as opposed to Heidegger, does not merely concern the possibilities of philosophy and art at the end of a metaphysically determined Western history. Instead, we are faced with three deconstructions:

(1) of the ideas of “the sense of Being” starting from the understanding of Being as the singular plurality;

(2) of “the oblivion of the body” in the effort to think the body in its openness as a remnant of existential freedom in a space whose temporal perspectives do not diminish actuality and duration;

(3) the idea of art as a form, in which the world has the characteristic of a synthesis of *logos*, figures, and images.

Thus, Nancy’s approach to thinking of what was unimaginable in the history of philosophy is also evidence of an attempt at a new understanding of the fundamental word for the Western concept of art—*mimesis*. At a time when arts are seemingly perceived as the unique globalized influence on the aesthetic shaping of life-worlds, the question of the possibility of thinking as the connection between language and image in the creation of new worlds marks a step towards something directly affecting human sensitivity in general. It is, of course, the touch with which the world opens up in a shared sense of closeness to the Other. Nancy’s aesthetic-corporeal turn of the “essence” of metaphysics ultimately shows a unique way of thinking on the path of post-phenomenology. At the end the already thought, the one, such as Being, the foundation, the reason, becomes a challenge for a different path of thinking. What is art in the age of its growth and rancor, if it is not the event of a common touch of the untouchable that no longer belongs to the “sacred” area, but neither to the banality of this dazzling, accelerated technical adventure of life with which we vanish without a visible trace, such as spots, lines in nothingness? The question of art, however, remains the last crucial question about the meaning of human existence.

219

Translated by Tonči Valentić

Bibliography | Bibliografija

Benjamin, Walter. 1963. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques. 2001. "Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der 'Religion' an den Grenzen der bloßen Vernunft." In *Die Religion*, ed. by Jacques Derrida and Gianni Vattimo, 9–106. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 2005. *On Touching—Jean-Luc Nancy*. Translated by Christine Irizarry. Stanford, CA: Stanford University Press.

Foucault, Michel. 2001. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London-New York: Routledge.

Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

---. 1997. *Besinnung*. GA 66. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

---. 2000. "Die Frage nach der Technik." In Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. GA 7, 5–36. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

220 Hörl, Erich. 2013. "The Artificial Intelligence of Sense: The History of Sense and Technology after Jean-Luc Nancy (by way of Gilbert Simondon)." *Parrhesia* 17: 11–24. https://www.parrhesiajournal.org/parrhesia17/parrhesia17_horl.pdf. Accessed: June 6, 2018.

Hutchens, B. C. 2005. *Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy*. London – New York: McGill-Queen's University Press – Routledge.

James, Ian. 2006. *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 2013. *Phenomenology of Perception*. Translated by Donald A. Landes. London – New York: Routledge.

Mersch, Dieter. 2015. *Epistemologien des Ästhetischen*. Zürich – Berlin: Diaphanes.

Nancy, Jean-Luc. 1991. "The Unsacrificeable." Translated by Richard Livingston. *Yale French Studies* 79: 20–38. DOI: 10.2307/2930245.

---. 1996. *The Muses*. Translated by Peggy Kamuf. Stanford, CA: Stanford University Press.

---. 2003. *A Finite Thinking*. Ed. by Simon Sparks. Stanford, CA: Stanford University Press.

---. 2005. *The Ground of the Image*. Translated by Jeff Fort. New York: Fordham University Press.

---. 2007. *The Creation of the World or Globalization*. Translated by François Raffoul and David Pettigrew. New York: SUNY Press.

---. 2008a. *Corpus*. Translated by Richard A. Rand. New York: Fordham University Press.

---. 2008b. *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*. Translated by Bettina Bergo, Gabriel Malenfant, and Michael B. Smith. New York: Fordham University Press.

---. 2008c. *Noli me tangere: On the Raising of the Body*. Translated by Sarah Clift, Pascale Anne-Brault, and Michael Naas. New York: Fordham University Press.

---. 2010. "Art Today." *Journal of Visual Culture* 9 (1): 91–99. DOI: 10.1177/1470412909354265.

Paić, Žarko. 2006. *Slika bez svijeta: Ikonoklazam suvremene umjetnosti*. Zagreb: Litteris.

---. 2014. *Treća zemlja*. Zagreb: Litteris.

---. 2016. "Technosphere—A New Digital Aesthetics? The Body as Event, Interactivity and Visualization of Ideas." In *Theorizing Images*, ed. by Žarko Paić and Krešimir Purgar, 121–143. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

ILLUSION OR FUSION?

POETRY AND REALITY IN PLATO, PROCLUS, AND ERICH NEUMANN

Brane SENEGAČNIK

Oddelek za klasično filologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija

brane.senegacnik@gmail.com

Abstract

Plato's Socrates, even when banishing poets from the *polis*, declares that he would willingly let them come back, if they or anybody else could make a case for it (*Rep.* 607c6-d1). In so doing, Plato allowed the possibility of a philosophical justification of poetry, vaguely suggesting that its charms could offer something else than a distorted picture of reality. According to the Neoplatonist Proclus, there are three types of poetry (the inspired, the didactic, the imaginative): only the last type, the

imaginative, is mimetic. What characterizes the effects of the first two types is *fusion* and non-mimetic means: absolute fusion of subject and object in the inspired poetry, and fusion of knower and known in the epistemic. For Jungian-oriented psychologist Erich Neumann the true reality is undivided and can be only experienced through experience of one's own self. Such an experience is defined as a kind of *fusion* of subject and object. It is by no means limited to poetry, but some of the most refined examples Neumann offers are taken from lyric poetry.

Keywords: Plato, Proclus, Erich Neumann, poetry, reality, *mimesis*, fusion of subject and object.

Iluzija ali zlitje? Pesništvo in resničnost pri Platonu, Proklu in Erichu Neumannu

Povzetek

224 Platonov Sokrat celo tedaj, ko izganja pesnike iz *polis*, pravi, da bi jih z veseljem spet sprejel, če bi le mogel kdorkoli navesti dober razlog za to (*Država* 607c6-d1). Na ta način je Platon vsaj dopustil možnost etičnega (filozofskega) osmišljenja poezije in nedoločno namignil, da njeni čari morda razkrivajo kaj drugega kot izkrivljeno podobo resničnosti. Novoplatonik Proklos je učil, da obstajajo tri vrste poezije (navdihnjena, didaktična, domišljajska), samo zadnja od njih je mimetična. Za učinke prvih dveh so značilni *zlitje* in nemimetična sredstva: popolno zlitje subjekta in objekta v navdihnjeni poeziji in zlitje spoznavajočega in spoznanega v epistemični poeziji. Za psihologa jungovske usmeritve Ericha Neumanna je prava resničnost nerazdeljena in jo je mogoče izkusiti samo v doživetju lastnega sebstva. To izkušnjo opredeljuje kot neke vrste *zlitje* subjekta in objekta: četudi je nikakor ne zamejuje s področjem poezije, zajema nekatere najbolj prefinjene primere prav iz lirične poezije.

Ključne besede: Platon, Proklos, Erich Neumann, pesništvo, resničnost, *mimesis*, zlitje subjekta in objekta.

Exposition

Plato, Proclus, and Erich Neumann are authors so different from each other that in many ways they are difficult to compare. They lived in different periods of time: nearly eight centuries passed between the lives of Plato (427–347 BC) and Proclus (412–485), and nearly fifteen centuries between the lives of Proclus and Erich Neumann (1905–1960). The profound differences in the social and cultural context of their lives decisively marked all of their work. Neither does their (explicit) interaction provide solid ground for comparison: Proclus was the head of the Academy and studied Plato systematically, whilst Erich Neumann mentions Plato only occasionally¹—within the broader framework of exploring the consciousness of the European man—and Proclus not at all. All three of them wrote about poetry, and although it was not their main topic, they thought about poetry very profoundly. They were not interested only in its psychological effects and social as well as cultural functions, but also in the relationship established by man with himself and with the entire reality through poetry.

225

The poetry explored by Neumann was very different from the poetry explored by Plato or Proclus, as were the cultural and social functions of poetry in the respective periods. The horizon of poetry interpretation was different as well. Each of them explained poetry within a different ontological framework and found a different value in it. Of course, Neumann was radically different, and we should not forget that he was neither a philosopher nor a systematic ontologist. What is common to them, is the belief that, in poetry, man establishes a special relationship with reality, and this relationship is connected with how the poetic means operate.² How this relationship diverges from the one that is typical of everyday life or a philosophical insight, and what the relationship between them is (put simply, how to include poetry in

1 In the book *Der schöpferische Mensch*, which was first published in Zürich in 1959, and is the most important in terms of Neumann's thoughts on poetry, Plato is explicitly referred to only on page 37, in a reference to Aldous Huxley (cf. Neumann 1995).

2 It has to be stressed that none of the three authors was a poet himself. They discuss the effects of the *reception* of poetry, which is what I will limit myself to, even though such questions are exceptionally important for interpreting how a poem was created as well.

everyday life and how to judge poetry “within the horizon of philosophy”) are complex and broad questions which cannot be addressed with in detail in this paper. It is important to examine whether poetry enables us to establish a relationship with “broader” or “narrower” reality, and whether poetic reality is more or less “real” than everyday or philosophical reality. The three authors provide a range of answers to these questions.

Socrates’ question

226 Plato’s understanding of poetry is an ancient and broad field that is hard to tackle, with a myriad of old and new unsolved questions. The value judgments of poetry found in his dialogues occasionally contradict each other, and interpreters throughout history have not agreed on the extent to which such judgments ought to be taken at face value or as a sign of irony. Most of all, due to the dialogical form of his texts, it is difficult if not impossible even to say what a clearly expressed teaching of Plato’s is.³ If *Phaedrus* was deemed an ode to inspired poetry⁴ and *Ion* the rudiment of literary theory and aesthetics,⁵ if the Athenian Stranger in the *Laws* does not enthrall (most) modern readers by recommending that “only those songs shall be sung, even though they be not musical, which are composed by men who are personally good and honoured in the State as performers of noble deeds” (829d), then Socrates in the *Republic* notably provoked many interpreters by banning Homer and tragic poets from the city. As pointed out by Malcolm Heath, certain modern interpreters see irony in Plato’s or Socrates’ positive judgments on poetry and believe that he was actually never favorably disposed towards poetry, or was at least indecisive about its value (Heath 2013, 141).⁶ I would like to point out that Socrates might have been indecisive about poetry on another occasion: when the (tragic) poets were banished by him from the *polis*. The reasons for this banishment are known

3 Cf. Heath 2013, 10–12. The topic is discussed in detail in Kosman 1992, 73–92; Kahn 1997, 55–63; McCabe 2008, 88–113, and 2006, 13–24; Gill 2009.

4 Already for Proclus, cf. *In Remp.* 180.12–182.23.

5 Cf. Schaper 1968; Ranta 1967; Saadi Liebert 2010. For sharp criticism of Schaper cf. Stern-Gillet 2004.

6 Cf. Stern-Gillet 2004.

well enough and need not be presented here in detail: "Poetry imitates, it is the third place from the truth [...] it affects the lower parts of the soul and misleads even the good people." (605c-d)⁷ This kind of judgment is possible on Plato's ontological horizon, where the world is divided into the really existing (ideas) and merely virtually existing (individual things): poetry merely imitates how things appear, which is unstable even in comparison with the relatively stable things (which are, however, absolutely unstable in comparison with the absolute stability of ideas).⁸ Especially tragic poetry (and music), with its particular spells, creates a cognitive illusion which misguides the listener and leads them astray from the right ethical pathway.⁹ Nevertheless, at the end of his pondering about poetry (607c-d), Socrates says the following:

"But nevertheless let it be declared that, if the mimetic and dulcet poetry can show any reason for her existence in a well-governed state, we would gladly admit her, since *we ourselves are very conscious of her spell*. But all the same it would be impious to betray what we believe to be the truth. Is not that so, friend? Do not *you yourself feel her magic* and especially when Homer is her interpreter?" "Greatly." "Then may she not justly return from this exile after she has pleaded her defence, whether in lyric or other measure?" "By all means." "And we would allow her advocates who are not poets but lovers of poetry to plead her cause in prose without metre, and show that she is not only delightful but beneficial to orderly government and all the life of man. And we shall

227

7 Cf. Belfiore 1983.

8 A concise discussion of the issues in: Moss 2007; Halliwell 2002 and 2011; and Belfiore 1984.

9 Cf. Burney 1999, 226. There is a number of interesting questions regarding Plato's viz. Socrates' criticism of tragedy that cannot be discussed here, such as: what kind of tragedy provoked his criticism? Did he notice any differences between the Homeric gods and those portrayed in the Aeschylean tragedy? (On which cf. Sommerstein 2010, 254–280.) Why didn't he attach any importance to the so-called moral lessons of tragedy? Did the tragedies he saw in the theatre convey any lessons on the gods' supremacy? Was he that much preoccupied with the (uneducated) audience's expectations (taste) because he believed that the only goal of tragedians was to achieve audience approval?

listen benevolently, for it will be clear gain for us if it can be shown that she bestows not only pleasure but benefit.”¹⁰

Are these words merely a polite, but ironic way of saying that poetry is simply not useful for the *polis*? Does he wish to assign to his conclusion an even greater depth and importance by saying that, although the spells and pleasures of poetry are not foreign to him, he simply cannot find a good reason to keep poets in the *polis*? Or does he actually allow for the fact that what poetry manages to achieve with its spells (601b),¹¹ might somehow benefit the *polis*? That in the experience brought by poetry there might be something that eludes his explanations? Does he, after all, leave a crack open for interpreters?¹²

Although it is hard to find a reliable answer to these question, it is not without value: it *draws* attention to a particular effect of poetry, connected with its specific means (harmony, rhythm, meter), which are difficult to define explicitly or with purely analytic reasoning.

Allegoric answers

228

For a number of reasons, the philosophers in the following centuries accepted this invitation and attempted to find reasons to invite poets back into the city. The most common means was the one rejected by Socrates in the *Republic* (378d): the allegorical interpretation of poetry. Nevertheless, it has to be pointed out that philosophical criticism of poetry and allegorical interpretation are much older. Perhaps the oldest example of the former can be

10 All the translations of *Republic* are from: Plato 1969.

11 “And similarly, I suppose, we shall say that the poet himself, knowing nothing but how to imitate, lays on with words and phrases the colours of the several arts in such fashion that others equally ignorant, who see things only through words, will deem his words most excellent, whether he speak in rhythm, meter and harmony about cobbling or generalship or anything whatever. So mighty is *the spell* that these adornments naturally exercise; though when they are *stripped bare of their musical colouring* and taken by themselves, I think you know what sort of a showing these sayings of the poets make. For you, I believe, have observed them.’ ‘I have,’ he said. ‘Do they not,’ said I, ‘*resemble the faces of adolescents, young but not really beautiful, when the bloom of youth abandons them?*’ ‘By all means,’ he said.”

12 For a penetrating discussion of the passage cf. Halliwell 2011, 196–207.

found in Xenophanes' well-known fragment, and the latter was, according to Porphyrius, practiced already by Theagenes of Rhegium, a literary critic from the 6th century BC.¹³ After all, the ancient dispute between philosophy and poetry is already referred to by Socrates, in the 10th book of the *Republic* (607b-c). The background of this dispute may be summarized as follows: according to an ancient and widely held belief, poetry was of divine origin. Real poetry cannot be created without divine intervention, for it is born when the Muses or some other deity speaks through the poet's mouth, uttering what cannot be grasped with man's own powers. Yet, these divine messages are not always reliable: the Muses do not always speak the truth and may misguide humans.¹⁴

Therefore, poetry can also be a source of delusions and misconceptions for man. Seeking the truth, man may be completely dependent on divine forces. The Pre-Socratic philosophical critique was motivated by immoral mythological ideas about gods, which were viewed as poetic fables,¹⁵ as well as by the cultural stronghold and influence of (especially epic) poetry. Individual critics of poetry were not unanimous in their criticism: on the contrary, they were sharply polemical towards each other. Although their criticism did not necessarily exclude poetic means or divine intervention, it did include different conceptions of the gods.¹⁶ This philosophical and theological critique, which undoubtedly reached its peak with Plato, presented a greater challenge to the defenders of poetry. The popularity of epic poetry, especially Homer's, and its exceptionally important role in culture and education roused both critics and apologists of poetry alike.¹⁷ The idea of the allegorical nature of poetry, whose truth is not revealed in its superficial meaning, was often interestingly connected

229

13 A2 = Porphyrius on Il. 20.67–75. Theagenes' text is lost. One of the oldest examples of allegorical interpretations was found in the *Derveni Papyrus* from around 340 BC, found in 1962. Parts of the unburned books present fragments of allegorical interpretation of the Orpheus' mythological poem.

14 Cf. Hesiod, *Theogony* 26–28. Cf. also Heath 2013, 5: "Archaic poetry takes it for granted that gods are deceptive."

15 Xenophanes B11–12: "Homer and Hesiod have ascribed unto the Gods all that is reproach and blame in the world of men, stealing and adultery and deceit."

16 Xenophanes and Parmenides wrote verses; Xenophanes B23 taught that there is one god (greatest among gods and men); Parmenides confessed his dependence on the goddess.

17 Cf. Xenophanes B11: "Since all have learnt in Homer in the beginning."

with the deep-rooted and widely held belief that ancient people were better than the modern-ones. As these ancient peoples met their downfall in different catastrophes (which are reflected in the myths about Phaeton, Deucalion and Pyrrha), their wisdom was only preserved in fragments. The poets then took these fragments, remodeled and distorted them. Only etymology helps us to discern their original representation.¹⁸

230 The Stoics took a similar approach: due to the bad influences of modern society, man's pre-conceptions, natural notions, and *physikai énnōiai* cannot correctly express themselves in language. With the ancient, non-corrupted people, however, they could do so: their wisdom was mirrored in their words which were able to convey the true nature of things (Heath 2013, 123). Although these words have changed in the course of time, an etymological operation can reveal their true form and meaning, and consequently the truth (the core interest always being directed at the names and nicknames of the gods). Therefore, the Stoics were looking for the primordial meaning in the made-up poetic myths—which they separated from the language of symbolism that expressed the wisdom of the ancients—, and rejected them.¹⁹ The true allegorists believed that the ancient poets purposely expressed their wisdom in an enigmatic manner and saw their role in decoding this wisdom by using etymology and other interpretation procedures. A relatively early example of this is the *Derveni Papyrus*—an anonymous author claims that Orpheus intentionally used an allegorical narrative for the cosmological content.²⁰ What prompted poets to use allegory? M. Heath mentions two motives: to protect the secret teachings from the “profane” (who were unable to gain insight), and in some cases for self-protection, because the new (physical) explanations of the world could have severe consequences for the authors.²¹ During the process of allegorization and spiritual interpretation, Homer became a philosopher and

18 Cf. Heath 2013, 118–121, for echoes of this kind of thinking in Plato and Aristotle.

19 On the basis of such arguments, Cornutus, a Stoic philosopher of the first century AD, rejects even Homer, cf. Heath 2013, 124.

20 For a wider discussion of the *Derveni Papyrus* cf. Laks and Most 1997; Rangos 2007.

21 Heath 2013, 118, refers to Plato's Protagoras, who maintained the archaic poets were sophists at heart: Homer, Hesiod, and Simonides masked their teachings into poetry, whilst Orpheus and Musaeus transformed them into religious rituals and prophecies (*Prot.* 316d-e).

the deepest of theologians, even though the true content of his poetry was masked twice: firstly, you had to recognize its theological nature, and, secondly, you had to decode its riddles.²²

In order to understand Neoplatonic interpretations of Homer, two points need to be taken into consideration. Rather than self-contradictory or in progress, Plato's works were perceived by the Neoplatonics as a unified and wholly consistent teaching. According to them, his dialogues do not present different views, but a unified Platonic doctrine, which is revealed by the leading characters in the individual dialogues (most often Socrates). The second point is that, according to Neoplatonics, there was no real discord between Homer and Plato. The inconsistencies in the works of both authors are merely superficial. With both of them, we need to look for the meaning below the surface: if Plato sometimes praises and at other times criticizes poetry, reading "beneath the surface" shows that, in reality, Plato always praises poetry, and the true meaning of negative criticism is different from the superficial one. Moreover, Homer's problematic depiction of gods (e.g., that they fight each other) contradicts the representations of their life as eternal and blessed only on the surface, for an appropriate interpretation reveals that the deep or true meaning differs from the superficial one, and that Homer, in reality, believes in the true representation of gods (eternal and blessed) throughout. Both use imagery (Homer throughout, Plato often in the 6th and 7th books of the *Republic*—the imagery of the sun, lines, and the cave) and both require an allegorical interpretation, which in both cases reveals that they are philosophically compatible with each other and with themselves.

231

Proclus' symbolic response—answering the question or laying it aside?

Against this background, we can finally understand Proclus' defense of Homer, as developed in the "Fifth" and "Sixth Essay" of his *Commentary on the Republic of Plato*.²³ From the Neoplatonic perspective, it is perhaps more

²² Cf. Lamberton 1992.

²³ Proclus the Successor (*Próklos diádochos*). For the latest biography cf. Wildberg 2019.

appropriate to talk about the symbolic marriage of Plato with Homer than about defense and reconciliation, because there never was any contradiction in the first place, as Malcolm Heath remarks.²⁴ Of all (preserved) Neoplatonic interpretations of Homer, Proclus' apologetic interpretation is the most complex and the most sophisticated one. Since it cannot be represented here, I will limit the presentation to what is essential for the purpose of this paper.

For Proclus, Plato is, so to speak, Homer's pupil, because he follows the latter in philosophical matters (*In Remp.* K154.16–155.1; K164.8–172.30; K196.9–13) as well as uses the mimetic style (K163.19–27).²⁵ Proclus interprets Plato's critique of poetry within the framework of his own division of poetry, which is considered an especially suggestive and important theoretical innovation.²⁶ In view of this division, there is a contradiction between the "Fifth" (all poetry is mimetic, but only philosophy is inspired "poetry")²⁷ and the much longer and more original "Sixth Essay,"²⁸ where poetry is generally divided into three (two of which are not mimetic and only one, the lowest, is mimetic) or sometimes even into four types according to its cognitive values, which represent the real merit of an artwork for Proclus:

1) *inspired poetry* (*he éntheos / entheastikè poietikè*): better than knowledge (*tò mèn hos kreíton epistèmes*);

24 Proclus didn't use the term "allegory"; he "preferred other terms, among which 'symbol' is the most frequent and for this reason it is natural to talk of symbolic interpretation instead of allegorical interpretation." (Kuisma 1996, 62)

25 The exceptionally interesting question whether Plato was himself a poet is, evidently, very old. In his own way, Proclus provides an affirmative answer.

26 Sheppard 1980, 39–103, attributes to his teacher Syrian the division of poetry into inspired and non-inspired, upon which Proclus then developed his triple model.

27 Essay 5 is entitled "Plato's Position on the Art of Poetry and Its Various Genres and the Best Mode and Meter" (*Perì poietikês kai tôn hyp' autèn eidòn kai tês arístes harmonías kai rhythmoû tà Plátōni dokoúnta*). All translations of Proclus' text are from Lamberton 2012, 256–259. On the contradictory definitions of poetry in the two essays cf. Lamberton 2012, xvii; 37. Proclus K57.9, referring to Plato *Phd.* 61a3–4, calls philosophy the greatest music (not poetry), but the phrase is ambiguous. Anyway, "in Essay 5 an inspired *poietikè* seems beyond the realm of possibility" (Lamberton).

28 "Proclus the Successor on the Things Said by Plato in the Republic Regarding Homer and Poetics" (*Próklou diadóchou peri tôn en Politeía pròs Hómeron kai poetikèn Plátōni rēthénton*).

2) *epistemic poetry* (*he epistémon poietiké*): knowledge (*tò dè <hos> epistemikón*);

3) *eicastic poetry* (*tò eikastikón*): correct opinion (*tò dè hos orthodoxastikón*);

4) *fantastic poetry* (*tò phantasikón*): worse than correct opinion (*tò dè hos kai tês orthês dóxes apoleipómenon*).²⁹

However, more important than this division is the division which corresponds to the three types of human life, i.e., the three conditions of the soul (*treîs héxeis tôn psychôn*, *In Remp.* K 177. 5–179. 32). They are described as follows:

1) *inspired poetry*:

[...] the best and perfect life, in which the soul is contiguous with the gods and lives the life that is most closely related to them and made one by its extreme resemblance to them. The soul belongs not to itself but to them, surpassing its own intellect and awakening in itself the secret symbol of the unified substance of the gods, and attaching like to like, the soul's own light to the transcendent light and the most unified element of its own being and life to the One beyond all being and life. (*In Remp.* K177.16–23)

233

2) *epistemic poetry*:

The life that comes after this one in rank and power, situated as a mean in the middle of the soul, in which the soul returns within itself, coming down from the divine life and setting intellect and wisdom as the first principle of its activity, elaborates the multiplicity of *logoi* and contemplates the varied transformations of the forms, draws together the knower and the known into the same entity, and reproduces the image of the intellective substance, drawing together into one the nature of the noetic objects. (*In Remp.* K177.24–178.2)

29 *In Remp.* K191.27–29. The scheme and translations are taken from Kuisma 1996, 135. Cf. also Trimpì 1983, 210–211.

3) *mimetic poetry*:

[...] another, third life after these, drawn along with these lower powers [in our immediate environment] and acting with them. It makes use of imaginings and irrational sense-perceptions and is entirely infested with lower things. (*In Remp.* K178.2–6)³⁰

234 All poetry in its entirety, including the forms of life and poetic means,³¹ comes from above (*tês poietikês [...] ánothen symproioúses*, K178.9); and is only then divided into the first, intermediate, and last kinds of action. Only the last one stoops to connect with the lower powers and becomes mimetic: an imitation of the sensual and perceptive similarity, it is full of opinions and imaginings. Moreover, it changes the various dispositions of the soul through words and expressions, through changes of mode and variation of meter (K19.23–24). The higher forms do not do that; they express symmetry with the unified meter (although this is not stated explicitly, it is certainly hexameter) and use symbols. Essential for Proclus' interpretation of poetry is his conviction that "the function of symbolic words is not restricted to semantic purposes, since they can be used for *doing* something." (Kuisma 1996, 142) The conception of cosmic sympathy is the basis for his belief that symbols can even arouse divine benevolence.³² This is how the two higher types of poetry can lead the soul to mystic *hénosis* with gods and draw together the knower and the known or reproduce the image of the intellective

30 Eicastic and fantastic poetry are now defined as subcategories of mimetic poetry (179.30–33).

31 *In Remp.* K178.28–29: *diò dè kai tàs eschátas autês energeías métrois te kai rhythmoís katekósmesen*. Proclus mentions two poetic devices: *harmonía* (scale, tuning, mode) and *rhythmós* (rhythm, metrical foot).

32 The key term in adapting the concept of cosmic sympathy to interpretation of poetry is "seira" (*seirá*): "it means 'chain', series, horizontal or vertical, dependent on his first member. In mythic stories, divine beings form continuous *homonymous* chains, so that lower members may represent higher members of the same chain. Hence, the name 'Apollo' does not necessarily refer to Apollo the god but perhaps to a daemon of the same chain. For this reason interpretation of particular tales of Apollo should be interpreted according to a defined level of the chain." (Kuisma 1996, 61) Cf. also Rangos 1999.

substance. It is especially typical of the highest form “that it can express in the medium of language and images the transcendent potentiality of the models (*paradigmáton*) by those things most opposite to them and furthest removed from them.” (*In Remp.* K77.21–24) Rightly, Oiva Kuisma connects this with negative theology (1996, 131). With Proclus, especially the higher form of poetry, like philosophy, is closely related to mystical religion. As a matter of fact, it is a form of mystagogy: it leads to experiencing the highest reality, which is beyond the grasp of rational thought. Consequently, one is allowed to describe it with negative terms and even logical contradictions.³³

For Proclus, Homer’s poetry is thus useful—if not for the *polis*, then for the individuals initiated into Neoplatonic knowledge who know how to read it properly. Poetry does not keep the individual soul in the world of images; it leads it beyond them, to the realm of the real being, which lies beyond the reach of rational thinking. In Proclus’ account, Homer is no longer a poet banished by Plato from the *polis*; he rather becomes a philosopher reminiscent of Plato himself. However, the question which arose from Socrates’ aforementioned words in the *Republic* has actually not been answered. Namely, Socrates 235
ponders (seriously or ironically) whether a reason could be found to return to the *polis exactly that kind of poetry which has to be banished*. Is the reality we are in touch with while we are under the spell of poetry of this kind truly nothing more than the realm of appearances? What else could it be?

Neumann’s answer: unified reality

In the 20th century, one possible answer to this question was provided by Erich Neumann. While speculative like Proclus, he was often a contradictory and less systematic thinker. Like Proclus, he strongly emphasized the role of psychology and personal experience. Since he was profoundly connected with phenomenology and used religious categories (although he was not a religious thinker in the traditional sense of the word), he might seem problematic for the more rationally-oriented scholars. Nevertheless, his interpretation of the effects of poetry seems worthy of consideration, not only due to his partial

33 Cf. Kuisma 1996, 140.

analogy with Proclus' interpretation, but also because the exclusively rational and objectivist interpretations of poetry could hardly contain the specific poetic moment, as even Socrates might have implied. If nothing else, Neumann described poetry very profoundly and with great sensitivity.

236 In order to understand Neumann's explanation, it is essential to bear in mind two basic elements of his theory. Firstly, for him reality is not divided into two, and the fundamental, really existing things are not merely ideas, but a unified reality. This comprises the external, material and internal world, intellectual and sensory reality. Rather than deny them, it represents their unification. Secondly, like Jung, Neumann distinguishes between two fundamental levels of the soul: the *Self* (*Selbst*), the totality of the psyche, including all of the elements; and *I* (*Ich*), which is its conscious part. Unified reality can only be experienced through encountering one's Self (*Selbst*), which is actually part of the unified reality, but is not accessible to rational thinking: the latter is tied and limited to the *I* (*Ich*) and the functions of its consciousness. In everyday life and science, man has to act consciously, as an *I*, and move within a narrower compass, within the bounds of consciousness, where the world is polarized into internal (*psycheartig*) and external, wordly (*welthaft*) reality. Experiencing unified reality means transcending these boundaries—despite man's primary need of this reality, he cannot consciously/rationally force it but always receives it as a gift (*gnadenhaft*) (Neumann 1995, 87),³⁴ in modern society often as an unwanted interference. Neumann calls this the big experience (*die große Erfahrung*). Experiencing poetry is only one of the forms of this experience, but arguably one of the noblest ones. Although Neumann did not interpret Homer (nor epic poetry), but German poetry instead (Goethe, Rilke, Trakl), at least some of his findings are, *mutatis mutandis*, applicable to interpreting all kinds of poetry. Understandably, he paid special attention to the psychological and mythic moments of poetic creation and reception. Here, he was exceptionally attentive to the use of specific poetic means: from the sound representation and hidden association of individual words

34 This is an obvious analogy to Proclus' (and ancient) beliefs about poetry being a divine gift.

(246–249) to the explicit, picturesque mental imagery (101–103). A poem provides an opportunity for the “big experience” (which does not always happen, because it is always *gnadenhaft*, whether it is a question of creation or of reception), especially with its structure of irreplaceable elements.

As with mysticism, this does not mean knowledge, but an experience which cannot be translated into terms of a rational discourse, because the latter can only partly describe it. However, such experience is not without consequences for the entire field of the cognitive: with each experience of unified reality, the self becomes newly aware of the limitations and insufficiency of consciousness and of the boundaries of its world. At the same time, Neumann presented the difference between mystical and artistic experience (1995, 93–94). In the mystical experience of transcendent reality, the world somehow disappears (as for Proclus, or even for Plato, the world of images disappears once the truly existing, supra-rational—the Forms—is perceived). In the artistic experience, however, reality unifies with the world: the polarizations and the boundaries, which consciousness sees in the world, lose their relevance, the existing, however, does not disappear. Therefore, this experience cannot be deemed fully sensory, psychological, or intellectual, because it simultaneously unites all three and takes us beyond them.

237

Perhaps this sounds very arbitrary and subjective. However, this is not a lone assumption; not even among the most rigorous rational thinkers of our (scientific) time. The history of literary theory has shown that certain aspects of poetry are hard to discuss with relevance without starting from an experience that is always individual (personal) and singular (which does not mean that those experiences cannot be compared and, to an extent, communicated). With regard to this, I would like to provide just one example of the means, by which poetry produces its effects: the metaphor. One of the most distinguished analytic philosophers, Donald Davidson, calls the metaphor in his famous work “What Metaphors Mean” (Davidson 1978) *a dream work of language*. Metaphors have to be defined, claims Davidson, by their characteristic “effect” on the hearer (by what they make him “notice” at each reading), rather than as distinct cognitive contents; this also accounts, he says, for our frequent

difficulty in paraphrasing metaphorical meaning into literal talk.³⁵ In one of the most detailed studies ever written on the metaphor, *La métaphore vive*, Paul Ricoeur emphasizes: “La crainte du psychologisme ne doit donc pas empêcher de rechercher, à la manière transcendente de la critique ancienne, le point d’insertion du psychologique dans la sémantique, le point où la langue même, sens et sensible s’articulent.” (1975, 264) The term “see as,” with which the iconic theory explained the metaphor,³⁶ is defined by Ricoeur as the sensory side of the language (*la face sensible du langage poétique*), as a half-thought, half-experience (*mi-pensée, mi-expérience*), as an act-experience (*acte-expérience*) and an intuitive relationship where imagination plays the central role (cf. Ricoeur 1975, 270). Thus, even the most precise among contemporary analytic interpreters do not avoid psychology or using complicated composed terms. They do so precisely because they want to be as precise as possible. And what applies to metaphor applies to poetry as a whole as well. This reminds us of the difficulties we encounter while trying to explain or even describe our deepest experiences with poetry. Perhaps contemporary theory cannot do it much better than ancient philosophers did.

238

Bibliography | Bibliografija

Belfiore, Elizabeth. 1983. “Plato’s Greatest Accusation against Poetry.” *Canadian Journal of Philosophy* 13 (Supp. Vol. 9): 39–62.

---. 1984. “A Theory of Imitation in Plato’s Republic.” *Transactions of the American Philological Association* 114: 121–146.

Burneyat, Myles F. 1999. *Culture and Society in Plato’s Republic*. The Tanner Lectures on Human Values 20. Salt Lake City: University of Utah Press.

35 Cf. also Malpas 2019: “[...] it [metaphor] depends on using sentences with their ‘literal’ or standard meanings in ways that give rise to new or unexpected insights—and just as there are no rules by which we can work out what a speaker means when she utters an ungrammatical sentence, makes a pun or otherwise uses language in a way that diverges from the norm, so there are no rules that govern the grasp of metaphor.”
36 In doing so, Ricoeur strongly relies on the definitions of Hester 1967.

Davidson, Donald. 1978. "What Metaphors Mean." *Critical Inquiry* 5 (1): 31–47. [Reprinted in Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1984, 245–264.]

Gill, Christopher. 2009. "The Platonic Dialogue." In *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. by Mary L. Gill and Pierre Pellegrin, 136–150. Malden, Oxford, Victoria: Wiley-Blackwell.

Halliwell, Stephen. 2002. *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton: Princeton University Press.

---. 2011. *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*. Oxford: Oxford University Press.

Heath, Malcolm. 2013. *Ancient Philosophical Poetics. Key Themes in Ancient Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hester, Marcus B. 1967. *The Meaning of Poetic Metaphor*. The Hague: Mouton.

Kahn, Charles H. 1997. "Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?" In *Studies on the Derveni Papyrus*, ed. by André Laks and Glenn W. Most, 55–63. Oxford: Oxford University Press.

239

Kosman, Louis Aryeh. 1992. "Silence and Imitation in the Platonic Dialogues." In *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, ed. by James C. Klagge and Nicholas D. Smith, 73–92. Oxford: Oxford University Press.

Kuisma, Oiva. 1996. *Proclus' Defence of Homer*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.

Laks, André, and Glenn W. Most, (eds.). 1997. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Oxford University Press.

Lamberton, Robert. 1992. "The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer." In *Homer's Ancient Readers*, ed. by Robert Lamberton and John J. Keany, 115–133. Princeton: Princeton University Press.

---. 2012. *Proclus the Successor on Poetics and Homeric Poems*. Text, translation, notes, and introduction by Robert Lamberton. Writings from the Greco-Roman world 34. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Malpas, Jeff. 2019. "Donald Davidson." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/davidson>. Accessed: July 1, 2019.

McCabe, Mary M. 2008. "Plato's Ways of Writing." In *The Oxford Handbook of Plato*, ed. by Gail Fine, 88–113. Oxford: Oxford University Press.

---. 2006. "Interpreting Plato." In *A Companion to Plato*, ed. by Hugh H. Benson, 13–24. Malden, Oxford, Victoria: Wiley-Blackwell.

Moss, Jessica. 2007. "What Is Imitative Poetry and Why Is It Bad?" In *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. by Giovanni R. F. Ferrari, 415–444. Cambridge: Cambridge University Press.

Neumann, Erich. 1995 [1959]. *Der schöpferische Mensch*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Plato. 1969. *Plato in Twelve Volumes*. Vols. 5 & 6. Translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

Rangos, Spyridon. 1999. "Proclus on Poetic Mimesis, Symbolism, and Truth." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17: 249–277.---. 2007. "Latent meaning and manifest content in the *Derveni papyrus*." *Rhizai* 4 (1): 35–75.

Ranta, Jerrald. 1967. "The Drama of Plato's *Ion*." *JAAC* 26: 219–229.

Ricoeur, Paul. 1975. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil.

Saadi Liebert, Rana. 2010. "Fact and Fiction in Plato's *Ion*." *American Journal of Philology* 131 (2): 179–218.

240 Schaper, Eva. 1968. *Prelude to Aesthetics*. London: Allen and Unwin.

Sheppard, Anne D. R. 1980. *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*. Hypomnemata 61. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Sommerstein, Alan H. 1996. *Aeschylean Tragedy*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.

Stern-Gillet, Suzanne. 2004. "On (Mis)interpreting Plato's *Ion*." *Phronesis* 49 (2): 169–201.

Trimpf, Wesley. 1983. *Muses of One Mind. The Literary Analysis of Experience and Its Continuity*. Princeton: Princeton University Press.

Wildberg, Christian. 2019. "A Life of Proclus." *Academia.edu*. https://www.academia.edu/10270624/A_Life_of_Proclus. Accessed: May 2, 2019.

QUERELLE DES CLASSIQUES ET DES AVANT-GARDES

Dragan PROLE

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, Dr Zorana Đinđića 2, 21000
Novi Sad, Srbija

proledragan@ff.uns.ac.rs

Quarrel of the Classiques and the Avant-Gardes

Abstract

The article title demonstrates a variation of the well-known debate within The French Academy between the “old” and the “modern” in the late 17th century, and converts it into contemporary circumstances of a dispute between the “classic” and the “avant-garde.” Contrary to the widespread notions of an irreconcilable conflict between

the classical and avant-garde, the author argues that both dispute the basic idea of modernity: the idea of progress. Starting from a critique of progress, it can be made evident that there is no contradiction in the circumstance that the emergence of the avant-garde goes hand in hand with the increased need for the classical. In the second part of the article possible configurations of the future are examined, in cases of the triumph of the "classical" or the "avant-garde," respectively. The author concludes that it is necessary to repeatedly renew the debate of the "classics" continuous referral to the authority of the past and the "moderns" call for change, breakthrough, cessation. Art remains vital as long as it stays within the limits of that dispute, while with its eventual discontinuation, art would be forced to fade away.

Keywords: avant-gardes, *les classiques*, dispute, *les anciens*, *les modernes*.

Spor med klasiki in avantgardisti

Povzetek

242

Naslov članka dobro znano debato znotraj Francoske akademije med »starimi« in »modernimi« v poznem 17. stoletju preoblikuje v sodobne okoliščine spora med »klasiki« in »avantgardisti«. V nasprotju z razširjenim mnenjem o nespravljenem konfliktu med klasičnim in avantgardnim avtor zatrjuje, da obe strani spodbijata temeljno idejo modernosti: idejo napredka. Z vidika kritike napredka je mogoče pokazati, da ni nikakršnega protislovja, če pojavitev avantgarde sovпада s povečano potrebo po klasičnem. V drugem delu članek obravnava možne konfiguracije prihodnosti v primeru triumfa bodisi »klasičnega« bodisi »avantgardnega«. Avtor sklene, da je potrebno vedno znova nanovo obujati debato glede nenehnega »klasičnega« sklicevanja na avtoriteto preteklosti in glede »modernega« pozivanja k spremembi, preboju, prekinitvi. Umetnost je vitalna, dokler ostaja znotraj meja tovrstnega spora, medtem ko bi z njegovim izginotjem sama bila prisiljena k propadu.

Ključne besede: avantgarde, klasiki, spor, *les anciens*, *les modernes*.

Motivi zbog kojih se razgoreo *querelle des anciens et des modernes* neizbrisivi su iz geneze klasičnog. Nije ni malo slučajno što je druga, rezervna reč za »stare« bila upravo »klasični«. Dok je njihova strana u sporu zagovarala autoritet prošlosti i nenadmašivost umetničkih dometa klasične starine, moderni su zagovarali progres, mogućnost napredovanja u umetničkoj produkciji, zasnovanu na novoosvojenim tehnikama i subjektivnosti umetničke perspektive. Na osnovu ovakve konfiguracije sukoba, ispostavlja se anticipacija pravilnosti prema kojoj treba očekivati sve veću »potražnju« za klasičnim, čim kolektivne predstave o progresu izgube na svojoj sigurnosti i samouverenosti. *Otuda nema nikakve protivrečnosti u tome što pojava avangardi ide ruku pod ruku sa rastom potrebe za klasičnim.*

Kuriozitet avangardnog osporavanja napretka sastoji se u tome što je estetička strategija, čija središnja namera je bila da svim raspoloživim umetničkim sredstvima iz osnova dovede u pitanje modernu ideologiju napretka, nehotično nagrizla i stabilnost protivteže klasičnog. Tvrdi da napretka u umetnosti nema, jer nju stvaraju pojedinci čiji cilj je da umetnošću izraze vlastitu subjektivnost, a ne da ostvare bilo kakav napredak u odnosu na prethodne umetničke izraze, avangardisti su indirektno oslabili potporne stubove na koje se oslanjala alternativa klasičnom. Utoliko bi eventualni trijumf avangardi na planu umetničke produkcije imao za rezultat ono što one nisu ni sanjale: bezuslovnu renesansu klasičnog. Konzervativni duh klasičnog strpljivo je čekao svoj trenutak i javljao se za reč posle svakog posrtanja progresivno nastrojenih oponenta. Suočen s pojavom avangardi neraspoloženo je reagovao na pozive na uništenje institucija na kojima je počivalo očuvanje i prezentacija klasične umetnosti, ali je svakako s oduševljenjem pratio uspešne udare na ideologiju progresa.

243

Razume se, fenomen klasičnog ne signalizira tek samorazumljivu potrebu za očuvanjem dela koja nipošto ne bismo smeli da zaboravimo. U njemu se naprosto krije više od zahteva istorizovanog znanja koje je nezamislivo bez arhiviranog fundusa klasičnih dela u kolektivnom sećanju. Naizgled konzervativno intonirana nužnost *ponavljanja* prevashodno nastoji da ukaže da klasično u sebi otelovljuje i slutnju o regresivnim tendencijama umetnosti, o silaznoj putanji koja *nužno* iziskuje reprodukovanje vrhunskih umetničkih dostignuća i time povratno sprečava da sumnjivi kvalitet savremenih dela bude apsolutizovan kao vrhunski i krajnji umetnički domet.

Rečju, zamislimo li neku idealizovanu kulturu u kojoj bi bilo mesta samo za superiornu umetničku produkciju, kulturu koja bi listom stvarala sve same klasike možemo biti sigurni da ona ne bi poznavala pojam klasičnog. Naime, *ideja o klasičnom ne nastaje iz punine nego iz osećanja nedostatka, koji ipak može biti nadomešten*. Klasičnim nisu sebe nazivali niti Eshil, niti Platon nego su ih tako nazivale generacije čiji dometi su daleko zaostajali za pomenutim tragičarem i filozofom. Potreba za klasičnim rađa se zajedno sa svešću da je nekadašnja umetnička ponuda u stanju da nam pruži nešto što nam je nasušno potrebno, a što ne možemo da pronađemo u savremenosti. Ukoliko je tako, entuzijastično veličanje klasika moglo bi da važi i kao oznaka za uspešno zabašurivanje manjkavosti aktuelnog povesnog trenutka. Važenje klasičnog dela »za sva vremena« zapravo je drugačiji, gotovo poetizovani način da se ukaže na kapacitet nekog dela da ne podleigne suženom vidokrugu vlastitog vremena. Da bi važio u drugim i drugačijim vremenima umetnički gest mora da zaobiđe jednostranosti te da, nadilazeći posebnosti, dosegne opštost otpornu na vreme. Premda su ih romantičari napadali zbog navodnog zabašurivanja vlastite vremenske uslovljenosti, klasici svoju osnovnu vrlinu vide u nesvakidašnje moćnoj, ali mogućoj artikulaciji vremena. Nasuprot svakoj konačnoj vremenskoj oročenosti, klasičnom polazi za rukom da izađe iz svog vremena, te da posredstvom svoje konačnosti zapravo prožme svako zamislivo vreme, postajući mu blisko, prijemčivo i prepoznatljivo.

Svojom otpornošću na korozivne udare vremena klasično oživljava san o otelotvorenju ideje u Platonovom smislu, ali i osobenu hrišćansku senzibilisanost za punoću, potpunost i savršenost. Imamo li u vidu da je pojam *perfectio*, koji je nekada bio ekskluzivno rezervisan za Boga, kod Baumgartena bivao adresiran i na umetnička dela, s ciljem da posredstvom niti vodilje sabrane u saglasnosti, tj. *consensus ipse* (Baumgarten 1757, 26), pomogne prilikom uspostavljanja demarkacione linije koja razdvaja umetničko od neumetničkog, shvatićemo da *klasično u sebi otelovljuje oboje: sadržinsku inteligibilnost i formalnu, odnosno kompozicionu potpunost*. Premda malo koje određenje klasičnog nadmašuje Hegelovu jednostavnu, ali prikladnu i uverljivu poentu o uspostavljenoj ravnoteži ideje i oblika, u kojoj se »duhovna individualnost podudara s telesnom realnošću« (Hegel 1970, 11) – možda se upravo u ovom momentu izvanrednog, tj. savršenog, krije jedan od najupečatljivijih primera

za uspešno sadejstvo antičkog i hrišćanskog nasleđa. S druge strane, predstava o mogućnosti savršene umetnosti dodatno potkrepljuje strategiju sekularizacije umetnosti posredstvom prisvajanja božanskih atributa.

Sledimo li sa neophodnom oprežnošću Hegelov istorizovani razvoj pojma umetnosti, shvatićemo da treba praviti razliku između *klasične epohe*, koja je prevashodno vezana za starogrčko nasleđe, i *klasičnog dela*, koje je svakako bilo moguće kako u simboličkom, tako i u romantičkom periodu. Širenje hrišćanstva, a s njim i romantičke neravnoteže prema kojoj beskonačnost subjektivne ideje ne može da nađe prikladan izraz u bilo kojem konačnom obliku, ipak nije podrazumevalo i trajno ukidanje, odnosno istorijsko iščezavanje klasičnih dela. Premda uloga umetnosti u hrišćanskoj viziji stvarnosti postaje drastično promenjena u odnosu na svet polisa, u najmanju ruku se može reći da hrišćanstvo u proizvodnji klasičnog nimalo ne zaostaje za antičkim uzorima. Štaviše, kada bismo kataloški poređali sva dela koja obično imenujemo klasičnim, veoma brzo bismo uočili da većina datira iz hrišćanske, tj. hegelovskim pojmovnikom rečeno romantičarske, a ne iz klasične epohe. Ukupno uzevši, ako je na primeru klasičnog moguće ustanoviti pomirenje momenata koji pripadaju međusobno nesvodivim, heterogenim umetničkim epohama, onda se i njegova dugovečnost svakako može pripisati efektnom sjedinjenju raznovrsnog, odnosno svojevrsnoj sinergiji obuhvatnosti i izvrsnosti.

245

Klasično u službi prosvetćivanja

Ipak, prosvetiteljski refleks u klasičnom više nije video ni inteligibilnost niti potpunost, već iznad svega svojevrsni pedagoški kapacitet. Budući da se presudna prosvetiteljska briga odnosila na osiguravanje progressa ljudskog roda posredstvom obrazovanja, vaspitanja i humanizovanja, svrha bavljenja klasičnim je takođe bila usmerena na potragu za vaspitnim sadržajima koji će se ispostaviti kao najprikladnija podrška ostvarivanju sveukupnog napretka i boljeg čovečanstva sutrašnjice. Tako se u Didroovoj i Dalamberovoj *Enciklopediji* klasično ne vezuje za neprolazne uzore, nego za idejnu potporu sutrašnjim pokolenjima. Otuda prosvetiteljski pojam klasičnog iznad svega imenuje »reči i načine govora o autorima koji služe kao uzori mladim ljudima« (*Encyclopédie*, 222). Iz estetičke perspektive koja prevashodno vodi računa o

osobenostima konkretnih umetničkih dela isprva deluje krajnje neobično da se klasičnim ne označava samo autorski učinak klasika nego i *način govora o njima*. Ovo naglašavamo zbog toga što su nam urednici *Enciklopedije* nedvosmisleno skrenuli pažnju da se *briga o klasičnom ne iscrpljuje u razumevajućem prisvajanju vanvremenih postignuća sâmh klasika*. Naprotiv, ona u sebi uključuje i kontinuirano staranje da se klasično ne korumpira i ne obezvređi usled neodgovornog i neprikladnog tretmana, odnosno proizvoljnog načina govora o njemu.

Da bismo razumeli ovu tendenciju proširivanja klasičnog izvan njegovog »standardnog« pojmovnog obima najpre treba da razumemo da je vremenska delotvornost klasičnih dela u prosvetiteljstvu prepoznata kao naglašeno posteriorna. Kao da ono što je po sebi vanvremeno ostvaruje snažniji budućnosni učinak od svega što je sadašnjost kadra da ponudi budućim vremenima. Klasična dela su u prilici da učine tako nešto jer nadmašuju promenljivost ukusa nekoga doba, zbog čega su im prosvetitelji garantovali istaknuto mesto u budućnosti, bez obzira kakva ona bila. *Izvanrednost klasičnog otuda se vezuje*

246

za njegovu rezistentnost spram oblikovnih moći vremena. Pri tom valja skrenuti pažnju da se u toj svojoj osobenosti klasično susreće sa presudnom ambicijom modernosti. Naime, pobuna modernih ne bi bila toliko složena da se usmeravala jedino protiv aršina i normi nekadašnjih, »klasičnih« uzora. Jednakom silinom, kojom se pobunila protiv normativnosti minulih vremena, modernost se borila i protiv vlastitog vremena. Figura buntovnika svakako se najpre vezuje za Šilera, koji umetnika obavezuje da bude savremen, ali mu istovremeno savetuje da nipošto ne bude *proizvod* vlastitog vremena, i da ne podilazi ukusu publike, nego da joj pruži ono što joj je zaista potrebno. Na tragu te razlike oblikuje se i romantičarska kreacija neprilagođenosti kao moralnog kvaliteta na osnovu kojeg se umetnik razlikuje od nedostojnog buržuja. Prisustvo takvog stava još uvek je delatno u Ničeovom pojmu *nesavremenosti*, koji u prvi plan ističe devizu da je *borba protiv vremena* jedini način da se nešto učini u prilog istog tog vremena. Imamo li u vidu ovaj niz »pobunjenika« protiv vremena, polje modernih sukoba će nam se ukazati kao rat na dva fronta. Balast prošlih vremena ono prepoznaje kao težak i nepodnošljiv, ali ni vlastito vreme više ne posmatra kao horizont moguće emancipacije, nego pre kao poprište dodatne korupcije.

Kod Hajdegera je najuverljivije obesmišljena bajkovita predstava o prvobitnoj, ali i o potencijano osvojenoj egzistencijalnoj »čistoti« ljudske situacije koja tek *post festum* biva ugrožena. Svoj enormni uspeh egzistencijalna analitika *Bivstvovanja i vremena* možda duguje i sekularizovanoj verziji prvobitnog, »istočnog greha«. Nasuprot starozavetnoj priči o izgonu iz raja zbog preksene zapovesti, Hajdeger je suvereno demonstrirao da niko, pa ni umetnik, nema razloga da sebe smatra emancipovanim od vlastite »izloženosti«, tj. od pritiska ruinerajućih moći vremena, jer ona sačinjava svojevrsni egzistencijalni apriori svakog čoveka: »Tubivstvovanje nije stavljeno pred slobodnu zemlju, sveta, nedodirnjuto i nezavedeno tom izloženošću da bi tek posmatralo šta mu dolazi u susret.« (Heidegger 1993, 170)

Ideja o izvornoj nevinosti kod Hajdegera je dekonstruisana kao iluzorni san, puka projekcija čistote koju smo navodno nesretno izgubili. *Na početku beše otuđenost*, glasi tumačenje *conditio humana* koje celokupni ljudski život posmatra u horizontu borbe za prevladavanje onih oblika svakidašnje intersubjektivnosti, koji funkcionišu tako što normalizuju prakse čiji ishodi vode direktno u dehumanizovanje. Biti izložen ujedno znači i biti podložan, suočen, umešan, uhvaćen u klopke neautentičnosti. Niko nije spasen od korupcije vremena, ali niko nije ni zauvek proklet, bezuslovno osuđen na nju. Spas nije nikome uskraćen, premda nije zamisliv kao jednokratani događaj, nego kao napor koji se uvek iznova ponavlja i traje celog života. Od hrišćanske vizije spasa razlikuje ga i to, što više ne zavisi od Božije milosti, nego od nas samih.

Za razliku od prosvetiteljskog optimizma, čije sugestije su bez obzira na konkretne okolnosti nalagale spremnost za darivanje afirmativnog smisla sadašnjosti tretirajući je kao poprište borbe za bolje sutra, u drugoj polovini devetnaestog veka svakidašnjica dobija naglašeno negativne atribute. Umesto da važi kao momenat neraskidivog lanca napredovanja, ona postaje svojevrsni negativ od kojeg se mora distancirati svako saznavno nastojanje, praktičko delanje ili stvaralački čin. Huserlov poziv na stavljanje u zgrade svega »svetovnog« ide ruku pod ruku sa Hajdegerovim upozorenjem da smo izloženi svakidašnjoj patologiji, a saglasan je i sa Patočkinim uvidom da se moderni čovek više ne orijentiše u datom i postojećem, već živi u svojim vlastitim delima i konstruktima (Patočka 1987, 235).

Kreirajući jaz između postojećeg i konstruisanog, između banalnosti spoljašnjeg i bogatstva »unutrašnjeg« prostora, Teodor Dojbler je već 1916. svoju borbu za novu umetnost zasnovao na neophodnosti apsolutnog posredovanja u sadašnjem trenutku, svestan da je »simultanost naše opasno bogatstvo« (Däubler 1988, 36). Nasuprot novovekovnim predstavama prema kojima je vladao paralelizam između spoznaje istinskih principa i trajnog osiguravanja onog najznačajnijeg i najvrednijeg, za savremenog pesnika vladajući princip umetnosti biva asociran s opasnošću. To iznad svega znači da duh savremenosti svoje produkte ne vidi u registrima sigurnosti, utemeljenja i pouzdanosti nego ih, naprotiv, ispostavlja s one strane svakog uporišta, izmeštene izvan pouzdanih tokova i nezavisne od pedantno izvedenih kalkulacija.

248

Ma koliko futurističke i ekspresionističke inspiracije udaljavale avangardnog pesnika od Huserlovih napora usmerenih ka obnovi istinske naučnosti, ili od Hajdegerovih ka autentičnom egzistiranju, neosporno je da su delili uverenje da je dinamika savremenosti neopoziva, te da u njoj ne mogu biti od pomoći nekadašnje spoznaje. Ipak, na neizbežnost sazrevanja novih saznanja i novog umetničkog senzibiliteta oni su ukazivali u vremenu koje je svoj prvi zadatak poistovećivalo sa razračunavanjem sa svakom vrstom iluzije. Možda se i zbog toga ideologija napuštanja starih vrednosti i odbacivanja potpornih stubova na kojima je nekada počivala kultura znanja ili umetnička poetika ispostavila kao znatno efikasnija od građenja novih vrednosti i stabilizovanja opipljivijih i prepoznatljivijih idejnih kontura savremenosti. Otuda se nameće zaključak da tendencije onih koji su oponirali klasičnim vrednostima nisu išle u pravcu zamene nekadašnjih kanona nekim drugim idealima. *Možda je upravo zbog toga naša sadašnjica toliko siromašna idejama koje bi s punim pravom smela da nazove vlastitim?*

Ukoliko prošlost izjednačimo s promocijom lažnih normi a sadašnjost osudimo kao nedostojni životni ambijent koji izopačuje ljudskost, onda nam iznad svega predstoji da ne dozvolimo da nas određuje ono što nas zapravo ugrožava. Ako se sučeljavanje s klasičnim konkretizovalo u znaku dvostrukog osporavanja, usmerenog kako protiv onoga iz prošlosti što se nameće kao merodavno u sadašnjosti, tako i protiv onoga u sadašnjosti što se ispostavlja kao generator neprihvatljivih likova ljudskosti, onda je zaista teško zamisliti da iz tako složenih i višestrukih sučeljavanja može da proistekne neka značajna afirmativna tekovina.

Kada tome dodamo nepoverenje u moć negacije da sama sobom kreira nešto pozitivno, onda će nam postati jasnija perspektiva iz koje su avangardni pokreti optuživani kao jalovi i neuspešni. Nećemo pogrešiti ako u takvim prigovorima prepoznamo revanš progresivno nastrojenih modernista čija osnovna deviza glasi da kritičko zasezanje u neku tradiciju ima smisla samo ukoliko iz nje proistekne nešto bolje, kvalitetnije, afirmativnije. Ništa nije odbojnije i besmislenije duhu progresa od poziva na promenu koji ne obećava i ne nudi nikakav iskorak, poboljšanje ili unapređenje. Odričući se ideje da progres može biti smisleni kriterijum umetničkog rada, avangardni manifesti su bili prepuni upravo takvih poziva.

Georg Zimel je u tom duhu izvrsno primetio da se iza savremenog nepristajanja na klasično zapravo ne krije napor kreiranja neke epohalno značajne umetničke ili filozofske formacije, nego da se pre radi o specifičnom vidu samosvesti, koja vlastito dostojanstvo gradi na savlađivanju nelagode, koja se javlja istovremeno sa bilo kakvom pojavom spoljne prinude: »Borba protiv klasika pokazuje da se uopšte ne radi o stvaranju novih oblika kulture, nego da život koji je svestan sebe samog želi da se oslobodi formalne prisile čiji istorijski predstavnik je klasika.« (Simmel 1921, 22) Rečju, ponovo se pokazuje da imperativ emancipacije od klasičnog sam po sebi ne upućuje na legitimaciju nekog novog imperativa.

Time su anti-klasične tendencije postale krajnje ranjive na optužbe koje u njima prepoznaju tek varijaciju na temu praznog subjektivizma »lepe duše«. Već viđenim prigovorima koji upadljivo nalikuju na poznati repertoar osporavalaca romantičarske poetike sada se, pored kukavičkog i prividnog »izbavljenja od svake realnosti«, te standardne samovolje i proizvoljnosti, pridružio i novi termin. On neodoljivo podseća na Platonovu kritiku koja je ustanovila povezanost između sofista kao majstora privida sa ondašnjim slikarskim »iluzionistima«. Uzgred, za razliku od Platona, moderni istoričari umetnosti bili su »odavno frapirani tim afinitetom ,modernih' slikara prema sofistima« (Schuhl 1922, 21–22). Onome ko *a priori* odbija da dopusti da se umetničke i filozofske prakse mogu kretati prema sličnim koordinatama, ne preostaje ništa drugo, nego da bude frapiran naočigled istovetnih afiniteta.

U srodnom duhu, i avangardni umetnici su takođe »zaslužili« i epitet savremenih šampiona simulacije. Upravo umetnicima, a ne više filozofima

koji su zabasali na stranputicu, pripisivan je »iluzionizam« (Florenski 2003, 24), s namerom da se ukaže da se rezultat njihove delatnosti svodi na nepotrebnu fabrikaciju fiktivne stvarnosti, lišene bilo kakvog uporišta. Utoliko su avangardni umetnici proglašeni pionirima virtuelnog sveta, odnosno kreatorima stvarnosti koja svoje uporište ne duguje ničemu što već postoji.

Rukopis prigovora, poput ovih koje je ka avangardi adresirao Pavel Florenski, ne može biti čitkiji. Logika klasične argumentacije pokazala se kao prikladna podrška i prirodni saveznik premodernog nastrojenih autora, čija prevashodna namera je bila da u nesklonim savremenim uslovima ohrabre religioznu pokornost i da stave u pogon »opštost« narodne svesti, i to tako što će najpre dekonstruisati navodnu »teatralnost« istraživački nastrojenog pogleda na svet, iza kojeg se krila alfa i omega avangardnog odnosa prema stvarnosti.

Klasično u modernom

250

Blagodareći višeslojnoj motivaciji za aktiviranje retorike »starih«, kao i imanentnoj težnji ka samolegitimaciji, klasično se opire svim spoljašnjim intervencijama. Aura klasičnog dela pružala je dovoljan stepen pouzdanja da političkim ili umetničkim prevratima neće poći za rukom da ga stave van važenja. Istorijsko iskustvo nam potvrđuje da ni institucionalni meteži niti radikalno izmenjena umetnička praksa ipak nisu bili u prilici da značajnije ugroze uzornost klasičnog. Zapitamo li se o razlozima njegove vešte semantičke seobe i žilavog održavanja, valjalo bi da se podsetimo da su razloge za samouverenu projekciju budućnosti u znaku otelovljenja kulturne vladavine klasika vedete prosvetiteljstva ustanovile u samom izvoru klasičnog dela. Naime, za razliku od beznačajnih i nevažnih umetničkih postignuća, koja su bila stvar pukog diletantizma i proizvoljnosti, enciklopedisti su bili uvereni da su klasična dela crpena direktno iz same prirode, pa samim tim i »iz postojanog izvora lepog i dobrog«.

Nasuprot tome, u modernosti je sve više uzimala maha suprotnost prirodnog i duhovnog, što je za posledicu imalo potenciranje individuacije, odnosno demonstriranje sposobnosti za iskorak, distancu, pokret. Dakako, ideja individualnog umetničkog iskoraka, odlučno kršenje tabua i protest protiv

institucionalizovane nepravde, oduzela je stabilno tlo predstavi o neprolaznim klasičnim tvorevinama. Međutim, ne smatramo da napetost klasičnog i modernog nužno završava u nepomirljivom sukobu, niti da ima razloga za tezu da je pojava modernizma na istorijskoj pozornici istovremeno označila i trajno povlačenje klasičnog. U prilog protivljenju uvreženim predstavama o disjunktiji klasičnog i modernog navešćemo jedno značajno mesto iz Šelingovih *Predavanja o metodi akademskog studija* (1803): »vreme ne isključuje večnost, pa iako je nauka prema svojoj pojavi čedo vremena, ona teži utemeljenju večnosti usred vremena [...] baština je izraz njenog večnog života [...] celokupna nauka i umetnost savremenog ljudskog roda je baštinjena.« (Schelling 1859, 224)

Standardni argument klasičnog načina mišljenja glasi da je ono individualno talac vremena, proizvoljnosti, samovolje, pa je samim tim nerelevantno u naučnom pogledu. Analogno svetom Pavlu, za kojeg je vidljivo prokazano kao vremenito, dok je jedino za nevidljivo rezervisan atribut večnosti (II Kor. 4. 18), Šeling individualno poistovećuje s vremenitim, a opšte i apsolutno s večnim. Kao što Pavle savetuje hrišćane da budu zagledani u nevidljivo, tako i Šeling sugeriše filozofu i umetniku da se nastane u neuslovljenom i nadvremenom. Zbog toga je samorazumljivo da takvu sugestiju nije motivisala želja da nauke ili umetnosti budu oblikovane svojim vremenom, nego očekivanje da im pođe za rukom da iskorače iz vremena, te da usred vremena ustanove horizont večnosti.

Međutim, večnost o kojoj Šeling govori poistovećena je sa izvesnim oblikom života, za koji je karakteristično da opstaje uprkos prolaznosti vremena. Njemu postaje zamislivo da nadmaši konačnost, *ali tako što će se prevashodno uzdati u procedure baštinjenja*. Razume se, naučno ili umetničko delo nisu večni sami po sebi, jer se rađaju u nekom vremenu. Uprkos tome, oni mogu da postanu »večni«, mogu daleko da nadmaše vreme svog nastanka zahvaljujući tekovinama baštinjenja i uvrštavanju u stabilne i dugotrajne okvire tradicije. Niko drugi, jedino tradicija je posebna po tome što objedinjuje i okuplja dela kojima je pošlo za rukom da »pobede« vreme u kojem su nastala.

Iskustvo modernosti ujedno je i iskustvo udaljavanja od neprikosnovenih klasičnih ideala. Malo po malo, klasični uzori su gubili na snazi i obaveznosti, ali je zato *odnos* prema nauci i umetnosti sve više dobijao na značaju. Sva je prilika da je pomenuta prosvetiteljska briga za »načine govora o uzorima« u međuvremenu postala još snažnija i opravdanija. Kada to tvrdimo, prevashodno mislimo da je

upravo zbog specifičnog karaktera prosvetiteljske brige o narednim pokolenjima postalo moguće da vanredno produktivno tumačenje bude počašćeno epitetom klasičnog ideala. Tamo gde je ustanovljen učinak koji se sastoji u uspešnom prenošenju merodavnih sadržaja narednim generacijama, stvoren je prostor za nastanjivanje klasičnog. Prosvetiteljski horizonti proširuju repertoar klasičnog. On se više ne odnosi isključivo na umetnička dela. Naprotiv, imperativ progresa i vizija budućeg čovečanstva omogućili su da se klasičnost pripiše istaknutim *načinima* čuvanja i negovanja *uspomena* na neka značajna dela. Načelno uzevši, oni mogu da budu dvojaki: kako individualni napor tumačenja, tako i institucionalni vid brige o održavanju i prezentovanju dela.

252 S druge strane, premda je neosporno da dinamika modernosti, počevši od romantizma preko avangardi i postavangardi, ide ruku pod ruku sa osporavanjem i devalviranjem klasičnog – svedoci smo da se proces tradiranja i baštinjenja i sam okitio oreolom klasičnog. Savremenost otuda odlikuju dva lica. Ono »službeno«, vidljivo lice i dalje traga za novim umetničkim oblicima i formama, dok ono manje upadljivo, institucionalno ustrojeno naliče čuva, neguje i favorizuje ono uzorno u starom. Čak i ako se saglasimo s avangardistima da dela više neće da budu dela u nasleđenom smislu reči, a da ne govorimo o pretenzijama klasičnog trajanja, društvena intencionalnost umetnosti i briga zajednice za ono što umetnost pruža su i dalje naglašeno »klasični«. Zbog toga se za neki muzej, arhiv ili biblioteku koji su se istakli po svom načinu organizacije vidljivosti umetničkih ili književnih dela, s pravom govori da su *klasični*. »Klasična« postavka može biti i ona, na kojoj su se našli izrazito savremeni radovi. O opstanku klasičnog usred umetničke prakse koja neće da zna za njega rečito svedoči i to što niko neće burno reagovati kada čuje da je neko od središta savremene umetničke scene poput MOME, Gugenhajma, Albertine, Tejt modern ili Bobura nazvano »klasičnim«.

Postklasični svet i ukidanje države

U pozadini bučnog, drskog i neshvatljivo agresivnog pozivanja na demoliranje muzeja, biblioteka, akademija, univerziteta (Marinetti 1980, 24) ili na spaljivanje biblioteka (Ball 1927, 144), krije se upravo uznemirujuća slutnja pojedinih avangardista da se u načinu funkcionisanja tih institucija kriju

mehanizmi koji pružaju veštačko disanje starim umetničkim klišeima i time omogućavaju produženi život sveta s kojim su oni jednom za svagda želeli da raskrste. Iskazujući svojim napadnim, bezobrazno neprikladnim i nepristojnim izrazima svoj beskrajni odijum prema institucionalizovanom znanju i brižljivo čuванom umetničkom blagu, *avangardisti su zapravo očajnički projektovali utopiju umetnosti koja se rađa pre politike i pre istorije*. Kao da se iza naizgled samopouzdanog uverenja da moć novije estetike počiva u kapacitetu umetnika da ostanu imuni na determinizam istorijskih okolnosti, ne krije ništa drugo do neostvariva i iluzorna čežnja za izmeštanjem izvan manipulativnih domašaja politike i ekonomije. Ne treba posebno da napominjemo da njihovi napadi na potporne stubove kulturne i umetničke produkcije nisu bili izrazi prizemne i besmislene obesti, pre svega zato što su u sebi sadržali izvanredno važnu intuiciju.

Sažeto iskazana, ona sugerise da su radikalno novi umetnički izrazi i dekonstrukcija nasleđenog shvatanja umetničkog dela mogli da računaju na budućnost tek u izmenjenom institucionalnom ambijentu. Spoznaja o neometanom trajanju, institucionalnom opstanku, pa čak i neslučenom grananju muzeja i galerija za avangardiste bi označila siguran kraj njihovih snova. I zaista, čim su avangardni umetnički izrazi nastojanja dospeli u domašaj nasleđenih mehanizama brige o umetničnim delima, oni su neminovno bili podvrgnuti klasičnim merilima i aršinima. Primera radi, Dišanova *Fontana* zamišljena je kao jednokratni gest protesta protiv okoštalih, tek prividno naprednih kriterijuma koji razdvajaju umetničko od neumetničkog, a i danas putuje po svetu, u društvu ostalih *ready made*. To drugim rečima znači da se Dišanov čin, poput mnogih drugih avangardnih gestova, suočio sa opasnostima obesmišljanja protiv kojih nije mogao da ima bilo kakvu pripremljenu odbranu. U čvrstom zagrljaju klasičnih institucionalnih interesa, sistemski su prigušivani poklici nepristajanja i protesta koji su izvorno karakterisali avangardne glasove. Prosto rečeno, jasno se pokazalo da pobuna protiv nekog kulturnog ambijenta neminovno postaje besmislena čim njene manifestacije postanu integralni, neodvojivi deo istog tog ambijenta.

Očajnički pozivi na raskid sa buržoaskim odnosom prema životu i prema umetnosti nipošto nisu mogli da očekuju da će ostvariti željeni ishod nakon što su preuzeti i iznova artikulisani u okvirima diktiranim vodećim, »klasičnim«

institucijama koje vrše odabir, prikazuju i čuvaju buržoasku kulturu. Zbog toga se može reći da je dobijanje željenog priznanja i sticanje trajne boravišne dozvole u okvirima vodećeg umetničkog establišmenta ujedno označilo i kraj avangardnih vizija o novoj umetnosti. Na tom tragu se razaznaju razlozi zbog kojih Alen Badju pogađa u metu tvrdeći da je »država suštinski klasična«. Nadalje, time je na indirektan način potvrđena i Levinasova teza da se »država, okupljajući ljudsko mnoštvo, smatra u toj kulturi znanja i umetnosti suštinskom formom jedinstva« (Levinas 1998, 236).

Ovaj nesvakidašnji spoj klasičnog i institucionalnog od umetnosti stvara »javni servis«, u čijoj nevidljivoj pozadini se ne krije moć javnog mnjenja nego neprikosnoveni autoritet pojedinih kustosa. Tamo gde to nije slučaj, susrećemo se ili sa političkim prisvajanjem umetnosti radi efikasnijeg ostvarivanja partikularnih ideoloških svrha, ili pak sa ekonomskim, globalno rasprostranjenim konglomeratom različitih modela eksploatacije umetnosti radi sticanja profita.

254

Poodavno je postalo jasno da umetnost predstavlja nezamenljivo manipulativno sredstvo i izvanredno operativno polje za ostvarivanje političkih ili ekonomskih interesa. Ono što naše vreme nelagodno dovodi pod dodatnu sumnju odnosi se na mogućnost osvajanja svojevršne »slobodne teritorije«, na kojoj će spontano i neometano stasavati alternativni oblik autentičnog umetničkog izraza. Upoznavanje sa institucionalnim mehanizmima baštinjenja i prikazivanja umetnosti, takvu veru demaskira kao nepopravljivo naivnu, budući da nas najpre suočava s neprijatnim saznanjem da uslovi izlaska iz anonimnosti više nisu u kompetencijama javnosti.

Poput drugih oblasti savremenosti, umetnost nam svedoči o prevratu u kojem se odvija povratak već viđenih, feudalnih, elitistički zasnovanih kriterijuma. Kao da se točak istorije zavrteo unatrag, čime je omogućeno da se prosvetiteljska borba za »javnu upotrebu uma« ponovo preokrene u svoju suprotnost. Ono što je preostalo od savremenog uma uporno odbija da bude javno dostupno i svima pristupačno. Ovo tvrdimo zbog toga što je izuzetno teško odoleti utisku da se oblikovanje umetničke scene u razvijenim demokratijama odvija u skladu s principima koji su fundamentalno nedemokratski. Neprijatno deluje spoznaja da umetnost kojoj pođe za rukom da se izbori za javnu promociju to najčešće nije učinila zahvaljujući javnosti.

Dok je, s jedne strane, tradicionalni kantovski model suda ukusa s pravom bivao optuživan da zanemaruje neraskidivu vezu između umetnosti i političkog ustrojstva zajednice, s druge se savremeni mehanizmi promovisanja umetnosti na najvišim instancama izmeštaju izvan domašaja zajednice. Savremeno insistiranje na društvenoj odgovornosti umetnosti teško se da pomiriti sa aktuelnim procedurama selekcije, koje odlučuju o biti ili ne biti, o uspehu ili promašaju, o relevantnosti ili anonimnosti.

Umesto ukusa koji je prethodno prošao težak test javne provere, sada se iznova suočavamo sa konstelacijom prema kojoj su mehanizmi sticanja priznanja ponovo postali daleki, nerazumljivi, i time permanentno izloženi optužbama da ne nude ništa osim proizvoljnosti i neuhvatljivih ličnih afiniteta. To je danas naročito prepoznatljivo u okvirima tzv. sedme umetnosti, jer nas kontinuirano praćenje pobednika velikih evropskih filmskih festivala uverava da svaki od njih nastoji da nametne svoj ukus i svoju partikularnu ideologiju. Daleko od očiju javnosti odvija se selekcija ideja koje je poželjno inkorporirati u film da bi on zaslužio oreol festivalskog pobednika, a time pažnju, priznanje i, naravno, obećanje komercijalnog uspeha.

255

Promocija poželjnog ukusa nije sporna tek zbog toga što onemogućava subjekta da na autonoman način ostvaruje komunikaciju s umetnošću. Zanimljivo je pomenuti da Dišanov nervozni protest protiv ukusa kao relevantnog medija koji posreduje estetsko iskustvo, u njemu uviđa tek neumetničke i antiavangardne principe inercije, ali propušta da zapazi da te navike mogu biti dirigovane i pripremljene u skladu s krajnje neumetničkim receptima: »ponavljajte istu stvar duže vreme i ona postaje ukus« (Duchamp 1994, 181). Problem s nametljivim ukusom ne krije se samo u tome što počiva na pukoj navici i što njegovo poreklo nema nikakve veze s receptivnim kvalitetima subjektivnosti. Naprotiv, oslobađanje od ukusa nije neophodno samo zato što je on navika, nego prevashodno zato što preferencije ukusa brižljivo skrivaju određeni sklop konkretnih političkih i ekonomskih interesa. Otuda se čini da budućnost klasičnog nije zaštićena od prigovora da predstavlja idealan medij za neslavnu restauraciju preživelih momenata *ancien régime*. Kao da sprega »klasičnih« i »starih« zapravo nikada nije oslabljena, nego je prema potrebi vremena samo menjala lica i stepen javnog prisustva.

Prisvajajući strukture koje smo prepoznali kao klasične, savremena država garantuje njihovo dugotrajno održavanje. Tu pre svega mislimo na dragocenu društvenu funkciju autoriteta na kojem se zasniva kako presudni argument »starih« u borbi protiv »modernih«, tako i *modus operandi* državnih institucija. Ako bi konačna pobeda »modernih« neminovno iziskivala i potpuno ukidanje autoriteta, odnosno totalan opoziv jurisdikcije prošlosti, onda postklasični svet možemo da zamišljamo tek u meri u kojoj nam polazi za rukom da fantaziramo o zajednici koja je u potpunosti lišena prerogativa moderne države. Svet bez prošlosti bio bi i svet bez institucija, čime bi se konačno stekli preduslovi za ostvarivanje avangardnog sna o bezostatnom, totalnom objedinjavanju umetnosti i života. Ipak, ništa ne pruža čvrste garancije da kraj umetnosti kao otuđene sfere buržoaskog života ujedno ne bi podrazumevao i njeno potpuno ugasnuće. Lišena institucionalne podrške i kolektivnog sećanja, umetnost ostaje neprepoznatljiva i drastično osiromašena, jer joj onda nedostaju presudni oslonci vlastite identifikacije kao umetnosti.

256 S druge strane, ni eventualni trijumf »starih« i potpuno iščezavanje modernističkih i avangardnih tendencija ne ostavlja mnogo prostora za optimizam. On takođe ne isključuje kraj umetnosti. Naime, totalizovani autoritet nužno vodi ka totalitarnoj umetnosti, koja svoje ime onda zapravo i ne zasluhuje, jer ne predstavlja ništa drugo do neprekidnu reprodukciju jednog jedinog, unapred fiksiranog lika subjektivnosti i univerzalizovanje krajnje jednostranog životnog stava.

Zbog toga nam ostaje da se nadamo da nakon što se tehnološki iscrpe nanosi umetničke modernosti, generacije koje tek dolaze ipak neće prisustvovati obnovi totalizovane umetničke normativnosti u nekom novom, nama nepoznatom, liku klasičnog. Da se ipak ne bi dogodilo da taj lik postane totalitaran *sui generis*, neophodno je uvek iznova oživljavati spor »klasičnog« pozivanja na autoritet prošlosti i »modernog« pozivanja na promenu, iskorak, prekid. Čini se da umetnost ostaje vitalna dokle god se kreće u koordinatama tog spora, a da bi s eventualnim okončanjem spora starih i modernih i umetnost bila primorana da napusti ljudski svet.

Bibliography | Bibliografija

- Badiou, Alain. 1998. *Petit manuel d'inesshétique*. Paris: Seuil.
- Ball, Hugo. 1927. *Die Flucht aus der Zeit*. München/Leipzig: Duncker&Humblot.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb. 1757. *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae: C. H. Hemmerde.
- Däubler, Theodor. 1988. »Der neue Standpunkt [1916].« U Theodor Däubler, *Im Kampf um die moderne Kunst und andere Schriften*, 27–115. Darmstadt: Luchterhand.
- Duchamp, Marcel. 1994. *Duchamp du signe*. Paris: Flammarion.
- Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome 8. Lausanne/Berne: Sociétés typographiques, 1779.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih. 1970. *Estetika II*. Prev. V. Đaković. Beograd: Kultura.
- Heidegger, Martin. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Florenski, Pavel. 2013. *Obrnuta perspektiva*. Prev. Lj. Joksimović. Beograd: Logos. 257
- Levinas, Emanuel. 1998. *Među nama. Misliti-na-drugog*. Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS.
- Marinetti, Filippo Tommaso. 1980. *Le futurisme*. Milano/Lausanne: L'Age d'Homme.
- Patočka, Jan. 1987. »Hegels philosophische und ästhetische Entwicklung.« U Jan Patočka, *Kunst und Zeit*, 234–324. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1859. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Sämmtliche Werke I/5*. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag.
- Schuhl, Pierre-Maxime. 1922. *Platon et l'art de son temps*. Paris: PUF.
- Simmel, Georg. 1921. *Der Konflikt der modernen Kultur*. München/Leipzig: Duncker&Humblot.
-

ZGODOVINSKI TEMELJI SODOBNE PARADIGME ČLOVEKOVEGA DOSTOJANSTVA

Petra KLEINDIENST

Fakulteta za uporabne družbene študije, Gregorčičeva ulica 19, 5000 Nova
Gorica, Slovenija

petra.kleindienst@fuds.si

Povzetek

Sodobna ideja človekovega dostojanstva je vsekakor odraz vplivov različnih zgodovinskih obdobj, ki so vsako zase pustila svoj pečat pri razvoju te ideje. Članek izhaja iz nedavnih znanstvenih spoznanj, ki sodobno paradigmo človekovega dostojanstva razlikujejo od tradicionalne paradigme, značilne za predhodna zgodovinska obdobja. Ta literatura namreč kaže, da se je s sprejetjem mednarodnih dokumentov o človekovih pravicah, ki nakazujejo inherentnost človekovega dostojanstva, začelo novo obdobje

v razvoju tega koncepta. Avtorica poudarja relevantnost obdobja razsvetljenstva za razvoj koncepta človekovega dostojanstva, hkrati pa tudi pokaže, da si je sodobna paradigma človekovega dostojanstva utrla svojo pot in se od razsvetljenskih temeljev človekovega dostojanstva začela nekoliko oddaljevati.

