

Stephan Günzel

# O ARHEOLOGIJI ZEMLJE, TELESA IN ŽIVLJENJSKEGA SVETA

Določitev meja Husserlove in Merleau-Pontyjeve fenomenologije  
po Nietzscheju

*Nihče ni enostavno slikar; vsi so arheologi, psihologi, postavljavci na sceno  
poljubnih spominov ali teorij [...] Neke oblike nimajo radi zaradi tega, kar je,  
temveč zaradi tega, kar izraža.*<sup>1</sup>

283

*Friedrich Nietzsche*

Geologija pozna sedimente, arheologija pa monumente.<sup>2</sup>

*Georges Canguilhem*

## 1. Nietzsche

»V tej knjigi deluje nekaj 'podzemnega', vrtajočega, rijočega, izpodkopava-  
jočega.« (KSA 3, 11.) – Kar je Nietzsche leta 1887 pokazal kot metodo filo-  
zofiranja v svojem poznejšem predgovoru k drugi izdaji *Morgenröthe* /Jutranja  
zora/, je bistvo obeh 'sistematičnih' spisov o filozofiji morale. Kljub dejstvu, da  
se *Jenseits von Gut und Böse* /Onkraj dobrega in zlega/ in *Zur Genealogie der  
Moral* /H genealogiji morale/ predstavljata kot 'znanstveni' deli, pa je Nie-  
tzschejevo metodološko postopanje tu vendarle nezadostno prikazano.<sup>3</sup> Če

<sup>1</sup> KSA 12, 286.

<sup>2</sup> Canguilhem 1988, 23.

<sup>3</sup> Glede ocene zgodovine nastanka poznejših predgovorov z vidika obeh spisov o morali prim. še  
zlasti tudi Groddeck 1998.

zanemarimo prevladovanje aforističnih vložkov v obeh teh delih in notorično vznikanje teorema 'volje do moči', lahko upravičeno pričakujemo, da bo ravno 'Genealogija' pokazala zadostne kriterije za filozofsko raziskovanje: Ima namreč *svoj* predmet – sodobno moralo oziroma moralnost –; tu gre za sklicevanja na dane pozicije; še zlasti pa imamo tu osrednjo tezo, o veljavnosti katere nas Nietzsche poizkuša prepričati (da je namreč morala po večini instrument oblasti v rokah šibkih).

Tu namenoma govorim o prepričevanju in ne o dokazovanju, saj je kaj takšnega komajda mogoče na področju, ki ga obravnava Nietzsche – namreč izvor moralnega presojanja. Na to se navezuje odločilno metodološko vprašanje: Kako je mogoča 'genealogija morale', kako lahko pravzaprav Nietzsche moralo reducira na dve poziciji ('gospodar' in 'suženj')? Specifikacije (socialnih) idealnih tipov, ki jo je uveljavil Max Weber, še ni bilo, četudi se je Nietzsche že takoj po 'Tragediji' začel intenzivno ukvarjati z načelom posebnega posploševanja na podlagi antagonističnih tipov. Celotna njegova zgodovinska argumentacija se meša s psihološkimi razmisleki, za katere se zdi, da negirajo to, kar tvori 'zgodovino': namreč epohalno premeno, povezano z nujno medsebojno relativnostjo obdobj. Ravno v tem smislu je bil Nietzsche pogosto napak razumljen: njegovo vztrajanje na 'perspektivi' ni bilo toliko zavzemanje za relativizem, pač pa predvsem kompleksifikacija lastnega settinga, torej zadanih nalog. Upoštevanje vseh možnih perspektiv mora zagotavljati absolutnost Nietzschejevega postopka rekonstruktivnega prikaza.

284

Analogija, s katero Nietzsche leta 1887 začne *Jutranjo zarjo* in ki nam daje odločilen namig na njegovo metodo analiziranja morale, je analogija 'ritja'. Krt, s katerim se identificira Nietzsche – ne nazadnje zaradi svojega slabega vida –, za vse, ki so ostali na površju, opravlja garaško delo, ki pa mu ne obeta ravno veliko zahvale; kajti gre mu za »izpodkopavanje našega *zaupanja v moralo*« (KSA 3, 12). In ta morala ni nič drugega kot osnovni temelj zahodnega sveta.<sup>4</sup>

Od kod je Nietzsche vzel prisposodbo za izkopavanje morale, nam razkrije v predgovoru k 'Genealogiji': iz knjige iz leta 1877 z naslovom *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* /Izvor moralnih občutkov/, ki jo je napisal Paul

<sup>4</sup> Podrobnosti o Nietzschejevi prisposodbi s krtom v nasprotju s prisposodbo, kakršna nastopa pri Heglu in Marxu, glej pri Krell 1996, 103–124. – O zgodovini krtove metafore prim. tudi Stierle 1981.

Rée.<sup>5</sup> Njegov predgovor se začneja takole: »Stališče tega spisa je povsem hipotetično. Enako kot *geolog* najprej najde in opiše različne formacije in šele nato razišče vzroke, zaradi katerih so nastale, tudi pisec najprej iz izkustva povzame moralne pojave in šele potem – če je to v njegovi moči – razišče zgodovino njihovega nastanka.«<sup>6</sup>

Rée uporabi analogijo z eno izmed najpopularnejših znanosti 18. in 19. stoletja, ki ji je kot prvi uspelo postaviti pod vprašaj dogme mojzesovske Geneze in jih konec koncev ovreči iz racionalnih razlogov; kljub močni odvisnosti od postopka interpolacije razgrnjenih plasti in njihovih temeljev v predhodno dogajanje in njegovo datiranje in ravno zaradi nje. Geologija lahko iz fenomenov ugotovi njihov izvor.

Prvi dokaz defundamentalizacije zahodnega ratia v moralnem pogledu je pri Nietzscheju predhodnik *Jutranje zarje*, torej *Človeško – preveč človeško* /*Menschliches, Allzumenschliches*/, delo, ki ga Nietzsche ravno na mestu svojega predgovora, k 'Genealogiji', kjer napotuje na Réēja, označi kot začetek iskanja »porekla« – kot sam pravi – »naših moralnih predsodkov« (KSA 5, 248). Prvi del knjige *Človeško – preveč človeško* je izšel eno leto za Réejevo knjigo in je bil, kot je to navada pri Nietzscheju, mišljen kot nadaljevanje predhodnega spisa. Tako naj bi ta *knjiga za svobodne mislece* (kot se glasi podnaslov) sprva predstavljala peti *Času neprimerni razmislek* /*Unzeitgemäße Betrachtung*/ z naslovom »Die Pflugschar. Eine Anleitung zur geistigen Befreiung« /Lemež. Navodila za duhovno osvoboditev/ (KSA 8, 313). Omenjeno osrednje orodje družbe po Adamovem izgonu iz raja je Nietzscheju rabilo za osrednjo prispodobo v času, ko je bil njegov projekt primarno še usmerjen k šokiranju njegovih bralcev z neposredno afektivno uporabo rezkih povedi in jasnih analiz.<sup>7</sup>

285

Tako je obstajala velikanska metodološka prednost zavzetega trganja in preslojevanja pred distanciranim sondiranjem. Šele pozneje so se uveljavile bolj

<sup>5</sup> Prim. KSA 5, 250.

<sup>6</sup> Rée 1877, »Predgovor«, poševen tisk St. Günzel – »Seveda pa [pisec] ne daje nekakšnega sistematičnega dela, pač pa predvsem zbirko posameznih opažanj. Če bi ga zaradi tega hoteli grajati, bi se branil – in pri tem iz nuje delal vrlino – takole: Vsak resnični mislec je priložnostni mislec: misli se porajajo le sem in tja in zato ne ravno o vseh delih njegove teme. Kdor hoče neko temo izčrpati v vseh njenih posameznih delih, mora zato pogosto misliti ad hoc, misli mora pogosto izsiliti. V tem spisu so vrzeli, vendar pa so vrzeli boljše od mašil.« (n.n.m.)

<sup>7</sup> Podrobnosti v zvezi s tem besedilom in metaforo lemeža glej v Günzel 2001, 171 isl.

pretanjene metodološke prisposodbe, ki so vrtnanju in ritju dajale prednost pred golim preslojevanjem. Tako je lemež kot brahialno orodje v *Götzen-Dämmerung* /Somrak malikov/ prek preoblikovanja krtove noge konec koncev postal ljubko geološko kladivo, ki odkrjuje moralne 'temelje'. »[I]n kar zadeva izpraševanje malikov«, zapiše Nietzsche, »ti niso maliki določenega časa, pač pa so večni maliki, na katere potrkvamo s kladivom, podobno kot z glasbenimi vilicami.« (KSA 6, 58) Nietzsche v tej performativnosti meri na tiste velike plasti, katerih mogočnost zaobsega tisočletja, in ne variacije vedno istega znotraj čisto 'zgodovinskih' obdobj.<sup>8</sup> To heterologično ritje torej uresničuje »podzemno grožnjo«.<sup>9</sup>