Ključne besede: človek, človekovo dostojanstvo, zgodovina, razsvetljenje, Immanuel Kant.

Historical Foundations of the Contemporary Paradigm of Human Dignity

Abstract

260 The contemporary idea of human dignity is undoubtedly a reflection of the influences of different historical periods, which have particularly left their mark in the development of this idea. The article is based on recent scientific findings differentiating between the modern paradigm of human dignity and the traditional paradigm of human dignity typical of previous historical periods. Recent literature suggests that the adoption of international human rights documents, indicating the inherent character of human dignity, represents the beginning of a new era in the development of the human dignity concept. The author emphasizes the relevance of the Enlightenment for the development of this concept. However, it is also shown that the contemporary paradigm of human dignity has paved its own way, moving away from the Enlightenment ideas of human dignity.

Keywords: human, human dignity, history, the Enlightenment, Immanuel Kant.

1. Uvod

Več avtorjev je analiziralo različne razvojne stopnje, vire in ideje človekovega dostojanstva. Miguel (2002) na primer razlikuje med teološko in naravno utemeljenimi viri dostojanstva. Donnelly (2013) se sklicuje na Meyerja (2002), ki identificira tri pomene dostojanstva (družbeno dostojanstvo, vrlina dostojanstva, človekovo dostojanstvo), kot so ti prevladovali od razvoja antične, srednjeveške, zgodnje zahodne in do današnje družbe. Nadalje Lebech (2004) loči štiri stopnje v razvoju ideje človekovega dostojanstva: 1) kozmo-centričen okvir antičnega obdobja (ki pojasni človekovo dostojanstvo na osnovi narave); 2) kristo-centričen okvir (ki pojasni človekovo dostojanstvo v povezavi v Jezusom Kristusom, v smislu teorije Tomaža Akvinskega); 3) logo-centričen okvir modernega sveta (ki človekovo dostojanstvo pojasnjuje kot poklon razumu, na katerega se sklicuje Immanuel Kant); 4) polis-centričen okvir postmodernega obdobja, ki ga nakazuje Mary Wollstonecraft in pojasnjuje človekovo dostojanstvo v povezavi z družbeno sprejemljivostjo in družbenim konstruktivizmom. Tudi Sulmasy (2008) nakazuje tri smisle dostojanstva: 1) pripisano dostojanstvo (antično obdobje); 2) intrinzično dostojanstvo (moralna filozofija – Kant); 3) cvetoče dostojanstvo (moralna filozofija). Kakorkoli, Bagaric in Allan (2006) opozarjata, da je osrednja težava koncepta človekovega dostojanstva ta, da ni na voljo nobene jasne razlage njegovega vira. Kot pojasnjuje Rosen (2012), historični fenomeni le redko izvirajo iz enega vira, in prav tako je tudi v primeru dostojanstva. Hkrati pa je prav vsako zgodovinsko obdobje pomembno za razumevanje tega koncepta. Obstoječa znanstvena literatura pri tem ne podaja odgovora na vprašanje, v kolikšni meri je sodobna paradigma človekovega dostojanstva podobna interpretacijam človekovega dostojanstva v posameznih zgodovinskih obdobjih.

Kot trdi Baertschi (2014), bi večina posameznikov, ki so podvrženi filozofski miselnosti, na vprašanje o izvoru človekovega dostojanstva odgovorila, da koncept človekovega dostojanstva temelji na filozofiji Immanuela Kanta (Baertschi 2014). Namen pričujočega članka je predvsem ugotoviti, ali je, upoštevajoč sodobno paradigmo človekovega dostojanstva, utemeljevanje človekovega dostojanstva na filozofiji Immanuela Kanta sploh smiselno, in zakaj; oziroma ali je interpretacija človekovega dostojanstva, ki je prisotna

v temeljnih mednarodnih in nacionalnih pravnih dokumentih, skladna s filozofijo Immanuela Kanta. Avtorica s tem člankom tako odgovori na primarno raziskovalno vprašanje, ali je v razsvetljenskih zgodovinskih virih mogoče zaznati korenine teoretičnega koncepta človekovega dostojanstva, kot ga razumemo danes (t. i. »sodobna paradigma človekovega dostojanstva«).

S ciljem doseganja namena članka, avtorica v drugem poglavju najprej predstavi sodobno paradigmo koncepta človekovega dostojanstva, in sicer s sklicevanjem na obstoj dveh dimenzij človekovega dostojanstva: 1) izvorno dostojanstvo in 2) realizirano dostojanstvo. Tretje poglavje članka je namenjeno kratkemu pregledu razumevanja človekovega dostojanstva v različnih zgodovinskih obdobjih, in sicer v antičnem času, srednjeveški krščanski miselnosti in obdobju renesanse. V četrtem poglavju članek analizira interpretiranje človekovega dostojanstva v dobi razsvetljenstva, in sicer še posebej v navezavi na Immanuela Kanta. V petem poglavju avtorica ugotavlja, ali je možno orisati vzporednice med sodobno paradigmo in preteklimi paradigmami človekovega dostojanstva, ki so bile prisotne v obdobju antike, srednjega veka, renesanse in razsvetljenstva. Članek posebno pozornost posveča filozofiji Immanuela Kanta, saj se ga pogosto označuje za očeta koncepta človekovega dostojanstva. Članek prikaže, zakaj so takšna označevanja prisotna, in analizira, ali so tudi smiselna, upoštevajoč sodobno paradigmo človekovega dostojanstva.

2. Človekovo dostojanstvo¹

To poglavje je namenjeno razlagi koncepta človekovega dostojanstva, kot je interpretiran v nedavni literaturi, na primer v: Kleindienst 2017, Kleindienst in Tomšič 2017 ter Kleindienst in Tomšič 2018. Gre za t. i. sodobno paradigmo človekovega dostojanstva, ki je med drugim prisotna tudi v temeljnih dokumentih Združenih narodov, skladno s tem pa so jo prevzele tudi številne nacionalne ustave držav po (zahodnem) svetu. V skladu s sodobno paradigmo človekovo dostojanstvo dandanes lahko razumemo kot koncept, ki sestoji iz dveh dimenzij, izvirnega in realiziranega dostojanstva.

¹ Teoretični koncept človekovega dostojanstva je prevzet iz predhodnih avtoričinih del: Kleindienst 2017, Kleindienst in Tomšič 2017, Kleindienst in Tomšič 2018.

2. 1. Izvorno dostojanstvo

Izvorno dostojanstvo, prva dimenzija človekovega dostojanstva, implicira spoštovanja vreden status človeka oziroma status človekove absolutne notranje vrednosti. Označuje dimenzijo človekovega dostojanstva, ki človeku pripada zgolj na podlagi dejstva, da ga umeščamo v skupino bitij človeške vrste. Izvira iz človekove narave kot take in človeška bitja razlikuje od pripadnikov drugih vrst. Pomeni torej neke vrste metafizičen element, ki je v neločljivi povezanosti s človekom in kot tak obstaja v vsakem času in prostoru (torej je univerzalen). Pomensko je izvorno dostojanstvo blizu Cohnovemu razumevanju človekovega dostojanstva: dostojanstvo je povezano z izjemnim položajem človeka v naravi in je sinonim za vrednost človeka, ki predstavlja inherentno odličnost človeka, po čemer se slednji razlikuje od drugih živih bitij (Cohn 1983). Izvorno dostojanstvo lahko opišemo s karakteristikami, ki jih navajata Formosa in Mackenzie (2014), ko govorita o statusu dostojanstva: to je stalno, stabilno dostojanstvo, ki nima različnih stopenj. Človek ga preprosto nosi v sebi, pri čemer njegov obseg ni merljiv; vsakemu človeku pripada v povsem enakem obsegu: v obsegu, ki človeka dela izjemnega in odličnega. Biti človek zato pomeni biti nosilec izvirnega dostojanstva, kar pomeni, da je neodtujljiva človečnost tista, ki posamezniku prinaša spoštovanje.

Upoštevajoč dejstvo, da so vsi ljudje obdarjeni z izvirnim dostojanstvom, ker so človeška bitja, sklepamo, da je prav izvorno dostojanstvo tisto, ki predstavlja bistvo človeka. Rečemo lahko, da izvorno dostojanstvo konstituira človeško bitje, zato ga označujemo kot *konstitutivni element* človeka oziroma osebne identitete. Neločljivost tega elementa od pripadnika človeške vrste človeka dela izjemnega in mu daje posebno vrednost. Izvorno dostojanstvo gre tako z roko v roki z nekaterimi Kantovimi označevanji dostojanstva kot notranje, brezpogojne in neprimerljive vrednosti. Če ima nekdo človekovo dostojanstvo, ga po Kantu ni mogoče cenovno ovrednotiti in ne priznava nobenega ekvivalenta (Kant 2002 [1785]).

2. 2. Realizirano dostojanstvo

Realizirano dostojanstvo je dimenzija človekovega dostojanstva, ki nam pove, kolikšen obseg človekovega dostojanstva je uresničen/realiziran v primeru določenega posameznika. To pomeni, da ni nujno, da vsako človeško bitje, determinirano z izvirnim dostojanstvom, sočasno uživa tudi realizirano dostojanstvo. V nasprotju z izvirnim je namreč realizirano dostojanstvo nestalno in nestabilno (lahko je samo začasno). Lahko ima različne stopnje, kar pomeni, da ima lahko določena oseba večji ali manjši obseg realiziranega dostojanstva kot sočlovek (Formosa in Mackenzie 2014). Ko rečemo, da je nekdo izgubil svoje dostojanstvo, govorimo o realiziranem dostojanstvu. Podobno se tudi dostojanstveno vedenje nanaša na realizirano dostojanstvo in označuje obnašanje, ustrezno statusu subjekta, ki je obdarjeno z izvirnim dostojanstvom (Sensen 2011b).

Stopnja realiziranega dostojanstva v skladu z našim konceptom sestoji iz dveh elementov, obeh neizogibno potrebnih za formiranje popolnega, celotnega obsega realiziranega dostojanstva. To sta:

- posameznikov odnos do samega sebe oziroma svojega življenja (samospoštovanje) in

- posameznikov odnos do soljudi oziroma njihovega življenja (in obratno).

Realizirano dostojanstvo se kaže v človekovem odnosu do sebe in drugih ljudi oziroma v samospoštovanju in spoštovanju sočloveka. Lahko bi rekli, da je raven realiziranega dostojanstva manifestacija našega odnosa da samih sebe in soljudi. Realizirano dostojanstvo je tesno povezano tudi s spiritualnim kapitalom (Golob, Kristovič in Makarovič 2014) in socialno-kulturnim in političnim kontekstom, v katerem posameznik živi (Golob in Makarovič 2018; Raspor in Divjak 2017; Tomšič 2017).

Obstoj izvirnega dostojanstva je neodvisen od obstoja realiziranega dostojanstva oziroma od dejstva, v kolikšnem obsegu se je dostojanstvo realiziralo v dejanskem življenjskem primeru določenega posameznika. Celo če je realizirano dostojanstvo v celoti minimizirano, človeku v tem primeru še vedno pripada izvirno dostojanstvo kot bistvo vsakega človeškega bitja. Na drugi strani je nemogoče zagovarjati neodvisnost obstoja realiziranega dostojanstva od izvirnega dostojanstva. Realizirano dostojanstvo namreč

počiva na izvornem dostojanstvu kot svoji hrbtenici oziroma svojem temelju delovanja. Brez izvirnega dostojanstva bi realiziranemu dostojanstvu primanjkoval osnovni gradnik za njegovo konstruiranje. Izvorno dostojanstvo tako lahko označimo kot metapredpostavko, ki človeku prinaša možnost samouresničitve in spoštovanja s strani drugih ljudi. Na kakšen način in v kolikšni meri se bo človek samouresničil (v skladu s svojo lastno koncepcijo dobrega življenja) in kolikšno mero spoštovanja bo pridobil s strani soljudi, pa spada v domet realiziranega dostojanstva in ne vpliva na obstoj izvirnega dostojanstva.

3. Kratek pregled razvoja človekovega dostojanstva do obdobja razsvetljenstva

3. 1. Antika

Seidentop (2014) pojasnjuje, da je v antičnem času center oziroma kult družbe predstavljala družina, ki ni bila samo civilna, ampak tudi religijska institucija, na čelu katere je bil je »pater familias« z vlogo družinskega sodnika in svečenika. Glavna skrb družine je bil njen boj proti izumrtju in ohranjanje čaščenja – družina je predstavljala instrument nesmrtnosti. Skrb za sočloveka ni veljala za vrlino in verjetno v tistem času tudi ne bi bila razumljena. Antični državljani je pri tem užival posebno čast, kar pomeni, da je bilo dostojanstvo, kot pravi tudi Ober (n. d.), v času klasične antike v večini skupnosti osnovano na privilegijih. Izjemo so predstavljale Atene po uvedbi atenske demokracije, kjer je t. i. državljansko dostojanstvo (*»civic dignity«*) predstavljalo normo znotraj demokratičnega sistema, v katerem so spodbujali vzajemno spoštovanje in javno participacijo (glej Millett 1989). Antična misel je torej, kot pravi Seidentop (2014), temeljila na naravni neenakosti in hierarhični ureditvi.

265

Koncept človekovega dostojanstva so nekoliko razširili stoiki z osnovnim načelom enakosti, kar pomeni, da dostojanstvo v krogu stoikov ni bilo vezano na status posameznika (Ivanc 1999). Cicero (1913), verjetno zaradi vpliva stoicizma (glej Rosen 2012), omenja izraz »*dignitas humana*«, čeprav zelo redko. Danes ga smatramo kot pomemben zgodnji vir dostojanstva (Bloch 1987). Po prepričanju nekaterih avtorjev je bil Cicero prvi, ki je uporabil

izraz dostojanstvo z namenom izražanja ideje, da so vsa človeška bitja obdarjena z dostojanstvom in da imajo zato človeška bitja dvignjen položaj v univerzumu (Sensen 2011b). Cicero razlikuje človečnost od brutalnosti in poudarja, da so človeška bitja na podlagi svojega razuma sposobna nadvladati strasti, instinkt in čutno zadovoljstvo (Lebech 2009). Dostojanstvo človeku narekuje samoodpovedovanje, preprostost ter zmernost (Cicero 1913, I/106) in zagotavlja privzdignjen položaj v naravi (Sensen 2011b) tistemu, ki živi v skladu s temi načeli. Skladno s Cicerom lahko atributu *dignitas* pripišemo karakteristiko univerzalnosti in odličnosti, zato naj bi bila vsa človeška bitja vredna spoštovanja. Opisana artikulacija dostojanstva (kot inherentne in univerzalne karakteristike) pa vendarle generalno gledano v času stoikov ni bila prevladujoča in ni zavzela večinskega mnenja (Glensy 2011).

3. 2. Krščanske prvine dostojanstva

266 Prepletenost dostojanstva s političnim, družbenim statusom je bila prisotna celotno antično obdobje. Tudi Cicero, ki je dostojanstvo razširil na vsa človeška bitja, je tako rekoč ohranjal stik s statusom, ko je preučeval položaj človeških bitij znotraj univerzuma. Povezovanje ideje dostojanstva s statusom se je v določeni meri sicer nadaljevalo tudi v krščanski dobi, na primer v zvezi z diskusijami o razmerju med državo in cerkvijo (glej Rosen 2012). Bistvo krščanske tradicije opisuje Seidentop (2014), ki razlaga, da je z Jezusovim križanjem in njegovim vstajenjem od mrtvih posameznik dobil možnost podreditve umu in volji Boga. Tako je mesto antične družine z njeno značilnostjo nesmrtnosti zamenjal posameznik. Človeška bitja v skladu s krščanskim naukom zasedajo edinstveno mesto znotraj vesolja (Grant 2007). Krščanska misel, ki je na zahodu prevladovala že vse od poznega rimskega cesarstva, je tako v center postavila idejo, da je človeško bitje ustvarjeno po božji podobi in da je zato obdarjeno s človekovim dostojanstvom (Ivanc 1999; glej Kleindienst in Tomšič 2018).

Pri raziskovanju krščanske misli in krščanske ideje o človekovemu dostojanstvu ne smemo obiti papeža rimskokatoliške cerkve Leona I, poznanega tudi kot Leona Velikega, njegovih pridig in njegove dvodelne koncepcije dostojanstva. Miguel (2002) pravi, da Leon Veliki kategorizira

dostojanstvo kot ontološko kategorijo, brez moralne vsebine – človek je rojen s posebno vrednostjo, zato imajo vsa človeška bitja enako dostojanstvo. Podobno kot Cicero, Leon Veliki to dimenzijo dostojanstva utemeljuje na posebnih sposobnostih človeka, tj. razumu, ki človeku daje možnost obvladovanja čutnih dražljajev. Leon Veliki pri tem za razliko od Cicera človekovo dostojanstvo poveže z Bogom in trdi, da so človeška bitja ustvarjena po božji podobi.

Kot navaja Miguel (2002), je bila ideja človekovega dostojanstva od 5. stoletja dalje prežeta s krščanstvom in teološkimi prvinami (začetki z Leonom Velikim). Pozneje je Tomaž Akvinski prispeval k bolj sekularni percepciji človekovega dostojanstva, z upoštevanjem ideje, da je utemeljeno na racionalni naravi človeka (ibid.). Prispevek Tomaža Akvinskega k razvoju celotnega koncepta je relevanten, predvsem zaradi njegove ilustracije dostojanstva kot nečesa intrinzičnega in krepostnega samega po sebi. Odsotnost jasne biblične definicije danes dostojanstvo pušča v luči skrivnostnosti, in prav to je kvaliteta dostojanstva, kot meni Kraynak (2008).

3. 3. *Renesansa*

267

Renesansa je individualni jaz tako povzdignila, da je človeka tako rekoč »pobožanstvila« oziroma ga postavila na angelsko raven (Škamperle 1997, 47).² Prispevala je k začetku oddaljevanja od srednjeveške katoliške misli in naraščajočemu poudarjanju vrednosti in odličnosti človeka. Renesansa je tako percipirana kot prvi korak proti liberalnemu sekularizmu, ker se je začela osvobajati oklepa religijske avtoritete (Seidentop 2014; glej Kleindienst in Tomšič 2018).

V zvezi s človekovim dostojanstvom v obdobju renesanse gre izpostaviti predvsem dva misleca: 1) Giannozzo Manettija, ki je s svojim tekstom *O človekovem dostojanstvu* in odličnosti (glej Manetti 1990) v tem kontekstu predstavljal novo dobo, ki se je znatno razlikovala od srednjeveške (Miguel 2002); 2) Giovannija Pica della Mirandola z znamenitim delom *O človekovem dostojanstvu* (Pico 1997 [1486]). Renesansa je pomenila velik korak v pripisovanju

2 Katoliške kritike renesančnemu humanizmu očitajo pretirano povzdignjenje človeškosti, saj naj bi Bog pri tem prenehal obstajati kot prvi vzrok in končni cilj vsega stvarstva (Škamperle 1997).

pomena človeku ter povzdigovanju ideje, da je človekovo dostojanstvo neodtujljivo in da ima na njegovi podlagi človek možnost, da udejanja svojo svobodo, tj. da se nadgrajuje, izboljšuje do najvišje možne perfekcije.

4. Razsvetljensko utemeljevanje človekovega dostojanstva

4. 1. Kantova filozofska miselnost

Za razumevanje koncepta človekovega dostojanstva je zelo pomembna filozofija Immanuela Kanta, ki se ga označuje za očeta modernega koncepta človekovega dostojanstva (Bognetti 2005). Kant je svojo teorijo gradil na Cicerovih dognanjih, stoiški tradiciji in teoriji Samuela Von Pufendorfa.³ Od njegove filozofije dalje spremljamo tendenco, da se dostojanstvo povezuje s karakteristiko racionalnosti, kar pomeni, da ni pripisano vsem bitjem, ampak je rezervirano izključno za človeška bitja (Baertschi 2014). Medtem ko v krščanski tradiciji dostojanstvo bazira na ideji, da je človek ustvarjen po podobi Boga, v Kantovi miselnosti dostojanstvo bazira na avtonomiji in razumu. Kantovo temeljno delo, ki ga je treba upoštevati pri razlagi človekovega dostojanstva, je *Utemeljitev metafizike nravi* (Kant 2002 [1785]). Najprej bomo pojasnili Kantove temeljne pojme in ideje, ki nas vodijo k razumevanju koncepta človekovega dostojanstva.

Kant (2002 [Ak 4: 394–397, 404]) navaja, da na svetu obstaja zgolj nekaj, kar brez omejitev lahko označimo za dobro – »*dobra volja*«. Dobra volja je dobra sama po sebi, brez kakšne druge namere; njena vrednost presega vse. V skladu s Monteirovo interpretacijo Kantove teorije dobra volja pomeni delovanje zgolj na podlagi absolutno dobrega in čistega spoštovanja (moralnega) zakona, in ne na podlagi želja, interesov, čustev oziroma nekakšnih zunanjih dejavnikov (Monteiro 2014).⁴ *Volja* torej ni samo podvržena *zakonu*, ampak je podvržena na način, da jo moramo obravnavati kot *samozakonodajno* (Kant 2002).

³ Von Pufendorf (1964) je priznal, da sam človek vsebuje določeno dostojanstvo. Zanašal se je, kot razlaga Grant (2007), na stoiško tradicijo in (poleg nekaterih drugih avtorjev) razvijal sekularno različico naravnega prava ter idejo naravne enakosti človeških bitij, ki jim pripada inherentno človekovo dostojanstvo.

⁴ Ko se ljudje obnašajo na določen način zaradi svojih želja in čustvenih nagnjenj, niso avtonomni, ampak heteronomni (Monteiro 2014).

Kant omenja pojem dolžnosti, ki vsebuje pojem dobre volje, in pri tem razlikuje, ali je bilo dejanje storjeno v skladu z dolžnostjo ali iz dolžnosti. Za ilustracijo Kant navaja naslednji primer: ohranjanje svojega življenja je na eni strani dolžnost, na drugi strani pa neposredno nagnjenje. Če oseba ohranja svoje življenje zaradi svojih inklinacij, želja in čustev, to počne v skladu z dolžnostjo (brez notranje, moralne vrednosti), ne pa tudi iz dolžnosti. Če pa si oseba zaradi, na primer, svojih nesrečnih dogodkov želi smrti, vendar svoje življenje kljub temu ohranja, in to ne zaradi svojih nagnenj ali strahu, to počne iz dolžnosti (v tem primeru govorimo o moralni vsebini) (ibid.).

Pri tem se pojavlja vprašanje, v čem je moralna vrednost dejanja *iz dolžnosti*. Kant pojasnjuje, da moralna vrednost ni v nameri dejanja iz dolžnosti, v pričakovanih učinkih in smotrih, ampak v načelu volje (ki je določena s formalnimi načeli hotenja), ali, kot pravi Kant: »*dolžnost je nujnost dejanja iz spoštovanja⁵ do zakona*«. Moralno vrednost dejanja iz dolžnosti lahko prepoznamo, kadar do učinkov svojih dejanj ne čutimo nobenih nagnenj zaradi učinkov (na primer zaradi lastne ali tuje koristi), ampak dejanje storimo iz spoštovanja praktičnega zakona (tudi na škodo svojih nagnenj). O praktičnem zakonu govorimo, ko *um* popolnoma prevzame oblast nad željami, interesi in koristmi (id., [Ak 4: 400–401]).

269

Kant pri tem navaja načelo, da »nikoli ne smem ravnati drugače kot tako, da lahko hočem tudi, da naj moja maksima⁶ postane obči zakon«. S tem Kant opisuje t. i. kategorični imperativ⁷ (imperativ npravnosti), ki se poenostavljeno glasi, naj delujemo vedno na način, da bi takšno načelo delovanja lahko veljalo kot najsplošnejši zakon (takšen, ki bi veljal za vse ljudi; *lex generalis*). Le kadar

5 Za Kanta je *spoštovanje* rezultat podreditve volje zakonu in ne rezultat nagnenj, občutkov itd.

6 *Maksima* je po Kantu subjektivno načelo delovanja, ki ga določa um v skladu s pogoji subjekta, tudi v skladu z nagnjenji (Kant 2002).

7 Po Kantu so imperativi lahko, ne samo kategorični, ampak tudi hipotetični. Hipotetični imperativ nam pove, da je neko dejanje v skladu z želenim smotrom oziroma da je zgolj sredstvo za doseg nečesa drugega in ni dobro že samo po sebi. Medtem ko hipotetični imperativ zadeva vsebino in posledico dejanja, kategorični imperativ zadeva formo in načelo, posledica katerih je dejanje. Kar je v primeru kategoričnega imperativa pri dejanju bistveno dobro, je naravnost, ne glede na to, kako uspešno je; samo dejanje pa ni usmerjeno k določenemu smotru (Kant 2002).

delujemo v skladu s tem načelom, smo očiščeni vseh potreb, čustev in nagibov, naše vodilo delovanja pa je le volja, ki je dobra in absolutna (id., [Ak 4: 402]).

Iz tega izhaja Kantovo praktično načelo volje: »ideja o volji slehernega umnega bitja kot vobče zakonodajni volji« (id., [Ak 4: 432]). Človek mora delovati v skladu s svojo lastno voljo, ki pa je vobče zakonodajna. Volja je torej avtonomna oziroma samozakonodajna (ker je prosta vseh dražljajev, nagibov) in šele zato podvržena zakonu; samo sebe ima lahko za stvarnika zakona. Ni dovolj podvrženost kakršnemu koli zakonu, saj zakon ne izvira iz volje, če je povezan z določenim interesom (lastnim ali tujim), prisilo, nagibom. V tem primeru namreč človek ne ravna iz dolžnosti, zato ne govorimo več o avtonomnosti, temveč o heteronomnosti (ibid.).

270 Človek (umno bitje) ne sme biti zgolj sredstvo, ki ga je možno poljubno porabiti, ampak je smoter (cilj) na sebi. Edini pogoj, da je človek cilj na sebi, je po Kantu moralnost, »nравnost«, ki predpostavlja delovanje *iz dolžnosti* in ne instinktivno delovanje v skladu s čustvi in nagibi (id., [Ak 4: 435]). Človek kot cilj na sebi omejuje vsako samovoljo in je torej predmet spoštovanja. Iz tega Kant izpelje praktični imperativ: »Deluj tako, da boš človeštvo tako v svoji osebi kakor osebi drugega vselej uporabljal hkrati kot smoter, nikoli zgolj kot sredstvo.« (id., [Ak 4: 429]) Naveden praktični imperativ izraža prepoved instrumentalizacije in nakazuje, da je treba človeštvo obravnavati kot cilj (nikoli kot sredstvo) svojega delovanja in se vedno vprašati, ali je naše dejanje skladno z idejo človeštva kot cilja na sebi. Pri ocenjevanju ujemanja našega delovanja z idejo človeštva kot cilja na sebi je treba upoštevati dva kriterija: obvezne (nujne) dolžnosti do samega sebe⁸ in obvezne (nujne) dolžnosti do drugih.⁹ Kant torej navaja, da ima človek v skladu s praktičnim imperativom, ki je tesno povezan z idejo dostojanstva, dolžnosti tako do sebe kot tudi do drugih. S tem sta prvič

8 Kant (2002) navaja, da se mora oseba, ki se zaradi nesrečnega dogodka ukvarja z mislijo na samomor, v skladu z dolžnostjo do samega sebe vprašati, ali lahko storitev samomora obstaja hkrati z idejo človeštva kot cilja na sebi. Če bo oseba storila samomor, da bi ubežala nesrečnemu dogodku, bo sebe uporabila zgolj kot sredstvo, da bi dosegla ta cilj. Samomor torej ni sprejemljiv, če oseba upošteva človeštvo kot sredstvo svojega delovanja.

9 Če oseba da nekomu lažno obljubo, uporabi drugega človeka kot sredstvo za doseg svojega namena, ne pa kot cilj svojega delovanja. S tem oseba ne deluje v skladu s svojo obvezno dolžnostjo do drugih in posledično z idejo človeštva kot cilja na sebi (Kant 2002).

v zgodovini jasno nakazana oba elementa realiziranega dostojanstva – odnos človeka do samega sebe in do drugih. Človeštvo mora biti vedno upoštevano kot cilj človekovega ravnanja in delovanja, in sicer ne samo v odnosu človeka do samega sebe, ampak tudi v njegovemu odnosu do sočloveka. Razsvetljenstvo z Immanuelom Kantom torej ponuja osnovo za razumevanje realiziranega dostojanstva v smislu drugega poglavja pričujočega članka.

Ker je človekovo delovanje svobodno vseh interesov, nagibov ter želja in je posledica spoštovanja zgolj *moralnega zakona*, lahko govorimo o *dostojanstvu*¹⁰ človeka (umnega bitja). To pomeni, da je dostojanstvo človeštva hkrati tudi predpis *volje*, ki je očiščena vseh nagibov in jo vodi *moralni zakon* (ibid.). *Avtonomija* je potemtakem temelj dostojanstva človeške in vsake umne narave, volja, ki se ujema z zakoni avtonomije, je *absolutno dobra volja* (ibid.). Pri tem naj pojasnimo, da volja, podvržena moralnemu zakonu, še ne pomeni dostojanstva človeka. O dostojanstvu lahko govorimo, kolikor je volja, upoštevajoč moralni zakon, zakonodajna in zato temu zakonu tudi podvržena. Dostojanstvo človeštva je torej v njegovi sposobnosti, da je vobče zakonodajno, hkrati pa je pri tem tej zakonodaji tudi samo podvrženo (ibid.).

271

4. 2. Interpretiranje človekovega dostojanstva v skladu z Immanuelom Kantom

Kant dostojanstvo označi kot notranjo, brezpogojno in neprimerljivo vrednost. Imeti dostojanstvo pomeni biti vzvišen nad vsako ceno in ne priznavati nobenega ekvivalenta (ibid.). Dostojanstvo torej po Kantu temelji na človekovem razumu oziroma njegovi avtonomiji, pri čemer pa mora človek delovati v skladu s praktičnim imperativom in pri izvrševanju svoje avtonomije tako sebe kot tudi soljudi vedno obravnavati kot smoter svojega delovanja. Pri tem je treba omeniti, da obstaja veliko različnih interpretacij, kaj dejansko je človekovo dostojanstvo po Immanuelu Kantu. Mi se opiramo na interpretacijo, ki jo preferirata Formosa in Mackenzie (2014), da človekovo dostojanstvo obstoja, dokler imajo človeška bitja racionalno naravo oziroma, še več – dokler

10 Izraz »dignity« (tj. dostojanstvo) se uporablja v prevodih Kantovih del, Kant v izvirniku uporablja pojem »Würde« (za razpravo o tem glej Waldron 2007).

imajo racionalno naravo v smislu avtonomije, tj. sposobnosti za moralnost.¹¹ To pomeni, da je človek vedno cilj (in ne samo sredstvo) človekovega delovanja, in sicer tako v odnosu do sočloveka kot tudi do samega sebe.

Izpostavimo še eno dilemo, ki jo opažamo v Kantovi filozofiji. Kant na eni strani omenja dostojanstvo človeštva, ki obstoja v sposobnosti delovanja v skladu z univerzalno zakonodajo, medtem ko na drugi strani govori o določeni vzvišenosti in dostojanstvu osebe, ki izpolni vse svoje dolžnosti (Kant 2002) – ko Kant govori o konceptu dolžnosti, cilja na podreitev moralnemu zakonu. Prvo navedbo je mogoče interpretirati v smislu, da dostojanstvo obstoja v sposobnosti moralnosti, ki človeška bitja razlikuje od drugih vrst oziroma jih »dviguje nad« druge vrste. Druga navedba nasprotuje prvi s tem, ko nakazuje, da dostojanstvo ne pripada človeškemu bitju na podlagi njegove sposobnosti za delovanje v skladu z moralnim zakonom, ampak šele kot rezultat delovanja v skladu z moralno sposobnostjo, tj. izpolnitve vseh dolžnosti. Težko je oceniti, ali je omenjena neskladnost v Kantovem delu zapisana namerno. V izogib tej neskladnosti bomo poskušali Kantovo percepcijo dostojanstva razložiti z uporabo dvodimenzionalnega koncepta. Če namreč priznamo trditev, da ima človekovo dostojanstvo dve dimenziji, tj. izvorno in realizirano komponento, se Kantovo pisanje ne zdi več tako nekonsistentno. Ko je Kant pisal o dostojanstvu kot sposobnosti delovanja v skladu z moralnim zakonom (prva navedba), je meril na izvorno dimenzijo. Pri tem se Kantova koncepcija izvirnega dostojanstva razlikuje od sodobnega koncepta, saj je danes ne povezujemo z moralno sposobnostjo. V nasprotnem primeru bi bilo namreč nemogoče pojasniti, zakaj določene kognitivno nesposobne osebe ne posedujejo moralne sposobnosti.¹² Ko pa je Kant nakazoval na dostojanstvo, ki je rezultat

11 Formosa in Mackenzie (2014) pri tem opozarjata na nekatere alternativne interpretacije Immanuela Kanta: Dean 2006, Korsgaard 1996, Rosen 2012 in Wood 1999.

12 Na ta problem pri Kantu nakazuje tudi Schulman (2008). Kant se eksplicitno ni ukvarjal z vprašanjem, ali imajo kognitivno nesposobne osebe moralno sposobnost oziroma sposobnost razuma. Baertschi (2014, 204) dilemo o tem vprašanju razrešuje tako, da navaja, da je sposobnost razuma/zavesti treba povezovati z osebo (»person«), ne pa s *človeškim bitjem* (»human being«) kot takim. Baertschi namreč trdi, da sposobnost razuma/zavesti ni pripisana vsakemu človeškemu bitju, in sicer niti če sposobnost razuma/zavesti razumemo kot potencialno zmožnost človeškega bitja (Baertschi za ilustracijo navaja dojenčke z encefalitisom). Nasprotno pa je vsaka oseba obdarjena s

človekovega izpolnjevanja dolžnosti (druga navedba), je meril na realizirano dostojanstvo. Kantov kategorični imperativ kot vodilno načelo avtonomije je torej lahko element realizirane dimenzije dostojanstva. Naše ugotovitve torej kažejo, da je že v Kantovi *Utemeljitvi metafizike nravi* nakazan koncept človekovega dostojanstva z dvema dimenzijama, ki ga razlagamo v tem besedilu.

Kljub Kantovemu označevanju dostojanstva kot notranje vrednosti, brezpogojne, neprimerljive vrednosti, Sensen (2011b) navaja, da za Kanta človekovo dostojanstvo ni zgolj posebna vrsta vrednosti, ampak, še več – najvišja, neprimerljiva notranja vrednost, ki izraža vzvišen položaj človeka; izraža, da je človek »dvignjen« nad preostalimi stvaritvami in da ima absolutno notranjo vrednost in ne samo relativno vrednost (to pomeni, da mora biti ta vrednost brezpogojno cenjena, spoštovana). Človekovo dostojanstvo torej označuje »višji« položaj njegovega nosilca (človeka). Jasno je, da je Sensen s tem v resnici govoril o izvornem dostojanstvu. Zadnjega dobro opiše Kantova trditev, da je človeštvo samo po sebi dostojanstvo (Kant 1991). Ko pa je v nadaljevanju Sensen (2011b) razglabljal o dostojanstvenem vedenju, je v resnici govoril o realiziranem dostojanstvu. Dostojanstveno vedenje je namreč označil kot vedenje in spoštovanje, ki je primerno za takšen »višji« položaj človeka. Zato pri človekovem dostojanstvu ne gre samo za vrsto vrednosti, ampak za poseben status, položaj, ki prinaša absolutno notranjo vrednost. Opisana vrednost človeka zapoveduje, da mora biti spoštovan tako s strani drugih posameznikov kot tudi celotne družbe in države. Seveda nosilcu takšen položaj ne prinaša samo absolutne notranje vrednosti, ampak diktira tudi dostojanstveno vedenje in ravnanje s ciljem uživanja prednosti, ki jih prinaša človekovo dostojanstvo njegovim nosilcem, tj. s ciljem doseganja čim višje ravni realiziranega dostojanstva. Realizirano dostojanstvo nakazuje tudi Kantova trditev, da ima vsak človek nasproti sočloveku legitimno zahtevo po spoštovanju, hkrati pa tudi njega zavezuje spoštovanje vseh drugih ljudi (Kant 1991).

Na razlikovanje med izvornim in realiziranim dostojanstvom pri Kantu nakazuje tudi to, da Kant na eni strani govori o neodtujljivem in univerzalnem

spособnostjo razuma/zavesti. A Baertschi priznava, da tudi ta interpretacija Kanta ni povsem prepričljiva, če upoštevamo, da Kant v svojih delih včasih govori o osebah in včasih o človeških bitjih. Zato moralni status embrijev in oseb v vegetativnem stanju še naprej ostaja nejasen.

dostojanstvu, ki ga utemeljuje na avtonomiji in sposobnosti razuma (izvorno dostojanstvo). Na drugi strani pa Kant omenja dostojanstvo državljana,¹³ ki ga je mogoče izgubiti (realizirano dostojanstvo). Kot navaja Dupré (2012), od razsvetljenstva dalje lahko govorimo o ideji človekovega dostojanstva, ki konstituira človeška bitja kot državljane, ki so med seboj enaki ter imajo pravico in sposobnost participiranja v političnem odločevalskem procesu.

Donnelly (2013) navaja, da je po Kantu človeško bitje stvaritev z vrednostjo (dostojanstvom), ki je resnično neprecenljiva in se nahaja izven domene instrumentalne vrednote. Pri tem skladno z Donnellyjevo interpretacijo človekovo dostojanstvo narekuje življenje personalne avtonomije in opolnomočenja. Donnelly navaja, da je Kant ne le obširneje in popolneje oblikoval koncept človekovega dostojanstva, ampak je imel tudi znaten vpliv na kasnejše ideje, vključujoč *Splošno deklaracijo človekovih pravic* (ibid.). Kant je torej po mnenju številnih avtorjev odgovoren za oblikovanje večine današnje miselnosti o dostojanstvu v moderni zahodni filozofiji (glej na primer Shell 2003). V naslednjem poglavju bomo ugotavljali, ali lahko orišemo podobnosti med to paradigmo, Kantovo filozofijo in relevantnimi misleci v drugih zgodovinskih obdobjih.

5. Sodobna paradigma človekovega dostojanstva

5. 1. Razlikovanje tradicionalne in sodobne paradigme človekovega dostojanstva

Sensen (2011a) identificira dve paradigmi človekovega dostojanstva, tradicionalno in sodobno paradigmo. Tradicionalna paradigma je prevladovala skozi zgodovino in je predvsem vezana na poglede mislecev, kot so Cicero, Leon Veliki, Pico della Mirandola in Immanuel Kant. Sensen je analiziral filozofijo navedenih mislecev in našel določene podobnosti med njimi. Tako opisuje, da se v skladu s tradicionalno paradigmo človeška bitja razlikujejo od preostale narave oziroma preostalih stvaritev v posedovanju določenih sposobnosti (razum, svoboda, avtonomija), ki so človeku bodisi dane po naravi bodisi so jim dane od Boga (slednje variira glede na avtorja). Na podlagi teh

13 Za Kantovo razpravo o dostojanstvu državljana glej Kant 1991.

spособnosti je človeškim bitjem zagotovljen poseben oziroma privzdignjen položaj v univerzumu (ibid.).

Sodobna paradigma človekovega dostojanstva v nasprotju s tradicionalno paradigmo ni obstajala pred 20. stoletjem in danes eksistira v dokumentih Združenih narodov in drugih podobnih virih. Ta paradigma ne ponuja povezav med človekovim dostojanstvom in razumom, avtonomijo človeškega bitja, in se zato občutno razlikuje od tradicionalne paradigme, ki jo lahko prepoznamo v filozofiji nekaterih od zgoraj omenjenih mislecev. Po Sensenu sodobna paradigma označuje človekovo dostojanstvo kot karakteristiko, ki eksistira v neodvisnosti od česar koli drugega (»non-relational property«),¹⁴ tj. objektivno in inherentno vrednostno človekovo karakteristiko, ki se ne more spremeniti v nobenih okoliščinah, v katerih se človek znajde. Človeško bitje, ki ima to karakteristiko v posesti, ima zaradi nje posebno imanentno in objektivno vrednost, kar mu omogoča, da lahko posledično postavlja zahteve po svojih pravicah nasproti drugim ljudem. Kot opisuje Sensen, v sodobni paradigmi lahko sledimo Seifertovi ontološko naravnani teoriji, utemeljeni na intuicionizmu (glej Moore 1903).¹⁵ Seveda vsi zagovorniki sodobne paradigme ne sledijo intuicionizmu, ampak nekateri predstavijo drugačne argumente za absolutno vrednost človeka, predvsem v navezavi na njegovo racionalno naravo (glej Korsgaard 1996 in Wood 1999).

275

Sensen z razlikovanjem med tradicionalno in sodobno paradigmo človekovega dostojanstva želi pokazati, da se pri uporabi sodobne paradigme ne moremo opirati na zgodovino, saj gre za dva različna vzorca mišljenja. Na nov vzorec mišljenja kažejo tudi mnenja nekaterih teoretikov, da dostojanstvo osebe ne sme biti odvisno od posedovanja določenih sposobnosti, ampak mora temeljiti zgolj na dejstvu, da oseba pripada človeški vrsti (glej na primer Sulmasy 2008, Gastmans in De Lepeleire 2010). Možnim potencialnim očitkom, da njegova teorija o sodobni paradigmi nima podpore v zgodovini, Sensen jasno odgovarja:

14 Pri tem izrazu Sensen citira Seiferta (1997).

15 Moore (1903) je kot predstavnik intuicionizma razlikoval naravne (tiste karakteristike, ki človeka oblikujejo in jih je mogoče preveriti) in nenaravne karakteristike. Drugi pomembni predstavniki intuicionizma so W. D. Ross, A. C. Ewing, H. A. Prichard, H. J. McCloskey.

Če imam prav, da sodobna paradigma nima podpore v dolgi zgodovini, to ne razvrednoti mojega stališča. Trditi kaj takšnega, bi pomenilo zagrešiti genetsko napako. Samo zato, ker je ideja relativno nova, ne pomeni, da ni upravičena. (2011b, 85)

276 Kakorkoli, utemeljevanje človekovega dostojanstva na razumu in avtonomiji človeka danes ne pojasnjuje vseh možnih primerov, zato je sledenje Sensenovi teoriji skorajda nujno. S tradicionalno paradigmo namreč ne moremo pojasniti, da človekovo dostojanstvo pripada na primer osebam v vegetativnem stanju, ki svoje sposobnosti razuma ne morejo uporabiti v realnih življenjskih situacijah, prav tako pa v okviru svoje avtonomije ne morejo skrbeti za dosledno samoizpopolnjevanje.¹⁶ Bowie (2011) zato navaja, da inherentno oziroma intrinzično dostojanstvo človeka naredi »večjega« kot utemeljevanje dostojanstva na osnovi človekovih sposobnosti in atributov. Seifert (2013) priznava, da se človekovega dostojanstva ne da verificirati s čutnimi zaznavami in laboratorijskimi testiranj, a to po njegovem mnenju ne more biti razlog za označevanje človekovega dostojanstva kot nenavadnega in čudaškega, kot je na primer značilno za Mackieja (1990). Seifert (2013) meni, da se moramo znebiti primitivnega pogleda, da tisto, česar ni mogoče zaznati s čutili, ne obstaja. Pri obravnavi človekovega dostojanstva je metateorija tako rekoč nujna, saj dostojanstvu prinaša formo in substanco, s tem pa omogoča razvoj normativnih diskusij, ki bi sicer lahko obtičale na določeni točki (glej Debes 2009).

5. 2. Sodobna paradigma in dvodimenzionalen koncept človekovega dostojanstva

Zanimivo je, da Sensen (2011) sodobno paradigmo človekovega dostojanstva zoži na enodimenzionalen koncept. Medtem ko tradicionalna paradigma vključuje tako izvirno kot realizirano dostojanstvo, Sensen v

¹⁶ Podobno izhaja iz Sulmasyja (2008), ki trdi, da dostojanstva ne moremo definirati na temelju lastnosti nekaterih človeških bitij, kot je na primer sposobnost razumskega odločanja in svobode, ker bi to pomenilo, da dostojanstvo ne pripada vsem živim bitjem (na primer dojenčkom, duševno prizadetim osebam).

sodobni paradigmi prepozna zgolj izvirno dostojanstvo. Pri tem pritrjujemo Sensenovi trditvi, da izvirne danosti človekovega dostojanstva v skladu s sodobno koncepcijo ni mogoče niti izgubiti niti realizirati, saj je ta vezana na človeka samega in kot metafizična karakteristika obstoja neodvisno od človekovih dejanj. Kljub temu menimo, da je nemogoče prezreti vse pravne instrumente, namenjene zaščiti človekovega dostojanstva, ki pričajo o tem, da dimenzija realiziranega dostojanstva vendarle obstaja tudi v sodobni paradigmi. Z obstojem obeh dimenzij človekovega dostojanstva je tako intrinzični, univerzalni aspekt človeštva razširjen v družbeno in izkustveno perspektivo.¹⁷ A vsaj v eni točki se tradicionalna in sodobna paradigma pri tem razlikujeta: medtem ko v okviru tradicionalne paradigme velja, da je obseg izvirnega dostojanstva velikokrat odvisen od realiziranega dostojanstva, v okviru sodobne paradigme nasprotno velja, da izvirno dostojanstvo obstoja v neodvisnosti od realiziranega dostojanstva.

Najbolj smiseln uvid v sodobno paradigmo je naslednji: zgodovinska prisotnost izvirne in realizirane dimenzije v konceptu človekovega dostojanstva se nadaljuje tudi v sodobni različici tega koncepta. Pri tem je izvirna dimenzija dobila novo perspektivo, ki ni bila zastopana niti v razsvetljenstvu niti v drugih preteklih zgodovinskih obdobjih. Končno se je jasno izkristaliziralo tudi razmerje med obema dimenzijama na način, da je zagotovljena aplikativnost celotnega koncepta na ključnih področjih njegove uporabe.

277

6. Zaključek

Pregled zgodovinskega razvoja človekovega dostojanstva v tretjem in četrtem poglavju članka kaže, da brez opiranja na zgodovino zagotovo ne bi mogli razviti vzorca mišljenja o človekovem dostojanstvu, kakršen se pojavlja v sodobni paradigmi. Vsako zgodovinsko obdobje posebej je prispevalo svoje delčke v mozaiku sodobne paradigme in vplivalo na razumevanje človekovega dostojanstva v dokumentih Združenih narodov in drugih pomembnih aktih.

Čeprav bi večina posameznikov, ki so podvrženi filozofski miselnosti, na vprašanje o izvoru človekovega dostojanstva odgovorila, da koncept

¹⁷ Teorija o premiku iz metafizične v družbeno oziroma izkustveno dimenzijo je povzeta po: Williams 2005.

človekovega dostojanstva temelji na filozofiji Immanuela Kanta (Baertschi 2014), je jasno, da si je današnja ideja človekovega dostojanstva utrla svojo pot in se od razsvetljenskih kot tudi drugih tradicionalnih idej začela oddaljevati. Prav tako je jasno, da sodobna ideja ni odraz miselnosti teoretikov zgolj enega zgodovinskega obdobja, ampak je vsako zgodovinsko obdobje pustilo svoj pečat pri razvoju samega koncepta. Skozi zgodovinski razvoj se kažejo zametki razlikovanja med izvirnim in realiziranim dostojanstvom, ki so v določenih obdobjih bolj izrazito prišli v ospredje, v drugih pa se niso vidno izrazili.

Na podlagi članka gre ugotoviti, da je Immanuel Kant s tem, ko je prekinil tradicionalno povezovanje dostojanstva z različnimi vrstami bitij in ga začel pripisovati izključno človeškim bitjem, naredil velik korak pri razvoju samega koncepta. Velik prispevek Kanta so tudi zametki ideje, da realizirano dostojanstvo obstoja iz dveh elementov – odnosa do sebe in tudi do drugih ljudi. Prav tako ne gre zanemariti pomena krščanske tradicije, ki je z razvojem liberalne misli povezana bolj, kot nekateri priznajo, saj je prinesla idejo moralne enakosti in svobode v kombinaciji z odgovornostjo posameznika. Vsekakor je potrebno izpostaviti, da je zgodovinski razvoj 278 sčasoma pripeljal do točke, ko se je sodobni vzorec mišljenja o človekovem dostojanstvu začel razlikovati od tradicionalnega vzorca, ki je bil prisoten skozi dolgotrajen zgodovinski razvoj.

Bibliografija | Bibliography

Baertschi, Bernard. 2014. »Human Dignity as a Component of a Long-Lasting and Widespread Conceptual Construct.« *Bioethical Inquiry* 11: 201–211. DOI: 10.1007/s11673-014-9512-9.

Bagaric, Mirko, in James Allan. 2006. »The Vacuous Concept of Dignity.« *Journal of Human Rights* 5: 257–270. DOI: 10.1080/14754830600653603.

Bloch, Ernst. 1987. *Natural Law And Human Dignity*. Prev. Dennis J. Schmidt. Cambridge, MA: MIT Press.

Bowie, Robert A. 2011. *The Primacy of Dignity and Human Rights Education*. PhD Thesis. Canterbury Christ Church University.

Cicero, Marcus Tullius. 1913. *De officiis*. Prev. Walter Miller. London: William Heinemann.

Cohn, Haim H. 1983. »On the Meaning of Human Dignity.« *Israel Yearbook on Human Rights* 13: 226–251. Tel Aviv: Faculty of Law, Tel Aviv University.

Dan-Cohen, Meir. 2011. »A Concept of Dignity.« *Israeli Law Review* 44 (9). DOI: 10.1017/S0021223700000947.

Dean, Richard. 2006. *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Debes, Remy. 2009. »Dignity's Gauntlet.« *Philosophical Perspectives* 23 (1): 45–78.

Donnelly, Jack. 2013. *Universal Human Rights in Rhetoric and Practice*. New York: Cornell University Press.

Dupré, Catherine. 2012. »Dignity, Democracy, Civilisation.« *Liverpool Law Rev* 33: 263–280. DOI: 10.1007/s10991-0129123-7.

Formosa, Paul, in Catriona Mackenzie. 2014. »Nussbaum, Kant, and the Capabilities Approach to Dignity.« *Ethical Theory and Moral Practice*, January: 1–18. DOI: 10.1007/s10677-014-9487-y.

Gastmans, Chris, in Jan De Lepeleire. 2010. »Living to the bitter end? A personalist approach to euthanasia in persons with severe dementia.« *Bioethics* 24 (2): 78–86. DOI: 10.1111/j.1467-8519.2008.00708.x. 279

Glensy, Rex D. 2011. »The Right to Dignity.« *Columbia Human Rights Law Review* 43: 65–142.

Golob, Tea, in Matej Makarovič. 2018. »Student Mobility and Transnational Social Ties as Factors of Reflexivity.« *Social sciences* 7 (3): 1–18, DOI: 10.3390/socsci7030046.

Golob, Tea, Sebastjan Kristovič in Matej Makarovič. 2014. »European transnational social fields and identifications: The significance of transnational participation and structured positions in the individual and national context.« *European Journal of Science and Theology* 10 (5): 1–20.

Grant, Evadné. 2007. »Dignity and Equality.« *Human Rights Law Review* 7 (2): 299–329.

Ivanc, Blaž. 1999. »Dignitas hominis v izhodišču pravne kulture.« *Dignitas: Revija za človekove pravice* 1: 3–27.

Kant, Immanuel. 1991 [1797]. *The Metaphysics of Morals*. Prev. Mary J. Gregor. Cambridge University Press.

---. 2002 [1785]. *Groundwork for the Metaphysics of Moral*. Prev. in ur. Allen W. Wood. New Heaven: Yale University Press.

Kateb, George. 2011. *Human Dignity*. Cambridge, MA: The Belknap Press.

Kleindienst, Petra. 2017. »Understanding the different dimensions of human dignity: analysis of the decision of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia on the ‚Tito street‘ case.« *Danube: Law and Economics Review* 8 (3): 117–137. DOI: 10.1515/danb-2017-0009.

Kleindienst, Petra, in Matevž Tomšič. 2017. »Human Dignity as the Foundation of Democratic Political Culture: Legal and Philosophical Perspective.« *Law, Culture and the Humanities*, 1–20. DOI: 10.1177/1743872117738229.

Kleindienst, Petra, in Matevž Tomšič. 2018. »Človekovo dostojanstvo kot del politične kulture v novih demokracijah: primer postkomunistične Slovenije.« *Bogoslovni vestnik* 78 (1): 159–172.

Korsgaard, Christine M. 1996. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press.

280 Kraynak, Robert P. 2008. »Human Dignity and the Mystery of the Human Soul.« V *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, ur. Adam Schulman in Thomas W. Merrill, Chapter 4. Washington DC: Government Printing Office.

Lebech, Mette. 2004. »What Is Human Dignity?« *Maynooth Philosophical Papers* 2: 59–69.

---. 2009. *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Mackie, John. 1990 [1977]. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin Books.

Manetti, Giannozzo. 1990 [1453]. *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen (De dignitate et excellentia hominis)*. Prev. Hartmut Leppin. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Meyer, Michael J. 1987. »Kant's Concept of Dignity and Modern Political Thought.« *History of European Ideas* 8: 319–32.

---. 2002. »Dignity as a (modern) virtue.« V *The Concept of Human Dignity in the Human Rights Discourse*, ur. David Kretzmer in Eckart Klein, 195–207. The Hague: Kluwer Law International.

Miguel, Carlos Ruiz. 2002. »Human Dignity: History of an Idea.« *Jahrbuch des Öffentlichen Rechts* 50: 281–299.

Millett, Paul. 1989. »Patronage and its Avoidance in Classical Athens.« V *Patronage in Ancient Society*, ur. Andrew Wallace-Hadrill, 15–47. London: Routledge.

Monteiro, A. Reis. 2014. *Ethics of Human Rights*. Springer International Publishing. DOI: 10.1007/978-3-319-03566-6.

Moore, George Edward. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ober, Josiah. n.d. »Democracy and Dignity. Inaugural lecture in Humanities and Social Science.« *Norwegian Academy of Science and Letters*. Stanford University.

Pico della Mirandola, Giovanni. 1997 [1486]. *O človekovem dostojanstvu*. Prev. Brane Senegačnik, spremna beseda Igor Škamperle. Ljubljana: Družina.

Raspor, Andrej, in Marko Divjak. 2017. »What is tipping in post-communist countries? A case study from Slovenia.« *Teorija in praksa: revija za družbena vprašanja* 54 (6): 1023–1039.

281

Rosen, Michael. 2012. *Dignity. Its History and Meaning*. Cambridge, Mass/ London, England: Harvard University Press.

Schulman, Adam. 2008. »Bioethics and the Question of Human Dignity.« V *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, ur. Adam Schulman in Thomas W. Merrill, 3–18. Washington DC: Government Printing Office.

Seidentop, Larry. 2014. *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*. London: Penguin Books Ltd.

Seifert, Josef. 1997. *What is Life? The Originality, Irreducibility, and Value of Life*. Amsterdam: Rodopi.

---. 2013. »Is the right to life or is another right the most fundamental human right – the ‚Urgrundrecht‘? Human dignity, moral obligations, natural rights, and positive law.« *Journal of East-West Thought* 4, Vol. 3, December 2013. <http://broncoscholar.library.cpp.edu/bitstream/handle/10211.3/134414/Seifert11-31.pdf?sequence=1>. Dostop: 10. 2. 2017.

Sensen, Oliver. 2011a. »Human dignity in historical perspective: The contemporary and traditional paradigms.« *European Journal of Political Theory* 10 (1): 71–91. DOI: 10.1177/1474885110386006.

---. 2011b. *Kant on Human Dignity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Shell, Susan M. 2003. »Kant on Human Dignity.« V *Defense of Human Dignity: Essays for our Times*, ur. Robert P. Kraynak in Glenn Tinder, 53–80. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Sulmasy, Daniel. P. 2008. »Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications.« V *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, ur. Adam Schulman in Thomas W. Merrill, Chapter 18. Washington DC: Government Printing Office.

Škamperle, Igor. 1997. »Giovanni Pico della Mirandola in renesančna kultura.« V *Giovanni Pico della Mirandola, O človekovem dostojanstvu*, 45–62. Ljubljana: Družina.

Tomšič, Matevž. 2017. »Decline of elite consensus and destabilisation of political space in East-Central Europe.« *Corvinus journal of sociology and social policy* 8 (3): 151–170.

Von Pufendorf, Samuel. 1964. *On the Duty of Man and Citizen*. Prev. Frank Gardner Moore. New York: Wiley & Sons.

Waldron, Jeremy. 2007. »Dignity and Rank.« *European Journal of Sociology* 48 (2): 201–237.

Williams, Thomas D. 2005. *Who is my Neighbor? Personalism and the Foundations of Human Rights*. Washington DC: Catholic University Of America Press.

Wood, Allen W. 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

A CRITICAL EXPOSITION OF THE ETHNOCENTRIC WORLDVIEW

IN DIALOGUE WITH KARL JASPERS, HANNAH ARENDT, AND ZYGMENT BAUMAN ON THE MATTERS OF XENOPHOBIA AND SOCIAL OSTRACISM

Uroš MILIĆ

Central European Research Institute Søren Kierkegaard Ljubljana,
Ulica Lili Novy 25, 1000 Ljubljana, Slovenia

uros.milich@gmail.com

Abstract

The overall aim of this article is to provide a critical exposition of the ethnocentric worldview. In order to reach this aim, I intend to explore the nature of abusive generalization which belongs to the populist images of national identity. Secondly, the main argument of the article lies in the proposition that what supplements nationalist populism is the psychological component of xenophobia. These crucial aspects of ethnocentrism, as I intend to argue, compose the ethnocentric worldview, which

shapes individual commitment to national identity by omitting the member of a different ethnic identity.

Keywords: nationalism, ethnocentrism, xenophobia, worldview, autonomy, tradition, culture, sociopolitical, psychosocial, and social ostracism, normative vacuum.

Kritična obravnava etnocentričnega svetovnega nazora. V razgovoru s Karlom Jaspersom, Hannah Arendt in Zygmuntom Baumanom o zadevah ksenofobije in družbenega ostrakizma

Povzetek

Poglavitni cilj članka je kritična obravnava etnocentričnega svetovnega nazora. Z namenom doseganja zastavljenega cilja nameravam raziskati naravo žaljivega posploševanja, ki opredeljuje populistične podobe nacionalne identitete. Temeljno predpostavko članka, nadalje, tvori trditev, da je psihološka komponenta ksenofobije dopolnjuje nacionalistični populizem. Dokazati želim, da ti ključni vidiki etnocentrizma sestavljajo etnocentrični svetovni nazor, ki individualno predanost nacionalni identiteti oblikuje s pomočjo zavračanja članov drugačne etnične identitete.

Ključne besede: nacionalizem, etnocentrizem, ksenofobija, svetovni nazor, avtonomija, tradicija, kultura, sociopolitični, psihosocialni in socialni ostrakizem, normativni vakuum.

1. Introduction

Due to the recent upsurge of nationalist policies, we are now confronted with a reconsideration of Europe's ethnocentric background and its various manifestations in political and cultural ostracism which converged into the public domain. Whether mediated through political propaganda, protest rallies, or broadcasted through mainstream and social media in various forms of nationalist populism, the tendency of defining non-Europeans as *unwanted visitors, invaders, exploiters*, etc., has slowly but surely traversed the political sphere of the nationalist depictions of foreigners, and embedded itself into the fabric of social existence. Ethnocentrism is most widely described as a universal attitude belonging to social groups which consider themselves distinct, or, as in some cases, even superior to others (Taguieff 2001). For this reason, subscribing to one's *ethnic code* means to foster the need for its preservation. This need encompasses a variety of key social denominators, such as religion, nationality, cultural identity, and political ideology. Moreover, the same attributes adhere to the definition of populism. Similar to the universalistic nature of ethnocentrism, populism is a social phenomenon that oscillates between being a *movement* and being a *doctrine*, a superficial *social motive* and an *ideology*. Indeed, just like ethnocentrism, populism, in its fragmented entirety, is a "spectre haunting the world" (cf. Ionescu and Gellner 1969).

285

Furthermore, even though elusive and multifarious by nature, nationalist populism is nonetheless symptomatic for one's perception of social reality. In this regard, the need to *popularize* ethnic self-preservation yields serious consequences in relation to the question of *social normativity*, seeing that this sort of narrative distorts one's perception of what is considered as a matter of ethnic belonging and civic belonging. On the one hand, this confusion pertains to a wider *sociopolitical* scale, considering the fact that the need for ethnic self-preservation goes hand in hand with reactionary politics, wherein the worldview of ethnocentrism prompts the need for a nationalist revolt against social change. In fact, a nationalist revolt is usually conducted with the aid of an overarching populist referral to a *previous state* of national affairs which is supposed to secure, as it were, an autonomous state of national identity. On the other hand, ethnocentrism yields an underlying *psychosocial* effect on social

normativity. According to this perspective, ethnocentrism gains magnitude by relying on an affective state, such as hate, envy, and xenophobia. In this sense, the exclusion of others comes by way of an affective need to preserve a presupposed purity and cohesion of one group, inasmuch as a foreign system of belief is seen as too distant to include into the *inner circle* of national identity—or, if we concentrate on the aspect of xenophobia, is quite simply *feared*. As an immediate consequence of a collective affective state, the ethnocentric worldview of self-preservation excommunicates the *foreign other* from a world of common social normativity by fostering a pathological form of *self-defense* (Taguieff 2017).

286 With the two accounts of ethnocentrism in full view, the conceptual aim of this paper, however, is not to facilitate a sociopolitical interpretation of ethnocentrism, seeing how this would demand a considerably more extensive investigation. Such an approach would require a critical account of the right-wing political spectrum as well as its influence on the public forum. What is more, a critical assessment can be achieved by attending to the leading precondition for ethnocentrism: *its affective state*. In this regard, the aim of this contribution is to expound the psychosocial nature of ethnocentrism by focusing on the danger of individual exposure to the universal affective state of xenophobia. It is possible to argue that xenophobia, in relation to the psychosocial and populist narrative of ethnocentrism, undoubtedly represents an underlying occasion for social ostracism which is concealed in plain sight. In order to defend this argument, however, the sociopolitical aspect of national homogeneity will serve as a prerequisite for a phenomenological investigation of ethnocentrism. Hence, the first part of this paper will serve as an introduction to the second part. The same applies to its frame of reference. In the first part, I intend to present some important research done on the topic of sociopolitical exclusion, alongside an interpretative reading of Hannah Arendt's and Zygmunt Bauman's conceptual insights; whereas the second part will consist of a phenomenological investigation of the ethnocentric worldview which I intend to derive from Karl Jaspers' existential phenomenology. So, in order to contribute to the contemporary discussion on social normativity, both parts are in need of a thorough reconsideration within a contemporary setting of nationalist populism. Put in another way, in order to better understand

the phenomenon of contemporary ethnocentrism as a worldview, especially its disruptive psychosocial dimension of *presupposing*, and, subsequently, *preserving* an autonomous sense of belonging, a common denominator has to be addressed. To my mind, the individual state of affectivity undoubtedly plays this role, in view of the fact that affectivity, to some extent, binds the various strands of European ethnocentrism together or at least brings them into closer proximity to each other. In the following, I will present a brief introductory outline of the proposed theoretical background.

Hannah Arendt defined nationalist populism as an illusionary attempt at conceptualizing social reality under the veil of tradition. This worldview applies to reactionism in particular, seeing that it outlines the characteristics of a *reactionary*. A reactionary is by definition an individual whose conservative political and religious views oppose social change and sway in favor of the right-wing political spectrum which subscribes to traditional values. According to Arendt's insights from *The Origins of Totalitarianism*, *Between Past and Future*, and *Essays in Understanding*, the overarching need of reactionary politics is intrinsically prone to retrieving a sense of tradition, inasmuch as tradition, observed from a reactionist point of view, denotes an unbroken historical succession of national identity. This sort of political movement is most appealing in times of war, immigration, and considerable upheaval of social distrust, given that its primary goal is to restore "the good old days" (Arendt 1976, 97). However, as Arendt argues in her meditations on nationalism, tradition becomes essentially disrupted when absorbed in popular opinion, inasmuch as it leads to the "identification of means and ends" (Arendt 1994, 210), that is, a *movement*, and not actual political action. According to Berkowitz's account of Arendt's political thought, individuals who find themselves under the spell of populism are put in a state of crisis, meaning that they are exposed to a sense of homelessness or, more precisely, a *sense of loss*. Because of this, the collective starts to yearn "for nothing so much as a home" (Berkowitz 2010, 238). This represents the crucial reason why Arendt defined the need to retrieve one's national identity, that is, a sense of belonging to a homogenous state, as a populist attempt at excavating "a lost treasure" (Arendt 1961, 5). What is more, the choice to define the condition of retrieving national identity as an overall reaction to a *sense of loss* reflects Arendt's critique of the limits belonging to

the human mind, which, in times of crisis, seems incapable of adequately retaining a sense of tradition. In this way, tradition becomes the means for *popularizing* a superfluous sense of belonging—again, *a movement*. Because of this, the possibility for genuine political action, as Arendt argues, has to be separated from its various *simulacra* within the public domain, in order to come to fruition (Villa 1996). The same view adheres to Arendt’s definition of critical judgment and, above all, political judgment (Gines 2007). Both have to be distinguished from a generalistic conception of collectivity which turns the notion of tradition into something “altogether unconnected” (6). If this distinction is not properly addressed, the possibility of proper judgment can become the means for social discrimination.

288

In relation to Arendt’s critique of the entwined relation between tradition and populism, the Polish sociologist and philosopher Zygmunt Bauman proposes a similar argument, although with a slightly different emphasis. According to Bauman, the modern genealogy of conservative traditionalism is not merely a consequence of nationalist populism, but is also aligned to the transhistorical narrative of globalization. According to Bauman, globalization represents the main culprit in the gradual corroding of “the sovereignty of nation-states [...] the bulwarks of territorial independence which have offered shelter to national identity and a guarantee of its safety over the last two hundred years” (Bauman 2011, 71). Globalization, as the story goes, was supposed to create a fissure within the old nationalist narrative of the “naturalness of belonging” (81), and, in turn, open the possibility of a new narrative of identity and normativity such as cosmopolitanism and multiculturalism. However, it is also in Bauman’s belief that the need to separate and defend one’s sense of autonomy stems from the “normative vacuum of globalization” (81). If we consider the fact that the movement of globalization carries no normative security itself, it becomes possible to argue, that it is also because of its normative vacuum that a lurking sense of contingency was able to resurface in the West. Indeed, this has made the recent normative consolidation of multiculturalism and cosmopolitanism difficult, if not impossible to achieve. What is more, the shortcomings of globalization become the very means for enlarging a sense of an immediate national crisis.

Similar points, as I intend to show in my paper, can also be extracted from Karl Jaspers’ critique of the 20th century modernity. Before Arendt and

Bauman, the renowned German philosopher and psychiatrist understood the notion of crisis both as the normative vacuum, caused by a downfall of general ideals of human interaction, as well as a productive social dissolution, that can bring forth the possibility of social bonds “out of which a new and trustworthy objectivity can be constructed” (Jaspers 1957, 26). However, Jaspers was extremely cautious when exploring this normative possibility. His main concern lied in the mystifying line of political and populist argumentation which appeals to national unity by relying on an “irrational emotional drive” (79). This brings us to the implicit *psychosocial* dimension of ethnocentrism, most adequately characterized as the coupling between the universalistic tendency of ethnocentric nationalism and its recurring affective state of xenophobia which serves as a *reaction to*, as well as a *shield from* the sense of uncertainty that surrounds one’s encounter with someone outside the presupposed frame of ethnic kinship. Although perhaps using a slightly different set of terms than the ones which will be presented throughout this contribution, during his time, Jaspers expressed his concern by making the critical account of dubious populist phrases such as “‘the majesty of the people,’ ‘the will of the people is the will of God,’ ‘service to the people,’ etc.” (ib.), which either tend to sway in favor of a new identity narrative, or, conversely, can lead to social differentiation and exclusion. Moreover, Jaspers ascribed the phenomenon of irrational identity justification to the contingent populist “language of mystification and revolt” conducted by the representatives of what he understood as *modern sophistry*, i.e., those who “give themselves out to be reasonable and practical” when dealing with national affairs, whereas in reality are “utterly perplexed” (ib.). Notwithstanding that the populist narrative of nationalism nowadays rarely abides by such encompassing phrases, it does, however, project the terms *culture*, *religion*, *nation*, *ethnicity*, *the immigrant* in an arguably irrational and ethnocentric manner when reaching out to the public. Jaspers’ point thus lies in the warning that when nothing humanely convincing is added to the discussion of identity, that is, when no genuine normative judgment takes place, crisis is awoken and because of it: “recourse is had to some colorful emotional phrase introduced for the express purpose of prejudging” (ib.). In this regard, I choose to attribute the prejudging role Jaspers speaks of in his critique to the resurfaced collective emotion of *fear*

which projects various negative images of cultural otherness, prompts social ostracism, and aids the gradual development of the ethnocentric worldview.

2. The crisis of autonomy: defense and self-preservation as forms of coping with normative contingency

Not so long ago, Viktor Orban's contribution in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* revealed a stunning claim that national identity serves nothing more than a general reminder that one "must not forget that those who are coming in have been brought up under a different religion and represent a profoundly different culture" (quoted in: Longinović 2018, 8). Although an account of cultural differences undoubtedly demands careful consideration when dealing with social integration, it was not by chance that the wave of thousands of refugees in 2015 ran into walls and barriers comprised of barbed wire while attempting to cross the borders of Hungary. Nevertheless, Orban's radical policies of cultural difference, tradition, and national identity resonated with many EU member state governments such as the one in Denmark and the Czech Republic, particularly their right-wing political parties. If not as a call for fortifying border crossings, it most certainly served as a symbolic occasion for a reactionary response to the plight of immigration, as it rested on a populist narrative which, in most cases, could arguably be regarded as xenophobic and, in other cases, outright fascist, even though it operated under the veil of gradual social integration (Longinović 2018). Some would even argue that the transmission of nationalist policies into the social sphere generally caused a damaging confusion within the definition of *culture* as well, seeing how the term "culture" suddenly began to overlap with the term *race* (Taras 2009; Auestad 2014). This confusion, however, is not an innocent exchange of terms, but the consequence of a historical sense of cultural superiority which used to advance the role of race "in the field of racism and discrimination" (Taras 2009, 84)—although nowadays it tends to abide by cultural *sameness* that comes in the form of a historically coded national identity (Auestad 2014). Instead of implying one's cultural heritage, the use of the term "culture" has mutated into a catchphrase used to fortify one's ethnic and national heritage, and is thus referred to in matters which call for a stark demarcation of the difference between who we

are and who *they are not*—in a narrower sense, not European, not Caucasian, or religiously not Christian.

Indeed, recent political developments in Europe indicate a rise in the use of various ethnic and racial presuppositions when revolting against foreign cultural identities. The identity narrative of ethnocentric nationalism or *ethnonationalism*, according to Habermas' poignant commentary, underlines "the unconditional relation to the past, whether in the physical sense of common descent or in the broader sense of a shared cultural inheritance" (Habermas 1998, 130). However, it is rather questionable whether or not such a state ever really existed in European history outside a pre-established frame of reference. According to Arendt, the arbitrariness of defining human groups as "peoples, or races or nations" alongside the loose talk which "uses terms such as nationalism, patriotism, and imperialism as equivalents" (Arendt 1994, 206) tends to produce a spurious sense of belonging. It is thereby fair to argue that the act of presupposing a previous state of indigenous ethnic identity means to justify a utopian historical image of a homogenous nationalist state. Moreover, the traditionalistic perception of social reality impinges a universalistic attitude upon the individual. This attitude, observed from Arendt's point of view, contains more social imagery than it does a normative substance, due to the fact that it draws its unifying force from a populist narrative and not from tradition in the strictest sense. Arendt's critical points suggest that much can be learned from the ethnocentric tendency of conservative populism to *presuppose a previous state* of national affairs. As mentioned, this inclination points to a crossing within the public sphere, located between popular opinion and genuine political action. The more important aspect, however, is that the very same crossing provides the sociopolitical preconditions for social exclusion in times of crisis. As Berkowitz points out:

291

Arendt recognized that throughout most of modern history, traditions are absorbed into a common sense that contributes to the building of a shared and public world, the worlds of law and politics. She also saw that the retreat of traditional standards leads common sense and politics to atrophy as well. Since traditions are what root us in a common world, the decay of tradition is the factual basis of our political crisis. (Berkowitz, 2010: 238)

Along this line, Jaspers in his time defined the ambiguous concept of crisis and its effect on social reality as a matter of the lost distinction between the *real* and the *imagined* sense of tradition. According to Jaspers' introductory words from *The Man in the Modern Age*, crisis first and foremost signifies one's historical situatedness in "groups, States, mankind" (Jaspers 1957, 23), meaning that one grasps the critical situation he or she is in by adopting a general attitude "toward an appeal to the tribunal of action" which primarily belongs to the domain of "economic, sociological, and political situations" (24). As mentioned, these situations also provide a glimpse into the founding traditional elements of social reality, perhaps even to the extent, as Jaspers adds, that "it is only through the reality of these situations that everything else becomes real" (ib.). Individual reality is thereby "determined by coordinates" of her situation in the social sphere, insofar as the individual is but a "modification, or a consequence, or a link in the chain" (27). However, one's social reality cannot be presupposed as an absolute and homogenous ethical substance for all human existence, meaning that mass social reality, generally conceived in populism, contains a *contingent rift*. To put it in another way, what ensues is a parting of ways between what one appropriates as a general image of reality that belongs to what Jaspers considered as *the mind of the masses*, and reality belonging to a sincere sense of tradition. Hence, the individual situation falls victim to the universal act of "regarding as absolute what is no more than contingent" (30). Departing from Jaspers' and Arendt's insights and with the critique of ethnocentrism in mind, one could argue that what seems as an unbroken historical inheritance of national identity is in truth a concealed ethnocentric sentiment given "without testament" or rather "without tradition which selects and names, which hands down and preserves, which indicates where the treasures are and what their worth is" (Arendt 1961, 5). Arendt's comments coincide with Jaspers' important emphasis that the succession of populist outlooks on national autonomy and self-identity, particularly the ones presented under the banner of historically inherited conservative and reactionist policies, do not exist "as a simple datum" (Jaspers 1957, 118). Instead of providing "a homogenous situation," that is, "a sort of unified substance" (26), they give rise to social imagery. A similar point of critique can be extracted from Bauman's commentary:

Conservatism (a “return to roots”) and exclusivism (“they” together are a threat to all of “us”) are indispensable for the word to become flesh, that is, for the imagined community to give birth to a network of dependencies which will make it and its might real; in other words, they are indispensable for W. I. Thomas’s famous rule to come true, the rule which says that “when people define situations as real, they become real in their consequences.” (Bauman 2011, 83)

Still, it is important to add that the historical preconditions for ethnocentrism differ from nation to nation. These differences point to the obvious reason that they cannot be summarized to one single strand or norm. Kedouri, for instance, speaks of a considerable difference between Western nationalism, wherein the ethnocentric component, given the dominating liberal orientation of the West, has not really taken full force, and Eastern and Southeastern nationalism, which is predominately ethnic in nature, and thereby more prone to hatred based on national belonging (Kedouri 1961). However, this does not mean that countries belonging to these regions held no democratic values in the past. Quite to the contrary, these values existed in various political programs aimed at civic integration (Matić 2007). It is due to the turbulent recuperating stages after the 1st and 2nd World Wars, and the more recent disintegration of ex-communist federal states, such as the tragic case of Yugoslavia, that ethnic hatred is more frequent than in Western European countries. On top of that, one also has to consider the fact that liberal and democratic values take considerable time to develop and uphold, much less a multicultural narrative. Another important issue that was brought to attention by Kedouri, Bauman, and subsequently further researched by the likes of Taras, Ignatieff, and Taguieff, is the difference between *civic nationalism* and *ethnocentric nationalism*. Unlike ethnocentric nationalism, the aspect of civic nationalism adheres to a nation-building process where national integrity coincides with individual liberty and a rationally based multiculturalism and cosmopolitanism. It is according to this sense of comradeship, as Bauman argues, the reality “of living in close proximity with strangers” demands “skills in daily coexistence with ways of life other than our own” (Bauman 2011, 37). Civic nationalism pertains to a worldview of coexistence which “must be worked

out or acquired” (ib.). Furthermore, it promotes a community of “equal, right-bearing citizens, united in patriotic attachment to a shared set of political practices and values” (Ignatieff 1993, 13), according to which individuals can obtain their right to difference by contributing to a cohesive outlook on social co-existence. Observed in this way, differences would prove “not only bearable but mutually beneficial” (Bauman 2011, 37) in the common struggle for reaching social belonging, wherein the sense of autonomy and community follow a system of equality governed by democratic views.

294 On the opposite end, however, lies the choice to define the culturally different other as radically different from the domestic culture. As mentioned, this populist comprehension of collectivity reveals that the term “culture” overlaps with a sense of *we-consciousness*, based on “an imagined blood relation” (Habermas 1998, 130), and not traditional cultural identity. Furthermore, since it is believed that the core of national formation relates to ethnicity rather than shared democratic values, this view can only lead to a spurious image of ethnocentric nationalism, since it impinges upon the individual a frenetic need to defend her ethnic membership, i.e., her *ethnos*, against another (Taras 2009). What is more, a conservative and ethnocentric political ideology, as indicated above, fosters the creation of social imagery which helps supplement a sense of national crisis. As an immediate consequence of this imagery, “the art of living with difference” (Bauman 2011, 37), as Bauman argues, becomes lost to the idea of “territorially determined rights” (ib.), and, in practice, a superficial sense of collective belonging which is territorially limited to civic fright best defined as *official fear* (Bauman 2004) or *cultural fear* (Taguieff 2017). Unlike the sincere civic and lawful type of engagement with the cultural other, the legitimacy of crisis rests on the promise “to mitigate the extent of the already existing vulnerability and uncertainty of its citizens” by demanding individual “discipline and law observance” (Bauman 2004, 48) in one’s interaction with foreigners. Consequently, the ethnocentric nation-building process only further entangles one’s conception of self-autonomy into the illusion of a sovereign nation-state which is supposed to rely on the strength of its “self-sufficient, self-reproducing and self-balancing system” (Bauman 2011, 33). This sort of comprehension obfuscates the fact that ethnocentrism, in reality, draws its power from the “strategy of exclusion and/or of elimination” of those,

who are deemed “too foreign, too deeply attached to their own customs” (75). As to elaborate his point, Bauman turns to Weeks:

The strongest sense of community is, in fact, likely to come from those groups who find the premises of their collective existence threatened and who construct out of this a community of identity which provides a strong sense of resistance and empowerment. Seeming unable to control the social relations in which they find themselves, people shrink the world to the size of their communities and act politically on that basis. The result, too often, is an obsessive particularism as a way of embracing or coping with contingency. (Quoted in: Bauman 2011, 82.)

As mentioned in the introductory account of Bauman’s reflections on this matter, the gradual emergence of xenophobia corresponds to the declining of cosmopolitanism into a normative vacuum. It is somewhat remarkable that because of the process of globalization the “homeostatic vision of culture” first had to be abandoned, only to give rise to “a flimsy, indistinct, fragile and ultimately fictitious nature of system boundaries” (Bauman 2011, 33) which delimit a ethnocentric apprehension of culture to “the defence of local or ethnic autonomy” (74). In this way, culture is turned into a barricade which is supposed to shelter one’s self-identity from the glooming fear of losing ethnic purity. According to Bauman’s insightful illustration, culture, in this somewhat convoluted sense:

295

[...] becomes a synonym for a fortress under siege, and the inhabitants of fortresses under siege are expected to manifest daily loyalty and give up, or at least radically curtail, any contacts with the outside world. [...] Communities functioning on this basis become the means, first and foremost, of the greater reproduction of divisions and a deepening of separation, isolation, and alienation. (68)

The core of Bauman’s argument can be expounded in the overarching proposition of this section that it is necessary to fabricate a common enemy as the contradistinct other means to foster the ethnocentric *image* of national

identity which does not provide, as it were, an autonomous European identity nor does it reveal the difference of identity in the cultural other.¹ On the other hand, what it certainly does do is expose individual identity to the contingent, the *unforeseeable*, or rather: the *unforeseen other*. Moreover, the normative vacuum of crisis amplifies the *circulus vitiosus* of xenophobia which resolves social fear within a nation exactly by invoking more fear amongst its citizens (Bauman 2011). The lurking presence of xenophobia in the current political and social dynamic is thereby akin to the notion of national crisis. In other words, xenophobia is nothing more than an *inverted affective state* of a desperate attempt to border the remnants of national and cultural identity by opposing the wave of foreign cultural identities. As Bauman argues, to turn “quite real” individual weaknesses into “the illusory might of a community” can only lead to “conservative ideology and the pragmatics of exclusivity” (Bauman 2011, 83). It is for this very same reason that even a naïve populist notion of a homogenous national state can easily turn into an occasion for political and social extremism.

296 The latter can also be traced to the policies of the Trump administration conducted overseas. It would be entirely reasonable to argue, that the nationalist orientation of Trump’s political narrative was charted alongside the border between the U.S. territory and Mexico. One could even speak of a symbolic nationalistic gesture, seeing how the strengthening of the border walls and fences between the two countries was conveyed to the American public as the strengthening of their national identity. Interestingly enough, the contemporary political inclination toward fencing and bordering of Europe and the U.S.A reflects Hannah Arendt’s criticism of nationalism

1 This type of narrative, according to Derrida, serves as nothing more than a populist *idiom* that strikes the right note in the moment “when the limits, outlines, the final goals, conclusions and the infinitude of Europe are indicated” (Derrida 1990, 13). What is more, regarding the globalist narrative, crisis indicates the normative boundary of globalization itself. Hence, when the reserves of “infinitude and universality find themselves at risk, everyone declares the crisis of Europe as the crisis of spirit” (ib.) on the universal scale. Consequently, the crisis of autonomous identity can be revealed as an inverted global “yearning for universality” (Mall, 2005: 101), that which, in a multicultural setting, causes difficulty in determining “who understands whom, when, how, and why?” (Mall 2005, 87)

from more than six decades ago. In 1954, Arendt argued in her lecture titled “Dream and Nightmare” that “each nationalism [...] begins with a real or fabricated common enemy,” leading to an “image of America in Europe” as the “beginning of a new pan-European nationalism” (Arendt 1994, 416) which echoed the horrifying narrative of the Nazi regime. If we again consider the aforementioned convolution between the terms which constitute one’s image of national identity, namely: *religion*, *race*, and *culture*, arguing for the semblance between the Nazi populist narrative and current geopolitical occurrences becomes rather plausible. In fact, the argument relates to what Arendt defined as *race-thinking* which, unlike clear-cut racism, is utilized for sinister political purposes that seem benign when coated with populist terms (Gines 2007). Consequently, just like during the advancement of the Nazi race doctrine, it becomes rather hard to discern between “mere nationalism and clear-cut racism,” since, as Arendt points out in regard to the American political climate at the time, “harmless national sentiments expressed themselves in what we know today to be racial terms” (Arendt 1976, 165).

In addition to what was presented so far, the aspect of ethnocentrism gives rise to *inner* ethnic exclusion as well. Namely, it is also directed to the ethnic minorities that have resided within the borders of Europe for generations. The novelty of the 21st century nationalism and its rhetoric, if one follows Taguieff’s line of argumentation, is best described as a “linking between the internal enemy with the new forms of the external enemy” (2017, 61), meaning that the fear of a newcomer coincides with the fear of the *inner neighbor*. In this view, the uncertainty of identity not only thwarts the affirmative reception of a newcomer but also renders the domestic settler with a different ethnic and cultural background to be a *far-away local* (Taras 2009)—hence, someone viewed as not really belonging, regardless of his or her status, or length of residence within the borders of the hosting country. Both views of ostracism are expressed through “the attribution of the cultural alienness of a subject or the felt sense that the subject does not rightly belong to the nation” (Kim and Sundstrom 2014, 25). This inverted form of social exclusion resembles Arendt’s famous example from *The Origins of Totalitarianism*, where she claims that even a criminal retains more civil rights than a refugee, inasmuch as the criminal belongs to a nation-state, whereas the refugee, or in this case, also

the far-away local, is virtually considered to be *stateless*. The point that can be extracted from Arendt's argument is that xenophobia represents the propelling force behind social ostracism, as it applies to both aspects of how one conceives of *the foreigner*, *external* as well as *internal*. What is more, it would also be more adequate to say that the form of ethnocentrism found in the recent history of Western countries, such as England, France, and Denmark resembles inner ethnic hatred more than it does mere ostracism, even though hate comes in different shapes and forms. As indicated in the beginning of this passage, the ethnocentric rhetoric makes possible to construe an enveloping sense of fear, where losing or contorting one's historical and cultural identity inverts the perception of another, only to enhance the "growing suspicion of a foreign plot and resentment of 'strangers'" (Bauman 2004, 99). Bauman accurately defines this state of tension with the following words:

298 The greater the sense of threat and the more pronounced the feeling of uncertainty it causes, the more tightly will the defenders close ranks and keep their positions, at least for the foreseeable future. (Bauman 2011, 68)

3. The fundamental error of the ethnocentric worldview: resorting to Jaspers' existential diagnosis of collective fear, revolt, and prejudgment

The notion of coping with contingency, i.e., the sense of crisis, brings us a step closer in understanding the resurfaced collective emotion of xenophobia which literally denotes *fear of foreigners*, and can adequately be delimited both through the psychological aspect of *fear (phobia)* and the social aspect of *the foreigner (xenos)*. I am by no means implying, however, that xenophobia ought to be reduced exclusively to the emotion of fear. Xenophobia undoubtedly encompasses a variety of emotional reactions such as resentment, envy, and an overall sense of affective incongruity (Kim and Sundstrom 2014), and can, for this very same reason, contain more ways of coping with the sense of loss of identity, some of which remain outside of the discrimination spectrum. Indeed, if the aim is to determine how impoverished an image of society really is, it would certainly be wiser to include a variety of emotional outbursts

when attempting to delimit the origins of social exclusion. However, although a taxonomic account of xenophobia can only aid social critique, the fact remains that the emotion of fear is undoubtedly the most central, insofar as it creates space for uncertainty to unravel in its upscaled populist form. In other words, by focusing on fear, it becomes possible to unveil the ambiguous nature of how a so-called autonomous individual relates to the presence of an ethnically remote other. Namely, since it is based on existential distress, xenophobia first and foremost signifies a fearful response to the other by instilling an ambiguous sense of distinction between domestic and foreign ethnicity. Moreover, the consequences of this state of distress are twofold. On the one hand, xenophobia instills a negative civic attitude toward foreigners, giving rise to cultural intolerance, revolt and close-mindedness (Taras 2009; Taguieff 2001), whereas, on the other hand, it also tends to crumble under the weight of its own affective state. The latter inevitably causes confusion in the very act of claiming one's national identity and all of its constituent components. In other words, since the sense of existential security responds primarily to one's recurring fear of the other, the normative potential of the ethnocentric worldview is itself unwarranted, as it points to a crossroads between discrimination and the loss of clear self-perception. Consequently, this convolutes all of the aforementioned universal criteria belonging to tradition and national identity.

299

Jaspers' innovative phenomenological approach can undoubtedly serve as an aid in diagnosing the symptoms of ethnocentric nationalism, seeing that his central aim was to delineate the way collective affectivity is present both in the individual sphere of political revolt as well as in what he defined as the general revolt belonging to a *mass life-order*. Furthermore, the inclination of abiding by a universalistic depiction of national unity is the reason why Jaspers' phenomenological disposition of collective existence reflects the precautionary measure of an indirect approach, most characteristic for Socrates, Kant, and Kierkegaard. By relying on this measure, one can argue that the existential exposition of ethnocentrism can provide an insightful representation of one of many worldviews that adhere to Jaspers' phenomenologically construed *typology of worldviews* of the human condition. For example, Jaspers' indirect exposition of collective groups, such as religious devotees, nationalists,

the bourgeoisie, etc., serves as a method of delineating the underlying phenomenological horizon of contingency which functions as the mediating force behind the formation of these various types of collective existence. Moreover, it also serves as an indication of the opposition between the individual and the hierarchical life-order of “values, life-forms, destinies” (Jaspers 1925, 1) contained in “historic ideas of national spirit, race” (170). Both aspects revolve mainly around the opposition between the interiority of individual life and the “reality of the outside world” (52) which impinges upon the individual a cluster of images about sociality, normativity, and collective bonding. Hence, defining ethnocentrism as a worldview signifies the possibility of exposing its phantasmagoric characteristic within a phenomenological horizon and not a conceptually determined attempt at defining it. As indicated, this is because the term worldview (*Weltanschauung*) itself oscillates between the matters of human existence in the strictest possible sense and an innovative phenomenological inspection which remains conceptually unbound to historical concepts and events pertaining to a wider sociopolitical frame.²

300 Furthermore, the technical terms Jaspers used to delineate social existence, namely, *worldview* and *typology*, are set at a distance from a generalistic comprehension, also because these terms, according to their historical

² Jaspers’ phenomenological account of collective existence is in this sense quite different from Scheler’s and Heidegger’s, namely, Scheler’s meditations on shared emotions, or “immediate co-feeling” or “feeling-together” (*unmittelbares Miteinanderfühlen*) (Scheler 2008; Schmid 2015), and Heidegger’s hermeneutic conception of the relation between anxiety and authentic collective struggle. Regarding Scheler, apart from the fact that he acknowledged the possibility of a genuine emotional bond between individuals, one that is distinguished from “emotional contagion and emotional identification” which pertain to mechanisms of “collective emotions” and “mass psychology” (Schmid 2015, 109), his account of collective emotion also succumbed to the German nationalist war-propaganda from the times of the 1st World War—historically known as the August Madness (Schmid 2015). A similar string of consequences awaited Heidegger’s concept of authentic collectivity. However, Heidegger’s conception was, in a specific hermeneutical sense, more ambitious as it rested on the proposition of a *heroic Dasein* whose primordial ontological groundedness in supra-historical temporality had to be salvaged from the traditional political concept of society, one which, at that particular point in time, belonged to the social foundations of the Weimar Republic. For Heidegger, the temporal moment of authentic collectivity presents itself in the individual affective state of anxiety, in which “Dasein first has its own history made

placement, reflect Jaspers' relation to the atrocities caused by the mass movement of National Socialism—one which he was nevertheless a victim of (Krell 1978). According to Jaspers' fecund insights from *The Question of German Guilt*, stating that if “something fits in with the typological conception [it] must not mislead us to believe that we have covered every individual through such general characterization,” as this mentality “has fostered hatred among nations and communities” (Jaspers 2000, 35) for generations. Furthermore, a general typology was referred to as something “natural to a majority of people” and was for this very same reason “viciously applied and drilled into the heads with propaganda by the National-Socialists to the point where there were no longer human beings, just those collective groups” (ib.). Jaspers' account of the nationalist social apparatus is in this regard quite clear: “There are no such things as a people as a whole.” (ib.). The term *nation*, as Jaspers argues, “is nothing more than the existence of a common speech in conjunction with a levelling type” (Jaspers 1957, 118),³ whereas forms of nationalism, such as fascism, as Jaspers argues, present themselves to the individual as *easier possibilities* of social existence, i.e., a *false normativity*, because they provide immediate justification of one's exterior image of self-identity and, to the same effect, an immediate justification of revolt against

301

manifest” (Heidegger 2001, 438). Hence, on the one hand, anxiety is seen as *fleeing* from one's predetermined potentiality for authentic being-with-another, whereas, on the other hand, it can also be interpreted as existential *revolt* or *rebellion* against the established social order. As a succeeding consequence of both, the anxious leap out of a historically bound collectivity as well as the possibility to appropriate an authentic stance in relation to collective existence enables Dasein and its generation to become “free for the struggle” (476), that is, “to make up the full authentic historizing” (436). Sadly, Heidegger's complex hermeneutical conception of collectivity is nowadays widely avoided due to his political association with the National Socialist movement. Even though one cannot ascribe this bond directly to Heidegger's hermeneutic ontology and phenomenology, but rather to his political naïvete (Krell 1978; Safranski 2010), his thoughts on *individualization*, *destiny*, and *struggle* from *Being and Time* acquired some unfortunate political connotations nonetheless (Critchley 1999). Neither directions, as I intend to show in the following segment, can be ascribed to Jaspers, whose innovative phenomenological scope remained in medias res.

3 The term *levelling* is a Kierkegaardian concept Jaspers used in defining one's external social bondage, achieved at the cost of “renouncing, on the part of all of us, the right to be ourselves” (Jaspers 1957, 98).

another. Consequently, what is only conceived as a homogenous type of unity leads to isolated revolt wherein *nationalized* individuals become “blind to the others” (79) and, in turn, blind to themselves. In what can be described as a state of tension between what Jaspers calls *the universal-life apparatus* and a *truly human world*, an understanding between different worldviews is lost to the imaginary claim of self-assertion and prejudgment of the other which, in turn, altogether distort one’s perception of self. Jaspers formulates this state of tension and its effect on sociality with the following words:

Each is endowed with its reality only in virtue of the other; and were one to effect a definitive conquest of the other, it would thereby instantly destroy itself. [...] Mutual misunderstanding is unavoidable because of the conflict between the self-preservative impulse as a vital urge and existence [...]. (44)

302 The question remains, however, what enlarges the process of revolting against the other? To put it in another way, what mediates the *vital urge* to defend one’s autonomy from another, both in the exterior as well as in the interior sense? In order to provide a more detailed answer to the question concerning the relation between contingency and revolt, we should again consider the component of *phobia*. According to Jaspers, fear entangles self-perception into the imaginary sense of crisis, and thus, only adds to the incongruity between collective emotion and the presence of a *foreigner*. In fact, apart from adhering to the social imaginary, the uncertainty of normative consolidation also correlates to the temporal aspect of emotion which comes in the form of an *unforeseeable future*—one that fills the individual with *overwhelming fear*. Jaspers’ thoughts on this matter are quite insightful. According to his reflections from *Man in the Modern Age*, the prospect of a disastrous future such as losing national homogeneity “inspires the individual with dread” (1957, 62), seeing that the individual cannot cope with the prospect of uncertainty. In other words, the individual is simply not satisfied with the role of a mediating vessel which, as it were, is detached from its origin and thrown into an uncertain affective state. That is why fear from an unforeseen future becomes “man’s sinister companion” (ib.) which turns solidarity with another into prejudgment, due

to the presumed likelihood that man “will in the near future become unable to obtain the vital necessities” (ib). What Jaspers alludes to is the habitual situatedness of the existing individual, whose economic, social, and political reality is set adrift from genuine interhuman connection with the other.

More importantly, the same effect obfuscates the distinguishing mark between critical judgment and prejudgment, i.e., *discrimination*. Interestingly enough, the very term *crisis*, which stems from the Greek word *krinein*, signifies both, judgment as well as discrimination. *Krinein* indicates the process of *separation* between the universal outlook on human interaction and an individual one, both in its positive, i.e., cohesive, as well as its negative, i.e., discriminatory or pre-judgmental sense. This junction is by no means conceivable as a mutually inclusive one, due to the obvious fact that critical judgment and prejudgment stand on opposite ends. However, this paradoxical state of opposition should not be understood as unsolvable either, considering the fact that it can also provide *the avenue* for understanding how judgment and prejudgment can be conceptually divided by virtue of the projectible (Helm 2007). Namely, the aspect of projection touches upon the crucial component of ethnocentrism: the psychological need to *retrieve* an image of ethnic purity from an unforeseeable state of being *with* the other into a projected state of ethnic homogeneity *without* the other. As indicated, the interesting fact about the psychological worldview of retrieving an image of ethnic purity, i.e., an *original state*, is to be found in the very form of conceiving *national crisis* since it is projected by a conservative outlook on social existence and propelled by the affective state of xenophobia. Fear is in this very sense projected unto the projection of self as well as one’s projection of the other, and hence, only adds to a growing sense of insecurity which prompts the development of a false *evaluative horizon* of normativity. As an immediate consequence of this, the contingent nature of fear also gives rise to an equally false “objective point for support” (Jaspers 1957, 63). The use of derogatory terms pertaining to foreigners such as *exploiter* or *invader* undoubtedly mediate this convoluted comprehension of social normativity. Moreover, they reveal the fact that collective emotion is what undoubtedly holds it together, that is, keeps it intact both as the means for social ostracism as well as the medium for an essentially flawed identity narrative of ethnocentric nationalism.

The arch of projecting a sense of ethnic belonging is thereby bound to the proximity between normativity, affectivity, and ethnic kinship. The latter represents the crucial reason, as Jaspers would argue, why the ethnocentric individual becomes satisfied with becoming no more “than the extremity of leveling co-operation on the part of all” (81), since fear makes individuals “merge themselves in the co-operative body, pretending that therein each member is supplemented and enlarged by all the others” (ib.). Just like the presupposition of universal cultural values, the prejudging effect of emotion, such as the one adhering to xenophobia, is in this sense mirrored through a collective grasp of the individual affective state. That is why emotion *in general*, according to Jaspers’ important claim in *The Question of German Guilt*, is *ipso facto* extremely contingent. To plead collective emotion means to “evade naively the objectivity of what we can know and think” (Jaspers 2000, 23). It is only after one has thought something through and “visualized it from all sides,” only then can one “arrive at a true feeling that in its time can be trusted to support our life” (ib.). On the other hand, resorting to a collective type of support only adds to the confusion, as it abides by a general rule of conduct. Such is undoubtedly the case with the ethnocentric worldview, given the fact that it intoxicates one’s perception of social life and turns into an *idée fixe*: in order to overcome a given social crisis, one needs to *exalt his personality* to a common cause (Jaspers 1925). Consequently, one begins to fear, as Jaspers points out in *Psychology of Worldviews*, everything that remains “outside the fixed sphere” (1925, 138). This leads to an almost fanatic revolt against anyone that does not fit one’s perception of communal existence. Arguably, one can attribute this state of fixation to the *evaluative perspective* (Helm 2004; Habermas 1998) of emotion, given that an affective sense of crisis not only shapes our mutual concerns in relation to *who we are*, but thoroughly affects our need to exclude those whom *we are not*. Rather than providing the possibility of internal normative integration, as it were, into a homogenous society, this false sense of distinction serves only as means of defending the state of national integrity within the public domain. According to Habermas, it is in this sense that the positive “self-understanding of one’s own nation” becomes “an efficient mechanism for repudiating everything regarded as foreign, for devaluing other nations, and for excluding national, ethnic, and religious minorities” (Habermas 1998, 111).

In conclusion, one's abiding to a common cause arises in the form of a double entendre, i.e., in the form of a juncture between exterior cohesion as well as interior exclusion. In regard to its exterior side, the aspect of self-exaltation first pertains to the view of a homogenous community, such as the presupposed community of *pure* Hungarians or *pure* Americans; whereas the second pertains to the affective state of fear, that is, a xenophobic outlook on community, wherein a distinct social group, such as the Arabs or the Jews, are to be feared, prejudged, and inevitably so, excluded or ostracized from the homogenous social frame. Both views point to the universal position of the ethnocentric worldview that represents the projected static-homogenous image of a community. As Jaspers writes, no man can "contemplate his image in the mirror without some perplexity or dismay," meaning that "the more vigorously he aspires, the more sensitive will he be to the presence of other than aspiring elements in himself" (Jaspers 2000, 197). The presence of *something other* than the clear view of self-autonomy applies to the question of ethnocentrism in particular, inasmuch as it reveals the need to exclude the foreign other by referring to, as Habermas would argue, "a prepolitical concept of the nation as an index of descent and origin" (Habermas 1998, 111). Conversely, the same need for exclusion unveils the fundamental error of presupposing a homogenous social frame. This is the core reason why Jaspers would render this presupposition to be a self-assertive and imaginary representation of selfhood which abides by the *rule of the masses*—i.e., a "fleeting unity" governed by "impulsiveness, suggestibility, intolerance and mutability" (Jaspers 1957, 38), all of which endow the multitude of externally tied individuals "with the power to uplift or to destroy" (ib.). In other words, the universalization of the life-order as well as one's aspiration toward it, inevitably leads to *the paradox* which lies in the fact that through universalization individual life becomes "dependent upon the apparatus which proves ruinous to mankind at one and the same time by its perfectionment and by its breakdown" (62).

305

4. Conclusion

The overarching aim of this contribution alludes to three central claims. Firstly, individual reality is ambiguously exposed to imaginary representations

of an autonomous national and ethnic identity which can lead to various manifestations of social ostracism. Secondly, it was shown that the notion of self-preservation and defense, as the primary example of social ostracism, adheres to the act of discrimination. And, thirdly, if we consider the fact that ostracism points back to the uncertainty of self-autonomy, by revolting against the general image pertaining to a foreign identity, one is inevitably confronted with the very imaginary conditions that made the revolt possible. In this regard, Jaspers', Arendt's, and Bauman's accounts of cultural opposition, emotion, and prejudgement adhere to the proposed critique of the ethnocentric worldview, insofar as they provide insights into the various preconditions for the development of a generalistic misperception of communal existence—in this case: *populism*, *ethnocentric nationalism*, *globalism*, *xenophobia*. The same applies to the claim that in order to reach genuine political action and corresponding critical judgment, various affective states of ethnocentrism need to be thoroughly reconsidered. If not, the evaluative ethical horizon is lost to collective fear and the overall need to defend the presupposed state of homogeneity. Moreover, additional conceptual clarification of modern phenomena, such as immigration, ethnocentrism, and racism is in need of further philosophical contemplation, seeing that these various phenomena expose the situatedness of modern man within the essential polemic, or, put more precisely, the central polemic our times have to offer. In sum, ethnocentrism thoroughly affects our understanding of the normative status of ethics, considering that it puts the possibility of normative consolidation between different individuals into question.

306

Bibliography | Bibliografija

Arendt, H. 1961. *Between Past and Future*. New York: Viking Press.

---. 1976 [1948]. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt.

---. 1994. *Essays in Understanding 1930–1954*. New York: Schocken Books.

Auestad, L. 2014. "Idealised Sameness and Orchestrated Hatred: Extreme and Mainstream Nationalism in Norway." In *Nationalism and the Body Politic: Psychoanalysis and the Rise of Ethnocentrism and Xenophobia*, ed. by L. Auestad, 41–62. London: Karnac Books Ltd.

Bauman, Z. 2004. *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*. Cambridge: Polity Press.

---. 2011. *Culture in a Liquid Modern World*. Cambridge: Polity Press.

Berkowitz, R. 2010. "Solitude and the Activity of Thinking." In *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, ed. by R. Berkowitz, J. Katz, and T. Keenan, 237–245. New York: Fordham University Press.

Critchley, S. 1999. "With Being-With?" In S. Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, 239–253. London/New York: Verso.

Derrida, J. 1990. "Kurs auf das andere Kap – Europas Identität." *Liber* 3: 13.

Gines, K. 2007. "Race Thinking and Racism in Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*." In *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, ed. by R. H. King and D. Stone, 38–53. New York: Berghahn Books.

Habermas, J. 1998. *The Inclusion of the Other*. Cambridge: The MIT Press.

Heidegger, M. 2001. *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Helm, B. 2007. *Emotional Reason: Deliberation, Motivation, and Nature of Value*. New York: Cambridge University Press.

307

Ignatieff, M. 1993. *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. Toronto: Penguin Canada.

Ionescu, G., and E. Gellner, E. (eds.). 1969. *Populism: Its Meaning and National Characteristics*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Jaspers, K. 1925. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Julius Springer.

---. 1957. *Man in the Modern Age*. New York: Doubleday Anchor Books.

---. 2000. *The Question of German Guilt*. New York: Fordham University Press.

Kedouri, E. 1993 [1960]. *Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Kim, D. H., and R. R. Sundstrom. 2014. "Xenophobia and Racism." *Critical Philosophy of Race* 2 (1): 20–45.

Krell, D. F. 1978. "The Heidegger-Jaspers Relationship." *Journal of the British Society for Phenomenology* 9 (2): 126–129.

Longinović, T. 2018. "The Migrant Crypt: Cultural Translation Across the Balkans." *Interventions* 20 (6): 890–905.

Mall, R. A. 2005. "Evropa: Od ideje univerzalnosti do univerzalnosti ideje: medkulturnostna fenomenološka perspektiva." *Phainomena* 13 (49-50): 81–107.

Matić, D. 2007. "Is Nationalism Really That Bad? The Case of Croatia." In *Democratic Transition in Croatia: Value Transformation, Education & Media*, ed. by S. P. Ramet and D. Matić, 326–353. College Station: Texas A&M University Press.

Safranski, R. 2010. *Mojster iz Nemčije: Heidegger in njegov čas*. Ljubljana: Študentska založba.

Scheler, M. 2008. *The Nature of Sympathy*. New York: Routledge.

Schmid, H. B. 2015. "Collective Emotions, Phenomenology, Ontology, and Ideology: What Should We Learn From Max Scheler's War Propaganda?" *Thaumazein* 3: 103–119.

Taguieff, P. A. 2001. *The Force of Prejudice: On Racism and Its Doubles*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

---. 2017. *Osveta nacionalizma: Neopopulisti i ksenofobi u napadu na Europu*. Zagreb: TIM Press.

Taras, R. 2009. *Europe Old and New: Transnationalism, Belonging, Xenophobia*. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers.

Villa, D. 1996. *Arendt and Heidegger*. Princeton: Princeton University Press.

RAZUMEVANJE RAZMERJA MED POLITIKO IN GOSPODARSTVOM SKOZI REDEFINIRANO RAWLSOVO POLITIČNO PRAVIČNOST

Luka ĐEKIĆ

Fakulteta za družbene vede, Univerza v Ljubljani, Kardeljeva ploščad 5,
1000 Ljubljana, Slovenija

luka.djekic@gmail.com

Povzetek

Ekonomske neenakosti (v dohodku in premoženju) med posamezniki doma in po svetu naraščajo, kar je zaskrbljujoče. Obenem smo priča velikemu nezadovoljstvu nad delovanjem politike. V prispevku zato iz političnofilozofske in hermenevitične perspektive na novo premišljam njeno bistvo in njeno razmerje do gospodarstva. V prvem delu ponovno redefiniram koncept politike in njen primarni ideal. V drugem delu kritično analiziram neoklasično ekonomsko miselnost o ločitvi politike in gospodarstva. Na podlagi štirih faz

politične ekonomije in reformulirane Rawlsove politične pravičnosti utemeljujem, da je pravičnost primarno v domeni politike in gospodarstva oziroma da je gospodarstvo tisto, ki se mora politiki, ki je v službi pravičnosti, do določene mere podrediti. V zaključnem delu nato podam še premislek glede pomembnosti (ekonomske) politike za sodobni čas in razmislek o alternativni političnoekonomski ureditvi.

Ključni pojmi: ekonomske neenakosti, politika, gospodarstvo, pravičnost, političnoekonomska ureditev.

The Relationship between Politics and Economy through Redefined Rawls's Political Justice

Abstract

310 The current situation of the world's economic inequalities (in income and wealth) between individuals at home and abroad is concerning. We are facing a high dissatisfaction with politics today. From the political philosophical and hermeneutical perspective, I attempt to rethink its essence and its relation to economy. In the first part, I redefine the concept of politics and its primary ideal. In the second part, I critically analyze the neoclassical economic thinking about the separation of politics and economy. Based on four phases of political economy and reformulated Rawls' political justice, I argue that justice is primarily in the domain of politics and economy, or that economy is the one that must be subordinated to the political in the service of justice. In conclusion, I also offer a reflection on the importance of (economic) politics for the modern times, and on alternative political economic arrangements.

Key words: economic inequalities, politics, economics, justice, political economic arrangement.

Uvod

Trenutno stanje glede ekonomskih neenakosti v dohodku in premoženju med posamezniki po svetu kliče po iskanju alternativnih politik in političnih rešitev. Kot pravi Bauman (2011, 9), je eksplozivna zmes naraščajočih neenakosti in človeškega trpljenja eden največjih problemov 21. stoletja, s katerim se bo moralo človeštvo soočiti in ga razrešiti. Razlike v dohodku in premoženju so ekscesne in predstavljajo temeljni vir nepravčnosti v sodobni družbi (Atkinson 2015, 12–15). Slednje potrjujejo tudi podatki. Ob prehodu v novo tisočletje je najbogatejših pet odstotkov ljudi posedovalo eno tretjino svetovnega dohodka (Milanović 2005), po zadnji študiji razvojnega programa Združenih narodov pa je leta 2010 odstotek najbogatejših Zemljanov posedoval 46 odstotkov vsega bogastva (*Human Development Report 2016*, 31). Ekonomske neenakosti v dohodku in premoženju so največje doslej in naraščajo v številnih regijah po svetu, predvsem v državah bogatega zahodnega sveta (Združene države Amerike, Velika Britanija, zahodna Evropa), postkomunističnega sveta in na Kitajskem (Harvey 2005, 16–19; Therborn 2017, 74). Prepad med najrevnejšo in najbogatejšo populacijo še nikoli ni bil tako velik, kot je danes (Hessel 2011, 25). Na področju dohodkov takšne neenakosti nismo bili deležni vse od leta 1929 (Krugman 2012, 71). Takšne neenakosti med ljudmi sprožajo razslojevanje, odtujenost, izključenost in tudi nezadovoljstvo nad politiko.

311

V sodobnem času politika kot nekaj nujnega, neizbežnega in človeku potrebnega izgublja na veljavi. V večini primerov je pri ljudeh razumljena kot prizorišče nepotizma, nemoralnosti, neučinkovitosti, hipokrizije, korupcije in boja za oblast, kjer cilj opravičuje vsa sredstva. Kot pravi Gamble, v sodobni družbi prevladuje splošni pesimizem glede tega, da bi ljudje sploh še lahko kaj nadzirali in usmerjali, še zlasti s pomočjo politike. Razočaranje je izredno veliko (Gamble 2000, 1). Ljudje svoje osebno pomanjkanje dojemajo kot nekaj naravnega in določenega z usodo (George 2014, 144–145), ki je ne morejo spremeniti. Vse to se do določene mere odraža v visoki ravni politične apatije, ki rezultira v nizki volilni udeležbi in nezainteresiranosti ljudi glede profesionalnega ukvarjanja s politiko.

Nezadovoljstvo in razočaranje nad delovanjem politike je mogoče zaslediti tudi na akademskem področju. Kot pravi Matteucci, je to razvidno v izbruhu

različnih člankov in knjig na téme izčrpanosti, izumiranja in entropije politike (Matteucci 1999, 463). Za politično teorijo, ki se ukvarja tudi z definiranjem politike, to sproža vrsto kompleksnih vprašanj. Prvič, kaj pomeni, če politika izgublja na moči in veljavi? Naj se ji odpovemo ali jo poskušamo razumeti drugače in jo posledično tudi spremeniti? Drugič, kaj je bistvena naloga politike in kakšno naj bo njeno razmerje do gospodarstva? In, tretjič, ali naj moč prepustimo politiki, ki normativno ureja tudi področje gospodarstva in mora delovati v splošno dobrobit po vnaprej znanih načelih pravičnosti, ali pa naj jo predamo »nevidni roki« svobodnega trga in zasebnolastninskim odnosom, temeljni imperativ katerih je težnja po vedno večjem dobičku, učinkovitosti in rasti?

312 Odgovore na takšna raziskovalna vprašanja skušam poiskati sistematično, s pomočjo sosledja posameznih komplementarnih vsebinskih delov. V prvem delu se lotevam premisleka glede samega bistva politike. Politiko opredelim v širšem ter ožjem smislu in definiram njeno temeljno nalogo (poslanstvo), ki bi jo lahko označili za ideal. V drugem delu se osredotočam na razmerje med politiko in gospodarstvom. Na podlagi štirih faz politične ekonomije in redefinirane Rawlsove politične pravičnosti zagovarjam, da je pravičnost primarno v domeni politike, ki zajema tudi delovanje gospodarstva – institucije in zakoni imajo namreč pomemben vpliv tako na razdelitev kot tudi na način produkcije, menjavo in potrošnjo ustvarjenega bogastva. V tretjem (sklepnem) delu podam subjektivni premislek glede pomembnosti in nalog (ekonomske) politike za sodobni čas in v razmislek predlagam alternativno politično ekonomsko ureditev.

Bistvo (ideal) politike in njene razsežnosti

Ko govorimo o politiki, se moramo zavedati, da obstaja veliko različnih definicij in pojmov (Dahl 1997; Rohe 1997; Della Porta 2003; Gamble 2006). Kot pravi Heywood (1999, 25), poznamo toliko razumevanj politike, kolikor različnih avtoritet in pogledov nanjo obstaja. Zakaj je temu tako, pojasnjuje Rohe (1997), ki pravi, da je razlogov za različno konceptualizacijo več vrst. To so lahko: nepoučenost ljudi, različni družbeni interesi, različna znanstvena področja, različnost doživljanja politike, različnost religioznih prepričanj, različne kulture, različne vrednote itn.

Kljub različnim definicijam in razumevanjem politike se je v politični znanosti izoblikoval konsenz, po katerem politiko v najširšem smislu definiramo kot sistem trajnih vzorcev (med)človeških odnosov, ki obsegajo moč, vladanje, hierarhijo, avtoriteto in oblast (Gramsci 1987; Dahl 1997). Gre torej za sposobnost predstavništev, institucij in drugih dejavnikov za ohranjanje ali spreminjanje naravnega in družbenega okolja (Held 1989, 260). To vključuje vprašanja, ki so vezana na porazdelitev moči v družbi, poteka boja za oblast, vpliva oblasti na ustvarjanje in razdeljevanje virov (Stoker in Marsh 2005, 8). Sen (2002, 31) pravi takole: »Politika je funkcija politične organizacije in je odvisna od vrste dejavnikov, vštevši vrsto vlade, vire njene moči in sile, ki jih uveljavljajo druge organizacije in posamezniki.« Politika v širšem smislu tako predstavlja pojav, ki ga najdemo med vsemi formalnimi in neformalnimi institucijami, med vsemi skupinami in družbami. Prisotna je v vseh človekovih razmerjih in institucijah, vključno s tistimi, ki vzpostavljajo produkcijo in reprodukcijo družbe (Held 1989; Stoker in Marsh 2005). Politika je podobno kot spolnost, ki predstavlja človekovo dejavnost, ki je ne moremo opustiti, ampak jo moramo nadaljevati. Rawls denimo pravi, da je politična družba na določen način zaprta in nesvobodna družba, saj v njo ne vstopamo in je ne zapuščamo po lastni volji (Rawls 2011, 233). Težave sodobnega sveta tako ne bodo odpravljene z umikanjem v zasebno sfero in zanikanjem politike, ampak samo s takšnim njenim razvijanjem, ki nam bo omogočilo pravičnejše organiziranje skupnega življenja.

313

Politika bo namreč obstajala, dokler bo obstajal človek, zato »možnosti, da bi izbrali sistem brez politike, nimamo« (Held 1989, 253). Podobno meni tudi Kosik (Ćimić 1981, 18), ki politiko opiše kot usodo.¹ Pod omenjeno (široko) razumevanje politike lahko uvrstimo različne politike na področju zdravstva, kulture, energetike, financ, človekovih pravic, gospodarstva (zasebnih/javnih podjetij), sociale, združenj, verskih organizacij, družbenih skupin (Dahl 1997, 49), bank, sindikatov, šolstva, društvenih predstojnikov, vse tja do politike pametne žene, ki si prizadeva za usmerjanje svojega moža (Weber 1992, 21).

¹ Z njeno pomočjo si vsak človek do določene mere pojasnjuje smisel svoje eksistence. Politika nam namreč odgovarja na tri temeljna bivanjska vprašanja: kdo smo, kako naj bi živeli, hkrati pa tudi, kaj naj bi dobili (Gamble 2000, 5).

Pri tem je potrebno dodati, da so vse različne politike, ki smo jih našeli, vedno do določene mere odvisne oziroma vezane na ožje razumevanje politike.

Ko govorimo o ožjem razumevanju politike, mislimo na specifično sfero ali sklop formalnega delovanja državne oblasti in njenih institucij (Stoker in Marsh 2005, 8). Sem spada tudi politično delovanje izvoljenih ljudi (poslancev), ki so v večini primerov člani določene politične stranke.² Na podlagi svojih političnih programov morajo stranke stremeti k zagotavljanju pravičnosti, še posebej takrat, ko zasedejo pozicije moči znotraj struktur državne oblasti. Politike zato enostavno ne moremo dojemati kot medijskega praznorečja ali nemoralnega tehnicizma, ki poudarja formo in pozablja na vsebino (Maritain 2002), ampak predvsem kot specifičen koncentrat različnih razmerij moči med ljudmi, ki jih poganjajo vrednote.

314 Na podlagi vrednot, ki so temelj oziroma konstitutivni element vsake politike in predvsem pravičnosti, je političnim predstavnikom in strankam (pre)dana možnost in moč glede vodenja, delovanja, ohranjanja ali spreminjanja državne ureditve, ki vključuje tako sfero državne oblasti s pripadajočimi institucijami kot sfero civilne družbe in tudi sfero zasebnosti/intimnosti. To pomeni, da imajo predstavniki (ne)posredno moč in oblast vplivanja na ravnanje in delovanje ljudi, ki delujejo ali se gibljejo znotraj meja njihove države. Povedano nekoliko drugače: »Politika v ožjem smislu po eni strani omogoča posameznikom in skupinam, da počnejo nekaj, kar drugače ne bi mogli početi, po drugi pa posameznike in skupine omejuje, da ne počnejo tistega, kar bi drugače počeli.« (Marsh in Furlong 2005, 9)

Politična elita, ki ima politično moč, zgoraj navedeno počne oziroma bi morala početi na podlagi borbe za pravičen red (Alemann 2001, 283). Pravičnost ima namreč veliko vlogo pri utrditvi ali izgubi legitimnosti države. Predstavlja prvi pogoj za obstoj politične družbe. Zatorej se moramo, ne glede na to, ali smo zadovoljni ali nezadovoljni z obstoječim stanjem na različnih ravneh delovanja v politiki, zavedati, da je ravno pravičnost tisti razlog, zaradi katerega ljudje potrebujemo politiko ter državno oblast in pripadajoče institucije. Kot pravi Habermas (1989, 1049), mora državna oblast svojim državljanom nalagati in

2 Slednje predstavljajo oziroma bi morale predstavljati »sredstvo za vzgajanje voditeljev in privzgajanje sposobnosti vodenja« (Gramsci 1987, 109).

od njih pričakovati spoštovanje zakonov in pravne ureditve, ne zaradi bojazni pred kaznijo, ampak zaradi razumnega in prostovoljnega priznavanja, da skrbi in zagotavlja pravičnost.

Sila nikoli ne ustvari pravice. Vsak od nas se je dolžan pokoriti le zakoniti in legitimni oblasti (Rousseau 1960, 65). Pri tem seveda ne gre spregledati, da je pravičnost brez politične moči nemočna, politična moč brez pravičnosti pa je tiranska. Politično moč in pravičnost je zato potrebno združiti (Pascal 2000, 367–369). Sila in moč, uporabljeni v zaščito pravičnosti, torej nista v nasprotju, ampak v soglasju s potrebami človeške narave (Pitamic 2009, 203). Podobno meni tudi Maritain (2002, 80), ki pravi: »Moč je resnično najmočnejša takrat, ko najvišje merilo ni moč, ampak pravičnost.«

Ko govorimo o pravičnosti v formalnem smislu, običajno mislimo na politično in pravno organiziranje družbenega življenja oziroma na sklop državnih institucij, ki se nanašajo na človeka znotraj družbe oziroma na številne državljane (Ricoeur 2011, 263). Vsaka pravičnost je vezana na človeka in je zgodovinska. Pravičnosti (v pravnem pomenu) ni brez zakonov, vendar je tudi ni brez kulture (v moralnem pomenu), še manj brez družbe in politike (Sponville 2002, 102). V temelju se nanaša na politiko, saj je »prva vrlina družbenih institucij tako, kot je resnica prva vrlina sistemov mišljenja.« (Rawls 1971, 3) Podobno meni tudi Sponville (2002, 96), ki pravi: »Pravičnost se dotika politike: predpostavljati svobodne in enake subjekte je načelo vsake prave demokracije in talilnica človekovih pravic.« Pri tem je potrebno dodati, da ima pravičnost dva vidika: vidik dobrega, ki se bolj dotika politike in je povezan z etiko,³ ter vidik zakonitega, ki je del prava in se povezuje s prisilnim državnim aparatom ter pravosodjem (Ricoeur 2011, 278).⁴

Človekove pravice zavzemajo ključno mesto v eni najbolj znanih in aktualnih teorij reformulirane Rawlsove politične pravičnosti. Glede na njegovo prvo

3 Tako kot pri opredelitvi politike tudi pri pravičnosti ni ene same prave teorije pravičnosti. Po Schmidu (2008, 65), poznamo moralne teorije pravičnosti, utilitaristične teorije pravičnosti in antiutilitaristične teorije pravičnosti, kamor uvrščamo liberalne egalitarce in komunitariste.

4 Z besedami Hayeka (2012, 358), ki sicer takšno stanje kritizira, lahko rečemo, da gre pri sodobnem pravu za vprašanje postopkovne ustreznosti oziroma zakonitosti sprejemanja zakonodaje, pri politiki pa za posedovanje neomejene moči glede izoblikovanja zakonov, ki urejajo vsa področja življenja.

načelo pravičnosti mora namreč vsak posameznik imeti nedotakljivo pravico do popolnoma adekvatnega sistema enakih temeljnih pravic in svoboščin, ki je združljiv z enakim sistemom pravic in svoboščin za vse. Govora je o posamičnih določbah iz *Splošne deklaracije človekovih pravic* (1948), *Mednarodnem paktu o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah* (1966) in *Mednarodnem paktu o državljskih in političnih pravicah* (1966). Reformulirana Rawlsova politična pravičnost je torej aktualna zato, ker s prvim načelom pravičnosti upošteva veljavnost že obstoječih človekovih pravic, človekove pravice zaščiti pred morebitnim kompenziranjem na račun gospodarske rasti in učinkovitosti (kar se v sodobnih družbah nemalokrat dogaja) ter dopusti možnosti njihove dopolnitve ali razširitve.

316 Prvo načelo se tako nanaša na pravično ustavno ureditev (Rawls 2011, 73), ki vpelje politični in pravni red. Na podlagi prvega načela, ki je na zakonodajni ravni prepuščen različnim interpretacijam in izpeljavam, Rawls izpelje še drugo načelo pravičnosti, ki se nanaša na upravičenost glede družbenih in ekonomskih neenakosti. Slednje so po Rawlsu legitimne v dveh primerih: prvič, ko so službe in položaji dostopni vsem ljudem pod pogoji poštene enakosti možnosti in, drugič, ko razlike najbolj koristijo tistim članom družbe, ki so v najslabšem položaju (t. i. načelo razlike).⁵ Drugo načelo pravičnosti, ki je do določene mere vsebovano tudi v prvem načelu (npr. enak dostop do zdravstvenih, izobraževalnih in socialnih storitev), je v sodobnem času aktualno zato, ker vse posameznike zaščiti pred nepravilnimi okoliščinami,⁶ z načelom razlike pa zaščiti tiste, ki so zaradi takšnih in drugačnih razlogov v slabšem položaju.⁷

Politološko gledano lahko rečemo, da gre pri konceptu reformulirane Rawlsove politične pravičnosti za idejo, kako z nizom političnih, ekonomskih in socialnih institucij zagotoviti pravično porazdelitev dobrin in stroškov v celotni družbi (Miller 2007). Vemo, da je bilo vprašanje razdelitve narodnega bogastva vedno tudi ključno vprašanje tako politične kot ekonomske misli.

⁵ Za več o tem glej Rawls 2011, 67.

⁶ Z nepravilnimi okoliščinami mislim na razred, spol, materialno in socialno okolje, razlike v posedovanju ekonomske in politične moči itn.

⁷ Sledim definiciji Rawlsa. Posamezniki v najslabšem položaju so tisti posamezniki, ki jim gre v nekem sistemu najslabše po dohodkovni in premoženjski plati.

Še posebej je premislek o razdelitvi skupno ustvarjenega bogastva potreben v sodobnem času.

Razmerje med politiko in gospodarstvom

Glede na velike ekonomske neenakosti, o katerih smo razpravljali v uvodnem delu, lahko s pomočjo reformulirane Rawlsove politične pravičnosti rečemo, da so temeljne naloge sodobne politike naslednje: a) določiti mora poštene pogoje družbenega sodelovanja, b) opredeliti mora temeljne pravice in dolžnosti, ki naj jih dodelijo poglavitne politične in družbene institucije, c) uravnavati mora razdelitev koristi, ki izhajajo iz družbenega sodelovanja, in d) odmeriti mora bremena, ki so potrebna za ohranjanje stabilnega družbeno-političnega reda iz generacije v generacijo. Reformulirana Rawlsova politična pravičnost tako zajema ureditev vseh ekonomskih institucij vključno z lastništvom in strukturo gospodarstva. Različni gospodarski subjekti (podjetja, korporacije, združenja, zadruga itn.) so pri zasledovanju svojih ciljev, ki so si medsebojno lahko povsem različni, vedno vezani na določene omejitve, ki izvirajo iz pravičnih ozadnjih institucij (Rawls 2011, 26), kakršne konstituira, ohranja ali spreminja državna oblast v skladu s točno določenimi in vnaprej (pri)znanimi pravnimi postopki. Brez reda in discipline oziroma v politični anarhiji namreč ne (z)moremo doseči niti produktivnosti moderne družbe, ki bi ustvarjala visok dohodek, niti pravičnih pogojev za medosebne človeške odnose. Zaradi tega je do določene mere vedno potrebna učinkovita prisila tretje strani (uteleša jo državna oblast), ki jo najbolj dosežemo tako, da ustvarimo zbir pravil, zaradi katerih potem učinkujejo številne neformalne omejitve (North 1998, 41).

317

Razmerje med politiko in ekonomijo je zato potrebno razumeti v smislu gospodarske vpetosti v družbo, ki jo usmerja državna oblast s pomočjo državnih institucij, najrazličnejših intervencij in zakonov. Zato tako trg kot tudi gospodarstvo nista, niti ne moreta biti, popolnoma avtonomna in neodvisna od politike (Schmitt 1994; Polanyi 2008).⁸ Trg namreč ni matematična abstrakcija,

⁸ Neoklasična ekonomska teorija želi na podlagi samoregulacijskega trga institucionalno ločiti družbo na ekonomsko in politično sfero (Horvat 1984; Polanyi 2008). Zagovarja stališče, po katerem zakoni ekonomije niso zakoni prava, določeni

ki bi jo določali naravni, nespremenljivi mehanizmi in tehnološke sile, ampak je konstrukcija natančno opredeljenih pravil in kompromisov, ki jih izoblikuje politika oziroma, natančneje, državna oblast (Piketty 2015, 385). Da je res tako, dokazuje tudi gospodarska kriza, ki je doletela svet leta 2008. Velika večina vseh vlad po svetu je bila primorana reševati gospodarski in bančni sektor.

Poleg tega se je potrebno zavedati še nečesa. Tržne ekonomije ni brez socialne ekonomije, v kateri ljudje oblikujejo formalne in neformalne vezi, odnose in ustanove, s katerimi skrbijo drug za drugega (Rifkin 2007, 45; Polanyi 2008, 295). Sistem prostega trga mora biti zato vedno vpet v okvir pravnih in političnih regulativ, zakonodaje in pristojnih institucij, ki uravnavajo dolgoročne trende ekonomskih sil – slednje namreč ob pretirani deregulaciji in koncentraciji vodijo v politično in ekonomsko gospostvo manjšine nad večino (Rawls 2011, 69), pa tudi do ekonomskih kriz, kot je bila zadnja leta 2008.⁹ V skladu s Polanyijem govorimo o »konceptu vpetosti«, po katerem je gospodarstvo vedno do določene mere podrejeno družbenim odnosom in politiki (Block 2008, 26). Ko govorimo o preučevanju ekonomskih sistemov in gospodarstva, moramo dodati tudi to, da ju ne moremo preučevati zgolj pozitivistično, tako, da bi se osredotočali zgolj na statistične in deskriptivne modele, brez vzporednega raziskovanja norm znotraj družbenih odnosov in politike (Horvat 1984; Meehan et al. 2015). Braudel (2010, 50–51) pravi: »Vsako gosto družbo sestavlja več celot: gospodarstvo, politika, kultura, družbena hierarhija. Gospodarstvo lahko razumemo samo v povezavi z vsemi drugimi celotami, v katere penika in ima obenem odprta vrata za sosede.« Takšno razumevanje povezanosti glede preučevanja politike in gospodarstva

preko politike, ampak »zakoni trga«, ki deluje na lastno pest in sam od sebe. Po neoklasičnem ekonomskem pogledu so produkcija, poraba, oblikovanje cen in trg avtonomne sfere, ki jih ne more dirigirati niti etika, niti estetika, niti religija, še najmanj pa politika (Schmitt, 1994). Za neoliberalizem kot politično in ekonomsko doktrino namreč »vsako oviranje, vsako ogrožanje individualne, načeloma neomejene svobode, zasebne lastnine in svobodne konkurence pomeni ‚nasilje‘ in je eo ipso zlo« (Schmitt 1994, 118–119).

9 Da je temu res tako, dokazuje Pikettyjeva (2015) poglobljena empirična analiza, po kateri vse od sedemdesetih let 20. stoletja, ko je zmagoslavno prevladal neoliberalni politični in ekonomski program, neenakosti v dohodku in premoženju v bogatih državah konstantno naraščajo in ponekod (ZDA) celo presegajo raven neenakosti iz drugega desetletja 20. stoletja.

nas vodi do politične ekonomije, ki predstavlja temeljni pristop za analizo proizvodnih odnosov, ekonomskih struktur in politično-ekonomskih ureditev (Meehan et al. 2015, 35).

V najsplošnejšem oziroma najširšem smislu se politična ekonomija ukvarja s preživetjem, torej s tem, kako naj se družbe organizirajo, da proizvedejo, kar potrebujejo za svojo lastno reprodukcijo. Poleg tega se politična ekonomija ukvarja tudi z nadzorom glede tega, kako naj družbe ohranjajo red, da bi dosegle politične, ekonomske, kulturne in ostale družbene cilje (Meehan et al. 2015). Bistvo politične ekonomije je tako v povezanosti ekonomske in politične teorije (Horvat 1984, 10), predmet preučevanja pa medsebojni odnos med gospodarstvom in politiko (Kosta 2001, 284). Meehan, Mosco in Wasko (2015, 35) pravijo, da se politična ekonomija ukvarja z razumevanjem družbene totalitete, v smislu razumevanja razmerja med političnimi institucijami, družbenimi odnosi, hegemonijo in blagom. Podobno meni tudi Piketty (2015, 742), ki pravi, da gre pri politični ekonomiji za »znanstveno«, racionalno, metodično in sistematično analizo ter dognanja o tem, kakšna naj bi bila (integralno gledano) idealna vloga državne oblasti v družbeni in ekonomski ureditvi države. Politična ekonomija gre tako onkraj tehničnih vprašanj glede učinkovitosti in ekonomske rasti. Poglobljeno se ukvarja z osnovnimi moralnimi vprašanji pravičnosti, enakosti in javnega dobrega (Meehan et al. 2015, 36). Politična ekonomija ima zato tako politični in moralni kot normativni domet (Piketty 2015, 742). Za slednjega je značilno, da se ne ukvarja zgolj z analizo in opisovanjem obstoječega stanja v družbi, ekonomiji ali politiki, ampak predvsem z vprašanjem, kakšno naj bi v prihodnosti bilo stanje pravične/pravilne političnoekonomske ureditve ali urejenosti družbe.

Ko govorimo o politični ekonomiji v bolj konkretnem oziroma specifičnem pomenu, mislimo na vedo, katere temeljno raziskovalno področje je proces družbene produkcije oziroma produkcijskih odnosov med ljudmi, ki vstopajo v procese gospodarjenja (Merhar 2002, 874). V blagovnem gospodarstvu jo sestavljajo štiri faze, ki so med seboj tesno povezane, prepletene in odvisne od vsebine politične pravičnosti, ki predstavlja osnovo državno-institucionalni ureditvi in njej pripadajoči strukturi. Te faze so naslednje: produkcija/proizvodnja (v ožjem pomenu), delitev/distribucija, menjava in poraba/potrošnja (Meehan et al. 2015; Sfiligoy 1985). Produkcija predstavlja osnovno

dejavnost vsake družbe in je temelj človekovega obstoja. Sestavljata jo delovna sila in produkcijska sredstva. Brez produkcije ni menjave, razdelitve ali porabe, kar pomeni, da je vezana na ustvarjanje bogastva, njegov izvor, njegovo naravo in vzroke za njegovo povečevanje ali upadanje (Sfiligoy 1985; Fulcher 2004).

Znotraj produkcije se nam zastavljajo temeljna vprašanja glede učinkovitosti in rasti, ki so po mnenju večine (neo)klasičnih ekonomistov tudi edina znanstvena vprašanja, s katerimi se mora ukvarjati ekonomija. Po (neo)klasičnem ekonomskem pogledu je faza (raz)delitve, ki predstavlja temeljni element politične pravičnosti po Johnu Rawlsu in politike nasploh, drugotnega pomena, saj je podrejena zakonom učinkovitosti in rasti. Tako so dohodki proizvodnih dejavnikov (dela, zemlje in kapitala) določeni z zakoni učinkovitosti, medtem ko so cene, glede na trg ponudbe in povpraševanja, lastninske pravice in okoliščine, kdo, kaj in koliko na koncu dobi od ustvarjenega, podatki, ki v ekonomsko analizo ne sodijo. Ekonomija za (neo)klasične ekonomiste namreč predstavlja sistem, v katerem si vsak posamični akter prizadeva zgolj za lastni ekonomski cilj, srečo oziroma interes (Giraud 2006, 11, 56; Polanyi 2008, 132). Podjetja si prizadevajo maksimirati dobičke, porabniki realizirati svoje preference in skrbeti za lastno srečo, države pa povečati celotno bogastvo svojega teritorija na podlagi zagotavljanja kar največje učinkovitosti tržnih mehanizmov. Omenjen pogled temelji na miselnosti Adama Smitha. Zanj je sebičnost posameznika in njegov gon po ustvarjanju bogastva dobra človeška lastnost, ki koristi vsem, ne le njemu samemu. Tako sebičnost postane nesebičnost, povečevanje dobička zasebnih podjetnikov pa osnova za povečevanje skupnega bogastva in blaginje: ko skupni kolač raste, naj bi namreč od njega na dolgi rok imeli koristi vsi (Harari 2014).¹⁰

Za razliko od številnih neoklasičnih ekonomistov menim, da je eno izmed bistvenih vprašanj, s katerimi se morata ukvarjati tako politika kot tudi ekonomija, neenakost in z njo povezano vprašanje pravične razdelitve

10 Po Kuznetsovi ekonomski teoriji (t. i. Kuznetsova krivulja), ki je bila objavljena leta 1953 in je postala močno politično orožje ob koncu 20. stoletja, njena aktualnost pa je prisotna še danes, naj bi se začetne neenakosti med ljudmi, ki nastanejo zaradi industrializacije in gospodarskega razvoja (bogastvo na začetku uživa le manjšina prebivalstva), v poznejših obdobjih na podlagi sil rasti, konkurence in tehničnega napredka zmanjšale same od sebe na sprejemljivo raven (bogastva so čez čas deležni tudi drugi) ne glede na političnoekonomske odločitve in posege državne oblasti ali kakšne druge nadsocialne politične in družbene organizacije (Piketty 2015, 23–27).

bogastva. Slednje je zagovarjal že predstavnik klasične politične ekonomije, Ricardo (Heinrich 2013, 23), ki je že leta 1820 zapisal, da količine proizvedenega bogastva ne moremo povezati z nobenim občim zakonom, lahko pa si zamislimo zakon glede njegove porazdelitve (Giraud 2006, 11). Slednje gre razbrati tudi iz drugega načela reformulirane politične pravičnosti po Johnu Rawlsu. Razmerje neenakosti je namreč edina merljiva realnost, saj je dovolj, da je bogastvo, ki ga poseduje v določenem trenutku en sam posameznik, vzeto kot merilo za bogastvo vseh drugih v istem trenutku v primerjavi z učinkovitostjo in rastjo, ki ju ne moremo povezati z nobenim splošno veljavnim zakonom. Ko govorimo o rasti, govorimo o pojavu, ki ga ne znamo natančno izmeriti.¹¹

Drugo fazo politične ekonomije predstavlja menjava, ki je vmesna faza med produkcijo in porabo. Značilna je zgolj za blagovno gospodarstvo, v katerem se razvija vse večja medsebojna povezanost in odvisnost posameznih ekonomskih enot. Slednje povezuje trg, znotraj katerega pride do veljave družbena in politična povezanost (Sfiligoj 1985). To pomeni, da ga institucije državne oblasti na podlagi načel pravičnosti in v skladu z njo izoblikovanih institucij, pravil (zakonodaje) in davčnega sistema vedno do določene mere regulirajo in omejujejo. Zakaj? Trg vsebuje sile konvergence, ki zmanjšujejo razlike, predvsem pa tudi sile divergence, ki razlike povečujejo, s čimer ogrožajo sodobne (demokratske) družbe in vrednote politične pravičnosti (Piketty 2015, 387–388). Samoregulacijskega trga v smislu institucionalne ločitve družbe na politično in ekonomsko sfero, v kateri bi bilo ekonomsko življenje organizirano brez zunanje pomoči, zakonov ali intervencij, tako preprosto ni. Družba bi praktično razpadla (Polanyi 2008, 52).

Za vse na kratko predstavljene faze politične ekonomije lahko rečemo, da so vedno do določene mere vezane na razumevanje politične pravičnosti – sama narava in vloga temeljne strukture, zakoni in državne institucije namreč pomembno vplivajo na družbene in ekonomske neenakosti (Rawls 2011, 64), na delovanje trga in, posledično, na gospodarsko rast. Obstoje vsake družbe je namreč odvisen tako od načina produkcije, ki se veže na izhodiščno pravičnost temeljne strukture oziroma ureditve, kot od porabe dobrin, ki jih je potrebno

11 Vsi monetarni standardi in tudi zmožnosti glede učinkovitosti se s časom spreminjajo (Giraud 2006, 14–15).

po določenem načelu pravičnosti razdeliti med člane skupnosti (Sfiligoj 1985). Pri tem ne gre pozabiti, da je za politično pravičnost posredno pomembna tudi poraba. Večje, kot so namreč med posamezniki razlike v dohodku oziroma materialnih dobrinah, večja je koncentracija kapitala v rokah maloštevilnih, kar povratno onemogoča visoko stopnjo potrošnje, s tem pa tudi porabo ustvarjenih produktov, ki se izmenjujejo na trgu. Vsak ekonomski sistem namreč vedno potrebuje potrošnike, zato vprašanje neenakosti ni nepomembno, če ne zaradi drugega, zato, kot pravi Georgova (2014, 32–36), ker je lahko nadležno in drago, ne le za revne ali za srednji razred, ampak tudi za najbogatejše.

Sklep

322

Na podlagi povedanega lahko glede razmerja med politiko in gospodarstvom sklenemo, da gre za razmerje odnosov moči. Kakšno je razmerje med politiko, ki poseduje politično moč, in gospodarskimi centri moči, ki v osnovi posedujejo ekonomsko moč, je seveda odvisno od vsebine pravičnosti glavnih političnih akterjev in njihovega razmerja moči do nasprotnih političnih ideologij in gospodarskih centrov moči. Sodelovanje, prepletanje in konfliktnost med različnimi centri moči je namreč v sodobnih družbah glede na pluralistični vidik družbenih odnosov neizogibno in realno dejstvo. Z vidika osnovnega raziskovalnega vprašanja, ali moč primarno prepustiti politiki ali kapitalistično urejenemu gospodarstvu, v prispevku dajemo prednost politiki. Zakaj? Zato ker je njena primarna naloga predvsem v prehodu od povsem (egoistično) ekonomskega k etično političnemu momentu, tj. k višjemu preoblikovanju strukture v super-strukturo v ljudski zavesti.

Znanstveno gledano gre za normativno-teoretični pristop, ki ima za cilj izboljšanje materialnega standarda vsakega posameznika in splošne blaginje. Z besedami Gramscija (1987, 101), ki sicer govori o razmerju med filozofijo, politiko in ekonomijo, lahko v okviru naše obravnave razmerja med politiko in gospodarstvom rečemo, da mora obstajati v političnih in gospodarskih načelih možnost spreminjanja politike v gospodarstvo, in obratno, saj to predstavlja homogen krog družbenih sistemov (Gramsci 1987, 101). Po drugi strani ne moremo spregledati Heglovega (na)zora, po katerem je ekonomija nujna, a

hkrati relativna stopnja v razvoju človekove skupnosti, ki dobi svoj smisel šele takrat, ko se, kot relativno avtonomna sfera, vključi v celoto, ki jo zaobjema politična sfera, temeljna naloga katere je zagotavljati pravičnost. To posledično ne pomeni, da kategorično zavračamo klasičnoekonomska vprašanja, ki se osredotočajo na rast, učinkovitost, matematične in statistične izračune, saj dognanja v obliki podatkov in statistik predstavljajo pomemben analitičen pripomoček, na podlagi katerega lahko lažje oblikujemo alternativne politične rešitve. Gre predvsem za to, da v izhodišču dajemo prednost politiki, ki naj bi, kot pravi Rawls (2011, 72), sledila načelom zagotavljanja in realnega uživanja političnih pravic in svoboščin, ki jih za ceno višje ekonomske rasti ali učinkovitosti ni mogoče odreči določenim posameznikom ali skupinam.

Zaradi vsega omenjenega je potrebno podvomiti v prevladujočo ekonomsko miselnost, ki se zavzema za ločitev politike in gospodarstva, in sicer tako, da bi politiko in državo podredili deloma individualistični zasebnopravni morali, deloma tekmovalno egoistični ekonomiji in ju s tem oropali njunega specifičnega pomena (Schmitt 1994). Menim namreč, da bi, če bi želeli politiko obravnavati ločeno od gospodarstva, s tem dokazali, da ne razumemo kompleksnosti medčloveških odnosov in da na odnose gledamo zgolj enostransko, pozitivistično, empirično in mehansko. Takšen miselni koncept bi bil poln predsodkov, zablod in nekonsistentnosti. Družba in politika bi postali zgolj privesek egoistično tekmovalnega gospodarskega sistema.

Hkrati ne gre spregledati tudi tega, da ekonomska veda, ideološko (vrednostno) gledano, ni nevtralna veda. Vedno je odvisna od političnih ciljev, družbenih vrednot in norm. Delovanje gospodarstva oziroma ekonomskega sistema je tako vedno odvisno od delovanja politike, ki je primarno poklicana, da zagotavlja pravičnost. Samo politika je namreč tista človeška skupna dejavnost, ki lahko spreminja ali ohranja tip ureditve, pripadajočo strukturo, institucije in zakonodajo. Poleg tega ima le politika – s pomočjo politične moči na podlagi pravičnosti – legitimnost za intervencionistično politiko. Slednja je, glede na trenutno stanje ekonomskih neenakosti med posamezniki doma in po svetu ter izkušnjo ekonomske krize iz leta 2008, nujno potrebna.

Še več, intervencionistična davčna in fiskalna politika »post festum«, ki predstavlja jedro socialnodemokratske vizije, se v realnih družbenih in političnoekonomskih odnosih kaže za nezadostno in šibko. Potrebujemo večje

spremembe v smislu oblikovanja nove političnoekonomske ureditve, ki ne bo delovala posledično (*ex post*), ampak vzročno (*ex ante*). Glede na to, da tako v realnih političnih odnosih kot tudi v teoriji prevladujejo tri glavne usmeritve in doktrine – (neo)liberalizem, socialna demokracija in (demokratični) socializem –, bi bilo nujno potrebno ponovno premisliti teoretske osnove vseh omenjenih doktrin in jih soočiti z empiričnimi dejstvi in ugotovitvami. Na podlagi empirično dokazanih uspešnih delov teorij bi nato lahko oblikovali novo alternativo, ki bi šla lahko v smeri oblikovanja liberalnega socializma. Po Bobbiu potrebujemo novo družbeno pogodbo, ki bo temeljila na distributivnih načelih pravičnosti in bo združljiva s socialistično tradicijo (Bobbio 1987, 117). Socializem bi se, torej, moral liberalizirati, liberalizem pa socializirati. To pomeni, da je potrebno združiti politični liberalizem in ekonomski socializem, ki ju po eni strani lahko obravnavamo kot relativno avtonomni, po drugi pa kot komplementarni oziroma soodvisni in povezani sferi. Državna oblast, kot rečeno, ne more biti nikoli popolnoma ločena od delovanja gospodarstva.

324 Liberalni socializem bi se tako na podlagi reformulirane Rawlsove teorije pravičnosti moral zavzemati za pošteno vrednost političnih, socialnih, ekonomskih pravic in svoboščin, za zagotavljanje resnično enakih možnosti za vse posameznike ter za vzdrževanje dovolj enakomerne porazdelitve lastnine, dohodkov in premoženja skozi čas. S političnoekonomskega vidika gledano, bi se morali lotiti tako zmanjševanja neenakosti v začetni razdelitvi lastnine (»izhodiščna primarna pravičnost«) kot zmanjševanja neenakosti v dohodkih in premoženju. Vse omenjeno bi bilo mogoče doseči z decentralizacijo ter omejenimi nalogami državne oblasti (npr. manjšimi davki na delo za delojemalce) in s spremembo ekonomske ureditve, ki bi šla v smer soupravljanja delavcev v podjetjih. Vsakemu posamezniku bi tako morali biti zagotovljeni enaki izhodiščni položaji znotraj proizvodnje ter znotraj dostopa do socialnih storitev in do politične sfere delovanja. Menim, da bi šele na tej podlagi imeli vsi posamezniki pošteno vrednost uživanja vseh človekovih pravic ter svoboščin in obenem na voljo vire, ki bi nam omogočali enak dostop do priložnosti in ugodnosti, ki so potrebne za uresničitev naših preferenc.

Pri morebitnem oblikovanju alternativne teorije seveda ne smemo pozabiti na razlikovanje med teorijo in prakso. Slednje pomeni, da moramo obdržati pravo mero ravnotežja med predlaganimi doktrinami in si ne dopustiti

ponovnega zdrsa v fašizem, nacionalizem ali etatizem, ki so bili v preteklosti za Evropo in svet pogubni. Bogastva in ustvarjenih produktov imamo na razpolago dovolj, le pravično jih moramo razdeliti. Glede na zadnjo krizo leta 2008 Krugman (2012, 24) pravi: »Ni bilo kuge ali kobilic; nismo izgubili tehnološkega znanja; Amerika in Evropa bi morali biti bogatejši, ne pa revnejši kakor pred petimi leti.« Pri tem seveda ne smemo pozabiti, da so resursi omejeni (predvsem mislim na naravne vire in upoštevanje ekologov, ki se borijo za trajnostni razvoj) in da je pri razdelitvi na novo ustvarjenega bogastva potrebno upoštevati tudi doprinos vsakega posameznika k skupnosti na podlagi opravljenega in vloženega dela. Komplementarnost med ekonomskimi in političnimi doktrinami – še posebej glede na različne faze cikličnih nihanj gospodarstev – potemtakem predstavlja temelj tako stabilnosti ekonomij kot tudi politik.

Bibliografija | Bibliography

Alemann, Ulrich. 2001. »Pojmovi politike.« V *Politološki rječnik: država i politika*, uredil Dieter Nohlen, 282–284. Osijek; Zagreb; Split: Pan Liber.

325

Atkinson, B. Anthony. 2015. *Inequality: What Can Be Done?* London: Harvard University Press.

Bauman, Zygmunt. 2011. *Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age*. Cambridge; Malden (MA): Polity Press.

---. 2013. *Does the Richness of the Few Benefit Us All?* Cambridge: Polity Press.

Block, Fred. 2008. »Uvod.« V Karl Polanyi, *Velika preobrazba. Politični in ekonomski viri našega časa*, 19–46. Ljubljana: Založba *cf.

Bobbio, Norberto. 1987. *The Future of Democracy: A Defence of the Rules of the Game*. Oxford: Polity Press.

Braudel, Fernand. 2010. *Dinamika kapitalizma*. Ljubljana: Sophia.

Ćimić, Esad. 1981. *Politika kao sudbina: prilog fenomenologiji političkog stradalništva*. Beograd: Mladost.

Dahl, Robert. 1997. »Kaj je politika?« V *Kaj je politika? Kompendij sodobnih teorij politike*, uredil Adolf Bibič, 45–57. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Della Porta, Donatella. 2003. *Temelji politične znanosti*. Ljubljana: Založba Sophia.

Freund, Julien. 1997. »Tri predpostavke političnega.« V *Kaj je politika? Kompendij sodobnih teorij politike*, uredil Adolf Bibič, 100–107. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Fulcher, James. 2004. *Capitalism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Gamble, Andrew. 2000. *Politics and Fate*. Cambridge; Malden (MA): Polity Press.

George, Susan. 2014. *Kako zmagati v razredni vojni: finančna kriza, razkroj države blaginje in globalna prevlada neoliberalnega elitističnega modela*. Mengeš: Ciceron.

Giraud, Pierre Noel. 2006. *Neenakost v svetu. Ekonomija sodobnega sveta*. Ljubljana: Založba *cf.

Gramsci, Antonio. 1987. *Civilna družba in država*. Ljubljana: Komunist.

Habermas, Jürgen. 1989. »Civilna neposlušnost.« *Nova revija* VIII (87/88): 1046–1056.

Harari, Yuval Noah. 2014. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. London: Harvill Secker.

Harvey, David. 2009. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Hayek, A. Friedrich. 2012. *Ustava za svobodo*. Ljubljana: Inštitut Nove Revije, zavod za humanistiko.

Heinrich, Michael. 2013. *Kritika politične ekonomije: uvod*. Ljubljana: Sophia.

Held, David. 1989. *Modeli demokracije*. Ljubljana: Knjižna zbirka Krt.

Hessel, Stéphane. 2011. *Dvignite se!* Ljubljana: Založba Sanje.

Heywood, Andrew. 1997. *Politics*. Hampshire, London: Macmillan Press.

Horvat, Branko. 1984. *Politička ekonomija socijalizma*. Zagreb: Globus.

Human Development Report 2016. New York, NY: United Nations Development Programme, 2016.

Kosta, Jiří. 2001. »Politička ekonomija.« V *Politološki rječnik: država i politika*, uredil Dieter Nohlen, 284–285. Osijek; Zagreb; Split: Pan Liber.

Krugman, Paul. 2012. *End This Depression Now!* New York; London: W. W. Norton Company.

-
- Maritain, Jacques. 2002. *Človek in država*. Ljubljana: Študentska založba.
- Marsh, David, in Paul Furlong. 2005. »Koža, a ne košulja: ontologija i epistemologija u političkoj znanosti.« V *Teorije i metode političke znanosti*, uredila David Marsh in Gerry Stoker, 16–41. Zagreb: Fakultet političkih znanosti.
- Matteucci, Nicola. 1999. *Novoveška država: izrazoslovje in pota*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Meehan, R. Eileen, Vincent Mosco in Janet Wasko. 2015. »Vnovičen premislek o politični ekonomiji: spremembe in kontinuiteta.« *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XLIII (259): 33–43.
- Merhar, Viljem. 2002. »Neoklasična ekonomika v funkciji apologije najrazvitejših kapitalističnih držav.« *Teorija in praksa* 39 (6): 873–880.
- Milanović, Branko. 2016. *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*. London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Miller, David. 2003. *Political Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- North, Cecil Douglass. 1998. *Inštitucije, inštitucionalne spremembe in gospodarska uspešnost*. Ljubljana: Krtina. 327
- Pascal, Blaise. 2000. *Misli*. Zagreb: Demetra.
- Pikalo, Jernej. 2005. »Spremna beseda: Politika depolitizacije.« V Andrew Gamble, *Politika in usoda*, 133–139. Ljubljana: Založba Sophia.
- Piketty, Thomas. 2015. *Kapital v 21. stoletju*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Pitamic, Leonid. 2009. *Država*. Ljubljana: GV Založba.
- Polyani, Karl. 2008. *Velika preobrazba. Politični in ekonomski viri našega časa*. Ljubljana: Založba *cf.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. London: Oxford University Press.
- . 2011. *Pravičnost kot poštenost: reformulacija*. Ljubljana: Krtina.
- Ricoeur, Paul. 2011. *Sebe kot drugega*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Rifkin, Jeremy. 2007. *Konec dela. Zaton svetovne delavske sile in nastop posttržne dobe*. Ljubljana: Krtina.
- Rohe, Karl. 1997. »Zakaj politiko različno konceptualizirajo?« V *Kaj je politika?*, uredil Adolf Bibič, 37–44. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Rousseau, Jean Jacques. 1960. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
-

Schmid, Tom. 2008. »Enakost in pravičnost: med seboj povezana pojma?« *Socialno delo* 47 (1-2): 65–87.

Schmitt, Carl. 1994. *Tri razprave*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.

Sen, Amartya. 2002. *Ekonomija blaginje: izbrane razprave*. Ljubljana: Založba *cf.

Sfiligoj, Nada. 1985. *Teorija vrednosti in cen: Osnove politične ekonomije*. Ljubljana: Univerzum.

Sponville-Comte, André. 2002. *Mala razprava o velikih vrlinah*. Ljubljana: Vale-Novak.

Stiglitz, Joseph. 2013. *The Price of Inequality*. London: Penguin Books.

Stoker, Gerry, in David Marsh. 2005. »Uvod.« V *Teorije i metode političke znanosti*, uredila David Marsh in Gerry Stoker, 1–15. Zagreb: Fakultet političkih znanosti.

Therborn, Göran. 2017. »Dynamics of Inequality.« *NLR* 103: 67–86.

Weber, Max. 1992. »Politika kot poklic.« V *Politika kot poklic*, uredil Frane Adam, 21–67. Ljubljana: Krt.

DRUGI TEORETICIZEM LOUISA ALTHUSSERJA

Matija JAN

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, Gospodinjska ulica 8, 1000
Ljubljana, Slovenija

matija.jan@gmail.com

Povzetek

Althusser se leta 1974 svoji prejšnji opredelitvi razlike med znanostjo in ideologijo odreče kot teoreticistični. Očita si reduciranje problematike epistemološkega reza na epistemologijo in tako spregled utemeljenosti preloma s politično razsežnostjo. Vzroke teoreticizma pripiše svoji zvestobi Spinozi. Teza besedila je, da je Althusserjev poskus vezave znanstvene problematike s politiko, ki smo mu priča po letu 1967, neutemeljen; da se je, na drugi strani, Spinoza na prehodu od *Razprave o izboljšavi*

uma k *Etiki* soočal z istim problemom materialne umeščenosti produkcije spoznanja kot Althusser, ki ga razreši z vpeljavo v *Razpravi* manjkajoče druge zvrsti spoznanja. Zatrjujem, da za razliko neutemeljenih anti-teoreticističnih pretenzij po utemeljitvi vednosti z razrednim položajem resnično teoretsko jedro Althusserjevih izpeljav deluje v skladu z logiko, kakršno konceptualizira Spinoza.

Ključne besede: Spinoza, Althusser, teoreticizem, znanost, metoda.

The Second Theoreticism of Louis Althusser

Abstract

330 In 1974, Althusser denounced his previous distinction between science and ideology as being theoreticist. He blames himself for reducing the problematic of the epistemological cut to epistemology, and thus overlooking its condition in the realm of politics. He locates the causes for this theoreticism in his fidelity to Spinoza. The thesis of the work is, that Althusser's endeavor to connect scientific problematic with politics, which we witness after 1967, is unwarranted, as Spinoza, during the transition from the *Treatise on the Emendation of the Intellect* to *Ethics*, encountered the same problem of material situatedness of knowledges as Althusser. He solves it by introducing a second type of knowledge, missing in the *Treatise*. The article argues that, contrary to unwarranted anti-theoreticist pretensions to ground knowledge in class position, the real theoretical kernel of Althusser's inferences functions according to the logic conceptualized by Spinoza.

Keywords: Spinoza, Althusser, theoreticism, science, method.

Hegemoni narativ razvoja misli Louisa Althusserja gre takole: leta 1974 se Althusser v *Elementih samokritike* dokončno odpove začetnemu projektu, prisotnem v delih, izdanih leta 1965, in sicer v knjigi *Za Marxa* (Althusser 2005) in v zapisu seminarja Althusserja in njegovih učencev *Branje Kapitala* (Althusser et al. 2018). Kar zavrže, so dela, vezana na definicijo filozofije kot *teorije teoretske prakse*. Kar sprejme, je nova definicija filozofije kot *razrednega boja v teoriji*. Prva definicija je zavoljo popolnega zapostavljanja politike po Althusserju reducirala filozofijo na teorijo-znanost in epistemološki rez med znanostjo ter ideologijo na »enostavno racionalistično-spekulativno antitezo« med resnico in zmoto (Althusser 1976, 107). Ime, s katerim to redukcijo označuje od druge izdaje *Branja Kapitala* (1968) dalje, se glasi *teoreticizem* (Althusser 2018, xiii). Kar tovrsten redukcionizem spregleda, je – vsaj po Althusserjevih besedah –, da je bil Marx »zmožen preloma z buržoazno ideologijo v njeni totalnosti le zato, ker se je inspiriral na temeljnih idejah proletarske ideologije in v prvih razrednih bojih, v katerih je ta ideologija postala meso in kri.« (2018, 121). Nova definicija filozofije naj bi theoreticistično redukcijo filozofije na epistemologijo rektificirala, zvezala filozofske tendence z njihovim izvorom – s konkretnimi političnimi tendencami. In kam Althusser situira razloge za ta »spregled« politične razsežnosti vednosti? Odgovor je enoznačen: »Bili smo spinozisti.« (Althusser 1976, 132)

331

Althusser se tako v skladu s tem narativom v isti sapi odpove avtonomiji teorije in spinozizmu. Odtlej se Althusserjev projekt v glavnini interpretacij opredeljuje kot *intervencijo* v politično-filozofsko konjunkturo, kot projekt, ki je v svoji vsebini v celoti določen z zunaj-teoretskimi okoliščinami. To, da je poleg tega vsaka intervencija vezana na drug kontekst interveniranja, jo avtomatično ločuje od prejšnje, vzpostavlja nov projekt in tako poraja prepoved iskanja imanentnega razvoja vsebine misli, kontinuitete projekta. V skladu s takšnim historicističnim pogledom sta lahko projekt-1965 in njegova epistemološka problematika po definiciji le zastarela. Ne le, da odgovarjata na zahteve drugega časa, temveč sta zavoljo svoje »ne-intervencijske« narave, zavoljo svoje zaprtosti v epistemologijo, v oziru na logiko, ki vsak filozofski projekt od vekomaj opredeljuje za intervencijo, neprimerna. Če se ju kdaj pa kdaj ponovno privleče na plano, se to stori le zato, da se v njiju v rudimentarni obliki išče prvine poznih del, predvsem posthumno izdanega *Podtalnega toka materializma srečanja*.

332 Sam bi rad predlagal nasprotno tezo, ki se v veliki meri inspirira z delom *Spinoza Contra Phenomenology* (2014) Knoxa Pedena, in zatrdil, da Althusser v resnici nikoli ni prelomil s spinozistično-teoreticistično osnovo iz leta 1965, se ji nikoli ni zares odpovedal, temveč je na njej ves čas gradil. Zato ji bomo – z ozirom na naslov kontra-intuitivno – posvetili največji del besedila. Pokazali bomo, da problemi, ki jih poskuša Althusser razrešiti v delih od kurza filozofije za znanstvenike *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967) dalje in ki svoj vrh doživijo v izdaji *Elementov samokritike* (Althusser 1976) 1974. leta, v veliki meri sovpadajo s Spinozovimi težavami na prehodu od *Razprave o izboljšavi uma* k *Etiki*. A pokazali bomo, da gre Althusserjeva pot dlje od Spinoze. Poda sklepe, ki presegajo rešitve, prisotne v okviru imanentne spinozistične nadgradnje problematike iz leta 1965, ki jo kot tako še lahko stlačimo v okvire teoreticizma. Vendar bomo pokazali predvsem, da omenjeni Althusserjevi sklepi dejansko ne sledijo iz njegovih teoretskih premis, ki reproducirajo spinozistično kartografijo. Althusserjeva samokritika oziroma odpoved teoreticizmu posledično obvisita na ravni pretenzije, ki s kupom politične terminologije mistificira vztrajnost racionalističnega jedra, ki vsakič znova spodje Althusserjeve poskuse, da bi se teoreticizma otresel. Tej zadnji obliki misli, ki slabo krinka svojo zavezo nadgradnji prvotnega projekta, bom zato rekel drugi, tj. zakriti teoreticizem Louisa Althusserja.

Prvi teoreticizem (1965)

Smo torej leta 1965. In Althusser s spisoma *Za Marxa* in *Branje Kapitala* postane Althusser. Namen obiska preteklosti: pokazati, da je struktura konceptov, ki obvladujejo omenjeni deli, spinozistična. Način: prikaz spinozističnega značaja odgovora na vprašanje, ki generira besedili: »*Kaj dela Marxovo filozofijo materialistično?*« Vtis preprostosti vprašanja se takoj razkadi, saj Marx ni napisal filozofskega ekvivalenta znanosti zgodovine. Če imamo znanost *Kapital(a)*, nimamo knjige o dialektičnem materializmu, nimamo eksplicitnega koncepta materialistične filozofije. Preostane nam razbiranje Marxovega materializma iz določenih *indikacij materialistične filozofije*, posejanih tekom njegovega *znanstvenega dela*. Primer takšne indikacije: slavna metafora o obračanju Hegla na glavo, ki jo najdemo v predgovoru k drugi izdaji prvega zvezka *Kapitala* (Marx 2012, 22). Althusserjevo stališče:

Marxove »geste« o »obratu« nam lahko služijo kot *referenčne točke*, po katerih se lahko situiramo in orientiramo v ideološkem področju: kažejo k praktičnemu prepoznanju eksistence rešitve, vendar ne predstavljajo natančne vednosti o njej. (Althusser 2005, 175)

Z drugimi besedami: ko *indikacijo* jemljemo kot *koncept*, nastane problem. Kako se namreč spontano jemlje metafora obrata? Hegel, popoln v dialektični, tj. historični metodi, a *slab v izbiri objekta*, v svoji zavezanosti abstraktnosti idejnega slep za konkretnost materialnih odnosov. Klasična politična ekonomija za razliko od Hegla ve, kaj je prava stvar – trg! –, a uporablja *napačno metodo*, na stvar gleda nezgodovinsko. Od obeh elementov – Hegla in ekonomskih klasikov – Marx prevzame tisto, kar je dobro, in pusti, kar je slabo, in tako dospe do sebe kot heglovskega Ricarda (Althusser 2018, 233), spotoma pa se navleče logike, po kateri predhodna pravilna izbira *metode* neodvisno od *objekta analize* vsebuje predpogoj za njegovo pravilno spoznanje. A slika trga klasičnih političnih ekonomistov je daleč stran od tistega, kar najdemo pri Marxu, ki v prvi sliki vidi le odnos, v katerem si neka družba *nariše svoj odnos* do lastne realnosti. Med *Lebensweltom* klasika in Marxovo analizo gre za *drug objekt*, saj bi v primeru identitete prenos impliciral reprodukcije vseh mistifikacij prvega objekta, kar pa se ne zgodi. Zmota tako ne izhaja iz metode, ki naj bi bila predhoden kriterij resnice, ampak je zmeden kar objekt sam, ki bi v primeru gola prevzema kot tak ostal tudi po zamenjavi metode (Althusser 2005, 107). *Posledično težko govorimo o neodvisni-predhodni izbiri metode kot pogoju resničnosti preučevanja objekta, prav tako pa opredelitvi pogojev materializma težko zadostimo s pripoznanjem betona*. Materializem filozofije se skriva drugje.