Zato delo *Onkraj dobrega in zlega* zasnuje kriterijskost (Maßstäblichkeit) meta-historičnega merjenja časa, ki 'zgodovini' (kot historiji v ožjem pomenu besede) šele omogoči, da se kaže kot geološko obdobje.<sup>10</sup> – Nietzsche zatorej tu razdeli »človekovo [...] zgodovino« v tri obdobja: 1. »predmoralno«, 2. »moralno« in slednjič 3. »zunajmoralno« (KSA 5, 50 isl.). Prvo označuje »predzgodovinsko obdobje« do časa pred »desetimi tisočletji«, ko »se« je šele »na nekaterih večjih območjih zemlje korak za korakom prišlo tako daleč, da o vrednosti *dejanja* niso več odločale posledice, temveč *njegov izvor*« (n.n.m. 50; kurziv St. G.). – Tako se je v (paleoantropološkem) momentu udomačevanja iz »roparske živali 'človeka'«, kot zapiše Nietzsche v 'Genealogiji', »vzgojilo krotko in civilizirano žival, *domačo žival*« (KSA 5, 276).<sup>11</sup>

286

Po Nietzscheju se je torej to pragmatično ocenjevanje posledic delovanja z neolitsko revolucijo spremenilo v njihovo presojanje na podlagi socialnega

<sup>8</sup> V zvezi z recepcijo Nietzscheja kot geologa, seizmologa in morfologa prim. Günzel 2001a, 115 isl.

<sup>9</sup> Milkenitsch 1987, 63.

<sup>10</sup> Ravno v delu *Človeško – preveč človeško* je Nietzsche sklenil, da se filozofiranje znova loti v 'historičnih' razsežnostih: »Vsa teleologija gradi na tem, da se o človeku zadnjih štirih tisočletij govori kot o *večnem* človeku, v katerem imajo vse stvari na svetu že od vsega svojega začetka svojo naravno usmeritev. Vendar pa je vse nastalo; *ni večnih dejstev* in prav tako tudi ni absolutnih resnic. — Poslej je torej potrebno *historično filozofiranje* in skupaj z njim tudi krepost skromnosti.« (KSA 2, 25.)

<sup>11</sup> Prvi prikaz te nadhistorične, kvazigeološke časovne sheme morale najdemo že v drugi knjigi *Človeškega – preveč človeškega* z naslovom »O zgodovini moralnih občutkov«: Nietzsche tu razlikuje med prvo fazo, v kateri »žival postane človek, če njegovo delovanje [...] postane *koristno, smotno*«, drugo fazo, v kateri »princip *časti*« rabi kot osnova delovanja, in »najvišjo [...] stopnjo *dosedanje* moralnosti«, ko človek »[deluje] po *svojem* merilu, s katerim presoja stvari in ljudi« (KSA 2, 91). – Prim. tudi n.n.m. 62 isl., 65 in 390. – Te stopnje se pomembno znova pojavijo v uvodnem govoru 'Zaratustre'. (Prim. KSA 4, 29–31.)

statusa njihovega povzročitelja. Četudi se neolitik danes omejuje na obdobje od 4000 do 2000 let pred našim štetjem, se lahko Nietzschejevo pavšalno časovno navedbo naveže ravno na to obdobje, v katerem je človeštvo prišlo do bistvenih tehničnih izumov, oziroma v katerem se je tehnika šele uveljavila kot človekov avtonomen protipol.<sup>12</sup> Možnost strojnega izdelovanja z uporabo orodij je do določene mere vsakomur omogočila, da ob obstoju pravilnega smotrnega predmeta (Um-Zu-Gegenstand) ravno s posredovanjem tehnike z minimalno spretnostjo uresniči dosegljivi cilj.

Potemtakem je Nietzschejeva hipoteza, da prej vse določujoče uspevanje tehničnega delovanja postane nekaj samoumevnega. Instrumentalni um se torej dopolni s sposobnostjo (Fakultät) morale, ki um potisne v ozadje oziroma si prilasti oblast definiranja vrednosti delovanja. Ker pa obstaja neka določujoča instanca, ki lahko tudi onkraj opaznosti uspeha delovanja presoja, kaj je 'vredno' in kaj 'nevredno' – oziroma prej: kaj je 'koristno' in kaj 'nekoristno' –, ne pa morale kot kodeksa ali institucije, se kot posledica tega konstituira nekakšen vzporedni univerzum, ki rabi temu, da se »namero« (KSA 5, 51) omogoči kot edino merilo ocenjevanja delovanja: s tem predsodkom je skorajda vse do najnovejšega časa na zemlji potekala vsaka hvala, graja in tudi filozofiranje.« (n.n.m.)