Rešitev uganke nam omogoča digresija preko Spinoze, ki se je v *Razpravi o izboljšavi uma* (Spinoza 1997) soočal z isto težavo. V tem spisu nastopi proti Descartesovemu imperativu, da se pred pričetkom preučevanja resnice postavi splet formalnih pravil ali metodo, ki bo zagotovila, da naše ideje zvesto slikajo vnanje reči. Vendar iz takšne zahteve po vnanjem kriteriju resničnosti idej nujno sledi problem veljavnosti vnanjega kriterija resničnosti spoznanja, ki nas pelje do kriterija kriterija in od tod v nespoznavno nebo. *Instrumentalna teorija spoznanja*, ki razume metodo kot sredstvo spoznavanja, postavljeno

zunaj objekta svoje analize, tako po lastni logiki ter iz strahu pred izgubo vodi v nemožnost spoznanja in v dejansko izgubo. Kljub temu se Spinoza posluži ravno te instrumentalne metaforike, nevede uporabi tako rekoč enak primer kot Descartes v 8. pravilu *Pravil, kako naravnati umske zmožnosti* in prek *reductio ad absurdum* izpelje zgrešenost njenih zaključkov. S spoznanjem je enako kot z mehaničnimi dejavnostmi:

Da bi namreč lahko kovali železo, potrebujemo kladivo, da pa bi imeli kladivo, je tega potrebno narediti. In za to delo potrebujemo novo kladivo in nova orodja, za izdelavo le-teh pa zopet druga in tako v neskončnost. Na tak način si lahko vsak zaman prizadeva, da bi dokazal, da ljudje niso zmožni kovati železa. Kakor so ljudje sprva z orodji, ki so jih našli v naravi, lahko naredili le najpreprostejše stvari, nedovršene in z veliko vloženega truda, s temi izdelali druge, mnogo težje, popolnejše ter z veliko manj dela, in lahko sedaj, ko so se tako postopoma povzpenjali od najpreprostejših operacij do orodij in od orodij do novih operacij, pa zopet orodij, izdelajo že tako številne in tako težke stvari s tako malo dela; *enako si tudi um s svojo vrojeno silo izdeluje umska orodja, s pomočjo katere pridobiva druge sile za druga umska dela, s pomočjo teh pa zopet nova orodja oziroma moč*, da nadaljuje raziskovanje, in tako postopoma napreduje, dokler končno ne doseže vrha modrosti. (Spinoza 1997, 16)

Nasproti tistim, ki postavljajo zahtevo o predhodnosti metode pred spoznanjem in ki po ovedenju lastne ujetosti v brezno skepse svoje težave rešujejo s še globljim spustom iz skepticizma v misticizem, Spinoza instrumentalno metaforiko obrne in zatrdi, da je celoten problem jamarjev v *nerazumevanju orodja*; da se ni treba spuščati v globeli, temveč je treba *ostati na površju*. Ni važno, kakšna zgodovina orodju omogoča, da dela, a prav tako ni potrebe, da bi bilo to orodje prvo. Um gradi na tistih idejah, ki jih ima: »s svojo vrojeno silo izdeluje umska orodja, s pomočjo katerih pridobiva druge sile za druga umska dela, s pomočjo teh pa zopet nova orodja oziroma moč« (ibid.).

Da začetne gradnike-ideje in orodja-ideje *tekom uporabe močno preoblikujemo*, da so stari koncepti podvrženi novim konceptualnim

aparatom, nikakor ne spodbije dejstva, da smo z njimi vseeno začeli, da začetek nikoli ni bil začetek s stanja ničle, da ima vednost tako kot vsaka dejavnost svojo *genealogijo*. Resničnost idej ni, kot bi z zahtevo po njihovi *vrojenosti* trdil Descartes, v tem, da so brez zgodovine, saj takšnih idej ni. Zato ni večjega nesmisla, kot je spodbijanje učinkovanja orodij na osnovi njihove nastalosti. Kar zadošča, je, da preko rabe orodja v *praksi* spoznamo, kako deluje – tako je tudi za mišljenje dovolj, da »Človek misli.« (e2a2).¹ Za njegovo resnico niso važni vsebinsko izpraznjeni pogoji – v svojem učinku resnice, v svoji praksi, je resnično, ne glede na pogoje njegove resnice. Z Machereyem: »Ker človek kuje železo, človek misli.« (Macherey 2011, 47)

Seveda se z zgodovinskimi pogoji *idej* lahko ukvarjamo, vendar bo šlo v tem oziru za pogoje nastanka *ideje* v smislu *formalne realnosti*, medtem ko njena vsebinska resničnost, tj. *predmetna realnost*,² nikoli ne bo postavljena pod vprašaj. Zanimali nas bodo kavzalni pogoji, ki tvorijo sledenje ene ideje iz druge kot učinka iz vzroka. *Formalna realnost ideje* je v tem oziru preprosto njen obstoj kot *modus atributa mišljenja* – tako na *idejo* gledamo kot na *del praktičnega procesa mišljenja* in ne na način *vsebine* posameznih sklepov. Ideja oziroma vsebina sklepanja pa je kot dejavnost lahko koncipirana zgolj v novi ideji, v *ideji ideje*, ki prvo jemlje za svoj predmet. S tem postane *predmetno bistvo* njenega *formalnega bistva* na isti način, kot je prej *prva ideja* v *predmetnem* smislu povzela vse tisto, kar njen predmet vsebuje *formalno*. Zakaj prva ideja predmetno povzema to, kar neka reč vsebuje formalno? Zaradi zatrditve *paralelizma* med atributi. Ker sta *mišljenje* in *razsežnost* atributa, ki vsaj po svoje izražata *isto* absolutno neskončno substanco – *ontologija* je poenotena

335

1 Ko navajamo mesta iz *Etike*, zaradi formalne strukture besedila ne navajam strani (*knjiga etike* – e; *pravilo* – p; *aksiom* – a; *dokaz* – dem; *korolarij* – k; *opomba* – s). Držim se prevoda slovenske izdaje (Spinoza 2004), ko pa je ta spremenjen, to tudi navedem.

2 Občasno se latinski izraz *essentia obiectiva* prevaja tudi kot *objektivno bistvo*. *Predmetno bistvo* je slovenski prevod, ki se ga bomo zavoljo citiranja držali tudi mi. Pojem se vedno veže na idejo, ki ima določen predmet in v sebi na način ideje vsebuje realnost tega predmeta. *Predmetno bistvo* se torej vedno veže na področje *objektivne realnosti*, na ideje, kolikor referirajo na *predmete*, medtem ko se *formalno bistvo* vedno veže na predmete, v kolikor se nanje referira. Ker se lahko referira tudi na *ideje*, lahko tudi slednje obravnavamo na način *formalnega bistva*.

z epistemologijo.³ Kot pravi slavni e2p7: »Red in zveza idej sta ista kakor red in zveza stvari.« Iz tega sledijo tri pomembne posledice:

1. Ideja stvari in stvar, ki je *predmet ideje*, sta dve različni stvari: *predmetno bistvo*, vsaj ko govorimo o odnosu med dvema realno distinktivnima atributoma, ni isto kot *formalno bistvo*. Kot pravi Spinoza: »[N]ekaj drugega je namreč krog in nekaj drugega ideja kroga. Ideja kroga ni nekaj, kar bi imelo obod in središče, kot ima to krog, prav tako ni niti ideja telesa telo samo.« (Spinoza 1997, 16)

2. Ideja, ki jo imamo in iz katere sklepamo, je po svoji *imanentni formi* nujno *resnična ideja*, saj zavoljo paralelizma med atributi, tj. zaradi istovetnosti *reda in zveze* med atributi, »predmetnost ideje v vsem ustreza realnosti njenega ideata.« (ibid., 18)

3. Pogoj, da imamo *idejo ideje*, je, da imamo najprej *idejo*. Kriterij, ki bo določil resničnost ideje, bo zato ta *ideja* sama, ne pa neki *vnanji znak*, ki bi slednjo razločil od napačnih idej. Ta vnanji znak bi sovpadel z logiko *vnanjega kriterija*, s predhodnostjo metode objektu spoznanja, s polaganjem statusa resnice v skladnost idej z *legitimnost* podeljujočo vnanjostjo. Šele, ker imamo resnično idejo – *habemus enim ideam veram* –, lahko obenem trdimo, kaj je zmota. Resnica s tem postane znak same sebe in lažnosti – *verum index sui et falsi*. Problem razlike med objektivno veljavnostjo idej in njihovo resničnostjo, ki poganja dela, kot so Descartesove *Meditacije*, tako že od začetka odpade.

Kaj iz tega sledi za sam koncept metode? Videli smo, da ni ideja ideje tista, ki kot *indikacija* afirmira pravilnost ideje, saj se njena pravilnost afirmira imanentno. Prav tako smo videli, da metoda, ki bi kot *zunanja* nastopila pred spoznanjem, ne more potrditi pravilnosti spoznanja, ampak je *le pravilnost spoznanja tisto, kar določi pravilnost metode*. Kako v tem oziru sploh ohraniti koncept metode? Kaj to pomeni za njen konceptualni smisel, če ohranimo vsaj besedo metoda? To

3 Z dokazom enotnosti atributov, ki je obenem dokaz božjega bivanja, se zaradi obsega, ki bi ga takšna obravnava terjala, ne bomo ukvarjali.

[...] da resnična metoda ni tista, ki po pridobitvi idej išče kak znak, po katerem bi spoznali resnico, temveč je resnična metoda pot, po kateri v *dolžnem redu* iščemo resnico samo ali predmetna bistva stvari ali ideje [...]. Metoda [...] mora nujno govoriti o sklepanju oziroma razumevanju; se pravi, da metoda ni samo sklepanje, ki vodi k razumevanje vzrokov stvari, in še mnogo manj razumevanje vzrokov stvari. Metoda je, nasprotno, razumevanje tega, *kaj je resnična ideja*, da bi lahko – s tem da jo ločimo od drugih zaznav in *raziščemo njeno naravo* – na podlagi tega *spoznali našo zmožnost razumevanja* ter tako prisilili svojega duha, da *v skladu s tem merilom* razume vse, kar mora razumeti. (ibid., 17–18; [kurziva: M. J.])

Metoda ni torej nič drugega kot *vednost o imanentnosti vednosti*, ki to imanenco kot dejavnost vzame za svoj predmet, je *predmetno bistvo*, ki ima sam proces spoznavanja, njegovo praktično-logično formo, za *formalno bistvo*, tj. ideja ideje: »Ni nič drugega kot *refleksivno spoznanje ali ideja ideje*« (ibid., 18). Lahko rečemo tudi, da s tem, ko spoznamo metodo, »spoznamo našo zmožnost razumevanja« (ibid), tj. da spoznamo sile uma oziroma njihovo moč v njihovih *aposteriornih učinkih vednosti*. Metoda zato je ni splet formalnih pravil; kakor sila ne obstoji drugače kot aktualizirana sila, tudi metoda ne obstoji nikjer drugje, kot v svoji rabi, v izpeljevanju sklepov. Ko se zamejimo na mišljenje, je učinek *formalnega predmeta* in učinek *predmetnega formalen*. Ker preučevanje *formalnega obstoja idej*, ki ga poda metoda ali ideja ideje, ni nič drugega kot preučevanje učinkov, ki jih imajo ideje na druge ideje, ti učinki pa sledijo po logiki, določeni z njihovo *predmetno vsebino*, med formo ideje in njeno vsebino tako ni nobenega resničnega razločka. Spoznavni proces je popolnoma zaprt sam vase. Med njim, koncipiranim kot *formo*, in njim kot *vsebino*, med idejo ideje-metode in idejo je zgolj *distinkcija razuma*. Takšna definicija metode, ki formo poenoti z vsebino in vsebino s formo, vsekakor ni običajna. Da se neobičajnosti Spinoza vsekakor zaveda, pokaže, ko si umisli primer začudenih bralcev: »Morda se bo kdo začudil, da potem ko smo dejali, da je dobra metoda tista, ki nas uči, kako usmerjati našega duha v skladu z merilom dane resnične ideje, sedaj to dokazujemo s sklepanjem,« in začudenim pojasnjuje: »Želel sem [...], da bi se pokazalo, da za *dokazovanje resnice in*

pravilnega sklepanja ne potrebujemo nobenih orodij, temveč le resnico samo in pravilno sklepanje: pravilno sklepanje sem potrdil s pravilnim sklepanjem.» (ibid., 19)

Na reprizo scene v celoti naletimo pri Althusserjevem raziskovanju statusa materialistične filozofije. V glavnem tekstu iz *Za Marxa* – »O materialistični dialektiki« – zapiše:

V praktičnem stanju rešitev našega teoretičnega problema že dolgo obstaja v marksistični praksi. Torej, postavitve in razrešitev našega teoretičnega problema v bistvu pomeni, da teoretsko izrazimo »rešitev« *obstoječo v praktičnem stanju*, rešitev, ki jo je marksistična praksa našla za realni problem, na katerega je naletela v svojem razvoju, čigar eksistenco je zabeležila in, ga po lastnem zagovoru, tudi razrešila. (Althusser 2005, 165 [kurziva: L. A.; podčrtava: M. J.])

338 Kaj pomeni, da »teoretsko izrazimo ,rešitev‘ obstoječo v praktičnem stanju« (Althusser 2005, 165)? V *kakšni praksi* obstaja? To ne more biti politika, saj samo dejstvo prepoznanja problema kot *teoretičnega* implicira, da je politika predmet neke teorije, ki pa sama še ni *teoretska ekspresija teoretičnega problema*. Samo prepoznanje zahteve teoretske ekspresije že predpostavlja obstoj teorije – *teoretske prakse kot prakse, ki na predmeten način povzame formalna bistva drugih praks*. Kot svoje nasprotje prejme *ideologijo*, ki takšnega predmetnega zajema ne proizvede. Indikacija *mnoštva praks* nadalje terja, da se uvede enotno matriko inteligibilnosti za razpoznavo prakse kot prakse. Potrebna je uvedba *Teorije* kot vednosti o praksi kot taki. Vprašanje »Kaj je Althusserjev *materializem*?« se posledično zveže z dvema novima:

1. Kaj določa razliko med *znanostjo* in *ideologijo*, tj. kaj je kriterij izvedbe *epistemološkega reza*, če sta obe praktični – kaj je tisto, kar določi *bistvo* vsake prakse?

2. Kaj je *splošna teorija prakse* (Teorija) – kakšno funkcijo ima to vprašanje v razmerju do prejšnjega vprašanja, kakšen je odnos *Teorije* do *teoretske prakse* in *ideologije*?

A pogledjmo obe vprašanji: prvo sprašuje po razliki med dvema praksama – *znanostjo* in *ideologijo* – in s tem po njunem *specifičnem bistvu*; drugo postavlja

vprašanje po Teoriji, ki preučuje prakse kot take – njihova *bistva*. Odgovor na drugo bi moral biti zato obenem odgovor na prvo vprašanje. Kot da bi morala Teorija spregovoriti o teoretski praksi – *teorija teoretske prakse*. Zato začnimo z zadnjim vprašanjem, z vprašanjem *Teorije* ali *materialistične dialektike*, in z njim odgovorimo na obe.

V navezavi na vprašanje o statusu Althusserjevega materializma lahko rečemo, da vprašanje o Teoriji v bistvu predstavlja le specifično obliko vprašanja, s katerim smo pričeli, tj. vprašanja kriterija Althusserjevega materializma: vprašanje Teorije je ekspresija rešitve problema prisotnega v praktičnem stanju. Boljša oblika vprašanja, ki bo z ukinitvijo prve, tj. *abstraktne* oblike omogočila razrešitev problema. Namesto abstraktnega vprašanja: »*Kaj je materializem?*«, torej konkretnjše: »*Kaj je Teorija, ki pojasni prakso kot tako?*«. Nadalje: ker gre za vprašanja, ki podajata odgovor na isti problem; ker specifično vprašanje o materializmu *sprašuje po praksi kot taki*, lahko zaenkrat provizorično rečemo vsaj: začetni pogoj materializma je priznanje praktične narave celotne eksistence. Problem je nadalje sama *opredelitev/specifikacija* prakse. A začnimo s splošnim pojmom *prakse*, o katerem Althusser zapiše:

339

S *prakso* na splošno mislim na proces *transformacije* določenega danega neobdelanega materiala v določen *produkt*, transformacijo povzročeno s strani določenega človeškega dela, z rabo določenih sredstev (»produkcije«). V vsaki tako koncipirani praksi, določujoči moment (ali element) ni niti neobdelan material niti produkt, temveč praksa v ožjem pomenu: moment *dela transformacije* kot tak, ki se spravi na delo, v specifični strukturi, ljudi, sredstva in tehnično metodo rabe sredstev. (2015, 166–167)

V *specifični strukturi*, tj. v specifični praksi. Če teorija podaja *splošen vzorec*, gre kljub temu vedno za splošnost, ki je udejanjena in spoznana le prek *singularnih serij splošnosti*: proizvodnja konsumpcijskih predmetov, proizvodnja spoznanja ... različnih tipov produkcij, ki so spoznane le v eni izmed produkcij, ki v razmerju do Teorije posledično goji privilegiran odnos. Če to splošno teorijo prakse prenesemo na *spoznanja*, lahko tako iz tega

sklenemo, da v skladu primerjave s produkcijo, v proizvodnji določenega produkta iz določenega danega materiala, nastanejo specifični produkti lastni teoretski praksi: *učinki vednosti*. Torej trije momenti, ki tvorijo *bistvo* vsake prakse: dani predmet, orodje proizvodnje, proizvod. Ko Althusser to shemo prikaže na področju teoretske prakse, poda teorijo treh *občosti*:

Občost I (G1): »[T]vori neobdelan material, ki ga teoretska praksa znanosti preobrazi v specificirane ‚koncepte‘, tj. v tisto drugo, ‚konkretno‘ občosti (ki jo bom poimenoval *Občost III*), ki je vednost.« (2005, 183) Poudariti je potrebno, da *občost I*, ni čista empirična danost v smislu *občutenega* vnanjega predmeta samega, kot bi trdil vulgarni materializem. Prav tako ni niti *idejna partikularnost*, ki bi se neposredno ujemala z neko *partikularno empirično rečjo*. *Občost I* je določen *pojmem*, ki je kot tak nujno *splošen* in je nadalje podvržen teoretski analizi. Marx na primer deluje na *abstraktnih pojmih* klasične politične ekonomije, ki v nasprotju z njenimi pretenzijami niso empirične danosti, temveč pojmovni proizvodi, s katerimi in na katerih začnemo analizo oziroma proces spoznanja. Recimo: pojem *homo oeconomicus* je inteligibilen
340 zgolj, ko ga razumemo kot učinek mistificirane podobe kapitalistične družbene formacije, medtem ko je brez takšne obrazložitve, ki pokaže, da ne gre za *empirično partikularnost*, temveč za pogojeno *splošnost*, prepoznan kot univerzalno empirično določilo človeka, kot *sklep*, ki *ne potrebuje premis*, ki bi ga razložile. Posledično je *abstrahiran* in univerzaliziran kot bistvo človeka (v smislu pojmov, kot je *animal rationale*). V takšni obliki (G1) se z njim najprej sreča znanost.

Občost II (G2): Tisto, kar v znanosti *dela*, kar *abstraktnost občosti I* pretvarja v *konkretnost občosti III*: »[K]orpus konceptov, katerih bolj ali manj kontradiktorna enotnost tvori ‚teorijo‘ neke znanosti v (zgodovinskem) trenutku obravnave, ‚teorijo‘, ki definira polje, znotraj katerega so postavljeni vsi problemi neke znanosti.« (ibid., 184–185) Na primer: koncepti historičnega materializma. V procesu produkcije spoznanja uteleša *produktivni člen*, katerega funkcija je, kot bomo pokazali kmalu, vse prej kot enostavna.

Občost III (G3): Proizvod *dela teorije* oziroma *teoretske prakse* – »konkretna« občost, tj. *specifikacija občosti I* kot določenega učinka – *konkretna splošnost*. Pojem *profita*, ki se ga poslužuje klasična politična ekonomija, je na primer nerazložljiv pred elaboracijo Marxovega koncepta *presežne vrednosti*. Nov pojem

profita bo ohranil vse učinke, ki jih je *indicial* v okviru *občosti I*, s to razliko, da bo zdaj specificiral pogoje njihove produkcije, njihov vzročni mehanizem in jih s tem *razložil*. Posledično ne bo več le *abstraktna indikacija* neke realnosti, temveč njena *vzročna pojasnitev-konkretizacija*. Takšen koncept *profita* bo s tem postal *nova občost* in s tem nova *splošnost*, nov predmet, ki lahko služi za nadaljnjo izvajanje teoretske prakse, v kateri G2 prek analize G1 proizvede G3.

Shema na prvi pogled deluje *instrumentalno*: imamo *abstraktni G1*, na katerega se aplicira *instrument/metoda-G2* in s tem proizvede *konkretno vednost-G3*. Imamo *metodo* in imamo *predmet*. Vendar takoj naletimo na obrat *instrumentalne metaforike*. Analiza česa je triadična teorija znanstvenih občosti, in predvsem *kdaj* nastopi? Je analiza dejanskega načina izvajanja *teoretske prakse*, ki njeno moč, da proizvede vednost, ne postavlja pod vprašaj *vnanjega kriterija*, ki bi kot *znak* določal pravilnost. Je, če se vrnemo k začetku analize, *teoretska ekspresija problema razrešenega v praktičnem stanju* – v teoretski *praksi*. Ne gre za to, da imamo najprej *Teorijo* kot vednost o praksi na splošno, na osnovi katere določimo kriterije znanstvenosti neke prakse. Kriterij pravilnosti prakse spoznanja, ki ga prikaže *Teorija*, je teoretska praksa sama. Kot napiše Althusser:

341

Proces produkcije konkretnosti-vednosti v celoti poteka v teoretski praksi: seveda se veže na konkretno-realno, vendar to konkretno-realno »preživi v svoji neodvisnosti tako po kakor prej zunaj misli« (Marx), ne da bi jo lahko zamenjali s tistim drugim »konkretnim«, ki je vednost o njem. Da je obravnavano konkretno-v-misli (občost III) spoznanje svojega predmeta (konkretno-realno), *predstavlja »težavo« le za ideologijo, ki preobrazi to realnost v tako imenovani »problem« (problem spoznanja) in ki torej kot problematično razume tisto, kar je bilo s strani znanstvene prakse same proizvedeno ravno kot ne-problematična rešitev realnega problema*: ne-problematičnost relacije med objektom in vednosti o njem. [...] Kritika, ki v zadnji instanci, zoperstavi abstrakcijo, ki jo pripiše teoriji in znanosti in konkretno, ki ga razume kot realno samo, ostaja ideološka kritika, saj zanika realnost znanstvene prakse, veljavnost njenih abstrakcij ali navsezadnje realnost teoretsko »konkretnega«, ki je spoznanje. *V upanju, da bi bila »konkretna«, in*

v upanju po »konkretnem« ta koncepcija upa na svojo »resničnost« kot koncepcija, torej si želi biti vednost, vendar začne s tem, da zanika realnost točno tiste prakse, ki vednost proizvaja. (2005, 186–187)

Pri Althusserju se tako pojavijo stari Spinozovi antagonisti, ki v imenu objektivne veljavnosti vednosti postavljajo vnanje kriterije in se čudijo lastnemu padcu v skepticizem, temu, da se njihova spoznanja, po logiki, ki se je poslužujejo, nujno kažejo kot *problematična*. Obravnava odnosa med spoznanjem in objektom kot problematičnim, celoten *problem spoznanja* je zahteva po *kriteriju kriterija*, ki po Spinozi vodi v nemožnost spoznanja. Iz takšnih mest lahko sklenemo, da Althusser kritiko, ki jo je Spinoza usmeril na Descartesa, jemlje v smislu izvršenega teoretskega dejstva, ki ga ni potrebno dodatno analizirati.

342 Nadalje: kako v okviru te koncepcije razumeti nekaj takega, kot je ideologija, kako jo razločiti od znanstvenih idej? Ko Althusser omeni Bachelardov koncept epistemološkega reza, obenem zapiše, da »bo zavzel pozicijo onkraj ,reza‘ v polju vzpostavljene znanosti« (ibid., 198). Šele ko se znanost *vzpostavi* s tem, da proizvede svoje *konkretno-v-misli*, ki *predmetno* vsebuje vse, kar njeno *konkretno-realno* vsebuje *formalno*, lahko na osnovi tega novega konkretnega-v-mislih zatrdi, da je bil material, na katerem je pričela svojo teoretsko delo, v skladu z novimi dognanji *abstrakten-ideološki*. Definicija ideologije je *rekurzivna*. Šele ko in ker imamo resnično idejo (G3) – *habemus enim ideam veram* –, lahko, *post festum*, zatrdimo, da je ta znak tako same sebe kot zmote – *verum index sui et falsi*. In kaj je nazadnje tisto, kar določene koncepcije dela za *abstraktne* in ne za *konkretno*? To, da določen *učinek*, na primer, menjalno vrednost, vzamejo kot empirično danost, ki jo kot čutno lastnost *abstrahirajo* iz različnih blag in jo določijo kot *svoj lasten vzrok*, prek tega pa za univerzalno določilo vseh reči kot takih. *Konkretno vednosti* je nasprotno v produkciji spoznanja *splošnosti vzročnega mehanizma*, ki *proizvede omenjeno lastnost*, pri čemer je ta proizvod spet doumet kot *splošen*. Ne govorimo torej o specifični menjalni vrednosti, temveč o produkciji učinka-lastnosti menjalne vrednosti na splošno znotraj kapitalizma, ki lahko pojasni specifiko. O adekvatnem spoznanju lastnosti reči v okviru produkcijskega načina, ki slednje obravnava kot blaga. Razlika med G1 in G3 se tako spoji z razliko med

abstraktnimi in genetičnimi definicijami, ki jo najdemo v *Razpravi o izboljšavi uma*, med definicijami, v katerih definirajoči člen predstavlja neka splošna lastnost-učinek, abstrahirana iz predmetov – krog je »neki lik, v katerem so črte, ki segajo od središča do krožnice, enako dolge« (Spinoza 1997, 34) –, in definicijami, kjer so *vsi učinki-lastnosti* neke reči deducirani iz genetičnega vzroka, ki jih *vse proizvede*: »[T]o je lik, ki ga opiše neka črta, katere en konec je trden, drugi gibljiv.« (ibid.)

Triadična forma se sklada še z določeno Spinozovo koncepcijo: s četverno razdelitvijo *zaznav*, ki jo najdemo v *Razpravi o izboljšavi uma* in v obliki treh *zvrsti spoznanja* v drugi knjigi *Etike*. Spinoza v obeh izmed omenjenih del poda primer matematičnega razmerja $2 : 4 = 3 : x$, in o slednjem zapiše:

Trgovci bodo takoj rekli, da vedo, kaj je potrebno storiti, da dobimo četrto število, saj še niso pozabili postopka, ki so se ga, kar tako brez vsakega dokaza, naučili od svojih učiteljev. Drugi postavijo obči aksiom iz izkustvenega poznavanja preprostih primerov, kjer je četrto število samo po sebi razvidno, kot je to, na primer, pri 2, 4, 3, 6, kjer jim izkušnja pove, da drugo število, pomnoženo s tretjim in deljeno s prvim, da količnik šest. In ko vidijo, da so dobili prav tisto število, za katerega so že pred tem postopkom vedeli, da je četrto sorazmerno število, na podlagi tega sklepajo, da nam ta postopek vedno omogoča, da z njim poiščemo četrto proporcionalno število. Toda matematiki, opirajoč se na Evklidov dokaz 19. propozicije v 7. knjigi, vedo, katera števila so med seboj sorazmerna, ker namreč izhajajo iz narave sorazmernosti in njene lastnosti, da je produkt prvega in četrtega števila enak produktu drugega in tretjega. Toda matematiki ne vidijo adekvatne sorazmernosti danih števil, če pa jo že, je gotovo ne po zaslugi one propozicije, temveč intuitivno, ne da bi izpeljali kakršenkoli postopek. (Spinoza 1997, 14–15)

343

Vidimo, da se *prva* in *druga zaznava* – sklepanje po *avtoriteti učiteljev* in *empirična vednost* – skladata z vednostjo, ki jo imajo o svojem predmetu klasični politični ekonomisti. Njihova vednost v celoti sovпада z zaznavo konstante nekega učinka na osnovi neke prakse, brez vednosti o tej praksi kot

vzroku. Tako kot trgovec ve, da bo učinek takšnega postopka vedno pravilen, da bo izračun vedno 6, in ne ve, zakaj bo tako, tako tudi kapitalist s tem, ko zgolj popisuje prilive in odlive, indicira profit, nima pa pojma o vzročnem mehanizmu profita – tj. o mehanizmu presežne vrednosti. Učinki ga zanimajo le, kolikor so *zanj kot za subjekta*, za kapitalista, ki se ukvarja z reprodukcijo lastnega življenja. Takšna vednost predstavlja živeto razmerje kapitalista do njegovih lastnih eksistenčnih pogojev, do njegovega *Lebenswelts*. Kljub temu da indicira resnične učinke, saj živeto ali izkušeno ni lažno samo po sebi, je kot *golo prepoznanje učinka* še vedno ne-vednost, saj o teh učinkih ne pove nič konkretnega. Ne poda vednosti o mehanizmu njihove produkcije. Je, kot pravi Spinoza v *e2p28dem*, »kakor sklepi brez premis«. Primer takšne vednosti Spinoza imenuje *predstavljanje (imaginatio)*, v 2. opombi 40. pravila druge knjige *Etike (e2p40s2)* pa jo poimenuje kot »*spoznavo prve zvrsti*, mnenje ali predstavo.« Althusser jo imenuje *ideologija*. V njegovi triadični koncepciji teoretske prakse takšna vednost zavzame mesto *G1*.

344 *Tretji primer zaznave* je primer vednosti, ki se sklada z delom, ki ga po Althusserju proizvaja *teoretska praksa-znanost*: govorimo recimo o Marxovi kritiki politične ekonomije. Tako Marx poda splošen koncept *presežne vrednosti* kot *strukturnega vzroka* in iz njega izpelje vednost o *učinku-profita (G1)*; matematiki, na katere se sklicuje Spinoza, pa se pri analizi nekega razmerja (*G1*) oprejo na nek *splošen* sintetičen dokaz podan v Evklidovih *Elementih* in na osnovi njega razložijo *specifičen učinek*. Vendar je specifična tega učinka še vedno razumljena zgolj na *splošen način*, tj. na način neke vzročne lastnosti, ki jo pripišemo neki (natančno določeni!) sferi spoznavnih predmetov. Spinoza ta način spoznanja v *e2p40s2*, torej v *Etiki* in ne v *Razpravi o izboljšavi uma*, imenuje »razum ali *spoznavo druge zvrsti*« ter zapiše, da temelji na tem, da »imamo obče pojme in adekvatne ideje lastnosti reči.«⁴ Mesto takšnih konceptov je po eni strani v *G3*, kolikor se te koncepte proizvede, ter *G2*, kolikor se z njimi izvaja nadaljnjo delo, in *G1'*, kolikor se jih rekonfigurira za novo znanstveno problematiko.

4 *Obči pojem* je v slovenščino preveden kot *obči poznanek* (Spinoza 2004, 168). Sami bomo prevod spremenili tako, da bo vsakič, ko se v slovenskem prevodu pojavi *obči poznanek*, v citiranju nadomeščen z besedno zvezo »obči pojem«.

Koncept presežne vrednosti ali na primer Spinozovo pravilo *e1p28*, ki določa splošno kavzalnost med končnimi modusi, sta proizvedena koncepta, ki sta splošna in tako *obča*. *E1p28* Spinoza v *e2p31dem* recimo poimenuje »skupna lastnost singularnih reči«. Skupna lastnost reči, tj. ravno nekaj, kar smo spoznali o stvareh kategoriziranih kot *G1*, torej določen *G3*. A po drugi strani *e1p28* v, npr. *e2p30*, funkcionira kot koncept, ki razloži, zakaj je naša vednost o večini sveta neadekvatna. Torej funkcionira kot pojasnjevalno orodje, kot koncept, kot *G2*. Enako bi lahko rekli za koncept presežne vrednosti. Kot proizvod teoretske prakse iz ideološkega polja klasične politične ekonomije (*G1*) zavzame mesto *G3*. A kot rekurzivni pojasnjevalec ideološkega *Lebeswelta* *G1* – *verum index sui et falsi* – postane del konceptualne orodjarne (*G2*), ki kartografira polje relacij znotraj *G1*. *G1* s tem na konceptualni ravni izginja, ko se pod *G2* preobraža v *G3*, ki postane del *G2'*, ki zadene v *G1'* ... Ne gre za nič drugega kot za ponovitev Spinozove ponazoritve kovanja kladiva, s katerim se je zoperstavil Descartesovi instrumentalistični logiki spoznavanja.

Če smo imeli na začetku vtis, da je šlo pri Althusserju za strogo instrumentalistično teorijo spoznanja, se prvotni videz, tako kot pri Spinozi, poruši sam vase, tehnična metaforika je preobrnjena v svoje nasprotje, govor o *predmetih-G1, G3*, postavljenih v tehnično-vnanjem razmerju do *metode-G2*, neutemeljen. Meja med *G1*, *G2* in *G3* ni jasna, ker gre pri *teoretski praksi* za kompleksen proces brez smotra, v katerem iste vsebine v različnih momentih razvoja neke znanosti prejmejo različno *G-funkcijo*.

Ker je celoten red spoznanja pri Althusserju *genetičen*, tj. vezan na vzroke, ne pripada *predstavljanju*, in ker je v celoti *splošen*, mora celotna njegova teorija potekati v redu *občih pojmov*. Torej v procesu izmenjave med različni *G-funkcijami*, ki smo jih ravno opisali. Na tem mestu naletimo na težavo. Ne težavo z *občimi pojmi* oziroma *G2-3* kot konceptom, temveč z njegovo odsotnostjo v *Razpravi v izboljšavi uma*. Kot bomo pokazali, je Althusser izhajal ravno iz slednje, kjer omenjenega koncepta ni. Ravno le-tega pa bi nujno potreboval, da bi se izognil tistemu, čemur je sam rekel *teoreticizem*.

In nazadnje, četrti primer *zaznave*: intuitivno spoznanje. Slednje ne poteka na način splošnih zakonov, na način triade občosti oziroma *občih pojmov*, ki karakterizira teoretsko prakso, vendar gre, kot v *e2p40s2* piše Spinoza, »od aдекватne ideje formalnega bistva nekaterih atributov Boga naprej

do adekvatne spoznave bistva stvari«. Takšen tip spoznanja je *absolutno partikularen*, pozna vse specifične vezi, ki se plečejo med modusi, ne uporablja splošnih zakonitosti, temveč, na primer, ve, kako je točno ta in ta *profit* sledil iz ustroja celotne Narave, saj pozna notranjo strukturo vsakega posamičnega modusa, njegovo razmerje ali bistvo in iz skupka vseh teh *razmerij-bistev* sklene genezo vseh učinkov. Šele takšen tip spoznanja bi dejansko dosegel *idejno partikularnost vsake partikularne reči*, ki v nekaterih teorijah zmotno predstavlja začetek samega spoznavnega procesa: bil bi *racionalno empirično*. A bolj kot spoznanje takšnih singularnih individuumov je za Althusserja primer intuitivnega spoznanja pomemben, ker gre pri njem za spoznanje *bistev* kot takih. S tem tudi *bistev vsake prakse*, tudi *teoretske*. Torej gre za spoznanje tistega tipa, ki smo ga ravnokar izvajali, ko smo razčlenjevali teoretsko prakso. Ko smo pokazali na njene temeljne formalne zakone, ki ne terjajo spusta k vnanji materialnosti, temveč zahtevajo, da ostanemo v misli, delamo na njej in z njo. Intuitivno spoznanje ali Spinozova *tretja zvrst spoznanja* je Althusserjeva *Teorija, filozofija-dialektični materializem, metoda ali vednost o bistvu prakse kot take*. To ni več *znanost* v klasičnem pomenu, to je iskana *materialistična filozofija*. A vendar, zakaj smo potem ves čas govorili o znanosti?

346

Kje stoji filozofija v razmerju do znanosti? Kaj se posledično zgodi s problemom *metode* in s problemom *materializma*? Spomnimo se, da naj ne bi ta Teorija storila drugega kot *teoretsko izrazila* določeno rešitev, obstoječo v praktičnem stanju. Opazimo lahko tudi, da smo rekli, da bomo govorili o Teoriji, a na koncu smo govorili le o tem, kako se izvaja *teoretska praksa*. Lahko bi preprosto preformirali dilemo začudenih, nadomestili Spinozove besede z Althusserjevimi ustreznici, in zapisali: »Morda se bo kdo začudil, da potem ko smo dejali, da je Teorija tista, ki nas uči, kako usmerjati našega duha v skladu z merilom G3, sedaj to dokazujemo s teoretsko prakso ...«, in začudenim pojasnili: »Želeli smo [...], da bi se pokazalo, da za dokazovanje resnice in pravilnosti teoretske prakse ne potrebujemo nobenih orodij, temveč le resnico samo in pravilno teoretsko prakso: pravilnost teoretske prakse smo potrdili s pravilnostjo teoretske prakse.«

Teoretska praksa predstavlja red *idej*, ki določa pravilnost. Teorija je *ideja ideje*, reflektivno spoznanje mišljenja, ki predmetno vsebuje vse tisto, kar teoretska praksa vsebuje formalno. Teorija ali *materialistična dialektika* je, ko

se veže na red spoznanja, *teorija teoretske prakse*, njene avtonomije, njenih *formalnih pogojev* – njene formalne realnosti – *kot imanentnih mišljenju*. S Spinozovimi besedami: Teorija je *ideja ideje* ali reflektivno spoznanje *sil* ali *moči* mišljenja, ki temu omogočajo, da s tem, ko jih udejanji, ko proizvaja *vzročno vednost*, proizvajajo *spoznanja*. Kot ideja ideje, ki *predmetno zajame tisto*, kar *teoretska praksa* oziroma *ideja* vsebuje *formalno*, Teorija vedno nastopi *post festum*. To so razlogi, zavoljo katerih Marx nikoli ni napisal filozofskega ekvivalenta *Kapitalu*. Slednji mu za izvedbo kritike kategorij klasične politične ekonomije preprosto ni bil potreben, saj bi v okviru opisane spinozistične sheme njegova vloga sovpadla z naknadno refleksijo konceptov znanosti zgodovine. Filozofija za svoj pogoj potrebuje slednje, medtem ko ti za svojo resničnost prve ne potrebujejo. Tako kot resnična ideja za to, da je resnična, ne potrebuje *znaka* ali *ideje ideje*, ki bi jo blagoslovil, so znanstveni koncepti svoje delo nemoteno opravljali brez Teorije. Slednjo je torej tako rekoč nemogoče ločiti od *znanosti*, od »teorije« v ožjem pomenu besede. V več ozirih. Lahko rečemo, da je Teorija *metoda*, ki zgolj reflektira delo, ki ga znanost že izvaja. Ki k znanostim ne prispeva drugega kot refleksije njihove avtonomije, tj. bistva njihove prakse. V tem oziru bi bila teorija teoretske prakse in izvajala bi enako funkcijo, kot jo *ideja ideje* izvaja pri Spinozi.

347

Obči pojmi in ideologija

A teoreticizem-1965 je problematičen. Althusser bo trdil, da ga je zatrditev avtonomije epistemološkega polja vodila v zmotno prepričanje, ki Teorijo določi kot motor zgodovine. Kolikor to preprosto ni res, saj iz razlike spoznavni/realni objekt sledi, da učinki spoznanja ostajajo zaprti v spoznavni proces in ne učinkujejo na način transformacije spoznanega realnega objekta, Althusser s svojo zmoto kljub temu *indicira* realen teoretski problem, vezan na *prakso*. Priča smo neenakemu razvoju med teorijo oblikovanja koncepta in ideologije. Zadnja namreč postopoma postaja realna sila, ki v celoti prevzame polje doživetega izkustva. Že v »O materialistični dialektiki« tako najdemo tezo o ideologiji kot praksi (Althusser 2005, 167), v čemer lahko vidimo predhodnika *materialne eksistence ideologije* iz »Ideologije in ideoloških aparatov države« (Althusser 2018, 91). V »Marksizmu in humanizmu« pa najdemo predhodnike

teze o njeni ahistoričnosti (Althusser 2005, 232; Althusser 2018, 84), predvsem pa tezo o *imaginarnem*, tj. živetem odnosu individuumov do njihovih realnih eksistenčnih razmerij (Althusser 2005, 233–234; Althusser 2018, 87). V besedilih iz *Za Marxa* tako z izjemo mehanizma *interpelacije* razberemo vse elemente, ki bodo v »Treh opombah k teoriji diskurzov« (1966) in »Ideologiji in ideoloških aparatih države« (1970) prek koncepta interpelacije proizvedli kanonsko različico Althusserjeve teorije ideologije, ki prevzame problematiko dodatka k prvi knjigi *Etike*. Z njeno genezo se ne bom podobno ukvarjal, ker je dovolj dobro poznana. Obravnava istovetnosti imaginarnega razmerja, ki ga v obliki teze o interpelaciji ali o podvojitvi subjekta najdemo pri Althusserju, ter razmerja med svobodno voljo in kraljevskim Bogom, ki ga najdemo v dodatku k prvi knjigi *Etike*, bi sicer dodatno razjasnila določene sledeče formulacije, a bi terjala dodaten članek.

348 Za nas je dovolj, da poudarimo, da takšna shema s pripisom realnega učinkovanja ideologij na družbo z njeno umestitvijo v produkcijo realnosti implicira, da v to umestimo tudi njeno nasprotje – *znanost*: da pokažemo na materialne pogoje adekvatnega spoznanja, pogoje, prek katerih je omogočen prelom z učinkovanjem na misel, ki ga Althusser poimenuje ideologija, Spinoza pa *predstavljanje*: prelom z *zaznavo učinkov na našo telo* in tvorjenje resnično vzročnih (*e1a4*), tj. *adekvatnih idej* (*e2d4*). Teorija znanstvenih idealnosti, ki preprosto zatrdi razliko med znanstvenim in ideološkim objektom, je z ozirom na takšen razvoj teorije ideološkega in v okviru spoznavne teorije, ki trdi, da »*spoznanje učinka ni v resnici nič drugega kot pridobitev popolnejšega spoznanja vzroka*« (Spinoza 1997, 33), *neadekvatna*. Tega se zaveda tudi Spinoza, ko v *Razpravi o izboljšavi uma* po uvedbi ločnice med *predmetnim* in *formalnim bistvom* v opombi 13. zapiše:

Opozoril bi, da se tukaj ne sprašujemo, kako nam je bilo vrojeno prvo predmetno bistvo. Kajti to vprašanje sodi k raziskovanju narave, kjer bom to obširneje razložil in hkrati tudi pokazal, da ni zunaj ideje nobene afirmacije niti zanikanja niti ne volje. (Spinoza 1997, 17)

Kar pomeni, da Spinoza ve, da ni dovolj, da poda epistemološko ločnico med *predmetnim* in *formalnim bistvom*, temveč da opazi zahtevo dopolnitve *epistemologije* z »raziskovanjem narave«. Če želimo dejansko pokazati, kako je

znanost možna, tj. kako lahko imamo adekvatne ideje in ne le, da jih imamo, je potrebna *Etika*, ki spoznanje umesti v svet. Ne gre za to, da bi zanikali možnost znanosti, saj je sama izvršeno dejstvo. Le njeni kavzalni pogoji nas zanimajo. Spoznanje se namreč ne dogaja v vakuumu, izven učinkovanja *predstavljanja* (*»imaginatio«*) ali *ideologije*, izven trkov z vnanjimi telesi, ki v duhu kot ideji telesa puščajo takšne in drugačne *predstave* (*podoba* – *»imago«*).

V drugi knjigi *Etike* se Spinoza sreča z identičnim problemom. Vse ideje, ki jih imamo v skladu z *redom afekcij telesa*, vedno kažejo le *stanja našega telesa* (*e2p16c2*) ob srečanju z vnanjostjo, brez adekvatne vednosti našega ali vnanjega telesa. Vednost je opredeljena kot spoznanje učinkov prek njihovih vzrokov (*e1a4*), ideje stanj našega telesa pa so po definiciji *le ideje učinkov*, ločene od neskončnega vzročnega spleta, ki proizvede naše in vnanje telo. Spinozovo rešitev na vprašanje: »Kako je vednost prek vzrokov možna?«, najdemo v teoriji *občih pojmov*, ki za predmet nimajo neke *singularne realne reči*, temveč *relacijo med njimi*. Kot primer lahko podamo optično relacijo, ki v obliki *podobe* teče med našim telesno-kognitivnim aparatom in opazovanim soncem. Ko enkrat ne govorimo več o objektu kot singularni stvari – o nas ali o soncu –, ki se zaradi neskončnega spleta vnanjih vzrokov, ki ga proizvedejo, po definiciji izmika človeškemu spoznanju, ampak o spoznavnem predmetu, definiranem kot *vednost o specifični relaciji med dvema objektoma*, o nečem *skupnem tako delu kot celoti*, proizvedemo prvo adekvatno idejo (*e2p39*).

Ta teorija je manjkajoči člen *Razprave o izboljšavi uma*, ki je adekvatnost postavljala le v četrto zaznavo, v vednost o singularnih bistvih, prav tako pa v *Branju Kapitala*, kjer je bila ob manku vsake teorije produkcije znanstvene idealnosti distinkcija med znanostjo in ideologijo preprosto zatrjena. Posledično je nastop *znanstvenih konceptov* vzbujal vtis nenadne emergence. Manjkal je prehod od idej, vezanih na doživetost ideologije, ki nastanejo v polju relacij med rečmi, v katerega smo kot del materialnega sveta hočes nočes vpeti, in adekvatnimi idejami singularnih bistev. Vendar je Althusser potreboval ravno takšno teorijo. Alternativi sta: ujetost v okvire predstavljanja, v popis *naših* doživljajev na način empiricistične enumeracije doživetih lastnosti, ki res *veliko* zazna, a ničesar ne deducira in zato ne pokaže, *zakaj* je *nekaj* (recimo sonce) *nujno doživeto na tak način* (*e2p35s*). Reza z ideologijo tako bodisi ni ali pa se izvede za ceno ujetosti v ideologijo znanosti à la *deus ex machina*.

Drugi, prikriti teoreticizem

Vse to so razlogi, zavoljo katerih Althusser po kurzu filozofije za znanstvenike, leta 1974 izdanem z naslovom *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967), navrže novo definicijo filozofije: *razredni boj v teoriji*. Potem ko je že v spisih iz leta 1965 osnoval določeno obliko spinozistične teorije ideologije in jo od »Treh opomb k teoriji diskurzov«⁵ dalje nadgradil s preslikavo problematike iz *Etike*, je želel pokazati možnost znanstvene vednosti v polju, zasičenem s praktičnimi ideologijami. Ker slednje delujejo na enak način kot Spinozovo *predstavljanje* – skozi materialno prakso, ki v njenih akterjih zavoljo nevednosti vzrokov lastnih dejanj po nujnosti proizvede učinek imaginarne podvojitve zavesti, so tudi rešitve lahko le spinozistične. Z drugimi besedami: če rečemo, da je filozofija razredni boj v teoriji in ne teorija teorije, želimo teorijo povezati s praktičnimi pogoji, postavljenimi zunaj čistosti koncepta. In točno to je storil Spinoza v drugi knjigi *Etike*, ko je pokazal, kako se znotraj vpetosti v relacije, ki nujno proizvajajo zaslepitev, poraja znanstvena vednost o razmerjih. A Althusserjev razglas filozofije za razredni boj v teoriji moramo obenem brati kot razglas Spinozove nezadostnosti. Ne samo da bi moral produkcijo znanstvenih idej povezati z neznanstveno praktično ravno. Povezati bi jo moral s *specifičnim razrednim položajem* kot osnovo adekvatne vednosti. Zgolj s *stališča delavskega razreda* »lahko«⁶ tvorimo adekvatno vednost kapitalistične družbene formacije. Kar manjka Spinozovi izboljšani teoriji izboljšave uma, so pojmi konflikta, opozicije, protislovja ... Kar ji manjka, je politika (Althusser 1976, 141).

Vendar red razlogov pritrjuje Spinozi in ne Althusserju. Ne zato, ker bi Spinoza dejansko povezal teoretsko s političnim – kar po drugi knjigi *Etike* tudi stori –⁵ temveč ker je Althusserjev dokaz nujnosti odnosa v skladu s kriteriji njegovih samokritičnih del neveljaven. Začnemo lahko z omembo tistih vrst ideologij, ki se jim delavski razred po definiciji ne more izogniti. Na primer: blagovni fetišizem. Koncept, ki je na ekspliciten način odsoten iz

⁵ Althusser spada v tradicijo, ki je, sledeč Gueroultovim knjigam o prvi in drugi knjigi *Etike*, Spinozo razumela kot epistemologa adekvatne ideje in metafizika substance (Peden 2014, 7–8).

Althusserjevega dela, saj ga je ocenil kot intimno povezanega s problematiko odtujitve/reifikacije, izražene v obliki distinkcije objekta in subjekta. Koncept, ki je implicitno prisoten v besedilih, saj Althusser neposredno po tem, ko svojo teorijo ideologije v »Marksizmu in humanizmu« obrazloži prek Spinozovih primerov, omeni, da znanstvena vednost o menjalni vrednosti kot družbenem razmerju ne odpravlja obstoja ideoloških koncepcij, ki vrednost postavljajo kot substancialno lastnost reči (Althusser 2005, 230). Ni načina, prek katerega bi lahko pokazali, da je delavski razred kakorkoli izvzet iz njih, saj gre za občo ideologijo kapitalistične družbe, katere sestavni del ni nič manj tudi delavski razred. Videz vrednosti kot inherentne lastnosti singularnih reči nič manj ne megli pogleda delavca kot pogleda buržoazije. In če je tako, lahko delavski razred doživi »razsvetljenje« le ob predpogoju vednosti o blagovnem fetišu, ki sama ne izhaja iz specifične pozicije v politični konjunkturi. Odločujoči moment tako pade na teorijo in ne na politiko kot predpogoj teorije, kot bi želel Althusser. In to, sicer nehote, v *Filozofiji in spontani filozofiji znanstvenikov* (1967) dejansko pokaže.

V omenjenem kurzu smo v luči redefiniranja filozofije kot dejavnosti, ki za razliko od znanosti ne odkriva resnice, temveč postavlja teze, priča zatrditvi razlike med dvema tipoma filozofije. 1) Filozofija, ki riše razmejitvene črte med *pravilnimi* in *napačnimi tezami* in se tega zaveda. To je *materialistična* filozofija, ki svojo pravilnost najde v tem, da *znanostim pušča, da v lastni praksi proizvedejo resnico*. Kar v bistvu ni nič drugega kot to, kar je počela teorija teoretske prakse, ko je znanstvena spoznanja podredila le kriterijem znanstvene prakse: spinozizem. 2) Filozofija, ki se ne zaveda, da resnica pritiče le znanostim in »riše« razmejitvene črte med resničnim in napačnim. To je *idealistična* filozofija, ki v obliki kritike spoznavnih zmožnosti (Descartes, Kant) *znanosti od zunaj postavlja meje njene veljavnosti*. Kot taka je *nepravilna*. Vidimo, da je pravilnost v tej shemi v celoti določena z uslužnostjo resnicotvornemu obstoju znanstvene prakse, kar se popolnoma sklada s Spinozo. O svoji pravilni liniji tako Althusser zapiše: »[Z]nanstveno spoznanje njenega razmerja do praktičnih ideologij napravi iz nje ‚pravilno‘ filozofijo« (Althusser 1985, 89). Pravilnost neke filozofske drže, ki se v razmerju do znanosti ravna na spinozističen način, je tako potrjena na osnovi teorije ideologije, ki je v celoti prevzeta iz Spinoze. Kar je, glede na to, da je Althusser z novo definicijo filozofije poskušal pokazati

možnost neke znanosti na ozadju politične pozicije, bizarno. Moment, ki določi pravilnost, na koncu namreč ni politika, utemeljena na proletarskem boju, temveč teorija ideologije, povzeta od Spinoze, od katere se želi Althusser odmakniti.

Težav s tem ni konec: to, da Althusser pravilnost filozofije kot razrednega boja v teoriji *konceptualno določi* zgolj prek njenega razmerja do resnicotvornosti znanosti, ne pa na osnovi realnih političnih učinkov, in temu *kljub vsemu reče politika*, proizvede nove mistifikacije. Althusser tako kot leta 1965 pričakuje, da bo iz znanstvene koncepcije kapitalistične družbene formacije sledila revolucionarna akcija, teorijo spet zmotno razglasi za motor zgodovine oziroma to implicira z odgovorom na določena vprašanja. Ko si v *Za Marxa* zastavi vprašanje, zakaj je teorija teoretske prakse nujna, če teorija že obstoji v praktičnem stanju, kot odgovor poda le Leninovo geslo: »brez revolucionarne teorije ni revolucionarne prakse« (Althusser 2005, 166). Rezultat je vzpostavitev razsvetljenskega mita, ki napredovanje vednosti zveže s specifično družbeno transformacijo. Mit, ki ga onemogoča ravno teza o popolni inkomenzurabilnosti med spoznavnim in realnim objektom, ki se ji Althusser nikoli ne bo odpovedal. Mit enotnosti teorije in politične prakse, ki v predavanjih iz leta 1967 ponovno ne najde deduktivne enotnosti, tj. *ostaja mit*, in se tokrat, žal ne zadnjič, ponovi prek legitimacije v leninistični analogiji med politiko in filozofijo. Filozofija tako kot politika deli, »zarisuje razmejitvene črte (Lenin).« (Althusser 1984, 14) A analogija ni dokaz in dominantna tako vsemu navkljub ostaja v teoriji, kar bo Althusser žalostno priznal.

Ko leta 1974 izide *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967) je kurz že označen kot zastarel in markiran z letnico 1967 v naslovu. Althusser spozna, da je ponovno padel v teoreticizem. Kot bo tudi kasneje. Znova in znova. Zagovornika povezave med politiko in vednostjo, ki ju bo v stiski vedno znova klical na pomoč, bosta ostajali analogija ali entuziazem. Filozofija deli, riše razmejitve črte, *kot to počne politika*. In njegov sovražnik, kaj z njim? Pod vsemi Althusserjevimi terminološkimi manevri vztraja racionalistično trdo jedro, izraženo skozi Spinozove obče pojme ali koncepte relacij, zakrito pod besednjakom intervencije, politike in razrednega boja. Kar ostane, je spinozizem. Z drugimi besedami: ostane drugi, zakrinkani teoreticizem Louisa Althusserja.

Bibliografija | Bibliography

- Althusser, Louis. 1976. *Essays in Self-Criticism*. London: NLB.
- . 1985. *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- . 2005. *For Marx*. London, New York: Verso.
- . 2018. »Ideologija in ideološki aparati države [1970].« V Louis Althusser, *Ideologija in ideološki aparati države in drugi spisi*, uredila Zoja Skušek, 55–110. Ljubljana: Založba /*cf.
- Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey in Jacques Rancière. 2018. *Branje Kapitala*. Ljubljana: Sophia.
- Macherey, Pierre. 2011. *Hegel or Spinoza*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Marx, Karl. 2012. *Kapital: kritika politične ekonomije – prvi zvezek*. Ljubljana: Sophia.
- Peden, Knox. 2014. *Spinoza Contra Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Spinoza, Baruch de. 1997. *Dve razpravi*. Ljubljana: Analecta.
- . 2004. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

REVIEWS | RECENZIJE

Adriano Fabris: ETHICS OF INFORMATION AND COMMUNICATION TECHNOLOGIES.

Cham: Springer International Publishing AG, 2018.

ISBN: 978-3-319-75511-3.

UDC: 17:004.451.62

In the era in which technologies determine new matrices of thought, of habits, and, indeed, of actions, what we now consequently find emerging are new ethical issues requiring extremely articulate reflection. Communication technologies used up until the last century have been completely replaced by others which are more immediate, more ubiquitous, technologies that have us believe we are living in the eternal present. Philosophical investigation, therefore, must rethink its ethical paradigms, overturning the traditional primacy of “general” ethics in favor of a more concrete approach, one requiring continual adjustment in tandem with the development of new technological systems.

This book reflects upon these important new paradigms, outlining them via an in-depth analysis. In the first section the author explains the basic concepts necessary in order to analyze these challenges. Firstly, he discusses the etymological distinction between technique and technology as well as the fundamental difference between information and communication. He then goes on to investigate a particular area of applied ethics with

its newly emerging problems for our contemporary society: the ethics of information and communication technologies. The author focuses on ethical and deontological issues concerning the use and level of diffusion of the most common information and communication technologies. He also discusses the challenges of the uninterrupted and interactive circuit which constitutes the relationship between the virtual sphere and the real world.

In the second and third section of the book the focus lies on two other specific areas: communication devices and communication environments. Every aspect is investigated from a methodological perspective with practical examples of considered, ethical choices. In the second part, in fact, attention is concentrated on the ethical issues of communication devices (computers, smartphones, and robots). Firstly, the author analyzes technological devices from a historical and structural viewpoint. These are the devices that we use in everyday communication and that are, as the author writes, “external” to the human being. Next, the focus is on our relationship, as human beings, with machines that enhance our ability to communicate and to access new environments, modifying our perception of space and time. All of these situations need to be addressed in an ethical manner. It is vital to raise awareness of the consequences that the use of these devices can have on our behavior and on our actions.

From this analysis, several aspects emerge that pose multiple deontological and ethical questions. Choices and dilemmas come to light that human agents (manufacturers and users) are called to answer. Indeed, deontological codes established by various professional associations have already been drawn up for this purpose and, as such, are required to be respected by all association members involved in internet and computer processes. However, though these codes give precise indications, calling upon our sense of responsibility, they do not provide neither the concrete motivation nor the justification to force users to act accordingly. Thus, the author moves on to identify and justify ethical principles that would convince us to behave correctly in the technological contexts of information and communication in which we live, taking account of the relationship of the convergence between media. Another interesting

question, often underestimated, concerns what the author defines as the “impossible immediacy” in our relationship with apps, selfies, and our perception of space and time. The phenomenon of the selfie, in particular, can be understood as an attempt to remain within a pseudo-immediacy. Moving on to the relationship between robots, communication, and ethics, the author reflects on the possibility of an ethical code for those robots with autonomy of communication and action.

In the last section, the central topic is the ethics concerning issues of communication environments. Communication is intended here as something that we experience in the particular environment in which we move and interact. The “virtual” environment, which the new devices have created, opens up various possibilities, in the same way as does the “natural” environment with which it interacts. The author focuses our attention on issues concerning the relationship between ethics and virtuality. Particularly, the concept of the “virtual” is explained in its various nuances. “Virtus” in Latin means “virtue,” but it does not only indicate the characteristic that makes a human being a good person. It also indicates the “capacity that is proper to something.”

357

Subsequently, the author turns our attention to ethics and the internet in relation to three aspects of the internet: firstly, the internet of net-surfers; secondly, the internet of social networks; thirdly, the internet of things. Regarding the first aspect, what emerges is an original reflection about the ethics of the internet and the ethics *in* the internet. The former is described as “the reflection on issues related to the impact of the Internet on society, the world we live in, our way of thinking, regardless of whether we actually relate to the Network professionally or not,” while ethics *in* the Internet “refers to the set of behaviours, considered good and right, which are taken on by those who work or, more generally, act within the Network.” Regarding the ethics of social networks, the questions are twofold: the transformation of the idea of “community” that social networks produce, as well as the issues concerning the treatment of personal identity. Two further questions arise. Can social networks really be regulated? Can social networks really offer horizontal participation? Finally, ethics and the internet of things, as intended by Ashton, refers to a relationship between devices other than computers. It is difficult in this scenario to speak of an ethics of the “thing.” The ethical issues that arise

here, are linked to the so-called Big Data. Hence, the author reformulates the ethical questions thus: “What should be done with all of this data? How can it be handled? Furthermore, is it legal to collect and store it?”

In conclusion, the author identifies the criteria and principles of behavior that enable people to move in these environments in a correct manner. People seem to forget that not everything related to the network is necessarily good. However, some questions necessarily remain open. The author believes that we consciously assume responsibility for that which we are not entirely responsible for. “How can we maintain our status of moral beings if we live in environments that are organised independently from our intervention and where we are no longer in full control over the consequences of the actions that are being carried out?”

Veronica Neri

Žarko Paić: TEHNOSFERA I. ŽRTVOVANJE I DOSADA. ŽIVOTINJA – ČOVJEK – STROJ.

Zagreb: Sandorf/Mizantrop, 2018.

ISBN: 9789533510309.

Žarko Paić: TEHNOSFERA II. “CRNA KUTIJA” METAFIZIKE: KIBERNETIKA I APSOLUTNO VRIJEME STROJA.

Zagreb: Sandorf/Mizantrop, 2018.

ISBN: 9789533510316.

UDC: 1:004

The Advent of Technology

The comprehensive work *Tehnosfera* (*The Technosphere*) by the Croatian philosopher Žarko Paić that is scheduled to be released this year in its full five-volume format—from which the first two were already published in 2018—represents the height of a philosophical endeavor in the broadest field of our contemporary everyday life undertaken by Paić intensively and extensively throughout the last decade or so. It boils down to—as the title suggests—the complex notion of the technosphere, which we would like to discuss here in the context of the first two volumes of the oeuvre which deal with anthropology and cybernetics respectively. This is not, however, the first time that Paić deals

with the technosphere. As mentioned, in the course of the last ten or so years he consistently works on testing the possible applications of this concept to the field of political philosophy, contemporary art, visual studies, and digital aesthetics, just to name a few. With many international projects up ahead, the co-edited volume with Krešimir Purgar *Theorizing images* under the Cambridge Scholars Publishing exemplifies this with the article “Technosphere—A New Digital Aesthetics?” while there are also numerous entries in scientific journals by Paić, which testify to the rigidity of his task of thinking.¹

360 In *Tehnosfera I. Žrtvovanje i dosada. Životinja – čovjek – stroj* (*The Technosphere I: Sacrifice and Boredom. Animal—Man—Machine*) Paić dispenses with the straightforward introductory study of his main concept. There are two reasons for taking a deliberate *in medias res* approach. Namely, the concept of the technosphere itself is not a new invention, but a stage in the progressive autonomization of technology in our contemporaneity. As summed up earlier, it is also not a new concept in the thought of Žarko Paić, but rather a concept that should be taken intuitively as the radical summation of all our knowledge of technology and science to keep in mind while beginning to study through the first volume of the book. The technosphere is to be considered as the intensity of contemporary technology. By taking technology as a progression, we are not far from the truth in saying that every contemporary phenomenon can be considered as technology in its own sense (Paić 2018, I, 379). Most notably, paraphrasing Heidegger in the closure of the first volume, Paić states that “the essence of science is nothing scientific. It lies in the technical character of the way by which sciences relate to the world in emergence. To describe this ‘way’ means to walk in the articulation of the language of the technosphere.” (Paić 2018, I, 421). And as this volume deals with the human, its relations through repetition and difference, or through the subtitled triad of animal—man—machine, as well as through the notions of sacrifice and boredom, we are invited into a philosophical discussion of anthropology taken as the theme of contemporary culture as well as new techno-science, cybernetics, and

1 Cf. Žarko Paić: “Technosphere—A New Digital Aesthetics? The Body as Event, Interactivity and Visualization of Ideas.” In *Theorizing Images*, ed. by Žarko Paić and Krešimir Purgar, 121–143. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016.

communication theory. Namely, the radical question Paic̆ that poses with this book could be to discuss in which way can we preserve the notion of humanity when metaphysics, upon which it is grounded, becomes inept to conceive of a world made on the image of autonomous and hybrid technology of self-production of artificial life and artificial horizon of experience in general. The technosphere here means not only the intensity of technology, but the overall possibility of overwriting the notion of life, being, time, essence, etc., to its own informative agenda. This radical notion of the “*immanent transcendence*” of life in Paic̆ stems from Heidegger and Deleuze respectively and indicates in its own right not just a radical impossibility of life as nature, nurture, artifice, or artificiality. Immanent transcendence is a synthetic principle of the technosphere. As the reader carefully strolls through the introduction and the first set of essays in *Tehnosfera I*, this is more than evident. It is a constructive planning and calculating of life itself (Paic̆ 2018, I, 30). In the chapter on Hans Jonas and the conditions of possibility for ethics as applied humanity in the age of technology’s reign Paic̆ recapitulates and provokes the Heideggerian *Gestell*: “Technology as the gage no longer exposes nature as essence (or being). It enframes nature in the state of being-at-disposal (or to be essentially relative) to drive the accumulation of knowledge, information, and energy for the global profit economy.” (Paic̆ 2018, I, 277)

361

The notion of the technosphere bears great importance in our contemporary technology-laden society as it reworks and substantially reconceptualizes the notion of technology itself. This is also why Paic̆ makes it a task of his own thinking to find possible ways of giving life to the notion of the technosphere through numerous contemporary philosophies, rediscovering technology as the true aesthetical overcoming of all contemporary issues, problems, and contradictions that lie in the notion of human, human life, being, and its metaphysical groundings. Life, intelligence, and biology give way to artificiality, virtual horizons, and neural networks capable not only of designing new life according to its own image, but more radically (re)designing the “lived” life to a world-image of pure hyperreal experiences. This is the technosphere, “the ‘*immanent transcendence*’ of life that is no longer anything natural or artificial but is techno-genetically created as an autopoietic system.” (Paic̆ 2018, I, 11) The first chapter of the book, “Creation without a Plan? From Creature to Thing,”

opens up the space for the thinking of autonomous technological objects and phenomena as the new stage in our conceptualization of technology that requires a completely new way of thinking, that is to say, we are in a historic situation where our standardized notions of human, technology, science, nature, society, etc., are becoming radically inept to deal with the world built on the foundations of information science and technology of exchange-governance over data.

362 There is certainly no space for us to discuss the totality of the two volumes published in 2018 as they contain about twenty dense discussions spanning over more than thousand pages. What we can do, is debate the main precursors of these discussions as the conditions of possibility to even comprehend the importance of the volumes that are still ahead waiting to be published. The two presented books contain discussions and dialogues with authors, whom Pać has held in high regard throughout his philosophical life. Namely, Martin Heidegger as the pivotal point from where technology departs into contemporary warfare of information and techno-genetic science and gives consequential meaning of important distinction in Pać through triad of technics—technology—the technosphere (Pać 2018, I, 257). On the other hand there is also Franz Kafka as the prodigal writer of the age of the world picture which transfers—through the well-known text by Deleuze and Guattari on “the minor literature”—to the discourse on the technosphere or the world overrun by autonomous machinery in which human experience is one of paradoxical rationality of abundant everyday chaos, but Fernando Pessoa also, whose radical wish “I want to be a machine” remains a big motive in discussions undertaken by Pać. The mentioned technological triad presents a non-dialectic progression, but a synthetic state of cybernetic control in which we are presented with a world no longer bound by the metaphysical grounding of nominal differentiation of nature, culture, man, technology (Pać 2018, I, 8), but a world of technological states, in which man acts as an agent in the metastable state of being—human—animal—machine (Pać 2018, I, 72). What Pać undertakes here, is the overcoming of the problem Heidegger posed at the end of philosophy and the advent of cybernetics as the new metaphysics. Namely, to answer the question of what is thinking in the age of speed, synthetic and hybrid beings is to say that we are overrun with communication, or even more

ominous, we are overwritten by it in “the total acceleration of ‘the world’ and the transformation of thinking to the framework of computing, planning, and construction.” (Paić 2018, I, 9)

It is also important to note that the studies presented in the book interpolate specific vocabulary that is usually found in the information-communication sciences as well as in techno-scientific discourse of contemporary science. From artificiality, complexity, entropy, to metastability and feedback control, there surely are more than a few terms that deserve their own discussion or an engaged critical reader willing to combat his or her ordinary understanding of the capacity of certain notions. There are nine studies arranged into three chapters, each bearing its own conclusions that come together with preferred multiple rereading of the introductory remarks by Paić. This will be even more important in the second volume. Paić sets up to reconstruct the contemporary philosophical discussion with a hybrid language of post-modern philosophy and what we could have called—up to the most recent time—the minor philosophies of authors like Gilbert Simondon, Gotthard Gunther, and in our tradition often overlooked Albert Whitehead. The point is not just to try and preserve the notion of humanity fallen in between metaphysics and cybernetics of contemporary worldview, but to consider new outcomes of traditional philosophical problems in a contemporary setting.

In the second chapter of the book Paić deals exactly with the above discussed “technical” creation of man, or what we could call the emergence of “*technical humanity*” in the common sense of the word “technical” or “technicality.” It takes the largest portion of the book so we should consider giving it more space for discussion here. Paić begins with another Heideggerian question that pushes the discussion of the technosphere into the political-ethical debate on the grounding of freedom, which in this respect again takes on the notion of thought and its relationship to the essence of that which is human and animal “in the identity and difference over the essence of life itself” (Paić 2018, I, 182). If thinking is embedded in the human as a condition of possibility of metaphysical questions in general, then the epochal coming-of-age of metaphysics in cybernetics as its realization means that thinking radically transforms into computing (Paić 2018, I, 185). Why is that? “Cybernetics itself is neither philosophy nor science in the sense of theory on that which is real

and what is *essence*. Its role is to create the possibility of relationship between the system and environment from techno-genetic logic of formation of that which neither 'is' nor it is 'nothing'" (Paić 2018, I, 185) Dense discussion of Heidegger's notion of the world-environment differentiation as well as the man-animal distinction (Paić 2018, I, 202–3), cannot find its resolution without the question of what kind of space are we pushed into with the emergence of what Heidegger calls the "global" world state or a state of "*planetary technology*." And that is why common anthropology cannot give an answer to the essence of the human being as this answer lies in the vast space of fringe-humanity, the techno-science, and new artificial beings that exercise radically different and yet very familiar freedoms, lives, and even cultures. This brings about the crucial importance of two essays by Heidegger which we should keep in mind throughout *Tehnosfera I*, "The Age of the World Picture" and "The Question Concerning Technology." Discussing Sloterdijk's essay on *The Rules for the Human Park*, an important question remains in the title: "How to Think an Animal?" (Paić 2018, I, 215) which will bring us to the problem can techno-science with its synthetic and hybrid life formation and autonomization think the difference between human and animal? If metaphysics is embedded in the human, then humanism certainly remains metaphysical, and it is only from there that we can pose the question on the being of an animal. "We can no longer think the animal any more differently but cybernetically." (Paić 2018, I, 242) This chapter, as well as the following, are sound in their logic of deliberating on what sense our conceptions of life, human, world (as the totality of nature and history, as the dwelling of being) have when contested with the questions that spring out of new technology as well as with new relations it proposes and spaces it constructs. Nothing is comparable and everything is connected, nothing is genuine and everything replaceable in the planetary, global state of world technology. What makes the essence of technology is—as Heidegger noted—nothing technical, but it is a framework, the *enframing* (*Gestell*), which exercises power over human, nature, animal, being, and freedom by supplying them with states and depriving them of their difference in support of the total-life-project of contemporary technosphere (Paić 2018, I, 220–4). Once "framed" with technology, the most important questions become questions of the ontological difference from the framework of the decentered human,

namely, the human decentered by technology. This is also the way in which Pać recuperates Heidegger from contemporary critics and debates that label him an “anthropological dogmatic” (Pać 2018, I, 224–33). Heidegger’s thought is analogic, and by postulating the question of the animal, we are in essence questioning the human, nevertheless, in the broad sense of the relationship of modes of “being as life” and its relation to “being as such” (Pać 2018, I, 224): “[...] when philosophy itself at its end transforms into cybernetics [...] we encounter the question of a different mode of thought from which by necessity must emerge a different understanding of the human as well as the animal. All this leads through the lack of homeland in ‘life’ itself.” (Pać 2018, I, 235) It is in this way that the question of how to and from where to think the difference between the human, animal, natural, original, and artificial constantly reemerges as one of the main motifs for analysis in *Tehnosfera I* (Pać 2018, I, 140; 307; 373). The discussion of Heidegger continues throughout, and most notably in the second volume’s central chapter on cybernetics and nihilism (Pać 2018, II, 221–275).

The triad of computing, planning, and construction that comprises the transformation of thought in the age of the technosphere leads us to the question of creation, creative acting upon the world that is replaced with technical creation of life itself. If anything is to rise out of profound boredom, a work of art or speculative thought, with the mentioned advent of new technology we see our world immersed in a much broader and widespread, but shallow boredom which can only bring about the by now evident radicalization of culture and politics, but also, and maybe, even new means of “doing” life. The main premises of Heidegger and also Pać today have the uncanny character of obvious facts, analogies that are taken in the discussion throughout the book. Namely, the character of “planetary technology” is what is brought about with gadgetry of contemporary communication and information science. When Heidegger says that modern man is a slave of the oblivion of being and when Pać talks about the installation of the world as the construction of the world-picture we are certainly talking about a world, in which technology is as hidden as being (Pać 2018, I, 237–9), but with the uncanny character of their empty presence through screens, applications, services, and interactive communication. Contemporary

technology is the realization of Western metaphysics in the sense of this oblivion. In the form of cybernetics, it is the pure realized governance over all environments and systems, the “control of life processes” or the coming of technical life, the artificial life, and its intelligence. “They all became the actualization of the virtual from the logic of the technosphere.” (Paić 2018, I, 242) It remains equally evident that new synthetic and hybrid life forms will have an important impact on the contemporary understanding of ethics and human action in the world. The less we know, the better—can be the *modus operandi* for a sustainable life in the technosphere, and this is, namely, because it requires, if we are to understand new technology, its processes, and to act upon it, a loop of constant immersion into the control process of technology itself. This is the threat of the technological frame (Paić 2018, I, 285), because artificial life and its phenomena are a radically new step in the contemporary techno-science for they defeat the dominant Western notion of causal, effective, and purposeful use of technology (Paić 2018, I, 253). It is not just that artificial things are made, but that they defeat our relationship with technology through its increasing autonomization. While technology used to be dependent on the human—regardless of whether the human was used, or was it the user in the process—, the contemporary techno-science proves itself independent and regulatory for the processes in science, technology, and culture. Moreover, technology can be said to have its own culture, through its internal and external design, its intelligence, speed, automatization that is no longer observable to the conventional user.

366

The book with its critical depth is an impressive collected set of distinctive studies regarding technology through the critical dialogue with all relevant contemporary philosophical sources, on the count of which *Tehnosfera* will become and remain a fundamental sourcebook for radical reconceptualization of our history embedded in the philosophical task of thinking from Heidegger onwards. By this, we mean that Paić utilizes Heidegger in a profoundly new manner exactly to bring about a renewed understanding of technology outside of the clutches of metaphysics and teleology, in such way that the remarks Heidegger made could even become, so to speak, the grounding for a post-metaphysical operation of the world as technical image of being. Privileging philosophical criticism over speculative confrontation, *Tehnosfera I* and *II*

remain highly instructive in-depth analyses of how we are to understand the extensive techno-scientific operation of our everyday life where understanding of the contemporary world depends on our ability to operate with hybrid terms and theory in what we could—anticipating the coming volumes of *Tehnosfera*—call techno-poiesis and techno-aesthetics. The concluding chapter of the first volume deals with Deleuze. Much as its theme is important, the conceptual progression from Heidegger to Deleuze is also a point to keep in mind as it comes as a particular novelty in the discussions of contemporary philosophy. The theme, however, concerns, especially in the concluding chapter of the book “From Chaos to Brain,” the “philosophical hybridization” proposed by Deleuze and Guattari in *What is philosophy?* Other than being just a mere reconceptualization of the notions of chaos and brain per se, the text brings us closer to a philosophical understanding of speed, entropy, complexity, and intuition. For Deleuze, chaos is closely connected to speed and transformation which are embedded in his notion of *virtuality* against *actuality*. Equally important is that Paić rightfully recognizes Baudrillard in this discussion as the source of the utmost important description of the hyperrational chaos within his own terminology, simulacrum, and simulation. With just a list of dealt-with concepts we can see that the conclusion of this volume opens up a space for something even more uncanny: the emergence of artificial intuition. The network (namely, the paradigm of the Internet) encapsulates speed, chaos of accelerated virtuality that is the substance of the “*liveliness*” of the artificial phenomena. It synthesizes, or naturalizes, the concept of space-time, something outside of our own cognitive capacities, and that is why Paić will conclude that—outside of the ordinary language and rationality—artificial phenomena represent the “irreducibility of the thought of the technosphere” (Paić 2018, I, 424). Such is the thought freed from “the chains” of “nature” and “life,” and the one which affirms the hybrid connection of mind and intuition in their artificial form of *blackboxing* and speculative design. On the other side, the threat of artificiality is not just “real,” but conceptual also, because there are very subtle ways of differentiating the simulation and the “real,” e.g., thought, intuition, intelligence. The artificial intuition hypothesis as “the constructive life of simulation” is the step beyond mere cybernetic aesthesis. It is the operation of multiple mediated realities that—as mentioned above—

overwrites and codes the human (and animal) in the technical sense of life and culture as autopoietic system, mediated environment of what we could call the ecology of the technosphere. Or: it could also be said that in Paić's conclusion of the first volume artificial intuition poses the final remark on the possibility of "thinking, action, and creation" from the "spirit" of the technosphere.

368 This is an important note to be made already when confronted with the title of the second volume of the work on the technosphere *Tehnosfera II. "Crna kutija" metafizike: Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja* (*The Technosphere II. The "Black Box" of Metaphysics: Cybernetics and the Absolute Time of the Machine*). The notion of the *black-box design* and research indicates a stimulus-response relation and understanding of objects and processes in nature, science, and culture that comes about with the advent of binary input-output technology and communication theory. What remains hidden is often recreated using the primary method of science of the new age as Heidegger would suggest—experiment—, but more importantly here, by the usage of calculation, planning, and constructions in developing something we can only call by the dubious name of "original artificiality." This is also why the analyses undertaken in the second volume of *Tehnosfera* act as the necessary explanation of premises posited in the first volume regarding our own relationship with technology, and the way technology "operates" and "frames" the world to its own image. "What are we talking about when we talk of the essence of technology? Namely, about that there exists something in its being which comes into-the-world and makes it at the same time new and constructed, artificial and non-living [...] Technology is the total mobilization of enframing as computation, planning, and construction in the planetary age of the world. Strictly speaking, enframing of the world can only be the construction or the creation of the world as an image [...]." (Paić 2018, I, 236–7)

In the second volume, Paić begins with the philosophical discussion of the theory of relativity and its implication for metaphysics questioning the immanence of motion for the possibility of time and space in general (Paić 2018, II, 9 ff.). Radical premises begin with the consequences of understanding the role of information in physics and science of the 20th century. Namely, the acceleration of communication in the present age poses the question of the utility of information for the human mind with its

perceptive limitations: “people don’t communicate, but living machines do, thanks to the increase of cognitive capacity made possible by the growing expansion of ‘working memory.’ Speed and memory correspond to what was ontologically and traditionally named as being and time. Speed is the characteristic of cybernetical understanding of ‘being’ as information, and of memory as surpassing the unconscious mode of recollection of substance that transits into the state of steady duration (*durée*).” (Pać 2018, II) This is a direct continuation of the discussion at the end of first volume with the reference to Deleuze’s *chaos* hypothesis mapped over the ontology of digital computing which has data, speed/acceleration, (*random access*) memory as its substantial momentum.

An important thing to note with regard to the second volume is that it beings exactly where we left off at the end of the first volume’s “road to artificial intuition.” The encountered notions as black-box, theory of relativity, and information theory pave the way not only to introduce a vast list of contemporary philosophies of technology from Max Bense to Gilbert Simondon and Bernard Stiegler, but to open the space for a discussion of technology, science, and aesthetics that should be brought into play at any point where we concern ourselves with space and time, space-time as conditions of possibility of perceptions, experiences, and creation at all. The mentioned philosophers did not just pave the way for new concepts of understanding the world of contemporary digital technologies, but they also reach the height of discussion in the notion of aesthetics of information/data, digital aesthetics, and techno-aesthetics respectively. The chapter on Wittgenstein is instructive in that regard. The grounding for such a line of contemporary continental thought lies in the science of cybernetics which is the main theme of *Tehnosfera II*, from its beginnings in Norbert Wiener, information-communication theory, and developments of its socio-cultural and philosophical relevance through Gilbert Simondon’s *technogenesis* and *technological individuation*. Construction—in the book as well as in personal correspondence with the author—remains the main concept which synthesizes being and event as transformation of states. Not only are we for the first time in our philosophical socio-geography concerned with cybernetics and critical reevaluation of philosophical relationship with the

understanding of technology and its history, but we are also progressively moving towards aesthetics, art, and design as the black box of contemporary culture in general. No wonder that the infamous aphorism by Lev Manovich will prove to be an important side note towards the final volumes of the work on the technosphere, equal to the poetic importance Kafka and Pessoa possess in the first two volumes: to say that the designer is the prototype of our time should surely become more and more evident through our increasing interactions with autonomous, creative, speculative machines.

There are a few discussions in the book that require a specific address. Paić, namely, analyzes the notion of *entropy* and *feedback* in the context of information theory, and, more importantly, in the context of understanding information as the “essence of the technological age.” It is impossible to think contemporary technology, science, culture, and even art without grasping the complex language of techno-scientific information and communication processes of construction and computation. The “technotopy of information” in the chapter “Technotopy: Information and Construction” presents us with the notion of being immersed into the fluidity of networks against being
370 rooted in a home-land, an inter-space or mediated space of the Internet (not to mention the ideas and consequences behind the phenomena of an Internet-of-Things), and the uncanny space of interactivity. Entropy stands in the center of the emptiness provoked with the disillusion of metaphysics in cybernetics where time is an illusion at the edge of the ever-present chaos at the end of our universe. Entropy in the cybernetic invention of Norbert Wiener remains one of the darkest notions of human existence, and Paić uses this notion to construct the means for the understanding of “integral reality” (Paić 2018, I, 300) that we are immersed into, a reality, or the world which—in its openness—harbors artificiality as the means of keeping the metastable chaos in place. Other than its reality being integral, this is the “intelligent world” we live in. The discussion of the “naked life” and the “naked gaze” (Paić 2018, I, 294–338) testify to this whilst introducing us with the notion of a problematic exchange between the animal and the human but keeping in mind also the exchange between the human and the machine, artificiality and the image.

Continuing on the Wittgenstein chapter, it is equally important for an understanding of the role of language as possible consolation for thought

both through Wittgenstein's own philosophical transformations and through culture, art, and life, in which essence becomes a fluid (word) play with nothing evident but everything quite performable. Paic concludes that the architecture of word-plays in Wittgenstein has the importance of architectonics of the pure reason in Kant. Even if that remark obviously brings us right to the end of the infamous *Tractatus*, the difference is subtle, because these architectonics belong to the grammar of language (or being, consequently of life forms in play of language-culture-art), and not to its logic and bear a great deal of importance in the linguistic turn as well as the pictorial turn in contemporary theory and art. The conclusion of the chapter brings about another turn, the "engineering" of art as (*techno-aesthetical*) life in a radical epitaph to be considered by the reader, but which we are not going to spoil in this review.

The second volume's overall agenda is to further develop, or to constitute a hybrid language for a possibility of the understanding of the technosphere. Namely, discussions regarding Gregory Bateson, Gilbert Simondon, and Bernard Stiegler are crucial pieces of investigation that will lead to another radical conclusion by Paic at the end of the book. The first of the four chapters of the second volume deals with the notions of cybernetics, information, entropy, and openness in the construction of the posthuman condition (Paic 2018, II, 88–91). Cybernetic constructivism against metaphysical foundationalism in one sense further develops this in the meaning of the "transubstantiation" of thought into information within all of the consequences brought up with the radically changed world of manipulation and computation of artificial negentropic natures. The radicality of this twist is, again, that of the furthering of the Heideggerian notion of representation as the *esse* of modern science: "In the milieu of the new cybernetic ('science') paradigm an epochal change occurs. Now the techno-sciences no longer reveal/represent anything because the notion of nature is constructed as 'artificial nature' of technically produced beings." (Paic 2018, II, 125) The human remains in-between—as the condition of planetary state of techno-science dwells between the world and the space—and requires a new determination outside of the 20th century human science. With the advent of planetary information networks, feedback control, and self-constructing machinery/intelligence, the information/communication code is determined by speed and memory that govern over the altering of states and programs of

machines via machines for which the human—as mentioned earlier—becomes inadequate. The sky over the “third order cybernetics” (i.e., the technosphere) is the color of the TV screen tuned to a dead channel, to paraphrase William Gibson’s introduction to the *Neuromancer* novel. If we cannot grasp the information code, communication becomes “white noise.” “Nothing is no longer understandable because chaos crept into the space between the signal and the message.” (Paić 2018, II, 137) Because of that, post-human environment will be—concerning the human as such—framed in the bio-genetic and bio-cybernetic enhancement and engineering of preservation, elongation, acceleration, and capacitive extension of human life (Paić 2018, II, 155 f.).

372 We will conclude with three interconnected motifs of the second half of *Tehnosfera II*: Gilbert Simondon, Bernard Stiegler, and the “thinking-thing.” The two thinkers, as well as Whitehead, remained until now, “under the radar” of philosophical concerns in our region, while their novelty bears significant consequences in considering the state of contemporary technology, and that is why studies undertaken by Paić in this part mark him as one of the first thinkers at all to consider them as constitutional figures of a radically new approach to the task of thinking at the end-times of philosophy as such. The overall tone of these discussions is reflected by the opening statements regarding Simondon’s “task of thinking.” Namely, grounding his analysis in contrast to Heidegger’s questioning of the essence of technology, Simondon constructs a new way of considering technology in its *pr-e(s)sence*, or “to question the creation of the new way in which the world appears in phases from physical, biological, psycho-social, and technological” (Paić 2018, II, 278). Not only does a consequent discussion prove to bear significance in the understanding of the major influence Simondon had on Deleuze, but Paić also presents us with most of the relevant interpreters and commentators of Simondon’s philosophy in the present day as well as places him in dialogue with present day prominent philosophers of information, like Luciano Floridi and Bernard Stiegler. The analysis that emerges is one which confronts us with the operating within Simondon’s universe of philosophical technology, with concepts, such as metastability, states, modulation, etc. Such an analysis could also provoke a new reading of Deleuze by now considered mainly from the standpoint of ungrounded and pejorative post-modern perspective. For

Simondon, the task is comprises a presentation of an overall theory of the overcoming of traditional bounds of metaphysics by the introduction, not just of new concepts and themes, but also new steps and orders of categories, and by the creation of concepts and phenomena. Therefore, we no longer are dealing with being as one, but as a multitude which emerges within the framework of *technogenesis* over ontogenesis, with modes of techno-individuation, transduction, and trans-individuation of being (Paić 2018, II, 297–299), as well as with the condition of metastability, or the naturalized fringe state of perpetual transformations of beings, just to name a notion that will most notably be adopted by Deleuze. Unlike the “first wave” cybernetics of Norbert Wiener, we can, with Paić’s discussion of Simondon, see a turn in the understanding of its potential. While Wiener discussed the vast space of the application of cybernetics for the understanding, not just of technology and science, but of society as a whole, Simondon deliberates upon the need for a technological culture by means, not just of technological governance over human lives, but of an introduction of the notion of human into the planetary network of technology. The motive is no longer control, but a synthesis, no longer of something real and something artificial, but of nature and the new as such. Therein lies Simondon’s optimism in his own understanding of the human’s in-between status of a coordinator, conductor, and conceiver of machines that work by themselves, leaving out the possibility that they could be also working for themselves.

373

And, thus, the question of a technical construction of consciousness remains last in discussing one of the most relevant French philosophers in the field of technology, Bernard Stiegler, with his three-volume work on *Technics and Time*. Paić valorizes his work from the standpoint of inventive “tertiary retention,” which is a culmination of the “transformation” of memory into a constitutive capacity of productive information: “against living remembrance [tertiary retention] brings about the traces of constructed reality of the digital age [...] time is no longer detachable from the technical dispositive” (Paić 2018, II, 335). The question is similar to the conclusion of the first volume. Namely, intuitive machines and things that think, autonomous objects and thought as thing, bear the same problems of understanding, at which point the speed, accelerated and extended capacity, brings the altered state of (digital)

technology to the fringes of “technological history” as the transference logic and constructive intelligence of new, artificial life forms. With a lot still left out in this review, we successfully emphasized the high points of discussions collected in the first two volumes of *Tehnosfera*, a critical investigation in anthropology, cybernetics, philosophy of techno-science, and digital technology in general.

The contribution rendered by Žarko Pać in *Tehnosfera I* and *II* can be—by way of a simplification—considered to be threefold: he introduces, 1), an original concept to, 2), bring together the unrealized descriptive and critical potential of numerous philosophers, philosophies, and concepts that until now remained out of the philosophical discussion, as well as, 3), he pushes for the radical steps in philosophical and speculative investigation of our everyday life inside the digital networking of life processes. While for Goya the sleep of reason produces monsters, with the conclusion of the first two volumes of *Tehnosfera* we can say that blackboxing of metaphysics produces thinking-things as this is the high-point from which we await the coming three volumes of the book.

Igor Mikecin: PARMENID.

Grčki tekst s hrvatskim prijevodom i filologijskim bilješkama, filozofijski komentar i rječnik.

Zagreb: Matica hrvatska, 2018.

ISBN: 978-953-341-128-6.

UDC: 80

Djelo Igora Mikecina *Parmenid* osma je knjiga u filozofskoj biblioteci Matice hrvatske *Aletheia* te je, redomice, nakon knjige o Heraklitu, druga autorova knjiga u istoj biblioteci. O samoj knjizi, unaprijed, valja reći da predstavlja još jedan autorov izniman doprinos istraživanju grčke filozofije u nas. Na filozofijsku zahtjevnost i obuhvatnost ovoga djela upućuje naime već i podnaslov koji glasi: „Grčki tekst s hrvatskim prijevodom i filologijskim bilješkama, filozofijski komentar i rječnik“, ali zapravo i sama struktura knjige odnosno razdioba poglavlja. Tako u kvantitativnom pogledu skoro polovinu knjige zauzima Mikecinov filozofijski komentar Parmenidovog spisa poznatog pod imenom $\pi\epsilon\rho\iota\ \phi\acute{o}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, dočim se u drugoj polovini nalazi „Napomena o predaji Parmenidovog teksta“ u kojoj Mikecin ukratko izlaže povijest prenošenja i tumačenja teksta i pritom posebno naglašava važnost Platonova i Aristotelova shvaćanja Parmenida odnosno njihovo „isticanje jednote i nepokretivosti sućega“ (138), jer su upravo ta shvaćanja „umnogome odredila sva kasnija tumačenja Parmenida“ (138), te ujedno ukazuje i na važnost

forme heksametra za „utvrđivanje izvornog Parmenidovog teksta i njegovo razlučivanje od okolnog izvještaja“ (140). Potom slijedi „Napomena o uspostavi i prikazu Parmenidovog teksta“ u kojoj autor navodi najvažnija imena za uspostavu grčkog teksta kao što su primjerice H. Stephanus i H. Diels, te daje napomene kako o prikazu teksta tako i o rasporedu fragmenata i redoslijedu stihova. Nakon napomena slijedi precizan „Popis oznaka rukopisnih izvora, izdanja i filologijskih komentara Parmenidovog teksta u kritičkom izdanju“. Naposljetku dolazi sam „Parmenidov ep“ odnosno grčki tekst s kritičkim aparatom i hrvatskim prijevodom, te filologijskim bilješkama. Zadnja trećina knjige sadržava iscrpan „Rječnik“ svih „riječi koje se pojavljuju u sačuvanom tekstu Parmenidovog epa“ (209), a koji, osim objašnjenja tvorbe grčkih riječi i etimologijskog objašnjenja, donosi i „objašnjenje povijesne mijene i razvoja smisla grčke riječi“ (209), ali i „upućuje na osobit smisao koje riječi imaju u Parmenida“ (209). Cjelina knjige zaokružuje se „Kazalom izvora za fragmente Parmenidovog epa“ i „Bibliografijom“.

376 Vrijednost Mikecinove knjige o Parmenidu ne sastoji se, dakle, jedino u tome što donosi izvrstan prijevod grčkog teksta s popratnim pomno sastavljenim znanstveno-filologijskim objašnjenjima, nego isto tako i u filozofijskom komentaru koji svojom lucidnošću i prodornim uvidima otvara mogućnost za duhovni pogled u najdublji smisao Parmenidovog epa. Mikecinova knjiga, uvjetno kazano, počiva na dvije temeljne misli, a to su: misao jednote bića i mišljenja, bitka i uma, odnosno jednote sućega kao istote sućeg i uma ili umjenja kao „izvornog opažanja“, „umskog zrenja“, koja proishodi kako iz samog teksta (npr. *ono bo isto umiti je te i biti*, III.) tako i iz autorova *sumišljenja* s Parmenidom o onom sućem, te misao o nadilaženju prijepora između filologije i filozofije, odnosno jezika i filozofije, pjesništva i filozofije ili govora i bića, riječi i bitka, koja se zapravo oslanja na prvospomenutu misao te se istom u cijelosti potvrđuje u Mikecinovom filozofskom tumačenju Parmenidovog epa. Polazeći stoga od prethodno navedenog pokušat ćemo u osnovnim crtama izložiti temeljne misli koje prožimaju poglavlja njegovog filozofijskoga komentara Parmenidovog teksta. Osim „Uvoda“ komentar sadržava sljedeća poglavlja: „Suće“, „Um“, „Red“, „Boginja“ i „Govor“.

Tako već u „Uvodu“, osim što iznosi osnovne momente i strukturu epa te njihov filozofijski smisao, Mikecin rabi prevedenice nekih grčkih riječi

Parmenidovog teksta kao što su primjerice *umiti*, *umjenje* (νοεῖν) za ono što se običava prevoditi s *misлити*, *mišljenje*, jer riječ *umiti*, kako se navodi u „Rječniku“, „označava opažanje koje prethodi mišljenju, ali i opreci osjetnog i nadosjetnog“ (255), odnosno „ukazuje na s-vijest koja mišljenju prethodi kao sama njegova bit“ (256), ili glagolska imenica *bitje* (εἶναι) za glagolsku imenicu *bitak*, ili pak *suće* za grčki particip εἶν, a namjesto uobičajene riječi *biće*. Parmenidov ep prema Mikecinu nije drugo doli pri-kaz puta, putovanja, na kojem putnik kao „tražitelj istine“ – uz presudnu pomoć Heliada – putuje iz privida tame prema svjetlu istine bitja, tj. sućeg. Putovanje je stoga „povratak iz tame nevida na svjetlo vida“ (7), odnosno „uspon iz privida k istini“ (8). Na samome su pak putu, kako primjećuje Mikecin, „naznačeni njegovi predjeli“ (7), a to su: „domovi noći“ (δῶματα νυκτός) kao ishodište puta, „dveri putova svjetla i tame, dana i noći“ (πύλαι νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κελεύθων) kao mjesto razlučivanja oblasti mnijenja i znanja i „svjetlo“ (εἰς φάος) kao svrha putovanja. Drugim riječima, ep ima tri glavna dijela koja, s obzirom na „istinovanje kao raskrivanje“ (57), Mikecin opisuje sintagmama „raskrivanje iz skrivenosti“, „ne-skrivenost sama“ i „neskrivenost skrivanja“, a s obzirom na „odnos između mita i zbora u Parmenida“ (98) sintagmama „privid istine“, „istina sama“ i „istina privida“. Nakon što putnik koji istinski umi, a to znači koji umi istinu bitja kao istinu vlastitog bitja, prođe „dveri putova dana i noći“ te time napusti „domove noći“ kao oblast privida, mnijenja, protivnosti svjetla i tame, on susreće bezimenu boginju koja je „ustvari boginja istine“ (8). Prošavši dveri putnik se zapravo vratio „doma iz tuđine“ (8) jer taj dom nije samo „dom boginje“, nego i „putnikov vlastiti dom“ (8) kao „dom istine“ (8), odnosno kao „povratak uma iz svoje ne-istine svojoj istini“ (8). No putovanje se, uz poučavanje, poticanje i pozivanje boginje, zapravo nastavlja i to kao „put bitja“ koji ipak valja razlikovati od „neprohodnoga puta nebitja i od povratnoga puta“ (8). Put nebitja, nesućega, mnijenja, je „posve neispitiv i neprohodan“ (15), pa „zapravo i nije nikakav put“ (15), dok je povratni put onaj put na „kojem neumno mnijenje ne luči bitje i nebitje“ (8). Put bitja ima dva dijela od kojih prvi „vodi kroz istinu bitja“, a drugi „kroz istinu privida“. Istina bitja sastoji se u tome da je suće nepokretivo, a objavom istine kretanje ili putovanje zaustavlja se i preobražava u „savršeno kruženje koje odgovara blagokrugosti istine“ (11). Istina privida je u tome što je privid takva mješavina svjetla i tame

u kojoj se oboje razdvajaju umjesto da se vide kao „jedinstvo smjese svjetla i tame“ (13), jer privid u svojoj istini nije drugo doli privid istine. S druge strane, putnikovo putovanje je „neko poslanje, a nije samovoljno odabrano, niti je njegov ishod unaprijed predodređen“ (10). Putnik se upušta na putovanje „jer slijedi svoj usud“ (10) koji se očituje i kao spremnost „na obraćenje istini bitja“ (10). Putovanje kao „raskrivanje istine sućega“ (11) je stoga „povratak u ono u čemu putnik već skriveno boravi“ (11). No, prema Mikecinu je i samo umjenje neko upuštanje i „dopuštanje onomu umljivom da se objavi“ (10), štoviše umjenje je „u svojoj biti pomno paženje“ (10), odnosno slušanje kao „opažajuće puštanje“ (10). U konačnici umjenje „kao slušanje je odgovaranje nagovoru onoga što se ima umiti“ (10). Time se samo potvrđuje prethodno navedeno određenje umjenja kao onog što prethodi kako mišljenju tako i razlici osjetnog i nadosjetnog. Mikecinovo poimanje Parmenidovog voeiv treba stoga shvatiti prvenstveno pod vidom zahtjeva za nadilaženje metafizičkog razlikovanja i razdvajanja onog osjetnog od onog nadosjetnog, odnosno tzv. više od niže spoznajne moći i tomu slično, a koje se pojavljuje već u Platona i Aristotela.

378 U „Uvodu“ filozofijskog komentara Parmenidovog epa Mikecin, dakle, jasno naznačuje temeljne misli vodilje vlastitoga prijevoda i komentara i to o istini sućega kao istosti sućega i uma koja nije „tek slaganje misli i onog mislivog, nego je istina bitja kao istota uma i bitja, a još prije toga jestina kao neutaja bitja“ (14), kao i o unutrašnjem jedinstvu govora i bića, riječi i bitka, jer je naime „cijelo kazivanje puta jedan jedinstveni kružni put istine bitja, koja dolazi do sebi primjerene riječi“ (17). Obje misli, posebice misao istote sućega i umjenja, opetovano se pojavljuju u Mikecinovom filozofijskom komentaru Parmenida i to na različite načine, tj. u raznim inačicama i misaonim sklopovima.

U poglavlju naslovljenom „Suće“ Mikecin pojašnjava filozofijske i filologijske razloge za uporabu imena *suće*, te razmatra odnos sućeg i nesućeg, kao i odnos sućeg i onog jednog. Polazeći od toga da u Parmenida riječi εστιν (jest), εἶναι (biti), i εἶν (suće) kazuju isto, Mikecin na filološki mjerodavan način dolazi do uvida o njihovoj međusobnoj povezanosti koja zapravo „krije odnos između glagola i imenice“ (25), tj. onog glagolskog i onog imenskog. Pritom upravo riječ εἶν čuva smisao praodnosa između imenskog i glagolskog, odnosno ona je „ono ime koje ih sjedinjuje prije njihovog razdvoja“ (25). S obzirom na to da je εἶν particip prezenta glagola biti (εἶναι), Mikecin upozorava da *biće* kao

imenica nije dokraja primjerena hrvatska prevedenica za grčki particip *ἔόν*, već je prikladnija prevedenica za grčko *τὸ εἶναι*. Stoga *ἔόν* treba prevesti s riječju *suće* koja je arhaični hrvatski particip glagola *biti* u jednini srednjega roda. Isto tako ni glagolska imenica *bitak*, za razliku od glagolske imenice *bitje*, „ne može prenijeti puni glagolski smisao grčkog poimeničenog infinitiva“ (21). Prema Mikecinu presudno je to da se *ἔόν* kod Parmenida „prevodi kao *suće* stoga što se njime iskazuje bitje koje prethodi razdvoju bitja i onoga što jest“ (25), odnosno to da „Parmenidovo *suće* prethodi razlici između nekog sućeg i bitja“ (26), a također i razlici esencije i egzistencije. Tako u konačnici *ἔόν* u Parmenida u „strogom smislu riječi uopće nije particip“ (25), nego „predgramatičko zborenje“ i „predlogičko umjenje“. Drugačije kazano, riječ *suće* najprimjerenije prenosi smisao Parmenidovog *ἔόν* jer, između ostalog, riječi nisu niti sredstvo ni „puko oruđe“, a niti je izbor riječi neka takoreći izvanjskost, tj. pitanje konvencije. U riječi *suće* valja dakle prepoznati određeno sudržanje koje „ne dopušta razlučivanje onoga što jest i bitja“ (23). Štoviše, jedino sudržanje sućega sa sućim „omogućuje uprisućivanje sućega kroz prisuća“ (26), jer kao što *suće* nema počelo, tako ni ono samo nije počelo ili temelj mnoštva, nego je „ono zajedno (*ἔσυνόν*) svima“ (27).

379

Nadalje, odnos sućeg i nesućeg prema Mikecinu nije odnos suprotnosti i razlike, jer počiva na „predontologičkoj istoti bitja“ (27) na kojoj se ujedno utemeljuje i ontologičko počelo identiteta. No *suće* se može odrediti jedino „u lučbi spram nesućega“ (28), odnosno „nijekanjem nesućega“ (*kojino puti traženja jedini umiti jesu / onaj kako jest te kako nije ne biti*, II. 2–3). Takvo „posredno zborenje“ o sućem ukazuje na to da je *suće* istodobno i „neizrecivo“ i „zborivo“, ali također i na to da znanje naspram mnijenja nije samo „vjereno znanje istine sućega, nego i znanje vjerodostojnoga privida sućega“ (29).

Međutim pitanje o jednoti sućega obuhvaća, ipak, centralnu ontologijsku problematiku Parmenidovog epa. S obzirom na to da na samo jednome mjestu u epu stoji da je *suće* jedno (*jer sada jest ujedno sve jedno sudržno*, VIII. 5–6), postavlja se pitanje koji je krajnji smisao jednote sućega. K tomu, kako primjećuje Mikecin, u povijesti tumačenja Parmenida se, već od Melisa, ustalilo mnijenje da je jednota najvažnije svojstvo sućega. No Parmenidova jednota sućega nije jednota koja isključuje svaku razliku, kako to primjerice tumači Aristotel. Isto tako nije ispravno niti ono tumačenje koje iz odnosa

jednote i onog svega zaključuje da privid u Parmenida uopće nikako nije (Platon). Drugim riječima, jednota sućega nije „u tome da je ono ukupnost i cjelina svih bivajućih“ (30), niti je suće „nešto opće“ ili „rod“, nego je suće u Parmenida „takvo jedno koje ne isključuje mnoštvo kao nešto nejesuće“ (30). Suće je „jedno koje objedinjuje sva koja jesu“ (31), što uključuje i suprotnosti. Pritom za Parmenida „ona mnoga“ jesu na način nastajanja i nestajanja, rađanja i umiranja.

380 Mnoštvenost nije sućemu nešto izvanjsko, ono je uprisućivanje samog sućeg u ona prisuća. Jednota sućega dakle u sebi uključuje razliku, jer se suće „svakako i posvuda prema rasporedu razlučuje i slučuje kroz prisuća“ (33). Jedno kao sve i sve kao jedno počiva „na sebeodnosu sućega“ (33). Taj je sebeodnos sućega, kako kazuje već i samo njegovo ime, „sadržanje samoga sebe“ i „prianjanje samomu sebi“. Iz sebeodnosa prvotno proizlazi odnos sućeg i uma, a potom i „dvojstvo sućega kao takvog i prisućih kao onih mnijetljivih“ (33), kao i mogućnost privida kao pričina koji prema Mikecinu i nije drugo doli „prikrivena istost bitja i uma“. Jer mnijenje mnije da su ona prisuća i odsuća kao prisustvovanje i odsustvovanje sućega uvijek u stanju razdvojenosti, dočim istinito umjenje zna za jedinstvo suprotnosti istih. Istiniti pak um dopire do sućeg „kao onog po sebi umljivog“ (33). Sebesadržanje (συνέχεσθαι) i prianjanje (πελάζειν) sućega su prema Mikecinu načini „kako suće omogućuje ono drugo samoga sebe ostajući u samome sebi“ (34), a sebesadržanje je povrh toga porijeklo njegove neprekidnosti. Lučenje jednote sućega proizlazi dakle iz prvotne mogućnosti njegova udvajanja putem uma. Ta prvotna mogućnost predstavlja ujedno i porijeklo kako *privida* kao pojave ili uprisućenja samog sućeg tako i *pričina* kao mnijenja koje mni da su „prisuća i odsuća međusobno razdvojena“ (37). S obzirom na to da suće ima mnogo znamenja, a „znamenja znamenjuju jednotu sućega“ (36), znamenja sućega su: nerodivost i nepropadljivost kao svojstva nevremenitosti; cjelovitost, nedjeljivost i jedinstvenost kao svojstva homogenosti, neprekidnosti i istolikosti; istost kao posljedica savršenosti i dovršenosti i nepokretivost kao svojstvo nepromjenjive istote.

Poglavlje „Um“ donosi Mikecinova tumačenja odnosa između uma i zbora, uma i sućeg i uma i mnijenja. Štoviše, to je poglavlje, zbog navlastitih misaonih uvida, iznimno važno poglavlje Mikecinova filozofijskog komentara

Parmenida. Jer ne samo što pojašnjava bitne aspekte praiskonske jednote bića i mišljenja, nego u podpoglavlju „Zbor i um“ sadržava i Mikecinov autentični filozofijski doprinos tumačenju međuodnosa zborenja ili govora, jezika, umjenja i sućeg. Kao što je prethodno već napomenuto, Mikecin umjenje shvaća kao „izvorno opažanje“ te samim time nadilazi tradicionalni metafizički horizont unutar kojeg opstoji razlika između osjetnog opažanja i umskog ili razumskog mišljenja odnosno onog osjetnog i onog nadosjetnog, subjekta i objekta, bića i bitka itd. Umjenje je prema Mikecinu takvo opažanje koje je najprije „unutrašnja umnost samoga sućeg“, a potom i „umsko oprisućivanje onoga sućeg“ (41). Gledano iz smjera fenomena, umjenje je „primajuće paženje onoga što se pojavljuje“ (42), a to znači da ono ima kako ontološki tako i gnoseološki karakter; jer pomnost, pažljivost kao temeljno svojstvo umjenja uključuje zamjećivanje, motrenje i čuvanje kao pretpostavke bitja onoga što se pojavljuje. Sebeodnos kao sebesudržanje sućega je stoga svojevrsno „umsko“ praopažanje sebe samoga kroz sebe samog, odnosno, to je umsko *oprisućivanje* sućega kao primajuće paženje te potom i *uprisućenje* sućega u onim prisućima kao onom drugom samoga sebe. S obzirom na to da umjenje nije tek neka od ljudskih moći spoznavanja, valja naglasiti da istost uma i sućega ne znači da su um i suće jednaki već supripadni i zato odvojivi. Time se otvara i mogućnost neistinitog umjenja. Neistinito umjenje kao mnijenje, puko osjetno zamjećivanje i pričin razdvaja um i suće, dočim je istinito umjenje kao „umsko zrenje“ (λεύσσειν) i „neskriveno umjenje“ zapravo „pronicanje onoga umljivog“ (42) i „sjedinenje s njime“ (43), odnosno ono je znanje kao „neskrivena istost uma i sućega“ (43). Umjenje, kako izvodi Mikecin, na poseban način pripada čovjeku jer u njemu „um umuje bitje osvjedočen u samoga sebe“ (43). Isto tako, čovjek je i ono mjesto „u kojem sveprožimajuća umnost bitja dolazi do svoje sebesvijesti i u kojem se luči istina od neistine bitja“ (42). Drugačije kazano, bez čovjeka nema sebesvjesnosti sućega. Stoga u konačnici istinito umjenje nije drugo doli „čista otvorenost bitja i na tome počivajuće svjedočenje da bitja ima“ (43).

Umjenje i zborenje (λέγειν) su, prema Mikecinu, neraskidivo povezani, štoviše oni su „dvije strane istoga“ (43), tj. očitovanje sućega. Odnos uma i zbora je odnos istosti (supripadnosti), pa kao što nema umjenja bez zborenja, tako nema niti zborenja bez umjenja. U razlici spram umjenja kao „čuvajućeg opažanja onoga sućeg“, zborenje je „razabiruće sabiranje“, „čuvajuće slušanje

istine sućega“, odnosno izvorno lučenje kao „prvotno biranje između sućega i nesućega“ (45). Zborenje se tiče kazivanja i govorenja, odnosno slušanja i sluha. Ali, kao što je umjenje supripadno onomu sućem, tako mu je supripadno i zborenje. Iz takvoga odnosa sućeg i zborenja proizlazi mogućnost otuđenja govora od sućega u kojem je govor tek puki, lažni govor, a ne tvorbeni govor „koji odgovarajući zboru tvori i s-tvara istinu bitja“ (45), a ta je istina zapravo istina kao „neutaja sućega“. Umjenje pak, kako primjećuje Mikecin, nije u Parmenida „najviši vid zborenja“ kao što je to slučaj kod Heraklita, nego je „zborenju supripadni vid s-vjesnosti (osvjedočenja) i obistinjenja onoga sućeg“ (45). Suće, dakle, u Parmenida nije sam zbor, pa je zato zborenje, zapravo, „bit mišljenja i govora“. Umjenjem naime suće dopijeva do svijesti ili osvjedočenja o samome sebi, a po zborenju se „suće sabire u svojoj sabranosti kao ono jedno i isto naspram mnogih“ (45). Međusobno uvjetovanje zborenja i umjenja nema prema Mikecinu puko kauzalni ili čak kronološki karakter, već proizlazi iz njihovog živog jedinstva u kojem je umjenje kao opažanje ujedno i sabiranje sućega ili „čuvajuće opažanje onoga sućeg“, dok je zborenje kao sabiranje ujedno i paženje ili „čuvajuće slušanje istine sućega“. Mikecin stoga uviđa da je odnos umjenja i zborenja analogan odnosu slušanja (sluha) i gledanja (vida). Zbor i um se u konačnici susreću u istinitoj vjeri kao „vjeri istine“, jer istina sućeg nije „obrazloživa“ i „dokaziva“, već „proizlazi iz samoga uma koji mu izvorno pripada“ (46). Suće je nešto „samoizvjesno“ jer se „neskriveno objavljuje“ i pokazuje tako „da se u to ne može dvojiti“ (46). Neskrivenost sućeg daje snagu vjeri kao uvjerenosti u nedvojbenu istinitost sućega, tj. omogućava kako istinitu vjeru tako i „vjernost sućemu“.

Suće, zborenje i umjenje se u Parmenida nalaze u „izvornoj unutrašnjoj svezi“ (46). Njihova istost ima karakter supripadnosti koja ne ukida razlike. Tako su primjerice um i suće supripadni na takav način da se *sudrže*, odnosno tako da se u „svojem dvojstvu jedno drugome pružaju“ (47). Premda bitje i um stoje u iskonskom zajedništvu (*ono pak isto umiti je te i ono radi čega jest umnja / jerbo bez onog sućeg, u kojem je iskazano / nećeš naći umjenje*, VIII. 34–36), valja napomenuti da bitje uvjetno kazano prethodi umu zato što se zbori kroz um te „može biti istinski i nestinski zboreno“ (46), dočim samo umjenje može biti istinsko umsko zrenje kao poistovjećivanje samoga sebe sa sućim ili neistinsko zabludno mnijenje, odnosno, zabludno ili vjerno opažanje

onog sućeg. Tu nije riječ o ontološkom prvenstvu sućeg nad umom, nego o izvornom sudržanju sućega i uma. Mikecin zato zaključuje kako nema uma bez „sućega u kojem on samoga sebe raskriva i objavljuje“ (48). Drugačije kazano, „suće kao ono umljivo i umljenje kao objavljivanje sućega su isto“ (49). Upravo je, dakle, sam *odnos* supripadanja ili sudržanja ono što na osebusni način prethodi i sućemu i umu kao navlastitim konstitutivnim momentima.

Ako je bitje odnosno suće supripadno umu, onda iz njihove razlike proizlazi kako mogućnost „udvajanja bitja i uma u čovjeku“ tako i „razlikovanje uma i mnijenja“ (54). „Sebeudvajanje uma kroz mnijenje“ je pravi uzrok nužnosti privida (δόξα). Privid i nije drugo doli „nužna od-sutnost istine“ te ne proizlazi samo iz uma nego i iz samoga sućeg. Kada se pak mnijenje odvoji od uma, tada započinje preobrazba uma u neistiniti um kojemu je istota sućega i uma skrivena, pa time privid istine postaje njezin pričin. Razlikovanje privida i pričina se, prema Mikecinu, u osnovi može svesti na razliku između privida kao drugotnosti onog sućeg i pričina kao zaborava te drugotnosti. Drugim riječima, „privid je razdvajanje istote bitja i uma, a pričin je prikriivanje toga razdvajanja“ (62). Za razliku od privida kao tek pojave sućega, mnijenje razdvaja suće i njegove pojave, tj. „drži da i nesuće jest, a suće mu je ono što je uistinu samo privid sućega“ (56). Pritom mnijenje nije puki umski umišljaj, nego moć koja je svojstvena smrtnicima kao takvima, a tiče se uspostave „rasporeda bivajućih kao cjeline privida“. Po mnijenju naime „nastaju i opstaju pojave sućega“ (56). S druge strane, istinito umjenje je providanje privida kao privida onog sućeg, odnosno putovanje ili „uspon iz privida k istini“. Istinski umiti znači raskrivati iskonski odnos istine i privida, a to se raskrivanje najprije odvija kao spoznavanje istine iz privida, potom kao spoznaja same istine i u konačnici kao spoznavanje privida iz istine, jer „prividnost privida počiva na pojavljivanju onog sućeg samog“ (61). Izostanak istinitoga uma stoga implicira razdvajanje sućega od sebe samoga, tj. pričin, dok prisustvo istinitoga uma, kao momenta sebeodnošenja sućeg, omogućava da se ono prividno providi u svojoj istini, tj. da se providi kao prisuće sućega.

U poglavlju koje nosi naslov „Red“ Mikecin se upušta u interpretaciju kozmologijskih aspekata Parmenidovog epa, odnosno razmatra vrijeme, prostor te svjetlo i tamu, jer su to svojstva supripadna onomu sućem kao cjelini onih bivajućih.

Iako je suće nepokretivo i nedjeljivo, to ne znači da je lišeno kretanja uopće, nego samo tjelesnog kretanja u smislu preinake, nastajanja, nestajanja, rasta i premještanja. Kretanje sućega je „savršeno kružno kretanje“, tj. samokretanje ili sebekretanje, kao „jedinstvo kretanja i stajanja“ (69). Kao što se kugla okreće oko svoga nepokretnog središta, tako se i suće okreće u sebi samome „ne mijenjajući mjesto i ne trpeći nikakvu promjenu“ (69). To unutrašnje samokretanje sućega je zapravo samokretanje uma. Po Mikecinovu shvaćanju Parmenida, upravo je istinsko ili neprosto kretanje sućeg izričita pretpostavka za prividno ili prostorno kretanje onih bivajućih, koje i nastaje uslijed ukidanja jedinstva kretanja i stajanja. Pritom valja imati na umu da „suće sadrži privid kao kugla oplošje“ (72). Nepokretivost kao znamen sućega vezana je uz njegovu nevremenitost (*nīť ikad bje niti će biti, jer sada jest ujedno sve / jedno sudržno*, VIII. 5–6). Suće stoga „nije ni bezvremeno ni sjevremeno, nego je predvremeno“ (74). Suće naime izdržava u onome sada tako da „jest sve sada *ujedno i odjednom*“ (75). Drugim riječima, predvremeno bivanje sućega je takvo samokretno sudržanje koje implicira nepokretivost, jer se suće „kreće tako da samo sebe kreće ostajući u istome“ (75), ali koje ujedno omogućava i temporalitet kao razlikovanje prošlog, sadašnjeg i budućeg vremena.

Prostorna protežnost sućeg usporediva je s kuglom kao savršenim tijelom odnosno „mirujućom cjelinom“ koja počiva na savršenom sumjerju i ravnomjerju središta i oplošja, ali samo suće nije kugla već prvenstveno ono kugloliko, tj. „odnos između središta i krajeva kugle“ (82), jer je „oblik kugle prilika reda cjeline bivajućih i kao takav pojava u sebi jednogodnog sućega“ (77). Kugla i krug su prisgodobe jedinstva suprotnosti onog kružnog i onog ravnog, odnosno jedinstva početka i kraja koje se naime ostvaruje u svakoj točki oplošja. Stoga je kugla tek slika savršenosti sućega, dok zaobljenost kugle „odslíkava uvraćenost sućega u samo sebe“ (79). Isto tako je i „prostorna kugla“ tek slika kugle kao reda cjeline bivajućih, koja je pak „samo umom opaziva“. No usprkos svojoj savršenosti, nedjeljivosti i neprekidnosti suće ipak ima „krajnje međe“ koje se održavaju po pravdi, nuždi i sudbini. Za razliku od protežnih tijela, suće ima unutrašnje međe koje omogućavaju njegovu stalnu istotu. Iz istote pak sućega proizlazi to da suće „u vidu svoga privida izlazi iz sebe u drugo samoga sebe“ (80), odnosno u prostornu protežnost. Prostiranje prostora je u konačnici, kako primjećuje Mikecin, neposredno vezano uz „izvorno protezanje sućega“.

Osim prostora i vremena kao konstitutivnih elemenata privida onog sućeg, valja spomenuti i svjetlo i tamu kao počela privida s obzirom na ona bivajuća, prisuća. Sve pojavno počiva naime na osnovnoj suprotnosti svjetla i tame, tj. njihovom omjeru u svakom pojedinom bivajućem. Pritom se, po Mikecinovom uvidu, svjetlo i tama – nasuprot Aristotelovom tumačenju – ne mogu izjednačiti s bićem i nebićem, jer to nisu dva razdvojena počela već sklop ili jedinstvo suprotnosti koje jednako ispunjava sva bivajuća, mnijetljiva. Svjetlo i tama su, kako primjećuje Mikecin, „način pojavljivanja istine u prividu“ (84). Drugačije kazano, svjetlo i tama kao likovi privida, a također i mnijenje, na nužan način proizlaze iz sućega, pa stoga nisu svojevoljno od ljudi postavljeni. Stoga zabludno mnijenje ili neistinito umovanje putem „rastavljajućeg postavljanja likova“ zapravo razdvaja i suprotstavlja svjetlo i tamu i time uspostavlja pričin, dočim istinsko umjenje „nadilazi razdvajanje svjetla i tame“ (86).

U poglavlju „Boginja“ Mikecin razmatra odnos *sućega* i boginje, te značenje bogova u Parmenidovom epu i smisao onog demonskog, demona, kao onog božanskog u čovjeku. U skladu s razdiobom epa na tri dijela, odnosno, shvaćanjem epa kao putovanja iz privida „domova noći“, kroz „dveri putova dana i noći“, prema svjetlu istine, Mikecin konstatira da je, nakon uvoda, cijeli ep zapravo „govor boginje“. Boginja kazuje istinu sućeg koje naime nije bog, nego ono prvotno ili ono božansko (τὸ θεῖον). S obzirom na to da je boginja neimenovana, ona je ustvari boginja istine kao „neskrivene istote bitja i uma“, čija je objava moguća isključivo kao „samoobjava umom“ (89). No već i samo „ime“ bezimene boginje (θεά) upućuje na unutrašnju povezanost boginje s čistim, umskim zorom, tj. umjenjem kao zrenjem „koje prozire ono jedno, sva u jednome i jedno kroz sva“ (90). Bezimenost boginje upućuje dakle na božanskost onog prvotnog, sućeg, štoviše ona je „glas uma koji se uzdigao do uvida u ono suće kao ono božansko“ (90). Tako je u konačnici boginja istine „umski zor kroz koji se objavljuje istina bitja“, dočim se smrtniku boginja ujedno „ukazuje time što u njemu sviće istinski um“ (91). Tu stoga nije riječ o objavi od boga čovjeku, nego o samoobjavi božanske istine kroz čovjeka.

Rasipanje pak onog sućeg kao onog božanskog u mnoštvo bogova nije drugo doli „različiti načini pojavljivanja onog sućeg u prividu“ (92). Bogovi, strogo gledano, proizlaze iz jednote same boginje, jer „jednota boginje

odgovara jednoti onoga sućeg“ (92). Drugačije kazano, bogovi su naspram boginje istine, tj. onog sućeg, tek mnogostruki likovi jedne boginje odnosno pojave kao privid sućega samog.

S druge strane, put kojim putnik putuje prema svjetlu istine sućega je demonski put. Demon, kako tumači Mikecin, nije ni boginja Pravda, niti bezimena boginja istine, nego ono božansko „koje se dodjeljuje (δαίωμα) čovjeku kao njegov udio i usud“ (94). Biti na demonski način znači biti na, takoreći, nadljudski način, tj. u stanju entuzijazma ili obuzetosti onim božanskim. Ono demonsko je takav način bitja u kojem se susreću bog i čovjek kao „dva supripadna očitovanja onog božanskog“ (94). Putnik stoga nije „niti bog niti puki čovjek“ (95), već „božanski čovjek“ koji time što razotkriva ono božansko u čovjeku ujedno i nadilazi samoga sebe. Spoznaja pak istine bitja nema isključivo božansko ili ljudsko porijeklo, nego se zapravo odvija u umu kao onom „uistinu demonskom mjestu susreta boga i čovjeka“ (95–96).

386

Zaključno poglavlje Mikecinova filozofijskog komentara Parmenida ima naslov „Govor“, a razmatra odnose mita i zbora, zbora i imenovanja te smisao heksametra kao nužnog oblika Parmenidovog epa. Suprotstavljanje i razdvajanje mita od zbora, kao i filozofije od pjesništva, počiva na poimanju mita kao pripovijesti ili alegorije i zbora kao znanstvenog mišljenja, a to razdvajanje prema Mikecinu svoj vrhunac u Grka dostiže u Aristotelovoj filozofiji. Iz takove filozofske tradicije proizlazi nadalje i mnijenje da prvi ili uvodni dio i treći dio epa imaju karakter alegorije, mita ili pjesničkog govora, dok je jedino u drugome dijelu prisutan logički govor. I Platon isto tako, kako primjećuje Mikecin, smatra da je mit neistinit govor, usprkos tomu što za „filozofijski mit“ ustvrđuje da je vrsta zbora i da sadrži nešto od istine. Naspram uvriježenih predrasuda prema kojima je, između ostalog, uvod epa slikoviti govor o nečem neosjetnom, u Parmenida je zapravo „sveza između načina kazivanja i onog mišljenog nužna“ (99). Premda je i u mitskom pjesništvu primjerice Homera i Hesioda riječ, mit (μῦθος), neka neupitna božanska objava, odnosno mit je „kao riječ ujedno i ono riječju rečeno“ (99), te unatoč tomu što i Parmenid koristi većinu riječi iz epske predaje i određene epske obrasce i slike, Parmenidov ep nije mitska božanska objava zato što se u njemu „onim mitskim u govoru ponajprije objavljuje smisao odnosa između onog sućeg i njegovog privida“ (100). Drugim riječima, blizina u kojoj se nalaze Parmenid

i Homer skriva zapravo njihovu presudnu razliku, odnosno sukob između „istinskog umjenja bitja i bogoslovnog pjesništva“ (100). Parmenidov je govor kao „kazivanje istine sućega“ stoga znamenovanje, jer u „sebi objedinjuje zbor i mit“, prethodi razdvoju logičkog i mitskog, dok su riječi znamenani „kroz koje se suće pokazuje“ (101). Mit i zbor nisu „dva zasebna načina govora, nego jedan te isti govor u svoja dva vida“ (104).

Tako se primjerice prvi dio epa (*prooemium*) ne smije, kako primjećuje Mikecin, shvatiti doslovno ili alegorijsko-metaforički, nego se ono što dotične mitske slike (konji, kola itd.) iskazuju „mora dovesti zajedno s onim na što one ukazuju“ (103). Pritom valja istaknuti da je u uvodu epa – u razlici spram drugog i trećeg dijela, kao „istinitog mita“ i „objave istine onog prividnog“, gdje vlada neskriveno jedinstvo zbora i mita – još uvijek na snazi skriveno jedinstvo mita i zbora.

Jedinstvo mita i zbora očituje se dakle kao „zboreći govor istine“ sućeg, pa se tako ono mitsko odnosi na nužnost samoobjave sućega, a ono zborsko na lučenje sućega i nesućega, kao i na sabiranje i razabiranje u govoru i riječi govora. Odnos mita i zbora, privida i istine, sućega i nesućega, otkriva se kako u ustrojstvu epa kao jedinstvenog puta sastavljenog od tri dijela tako i u „kružnom kretanju epa“. Štoviše, Mikecin ustvrđuje da je sama suprotnost skrivanja i otkrivanja koja „vlada u biti istine“, ono što se zapravo „očituje u suprotnosti zbora i mita“ (109). Mit i zbor se stoga ne nalaze ni u odnosu „međusobnog isključivanja“, niti „uzajamnog prevladavanja“, nego su oni „u Parmenida dva iznutra supripadna vida jednoga jedinstvenog kazujućeg zborenja istine sućega“ (110).

Razlikovanje zborenja (λέγειν) i imenovanja (ὀνομάζειν) ne počiva na nekoj vrsnoj razlici, nego na tome što zborenje, kao bitstvo, prethodi kazivanju, govorenju i imenovanju. Istinito imenovanje, po Mikecinovom uvidu, „sabire ono imenovano“, a neistinito imenovanje, premda se zapravo nesvjesno odnosi na suće, „razdvaja i suprotstavlja ono imenovano“ (110). Riječ kao ime ili znamen onog imenovanog može stoga odgovarati zboru sućeg, ali ga može i skriti, prikriti, čak nijekati, i to time što prešućuje ono suprotno. Jedino na „putu nesućega“ nema imenovanja, jer je taj put bezimen. Drugim riječima, istinito imenovanje odgovara „putu sućega“ i to u dva smjera, tj. kao „govor sućega“ koji, „polazeći od sućega samog“ (111), imenuje ona prividna kao

prisuća i odsuća, te kao „govor istine privida“ koji, ukazujući na suće, „u svemu prividnom provida ono suće“ (116). Dočim neistinito imenovanje uspostavlja pričin u kojem je ime „ukočena oznaka“ koja „razdvaja i uposebljuje ona prividna“ (111), pa se time ujedno negira i samo ime, imenovanje kao znamenovanje sućega.

Međutim i „varljivi govor“, kao neistinito imenovanje onog mnijetljivog, dovodi do toga da „mnijenje uzima ona prividna kao nešto odvojeno i ne provida ih u jedinstvu sućega“ (112). Jedino onaj govor koji proizlazi iz zbora, zborenja, a riječi, imena, rabi kao znamenue sućega, može „pripadati sućemu i njega u njegovoj ne-skrivenosti pokazivati“ (112). Takav je govor zapravo svojevršno odgovaranje „uzmicanju onog sućeg kao onog po sebi neizrecivog, ali u cijelosti zborivog“ (113).

Kao što ime nije rezultat dogovora i neka proizvoljnost, već „način istinovanja u govoru, te očitovanja i obistinjenja onog sućeg“ (114), isto tako i zborenje nije puko prosuđivanje i govorenje, nego „sabiranje, objavljivanje, davanje sućemu da se obznani“ (115). Štoviše, sama se „supripadnost uma i sućega događa kao zborenje“ (116).

Mikecinov filozofijski komentar završava raspravom o smislu daktilskog heksametra kao nužnog oblika Parmenidovog kazivanja. Parmenidov ep nije, kako primjećuje Mikecin, „poučna pjesma“ ili nauk prikazan u pjesničkom obliku. Tu je na djelu takav način govora u kojem je „nemoguće razdvojiti sadržaj od oblika“, odnosno u kojem vlada „izvorno jedinstvo mita i zbora“ (117). Tvorbenost Parmenidovog govora očituje se kako u načinu njegovog „kazujućeg zborenja“ tako i u tvorbi istine sućega pomoću riječi i imena čije je porijeklo u zboru.

Usprkos sličnostima, primjerice u metrici i epskim prizorima, između Parmenida i Homera i Hesioda, valja naglasiti da je Parmenidovo preuzimanja nekih epskih slika kao što su putovanje kolima ili putovi dana i noći ujedno i njihovo preinačenje i preosmišljenje. Tako putovanje kolima u Parmenida nije samo pjesništvo kao „opijevanje pobjede u nadmetanju“ (120), nego „mudrosno tvorbeno kazivanje“, tj. put kao „uspon u spoznaji“. Isto tako, niti putovi dana i noći nisu vezani isključivo uz nevid ili Aid, kao što je to slučaj u starom epu, nego uz put demona odnosno putovanje putnika od tame privida prema svjetlu ili istini sućega.

Međutim, najvažniji aspekt Parmenidova „tvorbenoga kazivanja“ se odnosi na sklad, ritam, te obrate riječi, glasa i rečenice u samom epu. Heksametar ili šestomjer je naime „namijenjen za odmjereno kazivanje naglas i slušanje, katkad i uz pratnju glazbalom“ (121), a nije upitna niti njegova „izvorna vezanost uz ples“. Tvorbeni je govor prema Mikecinu „strogo uređen ritmom“. S obzirom na to da heksametar započinje dugim slogom, kao onim napetim, teškim, nepokretnim, on „daje ugođaj čvrstine i snage“ (122), a potvrdu o tome daje primjerice i Aristotel u *Poetici* gdje heksametar naziva najpostojanijom i najtežom mjerom. Ritam stoga, može se reći, odslikava različita duševna stanja. Nadalje, na smisao stiha utječe kako položaj riječi u stihu tako i upotreba jednake mjere ritma. Jednakomjerje, osim što prikazuje suodnos istine i privida pomoću „sumjernog ukrštanja stopa“, prikazuje i „ravnovesje među onim suprotnim“ (123).

Glazbenost ritma Mikecin prepoznaje u Parmenidovom načinu razdiobe stiha, prema stankama, na članke, pa tako primjerice u tročlanom stihu dugi slog odgovora polutonu u glazbi, dok je kratki slog četvrtina tona. No glazbeni smisao imaju i same riječi, tj. odnosi između glasova u riječi. Ritmičko ponavljanje, ukrštanje, glasova i riječi nije dakle puko očitovanje sumjernosti ili suglasja u određenom izričaju, već ujedno ukazuje i na dublji smisao koji je u njemu položen. Zato se glazbenost heksametra u konačnici sastoji „u tome da riječi, usprkos stankama, nisu odijeljene jedne od drugih, nego se kao u kolu jedna za drugu drže i nižu“ (129).

Povrh toga Parmenidov govor obiluje dvosmislenostima koje, kako primjećuje Mikecin, imaju svrhu „da se razlikuje površni i dublji smisao izrečenoga“ (128). Pritom „površni smisao pripada mnijenju, dublji istinitomu umjenju“ (128).

Parmenidov ep je stoga, kako zaključuje Mikecin, „namijenjen za kazivanje naglas i slušanje“, a ono „što se pri tome sluša nije samo sadržaj govora, nego i glazba govora“. Dočim je sam govor istine sućega „tvorben i glazben, jer kroz njega do riječi dolazi ritam i harmonija samoga sućeg“ (130).

Kao što je, već na početku ovoga osvrt, ukazano na neupitnu iznimnost i vrijednost Mikecinove knjige o Parmenidu, tako i sada, završno, te nakon izlaganja osnovnih stavaka Mikecinovog filozofijskog komentara, možemo tek potvrditi sve ono što je početno iskazano. S druge strane, po sebi je

jasno da prijevod i komentar Parmenidovog epa, osim filologijskog i povijesnofilozofijskog poznavanja teksta, uključuje i neminovno upuštanje u misaoni dijalog odnosno sumišljenje s Parmenidom. Mikecinova knjiga *Parmenid* u cijelosti je stoga, kazano bez ustezanja, jedno uspješno svjedočanstvo upravo takvoga nastojanja. Svojevrсна „izvanjska“ potvrda za prethodno navedenu tvrdnju je uz ostalo i Mikecinov stil pisanja u kojem, kako na razini rečenice tako i na razini podpoglavlja i poglavlja, možemo prepoznati metodu *savršenog kružnog kretanja* koje je svojstveno upravo istinitomu umu kao „demonskoj“ moći raskrivanja istine bitja, tj. neporecive jednote sućega i uma.

Tomislav Škrbić

TRANSLATIONS | PREVODI

On Language and Listening | O govorici in poslušanju

UDC: 81:1

Wilhelm von Humboldt

O DVOJINI

Prebrano na Akademiji znanosti, 26. aprila 1827¹

*Ex quo intelligimus, quantum dualis numerus,
una et simplici compage solidatus, ad rerum
valeat perfectionem.*

Laktancij, *De officio Dei*

Med mnogoterimi potmi, ki jih mora ubrati primerjalno preučevanje jezikov, da bi rešilo nalogo, kako se obča človeška govorica razodeva v posebnih jezikih različnih narodov, je ena tistih, ki najpravičneje pripeljejo do cilja, nesporno tista, ki sledi motrenju posameznega dela jezika skozi vse poznane jezike na zemeljskem obličju. To se lahko godi ali z ozirom na označbo pojma

¹ Izšlo v založbi Kraljeve akademije znanosti v Berlinu leta 1828. [Med občinstvom na tem Humboldtovem predavanju so bili, mdr., tudi Friedrich Schleiermacher, August W. Schlegel, Jacob Grimm in Franz Bopp. Glede slovanskih jezikov naj bi se Humboldt med svojim službovanjem na Dunaju posvetoval tudi z Jernejem Kopitarjem (prim. Dean Komel, »Humboldtov jezikovni nazor«, v: Wilhelm von Humboldt, *O različnosti človeške jezikovne zgradbe*, prev. S. Krušič in A. Leskovec, Nova revija, Ljubljana 2006, str. 344), vendar slovenščine med svojim navajanjem jezikov »dvojine« v pričujočem predavanju ne navaja. *Op. prev.*]

s posameznimi besedami ali razredi besed ali pa z ozirom na način skladanja s pomočjo ene od slovničnih oblik. Oboje se je že na različne načine poskušalo, a običajno so zgolj naključno drug ob drugega nanizali določeno število jezikov in pri tem niso jemali v poštev tu nikakor ne nepomembnega stremljenja po popolnosti.

Če se razgledamo po načinu, kako se s kakšno slovnično obliko, če naj – svojemu zdajšnjemu namenu ustrezno – ostanem pri tem, postopa v različnih jezikih, se jo poudarja ali se jo pušča ob strani, se jo svojsko obrazi, postavlja v povezavo z drugimi, se jo izrazi naravnost ali po okolni poti, potem to sopostavljanje pogosto vrže povsem novo luč na naravo te oblike in na ustrojenost posameznih jezikov, ki smo jih pritegnili v obravnavo. Potem se da posebni karakter, ki ga takšna oblika privzema v različnih jezikih, brž primerjati s tistim, ki ga imajo v zadevnih jezikih druge slovnične oblike, in s tem presoditi tako celotni slovnični karakter teh jezikov kot tudi njihovo slovnično doslednost. Glede oblike same pa se zdaj njena dejanska raba postavlja nasproti tisti, ki se jo da izpeljati iz njenega golega pojma, kar nas varuje pred enostransko slo po sistemu, ki ji nujno zapademo, če želimo zakone dejansko obstoječih jezikov določiti po golih pojmihi. Prav s tem, da tu priporočeno postopanje priganja h karseda popolnemu preiskovanju dejstev, s tem pa mora nujno povezovati izpeljavo iz golih pojmov, da bi se v mnogoterost vneslo enotnost in zadobilo pravilno razgledišče za motrenje in presojo posameznih različnosti, preprečuje nevarnost, ki sicer kvarno grozi, da bo primerjalno preučevanje jezikov enostransko ubralo ali zgodovinsko ali pa filozofsko pot. Nihče, ki se ukvarja s tem preučevanjem in ki ga nagnjenje in dar vabita predvsem k eni izmed obeh poti, ne sme pozabiti tega, da jezik izhaja iz globine duha, zakonov mišljenja in iz celote človeške organizacije, vendar v dejanskost prehaja v oposamljeni individualnosti in, porazdeljen v posamične pojavnosti, učinkuje nazaj nase, da jezik terja združeno rabo čistega mišljenja in strogo zgodovinskega raziskovanja, ki jo vodi pravilna metodika.

Drugi pomembni prid opisov slovničnih oblik, ki jih izpeljemo skozi vse jezike, je v primerjanju različnega postopanja z le-temi ter kulturnega in tudi samega jezikovnega stanja naroda. Ali določena stopnja izoblike kakega jezika določeno stanje kulture predpostavlja ali pa ga proizvaja, ali določene svojskosti afriških in ameriških jezikov izvirajo le iz, v celoti gledano, skupnega

stanja pomanjkljive civiliziranosti ali pa imajo druge vzroke, ki jih je treba še poiskati, to so vprašanja kar največje pomembnosti. Odgovor nanje primerjalno preučevanje jezikov veže na filozofsko zgodovino človeškega rodu in temu študiju kaže na nek onkraj njega samega ležeči višji smoter. S preučevanjem jezikov se moramo sicer ukvarjati že zavoljo njega samega. A zato, prav tako malo kot kako drugo posamično okrožje znanstvenega preiskovanja, svojega poslednjega smotra vendarle ne nosi sebi, temveč se skupaj z vsemi drugimi podreja najvišjemu in splošnemu smotru celokupnega stremljenja človeškega duha, smotru, da si človeštvo pride na jasno o sebi samem in o svojem razmerju do vsega vidnega in nevidnega okrog sebe in nad sabo.

Ne verjamem, da bo na omenjena vprašanja lahko v popolnosti kdaj odgovorilo tudi še tako popolno in natančno preučevanje jezikov. Čas je našemu poznavanju odtegnil vse preveč tega, kar je v zvezi tako z jeziki kot tudi s stanji narodov, drobci, ki so preostali, pa ne dopuščajo nikakršne odločilne sodbe. Že samo moje doslejšnje izkustvo pa me je na mnogotere načine poučilo, da pozornost, ki jo nepretrgoma usmerjamo na ta vprašanja, daje zelo dragocena posamična pojasnila, v vsakem primeru pa preprečuje zablude in razbija predsodke.² Pri tem ni dovolj biti pozoren zgolj na gospodarsko in

393

2 G. Schmitthenner (*Nauk o prajeziku [Ursprachlehre]*, str. 20) pravi: »Ne da bi imeli za vredno truda izčrпно prikazati, da morajo biti ameriški in afriški jeziki toliko nepopolnejši in da morajo drug od drugega odstopati toliko bolj, kolikor manj so se ljudstva, ki jih govorijo, iz bedastoče naravnega življenja povzpela k luči razuma in iz razpršene surovosti v enotnost omike, se bomo lotili itn.« Ne vem, ali jih je veliko, ki bi se nagibali k podpisu te tako omalovažujoče izjave, ki že vnaprej krati besedo slehernemu raziskovanju. Ne morem drugače kot gojiti prav nasprotno mnenje. Tu se ne želim sklicevati na pozornosti vredno zgradbo več afriških in ameriških jezikov. Morda do tovrstnega študija v sebi ne bo začutil nagiba prav sleherni raziskovalec jezikov, zagotovo pa bo vsak, četudi se je z njimi ukvarjal le površno, pritrdil, da je njihovo poznavanje za preučevanje jezikov izjemno pomembno. Pa tudi stanje kulture teh ljudstev, namreč ameriških, nikakor ni kar počez takšno, kot ga orisuje omenjeno mesto. O severnoameriških ljudstvih nam poročila o njihovih ljudskih zborovanjih in posredovani govori nekaterih njihovih poglavarjev dajejo povsem drugo predstavo. Veliko mest v taistih kaže resnično ganljivo jezikovno okretnost; in četudi so ta plemena tesno povezana s prebivalci Združenih držav, je v njihovih izrazih nespregledljiv kov čiste in izvirne samolastnosti. Vsekakor pa se upirajo temu, da bi svobodo svojih gozdov in gora zamenjali z delom na poljih in ujetostjo v hiše in vasi; toda v svojem naokrog blodečem, nomadskem življenju ohranjajo preprosto, resnicoljubno, pogosto veličastno in plemenito čud. Glej Morseev *Report to the Secretary of war of the*

družbeno stanje narodov, temveč v prvi vrsti na usodo, ki jo je izkusil njihov jezik, kolikor se ta da dognati iz njegove zgradbe oz. je ta usoda zgodovinsko poznana. Tako npr. pretanjena in popolna slovnična izoblika letonskih jezikov, ki so se zdaj skoraj popolnoma spremenili v gola ljudska narečja, sploh ni v sovisju s kulturnim stanjem ljudstev, ki jih govorijo, temveč s tem, da so se v njih zvesteje ohranile ostaline neke prvotne in nekdanj visoko izoblikovane govornice.

Nenazadnje pa: ali za popolnejši odgovor na vprašanje, katera stopnja podobnosti slovnične zgradbe nam daje pravico do sklepa o sorodnostih jezikov, lahko zlahka ponudimo boljše sredstvo kot motrenje taiste slovnične oblike v večjem številu jezikov? Prav svojski pojav je, da preučevanja jezikov za noben drug smoter kot prav za omenjeni ne uporabljamo na tako mnogotere načine, še več, da imajo zelo mnogi navado njegovo rabo omejevati le na to, vse doslej pa primanjkuje primerno zanesljivih načel za presojanje sorodnosti med jeziki in stopnje te sorodnosti. Po mojem prepričanju metoda, ki se ji je doslej navadno sledilo, kar zadostuje za precej poglobljeno spoznavanje jezikov, ki se med seboj ujemajo, in za postavljanje ugotovitve o popolni ločenosti drugih jezikov od le-teh, čeprav slednje že terja veliko večjo previdnost. Toda v sredi med obema dvema skrajnima legama, torej ravno tam, kjer bi bilo nalogo najnujnejše razrešiti, se mi zdijo ta načela še tako majava, da se je nemogoče z

394

United States on Indian affairs, str. 71, gl. še str. 5, 21, 53, 212, 141 in 242. Jeziki ljudi, ki znajo svojemu izrazu podeliti tovrstno jasnost, moč in živost, ne morejo biti nevredni pozornosti jezikoslovca. O nekaterih južnoameriških plemenih je veliko pričevanj, o njihovih bajkah in pripovedih so napaberkovana v G i l i jevi *Saggio di storia Americana*. Četudi bi bili vsi današnji ameriški domorodci ponižani v stanje absolutne surovosti in topega naravnega življenja, kar zagotovo ne velja, pa nikakor ni mogoče trditi, da je bilo vselej tako. Da sta mehiško in perujsko kraljestvo cvetela, je poznano, da je več ameriških ljudstev doseglo višjo stopnjo izobrazbe, kažejo sledovi stare kulture Muiskov in Panov, ki so jo po naključju našli (prim. Alexander von Humboldt, *Monuments des peuples de l'Amerique*, str. 20, 72–74, 128, 244, 246, 248, 265, 297). Mar zdaj ne moremo imeti za vredno truda preiskati, ali nosijo nam danes poznani ameriški jeziki na sebi kov omenjene kulture ali pa današnje, domnevne surovosti? [W. v. Humboldt navaja delo nemškega jezikoslovca-germanista in profesorja državnega prava Friedricha Jakoba Schmitthennerja (1796–1850) *Ursprachelehre: Entwurf zu einem System der Grammatik mit besonderer Rücksicht auf die Sprachen indisch-deutschen Stammes: das Sanskrit, das Persische, die pelasgischen, slavischen und deutschen Sprachen* (Frankfurt na Majni 1826). *Op. prev.*]

zaupanjem prepustiti njihovi rabi. Obenem za jezikoznanstvo in za zgodovino ni nič pomembnejšega kot prav ugotavljanje teh načel. A to je povezano s hudimi težavami in terja pripravljalo delo v več različnih smereh. Najprej moramo razčleniti veliko več jezikov, kot doslej, nekatere pa natančneje. Da bi lahko z uspehom slovnično primerjali samo dve besedi, je nujno vsako zase natančno pripraviti za primerjavo znotraj jezika, ki mu pripada. Dokler, kot se zdaj tako pogosto dogaja, sledimo le splošni podobnosti zvena, ne da bi preiskali glasovne zakonitosti jezikov samih in analogijo teh zakonitosti, se neizogibno znajdemo v dvojni nevarnosti, da taiste besede razglasimo za različne in različne za taiste, da ne omenjamo še bolj grobih, a nič manj pogostih primerov, da primerjanih besed ne zajamemo v njihovi osnovni formi, ampak v njih spregledamo gramatična dopolnila in deklinacije.³

Zato se mora preiskovanje ozirati za spremembami jezikov v teku stoletij, da bi spoznalo, katere svojskosti lahko svoje pojasnilo najdejo le v tem. Po obdelavi posameznih jezikov, ki nam šele ponuja izčiščeno in uporabno snov, je nujno primerjati tiste, katerih sovisnost je zares zgodovinsko izpričana, v natančni razvrstitvi stopenj njihove sorodnosti, šele potem lahko po teh analogijah presojava tiste, ki so še nepoznane. Nazadnje pa bi lahko sledenje posameznim gramatičnim oblikam skozi vse poznane jezike, v katerem se poskušamo tukaj, jamčilo največji prid. Le tako se namreč da preskusiti, kako v takšnih posamičnih točkah medsebojno podobni si jeziki vstopajo v medsebojno razmerje v drugih točkah in kako zelo ali kako malo globoko vpliv posameznih form sega v celoto jezikovne gradnje. Samo po sebi se razume, da je, nadalje, ob teh pripravljanih delih, ki zadevajo jezike, pred vsem drugim potrebno tudi preučevanje načina, kako se narodi razvejujejo, mešajo in združujejo, kar moramo črpati iz zgodovine.⁴ Le s povezovanjem

395

3 Veliko število tako posnemanja vrednih, na natančni in popolni razčlembi temelječih primerjav besed kot tudi takih, ki bi jih le težko posneli, najdemo v najnovejših spisih Boppa, bratov Grimm in A. W. Schlegla.

4 Kako odlično so tovrstne zgodovinske raziskave zmožne osvetliti jezikoznanstvo, odlično dokazujejo Klaprothovi *Tableaux historiques de l'Asie*. [Heinrich Julius Klaproth (1783–1835), nemški orientalist, sinolog in popotnik-raziskovalec, sprva deloval kot profesor na univerzi v Sankt Peterburgu, od koder se je odpravljajal tudi na terenske raziskave v osrednjo Azijo, do meje s Kitajsko, l. 1816 pa se je preselil v Pariz, kjer je izdal več del z natančno kartografijo razširjenosti azijskih jezikov (v svojem

teh raznoterih raziskav bo možno postaviti načela, po katerih bomo v jezikih resnično zgodovinsko spoznavali tisto, kar je prešlo iz enega v drugega. Vsako ne tako skrbno postopanje vedno pripravlja nevarnost, da tisto, kar res pripada sorodnosti, zamešamo s premenami, ki jih je povzročil čas, ali pa s tistim, kar na različnih krajih in v različnih časih na podoben način nastaja v medsebojni neodvisnosti, zgolj iz podobnih vzrokov, v med seboj čisto ločenih jezikih. Že iz tu povedanega samo po sebi sledi, da mora podlago slehernega tovrstnega raziskovanja tvoriti preučevanje gramatike. To je pri tem v dvojni prid, en posreden, vtem ko besede pripravlja za primerjavo, in en neposreden, vtem ko preskuša ujemanje ali pa različnost slovnične gradnje. Le iz slednjega se ponuja določnost, iz golega primerjanja besed ni nikoli v enaki meri jasno, ali so primerjani jeziki res enega debela ali pa so si med seboj le izmenjali besede. Le po tej poti pridemo do določnega pojma o tistem posebnem ločevanju in povezovanju ljudstev, ki mu ustreza določena stopnja sorodnosti v narečjih. A pri vseh teh raziskavah moramo pojem *sorodnosti* jemati le kot *zgodovinsko sovisnost*, ne pa, recimo, prisojati prevelike teže njegovemu dobesednemu pomenu. Slednje iz razlogov, katerih obravnava bi nas na tem mestu popeljala predaleč, vodi v številne zablode.⁵

Glede na to se mi zdi, da – tako kot za marsikaj drugega – velja, da se bo treba še dolgo časa omejevati na posamezne raziskave, preden bo mogoče zatrditi kaj občega. Ker pa je obče nujno potrebno že zdaj, le da pač v določenih mejah, namreč enkrat v tistem delu, ki ga preučevanje jezikov vsekakor tudi poseduje in ki ga je mogoče črpati le iz idej, in potem zato, ker je nujno od časa do časa pregledati, v kolikšni meri smo, glede na sodobno stanje posamezne raziskave, napredovali v dozidavi celote znanosti. Le dveh stvari nikoli in nikakor ne smemo dopustiti: izpeljevanje iz pojmov prenašati na področje, ki le-temu ne pripada, in izvajanje obćih nasledkov iz ne dovolj popolnega opazovanja.

Če lahko popolni opis posameznih gramatičnih oblik omogoča tu orisano raznovrstno korist, iz tega samo po sebi tudi sledi, da se ga je treba lotiti prav iz

času je bil eden zelo redkih poznavalcev kitajščine), mdr. l. 1823 tu omenjene *Tableaux* in v opombi 5 omenjeno delo *Asia Polyglotta*. Op. prev.]

5 Na to je zelo pravilno opozoril že Klaproth (*Asia Polyglotta*, str. 43).

teh različnih gledišč. Že zategadelj sem si po mojem prepričanju moral dovoliti omenjene uvodne misli, ki bi se sicer lahko zazdele kot odmik od mojega predmeta.

To, da je v pričujočem poskusu moja izbira padla prav na *dvojino*, ima svoje upravičenje – kolikor ga sploh potrebuje – že v tem, da se da to gramatično formo izmed vseh najsnažneje izločiti iz siceršnje gramatične gradnje, saj ta vanjo ne sega tako globoko kot druge. To in pa dejstvo, da je ne najdemo v prevelikem številu jezikov, njeno obravnavo po metodi, ki ji tu sledimo, olajšuje. Čeprav je po mojem prepričanju treba poskusiti izpeljati posamični opis vseh gramatičnih form brez izjeme, pa so nekatere, na primer zaimke in glagol, slednji tudi v svojem najsplošnejšem zaobjemu, tako zraščeni v celoto gramatične gradnje, da je njihov popis na nek način popis gramatike v celoti. To pa seveda kopiči težavnost.

K izbiri dvojine pa nas poleg vsega vabi še to, da se obstoj te nenavadne jezikovne forme da pojasniti tako iz naravnega občutka nekultiviranega človeka kot iz pretanjenega jezikovnega čuta najvišjega omikanca. In zares jo na eni strani najdemo pri nekultiviranih ljudstvih, Grenlandcih, Novozelandcih itn., na drugi pa jo je v grščini ohranil prav najskrbneje razdelani dialekt, atiščina.

397

Če med seboj primerjamo več jezikov z ozirom na taisto gramatično formo, potem moramo po mojem prepričanju za to izbrati forme najnižje stopnje gramatičnega predela, ne da bi bilo treba strahoma skrbeti za to, da bi drugo od drugega razdeli tisto, kar si tesno sopripada. Na ta način zajemamo manjši obseg in se tako lahko bolje spustimo v tisto scela posamično. Zato sem izbral *dvojino* in ne števila nasploh, četudi bom moral obenem v ozir nenehno jemati z dvojino tako tesno sovisno množino. Kljub temu pa bo množina vedno terjala svojo lastno izpeljavo.

* * *

Prvi razdelek

O naravi dvojine nasploh

Mislim, da je smotrno najprej navesti prostorsko razsežje, v katerem v različnih jezikovnih predelih zemeljske oble naletimo na dvojino.⁶

Geografija v svoji rabi pri različnih predmetih terja različne delitve, v jezikoznanstvu pa se Azije, Evrope in Severne Afrike ne da primerno ločiti ene od drugih.

Če ta del starega sveta vzamemo kot nekaj skupnega, potem dvojino v glavnem nahajamo v treh točkah, iz dveh izmed teh pa se je ta razprostrla daleč naokrog in v različne smeri:

v izvornih stanovališčih semitskih jezikov,

v Indiji,

v jezikovnem deblu, ki se ga je na Malajskem polotoku, na Filipinih in otokih Tihega oceana doslej imelo za taistega.

398 V semitskih jezikih dvojina vlada predvsem v arabščini, najmanj sledi je zapustila v aramejščini. Z arabščino je prešla v Severno Afriko, v Evropi je prišla le do Malte, v turščino pa ni prodrila niti v besedah, ki jih je ta od arabščine prevzela.⁷

Sanskrt je dvojino najprej, a v zelo majhni meri, posredoval paliju, prakrtu pa sploh ne, iz sanskrta oziroma, še bolje, iz istega vira kot sanskrt, pa ga je ohranila Evropa v grščini, germanskih, slovanskih jezikih in litovščini, v vseh teh v različnem razsežju in ohranjenosti, glede na narečja in čase, kot bomo pogloblje opredelili v nadaljevanju.

V drugih evropskih jezikih ga najdem zgolj v laponščini. Nenavadno pa je, da v tej sorodni finščini in estonščini, kakor tudi v madžarščini, od nje ni zabeležena niti sled. Dvojina torej v Evropi izvira predvsem iz stare indijščine.

Govori se sicer o dvojini v jeziku Walesa in spodnje Bretanije, tako

6 V naravi zadeve same je, da poskus naštetih jezikov, ki posedujejo dvojino, ne more biti popoln. Kljub temu se mi ga zdi tu nujno posredovati, kot nekaj, kar je treba dopolniti z nadaljnjo raziskavo.

7 Izjema je le nekaj podedovanih obrazcev, recimo: »*obe stari in sveti mesti*« (tj. Jeruzalem in Meka). Gl. *Éléments de la grammaire Turke* patra A m é d é e J a u b e r t a, str. 19, § 46.

imenovani kimrijščini.⁸ A ta je le v tem, da se pri poimenovanju parnih udov predpenja število *dve*, pri čemer ženska oblika v dolnji bretonščini v tej zvezi izgubi končni zlog. Ker se dozdeva, da se to godi venomer in redoma, beseda sama pa pri tem ostaja v ednini, množina se pojavlja le, če se jo prenese na druge pojme (npr. noge pri mizi), je v tem vsekakor občutje dvojine in ta pojav si zasluži, da ga tu zabeležimo. Toda zato se kimrijščine še ne da sprejeti med število tistih jezikov, ki zares imajo dvojino. Sicer pa se mi glede na novejše, sicer še ne dokončane raziskave zdi verjetno, da tudi kimrijščina in galščina v svoji gramatični gradnji sovpadata s sanskrtom.

Podobno kot z Evropo je z Afriko. Dvojino pozna le v arabščini. Koptščina je nima, prav tako je nisem našel v katerem izmed številnih drugih afriških jezikov, naj so nekateri, npr. bundščina, še tako bogati z gramatičnimi formami.

V starem svetu torej Azija ostaja samolastno stanovišče dvojine.

V azijskih jezikih, ki izhajajo iz taistega debela kot sanskrt, se dvojina ne pojavlja. Izjema naj bi bila le malabarščina.⁹ Nasploh je nenavaden pojav, da se je umetelna in dopolnjena zgradnja sanskrtske gramatike, izvzemši sam sanskrt in pali, scela preselila v Evropo, drugi azijski jeziki, ki so si s sanskrtom v sovisju, pa so od tega ohranili veliko manj. To se da sicer pojasniti s tako ostroumno kot tudi pravilno podmeno,¹⁰ da so tu omenjeni evropski jeziki enakoizvorni kot sanskrt sam, medtem ko je izvor omenjenih azijskih jezikov v sanskrtu, in sicer večji del v njegovem mešanju z drugimi jeziki, s tem pa so ob tolikšnih prehodih in sprevačanjih delili splošno usodo zatona gramatičnih form. Tudi v Evropi bogatejšo gramatično gradnjo najdemo predvsem v izumrlih jezikih, torej omenjenih azijskih jezikov ne smemo primerjati z le-temi, temveč z našimi sodobnimi jeziki. Vendar je tudi takó prvenstvo v zvestejšem ohranjanju izvirne narave jezika očitno na strani Evrope, v Aziji ni primera, da bi se v ustih celega ljudskega plemena ohranilo tako veliko

399

8 Prim. *Dictionary of the Welsh Language* W. O w n a, I. del, str. 36, in L e g o n i d e c o v o *Grammaire Celto-Bretonne* str. 42. O w e n omenja le to, da se predpenja število dve, ne pa tudi obeh drugih, za dvojino samo odločilnih okolišnosti. A to moramo vzeti na rovaš njegove nenatančnosti, ne jezika samega.

9 Prim. A d e l u n g o v e g a *Mithridatesa* I, str. 211.

10 Prim B o p p o v o *Analytical comparison of the Sanskrit etc. Languages v: Annals of the Oriental literature*, str. 1 isl., in recenzijo G r i m m o v e *Slovnice v: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1827, str. 251 isl.

najzgodnejše indijske jezikovne gradnje, kot se je v Evropi pri Litovcih in Latvijcih. Po drugi strani zelo pade v oko, da je po vsem videzu tisti del sanskrtske gramatike, ki smo ga primorani imenovati najumetelnejšega in najtežavnejšega, za splošni jezikovni smoter pa najbolj pogrešljivega, premena pismenk [Buchstabenveränderung], ona občutljiva vzdražljivost glasov, zaradi katere se vsak izmed njih premenja, brž ko vstopa v drugačen stik, v evropsko-sanskrtskih jezikih, tudi v najzgodnejših, vedno kaj malo vladal, medtem ko je v več azijsko-sanskrtskih, ne vemo, ali naj bi rekli, da prešel ali pa je bil že izvirnemu glasovnemu sistemu vseh teh ljudstev tako svojski, da se ni nikoli razgubil, ne glede na vsa jezikovna sprevračanja.

Zendskemu jeziku dvojina ni tuja. Ker pa ga je treba nesporno prištevati k sanskrtskim,¹¹ se s tem glede omenjene trojne zaposedenosti dvojine v Aziji ne spremeni nič.¹²

Če pri tem postojimo še za trenutek, potem ugledamo, da v Evropi, Afriki in na azijski celini, izvzemši malajsko jezikovno območje, dvojino najdemo v glavnem le v mrtvih jezikih, v živih pa le še:

400 v Evropi v maltoarabščini, litovščini, laponščini in v ljudskih narečjih pri deželnem ljudstvu v nekaterih predelih poljskega kraljestva,¹³ na Ferskih otokih, na Norveškem, v nekaterih predelih Švedske in Nemčije, le da je tu ljudstvo ne razume več kot dvojino, ampak jo uporablja kot množino;¹⁴

v Afriki v novi arabščini;

v opisanem delu Azije in v malabarščini.

Ker literaturo v dvojini posedujejo le jeziki starega sveta, lahko rečemo, da je za knjižni jezik (izvzemši za arabščino) izumrla.

Na vzhodu Azije (tretji točki njene domovine) dvojino, vendar le v šibkih sledovih, najdemo v malajščini, bolj razvito v tagalščini in tej sorodnem jeziku pokrajine Pampanga na Filipinih, nazadnje v razponih, ki se – kolikor

11 Zdi se, da je takšno tudi mnenje g. Boppa, prim. *Annals*, str. 2.

12 O neuspelem poskusu, da bi dvojino vključili v armenščino, glej Cirbiedovo *Grammaire de la langue Arménienne*, str. 37.

13 Po ustnem zagotovitju g. prof. Puharske; s tem ko mu je poljska vlada poverila to znanstveno nalogo, je izkazala skrajno redek zgled plemenite gorečnosti za materni jezik in preučevanje jezika nasploh.

14 Prim. Grimmo *Slovnico*, I. del, str. 814, no. 35.

mi je znano – ne pojavljajo nikjer drugje, na Novi Zelandiji in Družbenih otokih. Narečja preostalih tihomorskih otokov na žalost slovnično še niso ustrezno poznana. Zelo verjetno pa je, da – namreč v tej točki – med seboj vsa sovpadajo. Vprašanje, ali in kako so si vsi ti jeziki, od malajskih do tahitskih, v sovisju, bom izčrpnjeje raziskal na nekem drugem mestu. Tu te povzemam v eno le zaradi njihove podobne rabe dvojine. Od malajskega jezikovnega debla povsem različni se zdijo jeziki domorodcev Nove Holandije in Novega Južnega Walesa. A jezik tistih, ki prebivajo okrog jezera Macquarie, ima dvojino,¹⁵ zato je zelo verjetno, da ga najdemo tudi pri drugih avstralskih narečjih.