287

Ne glede na zgodovinsko pravilnost te teze je jasno, kaj hoče ponazoriti Nietzsche: moralno vrednotenje delovanja temelji na invencijah. Šele tehnična izvedljivost, rutina in skupaj z njo daljnosežna razbremenitev človeka, ki se civilizira, mu dovoljuje posedovanje luksuzne dobrine 'morale'. To bi bilo kje drugje komajda še mogoče utemeljiti, moralo se transcendentno opravičuje – uvedbo religij(e) gre potemtakem razumeti kot njeno zavarovanje – ali pa se jo transcendentalno utemeljuje, s čimer se seveda pervertira osnovni smisel dedukcije, ki je prvotno izražal juridično izvajanje iz dejanskih 'posestvenih', oziroma zemljiških razmerij, ne pa formalno samopostavljanje *de*

<sup>12</sup> V zvezi s paleoantropološkim vprašanjem najdemo v Nietzschejevi knjižnici dva spisa: Poleg *Die Urgeschichte der Menschheit* /Prazgodovina človeštva/ Otta Caspariusa iz leta 1877 gre še zlasti za delo Johna Lubbocka *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts* /Nastanek civilizacije in prvotno stanje človeškega rodu/, ki je leta 1875 izšlo v nemškem prevodu in ga je Nietzsche – še zlasti poglavje z naslovom *Grško bogoslužje* – uporabljal za predavanja že v svojem Baselskem obdobju. (Prim. Orsucci 1994, 446 in Oehler 1942, 28 isl.) – Nietzsche si od Lubbocka izposodi, denimo, ravno takšen primer, da bi z njim razložil »napačen pojem kavzalnosti«, in sicer kot »zamenjavo sosledja s pojmom posledica« (KGW II/5, 365).

*jure*. Nasprotno pa Nietzschejeva metoda prinaša dedukcijo v pravem pomenu besede.

S tem postane mogoč odgovor na uvodoma postavljeno vprašanje, namreč na vprašanje o tem, kako se naj specificira Nietzschejevo metodo. Je 'geološka', oziroma pravilneje rečeno, 'arheološka'. Tako geologi kakor tudi arheologi imajo opraviti s plastmi in plastovitostmi. In sicer geologi predvsem s plastmi naravnih kamnin, arheologi pa s plastmi antropogenih kultur. Poleg te fizično-humane difference razlikuje obe obliki plastovitosti tudi dejstvo, da lahko kamninske plasti kažejo pojave, ki segajo od prelomov pa vse tja do preslojevanj. Arheološke plasti pa na splošno vselej ostajajo v takšnem zaporedju, v kakršnem so se usedale. Geološko kladivo in krtova noga gresta torej v filozofskem pogledu 'z roko v roki' – pač glede na to, kakšen material se 'obdeluje'. Vsekakor pa gre v obeh primerih za človekove proizvode, za tehnično-duhovno; le da se plastovitosti v nekaterih primerih kažejo zmedeno, v drugih pa jasno, da gre zdaj za prhko zemljo, spet drugič pa za razsežne strditve.

**288** Čeprav Nietzsche svojo metodo označuje kot 'genealogijo', s tem še nikakor ne misli, kot je pokazal že Foucault, da je na način, denimo, homonimnega (etnološkega) raziskovanja sorodnosti iskal kontinuiteto v razvoju morale, temveč da sproža protikantovsko analizo sintetične apriorne sodbe, ki je empirično določena.<sup>13</sup> Morala kaže posebne konstitucijske pogoje, ki šele omogočajo misliti alternative, ki presegajo golo negacijo vsebin morale. Foucault to po Nietzscheju imenuje 'poreklo' morale v nasprotju z njenim 'izvorom'.<sup>14</sup>

Pri tem je skoraj vseeno, s katerim izmed obeh izrazov označimo to ali ono okoliščino. Jezikovnemu občutku primernejša bi bila celo obratna oznaka,