V ameriških jezikih se ta oblika za množstvo pojavlja redko, a na različnih točkah skorajda po vsej dolžini tega neznanskega predela sveta, namreč na najvišjem severu v grenlandščini, v zelo omejeni obliki v totonakijščini v predelu Nove Španije, kjer leži Veracruz, nadalje v jeziku Chaimasov, ki je skupen večini plemen v provinci Nova Andaluzija, prav tako na desnem bregu Orinoka, na jugovzhodu misijona Encamarada, v jeziku Tamanakijcev, v zelo šibkih sledovih v kečui, nekdanjem občevalnem jeziku perujskega kraljestva, nazadnje zelo izoblikovano v aravkanščini v Čilu. Dvojino naj bi v svojem jeziku imeli tudi Čerokiji na severozahodu Georgije in nanjo meječih predelih.¹⁶

401

Iz tega kratkega prikaza je razvidno, da je število jezikov, iz katerih so se razvila jezikovna debla [Stamm-Sprachen] in ki so vase sprejeli dvojino, zelo majhno, nasprotno pa je območje, v katerem je ta, predvsem v starejši dobi, našla veljavo, zelo veliko, saj pripada prav najbolj razprostranjenima jezikovnima debloma, sanskrtskemu in semitskemu. Na tem mestu pa moram še enkrat ponoviti, da se pravkar končano naštevanje ne more imeti za popolno. Da ne omenjam tega, kar se zoperstavlja slehernemu prizadevanju po popolnosti v primerjalnem preučevanju jezikov, da nam še zdaleč niso poznani vsi jeziki zemeljske oble, tudi o mnogih, na splošno poznanih, ni še

¹⁵ V tem dialektu je v Sydneyju v Novem južnem Walesu misijonar L. E. Threlkeld (sicer brez navedbe letnice) izdal po slovničnih oblikah urejene pogovore z naslednjim naslovom: *Specimens of a dialect of the Aborigines of New South Wales being the first attempt to form their speech into a written language*. O dvojini gl. str. 8.

¹⁶ To temelji le na okrnjenem obvestilu g. Du Ponceauja o novi izdaji Eliotove *Grammar of the Massachusetts Indian language*, v kateri pa se ta že sam izraža le nedoločno.

nikakršnih slovničnih pomagal. O drugih spet slednja niso tako natančna, da bi se lahko z gotovostjo zanesli na to, da ti predvsem tako redko pojavljajoče se oblike, kot je dvojina, ne bi jemali vnemar. Navsezadnje pa je v jeziku – in pogosto to predpostavlja njegovo zelo poglobljeno poznavanje – zelo težko odkrivati sledove oblik, ki se v njem niso ohranile v svoji živosti. Zato je delom sodobne vrste mogoče in tudi je treba venomer privajati nov dotok, na prejšnjih straneh pa sem se bolj določno izražal v nikalnih trditvah le zato, da bi se izognil nenehnim vrivkom, ki bi omejevali zatrjeno. Po drugi strani se samo po sebi razume, da nisem prav ničesar opustil glede tega, da bi v danih okoliščinah dosegel vsaj mogočo dopolnjenost in natančnost, in imel sem takšno srečo, da sem tudi pri neevropskih jezikih lahko uporabil pomenljivo množino pomagal. Le zelo redko sem bil prinujen ostajati pri tako splošnih delih, kot sta *Mithridates* in v novejšem času Balbijev *Atlas*. Zagotovo se bo vsak natančni raziskovalec jezika izogibal temu, da bi se pri presoji gramatične gradnje posameznih jezikov opiral na ta dva spisa, ne da bi se vračal k prvotnim virom, naj je vrednost omenjenih dveh spisov v drugih
 402 ozirih še tako nespregledljiva in naj *Mithridates* pri primerjalnem preučevanju jezikov ostaja še tako nepogrešljiv.

Če preverimo različne načine, kako tu naštetih jeziki obravnavajo dvojino, lahko le-te v celoti, in izvzemši posamezne odtenke, ustrezno oddelimo v naslednje tri razrede.

Nekateri izmed teh jezikov naziranje dvojine jemljejo iz govoreče in nagovorjene osebe, iz *jaz* in *ti*. V njih se dvojina drži zaimkov, v preostali jezik pa prehaja le toliko, kolikor se v njem razprostira vpliv zaimka, še več, včasih se omejuje le na zaimek prve osebe množine, na pojem »*mi*«.

Drugi jeziki to jezikovno formo črpajo iz pojava predmetov, ki v naravi nastopajo paroma, oči, ušes in vseh dvojnih udov telesa, obeh velikih nebesnih teles itn. V njih dvojina torej ne sega prek teh pojmov oziroma vsaj ne prek samostalnika.

In, nazadnje, pri drugih ljudskih plemenih pa dvojina preveva celotni jezik in se pojavlja v vseh tistih besednih vrstah, v katerih lahko ohranja veljavo. V teh jezikih dvojina torej ne predstavlja kakšnega posebnega rodu, temveč je tisto, iz česar izhaja, obči pojem dvojstva.

Samo po sebi se razume, da lahko jeziki na sebi nosijo sledove več kot le

enega od teh načinov zapopadanja dvojine, da, lahko celo vse tri. Pomembneje je pripomniti, da v jezikovnih deblih, ki izvirno pripadajo tretjemu razredu, lahko naletimo tudi na posamezne jezike, ki so dvojino, ali nasploh ali pa v teku časa, ohranili le v mejah obeh prvih razredov. Tudi v tem primeru pa je pravilno, da jih pridamo tretjemu razredu, tako kot na tem mestu počenjam tudi sam. Tako se v prej navedenih nemških ljudskih narečjih dvojina kaže le še v obeh prvih osebah zaimka, v sirščini pa – razen v samem številu *dve* – le še pri imenu za Egipt, ki so ga – kot lahko iz tega razberemo – vedno bili navajeni misliti kot gornji in dolnji Egipt.¹⁷

Jeziki, ki sem jih preiskoval sam, se v pravkar naštete razrede delijo na naslednji način:

k prvemu, v katerem dvojina zaposeda zaimke, spadajo prej imenovani jeziki vzhodne Azije, Filipinov in južnomorskih otokov, jezik Chaimasov in tamanakiščina;

k drugemu, v katerem izhaja iz samostalnika, le totonakijščina in, kolikor mu sploh lahko pripišemo dvojino, kečujščina;

k tretjemu, v katerem se dvojina razprostira skozi ves jezik, pa
sanskrtski¹⁸ jeziki,

semitski,

grenlandski,

aravkanščina in,

čeprav v manjši popolnosti, laponščina.

V tem namenoma zelo zbitem in zgoščenem pregledu lahko razpoznamo,

¹⁷ Prim. V a t e r j e v *Priročnik za hebrejsko* itn. *slovnico*, str. 121. Tudi v hebrejščini je ime za Egipt, Mizraim (Prim. G e s e n i u s o v slovar, geslo *mazor*), v dvojini. Če pa želimo to tolmačiti iz gornjega in dolnjega Egipta, nas za trenutek zmede to, da ima gornji, tj. južneje ležeči del svoje ime, Patros (prim. G e s e n i u s, nav. delo). G e s e n i u s (prim. njegovo *Lehrgebäude*, str. 539, §2) dvojino v Mizraim izpeljuje iz tega, da reka Nil deželo deli na dva dela, a to se seveda ne ujema z Nilovo delto. Glede na svoje poznejše izjave se zdaj tudi G e s e n i u s nagiba k mojemu mnenju, da je razlog za takšno obliko tega imena delitev na gornji in dolnji Egipt, ko bom prišel do obravnave hebrejske dvojine, bom sam obširno izpeljal, kako ostroumno je G e s e n i u s uskladiel v sovisje vsa prej imenovana poimenovanja, pri tem pa seveda razlikoval čas njihove rabe.

¹⁸ Ta izraz se nam za jezike, ki so v sovisju s sanskrtom in ki so jih v novejšem času poimenovali tudi indogermanski jeziki, lahko ponuja ne le zaradi svoje kratkosti, temveč tudi zaradi svoje notranje primernosti, saj so sanskrtski jeziki, glede na pomen

da se dvojina v dejanskosti poznanih jezikov pojavlja približno v taisti različnosti tega pojma in obsega, ki bi ji ju lahko naznačili po čisti idejni členitvi. Sam sicer dajem prednost temu, da različne vrste dvojine poiščem po poti opazovanja, zato da bi se izognil nevarnosti, da bi jo jezikom vsiljeval iz pojmov. A zdaj bo nujno naravo te jezikovne forme razviti tudi neodvisno od poznavanja dejanskih jezikov, tj. iz občih idej.

Eno izmed scela zmotnih naziranj, mogoče pa ne tudi čisto scela nenavadno, je to, da v dvojini vidimo le naključno za število *dve* uvedeno, omejeno množino, s čimer upravičujemo vprašanje, zakaj potem svoje lastne množinske forme ne poseduje tudi katero koli drugo poljubno število. Vendar se v jezikih takšna omejena množina res pojavlja, pri čemer ta, ko se navezuje na dva predmeta, dvojstvo obravnava zgolj kot majhno število, a te tudi v tem primeru nikakor ne smemo zamenjevati z resnično dvojino.

404 V jeziku Abiponov, plemena iz Paragvaja, obstaja dvojna množina, ožja za dva ali več, a še vedno malo predmetov, in širša, za mnogo predmetov.¹⁹ Zdi se, da prva ustreza temu, kar mi imenujemo množina. Uobličuje pa se s priponami, ki stopijo na mesto edninske končnice, ali s sklonskimi premenami taiste končnice. Čeprav o njej lahko presojamo le na podlagi niza nam posredovanih zgledov, je zelo raznotera. Širša množina pozna le končnico *ripi*. Da v tej leži pojem mnogosti, izhaja iz tega, da ta pojem, brž ko ga v govoru označijo z lastno besedo, končnico *ripi* izgubi, samostalnik pa postavi v ožjo množino. Na to, da bi besedo *ripi* uporabljali samostojno, pa nisem naletel, tako zelo je postala končnica, da tako ednini kot tudi ožji množini ni pripeta, temveč ima posebno obličje z lastno premeno besedne končnice. Tako je vsaj v naslednjih zgledih:

ednina	ožja množina	razširjena množina
<i>choale</i> , človek	<i>choalèc</i> ali <i>choaleèna</i>	choaliripi
<i>ahöpegak</i> , konj	ahöpega	<i>ahöpegeripi</i> ²⁰

te besede, jeziki umetelne in pretanjene gradnje.

19 Prim. Dobrizhofferjevo *Historia de Abiponibus*, 2. del, str. 166–168.

20 Dobrizhoffer zapiše *joale* in *ahöpegak*, a z *j* želi izraziti španski izgovor te pismenke, z *ë* pa preglas *ö*.

Abiponščina, zelo bližnji sorodni jezik Mokobijev²¹ iz province Chaco, te dvojne množine nima, množino vseh besed, ki v izglasju nimajo glasu *i*, pa tvori s pripenjanjem besede *ipi*, ne da bi ta – kot se to zdi po prej navedenih zgledih – kakor koli spreminjala končnico samostalnika: *choalè*, človek, *choalè-ipi*, ljudje. V tem jeziku je *ipi* zares beseda: pomeni *mnogo*, ostaja pa negotovo, ali je v abiponščini dodani *r* izobličujoči, morfološki glas/pismenka [Bildungsbuchstabe] ali pa je njegov izpust svojskost mokobskega narečja.

Tudi tahitijsčina, ki ne razločuje samostalniške dvojine, pozna to ožjo in razširjeno množino, zaznamuje pa ju le s posebnimi, v svojem izvornem pomenu nepojasnenimi besedami, ki jih postavlja pred samostalnik in ki bi jih le zelo nepravšnje smeli imenovati gramatične forme.²²

Najdoločnejše množinske oblike za različna števila ima arabščina, namreč dvojino za dve, omejeno množino za števila od 3 do 9 ter množino mnogosti in množino množin, ko se iz množine nekaterih besed s pomočjo urejene fleksije uobliči nova množina, in sicer za števila od 10 naprej ali pa za nedoločeno število. Celo pri zaznamovanju enosti se arabščina, namreč pri samostalnikih, v naravi katerih je – tako kot pri živalskih in rastlinskih vrstah –, da v sebi 405
zajemajo mnogost, poslužuje posebne karakteristike, ki je ednina drugih jezikov ne pozna, iz nje pa tvori množino.²³ To naziranje, da pojem vrste na nek način obravnavamo zunaj kategorije števila, nato pa s pregibanjem pri njem ločujemo ednino in množino, je nespodbitno zelo filozofsko in druge jezike, ki ga pogrešajo, sili k rabi drugih pomagal. Ker pa teh arabskih množinskih oblik, tako kot tudi abiponskih, nikoli ne smemo zamenjevati z dvojino, njihova izčrpna obravnava ne spada semkaj.

Nasproti predstavi o dvojini, ki se omejuje na pojem golega števila *dve*, kot enem izmed mnogih, ki se nadaljujejo v številskem nizu, in ki smo jo pravkar navedli kot zmotno, stoji tista, ki se utemeljuje na pojmu *dvojstva* in dvojino pripisuje predvsem tisti vrsti primerov, ki dajejo povod

21 Oče Hervas mi je posredoval rokopis po zapiskih očeta Raimonda de Termaiera zasnovane slovnice makobijskega jezika, § 3.

22 Prim. *A Grammar of the Tahitian dialect of the Polynesian Language*, Tahiti 1823, str. 9 in 10.

23 Prim. *Grammaire Arabe* Silvestra de Sacyja, pogl. 1, §702, 704, 710, z njim si primerjavo zasluži tudi Oberleitner (*Fundamenta linguae Arabicae*, str. 224).

za to, da pritičejo temu pojmu. Po tej predstavi je dvojina tako rekoč kolektivni singular števila *dve*, saj množina množstvo zopet zvaža v enost le priložnostno, ne pa po svojem izvornem pojmu. Dvojina si torej kot forma mnogosti in kot oznaka sklenjene celote hkrati deli naravo množine in ednine. To, da je empirično v dejanskih jezikih bliže množini, dokazuje, da prva od obeh oznak naravni čut narodov bolj zadeva, toda njena duhovno smiselna raba bo vedno obdržala tudi slednjo, tj. oznako kolektivnega singulara. To oznako se da v vseh jezikih tudi izkazati kot podlago dvojine, čeprav so vsi jeziki v nadaljnji rabi tu ločeni predstavi o njej, pravilno in zmotno, med seboj pomešali, tako da so iz nje naredili tako izraz števila *dve* kot tudi *dvojstva*.

Vsa gramatična različnost jezikov je po mojem v trojem, in gradnje posameznega jezika ne zapopademo v popolnosti, če je ne motrimo v tej trojni različnosti. Jeziki so si namreč gramatično različni:

- a) najprej v dojemanju gramatičnih form glede na njihov pojem,
- b) potem po načinu tehničnih sredstev za njihovo označevanje,
- c) nazadnje v dejanskih glasovih, ki temu označevanju služijo.

V tem trenutku imamo opraviti le s prvo od teh treh točk, saj obe drugi lahko preudarimo šele pri obravnavi posameznih jezikov v zvezi z dvojino.

Z drugo in tretjo od teh točk, predvsem s slednjo, jezik šele zadobi svojo gramatično individualnost in podobnost več jezikov v njej je najzanesljivejše znamenje njihove sorodnosti. Prva pa določa njihov organizem in je v prvi vrsti pomembna, ne zgolj zato, ker v poglavitni meri učinkuje na duha in način mišljenja naroda, temveč ker je tudi najzanesljivejši preskusni kamen tistega jezikovnega čuta v njem, ki ga moramo v slehernem narodu videti kot dejansko ustvarjajoče in preobličujoče načelo jezika.

Če si primerjalno preučevanje jezikov zamislimo v njegovi dopolnjenosti, potem moramo različen način, kako so gramatika in njene oblike povzete v jezike (prav to je tisto, kar razumem kot dojemanje glede na pojem), preiskati ob posameznih gramatičnih formah, tu ob dvojini, potem v posameznih jezikih, v vsakem v njegovi sovisnosti, in nazadnje to dvojno delo uporabiti za to, da razvijemo očrt človeške govorice, mišljene kot nekaj občega, v njenem obsegu, v nujnosti njenih zakonov in privzetij [Annahmen], in v možnostih tistega, kar govorica pripušča.

Pogled na govorico, ki nam je najbližje, je pa tudi najbolj omejen, je tisti, ki le-to obravnava kot golo sredstvo sporazumevanja. Tudi v tem oziru pa dvojina ni docela odveč; dejansko kdaj pa kdaj prispeva k boljšemu in bolj pronicljivemu razumetju, kot bomo to pokazali na svojem mestu, pri rabi dvojine v grščini. Ti primeri pa prihajajo na spregled pač le na področju sloga, in če bi imela jezik uobličujoča ljudstva svoj smoter le v vzajemnem razumetju, kar k sreči ne velja, bi bila samolastna množina dvojstva zagotovo nekaj, kar bi imeli za odvečno. Je namreč več ljudstev, ki v svojih jezikih dejansko obstoječih oblik za množino ne uporabijo niti takrat, ko menjena mnogost izhaja iz drugih okoliščin, recimo iz pridanege števila,²⁴ iz prislova, ki izraža vsoto nečesa, iz glagola, če je oznaka mnogosti izpuščena pri samostalniku, ali pa iz samostalnika, če je izpuščena pri glagolu itn.

Jezik pa vseskozi ni zgolj sredstvo sporazumevanja, temveč odtis duha in svetovnega nazora govorečih; družljivost [Geselligkeit] je nepogrešljivo pomagalo za njuno razvitje, nikakor pa ne edini smoter, nasproti kateremu se poganja, ta smoter svojo končno točko prej nahaja v posamezniku, kolikor je ta lahko ločen od človeštva. Kar torej iz vnanjega sveta in notrine duha zmore

407

24 Zdi se, da jo na taisti način jemlje A d e l u n g (Gl. njegov *Slovar*, geslo »mož«, str. 349 isl), ko namreč v nemščini nekatere besede združujemo s števili v ednini in rečemo *sechs Loth*, *zehn Mann* [dobesedno »šest grezilo«, »deset moški«, *op. prev.*] itn. Deloma je to tudi docela pravilno, vendar se nekatere od teh načinov govorjenja trpi le v prostaskem, ne pa tudi v plemenitejšem načinu govorjenja, v vseh pa vlada naključna svojeglavost jezikovne rabe, saj npr. rečemo *zehn Pfund* [»deset funt«], nikoli pa ne tudi *zehn Elle* [»deset laket«]. Prav tam, kjer se je ta jezikovna raba najbolj ustalila, pri *mož*, pa v tem izražanju leži, za moj občutek, neka lepa prefinjenost, ki je A d e l u n g ne izpostavi. Ednina naj bi tu naznačevala, da je treba v nakazanem številu videti sklenjeno celoto; zato je ta beseda iztrgana iz nedoločene mnogosti množine. To je vidno predvsem v distributivnem načinu izražanja *vier Mann hoch* [»za štiri može visoko«, dobesedno: »za štiri mož visoko«, *op. prev.*], kjer naj bi štirje drug na drugega postavljeni može obveljali kot enoten niz. Mislim, da to moram pripomniti zato, ker je ta nepravilna, anomalna ednina, tako kot dvojina, pravzaprav nekaj kolektivnega, nekakšna edninska množina, ti načini govorjenja pa so dokaz, kako jeziki, ko jim zmanjka pravih form, da bi dosegli svoj namen, uporabijo nepravilne, a za vsakokratno rabo značilne forme. Izraz *zehn Fuss* [dobesedno »deset noga«, *op. prev.*] pa bržda temelji na nečem popolnoma drugem, namreč na razlikovanju dejanskega in prenesenega pojmovanja besede *Fuss*, »noga«, čeprav v ta namen razlikujemo tudi dvojno množino, *Fusse* in *Füsse*. Do podobne zamenjave števila, ki bi se jo dalo primerjati z omenjenimi primeri, prihaja v hebrejščini (prim. G e s e n i u s, *Lehrgebäude*, str. 538). O kimrijščini glej, v tej razpravi, zgoraj.

preiti v slovnično gradnjo jezikov, je vanjo lahko povzeto, v njej uporabljeno in izoblikovano in postane dejansko glede na mero živosti in pretanjenosti jezikovnega čuta in samolastnosti njegovega naziranja.

Tu pa se brž pokaže opazna različenost. Jezik na sebi nosi sledove, ki se pri njegovem uobličevanju črpajo predvsem iz čutnega naziranja sveta ali pa iz notrine misli, kjer je sleherno naziranje sveta že šlo skozi delo duha. Tako nekateri jeziki za zaimke za tretjo osebo posedujejo izraze, ki individuum označujejo v scela določni legi, kot stoječega, ležečega, sedečega itn., posedujejo torej veliko posebnih zaimkov, pogrešajo pa enega splošnega; drugi tretjo osebo pomnogoterjajo glede na njeno bližino do govorečih oseb ali pa glede na njeno oddaljenost od le-teh; spet drugi, nazadnje, obenem poznajo čisti *on*, golo nasprotje *jaza* in *ti*-ja, zajeto v eni kategoriji. Prvo od teh naziranj je scela čutno; drugo se že nanaša na čisto formo čutnosti, na prostor; zadnje pa sloni na abstrakciji in logični delitvi pojmov, čeprav zelo pogosto šele raba lahko da pečat nečemu, kar ima morda pri primerjalnem preučevanju jezikov čisto drugačen izvor. Komajda je potrebna pripomba, da na ta tri različna naziranja ne gre gledati kot na skozi čas napredujoče stopnje. Vsa tri lahko v taistem jeziku v bolj ali manj vidnih sledovih najdemo drugo ob drugem.²⁵

Pojem dvojstva torej pripada dvojnemu okrožju, vidnega in nevidnega, vtem ko se živo in vzgibavajoče kaže čutnemu naziranju in zunanjemu opazovanju, hkrati prevladuje tudi v zakonih mišljenja, stremljenju občutja ter v svojem najglobljem dnu nedoumljivem organizmu človeškega rodu in narave.

Če začnemo pri najlažjem in najbolj površinskem opažanju, se skupek dveh predmetov izdvaia izmed posameznega predmeta in skupino več predmetov sam od sebe, kot nekaj v trenutku spregledljivega in sklenjenega. Potem zaznava in občutje dvojstva v človeku preide na delitev obeh spolov ter na vse na le-to navezujoče se pojme in občutja. Nadalje ga spremlja v obličanju njegovega telesa in teles živali v dve enaki polovici, s parnimi udi in čutilnimi

25 V abiponskem jeziku npr. obstaja šest različnih besed, ki prečijo oba spola, za samostojni izraz zaimka za 3. osebo. Vse se končajo na zlog *ha*, ta pa se nikoli ne pojavlja sam in je tudi le težka oznaka za zaimek *on*, saj – če s tem šesternim zaimkom povežemo omenjeni pojem sam – povsem izgine. Za svojilni zaimek pa obstaja enostavna oznaka, ki pa je pogosto izpuščena, tako da manko oznake za posedovanje naznačuje svojilni zaimek za 3. osebo. D o b r i z h o f f e r, l. c., 2. del, str. 168–170.

orodji. Nazadnje pa se prav nekatere izmed najsilnejših in največjih pojavnosti v naravi, ki sleherni trenutek obdajajo tudi naravnega človeka, prikazujejo kot dvojstva ali pa so kot take dojete, obe veliki, čas določajoči nebesni telesi, noč in dan, zemlja in njo openjajoče nebo, kopno in vodovje itn. To, kar se naziranju kaže kot tako vseprisotno, to živi čut na naraven in artikuliran način v temu posebej namenjeni formi prenaša v govorico.

V nevidnem organizmu duha, v zakonih mišljenja, klasifikaciji njegovih kategorij pa pojem dvojstva korenini na nek še mnogo globlji in izvirnejši način: v trditvi in protitrditvi, v postavljanju in odpravljanju, biti in nebiti, jazu in svetu. Tudi tam, kjer se pojmi delijo tri- in večkratno, tretji člen privira iz izvirne dihotomije ali pa ga mišljenje rado zvede nazaj na njeno podlago.

Izvor in konec vse deljene biti je enost. Od tod morda izhaja, da je prva in najenostavnejša delitev, ko se celota loči le zato, da bi se, kot členjena, zopet sklenila, v naravi najbolj prevladujoča, za človekovo misel najočitnejša in za občutje najbolj razveseljiva.

Posebej odločilno za jezik je to, da dvojstvo v njem zavzema pomembnejše mesto kot koder koli drugod. Vse govorjenje sloni na govorni izmenjavi, v kateri – tudi če poteka med več ljudmi – govoreči nagovorjene sebi nasproti postavlja kot enost. Človek – celo v mislih – govori le z enim drugim ali pa s sabo kot z drugim in glede na to vleče kroge svoje duhovne sorodnosti, tiste, ki govorijo tako kot on, oddvoji od drugače govorečih. To oddvajanje, ki človeški rod deli v dva razreda, na domače in tuje, je podlaga vse izvirne družljivostne vezi.

Že ob prej omenjenem bi lahko dodali pripombo, da v naravi vnanje pojavljajoče se dvojstvo lahko zapopadamo ali bolj povrhnje ali pa v tesnejši prežetosti z mislijo in občutjem. Zadosti bo, če v tej zvezi spomnimo le na nekaj posamičnih zgledov. Kako globoko bilateralna simetrija človeškega in živalskega telesa vhaja v fantazijo in občutje in postaja eden izmed glavnih virov umetnosti, je v novjšem času presenetljivo živo zadel in na skrajno duhovit način pokazal A. W. von Schlegel.²⁶ V svoji najsplošnejši in najbolj z duhom prežeti izoblikovanosti dojeta razlika med spoloma vodi zavest o enostranosti, ki se vleče skozi vse odnošaje človekovega mišljenja in občutja in ki jo lahko zaceli le medsebojno dopolnjevanje.

26 Prim. *Indische Bibliothek*, 2. zvezek, str. 458.

A to dvojno, bolj površinsko in bolj globoko, bolj čutno in bolj z duhom prežeto dojetje namenoma omenjam šele na tem mestu, saj nastopa predvsem tam, kjer jezik sloni na dvojstvu govorne izmenjave. Poprej smo nakazali le njeno scela empirično pojavo. Toda v izvornem bistvu jezika leži nespremenljiv dualizem in samo možnost govorjenja pogojujeta nagovor in odgovor. Že mišljenje bistveno spremlja nagib k družbenemu bivanju, in človek – ne glede na vse telesne in čustvene odnose – že v svrhu svoje gole misli hrepeni po *jazu* odgovarjajočem *ti*-ju; zdi se mu, da pojem svojo določnost in gotovost doseže šele, ko mu ta odblisne, odsije od neke tuje miselne sile. Pojem je ustvarjen, ko se iztrga iz vzgibane gmote predstavljanja in – subjektu nasproti – tvori objekt. Ta objektivnost pa vsi še popolneje, če se ta razcep ne godi samo v subjektu, temveč če predstavljajoči misel dejansko ugleda zunaj sebe, kar je mogoče le v nekem drugem bitju, ki si – enako kot on – predstavlja in misli. Med miselno silo in miselno silo pa ni drugega posrednika kot jezik.

410

Beseda sama na sebi ni predmet, temveč nasproti predmetom nekaj subjektivnega; kljub temu mora v duhu mislečega postati objekt, proizveden od prvega in nanj povratno učinkujoč. Med besedo in njenim predmetom ostaja neka takó potujoča poč; beseda, porojena samo v posamezniku, je tako zelo podobna golemu navideznemu objektu; jezik pa do svoje dejanskosti ne more biti priveden po posamezniku, temveč le družbeno, le ko se na en tvegavi poskus navezuje novi. Beseda torej mora svojo bitnost, jezik pa svoje nadaljevanje zadobiti v nekom poslušajočem in odgovarjajočem. To pratipičnost [Urtypus] vseh jezikov izraža zaimek z razločenjem druge osebe od tretje. *Jaz* in *on* sta dejansko različna predmeta in z njima je pravzaprav izčrpano vse, z drugimi besedami se jima namreč pravi *jaz* in *ne-jaz*. *Ti* pa je *jazu* nasproti postavljeni *on*. Medtem ko *jaz* in *on* slonita na notranji in zunanji zaznavi, pa je v *ti* položena spontanost izbire. Tudi *ti* je *ne-jaz*, a ne tako kot *on*, v sferi vseh bitij, temveč v neki drugi: v sferi nekega, prek součinkovanja skupnega delovanja. V *on* sam zato ni položen le *ne-jaz*, temveč tudi *ne-ti*, *on* ni protipostavljen le enemu izmed njiju, temveč obema. To nakazuje tudi prej omenjena okoliščina, da se v mnogih jezikih oznaka za zaimek za tretjo osebo in njegova gramatična gradnja v celotnem svojem bistvu odklanjata od zaimkov za prvo in drugo osebo, njegov pojem se enkrat ne pojavlja v čisti obliki, drugič pa ne v vseh sklonih sklanjatve.

Šele z zvezo nekega drugega z jazom, ki jo porokuje jezik, nastanejo vsa, celoto človeka vzgibavajoča, globlja in plemenitejša občutja, ki v prijateljstvu, ljubezni in sleherni duhovni skupnosti iz povezave med dvema naredijo nekaj najvišjega in najbolj notrišnjega.

Ali to, kar človeka vzgibava notranje in vnanje, preide v jezik, je odvisno od živosti njegovega jezikovnega čuta, s katerim iz jezika naredi zrcalo svojega sveta. V kolikšni stopnji globine dojetja se to godi, pa je vsebovano v bolj ali manj čisti in pretanjeni ubranosti duha in predstavne moči, v kateri človek, še preden pride do jasne zavesti o sebi samem, nehotno učinkuje na svojo govorico.

Pojem dvojstva kot pojem enega od števil, torej pojem enega izmed čistih zorov duha, pa ima z jezikom tudi srečno enako ustrojenost, zaradi katere je pred vsemi drugimi primeren preiti v slednjega. Tega namreč ni v enaki meri zmožno vse, naj sicer še tako mogočno vzgibava človeka. Tako težka najdemo bolj v oko bijočo razliko med bitnostmi, kot je razlika med živim in neživim. Več, predvsem ameriških jezikov na njej utemeljuje tudi gramatične razlike, v nasprotju s tem pa zanemarja razlike v spolu. Ker pa gola takšnost tega, da si obdarjen z življenjem, v sebi ne zajema ničesar, kar bi se dalo notrišnje pretaliti v formo jezika, na tem temelječe gramatične razlike v jeziku obležijo kot kakšna tujerodna snov in pričajo o ne v popolnosti vse prevevajoči vladavini čuta za jezik. Nasprotno pa se dvojina ne veže le na formo, ki je za jezik kot tak nujna, mislimo namreč na število, temveč si – kot smo pokazali prej – lastno lego osnuje tudi v zaimku. V jezik jo je treba le vpeljati, in že se bo v njem počutila domače.

Kljub temu pa tudi znotraj nje same lahko obstaja nezanemarljiva razlika, kar se v več jezikih tudi dejansko kaže. V uobličevanju jezikov namreč poleg ustvarjajočega čuta za jezik samega vlada tudi predstavna moč, ki vse, česar se živo dotakne, prizadevno prestavlja vanj. V tem čut za jezik ni vedno vladajoče načelo, četudi bi to moral biti, in spopolnjenje njihove zgradnje jezikom predpisuje nespremenljiv zakon, da vse, kar je pritegnjeno vanje, odloži svojo izvirno formo in privzame formo jezika. Le tako uspe preobrazba sveta v jezik, simboliziranje jezika pa se dopolni tudi s posredstvom njegove gramatične gradnje.

Za zgled lahko služi spol besed. Sleherni jezik, ki spol povzame vase, je – po mojem mnenju – čisti jezikovni formi za korak bliže kot pa tisti, ki se zadovoljuje s pojmom živega in neživega, pa četudi je le-ta podlaga

spola. Toda čut za jezik svojo vladavino kaže le tedaj, če iz spola bitij dejansko naredimo spol besed, če torej ni nobene besede, ki ji – glede na mnogovrstne poglede jezikotvorne fantazije – ne bi bil dodeljen eden izmed spolov. Če to poimenujemo za nefilozofsko, spregledamo resnično filozofski smisel jezika. Vsi jeziki, ki označujejo zgolj naravni spol in ne pripoznavajo nobenega metaforično naznačenega slovničnega spola, izkazujejo, da jih – ali izvirno ali pa v obdobju, ko te razlike med besedami niso več upoštevali ali pa so glede nje zašli v zmedo, tako da so zmetali skupaj moški in srednji spol – ni energično [energisch] prevela čista jezikovna forma, da niso doumeli tiste nežne in pretanjene naznake [Deutung], ki jo jezik daje predmetom dejanskosti.

Zato tudi pri dvojini gre za to, ali je kot zgolj empirična zaznava paroma v naravi obstoječih predmetov prešla v samostalnik, ali kot občutje medsebojnega osvojenja [Aneignung] ali pa odbijanja ljudi in rodov v zaimek in potem s tem včasih v glagol, ali pa je, dejansko pretaljena v občo formo jezika, zares postala eno z le-tem. Kot znamenje tega lahko vsekakor velja, da je vseskozi povzeta v vse dele jezika, a ta okoliščina sama zase še ne more biti odločilna.

412 Da se dvojina lepo vpenja v umerjenost govornega sestava [Redefügung], v tem ko pomnožuje vzajemne odnose med besedami, da tudi sama po sebi povečuje vtis živosti jezika, v filozofskemu pretresanju pa prihaja na pomoč izostrenosti in zjedrenosti sporazumevanja, lahko le stežka podvomimo. Glede tega ima tisto prednost, po kateri se vsaka gramatična forma v izostrenosti in živosti učinka razlikuje od besednega preopisa. Primerjajmo samo tista mesta grških in rimskih pesnikov, ki govorijo o Tindaridih, ki padeta v oko tudi kot sosedski zvezdi, ali pa o parih bratov nasploh. Naravo dvojništva veliko bolj živo in izrazito predstavijo enostavne dvojinske končnice pri Homerju

κρατερόφρονε γείνατο παῖδε

ali:

μινυνθαδίω δὲ γενέσθην,

kot pa to naredi Ovidijev preopis:

*et gemini, nondum coelestia sidera, fratres,
ambo conspicui, nive candidioribus ambo
vectabantur equis.*

Tega vtisa nič ne zmanjša to, da na prvem izmed navedenih, pa tudi na drugih podobnih mestih pri Homerju dvojini sledi množina. Ko je podoba enkrat uvedena z dvojino, tudi množino začutimo na enak način. Prej gre za lepo prostost grškega jezika, da si ne pusti odtegniti pravice, da množino uporablja tudi kot skupnostno formo množstva, če le – kjer to zahteva poudarek – ohranja prvenstvo samostojne oznake dvojstva. Nadaljnja izpeljava in raziskava tega, ali tako pretanjen in pravilen občutek za dvojino nenehno vlada tudi pri najodličnejših grških pisateljih, bo mogoča šele na koncu te razprave, ko bomo posebej obravnavali grško dvojino.

413

Po doslej rečenem se mi ne zdi nujno še oporekati tistim, ki dvojino imenujejo razkošje in nepotreben izrastek jezika. Pogled na jezik, ki le-tega postavlja v povezavo s človekom v njegovi celosti in polnosti in s tistim najglobljim v njem, nas ne more popeljati v to smer, samo s tem pogledom pa imamo tu opraviti. Zato tu zaključujem splošni del teh raziskav, v nadaljevanju pa bom prešel k obravnavi posameznih jezikov po treh razredih, ki sem jih, zato da bi lahko obdelal dvojino, medsebojno oddelil v prejšnjem delu te razprave.

Prevedel Samo Krušič

Hans-Georg Gadamer

MNOGOTEROST JEZIKOV IN RAZUMEVANJE SVETA

Predavanje v okviru splošnih študij¹

Gre za skrajno aktualno temo. V osnovi je to politična tema *katexochen*, s katero zgodovina človeštva preži na nas, sodobnike. Gre namreč za to, da nas je neznanski razmik, ki zeva med tistimi, ki posedujejo oborožitev, in tistimi, ki je ne, privedel do tega, da živimo v svetu, v katerem vse obvladuje vzajemni strah pred vojnimi spopadi. In ta strah občutimo upravičeno. Nikakor ga ne vznbuja – kot včasih rečemo – le svojskost atomske energije. Prišlo je do tako neverjetnega napredka v logistiki in tehniki uporabe orožja, da lahko rečemo

1 »Studia generale«, tudi »studia universale«, ali »splošni študiji« v kurikulumu nemških univerz predstavljajo odprta in večinoma neobvezna predavanja iz splošnih tem za študente različnih strok, v čemer se kaže dediščina humanistične, »humboldtovske« zasnove študija kot razvijanja univerzalne »omike« (Bildung). Študirajoče (in tudi druge udeležence) naj bi spodbujala k miselnemu spoprijemu s tematiko, ki nas zadeva kot ljudi v sodobnem svetu nasploh, ne glede na našo siceršnjo poklicno in študijsko usmeritev. Skupni kanal televizij z nemškega govornega področja 3Sat tedensko pripravlja cikel oddaj v duhu »studiuma generale« Tele-Akademie, v okviru katerega je pričujoče predavanje leta 1990, ob svoji 90. letnici, v Heidelbergu imel tudi Hans-Georg Gadamer (dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=FSTXlbLc6Rk>).
Op. prev.

samo tole: sleherno nenadzorovano merjenje moči znotraj človeštva bi bilo enako uspelemu poskusu samomora.

Človek je bitje iznajdevanja v skrajno veliki meri. Iznašel je vojno. Sicer v naravi med višje organiziranimi bitji ne najdemo primera, da bi kdaj šlo za vojno znotraj iste vrste. Vsem pa so nam poznani obredi podrejanja, s katerimi se končujejo boji za hierarhijo znotraj določene skupine živali. Že zaradi tega je naša tema še posebno pereča: na kakšen način bi bilo mogoče človeštvo rešiti pred njim samim in razviti duha skupnostnosti, solidarnosti življenjske volje in hotenja po preživetju, ki bi jih nujno potrebovali?

Ker danes ne morem več kar tako predpostavljati dobrega poznavanja *Svetega pisma*, si bom uvodoma dovolil citirati tekst iz Stare zaveze. Gre za poznano zgodbo o gradnji babilonskega stolpa. Zgodba pripoveduje o tem, da se je ljudstvo, ki se je naselilo v deželi med dvema rekama, odločilo zgraditi stolp, ki bo segal do neba. In tam je rečeno tudi tole:

416 »Naredimo si ime, da se ne bomo razkropili po vsej zemlji!« Gospod je stopil dol, da bi si ogledal mesto in stolp, ki so ga postavili človeški otroci. In Gospod je rekel: »Glej, eno ljudstvo so in vsi imajo en jezik, in to je šele začetek njihovega dela. Zdaj jih ne bo nič več zadržalo; kar koli bodo hoteli, bodo naredili. Dajmo, stopimo dol in tam zmešajmo njihov jezik, da ne bodo več razumeli govorice drug drugega!« In Gospod jih je razkropil od tam po vsej zemlji in nehali so zidati mesto.

Takšnega teksta v današnjih predispozicijah ne moremo brati zgolj v starozaveznem, religioznem sovisju. Nehote moramo pomisliti na to, da sta enost in solidarnost skupne govorice očitno tisto nosilno, kar uteleša nebrzdane energije volje in brezmejno zaupanje v lastno poklicanost za vladanje. Če izhajamo iz tega starozaveznega teksta, se bomo nehote vprašali, kako je s tem v današnjem svetu, v katerem ljudje zagotovo ne posedujemo enosti ene govorice in je – kot upam – tudi nikoli ne bomo. Ampak, ali smo varni pred skušnjavo, da bi svoje moči uporabili vse do nezmernosti? Vsekakor je v tem vzgib, zakaj nas zgodba o gradnji babilonskega stolpa tako zelo zadene.

Naloga mene kot filozofa je, izčistiti pojme, s katerimi tu rokujejo. Vprašati se je treba, kaj je to *jezik*, kaj je *svet* – in kaj pri tem pomeni *mnogo*, kaj

pa *eno*. Gradnja babilonskega stolpa v formi, ki se sprevrne v svoje nasprotje, ponavlja problem enosti in mnogosti. V njej je enost nevarnost in mnogost njeno premaganje. Ta zgodba je v pripovednem sovisju prve Mojzesove knjige nekaj popolnoma izoliranega. Zagotovo spada k najstarejši dediščini oziroma blagu. Preučevalci Stare zaveze bodo znali povedati, od kod prihaja, vsekakor pa ima njeno ozadje tako povedno moč, da se njeni aktualizaciji tako rekoč ne moremo izogniti.

Moje spraševanje bo torej povsem neodvisno od te zgodbe in nikakor ne bo njegov namen v tem, da bi jo interpretiralo. Menim, da se vsakega dotakne v dovoljšni meri, da jo lahko zasliši z današnjimi ušesi. Če si to zgodbo vzamemo za izhodišče, se lahko z ozirom na mnogoterost govoric med ljudmi vprašamo: na kakšen način se gradnja babilonskega stolpa oziroma tisto, kar bi ji lahko bilo enako, kaže v našem svetu?

Zgodovina Zahoda je na to zgodbo dala dovolj jasen odgovor. Ta leži v posebni poti človeštva, ki si jo je utrl Zahod z nastankom znanosti – znanosti in predvsem ravno tistega, kar danes imenujemo »znanost kot znanost« in s čimer mislimo predvsem naravoslovne znanosti. Te »znanosti kot znanosti« odvisnost od govorice ne pogojuje na milost in nemilost – morda pa jo na neki drug način, vsekakor pa ne kot znanost. Prav to je neznanski korak, ki ga je človeštvo naredilo že z nastankom grškega mišljenja, ki je logos, logiko in s tem zakonitosti mišljenja tako rekoč legitimiralo v njihovi brezprizivni abstraktnosti. Mar ni matematika enotni jezik novega veka? To predstavlja poreklo svetovnozgodovinske lege, v kateri se nahaja sedanje človeštvo. Dejansko je tako, kot je bilo izraženo v prej navedenem besedilu. Zdi se, da vse, kar lahko domislimo in zasnujemo, lahko tudi izpeljemo. Za to se imamo zahvaliti človekovi sili abstrahiranja in njegovi matematiki, na katerih temelji obvladovanje naravnih sil, posredno pa so v to zajete tudi naše družbene sile.

Če izhajamo iz tega premisleka, je brž jasno, kaj govorice, ki jih govorimo, pomenijo za našo človeškost. To opazimo že pri začetku, v tem, kako so Grki, tako kot vsaka živa kultura, v svoji govorici videli tisto samumevno »pravo« govorico. To v osnovi velja za sleherno jezikovno skupnost. Saj nas, na podlagi tega, kako je naše razumevanje sveta izoblikovala naša materna govorica, venomer preveva nekakšen nenavaden občutek ob tem, da se »konju« v drugem jeziku reče, recimo, »horse«. Saj to se kar nekako ne sliši v redu. Pri tem pa gre

za to, da silna dejavnost abstrahiranja, ki ga je človeštvo izvedlo skozi svoje jezike, vključuje popolno pozabo govorice. Grki so imeli kar za vse, ki niso govorili grško, eno samo besedo: barbari, »barbaroi«. To besedo poznamo vsi, ne le iz rabe naše tujke »barbar«, temveč tudi iz gledališke tehnike. Če naj bi na odru proizvedli učinek nepreglednega šuma govorjenja množice, so morali vsi igralci na njem izgovarjati besedo »rabarbara«. (Tako je bilo vsaj včasih, mogoče danes to proizvajajo stroji.) Reči »rabarbara«, pomeni govoriti nekaj nerazumljivega, nekaj, kar sploh ni nikakršna govorica.

Šele iz tega izhodišča govorjenih govoric se prav jasno pokaže veliko potovanje, na katero je krenil Zahod, potovanje k znanosti, ki ga na tem mestu ne morem razgrniti v vseh podrobnostih. Dva kulturna jezika sta, skozi katera sta se izoblikovala antični svet in zgodovina znanosti in iz katerih je nove sile črpal novi vek: grščina in latinščina. Kot kulturna jezika sta obvladovala celokupno antično *oikumene*, obljudeni svet. Kot jezik učenjakov je latinščina vladala še veliko dlje, vse v začetek novega veka. Na splošno pozabljamo, da celo Kantova *Kritika čistega uma* tozadevno pravzaprav predstavlja impliciten prevod iz latinščine v nemščino. Videli bomo, kaj pomeni to, da so se v novem veku morali razviti samolastni nacionalni jeziki zato, da bi sočloveku lahko kaj povedali, in zagotovo tudi zato, da bi drug drugega razumeli. V tem, da sta jezik učenjakov srednjega veka in cerkveni jezik srednjega veka, nazadnje tudi s prevodom *Biblije*, privedla do razvoja nacionalnih jezikov, je nek svetovno-zgodovinski proces. Odtlej le še v naravoslovnih znanostih in njihovih tehniških doneskih naletimo na *en* jezik. Tega mogoče res ne govorimo, zato pa ga moramo vsi brati.

Podal sem le grobo sliko, zato da bi nam priklical v spomin, kako je prišlo do tega, zakaj je danes za naravoslovce, na katerih sloni naša tehniška spopolnjenost, bolj ali manj najbolj prikladno, da jo po čim krajši poti uberejo do table, na katero potem zapisujejo nam skorajda nerazumljive simbole. To ima kaj malo opraviti z jezikom v tistem smislu, ki nam je sodan kot materni jezik in je z nami zraščan tako, kot sem to skušal pojasniti ob zgledu besede »konj«. Torej to, da je ta celota vse obvladujočih formul omogočila matematično tehniko in simboliko veličastne dopolnjenosti – to je naša lega v svetu. To pa obenem pomeni, da bomo vsi potrebovali svoj um, da bi neznanske potenciale vednosti in zmorenja, ki so nam na razpolago, zapeljali naproti njihovi umni rabi. Prav to predstavlja gledišče, zavoljo katerega sem tudi pripovedoval zgodbo o gradnji babilonskega stolpa.

In dejansko, na prvi pogled se zdi sovisje, kakršno se je vzpostavilo med svetom in človekom z vse večjim obvladovanjem narave in družbe s pomočjo moderne znanosti, enoznačna predpostavka našega življenja, in vsi vemo, da sta znanost in tehnika nepogrešljiv pogoj našega preživetja, kolikor nam bo sploh uspelo prehraniti gromozanski porast števila ljudi na našem planetu. Vendar to prav ne pomeni, da bi bili ljudje ravno s pomočjo znanosti kot take zmožni reševati probleme, pred katere smo postavljeni, organizirati mirno sožitje med narodi in obvarovati ekonomijo narave.

Očitno je, da podlaga človeške civilizacije ni matematika, temveč jezikovni ustroj človeka. Velika skrivnost jezika pa je vendarle to, kaj jezik pravzaprav je, da se lahko vrši med takima skrajnostma. Človek je vsemu dal imena, kot je rečeno v Stari zavezi, v očeh omenjene pripovedi pa se je potem – po padcu v greh – spustil v Bogu zopravujoče podjetje. Kaj je pravzaprav z jezikom?

Poskusi okrog enotnega jezika, »ars combinatoria«, kot so jih, recimo, razvijali Leibniz in matematiki njegovega časa, so pripeljali do neznanskega napredka v nadaljnjem razvoju matematike in s tem tudi našega tehniškega zmorenja. Kljub temu pa je jasno, da nam je potreben tudi neke vrste protispomin, ki se prične z nemško romantiko:

419

Ko splet števil vseh in figur
 Ne bo več ključ vseh kreatur,
 Ko ti, ki ljubijo, pojo,
 Več kot najmodrejši vedo,
 Ko svet se vzpne v prostost življenja
 In vrne vase se iz vrvenja,
 Ko vtkejo sence in svetline
 Se v soj brezmadežne bistrine,
 Ko vsa historija sveta
 Le v bajkah, pesmih bo doma,

Tedaj besede skrivne dah
Bo blodno bit osul v prah.²

S tem potegom ločnice v odnosu do nenehno samopresegačnega se razsvetljenstva v zavest vstopi govorica v svoji mnogoterosti in ustvarjalni univerzalnosti. Wilhelm von Humboldt je bil utemeljitelj filozofije jezika in primerjalnega jezikoslovja obenem. Razvoj jezikoslovja je iz jezika vselej delal predmet. Mišljenje pa v elementu jezika živi.

Kako se je to izrazilo v filozofiji našega stoletja? Kot je znano, smo v tem stoletju izvedli nekakšen »jezikovni obrat«, »linguistic turn«, zaobrat k jezikovnosti. Po eni strani to velja za tisto, kar se je zgodilo v Angliji, ko je eden od najbolj nadarjenih učencev Bertranda Russella, Ludwig Wittgenstein, privzel novo – kar je bilo za Russella samega docela nerazumljivo – zanimanje za »ordinary language«, za jezikovno rabo, za formo, ki jo govorimo, ko se drug z drugim sporazumevamo, in podobno. Wittgenstein je danes eno velikih imen filozofije našega stoletja.

420 Drug, temu odgovarjajoči proces se je odvil v naši, nemški tradiciji. S tem mislim na prehod iz novokantovstva v fenomenologijo in še posebno na nadaljnji razvoj fenomenologije od Husserla k hermenevtičnemu obratu, ki ga je vpeljal Heidegger. S tem je jezikovnost, temeljni ustroj človekovega bivanja, biti jezikoven, prebivati jezikovno, postala tako bistvena in obvladujoča, da je to celo metafiziko, nauk o tem, kaj pomeni bit, pomaknilo v novo sovisje. Jezik je dogajanje jezika, je dogodje. Beseda, ki jo nekomu izrečemo, ni predstavljava v pojmovnih simbolih, tudi če se da povedano kot tako predstaviti v matematični obliki, v enačbah. Beseda je prej tu kot

2 Programska pesem Georga Philippa Friedricha von Hardenberga, Novalisa (1772–1801), ki jo je želel avtor uvrstiti v drugi, nedokončani del svojega romana *Heinrich von Ofterdingen*. Navedeno po: Novalis, *Svet so sanje, sanje svet: izbrano delo*, prev. Štefan Vevar, Mladinska knjiga, Ljubljana 1995, str. 180. V izvirniku se pesem glasi takole: »Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren / Sind Schlüssel aller Kreaturen, / Wenn die, so singen oder küssen, / Mehr als Tiefgelehrten wissen, / Wenn sich die Welt in's freie Leben, / Und die Welt wird zurück begeben, / Wenn dann sich wieder Licht und Schatten / Zu ächter Klarheit werden gatten, / Und man in Märchen und Gedichten / Erkennt die ewgen Weltgeschichten, / Dann fliegt vor Einem geheimen Wort / Das ganze verkehrte Wesen fort.« *Op. prev.*

tisto, kar nekoga dosega. Wittgenstein se izraža zelo podobno. Govori o jezikovni pragmatiki. To pomeni, da jezik spada k *praxis*, k temu, kako smo drug z drugim in drug k drugemu. Hermenevtika pravi, da govorica spada v pogovor, tj. govorica nasploh je to, kar jè, kolikor je nosilka poskusov sporazumetja, če vodi k izmenjavi, h govoru in protigovoru. Ni stavek in sodba, jè le, če je odgovor in vprašanje. S tem se je temeljna orientacija, v kateri govorico nasploh mislimo v filozofiji danes, preobrazila. Od monologa vodi k dialogu.

Ne gre več samo za tisto, kar vemo, za ta skrepeneli, obstali obrisi likov, kot so na primer vrste v živi naravi ali zakonitosti mehanike in dinamike v moderni fiziki. Zdaj gre še za nekaj drugega, za sporazumevanje. Tu ne zadostuje, da vemo, kaj neposredno ustreza našim lastnim interesom. Novi korak, v katerem smo se znašli, je ta, da jezik nenadoma mislimo kot »biti na poti«, kot napótenost v sodružje [Miteinander], in ne kot sporočanje dejstev in zadevnih stanj, s katerimi razpolagamo. Če sem si, mogoče v ponesrečeni obliki, kakršno lahko upravičim le z okoliščinami, za naslov predavanja izbral »Mnogoterost jezikov in razumevanje sveta«, bi bilo pravzaprav bolj dognano, ko bi ga izrazil nekoliko drugače. Najprej: Kaj pomeni »svet«? Le kaj je to, svet? Latinci so za to uporabili izraz »universum«. Ko je nemški nacionalni jezik razvil svoje samozavedanje, so temu v nemščini rekli »das All« ali »das Weltall«, »vsemirnost«, »svetovje«. In ko je neohumanizem klasične dobe Goetheja namesto latinščine in jezika učenjakov v ospredje postavil grščino, se je temu nenadoma reklo »kozmos«. Tudi slovito delo Alexandra von Humboldta nosi prav ta naslov.³ Tako nas lahko že sama zgodovina besed za svet nauči marsičesa. Sam sicer ne dam veliko na etimologije. Večinoma jih iznajdejo učenjaki, tem pa ni nič ljubšega kot to, da drug drugemu oporekajo. Zato se večina etimologij vedno znova znajde v dvomni luči. Glede besede »svet« pa skorajda ne moremo podvomiti – že če pomislimo še na angleško besedo »world« –, da v njej tiči koren »wer«: »weralt«. Pri tem pomislimo tudi na »Wergeld«, »spravnino«, in »Werwolfa«, »volkodlaka«, »človeka-volka«.

421

3 Alexander von Humboldt, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* (5. zvezkov), Cotta, Stuttgart-Tübingen 1845–1862. *Op. prev.*

V vseh teh besedah tiči »wer«, tj. človek. Skratka, svet je človeški svet.⁴ To je izvorni pomen te besede v germanskih in indogermanskih jezikih.

To nam že nekaj pove glede tega, da moramo na tem mestu imeti na umu to, da pri tem ne gre le za razumevanje sveta v tistem smislu, ki, recimo, pride jasno do izraza v formuli za svet, o kakršni je še nekaj let pred svojo smrtjo razmišljal Heisenberg. Ne gre za takšno formo razumevanja sveta, v katerem bi se fizika lahko sklenila v enotno znanstveno zgradbo, kar nam bo mogoče v teku nadaljnjega fizikalnega in siceršnjega raziskovanja sicer tudi uspelo. Ne, ne gre za razumevanje sveta v tem smislu. Svet je za človeka najprej to, v čemer ta jè in sredi česar jè. Sicer pravimo »priti na svet«, ko na svet pride kak novi prebivalec sveta – kot da bi svet bil nekaj popolnoma drugega kot človek. Mi »sveta« ne zremo iz neznanskega odmika, iz katerega fizik lahko spokojno reče: »Enkrat bi si ga želeli popisati.« Že izraz »popisati« izdaja, kako malo razumevanja in kako malo »drugega« nasploh je v pogledu moderne znanosti. »Razumevanje« prav tako ne méni zgolj razumevanja kake zadeve, prav tako tudi ne razumevanja, ki se začne s prvimi čebljajočimi glasovi dojenčka in s

422 prvo izmenjavo med materjo in otrokom. Zato naslov našega predavanja raje interpretirajmo takole: razumevanje je u-razumeti se v svet in razumevati se v svetu. To je naloga, ki se prek mnogoterosti govoric v njihovem navaljujočem terjanju prav kot naloga postavlja pred nas.

In kaj je ta bit v svetu, v kateri se skušamo razumevati? Svet pri tem zagotovo ni predmet. Že Kant je v svojem nauku o antinomijah, sloviti kritiki »dogmatske metafizike«, pokazal, da svet kot celota nikoli ni kaj danega, zato se ga s kategorijami znanstvenega izkustva kot nekaj v celoti danega tudi ne da pojasniti. Prav tako je vsekakor, in še prav posebno za nas vse, jasno naslednje – na tem mestu bom poprijel za enega od svojih priljubljenih pojmov: svet je tu kot horizont. Beseda »horizont«, »obzorje« evocira živo izkustvo, ki ga poznamo vsi. Pogled je usmerjen v neskončno daljavo, in ta neskončnost se nam pri slehernem še tako močnem

4 Glede tega prim. soroden razvoj pri slovenski besedi »vesolje«, po *Slovenskem etimološkem slovarju* izpeljani iz *vъsel'ěnъjъ svѣtъ 'naseljena zemlja', v stcslovan. vъsel'ěnaja 'naseljena zemlja', prim. še obъšte vъsel'ěnije 'vesolje', rus. vselennaja 'vesolje', kar naj bi bil dobesedni prevod gr. oikouménē (gê) 'z Grki obljudena zemlja, naseljena (zemlja)' in 'cel svet', iz oikéō 'stanujem, naselim', tj. *vъsъ vъsel'ěnъjъ (svѣtъ) 'ves naseljeni (svet)'. Op. prev.

naprezanju odmika in pri vsakem še tako hitrem korakanju se pred nami razpirajo le vedno novi horizonti. V tem smislu je svet za nas brezmejni prostor, sredi katerega smo in v katerem iščemo svojo skromno orientacijo.

Toda ali to orientacijo najdemo le po poti napredovanja v naravoslovnih znanostih ali pa po poti v njih zbranega izkustva in na to izkustvo opirajočih se družboslovnih znanosti – to vprašanje od nas terja trenutek premisleka. Gre namreč za to, da ni le svet tisti, ki ni nekaj danega, temveč je prav taka tudi naša bit sredi sveta. Mučna lega človeka med bitjem, ki živi na način živali, in bitjem, opremljenim z nevarnimi orodji mišljenja, je človeka izstavila iz tirnic instinkta, v katere se sicer čutijo pognana živa bitja, oziroma bolje: se v njih znajdejo poslušno podrejena zakonom narave.

Tako je človek izstavljen v neko posebno svobodo. Kant je bil tisti veliki mislec, ki bi nas moral enkrat za vselej naučiti metafizičnega pomena pojma svobode. Podučiti bi nas moral, da je bil, recimo, nesmisel to, da so bili na podlagi nauka o nedoločenosti relacij v dvajsetih letih 20. stoletja vsi mogoči častivredni učenjaki in znanstveniki pripravljeni reči, da naj bi se bili tedaj še za korak približali dokazu o svobodi. Če bi »kavzalnost iz svobode« lahko pojasnila znanost in če bi bilo od slednje odvisno, ali se za nekaj počutimo odgovorne ali ne, bi to pač bil zelo žalosten odstop od najvišjih, najlastnejših, najosebnejših pravic in dolžnosti človeka, in to bi bilo veliko huje od odvisnosti od mamil.

423

Zato je Kant svobodo imenoval »umni faktum svobode«. To pomeni, k nam kot bitjem, ki želijo sama sebe razumeti in so v tem smislu umna bitja, neizogibno spada to, da tam, kjer imamo izbiro, na svoj rovaš pripišemo tudi odločitev v njej. Kant nikoli ni trdil, da bi dejansko kdaj obstajalo kako dejanje, narejeno povsem iz svobodne volje. Rekel je samo to: tako moramo misliti sebe, če želimo v našem skupnem svetu živeti drug z drugim in okrog sebe vzpostaviti družbene ustanove, pravni in npravstveni red in mirno sožitje med narodi. Vse to je Kant v svoji moralni filozofiji utemeljil na slovitem kategoričnem imperativu.

Kaj torej dejansko pomeni, če naj se vrnemo k izhodiščnemu vprašanju, u-razumeti se v svet in razumevati se v svetu? To pomeni, drug drugega razumevati. Vzajemno se razumevati pa pomeni razumevati drugega. In to je mišljeno moralično, ne logično. To je človekova najtežja naloga nasploh – in to še prav docela za nas, ki živimo v svetu, ki mu dajejo kov monološke znanosti.

Znanosti so en sam velik monolog, in na to so ponosne – in prav zares tudi lahko so. Vseh vrst varnosti, gotovosti, preverljivosti, ki so jih vpeljale, nas v veliki meri ščitijo pred lastnimi slabostmi in zoper naključna preseganja mere s strani drugih. Kljub temu gre v našem svetu in v zvezi z nami samimi, vključno z znanostmi in njihovim raziskovanjem, očitno še za nekaj drugega kot samo za tovrstno varnost in zanesljivost.

424 Naša naloga je, da se naučimo skrivnost našega bivanja privzemati v resnično primernih oblikah in da zaradi našega mišljenja samih sebe ne mislimo kot bitja, ki se je iz srede sveta pognalo do višin nekakšne vladavine nad svetom. Vsi se moramo naučiti, da drugi pomeni primarno zamejitev našega samoljubja in egocentričnosti. To je splošni moralni problem. V teh tednih in mesecih kar ne morem zares dovolj poudariti, kako težavna zadeva je to, da se moramo sredi raznolikosti jezikovnih kultur in tradicij naučiti priti do dejanske solidarnosti. K temu spada to, da zastavimo resnično produktivnost govorice, zato da bi se lahko razumevali, namesto da se togo oprijemamo regulativnih sistemov, v katerih zadeve razločujemo po načelu pravilnega in napačnega. Saj vendar, ko govorimo, pred vsem drugim, menimo to, da bi sebi in drugemu z govorjenjem omogočili razumevanje, tako da mi drugi lahko odgovori, mi pritrdi ali pa mi opere glavo – vse to spada k pravemu pogovoru.

Heidegger je nekoč v mladosti uporabil izraz, ki je medtem z objavo njegovih zgodnjih predavanj postal znamenit: »Es weltet.« – »Svétuje se.« Čudovita besedna tvorba! Spominjam se, da je eden mojih prijateljev iz mladosti – bil je ekspresionistični pesnik in zato seveda še posebno dovzeten za jezikovne drznosti – poln navdušenja vzkliknil: »Saj to je čudovito!« In dejansko, če se svétuje, pride do govorice, tj. spregovori nekaj docela bistvenega, namreč poniknjenost v odprte horizonte, v na mnogotere načine odprte horizonte. Kdor drugemu prisluhne, vedno prisluhne nekomu, ki ima svoj lastni horizont. In to velja tako med jaz in ti kakor tudi med narodi ali pa med kulturnimi krogi in religijami. Povsod smo postavljeni pred enak problem: moramo se naučiti, da se v prisluhnjenju drugemu odpira samolastna pot, po kateri se oblikuje solidarnost. To je ravno nasprotno od tistega, kar se je v zgodbi o gradnji babilonskega stolpa ljudem porodilo kot blodni ideal. Tam je rečeno: »Dajmo, naredimo si ime, da se ne bomo razkropili po vsej zemlji!« Kakšno ime je to,

v katerem bi hoteli ostati skupaj? To je ime, ki ga imaš in ki ti dovoljuje, da drugemu tako rekoč ne prisluhneš več.

Gre mi za to, da bi pokazal, kako smo postavljeni pred nalogo, da mnogoterosti govoric ne bomo hoteli odstraniti kot nekake organizacijske motnje, recimo, z racionaliziranjem in birokratiziranjem, temveč da se sleherni uči premoščati in zapolnjevati razmike in nasprotja med nami, to pa pomeni, da drug drugega upoštevamo, čuvamo, drug za drugega skrbimo in imamo vzajemno drug za drugega vedno na novo odprto uho. Tega vse preveč primanjkuje v svetu, v katerem se sklicujemo na izvedence. Pri tem nikakor nočem oporekati temu, da obstajajo tudi eksperti, ki imajo posluh za potrebe človeštva oziroma družbe, a ne zato, ker so eksperti, temveč zato, ker so ljudje, ki sledijo odprtemu občutju odgovornosti za človeštvo in njegove usode. Ravno tako pa seveda velja, da je treba ekspertom prisluhniti na pravilen način.

Ob horizont sveta, noter v katerega živimo, torej postavljam horizont govorice, in ta predstavlja množinskost. Tu je pred nami mnogoterost horizontov, ki je ne smemo skržiti s pomočjo kakršne koli posebne enotujoče mehanike. Imamo prevode. Dobro, to je naš literarni svet. A tudi to pomeni, da moramo brati, da bi si pustili nekaj povedati. Tolmačenje ima že več lastnosti pogovora. Ko sem se moral kot rektor v Leipzigu pogajati z Rusi, sem se naučil, da ne gre za to, da s svojimi argumenti prepričam svoje ruske sogovornike, temveč da si na svojo stran pridobim tolmača. Ta naj bi povedal to, kar naj bi bilo v prid mojemu hotenju. Če bi tolmač le prevajal, sam verjetno ne bi imel veliko pogajalskega uspeha.

425

Tolmačenje je komajda še ostalina živega pogovora, čeprav posredovana, razklana, nalomljena. Vsekakor pa ne smeš biti tako nor, da bi od koga zahteval dobesedni prevod. To ne velja le za pogovor med dvema človekoma, ki govorita različna jezika. Tudi ko moraš kdaj prebrati lastno besedilo v kakem drugem jeziku, odkriješ: joj, kako strahotno natančno so postopali z mano – saj tega zdaj več ne razume noben človek!

To je šele dejansko govorjenje, in temu služi hermenevtika: da namreč razvijamo možnost, da tisto, kar samolastno meniš, posreduješ drugemu in od njega prejmeš odgovor, protibesedo, táko, kot jo ta méni. Tudi sam povsem zastopam mnenje, da prevajanje kot pomožno sredstvo, kot pripomoček, potrebujemo in da ga moramo tudi gojiti, a le, če se pri tem zavedamo, da mora takšno novo besedilo spregovoriti na novo. Ne smeta ga zagrinjati zarjavelo

ogrodje izhodiščnega jezika in njegova retorika. Le tako lahko dosežemo drugega in se približamo temu, kar želi ta sam reči. Sicer pa to ne velja le za prevajanje. Vsepovsod in venomer gre za to, da v svojem občeivanju z nam enakovrstnimi posnamemo to, kaj drugi dejansko želi povedati, in – izhajajoč iz njegovega odgovora – iščemo in potem mogoče tudi najdemo skupna tla.

Birokratiziranje je, kot je pokazal Max Weber, samolastna usoda naše civilizacije. To je zelo res, pomen tega pa se vedno bolj razgrinja. Prav to se kaže tudi v okrožju akademskega sveta in njegovih nalog, ki skupaj z množičnimi mediji in šolami in vsem, kar je s tem povezano, tvori notrinsko, organsko enovitost. Tudi tu vsepovsod velja, da je treba govorico razvezati, sprostiti v njenih ustvarjalnih možnostih in dosežati sporazumetje.

426 Tega pa se ne da narediti z golim institucionaliziranjem, temveč le z živo izmenjavo, in prav zategadelj ima pluralizem, v katerem živimo, resnično produktiven pomen. To velja za vsa področja, recimo, za to, kako so se izoblikovali arhitekturni slogi, moda oblačenja ali pa svet form, znotraj katerega se v literaturi ali pa umetnosti in tudi sicer nenehno gibljemo. Tudi sleherno pesniško delo, tudi sleherno umetniško delo je vedno znova neko drugo, je na naravnost terjajoč način drugačno in od nas vedno na novo zahteva odgovor.

To je perspektiva, znotraj katere vidim nalogo filozofije v našem času. Pluralistični svet, v katerem se nahajamo, je kot nekakšen novi Babilon. A ta pluralistični svet v sebi skriva naloge, in te ne sestojijo toliko v racionalizirajočem planiranju in udejanjanju načrtovanega, temveč v zaznavanju prostorov svobode človeške sodružnosti, ki sega vse v tisto tuje. Tudi govorica ravno ni to, čemur pravimo časnikarski jezik, pri katerem vsak brž opazi, da to dejansko sploh ni več govorica, temveč goli informacijski izdelek, ki ima kot tovrstna tvorba mnenja sicer svojo vrednost in nujnost, nikoli pa ne sme nadomestiti lastnega mišljenja in žive izmenjave pogovora.

Spričo vse poenačujoče informatike, zaradi katere se bo verjetno v prihodnosti v našem družbenem življenju razpoložljivost začela razprostrirati v še vse drugačni meri kot danes, moramo toliko bolj varovati govorico v njenih najsamolastnejših možnostih. K temu spada, da najdemo zadevno besedo, pa tudi to, da se naučimo mnogopovednega molka. Celoti tega se pravi *biti v pogovoru*. Njegovo pravo nasprotje je rutina polemičnega pogovora, debate, kjer se na katero koli trditev vedno odzovemo le z: »Ampak, a ni v tem logično

protislovje?» Pri narodih debaterjev, med katere Nemci s svojim talentom nismo bili ravno izvoljeni, je to pogostokrat gola tehnika. Zoper to moramo braniti pogovor v njegovi notrinski možnosti izrekanja resnice, seveda pa tudi zoper njegovo podrejanje goli navidezni logiki, ki jo poznamo pod imenom sofistika.

Rekel bi, da bi na ta način zadobili neki boljši zapopadek tega, kaj je um. Ker ta seveda ne pomenja zgolj kalkuliranja in logično prinujanega sklepanja, pa zato še ni nič iracionalnega. Nasprotno, gre za bolj mnogostranski pogled na um, tako kot recimo nekomu v vsakdanjem jeziku kdaj rečemo: »Bodi, no, razumen in ne argumentiraj kar vsevprek!« Kaj pomeni, če nekomu, s katerim smo, recimo, glede nečesa v sporu, rečemo, naj bo razumen? Očitno naj bi to pomenilo, da mora za tisto, kar je želel drugi povedati, poprijeti v njegovih pozitivnih intencah. Šele če drugega razumemo v tem, se sploh šele lahko pojavi možnost, da bom v spornih vprašanjih skupaj z njim morebiti prišel do rešitve. Vsa diplomacija bistveno sloni na tem, da tovrstne možnosti zaznamo.

V zaključku bi rad rekel še nekaj o pojmu omike. Govorimo o omikanem državljanu, o časih visoke omike. Govorimo tudi o razrednem nasprotju med omikanimi in neomikanimi, ki je bilo v nemški zgodovini in je v naši družbi zaradi pretiranega nagnjenja k potrjevanju akademskih kvalitete z raznimi spričevali nekaj zares dubioznega in nezdravega. Ampak, ali te to, da opraviš izpit, res naredi omikanega? Kaj pravzaprav je omika? Dovolite mi, da v zvezi s tem navedem besede nekoga, ki je bil večji od mene. Gre za Heglove besede: omika pomeni, da si zadeve zmožen videti s stališča drugega. V tem svojstvu vam vsem želim, da bi vam študij ne pomagal le na poti do resničnega zmorenja in veščosti in ne le do diplome ali kakšnega drugega patenta, temveč tudi do omike, da se drugega naučimo razumevati, izhajajoč iz njegovih gledišč.

Prevedel Samo Krušič

Hans-Georg Gadamer

GLAS IN GOVORICA

Aspekt, ki se skorajda sam po sebi odpre kot ozadje za temo »glas in govorica – govorjenje in govorica«, je trojstvo fenomenov govorjenje – pisanje – branje. Ti trije pojmi, ki kot izkušnje in načini zadržanosti premerjajo celoten prostor med glasom in govorico, preprosto niso sekvenca, v kateri je eno prvo, drugo drugo in tretje tretje. Prejkone se kažejo v svojevrstnem medsebojnem prepletu, tako v [njihovem] lastnem izvrševanju kot tudi v razmišljanju o tem, kaj pravzaprav so. Zato bi rad postavil v ospredje bistveni [essentielle] pomen pisave [Schrift] za govorico. Govorim le o trojstvu – ne pa o poslušanju, slišanju; *Hören* namreč samoumevno pripada vsemu, kar naj bi bilo govorica, bodisi govorjena, zapisana ali skrivna. To, kako pisanje in branje spadata h govorici, je zadeva, o kateri moramo razmisliti.

Naj z le nekaj besedami spomnimo, kakšno izgubo prisojajo živi izmenjavi govor(jenj)a zaradi pisave in pisnega fiksiranja. Na slavnem mestu Platonovega *Fajdra* pripovedujejo, kako je iznajditelj pisave prišel k egiptovskemu kralju, da bi mu med drugim (po)hvalil svojo najnovejšo iznajdbo – kot oporo in krepčilo spomina. Modri kralj iz Egipta nikakor ni srečen, odvrne: »Nisi iznašel sredstva za krepitev spomina, temveč sredstvo

za njegovo šibitev.«* V dobi kseroksa [fotokopiranja] smo si o resnici te kraljevske modrosti verjetno vsi na jasnem.

Kako se zaradi dominance pisnosti in njene reprodukcije marsikaj izgubi, sploh ni treba izpelj(ev)ati. Bila pa bi zanimiva tema: do katere mere lahko na primer refleksija vodi k izgubi moči sporazumevanja [*Kommunikationskraft*], ki nastopi zaradi pis(me)nosti, z umetelnostjo, večšino pisanja, *Kunst des Schreibens*, in to izgubo prestreže s stilom pisanja [*Stilkunst*].** Pomislimo na to, kako je v 17. in 18. stoletju večšina branja, *Kunst des Lesens* – v sovisju s pietističnim gibanjem in z osrednjo vlogo razlage pisave v protestantski pridigi nasploh –, pripravila tla kulturi pisanja in branja. Takrat so prvič preračunali – ali bolje: imenovali nadomestne storitve, ki jih pričakujemo od večšine pisanja –, če naj bi ta tekmovala z neposrednostjo govora in osebnega nagovora.***

430 Negativni aspekt pisnosti je tako jassen, da mi je ljubše govoriti o pozitivnem odnosu med govorico in pisavo. Rad bi izostril pogled za to, kako možnost pisnega fiksiranja govorice tehtno [*wichtiges*] osvetli samo bistvo govorice. Očitno imata oba, zvočna/glasovna podoba [*Lautgestalt*] govora in znakovna podoba pisave, na sebi neko ustanovljajočo idealiteto. Beseda »idealiteta« je tu rabljena povsem [*rein*] opisno – Platonovih resnic naj ne bi obsojali že zato, ker so Platonove. Preprosto je res, da govorica po svojem bistvu, prav tako kot pisava, v prostoru [*Spielraum*] kontingentnega in variabilnega idealizira v smeri bistvenih konstant. Zvoki govorice so zvoki govorice; zdaleč ne posedujejo preciznosti zvočnega karakterja, ki ga zase terjajo glasbeni toni v sistemu tonov.**** Posedujejo širni prostor igre [*Spielraum*] variabilne poljubnosti. Njihova komunikativna funkcija temelji ravno na tem, da ta prostor igre kontingentnega nikoli ne gre tako daleč, da

* V izvirniku: »Du hast nicht ein Mittel zur Stärkung des Gedächtnisses erfunden, sondern eines zu seiner Schwächung.« Vse opombe, označene z asteriski, so prevajalčeve.

** Prim. Emil Staiger, »K Mörikejevemu verzu: korespondenca z Martinom Heideggrom«, *Nova revija*, let. 21, št. 237/238 (jan.–febr. 2002), str. 245–258.

*** Kunst : večšina, veččnost, umetelnost, umetnost. Prim. Grimmov, Pleteršnikov, Debenjakov slovar.

**** »Sprachlaute sind Sprachlaute, ohne auch nur von Ferne die Präzision des Lautcharakters zu besitzen, den die Töne der Musik im System der Töne für sich beanspruchen.«

bi prekril to vsem skupno in s tem še to, kar je v nasprotju z vso variacijo konstantno.* Isto očitno velja za pisavo in pisna znamenja. Pomislimo samo na difference pisave [z roko], ki kot razbiralca rokopisa pogosto rabijo skorajda orakeljskega tolmača. Tudi to prostorje je torej vezano na meje. Gre za meje berljivosti/čitljivosti, ki so [*stehen*] v neposrednem izmeničnem odnosu z artikulacijo govorjenja.

To se v naši zahodni civilizaciji izoblikuje že pri najstarejših razmislekih o teh rečeh. Mislim predvsem na Platona, ki v svojih refleksijah – tako kot atomisti – izhaja od izraza za črko – in ne od izraza za glas/zvok (*phonē*, *Laut*). Grški izraz je *stoicheion*. Ko Platon razmišlja o idealiteti jezikovne sistematike, [o idealiteti] jezikovnih sredstev, različnih glasov [*Laute*], vokalov, soglasnikov, konzonantov, itd., ter prikazuje sistematično sovisje, ki sploh šele omogoča jezikovno kompetenco in govorjenje, – ga prav tako [dobro] lahko razumemo iz pisave, pisanja in branja. Beseda *grammē*, ki stoji za to, ni kar tako v besedi *gramatika*, ki prvotno ne (po)meni govorice, jezika, temveč večščino pisanja, *Schreibkunst*. Idealiteta, ki pripada obojim, glasovom [*Lauten*] govorice in znamenjem pisave, izjavlja [*sagt ... aus : (iz)pove*] nekaj o tem, kaj govorica je. Prostor, ki ga členi, in vidik skupnega, ki ga ponuja, je tak, da se [ta] prostor in vidik s pisnim fiksiranjem ne razgubita. Prav s tem se govorjenje razlikuje od ostalih glasovnih [*stimmlichen*] izraznih form, kot so krik, stokanje, smeh ipd. Vsi ti fenomeni očitno nimajo taiste idealitete menjenosti [*des Gemeintseins*] na sebi, ki jo govorica s svojo sposobnostjo pisanosti tako rekoč dokumentira, četudi te izrazne forme duševnega po svoje niso brez konvencionalnih oznanjevalnih vrednot, kot na primer arhaično smehljanje.** Smem spomniti, da Aristotel v svoji slavni definiciji govorice rabi izraz *synthēke*;¹ *katà synthēken*, kar pove »po konvenciji, *gemäß der Konvention* : po ustaljeni rabi«. S tem Aristotel zavrne določene teorije, ki govorico in oblikovanje/tvorjenje besed zvajajo na posnemanje narave; povzdigne pa

431

* »Ihre kommunikative Funktion beruht gerade darauf, daß dieser Spielraum des Kontingenten nie so weit geht, daß das allen Gemeinsame und damit das aller Variation gegenüber Konstante darüber verdeckt würde.«

** Prim. Wolfgang Schadewaldt, »Winckelmann in Rilke: dva opisa Apolona«, *Nova revija*, let. 27, št. 309/311 (jan./feb./mar. 2008), str. 245–265.

¹ De Int. 2, 16 a 19, 27; 4, 17 a 1.

konvencionalni značaj vseh jezikovnih form sporočanja. Ta konvencionalnost, *Konventionalität*, konvencionaliteta je takšna, da konvencija nikdar ni bila sklenjena kot konvencija, nikdar se je ni spreje(ma)lo kot sporazum. Gre za konvencijo, ki se tako rekoč izvršuje kot bistvo vsega sporazumevanja in po njem.* Ne da bi se v tem smislu [bili] že vselej dogovorili [übereingekommen], ni možno nikakršno govorjenje, pa vendar, ko se učimo govoriti, ne začnemo z dogovorom [Übereinkunft]. Notranje bistveno sovisje med govorico in konvencijo pravi le, da je govorjenje komunikacijsko dogajanje, v katerem so se ljudje sporazumeli [übereingekommen]. Prav to je očitno daleč (za)segajoča dimenzija, v kateri se gibljeta obe, govorica in pisava ter njuno medsebojno razmerje.

432 Tesno razmerje obeh se zrcali v dejstvu, da poznamo »izročilo« v formi literature, tj. da se *litterae*, črke in s tem pis(me)nost, tu osrednje izkaže(jo).** Pisnost pride na plan ravno v tem, da ni nastopila nikakršna izguba, če je kaj posredovano v literarni formi; medtem pa vsi ostali monumenti – v primerjavi s pisnim izročilom – kot ostaline živeteža življenja nemijo. Dopustijo nam marsikaj razpoznati, izdajo veliko o bivšem, vendar same ničesar ne *povedo*. Nasprotno; nedešifrirani napisi sami niso nemi – le mi smo zanje gluhi. Tu je tako rekoč polno bivanje »mišljenih« reči vsebovano v jezikovno formuliranih sporočilih, tako da [nam] z dešifriranjem nekaj sporočajo. Seveda, ni treba, da je to »literatura«. Kjer rabimo besedo »literatura« v eminentnem smislu, kot na primer »lepa literatura«, »*schöne Literatur*«, »leposlovje«, je evidentno, da s pojmom »literatura« znotraj neskončne mnogoterosti napisanega (in natisnjene) nekaj odlikujemo. Morda o kaki dobri znanstveni knjigi ali celo o pismu pravimo: To je že literatura! Kar želimo s tem izraziti, je, da se v tem dokumentira resnična jezikovna veščina [*Sprachkunst*]. Prav tako pogosto pravimo o besedilih, ki hočejo biti literatura: No ja, literatura to ni. Pojem »literatura« torej v jezikovni rabi, znotraj možnosti govorice, predstavlja vrednostni pojem. Ta smisel lahko dobi tudi negativni predznak, na primer,

* »Es ist eine Konvention, die sich sozusagen als das Wesen aller Verständigung und durch sie vollzieht.«

** »Das enge Verhältnis beider spiegelt sich in der Tatsache, daß wir ›Überlieferung‹ in Form von Literatur kennen, d.h. daß die ›litterae‹, die Buchstaben und damit die Schriftlichkeit, hier eine zentrale Auszeichnung erfahren.«

če se v kakem političnem sovisju ravnanj kritičnozaničljivo reče, da je to »literatura«: kar (po)meni – v dejanskosti neuporabno(st) za prakso. Pojem »literatura« seveda lahko rabimo tudi v precej širšem smislu. Predočiti si moramo celotno širino tega pojma, da lahko uredimo naše misli o teh rečeh. Vendarle bi rekel, da se vsi strinjamo, da zapisi [*Notizen* : (za)beležke], ki so tu, na tem listu, niso literatura, četudi so zapisani. Za kakšno razliko gre? No, očitno ima zapisano, ki ni literatura in to noče biti, lastno komunikativno omejitev in funkcijo. Pisnosti daje specifično vzvratno napotilnost na izvorno izgovorjeno ali menjeno. Tako so zapis(k)i, zabeležke, ki si jih kdo naredi, dejanska pomoč spominu, kakor pravimo, so tu zgolj zato, da je to, kar je v izvornem aktu mišljenja in govorjenja menjeno, za pisca zapisa v določenem obsegu takšno, da ga lahko reproducira. To razmerje se preobrne v trenutku, ko nekaj postane literatura. Če berem knjigo, ni več govora o tem, da sem napoten na izvorni akt govorjenja in pisanja, na primer na dejanski glas ali na individualno bistvo pisca. Tu sem [*stehe*] v komunikativnem dogajanju povsem druge vrste. O tem bomo posebej spregovorili.

Drugi primer je seveda pismo, ki prejemniku dopusti, da pogovorni partner in to, kar mi želi povedati, znova spregovorita; tj. izmenjava prek pisnega, namesto žive izmenjave. Isto predpostavljamo pri pismu. Če je pismo kot literatura – vzemimo na primer Rilkejeva pisma, ki so resnični teksti literarne vrste: skorajda niso več pisma. Rilke sam je velik del svojega delavnika – vseskozi kot delavnik – posvetil pisanju takšnih pisem. Da so zato to »teksti« in prikazujejo del njegovih duhovnih stvaritev, ni dvoma. Tako je v tem primeru povsem samorazumljivo: to je literatura – prav zato ker ne napotuje več nazaj na situacijo sporazumevanja med piscem in adresatom. Ni nam treba vedeti, kdo je bila grofica Nostitz* ali kakšna druga onih dostojanstvenih dam, katerim je Rilke pisal svoja globokočutna [*tiefsinnigen*] pisma o smrti kot drugi plati življenja. Ne gre več za prava pisma.** Prava pisma so nasprotno takšna, da se navezujejo na nekaj, kar za sporazumetje z adresatom predpostavljajo in – kakor vsaka beseda v pogovoru – mislijo na [*meinen*] odgovor. Vsaj v formi takšnega

433

* Helene von Nostitz, roj. Helene von Beneckendorff in von Hindenburg, por. von Nostitz-Wallwitz (18. 11. 1878–17. 7. 1944); pisateljica; umetnostni kritik.

** Prim. Rainer M. Rilke, Marina Cvetajeva, Boris L. Pasternak, »Pisma«, *Apokalipsa* 223–224 (september/oktober 2018), str. 100–154.

434

substrata imajo na sebi še nekaj [od] orkestriranja živega pogovora. Ni dvoma, da lahko prav v prehodu od govorjenja k pisanju nastanejo nesporazumi, ki bi jih v živem soočenju [*im leibhaften Gegenüber*] pravočasno zavrnili, ki pa kot zapisano pogosto postanejo ne(raz)rešljivi. Četudi so pisma očitno možnost, da lahko na določen način nadaljujejo pogovor in ga razvijajo, vsi vendarle poznamo nesporazume, ki v korespondenci lahko vzniknejo celo med prijatelji, ki bi jih živi govor eliminiral s takojšnjo samokorekturo. To je bil tudi znan Platonov argument, da si zapisano samo ne more pomagati in je zaradi tega nemočno izpostavljeno napačni rabi, preobračanju in nesporazumu. Napisano samo – kot pismo – vselej že vstopa v nekakšno zono abstraktnosti ali idealitete, četudi je – v našem pretežno literarnem svetu – po ideji hotelo biti nadaljevanje živega pogovora – ali pa vsaj ponovna navezava na živi pogovor. Nasprotno pa obstajajo druge forme pisnosti, ki jih imenujem literatura v širšem smislu, če na primer namesto (za)beležke, imenujem kodifikacijo – če se smem tako izraziti. Hote uporabljam izraz »kodifikacija«, pri čemer ne mislim na današnjo lingvistično terminologijo, ampak imam seveda pred očmi naravno jezikovno rabo in njeno osnovo, da namreč napisano vselej »stoji zapisano«, kakor Luter pravi v svojem prevodu *Biblije*.^{*} Stoji zapisano, s svojo zapisanostjo je zadobilo določeno stoji, *Stand*, položaj, in to očitno meni, da zapisano zdaj samo govori, ni sporočilno šele prek sestopa k [*auf*] izvorni govorni situaciji. To je smisel vseh teh trudnih določanj [*Festlegungen*] v našem svetu, ki ga obvladuje pisnost; v njih formiramo na primer »pravnomočni« dogovor. Najstarejši dokumenti človeštva, kakor moramo na našo žalost priznati, večinoma niso visoka dela duha, temveč kupne pogodbe ali spiski dolgov, v najboljšem primeru tablice zakonov. Vsekakor gre za zadeve dokumentarnega karakterja, v katerih se očitno ne gleda nazaj na izvorno govorno situacijo, ampak na implikacijo v tem določenega. To ima velik hermenevitični pomen. Smem spomniti samo na dejstvo, da se na primer jurist z ozirom na zapisano – na kod, zakonik ali karkoli že – ob razlagi zakona nikakor ne vrača k izvorni intenciji zakonodajca. To je sekundarna in več kot dvomljiva forma podpore

^{*} Izvirnik: »geschrieben steht«. Prim. <https://www.bibleserver.com/search/LUT/geschrieben%20steht/1>.

razlage zakona – da v modernem parlamentu – na primer – študiramo akte zakonodajne komisije. Zgodovinar bi se, ne pa jurist, zadovoljil s tem, da rekonstruira izvirno intencijo zakonodajalca. Gre za *ratio legis*, ta je za jurista važna. Gre za funkcijo, ki jo ima za pravni red in njegovo ohranitev to, kar je po svoji lastni vsebini pisno fiksirano.*

Ugotavljam torej, da tu druga poleg druge stojita dve različni formi, v katerih ima pisnost odnos do govorice, ena kot substitut za živi pogovor, druga pa skoraj tako kot nova stvaritev, govornost/povednost nove, posebne vrste, ki dobi prav s tem, da je zapisana, nagovor smisla in forme, ki glasu : zvenu besede [*Wortlaut*], ki vrši mimo, kot takemu ne pripada. Jasno je, da je pojem »literatura« bliže tej drugi formi, v kateri ni odločilno vzvratno napotilo k izvorni govorni situaciji, temveč vnaprejšnje napotilo – tukaj na pravilno dopuščanje govorjenja in razumevanje teksta. Dotaknil sem se že dejstva, da se da od tukaj zelo dobro razumeti, zakaj zmore t. i. »lepa literatura«, »leposlovje« najizrecneje izpolniti smisel literature. Lepa literatura, leposlovje se imenuje »lepo« zato, ker se ne navezuje na rabo in s tem na neposredne posledice ravnanj. To je stari pojem *kalon* in *artes liberales*. Še pri »védenju« 435 lahko svoboda obstaja v opreki, *gegenüber*, nasproti uporabnemu in temu, kar potrebujemo, in zato [to] *kalon*. To povsem definira pojem lepe literature, leposlovja: da ni nikakršna uporabna literatura.

Kar bi pri teh rečeh rad zajel, je, kako se ta, ožji »eminentni« pojem literature nujno udejanja tako, da postavlja neko vrsto zahteve, *Forderung*, terjatve.² Pisanje tu ni preprosto zapisovanje nečesa zase ali za koga drugega, ampak postane pravo pisanje, ki nekaj »ustvari«, za pričakovanega bralca ali za bralca, ki ga želi osvojiti. To je pisatelj v izrecnem smislu besede. Mora znati »pisati«, in to se pravi, da vse to, kar vsebuje neposredna izmenjava besed z [an] emocionalnim barvanjem: simbolične kretnje, uglasovanje [*Stimmführung*], modulacija, – odtehta s svojo stilno izvedenostjo [*Stilkunst*]. Pisatelja moramo meriti po tem, do katere mere se mu posreči enaka govorna/povedna sila [*Sprachkraft*] v pisanju, ki je na delu v neposredni izmenjavi

* »Es ist die Funktion, die das schriftlich Fixierte gemäß seinem eigenen Inhalt für die Rechtsordnung und ihre Wahrung besitzt.«

2 Glede tega prim. »Der ›eminente Text‹ und seine Wahrheit | ›Eminentno besedilo‹ in njegova resnica«. Glej zadnjo opombo.

besede za besedo, med človekom in človekom, – morda še večja. V primeru pesništva je namreč jezikovna sila [*Sprachkraft*] tako intenzivirana, da bralca trajno ureče.* Jasno je, na kaj to meri – na jezikovno veščino [*Sprachkunst*], ki napravi napisano sposobno govora [*sprachkräftig*]. Gre za veščino pisanja. Je literatura, kar se tako ustoliči. Jasno je, kaj to pomeni. S tem je sklop govorice in pisave, ki ga izvršuje branje, dosegel najvišjo notrino.

»Govorjenje« se prikaže v razboru pisanja in branja. To je osnova za moje tretje geslo. Pokaže naj, da branje ni nekaj tretjega, kar se nato pridržuje, ampak je tretje tukaj ravno to, kar pisavo spaja z govorico.

Zapis/pisava [*Schrift*] je jezikovni fenomen nasploh samo s tem, da ga/jo beremo. Menim, da se izplača natančneje analizirati načine branja in proces branja. Zavedam se, da s tem na določen način obravnavam protitemo poglobitvi temi *voix et langage*. Protitema ima vselej to prednost, da zamejuje in s tem zamejeno tudi sopredoča.** Sprašujemo torej: kaj je branje, *Lesen*? Rad bi nanizal [*vorüberziehen lassen*] vrsto fenomenov, ki nam vsem morda lahko razjasnijo, kakšna je vsakokrat povratna vezava pisave/zapisa na govorico.

436 Razlikujem po vrsti. Najprej, kot prva ugotovitev: branje ni črkovanje. Dokler črkujemo, ne znamo brati. Branje vselej že predpostavlja določene anticipatorne procese zajetja smisla in ima kot tako na sebi določeno idealiteto. Kakor zmoremo brati z roko napisano, četudi ima vsak svojo, individualno pisavo ali pa, kakor sploh v branju ne(z)moteno preskočimo tiskarske napake. Tiskarski škrat je najbolj znano pričevanje o pomirjujočem dejstvu, da nas (na) sploh nosi sovisje razumevanja ter da plodno beremo preko dejanskega manka vidnega sestojaznakov. Seveda ima to svoje meje; vendar v svojih mejah pokaže nekaj od teleologije smisla, ki vodi branje.

Obstajajo tudi vmesne forme, ki so nedavno vstopile v zavest. Ne poznamo le bralcev napisane, ampak tudi poslušalce nenapisane literature. Pomislimo na fenomen *oral poetry*.*** Gre za zelo pomemben novejši vpogled, da zmore epska tradicija narodov ostati živa prek dolgih časov ustnosti. Gre za znano

* »Denn in Falle von Dichtung ist Sprachkraft so intensiviert, daß der Leser dauernd gefesselt bleibt.«

** »Aber ein Gegen thema hat immer den Vorzug, daß es Abgrenzungen bewirkt und damit das Abgegrenzte mit sichtbar macht.«

*** Prim. https://en.wikipedia.org/wiki/Oral_poetry.

raziskavo albanskih junaških pesmi, ki je imela na Balkanu – zaradi ameriške ekspedicije zgodnjih tridesetih let* – tako izjemne rezultate, da se na primer naše današnje celotno raziskovanje Homerja prikaže v novi luči. Zdaj vemo precej več o trajnosti ustnih epskih form tradicije. To pripovedujem zaradi poante, ki je, kakor se mi zdi, nasploh spregledana. Novo navdušenje ob dejstvu, da se tradicionalne forme ustno tako dolgo obdrže pri življenju, je, kakor menim, oslepilo za to, katera pot do zapisa [*Schrift*] tiči že v govornih sredstvih *oral poetry*. S tem ne mislim le na mnemotehniške samoumevnosti, kakor stopice in polne verze ipd. Kljub temu pripada mnemotehnik. V njej so formule ponavljanja, rekurence, ki imajo ta smisel, da določijo enkratnost ponavljajočega se podajanja na [povsem] določen način. Raziskave na tem področju so nadvse zanimive. Pokazalo se je, da tudi tu obstaja velika mera zvestobe povednega spomina – in nekakšno prostorje za izpolnje(va)nje taistega. To prostorje izpolnjenja je popolnoma isto, na višjem nivoju svobode, kakor to, kar sem opisoval na začetku, ko sem govoril o prostorju [igre] oblikovanja [*Gestaltungsspielraum*] vseh konvencionalnih znamenj, tako naših glasov [*Laute*], kot tudi naših pismenk.

437

Rad bi obravnaval tudi [nekakšen] klimaks fenomenov, ki ima morda za naše razmerje do govorice in do jezikovnega izročila našega kulture pomen, ki ga vselej še ne upoštevamo dovolj. Menim klimaks recitirati, prebrati [komu], glasno branje, tiho branje.** Ta klimaks ima umno logiko; moramo se vprašati, kaj se tu vsakokrat spreminja. Vse te forme branja se, bolj ali manj, kakor se bo pokazalo, načelno [*prinzipiell*] razlikujejo od neposrednega ideala reproducirajočega govorjenja kot novega, dejanskega govorjenja. (Pre) Brati komu [naglas] ne pomeni govoriti, četudi se godi v zvočni podobi [*Lautgestalt*].*** Težje je pri recitiranju. Tu se lahko vprašamo: je recitiranje reproduciranje? Poznamo pravo reproduciranje, na primer pri govorjenju igralca na gledališkem odru. Da je to dejansko res, da pravi igralec dejansko »govori«, četudi mu je njegov tekst predpisan, napisan vnaprej, slab igralec pa ne – vselej pušča vtis golega (na)poved(ov)anja [*Aufsagen*]. Začne sekundo

* Gadamer misli odpravo, ki jo je vodil Milman Parry (20. 6. 1902–3. 12. 1935).

** »Ich meine die Klimax Rezitieren, Vorlesen, lautes Lesen und stilles Lesen.«

*** »Vorlesen heißt nicht Sprechen, auch wenn es in Lautgestalt geschieht.«

prezgodaj – znan fenomen v gledališču – in ko govori, se nikoli povsem ne znebimo občutka, da naslednjo besedo že pozna. Govoriti se pravi govoriti v odprto(st).^{*} Dejanski igralec reproducira pravo, pristno govorjenje, tako da sploh pozabimo, da mu je napisano vnaprej, predpisano. Dejansko pravemu igralcu zato pripada večšina improvizacije, vsaj v določenih formah gledališča. Tudi v literarnem gledališču dopušča besedilo [odprt] prostor [*Spielraum*] za izpolnitev. S tem ločevanjem od večšine/veščosti [*Kunst*] igralca postane jasno, da celo recitiranje, ki neko besedilo znova prikljiče v glasovno podobo [*Lautgestalt*], še ni govorjenje, temveč nekako še vedno »branje«. Še ni takšno govorjenje kakor govorjenje igralca, ki uteleša, vtelesi svojo vlogo. Če se mu to posreči, potem dejansko govori, to je, prelomi molk ali umolkne, povzame besedo ali molči.

438 O *recitiranju* primarno govorimo pri epu in pri liriki. Recitiranje poznamo predvsem kot večšino rapsodov. Rapsod, kakor se zdi, da mi kažejo literarne forme epa, pravzaprav ni ponovno utelešenje prapevca ali pragovorca. V Platonovem *Ionu* je opisan homerski rapsod, ki svoje podajanje [*Vortrag*] oblikuje tako virtuosno, da se njemu samemu, ko pride do grozljive scene, strojijo lasje in ko je kakšna žalostna scena, njemu samemu solzijo oči, itd. Platon to seveda opiše s kritično zavestjo. V tem vidi pojav razpuščanja epske in religiozne tradicije grštva. Rapsod postane virtuos. Pravi rapsod je bil zgolj posrednik mitičnih in epskih dogodkov in sploh ni hotel, da ga imenujemo. Po drugi strani bo treba reči, da poklicni pevec ni več goli pripovedovalec, temveč prične pripovedovanje že postavljati pod določene literarne pogoje. To so težki problemi; obstajajo v odnosih med večšino pripovedovanja, ki se kaže kot literarno delo, in večšino pripovedovanja, ki jo srečamo tudi zunaj literature. Kateri prehodi pretvorijo dar dobrega pripovednika v pripovedno večšino romanopisca?^{**} Če je res, da recitiranje zadrži določen odnos do pisnosti – ali vsaj do memoriranega besedila –, potem se mora to zrcaliti v možnostih literature same. Spomnim naj na bralno dramo. Imamo dramo, ki ni samo brana, temveč je napisana (edino)le za branje – ali vsaj spodleti

^{*} »Sprechen aber heißt in ein Offenes hineinsprechen.«

^{**} »Welche Übergänge machen die Gabe eines guten Erzählers zu der Erzählkunst eines Novellisten?«

pri poskusu, da bi jo pretvorili, prevedli v gledališče. Pomislimo npr. na Maeterlincka [1862–1949]; njegove didaskalije že zaradi njim lastne jezikove gostote izključujejo izvedbo. K recitiranju torej tu spada tudi odnos do branja; v *oral poetry*, v ustnem izročilu epa ali pa tudi v njegovem vnovičnem sprejemanju. To je sicer še nadaljnji problem, ki je z *oral poetry* medtem vstopil v diskusijo, ki ga nikdar ne smemo pozabiti. Morda je pomembneje – ne to, ali je bila kaka tradicija pisno fiksirana ali ne –, ampak ali smo jo sploh slišali v recitacijskem podajanju [*Rezitationsvortrag*] ali pa je šlo zgolj za neposredno uporabo teksta z bralci, brez posredovanja recitatorja, rapsoda. Fenomen, ob katerem se celoten problem recitiranja stopnjuje do svojega vrhunca, je zame govorjenje naizust [*Auswendigsprechen*]. To je bilo za pesnitve nekdanj nekaj povsem častnega, in po mojem prepričanju še vedno je. Pesem, ki jo dejansko znamo na pamet [*auswendig kann*], recitiramo – bodisi notranje bodisi z glasom. Je ne reproduciramo. Ne gre zato, da naj bi ponovno, znova vzbudili kak izvorni načina govorjenja, temveč ima govorjenje [*es*] svoj izključni odnos do idealitete besedila samega, svojo sicer v pisnosti dokumentirano, v spominu živo govorno veščino [*Sprachkunst*]. V znanju na pamet [*Auswendigkönnen*] je ta veščina govorice očitno tu v svoji popolni dejanskosti. Že dolgo me muči vprašanje, do katere mere recitiranju dejansko vselej pripada zmožnost znanja na pamet [*Auswendigkönnen*]. To je vprašanje.

439

Ne verjamem, da lahko vsako pesnitev, ki jo kdo zna na pamet, dejansko govorimo pred drugimi. So pesnitve, ki so tu za recitiranje. Ne menim zgolj take, ki so bile izvirno uprizarjane, izvajane, kakor zborovska lirika ali Pindarjeve himne. Kako je s Horacovimi pesnitvami? Res se vprašujemo, ali se Rilkeja da recitirati. (Primeri, ki sem jih doživel, mi zbujajo dvom.)

To ni vprašanje veščine podajanja [*Vortragskunst*], ampak umetniške podobe [*Kunstgestalt*] jezikovnega dela, torej pesnitve same. Gre za tiho govorjenje predse, ki edinole ustreza jezikovni drži te vrste pesnitev. Drugačno je drugačno. [Stefana] Georgeja [1868–1933] se seveda da recitirati. Ravno on je »zarekanje« [*Hersagen*] rabil kot termin za recitiranje in ga vadal s svojimi učenci in gojenci. Rilke, Hölderlin, Trakl – se jih sploh da recitirati? V nemškem pesništvu moramo tu razlikovati med tem, kar je dejansko

* Prim. *Martin Heidegger liest Hölderlin* oz. *Bruno Ganz: Hölderlin*.

prevedljivo v materialiteto glasu [*Stimme*], in tem, kar lahko slišimo edino z [*im*] notranjim ušesom. Zadnje samo po sebi pripada lirični govorici. Pesništvo je izhajanje jezikovnega pojava samega [na plano] in ne [zgolj] goli prehod k smislu.* Gre za stalno so(po)zvanjanje zajemanja smisla in čutnega zvočnega (po)javljanja, ki (o)živi s smislom.** To ne pomeni, da mora obstajati dejanski glas, da ga dejansko lahko slišimo. Ali bolje, je le kot glas, ki ga lahko slišimo, in ne mora biti, ni treba, da je dejanski glas. Ta glas, ki ga lahko samo slišimo, ki nikdar ne govori, je pravzaprav merilo in mera. Zakaj torej nismo sposobni reči, da nekdo dobro (pre)bere [naglas]? Ali: to je slabo prebrano – katera instanca nam to pove? Ne na primer ta, kako bere pesnik sam. Res je, da so lahko pesniki zelo instruktivni z načinom, kako berejo. Vseeno zato niso vzori za način, kako naj bi njihove pesmi slišali. Ne le, da pogosto niso večši govorjenja [*Sprechkünstler*]. Prej tiči v bistvu literature, da se je delo že tako zelo ločilo od svojega ustvarjalca, da je pesnik v najboljšem primeru dober, nikoli pa privilegirani interpret sebe samega. Tako imam sovisje literature in glasu za sicer vseskozi bistveno, kjer koli že imamo literaturo v eminentnem pesniškem smislu. Toda forma, v kateri je glas tu, ni treba, da je materializiran glas, ampak primarno nekaj, kar je v naši imaginaciji zgledno [*modellhaft*] kakor kanon, ki nam dovoljuje, da presojamo vsako vrsto recitativne izvedbe.

Še razločnejši bo odnos glasu in teksta pri (pre)branju naglas [*Vorlesen*]. Tu ne stremimo po neposrednosti govorjenja, ki spada na oder. Prebrali naj bi nekaj [naglas], kar je napisano, ga kot »besedilo« zasliali. To predpostavlja določene restrikcije neposrednosti govorjenosti [*Sprechendseins*]. Gre za vprašanje takta in za vprašanje razumetja. Še predobro poznamo [primer] – če kakšnega študenta pri pouku prosimo, naj prebere nek stavek, on pa ga ne razume. Potem vsi stavka ne razumemo. Ni mogoče razumeti stavka, ki ga preberemo [naglas], ne da bi ga razumel ta, ki ga (pre)bere. Zakaj je temu tako? Kakšna vrsta »idealizacije/idealiziranja« je tu navzoča, *liegt ... vor*, je pred nami, ki ustanavlja to skupnost(nost)? Imenoval bi jo »hermenevtična«, saj je odvisna od razumevanja; je na nek način od smisla rangirana vrsta razglašanja,

* »Dichtung ist das Herauskommen der Spracherscheinung selber und nicht bloßer Durchgang zum Sinn.«

** »Es ist ein ständiges Zusammenklingen von Sinnerfassung und sinnlicher Klangerscheinung, durch die Sinn leibhaft wird.«

govorilnosti, govorečnosti.* Z razumevanjem – to ne pomeni z »izrazom«, *mit »Ausdruck«*, »izrazito«. – Zadeva postane res huda, če kdo »izrazno« bere. Igralec, ki uteleša neko vlogo, mora izraziti, dati izrazno silo celotni osebi, ki jo igra, le toliko pa tudi »besedilu«. Vendar – naj ta, ki (pre)bere [naglas], *der Vorlesende* : bralec/govorec in [še] – do katere mere naj bi v vzvratni povezavi na izvirnega govorca ali pisca izrazil neko besedilo? Ali ne mora ta izraz, ki ga zahteva pripovedno besedilo, imeti nekaj od neosebne smiselnosti in nazornosti? Morda to razjasni analogija iz upodabljalne umetnosti. Za razliko od renesančne umetnosti pri sienskih slikarjih ugotovimo, da je lahko krivulja kakega angelskega oblačila nadvse izrazita, medtem ko obraz ali izrecna gestika kot taka sploh ne kaže(ta) [sploh] nikakršnega »izraza«; predvsem pa ne oko. Nekaj od te anonimnosti izraza je pravilnem stilu (pre)branja kake pripovedi [naglas]. Moja odločilna poanta je vsekakor, da naj se vsa raba glasu podredi branju in se meri ob idealiteti, ki jo sliši edinole notranje uho, s tem ko to kontingentno lastnega glasu in lastnega govorjenja izgine.

Tu bi se zadržal še za trenutek, da zares razjasnim, kako se branje [naglas] v tem primeru modificira – kjer gre za govorno umetnost/veščino/veščost in ne za goli transfer smisla, za posredovanje določene vsebine, določnega sporočila. Potem naj bi bil prej sovzpostavljen ta »kako« poved(a)nosti, prikazujoča, zazvenjujoča govorica, za razliko od sporočila, o katerem pravimo: Ja, ja, zdaj razumem! – In sploh ne poslušamo več. Nasprotno, če na primer preberemo pesem, ne rečemo: To že poznam! – In prenehamo. Kdor znova bere pesem, ne misli, da mu je ni več treba brati. Nasprotno, šele tedaj začne resnično brati in jo razume šele, ko jo zna na pamet. Nasprotno pa epsko zvrst resda karakterizirata napetost glede [*auf*] napredovanja pripovedi in njenih presenečenj. Tudi tu imajo svojo vlogo problemi podobe časa [*Zeitgestalt* : upodobitve časa]. Kakšno (pre)bivanje [*Verweilen*] nastaja tam, kjer imamo opravka z umetnostjo? Ali ni potek kot tak tako rekoč priveden nazaj, za neko vrsto nazorne pričujočnosti? To je govorna umetnost. Seveda je govorica kot govorica v različnih umetniških zvrsteh zelo različno tu. Pri gledališču je to relativno preprosto, četudi ostane problem, zakaj lahko ob mojstrskem prikazu

441

* »Ich würde sie ›hermeneutisch‹ nennen, denn sie ist vom Verstehen abhängig, ist eine vom Sinn gewichtete Art des Verlautbarens, des Sprechendseins, des Redendseins.«

kake vloge za načinom govora govorca še vedno čutimo stil pesnika. Ob branju z razdeljenimi vlogami naj bi vendarle preostalo še nekaj od »branja«; in pri [glasnem] branju dram – nekdanji družabni proces visokega ranga, spomnim le na Ludwiga Tiecka [1773–1853] – brez dvoma tudi ni tako, da se govorec izgubi v osebi, čigar besede ta trenutek govori. Ostane nekakšen skupni ton branja, zaradi enakega glasu, ki se lahko karakterizirajoč modificira in obdrži raz(pro)stiranje [*Vorliegen*] branega teksta v zavesti. Tudi pri fenomenu, kakor je bil Tieck, ki je sam govoril [*sprach*] vse vloge kake Shakespearove drame, tako da je bilo skoraj takó kot živo govorjenje z razdeljenimi vlogami, je v primerjavi z odrom zagotovo nastopila nekakšna redukcija. Tieckovo branje je namreč zagotovo imelo edinstveno stilistično enotnost. V pripovedništvu je zadeva spet drugačna. Tu naj bi zanesljivo (za)čutili slog pripovedovalca, vendar tako, da nas skoraj neopazno spravi do zatopljenega sopotništva [*zum selbstvergessenen Mitgehen*] s pripovedjo – četudi morda kasneje občudujemo umetniškost govorice.

442 Nasploh imamo tu že opravka s *tihim* branjem. Nisem si na jasnem o tem, in tudi ne vem, do katere mere to vemo. Od kdaj pravzaprav beremo, ne da bi glasno brali? V starem veku je bilo samoumevno, da se je bralo glasno. To vemo iz začudujoče ugotovitve, ki jo je o Ambroziju izrekel Avguštin.^{7*} In dalje: od kdaj »se« bere tiho, od kdaj nismo poslušalci? Od kdaj je za pisca pomembno, da beremo tiho, ne da bi sploh črhnil?^{**} Menim, da potem pisec piše za drugo vrsto ponovnega spočnenja njegove govorne veščine v branju, kakor če je šlo za glasno branje. Ni dvoma, da prehod k splošni kulturi branja anticipira tudi pišoči; spremenil je stilne forme pisanja. Pri pesništvu je to kdaj tudi nepregledno, na primer, če imamo pred sabo anagrame forme v baročni liriki, ki so bile namenjene tudi za oko. Prav tako v Mallarméjevi igri z razporeditvijo natisa v *Un Coup de Dés*.^{***} Vizualni razporedi lahko služijo (zunanjemu ali notranjemu) poslušalcu govorice pesmi – kakor tudi

* Conf. 6, 3; *Izpovedi* 99.

** »Seit wann ist dies, daß man leise liest, ohne einen Laut zu lesen, für den Schreibenden von Wichtigkeit?«

*** Gl. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c6/Jamais_un_coup_de_d%C3%A9_n%27abolira_le_hasard.png

Georgejeva pisava* zahteva že kar »zarekanje«, da se loči od teatarske veščine recitiranja.

Posebne teme se lahko dotaknem ob robu: časovna podoba [*Zeitgestalt*] branja. Tu gre za vprašanje, kako se gradnja govornice vrši v notranjem ušesu bralca in v njegovem duhu.³ Tu imamo modifikacije, na primer pete pesmi ali speva, ki ga znamo na pamet in žebramo predse; po drugi plati pa čista bralna literatura, na primer roman. Tudi če lahko pri marsikateri pripovedi domnevamo neprekinjeno časovno sosledje branja, se tudi avtor romana zaveda diskontinuitete, ki jo mora pripovedna literatura v celoti vzeti v zakup. Musil zagotovo ni računal s tem, da njegovega *Moža brez posebnosti* beremo brez predaha. Epska literatura skorajda nalaga, da se diskontinuiteto tukaj prevaja v novo kontinuiteto. S tem računa in to ji daje svobodo tudi pri pripovedovanju v obravnavi časovnega zaporedja, postavlja pa nove zahteve veščini pisanja, na primer, kako zbuditi napetost in jo stopnjevati. Za razliko od znanstvene knjige za roman ni nikakršno priporočilo, če je treba zalistati nazaj. Časovna podoba branja še nekako ustreza časovni podobi besedila. Ni pa ista in vsekakor ni taka, kakor je pri enoti izvrševanja »branja« kakšne pesmi ali pri poslušanju glasbenega dela. Ob vseh razlikah se bo vendarle obdržala skupnostna poteza. To je Dilthey imenoval osredinjanje v osrednji točki »strukture«, kar je pri modernem francoskem raziskovanju strukture povsem v ospredju. Tako proces branja mnogotero variira, če se sukcesivna dimenzija časa posreduje s ciklično časovno dimenzijo v izvrševanju branja. Časovna struktura branja kakor tudi govorjenja je pač širono problemsko polje.

443

Prevedel** Aleš Košar

* George zapisuje samostalnike z malo začetnico.

3 Več o tem v naslednjem prispevku [znotraj Gadamerjevih *Gesammelte Werke* | *Zbranih del*] »Hören – Sehen – Lesen | Slišati – videti – brati«.

** Prevedeno iz: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke: Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage* | *Zbrana dela: Estetika in poetika I. Umetnost kot izpoved: »Stimme und Sprache«* (1981), str. 258–270. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. | *Za Borisa A. Novaka*

Damir Barbarić

O POSLUŠANJU IN MISLENJU

pleoneksíe tò pánta légein, medèn dè ethélein akoúien.

Demokrit, frg. 86 (DK)¹

Davno so opazili, da je današnji kulturi, bistveno določeni z znanstveno-tehničnim pogonom, svojstveno posebno povnanjenje življenja, ki mu – kljub plimi neprestanih in vse močnejših tržno spodbujenih in proizvedenih dražljajev in draži – na t. i. subjektivni ravni vsakdana, odgovarjata globok dolgčas in potuhnjeno, popolno ravnodušje.² V tem sklopu je dovolj spomniti na izzivalne, nedavno znova žolčno diskutirane teme naraščajočega mehaniziranja podobe sveta oz. vsesplošnega estetiziranja življenjskega sveta. Izginjanje življenjske neposrednosti, atomiziranje in individualiziranje družbe, pospremljeno s plimo agresivnih nadomestkov

¹ Prim. Sovre 1946, 221; Diels in Kranz 2012, 904–905.

² Celotno besedilo; skrajšano različico sem 27. 6. 2017 predaval na Inštitutu za filozofijo v Zagrebu ob petdesetletnici njegovega obstoja (www.ifzg.hr). Besedilo je bilo prvotno napisano v nemščini, z naslovom »Unterwegs zum Hören«, prim. Barbarić 2012. Ob prevodu v hrvaščino neznatno spremenjeno oz. razširjeno.

skupnosti, napredujoča izkoreninjenost življenja, njegova vse očitnejša oropanost vsakršne čvrste opore v predanih in podedovanih običajih, kot tudi izginjanje enostavnosti in dostojanstva samih reči, ki bi sicer morale umirjeno počivati v sebi, medtem ko danes izgubljajo tla in oporišče v neizmernem vrtincu svetovnega tržišča, ki vse brez razlike izenačuje in izmenjuje – te in mnoge sorodne temeljne poteze sodobnega razdobja sveta bi morali poskusiti pojmiti v njihovem edinstvenem sklopu in jih speljati na skupni temelj in počelo. Filozofija, ki se ne zadovolji z domnevno vzvišeno izolacijo v posvečenem krogu abstraktnih akademskih analiz in domislic ali pa vselej novih tolmačenj klasičnih del lastne zgodovine, se tej nalogi ne bi smela izogniti.

446 Med ne posebej številnimi predlogi, ki se ponujajo z osnove vsestranega premišljanja začetega v tej smeri, se eden še posebej izkaže s svojo pronicljivostjo in prodornostjo. V njem se – v celoti naše zahodne kulture – prepričljivo in vzneseno opozarja na konsekventno dajanje prednosti očesu, gledanju, videnju in »vizualnemu« nasploh. Začelo se je že v Platonovi in Aristotelovi grški klasični filozofiji. V nadaljnjem zgodovinskem razvoju je novoveška filozofija substance privedla do današnje skorajda izključne prevlade obstojnega in predmetnega, s tem tudi tistega, kar se da tehnično konstruirati in proizvesti. Da bi se kritično prevprašalo to tehnično stališče, ki danes povsod prevladuje, da bi razkrili njegovo bistveno enostranskost, se priporoča ponovno odkrivanje z zgodovinskim razvojem odrinjene, skorajda do izginjenja prignane zavesti o posebnosti, izvrstnosti ter pomembnosti sluha in poslušanja. Ponovno naj bi prebudili njun življenjski pomen. Ti razmisleki za svoje izhodišče najpogosteje jemljejo fundamentalno razliko med gledanjem in poslušanjem, vidnim in slišnim, ki je resda že od zdavnaj poznana, vendar pa nikoli še ni bila dojeta in upoštevana v polnem dometu in pomenu:

Bitni način vidnega in slišnega je temeljno različen. Vidno vztraja v času, slišno nasprotno v času mine. Gledanje ima opravka z obstojnim, s tem, kar trajno je. Poslušanje je nasprotno napoteno na minevajoče, na to, kar se dogaja. Medtem ko gledanju pripadajo naknadno preverjanje, kontrola in ozavedenje, terja poslušanje pozornost do

momenta, ozaveđenje enkratnega, odprtost do dogodka. Zato je gledanje izrecno sorodno s spoznanjem in znanostjo, poslušanje nasprotno z vero in religijo.³ (Welsch 1996, 247)⁴

Šele če izhajamo od ponovno odkrite bistvene dimenzije poslušanja, bi bilo morda mogoče vzpostaviti primeren odnos [*odnositi se*] do dveh ključnih dejstev, katerih prevratni potencial komajda zmoremo presoditi [*precijeniti*]. Prvo je v spoznanju, da svet v svoji notranjosti zares sestoji iz brezštevilnih neujemljivih nihljev [*titraja*]. Uvid se je skorajda udomačil, moderna mikrofizika ga že dolgo splošno sprejema. Drugo [dejstvo] je v še ne nedoločeni, a vendar dovolj močni slutnji, da sta naše mišljenje in naša logika na težko doumljiv način pristno povezana s skrito, pa vendar vsesplošno akustiko (prim. Welsch 1996, 235).

Prizadevanja glede zgodovinske revizije prvenstva gledanja pred poslušanjem, ki izvirajo iz teh razmišljanj, svojo filozofsko utemeljitev in izhodišče največkrat iščejo v Nietzschejevi in Heideggrovi kritiki metafizike. Na tej sledi se pripravno priključujejo vse bolj razširjeni kritiki tako imenovane metafizike luči. Zatrjujejo celo, da bi bila vsa zahodna metafizika bistveno drugačna, »če bi se bolj oprla na poslušanje, manj na gledanje« (Waldenfels 2004, 198). Vse vplivnejša filozofija kulture in medijev t. i. postmoderne, kot tudi nova francoska fenomenologija, ki se s stopnjevano pozornostjo posvečata problemu telesnosti in pomenu interpersonalnosti, nič manj pa tudi novejša ameriška hermenevtika, ki se s sociologijo, etnologijo in socialno umerjeno psihoanalizo pogosto staplja v neko difuzno in težko razločljivo enotnost, tvorijo skupno fronto, usmerjeno zoper dozdašnje zgodovinsko

447

3 V izvirniku: »Die Seinsweise von Sichtbarem und Hörbarem ist grundsätzlich verschieden. Das Sichtbare verharrt in der Zeit, das Hörbare hingegen vergeht in der Zeit. Sehen hat es mit Beständigem, dauerhaft Seiendem zu tun, Hören hingegen mit Flüchtigem, Vergänglichem, Ereignishaftem. Während daher zum Sehen Nachprüfung, Kontrolle und Vergewisserung gehören, verlangt das Hören das akute Aufmerken auf den Moment, das Gewahren des Einmaligen, die Offenheit für das Ereignis. Daher hat das Sehen auch eine Affinität zu Erkenntnis und Wissenschaft, das Hören hingegen zu Glaube und Religion.«

4 Prim. novejšo relevantno literaturo, še zlasti: Berendt 1985; Kühn in Kreutz 1991; Ihde 1976; Rudhyar 1982; novejši deli: Schmicking 2003; Espinet 2009. Napotujem tudi na nekatera dognanja t. i. »harmonikalnega« raziskovanja: Keyser 1946; Kayser 1993.

prevlado vizualnega. Krepko se zavzemajo za novo kulturo poslušanja, ki naj bi s »poslušajočim, receptivnokomunikativnimsimbiotičnim odnosom do sveta« (Welsch 1996, 231) nadomestila tehnično določeno obdobje moderne. Slednjega po njihovo vodita gon [*poriv*] in zahteva po totalni vladavini, po brezpogojni in popolni volji do moči – kar se vse očitneje kaže kot to, kar bi naposled moralo pripeljati do popolne in neizbežne katastrofe.

448 Težko je izpodbijati upravičenost takih in podobnih zahtev. Svojo prepričljivost črpajo iz prepričljivih uvidov v osnovne poteze in značilnosti našega, po mnogočem prelomnega zgodovinskega razdobja. Vendar teh upravičenih uvidov ne bi smeli izigrati in tako rekoč noro potrošiti prehitri koraki, ki bi ostali le na površini dogajanja. Na primer, ne bi jih smeli tako zlahka postavljati v službo danes vse hitreje naraščajočega nezadovoljstva s celotnim zgodovinskim programom razsvetljenstva. Težko prezremo, da sta utrujenost in stalna zasičenost s strogim in temeljitim pojmovnim mišljenjem že davno odprli prostor raznim vrstam zapeljivega, menda tudi rešilnega poetičnega, mitičnega in religijskega diskurza. Eklektična plitkost takšnih univerzalnih svetovnih nazorov je v resnici samo drugo ime in ozadje samorazglašane »šibkosti« moderne misli. Ta si skorajda triumfalno odreka sleherni pojmovno določitev, ki meri na temelj in razlog, na tisto bistveno in načelno, ter se izrecno odreka vsemu, kar bi – četudi le od daleč – spominjalo na bojda prevladano ontologijo in metafiziko. Toliko lahko razumemo upravičen strah, da bi emfatično oklicana post-moderna kultura poslušanja ostala brez temeljite, vsestranske miselne priprave, neogibnega napačnega pojma ter se tako zlahka spreobrnila v golo kulturo predmoderne poslušnosti (Welsch 1996, 233, prim. 246). Svoboda, najvišje določilo zahodnega človeka, ki že od samega začetka bistveno določa njegovo usodo in njegovo zgodovinsko pot, ne sme biti žrtvovana brez prav posebej trdnega ali neizpodbitnega razloga. Seveda ob predpostavki, da bi bilo to za človeka sploh mogoče, ne da bi [s tem] žrtvoval svoje najlastnejše bistvo.

Če mislimo na vse to, moramo odločno zavriniti nazor, po katerem bi iskana »kultura poslušanja« preprosto zamenjala »kulturo gledanja«, ki jo želimo prevladati [*nadmašiti*]. V tem smislu je treba podpreti preudarno [*razborito*] opozorilo, da pri takem podvigu »nikakor ni v igri prvenstvo poslušanja, marveč nasprotovanje konvencionalni hipertrofiji gledanja, da pridemo do

ubranega ravnotežja» (Welsch 1996, 252). Zanesenjaške predstave o svetu čistega zvenenja [*zvučanja*], o človeku, ki lebdi v trepetavem [*titrajučem*] etru slišnega [čujnog] in ga slednje breztežno nosi, bi bile lahko zgolj ovira za nalogo, ki nam danes – povsem nejasno in megleno orisana – lebdi pred očmi. Tudi tu moramo, kot povsod, kjer gre za najvišje odločitve zgodovine, vse opreti na pravo misljenje. Zato je več kot vprašljivo, če zmorejo znanstveno neobvezna sociologija, ali popularna in esejistična kritika kulture, ali moderna, psevdoznanstveno obarvana publicistika ali pa vse bolj uveljavljajoči se privid filozofije, ki zaobjema in zedinja v sebi vse to in še mnogo podobno zmeštrane in nerazčlenjenega, sploh doseči bistvo tistega, za kar tu gre.

Primer: ni dovolj dopuščati še naprej neprevprašano veljavo dozdajšnje metafizične določitve okrožja čutnosti, nato pa znotraj tega okvirja iskati možnosti radikalne spremembe. Bore malo naredimo, če med petimi tradicionalno poznanimi čutili prvenstvo podelimo nekemu drugemu [čutilu], kakor je to bil primer do zdaj, grobo rečeno: da prvenstvo očesa zamenja prvenstvo ušesa. Edino primerna naloga je, da iz temelja drugače izkusimo in tolmačimo samo čutnost kot tako. Še splošneje: ni dovolj še kar naprej sprejemati načelno ločitev čutnosti, skupaj s telesnostjo kot njeno osnovo, – od umnega in duhovnega kot nad-čutnega. Nasprotno, gre za to, da se s stopnjevano pozornostjo do poslušanja in slišnega vpraša o sami tej ločitvi. Povedano s pred kratkim izrečenim in dobro izbranim izrazom, gre za »sinestetično integracijo slišanja in gledanja v misljenje.« (Espinet 2009, 130)⁵ Morda bi dodali, da naj bi pri tem iz temelja drugače kot v celotni dosedanji zgodovini izkusili in določili ne samo sluh in poslušanje, temveč tudi samo mišljenje. Nesporno prvenstvo videnja [*gledanja*] v tej zgodovini ne navezuje zgolj, tudi ne prvenstveno, na čutilo vida. »Vizualiziranje«, o katerem se tu govori, sega še precej dlje in poseže v še globlje sloje duše. Odločilno vlada tudi t. i. skupnemu čutu, kot tudi globljim duševnim zmožnostim spomina, predstavljanja in sojenja ter tako prežema in določa celoto mišljenja, nato pa od tod tako rekoč vzvratno tudi celotno sfero dejanskega sveta. Oko kot čutilni organ je pri tem zgolj izhodišče celotnega dogajanja, lahko bi rekli njegova najbližja in zato najpogostejša in najbolj priljubljena metafora. Tako

449

5 »[...] eine [] synästhetische [] Integration von Hören und Sehen in das Denken.«

na primer razvpita »okularnost« Grkov, o kateri se toliko govori, a brez napora poglobljenega premisleka, v resnici nima prav veliko oz. nima prav nobene zveze z očesom in očmi kot telesnimi organi. O tem priča na videz začudujoče dejstvo, da Platon svoje »ideje«, ki jih enoglasno jemljemo za najmočnejše potrdilo »vizualiziranja« vsega mislenja in življenja, brez oklevanja označi za »nevidne«. Sama ta težava in skrivnost Platonove *idéa*, ki je po sebi nevidna, nam po drugi plati da slutiti vso veličino in težo naloge, pred katero smo.

* * *

Lahko rečemo, da prepričanje, kako je zgodovina filozofije od Grkov naprej določena s prevlado gledanja, tvori samo jedro Gadamerjeve hermenevtične filozofije. Kakor sam pravi, se njegova misel vztrajno bojuje »zoper svetovnozgodovinski primat gledanja«, se osnuje v zoperstavljanju »slavni okularnosti Grkov, ki za vso humanistično kulturo predstavlja dediščino, ki nosi njeno pojmovnost«⁶ (Gadamer 2000, 48). V odmiku od
450 tega bi bilo treba razviti »filozofijo poslušanja«, katere »ozadnja tema« naj bi bil predvsem »univerzum jezikov«, »*Universum der Sprachen*« (Gadamer 2000, 49).

Vsekakor »poslušanje«, za katero Gadamerju gre, tu ni običajna dejavnost sluha v njegovi vsakdanji rabi. Tu ne gre le za uho kot enega od organov našega telesa, temveč v prvi vrsti za »notranje uho«.⁷ Notranje uho, ki v dejanskosti ni ločeno od notranjega očesa, bi morda lahko najboljše določili kot neko razbiranje, vzeto v najširšem in najbolj splošnem smislu te besede

6 »[...] gegen den weltgeschichtlichen Primat des Sehens« [...] »berühmte Okularität der Griechen, die in gewisser Weise für unsere ganze humanistische Kultur ein Vermächtnis darstellt, das ihre Begrifflichkeit trägt«.

7 Prim. Grondin 2001, 133: »V notranjem ušesu je distanciranje, ne glede na ostajanje pri sebi. Ta, ki dopušča, da mu gre nekaj v uho [*prolazi uhom*], to tudi presoja. Uho poskuša to, kar sliši, uglasiti z izkustvom sveta, ki ga ima v vsaki posamezni prigodi. Znotraj refleksivnega dela notranjega ušesa prihaja do neke vrste »stapljanja horizontov« oz. dialoga lastnega horizonta in horizonta, ki se izkuša kot nov. Novo se na podlagi našega horizonta sveta izkuša kot novo takó, da se to dvoje odmika ali odvaja. Do tega izkustva spodbujanja prihaja tudi v dialogu z drugimi, gre za neko vrsto širjenja in nadaljnje pogovora duše same s seboj.«

(prim. Gadamer 1993a, 360). Poslušanje, ki ga tako razumemo, se v prvi vrsti ne nanaša na to, kar je dejansko izrečeno, marveč predvsem na samo izrekljivost [*izgovorljivost*], ki je pogoj in temelj vsega izrečenega. Z drugimi besedami, nanaša se na izvirno razčlenjenost vsega, kar je sploh lahko izrečeno [*izrečeno*], torej na to, kar imenujemo »govor«, »govorjenje« [*»zbora*«, »zborenje«]. Vsako poslušanje je »prisluhnjenje nečemu, kar slišano zajame kot smiselno podobo kakega govora«⁸ (Gadamer 1993a, 353). Iz tega, da je razbiranje smisla isto kot »razumevanje«, se ponuja daljnosežni zaključek, da sta poslušanje in razumevanje eno in isto: »Zmoči slišati pomeni razumeti.«⁹ (Gadamer 1993b, 272)

S stališčem o poslušanju kot razumevanju, se Gadamer pridružuje starodavnemu izročilu metafizike *logosa*. Gadamer meni, da *logos* v celotni zgodovini filozofije, ne glede na vse premene, v osnovi pomeni isto, namreč »povezovanje, govorjenje, ki izreka nekaj o nečem«¹⁰ (Gadamer 1995, 152). To je najbolj očitno, ko *logos* fiksira pisava. Seveda pisave pri tem ne smemo razumeti zgolj kot niz mrtvih črk, temveč: kot vsakič zgolj pogojno in začasno fiksiranje govora. To fiksiranje moramo z vselej znova začenjajočim, aktivnim interpretiranjem ohranяти živo, ga preobražati v živi pogovor. S tem se *logos*, tako ustni kot s pisavo navidez zaustavljeni, po svojem bistvu kaže kot pogovor, in to tak, ki ima »notranjo brezkončnost in se ne konča«¹¹ (Gadamer 1993c, 152). Šele ko *logos* izkusimo kot dogajanje živega pogovora, izgubi zavajajoči privid nanašanja zgolj nase, privid, ki je usodno določil njegovo novoveško zgodovino. Privid njegove izključne pripadnosti onemu »jazu«, razumljenemu v smislu monade, se ukinja v pogovoru in s pogovorom. »Povezanost poslušanja in razumevanja«, ki je očitna v pogovoru ter bistveno določa vsak pogovor, je »v resnici svobodno

451

8 »[...] ein Hören auf etwas, das das Gehörte als die Sinngestalt einer Rede auffaßt.« | [Barbarić:] »... slušanje nečega, koje ono što čuje shvaća kao smisleni lik zborenja.«

9 »Hören können heißt verstehen können.« | »Moči čuti znači moći razumjeti.« Prim. Gadamer 2000, 50: »Ali ne poznamo enotnosti in nerazločljivosti poslušanja in razumevanja? [...] Poslušanje in razumevanje sta tako nerazločljiva, da skupaj z njima govori tudi celotna artikulacija jezika.«

10 »Zusammenhang, eine Rede, die etwas von etwas aussagt« | [Barbarić:] »povezivanje, zborenje koje izriče nešto o nečemu«.

11 »[...] eine innere Unendlichkeit und kein Ende«.

odpiranje za dimenzijo drugega»¹² (Gadamer 2000, 51). *Logos* v svojem dejanskem izvrševanju kot pogovor »ne pripada sferi [onega] ›jaz«, temveč sferi ›mi«¹³ (Gadamer 1993c, 151).¹⁴

Poslušanje je za Gadamerja vselej poslušanje besede (Gadamer 1993b, 271). Vendar se v izrekanju, poslušanju in razumevanju posamezne besede obelodanja tudi nevpadljivi, praviloma prikriti obči ustroj razčlenjenega govorjenja oziroma jezikovnost sama, ki je v resnici brez začetka in konca. Ob poslušanju – Gadamerju to obenem pomeni tudi ob razumevanju posamezne besede kot momenta neskončno mnogovrstne jezikovnosti, ki je na nikoli docela dojemljiv način vpleten v celoto izrekljivega in ga leta nosi – je iz te celote vselej nekaj iztrgano in izrečeno. S tem je izneseno v prisotnost tega »tu« (Gadamer 2000, 49). Gadamer zato najde bistvo poslušanja in razumevanja v tem, da je to, kar se izreka, sliši in razumeva, s tem iztrgano iz neprestanega teka časa ter [je] začasno zaustavljeno in zadržano:

452

Sicer z vsem upravlja dialektika minevajočega, samega sebe použivajočega časa. Pa vendar, kjer kdo razumeva, se nekaj zaustavi. Kdor razumeva, zaustavlja, sredi polnega teka mimohoda, ki ga imenujemo življenje in ki v vsem trajanju ne preneha imeti časovne podobe [...] Prejkone je kakor zadrževanje, pri katerem se za trenutek ne zaustavi kak zdaj, temveč čas sam. To poznamo. Kdor se v kaj

12 »Zusammenhang von Hören und Verstehen [ist] in Wahrheit die freie Öffnung in die Dimension des Anderen.« | »Sovisje poslušanja in razumevanja [je] v resnici prosta odprtost v dimenzijo drugega.«

13 »[...] nicht in die Sphäre des Ich, sondern in die Sphäre des Wir [...]«

14 Spodbudno razvitje naznačenih Gadamerjevih misli najdemo v obsežnem načrtu akroamatsko orientirane hermenevtične filozofije Manfreda Riedla (*Hören auf die Sprache*; 1990). S svojo neposredno napotenostjo na »akroamatski logos« oz. na »akroamatski fenomen«, kar pomeni na izvorni dialoški značaj jezika in mislenja, ki ga ne moremo odstraniti, bi morala biti takšna hermenevtika zmožna prevladati zgodovinsko podedovano monologičnost logičnega mišljenja, tj. njegovo osamosvojitev od govorice kot življenjskega dogajanja zunanjega in notranjega pogovora. Prim. Barbarić 1991.

spusti, pozabi na čas.¹⁵ (Gadamer 1993d, 364; prim. 362–365)

V tem vsakokrat začasnem zaustavljanju časa je vselej zaustavljeno nekaj, in sicer s tem, da zadobi določen lik. S te osnove se sploh lahko pokaže kot to nekaj in takó prisostvuje.¹⁶ Zaustavljanje časa, ki tvori bistvo poslušanja oz. razumevanja, s katerim se omogoči prisotnost vsakega določenega bitja, temelji na človekovi svobodi; ta mu da sposobnost, da se izmakne iz teka časa ter da čas [ga] delno in začasno zadrži (prim. Gadamer 1993c, 149 isl.). Če vse to, kar lahko slišimo oziroma razumemo, dojamemo kot tekst v najširšem smislu besede,¹⁷ izvedbo hermenevtične filozofije pa kot interpretacijo, tedaj bomo morali bistvo interpretacije najti prav v tem zadrževanju časa; to zadrževanje tvori osnovo vsega poslušanja oziroma razbiranja:

Časovna struktura vzgibanosti, ki jo imenujemo zadrževanje, je to, kar izpolnjuje [...] prisotnost; vanjo se mora spustiti vsak govor interpretacije.

453

15 »Zwar, die Dialektik der vergehenden, der sich verzehrenden Zeit regiert alles. Und doch, wo einer versteht, kommt etwas zum Stehen. Wer versteht, bringt zum Stehen, mitten in vollem Zug, dem Vorbeizug, den wir Leben nennen und der in aller Dauer nicht aufhört, eine Zeitgestalt zu haben. [...] Eher schon ist es wie ein Verweilen, bei dem nicht ein Jetzt, sondern die Zeit selbst eine Weile steht. Wir kennen das. Wer in etwas aufgeht, der vergißt die Zeit.«

16 »U tom svaki put privremenom zaustavljanju vremena uvijek nešto biva dovedeno do stajanja, i to time da dobiva određeni lik, na osnovi kojega se uopće može kao upravo to nešto pokazati in tako prisustvovati.«

17 S pojmom »teksta« kot korelata interpretacije vsekakor lahko razumemo, ne samo s pisavo fiksirano jezikovno izrekanje, temveč tudi povsem splošno katero koli »tkanje določil«. To omogoča, da v skladu s pomenom latinske besede *textus*, na primer tkanje barv in črt na sliki, tkanje zvokov v glasbi, tkanje različnih prostorov v kaki zgradbi ali pa tkanje kretenj in gest v plesu, kar prav tako označimo za »tekst«, kot to v novejšem času napravi Günter Figal (2010b, 13). Za *textus* kot ekvivalent grškega *lógos* glej: Figal 2006, 61. Gadamer zagotovo ne bi nasprotoval takšnemu produktivnemu razširjenju enega od središčnih pojmov svoje hermenevtike. Poleg vsega se je v tem smislu tudi sam pogosto izrazil. Vseeno ne moremo spregledati, da je njegovo konkretno filozofsko oz. hermenevtično delo v največji meri, pravzaprav celo izključno, posvečeno ravno jezikovnemu, in to se pravi s pisavo fiksiranemu tekstu kot tistemu, ki je prvenstveno, če ne že izključno »eminenten« (prim. Gadamer 1993a, 286 isl.).

Noben pesniški tekst ne pride do besede brez tega, da je sprejemajoči pripravljen, da cel povsem prisluhne.¹⁸ (Gadamer 1993f, 359)

Očitno je, da Gadamerjev poskus prevladanja prvenstva gledanja v dosedANJI metafiziki z zasnutkom »filozofije poslušanja« začrta neke vrste krog, ki se na svojem koncu vrača k začetku in izhodišču same te metafizike. To izhodišče tvori prav svobodno odmaknjenje [*odmak* : odmaknjenost], s katerim se ta, ki gleda, oddaljuje od vsega, kar se mu pojavlja. Odmaknjenje mu omogoča, da s tem, kar se je pojavilo, razpolaga kot s svojim predmetom. Se Gadamer – ko za jedro hermenevtičnega mišljenja izrecno označi »pravo človekovo svobodo, da misli to ali ono, da prisluhne temu ali onemu ali pa tudi ne posluša«¹⁹ (Gadamer 2000, 49) – od vsega tega ne oddalji? Ni s tem pravzaprav zapustil ravno tistega, kar že davno velja za glavno obeležje poslušanja in kar sam izrecno navaja,²⁰ namreč – polno neposrednost poslušanja, izostajanje distance, nastale z odmikanjem od tega, kar se mu daje in naznanja? Se s tem sama hermenevtika v Gadamerjevi izvedbi ne razkriva kot še ena, resda zakasnela in sebe neovedena vrsta metafizike gledanja, če rečemo splošneje, kot metafizika svobodnega odmaknjenja, obstojnosti in predmetnosti?

Da bi na to vprašanje odgovorili, moramo natančneje pregledati Gadamerjevo opiranje na podedovano metafiziko *logosa*. Znano je, da se Gadamer, ko želi pojasniti in obrazložiti lastno filozofsko izhodišče, rad sklicuje na Aristotela in na njegove obravnave odnosa gledanja ter poslušanja in vloge

18 »Es ist die Zeitstruktur der Bewegtheit, die wir das Verweilen nennen, die solche Präsenz ausfüllt und in die Alle Zwischenrede der Interpretation einzugehen hat. Ohne die Bereitschaft des Aufnehmenden ganz Ohr zu sein, spricht kein dichterischer Text.« | »Vremenska struktura pokrenutosti koju nazivamo zadržavanjem ono je što ispunjava [...] prisutnost i u što se mora upustiti svaki govor interpretacije. Nijedan pjesnički tekst ne dolazi do riječi bez toga da je onaj tko ga prima spreman sav postati uhom.«

19 »[...] die eigentliche Freiheit des Menschen, dies oder jenes zu meinen, auf dies oder jenes hinzuhören oder auch wegzuhören.«

20 Prim. Gadamer 1990, 466: »Ne samo da je ta, ki posluša, tako rekoč naslovljen. Še več, v tem je, da ta, ki je naslovljen, mora poslušati, če to želi ali pa ne. Ne more odvrniti sluha v istem smislu, kako se gledanju odvrta pogled od drugega s tem, da se gleda v določeni smeri.« [Prim. Gadamer 2001, 419 isl.]

vsakega od obeh čutil pri doseganju védenja. Gadamer vztraja, da Aristotel pri obeh za temo relevantnih mestih v opusu – tistem z začetka *Metafizike* in onem v kratkem spisu *O čutu in čutečem* – vendarle sam delno relativizira svojo izhodiščno tezo o prvenstvu gledanja v primerjavi s poslušanjem, jo celo prekliče z izrecnim stališčem, da je poslušanje v primerjavi z drugimi čuti – vključno z gledanjem – odprto za vse, kar je. Poslušanje edino povsem neovirano pristopa k vsemu bivajočemu: »Ničesar ni, kar ne bi bilo poslušanju dostopno s pomočjo jezika. Medtem ko vsa preostala čutila niso neposredno udeležena pri univerzalnosti jezikovnega izkustva sveta, je poslušanje pot do celote, saj je sposobno poslušati *logos*.«²¹ (Gadamer 1990, 466)²²

Gadamer ob nadaljnjem razvoju te osnovne misli, na kateri konec koncev temelji njegova osrednja filozofska postavka univerzalnosti hermenevtike, trdi, da jezik – kakor brez nadaljnje razlage razume in prevaja Aristotelov izraz *logos* – ne samo, da zmore ubesediti vse, marveč doseže še več od tega, namreč, »da v nasprotju z vsem ostalim izkustvom sveta, odpira povsem novo dimenzijo, dimenzijo globine, iz katere zgodovinsko izročilo dosega zdaj živeče.«²³ Bistveno poslušanje je pravzaprav dopuščanje, da nas naslovi ta dimenzija globine, v kateri in iz katere »od davna, pred sleherno rabo pisave« spregovarjajo poved, mit in resnica starih (Gadamer 1993e, 466). Ko poslušamo oziroma razumemo, hermenevtika misli izhajajoč »iz sredine govornice« (Gadamer 1993e, 465). S svojim odnosom do govornice, natančneje, do brezkončne celote izrekljivega, doseže polno univerzalnost. S tem daleč prekaša gledanje, ki ne glede na svojo brezkončno raznovrstnost, ki jo lahko razbira [*može razabirati*], vendarle ostaja omejeno zgolj na okrožje vidnega.

455

21 »Es gibt nichts, was nicht für das Hören mittels der Sprache zugänglich würde. Während alle andere Sinne an der Universalität der sprachlichen Welterfahrung keinen unmittelbaren Anteil haben, sondern nur ihre spezifischen Felder erschließen, ist das Hören ein Weg zum Ganzen, weil es auf den Logos zu hören vermag.«

22 Prim. Gadamer 1993e: »To je uvid, ki je že Aristotela spodbudil, da poslušanju – ne glede na vse prvenstvo, ki ga ima gledanje med čutili po naravi – vendarle pripiše lastno prvenstvo, saj poslušanje sprejema jezik, s tem pa tudi vse, ne samo [to, kar je] vidljivo.« [Prim. Gadamer 2001, 438.]

23 »[...] gegenüber aller sonstigen Welterfahrung eine völlig neue Dimension aufschließt, die Tiefdimension, aus der die Überlieferung die gegenwärtig Lebenden erreicht.« | [Barbari:] »... nasuprot svemu ostalom iskustvu svijeta otvara posve novu dimenziju, dimenziju dubine, iz koje povijesna predaja dohvaća one koje sad žive.«

Toda ne moremo spregledati, da se hermenevtika prav s tem odnosom do obsežne globinske dimenzije jezikovnosti razkrije kot tista, ki sama še vedno temelji na [onem] istem odmaknjenju [*odmaku*] od neposredne prisotnosti pojavnosti, s katerim je, kakor smo rekli, bistveno določeno vsako gledanje. Od vsega enako odmaknjena, z ničemer iz globine zgodovinske izročnosti naravnost in neposredno dotaknjena in zajeta, tudi sama razpolaga s suvereno premočjo, s katero poljubno deli in razdvaja ali pa ponovno povezuje in med seboj »spaja« zgodovinsko-epohalne horizonte smisla. Rekli smo že, da je v Gadamerjevi hermenevtiki »človekova svoboda, da misli to ali ono, prisluškuje temu ali onemu ali pa tega ali ne onega ne posluša«,²⁴ izrecno in brez nadaljnjega prevpraševanja sprejeta kot človekovo najvišje dobro.

456 Močno poudarjeno in izklicavano hermenevtično »poslušanje« se torej tudi samo pokaže kot bistveno »intelektualizirano«. Zato ne čudi, da je Gadamerjevo hermenevtično delo bilo in ostalo prvenstveno usmerjeno k temu, da pretanjeno in minuciozno tolmači mnogovrstne, zgodovinsko naplavljenе sloje pomenov odločilnih besed filozofije. Takšna filozofija je morala torej intenzivno vztrajati glede raziskovanja večkrat prepletene in težko prehodne »zgodovine pojmov«. Prav na tem področju je dosegla morda najpomembnejše rezultate. Pomenljivo je, da je bila pri tem pozornost usmerjena skoraj izključno na semantično dimenzijo jezika in besede in da je pravzaprav obveljala samó ta. Dimenzijo zvoka, pa tudi zvenenja samega, sicer tako pomembno in pri poslušanju bistveno, je ta hermenevtika skoraj povsem obšla. Gadamer sicer ne prezre, da vsaka beseda v sebi vsebuje »dejavno enotnost smisla in zvoka«²⁵ (Gadamer 1993b, 278). Kljub temu zvok praviloma ostaja zunaj okvira njegovih razmislekov. O glasbi in njenem poslušanju se le redko izjasni, še tedaj povsem skopo. Zgolj sporadično, mimogrede pohvali njeno moč ustanavljanja, nastajanja povezanosti in skupnosti (prim. Gadamer 2000, 53). Tudi tedaj, ko se opre na Avguštinovo spekulacijo o »notranji besedi«, obelodanjeno ob motrenju božanske trojice, primerja razširjajočo se dušo z napeto struno godala, ki ima »v sebi tone, ob katerih lahko niha«, s čimer »predhodi vsakemu

24 »[...] Freiheit des Menschen, dies oder jenes zu meinen, auf dies oder jenes hinzuhören oder auch wegzuhören [...]« Prim. Gadamer 2000, 49.

25 »[...] die Wirkungseinheit von Sinn und Klang.«

izrečenemu jeziku in v vsakem pozvanja«²⁶ (Gadamer 1995, 273). Gadamer v tej inspirativni paraboli ne najde dovolj povoda za lastno tematizacijo zvočne in tonske dimenzije besede in govorice. Isto velja za tišino, osrednjo kategorijo tiste obravnave govorice, ki ne bi zaobšla poslušanja, zapisanega glasbi (prim. Pöltner 1993, 153). V nadaljevanju razpravljanj je tišina resda omenjena na robu, a takoj tudi pozabljena.²⁷

* * *

Morda je najboljši način kritičnega prevpraševanja Gadamerjevega odnosa do poslušanja ta, da ga natančneje pretresemo na podlagi ustreznih Aristotelovih izvajanj. Kaj lahko glede poslušanja najdemo pri samem Aristotelu? Začnimo pri obeh že omenjenih povedih [*iskaza*]? Aristotel v njiju pripisuje očesu nevprašljivo prvenstvo med vsemi čutili. Kot razlog za to navaja, da se nam s posredovanjem tega čutila kaže daleč največje število razlik. Korist, ki jo ima vse zanesljivejše življenje, če je seznanjeno s temi razlikami, je nesporna. Priskrbi, kar nam koristi in se izmakne onemu, kar nas ogroža. Pa tudi neodvisno od tega – čisto, prosto ogledovanje neizčrpnega bogastva barv vidnih v okrožju telesnosti, brez neposrednega interesa – prav tako mnogovrstnosti likov, velikosti, števil, načinov gibanj, ki se tu obelodanijo – nas kar najbolj in nadvse zadovolji, česar ne skali nikakršno vmešavanje potreb in potrebščin.

457

Gledanju se tako rekoč neposredno odpira in samo po sebi nudi skoraj neskončno mnoštvo razlik, navzočih v telesnosti, v vidnem okrožju. Da te razlike opazimo, ni treba nič drugega kot ustvariti in zadržati prosti odmik [*odmak*] od telesnega, biti pozoren na to, kar se s tem odmikom odprtem prostoru (pri)kaže. Zato Aristotel lahko reče, da je čutilo vida med vsemi »po sebi najmočnejše«. Vendar pa so tudi takšne različnosti [*razlike*], in to ne maloštevilne, ki se na telesnem ne pojavljajo in jih zato niti ne vidimo. Mnogo takšnih različnosti je v nevidnem okrožju tega, kar šumi ali zveni, in

26 [D]as »innere Wort [...] die alle Töne in sich hat, zu denen sie in Schwingung gesetzt wird [...] jeder gesprochenen Sprache noch voraus [liegt] und in jeder erklingend [ist]« | [Barbarić:] »u sebi ima sve tonove u koje u titranju biva dovedena [...] prethodi svakom izgovorenem jeziku i svakom je zvučeća« [tj. unutarnja riječ].

27 Prim. Gadamer 1995, 237. O tem izčrpnije: Barbarić 2005 in 2007.

se zato razodenejo le ušesu in sluhu. Javljajo se mu kot krepke in slabe, visoke in globoke, rezke ali zamolke, pri čemer se raznovrstnost takšnih in podobnih skrajnosti, še zlasti pa vmesnih stopenj med njimi, zdi skoraj neskončna. Glede na sposobnost razbiranja raznovrstnih stopenj šuma in zvoka je sluh blizek vidu. Njuna odločilna razlika je v tem, da sluh v primerjavi z vidom nima opraviti s tem, kar mirno počiva v lastnem liku in tako kaže trajnost in obstojnost, temveč, nasprotno, s tem, kar je neobstojno in minljivo, kar s svojim pojavljanjem takoj mine in izgine. V tem pogledu sluh, ne glede na sorodnost in bližino z vidom, zaostaja za vidom. Vidno in videno se nam zaradi svoje zaustavljene, trajne, obstojne prisotnosti nalaga [*nameće*] kot nekaj, kar ima vrednost samo po sebi. Tako povzdigne vid kot »najmočnejše« čutilo med vsemi čutili.

458 Vendar se vse spremeni, če sprejmemo, da sluh ni usmerjen samo na razlike in nianse šumov, temveč tudi [na razlike in nianse] glasu. Da bi razumeli Aristotelovo antropologijo, je zelo pomembno zapaziti temeljno razliko med šumom in glasom. Da bi šum postal glas, mora izvirati iz [*od*] živega bitja in s tem tudi sam biti živ, kar pomeni prežet z dušo. Med živimi bitji so resda živali te, ki imajo glas, vendar ga, razen nekaterih ptic, tako imenovanih ptic pevk, rabijo izključno za izražanje bolečin ali užitkov, ki jih neposredno prevzemajo. Zato je bolj natančno, če glasu, ki jim je za to na razpolago, ne imenujemo glas, temveč klic [*uzvik*] ali celo krik.

Poleg tega mora šum in klic živega bitja, da bi bila glas, spremljati predočitev [*predodžba*], glede na katero glas šele pomeni nekaj določenega in ravno to drugemu naznanja [*priopćuje* : sporoča]. Tako pomenjanje in takšno sporočanje najdemo zgolj pri človeku. Imenuje se *logos*. Kot *logos* se glas oddaljuje tudi od neživega mehničnega šuma in od živalskega klica, ki izrazi izpostavljenost živali tistemu, kar ji neposredno koristi ali pa jo ogroža. Šele z odmaknjenjem od izročnosti vsiljujočim se vplivom okolice, šele s tem, da uporabi glas in da ga lahko sliši, se človek usposobi še za pozornost do odsotnega, do tega, kar se ga neposredno ne tiče. Z glasom in poslušanjem se zbliža tudi z neizmerno časovno in prostorsko daljo. S tem se osvobodi in odpre za razpoznanje [*razabiranje*] tistega, kar imenujemo »obče«, na primer tega, kar mu z osebnega, posamičnega stališča v določenem trenutku ni ne koristno ne škodljivo, ni pa tudi pravično ali nepravično, marveč je tako po

sebi, potemtakem torej za zmeraj in nasploh (prim. Aristoteles 1973: *Politica*, 1235 a 14 isl.).

To je sistemsko [sustavno] mesto, na katerem se utemeljuje [obrazloženje dobiva] za mnoge presenetljivi Aristotelov nazor o svojevrstnem prvenstvu poslušanja pred drugimi čutili, tudi vidom samim. Če pozorno posluša *logos*, človek ne zmore samó živeti, se pravi, se znajti v nujni obrambi pred vsem, kar ga ogroža oz. pri iskanju tistega, kar je zanj ugodno in ga podpira. S tem si zagotovi neko vrsto obstojnosti in trajnosti svojega obstoja. Vrh tega zmore tudi – in to kot edino bitje med vsemi živimi bitji – še »dobro živeti«. Za Aristotela to pomeni, da lahko živi pod zakonom svobode. To doseže tako, da živi v – kolikor je le mogoče – z ničemer skaljenem in vznemirjenem motrenju raznoterih, vselej spremenljivih pojavov, poleg tega pa v skrbnem prisluškovanju epohalnim spremembam bistvenih pomenov, hranjenih v zgodovinski globini *logosa*, ter naposled in vrh vsega v povsem prostem, samozadostnem miselnem motrenju večnega. V vseh teh bistvenih načinih življenja gre – vselej različno – za eno in isto, namreč za to, da se opazi in razbere kar največ razlik, nians, posrednih in vmesnih stopenj. In to tako v tem, kar stalno nastaja in izginja, kakor v tem, kar vselej je. Če gledamo tako, filozofirajoči človek vse motri kot zbrano in zadržano skupaj s tistim večnim enim, da bi na samem vrhuncu mišljenja motril tudi to zbirajoče motrenje sámó, ga po možnosti brez zastajanja in zaprek užival čim podobneje božjemu: »Edino on živi s pogledom ves čas umerjenim na naravo in to božansko ter kakor dobri krmar svoje življenje posveča tistemu večnemu in obstojnemu, se tam zasidra in živi po sebi samem.« (Aristoteles 1969b, 54)

459

Res veličasten vzor najboljšega, najizvrstnejšega življenja. Posvečeno je božanskemu izvoru vsega. Svoj vrhunec doseže v miselnem motrenju tega, kar biva in kar je; še več, v motrenju samega tega motrenja. Iz njega bo najgloblje navdihnjenje črpala tudi sama Aristotelova in vsa kasnejša metafizika *logosa*, ki vključuje tudi Gadamerjevo hermenevtiko, z njenim neutrudnim prizadevanjem za rehabilitacijo sluha in poslušanja. *Logos* pri tem očitno seže precej dlje od zgolj gledanja vidnih teles in vsega tega, kar se na njih kaže. Delotvoren je tako v gledanju in poslušanju, v drugem še bolj in intenzivneje. Iz nedoumljive globine preteklosti obelodanja neizčrpno bogastvo povsod

spremenljivih smiselnih pomenov in jih obogatene, tako rekoč z novimi tolmačenji prerojene, preda prihodnosti.

S tem se ujema tudi slavni Aristotelov prikaz stopenj nastanka in razvoja védenja. Učiti so se sposobna samo tista živa bitja, pri katerih iz posameznih čutnih opazanj nastane pomnjenje in ki so poleg tega sposobna poslušati. Kaj to pomeni? Ob poslušanju se človek odmakne iz neposredne izpostavljenosti vidnemu in je tako rekoč prestavljen v temo nepresojnega dogajanja tistega, kar samó šumi in zveni: »V poslušanju je v prvi vrsti prisotno *dogajanje*, a ne kot nekaj v sebi stalnega, ki bi mu lahko stopili naproti.«²⁸ (Pöltner 1993, 145) Kakor pravi Heraklit, se človek v temi, ko ugasne očesni vid, s sluhom odpre glasu *logosa* in s tem prižge sebi drugo in novo luč.²⁹ S tem se mu kot nekakšna vrsta zamenjave za izgubljeno neposredno prisotnost vidnega odpira čudežna možnost, da se iz daljave in nepresojne temine tistega zgolj čutnega vrača k temu, kar je nekoč neposredno gledal. To pa vse bolj prepozna kot isto, kar je tedaj že bilo videno. Moč, s katero se iz temno zastrtega poslušanja, v katerem se vse neposredno vidno zdi nepovratno izgubljeno, vračamo k temu, kar smo
460 prej videli, imenujemo spominjanje [*sjećanje*]. Pri živih bitjih nastane skupaj z vznikom toka časa. To, kar je prepoznano za isto, kar je že bilo prej videno, se ravno s tem prepoznanjem spozna kot to, kar je isto in obenem drugo. Biti isto in obenem drugo je najbolj svojstveno določilo časa in vsakega njegovega trenutka. Po Aristotelu spominjanje ne nastaja v neposrednem gledanju ali poslušanju, temveč zgolj v skupni igri enega in drugega, in to v »skupnem čutilu«, s katerim se prvotno opaža tudi čas sam (prim. Aristoteles 1975a: *De memoria*, 451 a 16).

Prisotnost vidnega, za kar se zdi, da je v minevanju časa povsem izgubljeno, se s spominjanjem ponovno priklíče in je s tem do neke mere ustaljeno. To se doseže s tem, da je vsak od pojavov, kljub toku časa, ki ga nezaustavljivo nosi in odnaša, vseeno pripoznan in poimenovan kot eno in isto. S stapljanjem neposrednega opazanja s spominjanjem, ki to – kar je prej bilo videno in se zdaj zdi izgubljeno – iz nepresojne, zgolj sluhu dostopne dalje ponovno priklíče v okrožje vidnosti, nastaja človekovo izkustvo (*empeiría*). Bistvo izkustva je v

28 »Im Hören wird in erster Linie *ein Geschehen* präsent, nicht jedoch etwas in sich Ständiges, dem man gegenübertreten könnte.« | [Barbarić:] »U slušanju je u prvom redu prisotno *zbivanje*, a ne nešto u sebi stalno, nešto čemu bi se moglo stupiti nasuprot.«

29 Prim. Heraklit, frg. 26 (v: DK 2004). Prim. Barbarić 2003 [prim. tudi: Barbarić 1997].

tem, da vsak posamezen pojav, ne glede na stalno časovno premeno, zaustavi v vsaj nekoliko obstojni in trajni določitvi, pa tudi, da to isto trajnost, četudi za to ne more navesti razloga, prenese še na medsebojne odnose zvez in sklopov posamičnih pojavov. Če se temu pridruži še spoznanje razloga, zakaj je temu prav tako in ne drugače, potem iz izkustva najprej nastane izvedenost (*téchne*), nato védenje (*epistéme*) (prim. Aristoteles 1969a: *Metaphysica*, 80 b 1 isl.).

Glasu kot *logosu* v tem procesu pripada odločilna vloga. Še več, zdi se, da v vsakem od momentov tega procesa poslušanje celo prekaša videnje. Medtem ko gledanje stoji na začetku procesa in je napoteno na neposredno in tako rekoč brezčasno navzočnost posamičnega, se poslušanje odmika in oddalji od te neposrednosti in s tem dopušča, da se moč časa pokaže v vsej silini svojega nezaustavljivega pretekanja [*protjecanja*]. Vendar, kot smo že rekli, poslušanje kot bistveni moment spominjanja znova vrača to na videz izgubljeno izvorno neposrednost prej videne posameznosti in – skupaj s skupnim čutilom – dela na tem, da ji s pomočjo oznake, se pravi, poimenovanja, dobavi obstojnost, ki bi zmogla prenesti silo časovne premene. Tako ta posameznost, bistveno predelana s poslušanjem, spominjanjem in skupnim čutom, prerašča v splošnost, ki prestopa posebnost in se razteza na to drugo od nje, ga zaobsega in vključuje vase.

461

Gadamer se s trditvijo, da poslušanje *logosa* s svojim učinkom res presega učinek vida in gledanja, torej upravičeno sklicuje na Aristotela. Vseeno je ta zaključek nekoliko prehitel. Pri Aristotelu namreč na drugem mestu, četudi v istem kontekstu, najdemo še odločilni dodatek, ki ga Gadamer povsem zanemari in nanj ne spomni niti z besedico. Aristotel pravi, da je *logos*, ki ga poslušamo, vsekakor vzrok vsega učenja, a to ni po sebi, prav tako kakor gledanje »po sebi« (*kath' autén*) ni močnejše od drugih čutil, temveč zgolj posredno in mimogrede – rečeno dobesedno: »... glede na to, kar je prišlo zraven« (*katà symbebekós*) (Aristoteles 1975b: *De Sensu*, 436 a 33) Tako je tudi poslušanje glede na sposobnost privajanja do uma res »močnejše« od gledanja, vendar ne »po sebi«, temveč le posredno.

Kaj to pomeni? Kaže, da je odgovor dan v stališču, ki sledi, v katerem se o *logosu* pravi, da sestoji od imen, pri čemer je vsako ime simbol. »Po sebi«, zgolj kot naravni šum ali klic, torej še ne kot glas v pravem smislu besede, *logos* nič ne pomeni. Zato nas poslušanje ne more privesti na pot učenja, ki

od opažanja ter prek pomnjenja in zamišljanja vodi naprej do izvedenosti [*umijeća*] in nato do védenja. Še več, sami naravni klici [*uzvici*], ki jih živali spuščajo pod silovitimi vtisi tistega, kar jih neposredno zadeva ali tišči, že nekaj razglašajo. Živali jih rabijo, da vsaka drugi ali drugim prenese pretrpljeno bolečino ali doživeti užitek. Vseeno so, v primerjavi s svobodnim človeškim govorjenjem in poslušanjem, le malo bolj izraziti šumi, kot taki še niso, kakor je treba [*valjano* : pravilno, veljavno], razčlenjeni, dobesečno: niso primerni za pravilno izrekanje (*agrámmatoi*). Šele pri človeku se zmedeni in neurejeni šumi in klici [najprej] umirijo in uredijo v glas, nato v splošni *logos*, kar se zgodi s tem, da se glas usposobi za izrekanje imen. Sleherno od njih pomeni nekaj določnega; toliko lahko služi kot simbol, torej kot znak in oznaka (Aristoteles 1966, *De Interpretatione*, 416 a 28 isl.).

462 Proces postopnega nastajanja *logosa* se vendarle ne dogaja naravno in tako rekoč avtomatsko. Mehanični šum in živalski klic ne postaneta živ glas sama po sebi, kakor se tudi glas sam po sebi ne razvije naprej v splošni *logos*, ki vselej simbolizira in pomeni nekaj določenega. Šele z oddaljitvijo od pojavov, ki neposredno prihajajo in prodirajo, šele z odmaknitvijo od vidno navzočega v nevidno domeno samega slišnega [čujnog], človek dospe do točke (pre)obrata, iz katere se ponovno vrača k vidnemu, vendar tako, da zdaj zmore vidne pojave določati po svoji volji, jih imenovati, jim dajati pomen in tako z njimi poljubno vladati in razpolagati. Aristotel vse to strne v svojem zgodovinsko izjemno vplivnem stališču, da *logos* kot zveza in sklop simbolov oz. imen, ki nosijo pomen, ne nastane po sebi, temveč šele s človeškim dogovarjanjem in usklajevanjem (*katà synthéken*).