<sup>13</sup> Foucault lahko zaradi tega govori tudi o »historičnem aprioriju« (Foucault 1994, 24). – Pomembna je tudi Ebelingova primerjava Foucaultove arheologije in Nietzschejeve 'genealogije'. Kljub precejšnjim podobnostim se razlikujeta ravno v vprašanih obravnavanja plasti, to pa še zlasti kolikor v nemških interpretacijah obstaja težnja, da bi se Foucaultov zgodnji projekt arheologije vednosti, oziroma znanosti, potisnilo v ozadje v prid genealogije subjekta v njegovih poznejših delih. Namreč ravno ta 'genealogija' ima komajda kaj skupnega z Nietzschejem. (Prim. Ebeling 2001, 161.) Nasprotno pa predstavljata arheologija in genealogija »dvoje komplementarnih postopkov«: »Medtem ko lahko arheologijo opredelimo kot splošno teorijo odkrivanja, pregledovanja in opisovanja struktur vedenja, je genealogija dopolnilna metoda za diagnosticiranje in zajemanje družbenih praktik.« (n.n.m. 163) – Kot pravi sam Foucault sta obe »simultani razsežnosti« (Foucault 1992a, 39).

<sup>14</sup> Prim. Foucault 1987.

oziroma, obratni izraz: namreč 'izvor' za nujne pogoje nastanka morale in 'poreklo' za njeno poznejšo legitimacijo, ki naj bi iz strateških razlogov prekrila moment nastanka.<sup>15</sup> – Nietzsche govori na nekaterih mestih primerneje o »žarišču nastanka«.<sup>16</sup> (Ali celo o 'rojstvu', kolikor naj ima ta moment pozitivne konotacije.<sup>17</sup>)

Nietzsche se pred sabo ležečih plasti preteklosti, ki jih je treba najprej na opisni način odkopati, loti kot arheolog in geolog.<sup>18</sup> Pred njim leži torej plastovit material, ki – drugače kot, denimo, zgolj pripovedno izročilo ali transmisija – vključuje tudi predmete, četudi z deformacijami ali le kot odtise. Izkopavalec ne začne, denimo, s poimenovanjem stvari, temveč najprej na podlagi pripadnosti določenim plastem določi njihovo medsebojno relativno lego. Šele v zadnjem koraku se plastem in njihovem materialu dodelijo absolutni podatki. Prednost ima, kot že rečeno, *relacijsko* določanje, ki se vedno začne z najvišjo plastjo, torej sedanjostjo, s katero postavi nato v odnos še ostale, spodnje plasti. – 'Genealogijo morale' bi lahko torej primernejše imenovali 'geologija morale',<sup>19</sup> ali, kot Nietzsche naslovi peto poglavje svojega dela *Onkraj dobrega in zlega*, prispevek »k naravni zgodovini morale«.<sup>20</sup>

## 2. Nietzsche pri Husserlu

Še preden se lotimo razmisleka, v kolikšni meri lahko fenomenologijo po Husserlovem samoopisu upravičeno imenujemo 'arheološko' in v čem je podobna Nietzschejevi genealoški metodi, si oglejmo Husserlov odnos do Nietzscheja. – Kar še zlasti bode v oči, je intenzivno prebiranje Schopenhauerja,

<sup>15</sup> Izraz 'poreklo' je poleg tega zavajajoč tudi zato, ker ga Nietzsche uporablja tudi za opredelitev samega osrednjega momenta strukture morale: 'namere'. Nietzsche ta pomen na mnogih mestih uporablja pozitivno v smislu aristotelovskega porekla, s čimer zgolj potrjuje svojo pripadnost moralnemu obdobju: »Kar se stori iz ljubezni, se vedno zgodi onkraj dobrega in zlega.« (KSA 5, 99)

<sup>16</sup> N.n.m. 259. – V tem primeru »pojma 'dobrega'« (n.n.m.).

<sup>17</sup> Nasprotno uporablja Foucault 'rojstvo' negativno, v odnosu do ustanovitve družbe discipline.

<sup>18</sup> Stične točke med 'akademsko', oziroma klasično arheologijo potekajo zlasti prek Winckelmanove misli, katere pomen je prej umetnostnozgodovinski in ne toliko arheološki. (V zvezi s tem prim. tudi Cancik 1999.)

<sup>19</sup> »Arheologija ali genealogija, to je vrhu vsega geologija.« (Deleuze 1993, 139.) – V zvezi s tem prim. že Deleuze/Guattari 1992, 59–103, in De Landa 1997, 57–70.