Zdaj je mogoče bolj jasno, kaj naj bi pomenila Aristotelova navidez začudujoča opredelitev, da sta tako *logos* kot tudi sluh – kot tisto čutilo, s katerim *logos* sprejemamo in razbiramo – glede na njuno vlogo pri rojevanju védenja in uma učinkovitejša od vida in gledanja, vendar samo posredno, natančneje »z ozirom na to, kar je prišlo zraven«. Ta sprva težko razumljiva omejitev nas napoti k Aristotelovi izhodiščni postavki. S sluhom in poslušanjem »po sebi«, kar pomeni v njunem neposrednem delovanju, se vselej nezadostno razbirajo/razpoznava nejasne in nerazčlenjene razlike difuznega in nestalnega šuma, medtem ko semantična dimenzija poslušanja, torej tista, ki posreduje pomene in je kot taka odločilna za izčiščenje

pomešanih šumov in klicev v jasno razčlenjeni glas in še nadalje, v splošni *logos*, pravzaprav ne nastaja in ne obstaja po naravi. Kakor smo že večkrat rekli, *logos* se pri človeku začne z odmaknjenjem od tistega, kar se zanj neposredno pojavlja. V dolgotrajnem zgodovinskem procesu osvobajanja od te neposrednosti se razvije vse do popolne svobode absolutnega védenja kot svojega skrajnega cilja. Le s to predpostavko in znotraj tega miselnega obzorja lahko primerno razumemo Aristotelovo trditev, ki mora vsakemu posvečenemu zazveneti kot zgodnji namig na Gadamerjevo hermenevtiko. Razgovor (*hermeneía*), prosto izmenjavanje izkustva in misli, ki preiskuje in znova postavlja pomene besed, pravzaprav ne obstaja zaradi ničesar drugega, kakor zaradi »dobrega življenja« (Aristoteles 1963: *De anima*, 420 b 19 isl.).

* * *

Hermenevtika ostaja torej nerazrešljivo vezana na najvišje dosežke zahodne metafizike. Gadamerjevo vztrajanje pri prvenstvu poslušanja pred gledanjem se naposled, v polnem smislu te besede, pokaže kot Aristotelova dediščina. Ko poslušamo, poslušamo besede, natančneje *logos*. *Logos* sam pa ni nič drugega kot zveza, sklop in splet pomena [*značenjā*], torej prav to, kar nam je sicer znano kot jezik, oziroma, če jezik motrimo kot dejansko in živo dogajanje, kot pogovor. Ko govori in posluša, se pravi, ko je zares odprt za drugega, napoten nanj – v »brezkončnem pogovoru«, človek odgovarja svoji najvišji določbi, ki je pred vsem drugim v tem, da preprosto »dobro živi«.

463

Je to poslednja beseda o poslušanju in mišljenju? So s tem strnim vzponom, ki se od neposrednega opažanja postopno dviga do najvišjega, občega in vseobsegajočega védenja izčrpane vse možnosti, ki jih poslušanje vsebuje? Je pri tem vzponu res prevladano začetno zatiranje prvenstvo gledanja? Po vsem sodeč ni. Da bi podkrepili to domnevo, začnemo s tezo, ki bo obrazložena šele s tem, kar sledi, namreč, da se celoten proces postopnega izgrajevanja védenja, v katerem se zdi, da poslušanju pripada osrednja, odločilna vloga – konec koncev vendarle odvija po vzoru gledanja, da ga to bistveno vodi in določa. Daleč od tega, da bi to predstavljalo zmago poslušanja nad gledanjem – ta proces dejansko je končna zmaga nezadržne

tendence po svojevrstnem »vizualiziranju«, tako celotne duše kot tudi celote pojavnega sveta.

Da bi to razložili, je treba spomniti, da se mora šum, da bi postal glas, nato pa tudi *logos*, povezati s predočitvijo nečesa določnega (*phantasía tinós*) (Aristotel 1963: *De anima*, 420 b 32). Predočitev služi kot nujna osnova njegovega pomena. Predočitvi [*predodžba*] očitno pripada izjemno pomembna vloga tako pri nastanku *logosa* kakor tudi v celotnem procesu izgrajevanja védenja. Kako in zakaj? Da bi na to vprašanje odgovorili, se moramo spustiti v težke in včasih komajda razumljive Aristotelove razlage spomina in pomnjenja.

464 Kakor smo doslej razvijali: tako eno kot drugo nastane s tem, da se duša iz nevidnih okrožij golega zvenenja, ki se naznanjajo edinole sluhu, v katerem se prisotnost vsega vidnega zdi izgubljena, vrne k vidnemu in se prepozna kot tisto isto [*ono isto*], kar je bilo tukaj že prej. S tem prepoznanjem pa temu [*istemu*] podarja obstojnost in trajnost. Odločilno v tem celotnem dogajanju je, da to, kar smo videli prej, znova vidimo. S samim dejanjem prepoznanja se to bistveno in temeljno spremeni. Prepoznanje se namreč ne nanaša več na posamično reč, kakor se je »po sebi« pojavljala gledanju, marveč samó na njeno predočitev, oziroma [*na*] predstavo, na podobo, oblikovano po vzoru te reči, zaradi tega, da bi jo predstavljala v notranjosti duše. Aristotel to podobo najpogosteje imenuje »prikaz« ali »predočitev« (*phántasma*, *phantasía*), neredko pa ravno »podoba« (*eikón*). Pomnjenje nastaja in se ohranja s tem, da se pred notranje oko duše ponovno [*opetovano*] postavljajo podobe (zato jih tudi poimenujemo »predočitev« oziroma »pred-stave«) tistega, kar je bilo nekoč neposredno gledano. Bistvo spominjanja in pomnjenja, enako pa tudi moči zamišljanja, ki izrašča iz njiju, je prav v tem, da se posamična reč, ki se je prej neposredno pojavljala, zdaj pogosto [*učestalo*] motri, vendar izključno kot podoba, ne več kot bivajoče [*biče*] po sebi (*tò theoreîn pollákis hos eikóna kai mè hos kath' autó*) (Aristoteles 1975a: *De memoria*, 451 a 14 isl.). Pomnjenje je po Aristotelovi merodajni določitvi imetje, posedovanje, (za) držanje predočitve kot podobe tistega, česar predočitev je (*phantásmatos, hos eikónos hoû phántasma, héksis*) (Aristoteles 1975a: *De memoria*, 451 a 16 isl.).

S spominskim predrugačenjem zunanje videnega v notranjo podobo se človek odmika od reči in pojavov. Njihovemu delovanju je neposredno izpostavljen; s tem odmaknjenjem zadobi neodvisnost od njihove dejanske navzočnosti [*prisutnosti*], s tem pa tudi [*pridobi*] moč nad njimi. Z notranjo podobo reči, ki jo je izvorno gledal, lahko napravi, kar s samo rečjo ni bilo mogoče, namreč svojevoljno jo priklicati – kadar koli, kjer koli –, tudi takrat, ko sama reč, ki je s podobo prikazana in predočena, ni več neposredno in dejansko prisotna [*prisutna*]. Kot tisti, ki obvlada spretnost poljubnega spominskega priklicovanja, t. i. mnemotehniko, zmore človek notranje proizvesti in kot podobo postaviti pred oči vse, kar poželi (*prò ommáton gàr ésti ti poiésasthai, hósper hoi en toís mnemonikoís tithémenoi kai eidolopoiúntes*) (Aristoteles 1975a: *De memoria*, 451 a 16 isl.).

Neznanski pomen tega odmaknjenja, s katerim se človek s pomočjo notranjih podob odmika od reči, ki se v okrožju vidljivega zanj izvorno in neposredno pojavljajo, je prav v tem, da te podobe nanj ne učinkujejo več z odkrito [*izravnomo*] in neposredno silo, kakor je bil to primer s samimi rečmi. Aristotel za to navede primer, ki ima, rečeno mimogrede, posebno pomembno vlogo v filozofskih analizah njegove *Poetike*. Ko opazimo nekaj strašnega ali grozljivega – ali če ga zgolj predpostavljamo kot dejansko prisotno [*prisutno*] –, nas nemudoma gane in pretese (*euthýs sympáschomen*). Nasprotno, ko se soočamo in poigravamo s samo predočitvijo tega [dvojega], se čutimo in obnašamo tako, kakor da to strašno ali vznemirljivo zgolj motrimo v podobi (*échomen hósper àn ei theómenoi en graphēi tà deinà è tharraléa*) (Aristoteles 1975a: *De memoria*, 427 b 22 isl.).

465

Tu se ne moremo spuščati v težka vprašanja o tem, kako pravzaprav pride do oblikovanja notranje podobe, kako se ta podoba obnaša do tega, kar nasledi in prikaže. Zadošča, če napotimo k temu, da se moč zamišljanja in razum z vsemi osnovnimi kategorijami v osnovi opirata na zbrano zalogo notranjih podob, proizvedenih s spominjanjem in shranjenih v pomnjenje. Tako se naposled pokaže, da cel proces postopne izgradnje védenja vendarle ni – kakor Aristotel včasih nakaže – pred vsem delo in učinek poslušanja. Zato tudi ni dokaz njegove premoči nad gledanjem. Nasprotno, prej bi lahko rekli, da je v tem procesu vse popolnejšega »vizualiziranja« duše

poslušanje prikrajšano za svojo morda najpomembnejšo dimenzijo. Katero pa? Povejmo sklepoma nekaj besed o tem, sicer bolj v obliki tez in iztočnic.

* * *

466

Po vsem tem se zdi, da je poslušanje že pri Aristotelu skrajno enostransko razumljeno. Mnogo njegovih bistvenih momentov je spregledanih oz. izpuščenih ali pa so v najboljšem primeru omenjeni zgolj ob robu posebnih obravnav. Podobno pri Gadamerju; poslušanje se tematizira in obravnava zgolj kot poslušanje besed in jezika. Jezik je pri njem vselej viden, obravnavan zgolj v okrožju *logosa* in z ozirom na *logos*. *Logos* je razumljen in določen prvenstveno, če ne že izključno, kot izjava in sodba. Gadamer se v tem pogledu precej loči od Aristotela. Najprej s tem, da postavi na mesto logike – ta vselej izhaja iz izjave in se s sodbo dovrši v sklepu – neskončno mnogovrstnost pomena, ki ga vsebuje vsaka posamezna beseda, kar se popolnoma izrazi zlasti v retoriki. V tem sklopu vseeno ne moremo zaobiti vprašanja, mar ni moral Gadamer plačati previsoke cene za tak odmik od logičnega ustroja mišljenja – za obrat k retoriki –; metodična strogost pojmovnega mišljenja se je namreč skorajda popolnoma razgubila.

V eni zadevi se oba misleca popolnoma strinjata. Vse, kar smo ob obravnavi Gadamerjeve hermenevtike rekli o izostajanju glasbene oz. muzikalne, muzične dimenzije poslušanja, velja tudi za Aristotela. To bo morda najbolj očitno, če se spomnimo systemskega mesta poslušanja v procesu postopne izgradnje védenja. Znotraj tega procesa poslušanje nastopi tam, kjer se duša, natančneje, njen skupni čut, odvrča od okrožja mnogovrstnih razlik šumov in zvokov. Te se naznanjajo edino njemu. Duša se vrne k na videz izgubljenemu okrožju vidno prisotnega, spominjajoč se posameznih reči, ki so se tam neposredno pojavljale ter jih obenem s tem spominom preobraža v notranje podobe oz. predočitve. S tem jih po eni strani naredi določne, obstojne in trajne, po drugi pa jih ravno s tem odmika in osvobaja od neposrednega vpliva samih reči, katerih podobe in predočitve so.

Nadaljnji bistveni moment tega izjemno kompliciranega procesa je dejavnost simboliziranja, ki tako proizvedene notranje podobe (po)

imenuje in označuje in iz njih napravlja znake poljubno pripisanega pomena. O tej odločilni dejavnosti izvirnega poimenovanja, ki za običajno filozofijo jezika praviloma ostaja komaj slutena uganka in skrivnost, lahko tu rečemo samo to, da je po vsem sodeč najpristneje povezana z izvirnim poslušanjem. Namreč, duševne moči spominjanja, skupnega čuta in domišljije sodelujejo pri svojevrstni vrnitvi posamezne vidne reči, za katero se je začetno zdelo, da je brez sledu izginila v nevidnem okrožju tistega zgolj slišnega. S spominom je vendar znova zajeta in priklicana v prisotnost. Rezultat tega pa naj bi bila stvaritev [*stvaranje*] njene notranje podobe. V ta namen se vse duševne moči lahko okoristijo samo s tistim, kar v okrožju nevidnega edino srečujejo, namreč mnogovrstne stopnje in nianse slišnega, tistega, kar je edino moč slišati in poslušati. Od tod torej jemljejo gradivo za oblikovanje iskane podobe.

Tu se vsiljuje odločilno vprašanje: ali je to, kar je duši v nevidnem okrožju slišnega edino na razpolago za oblikovanje notranje podobe, res zgolj brezoblični in kaotičen šum, v katerem lahko – v najboljšem primeru zgolj z največjim naporom – zaslutimo nejasne zvočne obrise še povsem nerazčlenjenega vzklika [*uzvika*], ki sta ga izzvala strah ali užitek? Ali pa je tako, da slišno [čujno] v sebi hrani skoraj neizčrpno bogastvo stopenj zvenenja in jasno razčlenjenih tonov, z vsemi njihovimi dobro ubranimi vzajemnimi odnosi – obilje nians vselej spremenljivega vpenjanja in opuščanja, zgoščevanja in redčenja, vzdigovanja in ponikanja –, z eno besedo bogastva zvočnih nihajev [*titraja*] in njihovih sklopov, ki so nam poznani z grškimi imeni ritma, melodije in harmonije? Zgolj znotraj okrožja gledanja in razumevanja se nam lahko zde kot zmeštrani in povsem nerazčlenjeni šumi. Gledanje zagotovo ni najprimernejši pristop k zvenskemu [*zvučnom*] svetu glasbe, kakor to med drugim ni niti razumevanje, najvišji cilj in skrajni smoter vse hermenevtike. Neizčrpno bogastvo zvokovnosti [*zvučnosti*] se razpira in naznanja samo v živi, zvonki glasbi in ugodju, ki nas z njo prežema:

467

Poslušati glasbo ne pomeni prvenstveno *razumeti* jo. Kdor želi glasbo zgolj razumeti, jo zgreši. Razumeti je moč njeno strukturo, ki jo lahko, narobe, v muziciranju darujemo razumevanju. V samem *zvenenju*

[odzvanjanju] se ta struktura vendar v prvi vrsti odpira za red ubranosti (tj. v ubranem poslušanju).³⁰ (Pöltner 2000, 167)

Glede na to ni povsem neumestno vprašati, kakšne bi bile Aristotelove obravnave poslušanja v primeru, da nasprotja glásu in *logosu* ne bi zastavil zgolj v nejasnem in nerazčlenjenem šumu ali surovem živalskem klicu/kriku, marveč v skrbno razčlenjenem, notranje dobro ubranem glasbenemu tonu ter zvoku in bi to spoznanje premislil v njegovem polnem dosegu? Se resnica okrožja poslušanja in slišnosti res zvede samo na zastrašujočo izgubo neposredne vidnosti in na nadomestno, tako rekoč tolažilno možnost posrednega, ovinkastega vračanja k tej vidnosti? Ali pa se v tistem slišnem srečujemo z neko drugo, mnogo bolj začudljivo neposrednostjo, namreč zvenenja glasbe same? Ni nezamisljivo, da bi v primeru dovoljšne dovzetnosti za ritmično, melodično in harmonično razčlenjenost poslušnega in slišnega zmogle in morale biti povsem drugačne tudi notranje podobe naše duše, ki po svoje odločilno določajo celoto t. i. zunanjega sveta. Ali bi se te v tem primeru še naprej kazale samo kot obstojne podobe, ki stojе pred nami, ali pa morda prej kot toni, ki se nas direktno dotikajo in prežemajo, nam ugajajo, nas nosijo in zanesejo?³¹

Aristotelu so bila ta vprašanja tuja. V svojih mukoma napredujočih obravnavah mehanizma proizvodnje notranjih podob, ki ga sestavljata iskanje in najdevanje analogij za to, kar naj bi bilo s podobo prikazano, je vso pozornost usmeril na analogije veličine, oblike, števila in prostorskega gibanja, ki vse izhajajo iz okrožja vidnega in so prevzete iz dejavnosti vida in gledanja. Zato bo v teh razpravljanjih sam *logos* prvenstveno določen kot eminentno matematični, predvsem geometrični

30 »Musik hören heißt in erster Linie nicht, Musik verstehen. Wer Musik ausschließlich verstehen will, bringt sich um sie. Verstanden werden kann ihre Struktur, die umgekehrt im Musizieren zu verstehen gegeben werden kann. Im Erklingen erschließt sich die Struktur jedoch in erster Linie der Gestimmtheit (d. i. einem gestimmten Hören).«

31 Prim. Welsch 1966, 250: »Ko so gledanje označili kot najplemenitejše čutilo, se je – od Aristotela prek Kanta do današnjih dni – poslušanje ocenjevalo kot naše čutilo, ki ga je najtežje nadomestiti. Vendar je bilo to priznanje lažno. Pri tem se namreč ni ocenjevalo poslušanja kot takega, marveč njegovo funkcijo služenja. Odstranitev genuino akustične oziroma zvočne dimenzije je bilo ravno predpogoj tega priznanja. Pri jezikovnem sporočanju ne gre za poslušanje tonov in zvokov, marveč zgolj za prisvajanje jezikovnega pomena *prek* akustičnih signalov.«

odnos. V tem je nedvomno treba videti odločilno spodbudo za naraščajočo prevlado kvantitativnega v poznejši zgodovini, posebej od začetka novega veka dalje. Razmerja velikosti so se v tem zgodovinskem poteku postopno navrgla kot merilo za vse filozofsko mišljenje. To se je najbolj očitno pokazalo v poglavju o shematizmu čistih razumskih pojmov v Kantovem poglavitnem delu ali pa na primer v Cassirerjevem nauku o »simbolični pregnantnosti«. Če imamo na vse to pred očmi, ni težko spoznati razlogov za to, da je prvenstvo gledanja in vizualnega v filozofiji in kulturi nasploh najtesneje povezano z vse večjo prevlado števne in sploh kvantitativnega v dejanskosti življenjskega sveta.

Vseeno se zdi, da je Aristotel v skorajda postranskem stavku za sabo pustil sled še starejšega nazora, ki že od Pitagore in njegovega duhovnega nasledstva bistveno vpliva na grškega duha. Med drugim tvori osnovo Platonovega *Timaja*, tam razloženega nauka o izvornem skladu [*skladbi*] sveta. Po tem nazoru je *logos*, ta izvor in vladajoče načelo vsega pravega mislenja, zares predvsem odnos, ki kot tak nima prvenstveno matematičnega, marveč še izvirneje glasbeni smisel. Sklenimo to razglabljanje z Aristotelovo naznako, ki bi morda lahko kdaj postala izhodišče za temeljitejša in daljnosežnejša iskanja samega bistva poslušanja in mislenja:

469

Če je glas (*phoné*) neka vrsta soglasja oziroma sozvočja (*symphonía*), glas in sluh pa sta do neke mere eno in isto, medtem ko je sozvočje odnos (*logos d' he symphonía*), potem mora biti tudi sluh neka vrsta odnosa (*lógos*). (Aristoteles 1975a: *De memoria*, 426 a 27) *

Sluh in poslušanje kot izvorna odprtost in dovzetnost za glasbeni oziroma muzični stroj *logosa*? Se tu odpirajo možnosti in obeti temeljno drugega izkustva mislenja, pa tudi biti in bivanja, morda tudi bistveno drugačne zgodovine?

Prevedel* Aleš Košar

* Prevedeno po: Damir Barbarić, *O slušanju i mišljenju*, Zagreb: Institut za filozofiju, 2018. | Günterju Pöltnerju

Bibliografija | Bibliography

Aristoteles. 1963 (¹1956). *Aristotelis De anima*. Recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

---. 1966 (¹1949). *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*. Recognovit brevique adnotatione instruxit L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press.

---. 1969a (¹1957). *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione instruxit W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press.

---. 1969b. *Der Protreptikos des Aristoteles*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Ingemar Düring. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

---. 1973 (¹1957). *Aristotelis Politica*. Recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

---. 1975a (¹1936). »De memoria et reminiscencia.« V *Aristotle in Twenty-Three Volumes. Vol. VIII: On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, with an English Translation by W. S. Hett. London: Harvard University Press.

470 ---. 1975b (¹1936). »De sensu et sensato.« V *Aristotle in Twenty-Three Volumes. Vol. VIII: On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, with an English Translation by W. S. Hett. London: Harvard University Press.

Barbarić, Damir. 1991. »Manfred Riedel, Hören auf die Sprache.« *Filozofska istraživanja* 11 (3): 773–775.

---. 1997. »Človek v noči.« *Phainomena* 6 (19-20): 125–146.

---. 2003. »Der Mensch in der Nacht. Heraklits Fragment 26.« *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 2: 113–150.

---. 2005. »Hörendes Denken.« V *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer* (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 7), ur. Günter Figal in Hans-Helmuth Gander. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

---. 2007. *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink* (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, hrsg. von Helmuth Vetter, Band 14). Frankfurt am Main: Peter Lang.

---. 2012. »Unterwegs zum Hören.« V *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge. Festschrift für Günter Pöltner zu 70. Geburtstag*, ur. R. Esterbauer in M. Ross, 193–213. Würzburg: Königshausen & Neumann.

---. 2016. *Wiederholungen*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Berendt, Joachim-Ernst. 1985. *Das dritte Ohr. Vom Hören der Welt*. Reinbek: Traumzeit-Verlag.

Diels, Hermann, in Walther Kranz. 2004. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band*. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz. Hildesheim: Weidtmann (Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951). [Nav. kot: DK.]

---. 2012. *Fragmenti predsokratikov*. Uredil Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Študentska založba.

Espinete, David. 2009. *Phänomenologie des Hörens*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Figal, Günter. 2006. *Gegenständlichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 2010a. *Erscheinungsdinge*. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 2010b. »Gadamer's Frage und ihre phänomenologische Antwort.« *Annuario filosofico* 26 (2010): 7–17.

Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 1993a. »Der »eminente« Text.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: Mohr Siebeck. 471

---. 1993b. »Hören – Sehen – Lesen.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 1993c. »Mensch und Sprache.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 2. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 1993d. »Musik und Zeit.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 1993e. »Nachwort zur 3. Auflage.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 2. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 1993f. »Text und Interpretation.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 2. Tübingen: Mohr Siebeck. [Slov. prevod: »Tekst in interpretacija.« *Phainomena* 18 (70-71): 183–212.]

---. 1995. »Europa und die Oikoumene.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 10. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 2000. »Über das Hören.« V Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 2001. *Resnica in metoda*. Ljubljana: LUD Literatura.

Grondin, Jean. 2001. »Das innere Ohr in Gadammers Ästhetik. Distanz und Selbstreflexion in der Hermeneutik.« V Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ihde, Don. 1976. *Listening and Voice: A Phenomenology of Sound*. Athens (Ohio): State University of New York.

Keyser, Hans. 1946. *Akroasis. Die Lehre von der Harmonik der Welt*. Basel: Schwabe.

---. 1993. *Der hörende Mensch. Elemente eines akustischen Weltbildes*. Stuttgart: Engel & Co.

Kühn, Robert, in Bernd Kreutz (ur.). 1991. *Das Buch vom Hören*. Freiburg i. Br.: Herder.

Pöltner, Günter. 1993. »Was heißt Hören?« *Daseinsanalyse* 10: 149–161.

472 ---. 2000. »Sprache der Musik.« V *Phänomenologie der Kunst* (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, hrsg. von Helmuth Vetter, Bd. 5), ur. Günter Pöltner. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Riedel, Manfred. 1990. *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rudhyar, Dane. 1982. *The Magic of Tone and the Art of Music*. Boulder, Colorado: Shambala Publications. [Nemški prevod: *Die Magie der Töne*. Bern – München – Wien: Scherz Verlag, 1984.]

Schmicking, Daniel (ur.). 2003. *Hören und Klang*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Sovre, Anton. 1946. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.

Waldenfels, Bernhard. 2004. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Welsch, Wolfgang. 1966. »Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens?« V Wolfgang Welsch, *Grenzgänge der Ästhetik*. Stuttgart: Reclam.

MED POJASNILI IN JASNITVIJO

Dean KOMEL

Oddelek za filozofijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Aškerčeva
2, 1000 Ljubljana, Slovenija | Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko,
Gospodinjska ulica 8, 1000 Ljubljana, Slovenija

Dean.Komel@ff.uni-lj.si

Povzetek

Prispevek v prvem delu podaja kritični komentar k odgovoru Ministrstva za izobraževanje, znanost in šport Republike Slovenije na izjavo Komisije za slovenski jezik v javnosti pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti. Drugi del prispevka tvori osnutek prispevka o odnosu filozofije in materinščine s posveta »Jezikovna samozavest – obstoj in razvoj materinščine je odvisen od nas samih«, ki je potekal 14. junija 2019 v prostorih Slovenske akademije znanosti in umetnosti.

on the margin | ob robu

Ključne besede: znanost, izobraževanje, filozofija, slovenski jezik, materinščina.

Between Explanations and Clarifying

Abstract

In the first part of the article, a critical commentary is given on the response of the Ministry of Education, Science and Sport of the Republic of Slovenia to the statement of the Commission for Slovenian Language in Public at the Slovenian Academy of Sciences and Arts. The second part of the paper presents a draft contribution regarding the relationship between philosophy and mother tongue delivered at the conference “Linguistic Self-Consciousness—Existence and Development of Mother Tongue Depend upon Us Ourselves,” which was held on June 14, 2019, at the Slovenian Academy of Sciences and Arts.

Keywords: science, education, philosophy, Slovene language, mother tongue.

K razpravi o slovenskem jeziku v visokem šolstvu, znanosti in kulturi¹

Odgovor Ministrstva za izobraževanje, znanost in šport (MIZŠ) ter Ministrstva za kulturo (MK) Republike Slovenije (prim. »Odgovor«) na izjavo Komisije za slovenski jezik v javnosti pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti »Zoper razvrstitev slovenskega znanstvenega jezika« (prim. »Izjava«) je v več pogledih razgrnil »strateške« predpostavke, na podlagi katerih se na državni ravni lotevamo *upravljanja s slovenskim jezikom*.

Odgovor MIZŠ in MK, čeprav združuje moči dveh najbolj pristojnih ministrstev glede (urejanja) rabe slovenskega jezika, potrjuje in krepi razkorak med kulturnim, izobraževalnim in znanstvenim razumevanjem slovenskega jezika, ki vpliva na to, kako se lotevamo upravljanja z jezikom na državni ravni in kako zastopamo njegovo splošno rabo.

V »Odgovoru« MIZŠ in MK se tako srečamo s podmeno, da naj bi bila znanstvena raba slovenskega jezika bolj ali manj pomembna za »nacionalno usmerjene« znanstvene stroke, medtem ko bi se vse drugo lahko obravnavalo v okviru sekundarnih znanstvenih in strokovnih terminologij, kolikor izkazujejo še širši kulturni, družbeni in deloma tudi izobraževalni pomen. To stališče izhaja neposredno iz dojetja slovenskega jezika kot nosilca narodne in nacionalne identitete, ki pa je, odkar »imamo državo«, nezadostno in zavajajoče. Pogost očitek raziskovalcem in raziskovalkam najrazličnejših raziskovalnih polj in znanstvenih področij, ki se zavzemajo za razvijanje znanstvene rabe slovenščine, je, da so »zaostaleži v 19. stoletju«. V resnici je ostalo v 19. stoletju stališče državnih institucij, ki imajo v oskrbi upravljanje s slovenskim jezikom na vseh ravneh njegove javne rabe. Oznaka »jezikovna politika« je v tem pogledu lahko tudi zavajajoča, saj vključuje zgolj usmeritveno komponento, ne pa tudi izvedbenih postopkov. Tako lahko operiramo z mnogimi relevantnimi smernicami, v pogledu njihovega izvajanja pa storimo bore malo ali celo nič.

Jezik, katerikoli že, ima lahko tudi vlogo nosilca narodne in nacionalne identitete, nikakor pa ni zgolj to, saj osebno ustvarjanje v njem potemtakem

475

¹ Prvotno objavljeno na spletni strani Komisije za slovenski jezik v javnosti pri SAZU (prim. Komel 2019). Glej tudi spletno stran: <http://www.zagovor-slovenscine.si/>.

ne bi bilo mogoče. In ko govorimo o znanstveni rabi slovenskega jezika, gre za *ustvarjanje* v tem jeziku, ki ne zajema zgolj pojmovnosti, pač pa tudi dojemljivost. Znanstvene rabe slovenskega jezika zato ne moremo omejiti in omejevati zgolj na t. i. nacionalne vede (glede te oznake še ni bil sprejet strokovni konsenz, kaj naj bi se pod njo uvrščalo, in je nasploh neoperativna!), niti ne zadeva zgolj oblikovanja terminologij, marveč celotno znanstveno dejavnost, ki je povezana z medijem slovenskega jezika in se na njegovi podlagi širi tudi na področja kulture, izobraževanja in javnega obveščanja.

To poudarjamo tudi zato, ker je vse znanstveno raziskovanje danes informacijsko-komunikacijsko opredeljeno, najsi gre bodisi za same znanstvene postopke bodisi za predstavljanje znanstvenih dosežkov v strokovni javnosti. V tem tiči tudi eden ključnih izzivov slovenščine v znanosti, ki v »Odgovoru« MIZŠ in MK ni posebej poudarjen. Sproža se vprašanje, kako se spoprijeti z digitalizacijo v kontekstu javne in sleherne druge rabe slovenščine.

476

V tem pogledu bi opozorili na veliko luknjo, ki se jo je zapolnilo z najrazličnejšim materialom in kjer se zdaj nahaja parkirišče – tam, kjer bi moral stati NUK z ustrezno informacijsko infrastrukturo. Kakšna škoda je bila povzročena z njegovo neizgradnjo še posebej slovenskemu jeziku, znanosti, kulturi in Sloveniji sami, je škoda govoriti, verjetno pa je precej večja od tiste, ki je doslej nastala spričo neizgradnje drugega tira.

Ko smo že pri prometu, je treba pripomniti, da angleščina (ne tudi angleški jezik) predstavlja najbolj razširjeno sredstvo znanstvene komunikacije, nikakor pa iz tega ne sledi, da tvori tudi univerzalno sredstvo znanosti, kakor se pogosto, in tako tudi v »Odgovoru« MIZŠ in MK, napačno sugerira, četudi je (kot sredstvo) povezana z najprestižnejšimi znanstvenimi središči. To bi navsezadnje ukinilo znanost *sámo*, in sicer prav v njenem univerzalnem značaju. Je pa tu na delu še neki univerzalizem, ki ga nekateri označujejo za imperialističnega, opredeljujejo pa ga zakonitosti prostega trga, ki sleherno vrednost spreminjajo v tržno vrednost – tudi in še zlasti vrednost jezika. Do katere mere je ta tržni dejavnik določen in odločen v diskusiji – če jo nekoliko preformuliramo – »o vrednoti slovenščine v trženju znanosti«, ne le, da še nismo dorekli, pač pa tega raje niti ne omenjamo. Toliko raje se zato, neposredno tudi v »Odgovoru«, navaja, kako je slovenski jezik majhen in premalo tržno zanimiv. *Tržna nezanimivost, skromna znanstvena relevantnost,*

kulturna podrejenost in statistična majhnost so »argumenti«, ki naj bi prepričali (koga, proizvajalce in potrošnike izdelkov »Narejeno v slovenščini«?), da slovenščina nima prave prihodnosti, zato je treba vanjo vlagati samo toliko, da se jo lahko sproti ohranja kot »nosilko nacionalne identitete«. Nacionalna identiteta je tako ali tako za »dati nekam v klet« in jo tam shraniti za naslednje rodove. Malo sarkazma, a v podtonu »Odgovora« MIZŠ in MK lahko naletimo prav na takšno, že kar nezavedno izraženo stališče, ki se odeva v siceršnjo zaskrbljenost za prihodnost slovenskega jezika. Ampak to prihodnost lahko ustvarimo!

Že sama intonacija, da znanost napreduje, jezik, konkretno slovenščina, pa naj temu napredku sledi, lahko povsem sprevrže vprašanje slovenskega jezika v znanosti. Že vnaprej namreč daje vedeti, da slovenščina ne more slediti (kot se je v šoli reklo, da nekdo ne zmore slediti pouku) dogajanjem v svetovni znanosti. No, to kvečjemu zmorejo raziskovalci in raziskovalke, ki jih med Slovenkami in Slovenci ni tako malo, vprašanje pa je seveda, koliko so tudi doma spoštovani in upoštevani. Spoštovanje do jezika v tem sklopu pomeni tudi spoštovanje do okolja, glede katerega bi želeli, da je uspešno tudi v pogledu znanstvenih prispevkov in razvojnih dosežkov. Kolikor že vrsto let oz. desetletij (ob nekaj izjemnih povišicah) upada višina proračunskih sredstev v podporo raziskovalnim in razvojnim dejavnostim, lahko domnevamo, da je javna promocija znanosti v Sloveniji neuspešna. Morda bi kdo raziskal, čemu in zakaj je tako ter kako k tej neuspešnosti morda prispeva odnos do lastnega jezika, če se ga jemlje kot tržno premalo zanimivo in povrh tega še hitro pokvarljivo blago.

Menda vendar ne bomo, kakor se to že rado dogaja, krivili slovenskega jezika za to, da nekateri raziskovalci in raziskovalke v Sloveniji ne dosegajo mednarodnih kriterijev znanstvene odličnosti? Da slovenski jezik zavira rast »bruto domačega proizvoda«? Menda ne bomo domnevali, da so se slovenski raziskovalci in raziskovalke pričeli mednarodno uveljavljati šele s procesijo internacionalizacije, ki jo usmerja akademski kapital? Mar lahko z gotovostjo rečemo za mlade kadre, ki jih izobrazimo na univerzah in inštitutih, da bodo bolj uspešni, če jih s trebihom za kruhom pošiljamo v tujino, namesto da bi v Sloveniji ustvarjali primerne pogoje znanstvenega in tehnološkega razvoja, kar bi lahko privabilo tudi relevantne strokovnjake iz mednarodnega prostora?

Jezikovne prepreke, ki naj bi jih sprožala slovenščina, v tem pogledu ne igrajo nobene bistvene vloge, obstajajo pa številne druge nadloge.

V zvezi s tem je potrebno omeniti sicer široko razglašeni pomen in pomembnost zastopanja »večjezičnosti«, ki pa izkazuje nasprotujoče si in tudi protislovne upravljalvske pretenzije. Večjezičnosti je vsekakor treba prikimati in jo razvijati, saj jezika v ednini ni, so samo jeziki. A univerzalno dirigirano in univerzitetno podpirano vpeljevanje angleščine te večjezičnosti ne potrjuje vselej, kar nemara izpričuje tudi in ravno primer slovenščine. Treba je podpirati učenje vseh jezikov, s katerimi smo v stiku kot sosednimi, učenje jezikov, ki veljajo za svetovne – in to ni zgolj angleščina, pač tudi kitajščina, ruščina, arabščina, španščina, francoščina, portugalsščina –, in učenje jezikov, ki so v primerjavi z naštetimi ter tudi od njih zapostavljeni in odrinjeni. Ne podpira pa to stališča, da je slovenski jezik le eden od jezikov, ki se govorijo v Republiki Sloveniji, med njimi pa lahko posreduje angleščina. Tako stališče je destruktivno tudi za razvijanje večjezičnosti.

478 Eno od bolj problematičnih stališč v »Odgovoru« MIZŠ in MK je, da se nobena znanost ne more omejevati na nacionalne okvire, ki jih opredeljuje jezik. Jezikovna dejavnost je delujoča navznoter ter navzven in kot taka nudi obzorje za vsa druga mogoča obzorja! Tako stališče je lahko samo proizvod neke miselnosti, ki pogreša lastno jezikovno zavest. Drugače je nemogoče zapisati, da določen jezik na določenem teritoriju zapira ter omejuje širše svetovljanske poglede in izvaja teror nad njimi! Če povemo še drugače: vsa vzgoja in izobraževanje v slovenskem jeziku od vrtcev naprej je potemtakem omejevalna in zatiralna. Tako kot so nekoč fašisti z italijanščino zatirali slovenski jezik, naj bi zdaj v Republiki Sloveniji slovenski jezik zatiral samega sebe, le da ne potujčuje, marveč udomačuje. Zakaj je potem uporaba lastnega jezika pripoznana kot človekova pravica, ko pa človeka omejuje? Konkretno so pred časom nekateri rektorji slovenskih univerz potarnali, da slovenščina kot primarni visokošolski jezik omejuje univerzitetno in znanstveno avtonomijo.

Slednje poudarjamo, ker skuša »Odgovor« MIZŠ in MK v bran avtonomije znanosti prevaliti breme skrbi za slovenščino v znanosti na univerzitetna pleča. Težko je verjeti, da se sestavljavci »Odgovora« MIZŠ in MK ne spomnijo, kako se je v letu 2016 dvignil širok družbeni protest zoper zlo-rabo slovenščine spričo namere, da visokošolski zavodi v Sloveniji pridobijo tudi zakonsko

jamstvo za neomejeno izvajanje študijskih programov v angleščini. Ker je bila ta zakonska podlaga izpodbita, se visokošolsko jezikovno reprogramiranje izvaja »potuhnjeno«, a z izdatno finančno podporo na stroškovnem mestu »internacionalizacija slovenskega šolstva« (da se ne bomo slepili, ne gre zgolj za *visoko* šolstvo).

Glede pripomb, ki jih je sprožilo vrednotenje raziskovalnih dosežkov, ki je uveljavljeno v sistemu SICRIS, je treba pripomniti, da namen izjave Komisije za slovenski jezik v javnosti pri SAZU ni bil, da predlaga znižanje mednarodno primerljivih kriterijev vrednotenja znanstvenih dosežkov, marveč da se ga tako dopolni in izpopolni, da bo podpiral tudi razvoj slovenskega znanstvenega jezika. Ni kake zahteve, da se sistem SICRIS kar ukine ali da se področje humanistike izloči iz sistemkega okvira urejanja raziskovalnih dejavnosti, saj je enotno znanstveno polje treba ohraniti že zaradi podpore interdisciplinarnim raziskavam. Tu se seveda srečujemo s problemi, ki terjajo širšo razpravo, a vseeno velja še enkrat poudariti vrednostno težo, ki po sistemu SICRIS vendar pritiče znanstvenim člankom ter njim prilagojenim sistemom točkovanja, ki, poleg nekaterih pozitivnih vplivov na kvaliteto znanstvenih objav in usmerjenosti v mednarodni raziskovalni prostor, sproža tudi precej negativnih učinkov glede preusmerjanja primarnega raziskovalnega interesa v nabiranje točk, hkrati pa preostro postavlja ločnice med znanstvenim, strokovnim in pedagoškim delom. To prispeva k slabemu pretoku med znanstveno bazo in njenim družbenim okoljem. Če hkrati upoštevamo, da niti strokovno niti znanstveno točkovanje ne vključuje prirejanja in vodenja znanstvenih konferenc, posvetov, delavnic okroglih miz itn. (tega ne beleži niti COBISS) in da je, recimo, tudi urejanje znanstvenih zbornikov nadvse skromno vrednoteno (sploh je vrednotenje znanstvenih zbornikov in delov monografije posebno poglavje), lahko upravičeno pomislimo, »komu se bo to še dalo delati«. Izničevanje strokovnih dosežkov, ki imajo pogosto tudi čisto znanstveno relevantno, postopoma, a zanesljivo vodi do uničevanja akademskega okolja, ob čemer izgineva tudi slovenski znanstveni jezik.

Podatki, ki so navedeni v »Odgovoru« MIZŠ in MK, vzbujajo vtis o posebni privilegiranosti humanističnih objav in znotraj tega okvira tudi objavljanja v slovenščini. No, vzemimo primer raziskovalca na področju humanistike, ki ima veliko število monografskih izdaj (njegova monografija o Ivanu Cankarju,

ki je izšla konec lanskega leta, je razprodana), a nobenega znanstvenega citata ob sicer izkazanem priznavanju njegovega dela v strokovni in širši javnosti, ker pač znanstveni citati, ki so povezani z monografijami, niso relevantni in ustrezno beleženi. S tem je tudi črtana veljavnost kritičnih recenzij, ki so za humanistične dosežke, tudi kolikor segajo na področje kulture in družbene kritike, še kako pomembne. Res je, da v projektnih vlogah lahko vstavljamo »ročne citate«, vendar taki popusti vseeno ustvarjajo napačen vtis, da je humanistika na stranskem tiru znanstvenega razvoja.

Kot primer neustreznega ločevanja med znanstvenim in strokovnim delom bi navedel tisoč strani obsegajoč leksikon likovne umetnosti (avtor ga je pripravljaj več kot desetletje), ki pa v SICRIS-u dosega borih petdeset strokovnih točk – te je moč zlahka doseči na podlagi objave precej povprečnega znanstvenega članka, pa še znanstvene so. Kar vsekakor negativno vpliva na priprave kompleksnejših znanstvenih del s področja humanistike, med katerimi verjetno izstopajo prav tiste, ki so povezane s slovenskim jezikom.

480 Zaenkrat razmeroma veliko znanstvenih revij objavlja znanstvene članke v slovenščini, vprašanje pa je, koliko časa jih še bodo. Kolikor ARRS kot enega od pogojev za pridobitev sofinanciranja revijalnih in monografskih znanstvenih objav navaja prispevek k razvoju slovenske znanstvene terminologije, bi nemara lahko tudi določila kvoto, recimo, najmanj 33 %, znanstvenih besedil v slovenskem jeziku v revijah, ki so podprte z državnimi sredstvi. Nekatere tuje znanstvene revije v recenzentskih obrazcih uveljavljajo rubriko: prispevek k razvoju strokovnega »matičnega« jezika. Prav tako bi veljalo urediti sofinanciranje prevodov izvirnih znanstvenih člankov tujih avtorjev, ki želijo objavljati v slovenskih znanstvenih revijah, kolikor ni mogoče, da bi znanstvene revije v slovenskem jeziku vključevale samo slovenske avtorje. Za področje humanistike je značilno, da z revijalnimi in monografskimi objavami ne sega le na znanstveno, marveč tudi na kulturno področje, česar pogosto ni mogoče razmejevati. Katere smernice so glede tega relevantne, je odprto vprašanje, nenavadno pa se zdi, da imamo Agencijo za knjigo, znanstveni in pedagoški tisk pa sta obravnavana posebej, kar nemalokrat povzroča neljube zaplete. Z vidika razvijanja slovenskega jezika v znanosti, kulturi in izobraževanju je treba premisliti tudi vrednost prevodnih del ter status prevajalcev in prevajalk.

Del »Odgovora« MIZŠ in MK, ki ga je prispevalo Ministrstvo za kulturo, je sicer zgolj vljudnosten. Ravno to ministrstvo je v prvi vrsti zadolženo za to, da spremlja in vzpodbuja visoko rabo slovenščine, ki ne zadeva le kulturne ustvarjalnosti, pač pa tudi znanstveno raziskovanje in visokošolsko izobraževanje. Ministrstvo za kulturo bi dejansko moralo prevzeti koordinatorsko vlogo, saj znotraj njega deluje Služba za slovenski jezik. Deklarativno zavzemanje za dobrobit slovenskega jezika, pospremljeno z modeli jezikovnih politik (kot je podano v »Odgovoru« MIZŠ in MK), ni ne zadostno ne zadovoljivo. Znanstvena raba slovenščine očitno ni v neposrednem interesu tega zavzemanja, ker spada v drug resor. Zato Ministrstvo za kulturo, posebej pa Službo za slovenski jezik, pozivamo, da, po možnosti tudi s pomočjo zunanjih sodelavcev, vzpostavi sodelovanje z drugim pristojnim ministrstvom, posebej, kar zadeva pripravo zakonodajnih aktov in uresničevanje tistih, ki so že sprejeti.

V »Odgovoru« MIZŠ in MK je večkrat omenjeno sodelovanje pristojnih ministrstev in agencij (Agencija za knjigo se mimogrede le redkokdaj oglasi) s SAZU pri pripravah zakonodaje na področju raziskovanja, izobraževanja in ustvarjalnosti. Ali to pomeni tudi sodelovanje (tudi v obliki zastopstev, obveščanja itn.) s Komisijo za slovenski jezik v javnosti pri SAZU?

481

Naposled je potrebno tudi izrecno pohvaliti dosežke glede zagotavljanja ustrezne rabe slovenskega jezika v znanosti, izobraževanju in kulturi, ki jih navajata obe ministrstvi. Sprejemanje uredb in ukrepov v zvezi s tem vsekakor ni preprosto in terja naporne procedure, a vseeno je potrebno biti odločen.

Vprašanje, ki ga je postavila Komisija za slovenski jezik v javnosti pri SAZU, se je v povzetku glasilo: kako zagotoviti primerno rabo slovenščine v znanosti, kateri kriteriji, katere uredbe, kateri ukrepi, katere raziskave, katere strategije, kateri postopki, kateri projekti, katera prizadevnost in vestnost, navsezadnje katera zavest mora tu steči, sicer je znanstvena raba slovenščine ne samo ogrožena, kot so ogrožene kake rastlinske ali živalske vrste, marveč ji vzame sleherno perspektivo, vsak pomen in namen. Tega se je potrebno najprej ovedeti, potem pa sprejeti ustrezne odločitve in ukrepe, ki ne bodo zavijali sem in tja, marveč bodo omogočili tako odvijanje slovenščine, ki nam bo v skupen ponos. Za nosilko nacionalne identitete se tak ponos tudi spodobi.

Filozofija in materinščina²

Spregovoriti o »filozofiji in materinščini« je nekaj drugega kot govoriti o »pesništvu in materinščini« ali pa o »literaturi v materinem jeziku«, kamor uvrščamo tudi filozofska besedila. Razgovor o govorici, še posebej, če gre za materinščino, je sam po sebi drugačen od pogovorov, ki jih sicer »imamo« o tem in onem. »Imeti pogovor«, »imeti nekaj za povedati v pogovoru«, naj se pogovarjamo drug z drugim, govorimo sami pri sebi ali molče opravljamo to in ono, imamo ali pa nimamo časa ter volje za to, da s kom kaj rečemo – vse to so različni načini, kako govorica omogoča, *da prvobitno imamo to, kar štejemo, da imamo, hkrati z načinom, kako se imamo*. Zavoljo tega jezik, izražanje govora v jeziku ter z govorom in v jeziku delujoča govorica niso le sredstva za sporazumevanje v svetu, marveč tvorijo sredino, ki daje razumeti svet. »Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica,« se glasi eden najbolj proslavljenih rekov Hansa-Georga Gadamerja, na čigar filozofsko hermenevtiko se je pri obravnavi odnosa med filozofijo in materinščino vsekakor moč opreti (Gadamer 2001, 384). A ko je v igri tak odnos, kot je nošnja med filozofijo med materinščino, nam navajanje slavnih filozofov, njihovih izrekov in lepih misli kaj malo pomaga. Nošnja med filozofijo in materinščino kaže namreč neko izvornost, ki jo je treba kot tako izvirno izkusiti, se pravi, z nekim zanosom, ki poraja filozofijo. Platon je takšen zanos, entuziazem, imenoval *eros*³ in z njegovo pomočjo spočel dialektiko idej kot še danes relevantno govorico filozofskega uma. Vprašanje je, ali je »umnost« vse, kar govorica »ima« od ljubezni do vednosti, ali pa si morda lahko obeta še kako drugo naklonjenost (prim. Barbarić 2011). Sploh govorica od vsega, kar imamo, velja za nekaj posebnega v tem smislu, da z njo *imamo sebe*. To svojstvo razodeva bit, ki je bistvena svojina filozofije.

Glagola »imeti« in »biti« sicer nastopata kot pomožna glagola. Pomembno študijo v zvezi s tem nam je priskrbel Émile Benveniste, ki se je sicer veliko ukvarjal z razmerjem med mislijo in govorom (prim. Benveniste 1988).

2 Osutek prispevka s posveta »Jezikovna samozavest – obstoj in razvoj materinščine je odvisen od nas samih«, ki je 14. junija 2019 potekal v prostorih Slovenske akademije znanosti in umetnosti.

3 »Eden izmed najmočnejših vzgibov za učenje jezikov je – Eros.« (Novak 2019, 537)

Pravzaprav je označevanje »pomožna« zavajajoče, tako da bi bilo morda, ko gre za »imeti« in »biti«, ustrezneje govoriti o *nosilnih* glagolih, kolikor nosita to, kar je s stavkom, izjavo, sodbo, reklom ali kakorkoli izrečeno. Morda nosita celo to, kar je povedano, ne da bi bilo o čemerkoli kakorkoli karkoli izrečenega. Morda celo odnašata tisto nedopovedljivo.

No, stališče, da je je nosilnost glagolov »biti« in »imeti« le pomožna, po svoje podpira v filozofiji izoblikovano pojmovanje, ki svojo najvišjo potrditev doseže na začetku Heglove *Znanosti logike*, namreč, da o biti ni mogoče izreči nobenega določila in je v svoji nedoločenosti istovetna z ničem. Kantovo opredelitev, da bit ni noben realen predikat, marveč zgolj postavka, ponovi Husserl v *Logičnih raziskavah* z ugotovitvijo, da se pojem biti ne izpolnjuje v nobenem intencionalnem zoru. Husserlovo ugotovitev neposredno prevzame Heidegger, skupaj s Platonovo zadrego glede razumevanja biti in Aristotelovo vpeljavo analogije biti. V uvodu k *Biti in času* tako povzame: bit je najsplošnejši, nedoločljiv in samoumeven pojem (prim. Heidegger 1997, 20–22). A Heidegger je hkrati poskusil, tako rekoč onkraj pojma biti, zastaviti drugačno razumevanje biti, ki je nagovorjeno z bivanjem v celoti, kolikor se kot tako razodeva prebivanju človeka. Dojemanje biti vključuje paradoks »najnedomačnejše domačnosti«.

483

Na sledi »domačnosti« dojemanja biti sta zgovorni že predfilozofska in filozofska raba starogrškega jezika. Grški glagol *estin*, »biti«, je častno zastopan v imenu grške boginje Hestije, zaščitnice in varuhinje domačega ognjišča (prim. Otagiri 2018). V Platonovem opisu potovanja olimpijskih bogov na *hyperouranios topos* v dialogu *Fajdros* boginja Hestija ostane doma. V tem tvori nasprotje z naokrog potikajočim se in stikajočim Hermesom, bogom govornikov in trgovcev, s katerim pogostoma nastopata v paru. Heidegger, recimo, sicer v prispodobi imenuje govorico za »hišo biti«, a nas potem po hermesovsko pošlje na pot do govorice (prim. Heidegger 1995).

Nadalje je glede zveze med glagoloma »imeti« in »biti« pomemben posamostaljen ženski deležnik ženskega spola glagola *eistin*, *he ousia*, lat. *substantia*, *essentia*, stosl. *sobstvo*, slov. *podstat*, *bitnost*. Kot termin, ki opredeljuje način, kako »ima« filozofija bit, prejme ključno konceptualno vlogo pri Platonu, Aristotelu in vsej kasnejši filozofiji. V predfilozofski grščini *ousia* pomeni »posest«, »imetje«, »premoženje«, »prebitek«, »borjač«.

Na podlagi tega se je možno vprašati, ali je materinščina substanca, esenca, bitnost jezika?

Tako substancialno pojmovanje materinščine se nam sprva morda zdi mikavno in obetavno. Vendar je le težko upravičljivo, saj lahko privede do tega, da zanemarimo drugo, subjektivno plat jezika, se pravi, dejavnost v jeziku in dejavnost jezika samega. Znan in znamenit je Humboldtov nazor, da je jezik bolj dejavnost kot delo, kar pa samo po sebi ne more biti podlaga za subjektivistično stališče do jezika (prim. Humboldt 1999). Kolikor se pogovarjamo o jezikovni samozavesti, je poleg substance jezika treba upoštevati tudi njegov subjekt, tj. zavest o jeziku in, kar je morda najpomembneje, zavest jezika, *ki pripade jeziku*, katerega pripadniki ali odpadniki vselej smo. Brez tega, da *padamo vanj*, nimamo nikakršnega »lastnega jezika«.

484 Jezikovna pripadnost je tesno povezana z narodno pripadnostjo, a se ne pokriva in prekriva z njo. Verjetno tudi odstopa in prestopa novoveški princip samozavedanja. Nastopa v okrožju tistega, kar se je oblikovalo skozi filozofijo *habitus*a in *dignitas*, ki ima svoje poreklo v Aristotelovem pojmovanju vrline kot *heksis*, dobesedno »imetje«, »držanje«. Biti in imeti se tu smiselno sklopita v *običaj*. Vendar lastni jezik ni zgolj običaj in izročilo, je tudi samo-svojost in svoboda. Lastni jezik je last, lastnina in oblast posebne vrste, podobno kot lastno telo, lastno ime, lastno imetje, lastno bitje. Lahko pravimo tudi: svoje lastno telo, svoje lastno imetje, svoj lasten jezik, svoje lastno bitje. Podobno je tudi v drugih jezikih. Nasprotje »lastnega« je »tuje«, »svoje« pa se najde v nasprotjih »mojega« in »tvojega«, »tvojega« in »njegovega«, »našega« in »vašega«, »njihovega« in »tvojega« ... Morda se tu zrcali vez med biti in imeti, med spadati in pripadati in, kar je morda najpomembneje: med samozavestjo in *imetjem vesti v dvojnem smislu osveščenosti in obveščenosti*. Lastni jezik nedvomno napotuje na materinščino, vendar materinščina ni zgolj lastni jezik, kolikor ne posreduje le *zavesti o jeziku*, marveč hkrati tudi *zavest jezika* oziroma *vest*, ki je lastna jeziku samemu – česar smo si svestni kot ljudje, da se lahko dojemamo kot govorna bitja, kar se govoreči stroji nikoli ne bodo. Materinščina ni zgolj jezik, temveč govorica njegovega *porekla*, ki jo dojemamo kot *lastno* in jemljemo za *svojo*. Imam jo le tako, da bivam. Ta *osveščenost* je drugačna in bistvenejša od *zavednosti* glede lastne jezikovnosti in narodnosti.

V sklopu oblikovanja novoveške, na principu samozavedanja oblikovane filozofije, Hegel zapiše: »Neka znanost lahko pripada nekemu narodu, ko jo ta poseduje v svojem lastnem jeziku, še najnujnejše je to pri filozofiji.« (Hegel 1979, 259)

Danes, ko se srečujemo s prepričanjem in naziranjem, da se znanost lahko odvija samo v angleščini in da je lastni jezik v tem pogledu omejevalen, se to Heglovo stališče razume kot nekaj, kar sodi na smetišče zgodovine. Le da se pri tem pozabi, da je avtor *Znanosti logike* in *Enciklopedije filozofskih znanosti* to smetišče sam izumil, v prakso pa ga je prignal Marx. Oba, Hegla in Marxa, obravnavamo kot dialektika, pri čemer se spet pozabi, da tako spekulativna dialektika kot dialektični materializem izhajata iz *logosa*, govora, in da dialektika kot razgovor, razprava, diskusija ni možna brez dialoga, ki po Gadamerju tvori bistvo govorice same, kolikor govorica ni samo to, s čimer, marveč hkrati tudi to, kar in o čemer govorimo.

Dialektika in *dialog* kot razgovor in pogovor v govorici sami bistveno izkazujejo *zavest o jeziku*, prispevata pojem in pojmovanje jezika. Vprašanje pa je, če sežeta do same bistvenosti govorice. K prej podanemu stališču o nujnosti osvojitve znanosti v lastnem jeziku, Hegel pripiše: »Šele izrečeno v materinem jeziku je nekaj moja last.« (Hegel 1979, 16)

485

Materinščina ni zgolj kako področje in območje jezika, marveč se z njo prvobitno odpira polje govorice, ki razodeva vest jezika. Te vesti v dvojnem smislu osveščanja in obveščanja ne spravi do bistva niti *dialektika*, kot jo spekulativno utemelji Hegel, niti *dialog*, kot ga hermenevitično zasnuje Gadamer, pač pa – *dialekt*. Na to nas opomni Heidegger, ki v spisu »Govorica in domovina« zapiše: »V dialektu korenini bistvo govorice. V njem korení, kolikor je narečje jezik matere, domačnost doma, domovina. Narečje ni le jezik matere, marveč hkrati in predvsem mati govorice.« (Heidegger 1983, 156)

Heidegger na tem mestu pove nekaj drugega kot Hegel, ki zastopa potrebo osvajanja znanosti v lastnem jeziku. Materinščina je kot izvorna last in lastno poreklo s tem vendar postavljena pod oblast znanosti in vedenja. Kar seveda krepi subjektivno zavest o jeziku, lahko pa izžene zavest jezika, kolikor preglasi njegovo *vest* v dvojnem pomenu *osveščenosti in obveščenosti*.

Ne samo govorjenje v jeziku, temveč tudi govorjenje o jeziku prezre, kolikor vnaprej obratuje z izrazno ali znakovno predstavo jezika, *nagovor govorice, to,*

da se v izrekanju in izrečenem najprej narekuje govorica sama. Najneposredneje, hkrati pa z največjo posredljivostjo, kot izročilo s sporočilom, to izpričujejo narečja, izvirne priče materinščine.

Beseda »narečje« je v najtesnejši povezavi z besedo *narek*, *diktat*, kar izpričuje tudi njeno etimološko poreklo: »Prevzeto (eventualno prek češ. *nářečŭ*) iz rus. *narěcie* ‚narečje‘ (in ‚prislov‘), kar se je v 18. stol. pomensko razvilo iz strus. *narěcie* ‚obvestilo, napoved (prihodnosti), odgovor‘, izpeljanke (tipa sloven. *narôčje*) iz pslovan. **rěčb* ‚beseda, govor‘. Pomenski razvoj je morda potekal pod vplivom dvojnosti pomena gr. *diáлектos* ‚pogovor, govor‘ in ‚narečje‘ (Če I, 558), od koder je sloven. tujka *dialēkt*.« (»Narečje«)

Mundart kot nemška ustreznica za »narečje« označuje to, kar gre od ust do ust, od človeka do človeka, tvori neko izročilo s sporočilom, je od nekoga komu predano – gre za prenašanje človeškosti, ki je od človeka do človeka različna in drugačna, kljub temu pa predpostavlja *skupni svet*, glede katerega smo kot ljudje osveščeni in obveščeni. Ne šele ob pomoči medijev in interneta, marveč že s tem, da v vsem, kar vidimo in slišimo, razbiramo tudi smisel. V tem smislu je govorica po Aristotelovem uvidu *phone meta phantasias* (prim. Barbarić 2018).

Kaj ima to opraviti s filozofijo in odnosom do materinščine? Če je narečje »mati govorice«, tiči v njem nekaj bistveno nosilnega, samo govorico prinašajočega, nagovornega in povednega, kar naj bi *ljubezen do vednosti* sprejemala kot sebi lastno zadevo, se pravi, kot tisto, kar je formativno za njeno *védenje*. Naj zato na tem mestu spomnim, kako je Sokrat oblikoval posebno dialoško in dialektično spretnost, imenovano *majevtika*, babiško veščino, ki pomaga pri rojevanju vednosti. A kaj bi filozofija z narečjem, ki ga je »schwarzwaldski Sokrat« oklical za mater govorice? Verjetno mu je to narekoval premislek sopripadnosti *Sage* (povedi), *Ereignis* (dogodja) in *Geviert* (četverja), a o tem bi bilo potrebno posebej razpravljati.

V narečju in govorih se poraja govorica. Kako? Morda tako, da beseda da besedo, da beseda nagovori, predvsem pa da beseda zazveni. Zaradi zvenenja in zvonkosti besede (ne besedja) govorico prvotno dojemamo kot *glas*, recimo: širijo se govorice, širijo se glasovi. Ključno obeležje narečnosti je *akcent*, *naglas*. S tem ni mišljeno zgolj pridajanje ali odzemanje glasovih posebnosti, marveč sam *govorni pretok*, *glasovna pretočnost*, s katero se vselej prenaša pomenskost.

V zvezi s tem je pokazalna raba oznake *diskurz* (iz osnove *currere*, »teči«, »to, o čem teče beseda«), ki ima tudi svojo konceptualno veljavo v sodobni filozofiji jezika in humanistiki.

To, kar diskurzivno vodi od besede do besede, od govorice do govorice, vse do tega, da imamo govorico in se imamo v govorici, je *dano s prevodom*, ki ni kakšna naknadna zmožnost ter sredstvo občevanja in sporazumevanja v različnih jezikih. Prevod je zasnovan iz edinstvene možnosti porajanja govorice in ljubezni do nje.

Kar zadeva materinščino, je porajanje govorice prvobitno narekovano v narečju, in to vselej *partikularno*. Zato sleherni poskus univerzalizacije enega jezika onemogoči *izbiro jezika*, ki in kot nam jo omogoča materinščina, kolikor dopušča prevod jezika v samem sebi in s tem tudi v vse druge jezike, na podlagi česar je mogoče razumevanje (skupnega) sveta in sporazumevanje v njem (prim. Gadamer 1993).

Glede na to, da je filozofsko izročilo vsaj v enaki – kolikor ne tudi v določilni – meri kakor literarno ali religiozno izročilo oprto na *hermenevtsko prevoda*, nas to privede do vprašanja *majevtičnega posluha za izviranje pojmov*.

487

Pojmovni jezik, ki odlikuje filozofsko izražanje, se v primerjavi s prisposodobno pesniško govorico sprva prikazuje kot manj navezan ali sploh nenavezan na materinščino. Filozofija naj bi po svojem spoznavnem dometu izpričevala univerzalno, ne zgolj kakšno partikularno veljavnost. Vendar, kakor zmore pesem dobro misliti, tako lahko misel lepo pesni. To izpričuje neko globoko občost in prostrano občevanje *besede: logosa*, ki presega sleherni univerzalizem in partikularizem. Kot presežnost kaže k izvoru misli in izviru pesmi. Šele iz tega obzorja je možno motriti odnos med filozofijo in materinščino ter doumeti, kaj pomeni *misliti v lastnem jeziku* in iz njega. Filozofski premislek lahko pokaže, da se z materinščino naznanja prevodnost sveta, ki se kot vsem skupen izpoveduje v vselej različnih govoricah.

Bibliografija | Bibliography

Barbarić, Damir. 2011. *Die Sprache der Philosophie*. Tübingen: Attempto.

---. 2018. »Jezik i domovina.« V Damir Barbarić, *Putokazi*, 159–166. Zagreb: Matica Hrvatska.

Benveniste, Émile. 1988. »Biti in imeti v svojih lingvističnih funkcijah.« V Émile Benveniste, *Problemi splošne lingvistike I*, 191–202. Ljubljana: Škuc, Filozofska fakulteta.

Gadamer, Hans-Georg. 1993. »Die Vielheit der Sprachen und das Verstehen der Welt.« V Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke. Bd. 8. Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, 339–349. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).

---. 2001. *Resnica in metoda*. Ljubljana: LUD Literatura.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1979. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 20*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

488 Heidegger, Martin. 1983. »Sprache und Heimat.« V Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 155–180. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---. 1995. *Na poti do govorice*. Ljubljana: Slovenska matica.

---. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Humboldt, Wilhelm von. 2006. *O različnosti človeške jezikovne zgradbe*. Ljubljana: Nova revija.

»Izjava zoper razvrednotenje slovenskega znanstvenega jezika.« *Sazu.si*. www.sazu.si/uploads/files/57fb8d9c9de14adc9ded154d/Izjava%20zoper%20razvrednotenje%20slov.%20znanstvenega%20jezika.pdf. Zadnji dostop: 15. 7. 2019.

Komel, Dean. 2019. »Komentar k odgovoru Ministrstva za izobraževanje, znanost in šport in Ministrstva za kulturo na izjavo Komisije za slovenski jezik v javnosti pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti ,Zoper razvrednotenje slovenskega znanstvenega jezika.« *Sazu.si*. <http://www.sazu.si/uploads/files/57fb8d9c9de14adc9ded154d/KOMENTAR%20K%20ODGOVORU%20MINISTRSTVA%20ZA%20IZOBRA%20C5%BDEVANJE.%20C4%8CISTOPIS.NOVO.pdf>. Zadnji dostop: 15. 7. 2019.

»Narečje.« *Fran.si*. <https://fran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimoloski-slovar/4289205/narcje?View=1&Query=nare%c4%8dje>. Zadnji dostop: 15. 7. 2019.

Novak, Boris A. 2019. »Slovenščina med Babilonom, Bledom in ledom.« *Sodobnost* 83 (5): 533–550.

»Odgovor na izjavo zoper razvrednotenje slovenskega znanstvenega jezika.« *Sazu.si*. <http://www.sazu.si/uploads/files/57fb8d9c9de14adc9ded154d/razvrednotenje-znan-jezika-odgovor%20MK%20in%20MIZ%C5%A0.pdf>. Zadnji dostop: 15. 7. 2019.

Otagiri, Kentaro. 2018. »‚Herd‘ bei Heidegger und Schelling: eine Erläuterung aus mythologischer Perspektive.« *Phainomena* 27 (106/107): 109–126.

NOTIFICATION | OBVESTILO

Karl-Otto Apel International Prize for Philosophy

ADRIANO FABRIS

Prof. Dr. Adriano Fabris, Professor for Moral Philosophy at the University of Pisa (Italy), co-founder and co-director of the International Center of Studies on Contemporary Nihilism (CeNic), and member of the International Advisory Board of the journal *Phainomena*, has been awarded the Karl-Otto Apel International Prize for Philosophy (Premio Internazionale per la Filosofia Karl-Otto Apel) in a ceremony held on October 19, 2018, at the Palazzo dei Congressi delle Terme Luigiane in Acquappesa (Guardia Piemontese, Province of Cosenza, Italy). The prize awarded by the Karl-Otto Apel International Center for Philosophy (Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel) has been received by recognized philosophers Gianni Vattimo, Raúl Fornet-Betancourt, Giacomo Marramao, Francisco Sesto Novás and Carmen Bohórquez Morán, Giuseppe Cacciatore, Holger Burckhart, Adela Cortina, Arrigo Colombo, Reinhard Hesse, Alessandro Pinzani, and João J. Vila-Chã. On the occasion of receiving the prize Professor Dr. Fabris, who was recently named President of

notification

the Italian Society for Moral Philosophy (Società Italiana di Filosofia Morale) for the period between 2019 and 2022, delivered the lecture entitled “L’etica della comunicazione come critica della ragione comunicativa” (“Ethics of Communication as Critique of the Communicative Reason”).

For more information on the prize and the award ceremony please visit the following website:

http://www.centrofilosofico-karl-otto-apel.net/Premio_Internazionale_Filosofia_Karl-Otto_Apel_dodicesima_edizione.html.

MANUSCRIPT SUBMISSION GUIDELINES

The journal *Phainomena* welcomes all submissions of articles and reviews in the field of phenomenological and hermeneutic philosophy, as well as from related disciplines of the humanities. Manuscripts submitted for the publication in the journal should be addressed to the Editorial Office or the Editor-in-Chief.

The submitted manuscript should preferably be an original paper and should not be concurrently presented for publication consideration elsewhere, until the author receives notification with the editorial decision regarding acceptance, required (minor or major) revision(s), or rejection of the manuscript after the concluded reviewing procedure. After submission the contributions are initially evaluated by the Editorial Office and may be immediately rejected if they are considered to be out of the journal's scope or otherwise unfit for consideration. The ensuing process of scientific review, which can—provided that no additional delays occur—take up to 3 months, includes an editorial opinion and a double-blind peer review by at least two external reviewers. The articles that do not report original research (e.g.: editorials or book reviews) are not externally reviewed and are subject to the autonomous decision of the Editor-in-Chief or the Editorial Board regarding publication. When republishing the paper in another journal, the author is required to indicate the first publication in the journal *Phainomena*.

The journal publishes original papers predominantly in Slovenian, English, French, and German language, as well as translations from foreign languages into Slovenian. Authors interested in the publication of their work in another language

should consult the editors regarding such a possibility prior to the submission of the manuscript. Before publication the texts are proofread with regard to guidelines and formatting, but the authors are responsible for the quality of language.

The manuscripts submitted in the MS Word compatible format should not exceed 8,000 words (ca. 50,000 characters with spaces) including footnotes. The submission should include a separate title page with the author's full name, academic qualification, institutional affiliation(s), and (email) address(es), bibliography of referenced works at the end of the main body of text, and an abstract of the article (accompanied by up to 5 keywords) in the language of the original as well as in English translation (100–150 words).

The contributions should be formatted as follows: Times New Roman font style; 12 pt font size; 1.5 pt spacing (footnotes—in 10 pt font size—should, however, be single spaced); 0 pt spacing before and after paragraphs; 2,5 cm margins; left justified margins throughout the text. Instead of line breaks please use internal paragraph indentations (1,25 cm) to introduce new paragraphs. Do not apply word division and avoid any special or exceptional text formatting (e.g.: various fonts, framing, pagination, etc.). Footnotes and tables should be embedded using designated MS Word functionalities. Do not use endnotes. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers placed in the text immediately after the punctuation mark or the preceding word.

The author should use **boldface** for the title, subtitle, and chapter titles of the manuscript, and *italics* for emphasis and interpolations of foreign words or phrases, as well as for the titles of cited books and journals. Double quotation marks—in the specific typographical format of the text's original language—should be used for the citation of articles published in journals and collective volumes, as well as for the quotations enclosed in the contribution. Single quotation marks should be used only to denote material placed in double quotation marks within the citation. Any block quotation of 40 or more words should be denoted with additional 1,25 cm margin on the left and separated from the main text by a line space above and below the paragraph (without quotation marks, 10 pt font size). Omissions, adaptations, or insertions within citations should be indicated with square brackets.

As a general rule, please use the (shorter) lengthened hyphen (the en-dash) to denote a range of numbers (e.g.: 99–115) or a span of time (e.g.: 1920–

1970). The (longer) lengthened hyphen (the em-dash) can be used (only) in the English language to indicate an interruption in thought or an interpolated sentence (e.g.: “[...] thus—for instance—Aristotle says [...]”). The standard hyphens (-) can be (in the English language) used for compound nouns, adjectival phrases, or between repeated vowels.

The author of the paper is required to adhere to the author-date source citation system according to the rules of *The Chicago Manual of Style*. Within the in-text parenthetical reference the date of publication immediately follows the quoted author’s name, the indicated page number is separated by a comma, e.g.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). The bibliography list at the end of the text should include all referenced sources in alphabetical order of the authors’ surnames, as in the following example:

Held, Klaus. 1989. “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.” In *Phänomenologie im Widerstreit*, edited by Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

495

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Waldenfels, Bernhard. 2015. “Homo respondens.” *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Only exceptionally other reference styles can be accepted upon previous agreement with the Editor-in-Chief or the guest editor of the issue.

The authors are expected to submit a consistent manuscript free of typographical, grammatical or factual errors. The author bears the responsibility for the content of the contribution submitted for publication consideration within the journal *Phainomena*.

NAVODILA ZA PRIPRAVO ROKOPISA

Revija *Phainomena* sprejema prispevke in recenzije s področja fenomenološke ter hermenevtične filozofije in tudi sorodnih disciplin humanistike. Za objavo predlagane rokopise naj avtorji naslovijo neposredno na uredništvo ali glavnega urednika revije.

Predloženi rokopis naj bo (prvenstveno) izvirni znanstveni članek, ki ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo pri drugi reviji, dokler po zaključenem recenzijem postopku avtor ne prejme obvestila z uredniško odločitvijo glede odobritve, zahtevanih (manjših ali večjih) sprememb ali zavrnitve objave rokopisa. Prispevek po oddaji najprej pregleda uredništvo in lahko takoj zavrne njegovo objavo, če ne ustreza programski usmeritvi revije ali na kakšen drugačen način ni primeren za obravnavo. Nadaljnji postopek znanstvene recenzije, ki lahko, če ne pride do dodatne nepredvidene zamude, traja 3 mesece, vključuje uredniško mnenje in »dvojno slepo« strokovno oceno najmanj dveh neodvisnih recenzentov. O objavi rokopisov, ki ne temeljijo na izvirnem znanstvenem raziskovanju in zato niso podvrženi zunanji recenzentski obravnavi (npr. uvodniki ali knjižne ocene), avtonomno odloča glavni urednik ali uredništvo. Ob ponovni priobčitvi članka v drugi reviji mora avtor navesti prvo objavo v okviru revije *Phainomena*.

Revija objavlja izvirne znanstvene avtorske članke zlasti v slovenskem, angleškem, francoskem in nemškem jeziku ter prevode iz tujih jezikov v slovenski jezik. Avtorji, ki bi svoje delo morebiti želeli objaviti v drugem jeziku, naj se o tem pred oddajo rokopisa posvetujejo z uredništvom. Pred objavo

uredništvo besedila sicer lektorsko in korekturno pregleda, vendar je avtor sam odgovoren za kakovost in neoporečnost uporabljenega jezika.

Rokopise je potrebno predložiti v računalniškem formatu, združljivem s programom MS Word. Besedila naj, upoštevajoč opombe, ne presegajo 8000 besed (ca. 50000 znakov s presledki). Oddana datoteka mora biti opremljena s posebno naslovno stranjo z avtorjevim polnim imenom, akademskim nazivom, ustanovo zaposlitve ali delovanja in naslovom (elektronske pošte), bibliografijo navedenih del na koncu osrednjega dela besedila in povzetkom prispevka (s 5 ključnimi besedami) v jeziku izvirnika in v angleškem prevodu (100–150 besed).

Besedila je potrebno oblikovati takole: pisava Times New Roman; velikost 12 pik; razmik med vrsticami 1,5 pik (opombe – velikosti 10 pik – z enojnim razmikom); 0 pik razmika pred in za odstavkom; robovi 2,5 cm; leva poravnava celotnega teksta. Med odstavkoma naj ne bo prazne vrstice, temveč naj bo naslednji odstavek naznačen z zamikom vrstice v desno (za 1,5 cm). Avtorji naj pri pisanju ne uporabljajo deljenja besed in naj se izogibajo posebnemu ali nenavadnemu oblikovanju (npr. rabi različnih pisav, okvirjanja, številčenja ipd.). Opombe in tabele je potrebno v besedilo vnesti s pomočjo ustreznih urejevalnih orodij programa MS Word. Uporabljane naj bodo izključno sprotne opombe, ki naj bodo označene z zapovrstno oštevilčenim nadpisanim indeksom in levostično postavljene takoj za ločilom ali besedo.

Naslov, podnaslov in poglavja rokopisa je potrebno pisati **krepko**, medtem ko se za poudarke in vstavke tujih izrazov ali fraz ter za naslove navedenih knjig in revij uporabljajo *ležeče črke*. Z dvojnimi narekovaji – v tipografski obliki, značilni za izvirni jezik besedila – se označuje naslove člankov, objavljenih znotraj revij ali zbornikov, in dobesečne navedke. Enojni narekovaj naznanja gradivo, znotraj navedka označeno z dvojnimi narekovaji. Daljši navedek (40 ali več besed) je potrebno izločiti v samostojen odstavek z dodatnim desnim zamikom (za 1,25 cm) in s prazno vrstico nad in pod njim (brez narekovajev, velikost pisave 10 pik). Izpuste iz navedkov, njihove prilagoditve ali vrivke vanje označujejo oglati oklepaji.

Obojestransko stični pomišljaj se praviloma uporablja za nakazovanje številskega obsega (npr. 99–115) ali časovnega obdobja (npr. 1920–1970), medtem ko obojestransko nestični pomišljaj naznanja prekinitve miselnega toka ali vrinjeni stavek (npr.: »[...] tako – denimo – Aristotel pravi [...]«).

Podaljšani obojestransko stični pomišljaj (—) je značilen (predvsem) za angleški jezik. Stični vezaj (-) se lahko, v skladu z ustaljeno rabo, zapisuje med sestavnimi deli zloženka, pri kraticah ipd.

Avtor prispevka naj pri sklicevanju na vire in literaturo upošteva znotrajbesedilni način navajanja v skladu s pravili Čikaškega stilističnega priročnika (*The Chicago Manual of Style*). Kazalka v okroglem oklepaju neposredno za navedkom prinaša priimek avtorja in letnico objave, ki jima sledi z vejico razloženo napotilo na stran znotraj citiranega dela, npr.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). Bibliografski seznam na koncu besedila naj vsebuje vse navedene enote, urejene po abecednem vrstnem redu priimkov avtorjev, kakor je razvidno iz spodnjega primera:

Held, Klaus. 1989. »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.« V *Phänomenologie im Widerstreit*, uredil Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press. 499

Waldenfels, Bernhard. 2015. »Homo respondens.« *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Samo izjemoma je mogoče, po vnaprejšnjem dogovoru z glavnim ali gostujočim urednikom revije, uporabiti drugačne načine navajanja.

Pričakuje se, da bodo avtorji predložili dosledno in skrbno pripravljen rokopis brez tiskarskih, slovničnih in stvarnih napak. Avtor nosi odgovornost za vsebino besedila, predanega v obravnavo za objavo pri reviji *Phainomena*.

phainomena

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

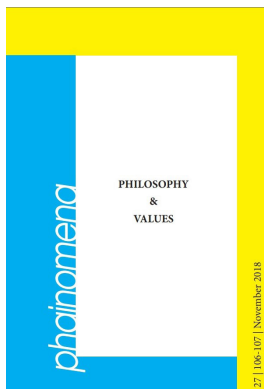
Objavljene številke | Previous Issues

1 Svet življenja
2-3 O resnici
4 Franz Brentano in začetki fenomenologije
5-6 Intencionalnost in jezik
7-8 Nietzsche
9-10 Fenomenologija in teologija
11-12 Platon
13-14 Heidegger
15-16 Aristotel
17-18 Descartes
19-20 Subjekt in eksistenca
21-22 Krog razumevanja
23-24 Okrožja smisla
25-26 Etika-poetika
27-28 Tradicija in prestop
29-30 Metapolitika
31-32 Nihilizem
33-34 Fenomeni in pomeni
35-36 Izvornosti
37-38 Horizonti in perspektive
39-40 Risbe, razrisi
41-42 Bivanje v interpretaciji
43-44 Začetki
45-46 Evropsko sporazumevanje – filozofsko razumevanje
47-48 Signature
49-50 Kulturnost – slikovnost – pojmovnost
51-52 Filozofska narečja
53-54 Hermenevtika in humanistika I
55-56 Hermenevtika in humanistika II
57-58 Globalizacija: svetovni etos in svetovni mir
59 Humanism in Culture

60-61	Europe, World and Humanity in the 21st Century
62-63	Evropa, svet in humanost v 21. stoletju
64-65	Dedukcije
66-67	Kunst und Form
68-69	The Faces of Europe
70-71	Ponovitev
72-73	Analogije
74-75	Outlook
76-77-78	Horizonti svobode
79	Diapositiva
80-81	Umetnost razumevanja
82-83	Selected Essays in Contemporary Italian Philosophy
84-85	Genealogies
86-87	Prizma
88-89	Virtualities
90-91	Notice
92-93	Open forms
94-95	Responđenca
96-97	Naznake
98-99	The Horizons of Embodiment
100-101	
102-103	One Hundred per Cent
104-105	Protomoderna
106-107	Philosophy & Values

phainomena

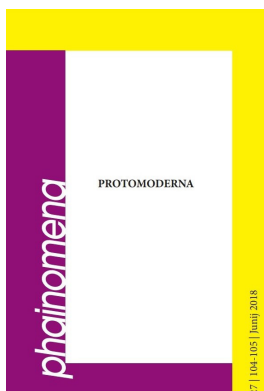
REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



Phainomena 27 | 106-107 | November 2018

“Philosophy & Values”

Peter Trawny | Adriano Fabris | Jožef Muhovič | Jeff Malpas
| Kentaro Otagiri | Ugo Vlaisavljević | Wei Zhang | Eleni
Leontsini | Gašper Pirc | Fernando Manuel Ferreira da Silva
| Yichun Hao



Phainomena 27 | 104-105 | Junij 2018

»Protomoderna«

Damir Barbarić | Mario Kopic | Jernej Kaluža | Luka
Trebežnik | Dragan Prole | Žarko Paic | Harry Lehmann |
Dario Vuger | Marjan Šimenc | Boris Zizek | Primož Turk |
Marijan Krivak | Tina Bilban | Stjepan Štivic | Dean Komel |
Friedrich Schleiermacher | Lucija Arzenšek



Phainomena 26 | 102-103 | November 2017

“One Hundred per Cent”

Michael Marder | Andrzej Gniazdowski | Babette Babich
| Virgilio Cesarone | Jesús Adrián Escudero | Trong Hieu
Truong | Victor Molchanov | Cathrin Nielsen | James
Mensch | Massimo De Carolis | Ľubica Učník | Urszula
Zbrzeźniak | Andrej Božič

ISSN 1318-3362



9 771318 336846 >

INR

INŠTITUT NOVE REVIJE
ZAVOD ZA HUMANISTIKO