<sup>20</sup> Prim. KSA 5, 105.

od katerega oba prevzameta pomembno spoznanje: Na koncu svojega petega *Logičnega raziskovanja* Husserl osrednjo misel fenomenologije povzemajoč zvaža na Schopenhauerjevo: »*Svet je moja predstava*«. (Hua XIX/2, 763 isl.)<sup>21</sup> Husserl se že v prvem zvezku *Prolegomene k čisti logiki* /Prolegomena zur reinen Logik/ opre na Schopenhauerjevo pojmovanje, ki etiko zavrača kot »umetni nauk« in jo namesto tega upošteva »kot normativno znanost« (Hua XVIII, 59). S Schopenhauerjem bi rad Husserl s pomočjo fenomenologije izoliral »*realne* objekte«, in sicer še preden 'nastopijo' kot predmeti »*praktičnega* vrednotenja« (n.n.m.). Že Nietzsche je Schopenhauerjevo ontologizacijo vprašanja videza pozitivno uporabil v tem smislu, da naturalističnemu napačnemu sklepu postavi nasproti decidirano amoralizacijo biti. Namesto tega v nadaljnjem razvoju metafizike volje načrtuje raznolikost in dinamiko realnega, ki ju je treba analizirati.

290

V okviru osnutka svojega predavanja v poletnem semestru leta 1897 v Halleju »Etika in filozofija prava«<sup>22</sup> se Husserl prvič izrecno sklicuje na takrat še živečega Nietzscheja. Tu ga sicer omeni kot pomembnega misleca, vendar pa je ta omemba le površna, saj ga navede kot simptom neoviranega širjenja moralnega relativizma in celo propada. »Pomenljiv« naj bi bil, po Husserlu, »naslov Nietzschejeve knjige, ki je postala svetovno znana in se glasi *Jenseits von Gut und Böse!*« (Hua XXVIII, 382.) Husserl ga razume kot šifro za splošno stanje kulture, v katerem si »še zlasti« ... etični skepticizem zlahka prisvaja območje, ki se je spraznilo po zlomu idealistične filozofije v Nemčiji« (n.n.m. op.).<sup>23</sup> Husserl s tem sprejme dalj časa uveljavljeno mnenje, da je mogoče pisanje akademskih obstrancev razložiti le iz odsotnosti filozofskega sistema.<sup>24</sup>

V opombi k zapisu svojih göttingenskih predavanj iz zimskega semestra 1904/05 z naslovom »Poglavja iz fenomenologije in teorije spoznavanja« /Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis/ se v tretjem

<sup>21</sup> Schopenhauerjevo glavno delo je Husserl s svojimi študenti obravnaval v okviru seminarja v zimskem semestru 1892/93 v Halleju. – Husserl je to delo poznal že od leta 1880, ko je v Berlinu študiral matematiko. (Prim. Bernet, Kern und Marbach 1989, 217.)

<sup>22</sup> Husserl je imel to predavanje v poletnem semestru leta 1894.

<sup>23</sup> Husserl je seveda to opombo pozneje znova črtal. – Ostal je tale sklepni stavek: »In ta skepsa prežema etiko vse tja do njenih najglobljih korenin.« (n.n.m. 382.)

<sup>24</sup> »Husserl je Nietzschejevo mišljenje [brez dvoma] [obravnaval] kot čisti izraz krize racionalizma [...]«. (Boehm 1968, 219, Op. 6) – Kot lahko razberemo na nekaterih mestih iz njegove zapuščine, to ne velja za vsega Husserla.

poglavju »Domišljija in slikovna zavest« (prva objava leta 1980) njegov odnos do Nietzscheja polagoma spremeni. Do tega pride v fenomenološkem obravnavanju 'sanj', in sicer tam, kjer se »domišljija«, kot pravi Husserl, spremeni »v vizijo« (Hua XXIII, 42). Husserl konstatira *epoché* »resničnosti«, ki se ne izvrši teoretsko, temveč življenjskosvetno, in »v kateri živi telesni vizionar« (n.n.m.). V tem »zdaj« nastajajočem »stanju zanos« je »svet domišljije« »resnični svet« (n.n.m.).<sup>25</sup> Pritiskanje tega (resničnega) sveta v »budnih sanjah« pa proizvaja »rahlo zavest videza«, ki »nenehno daje barvo oblikovanju domišljije« (n.n.m.). To, na kar meri Husserl, je jasno v okviru njegovega mišljenja: gre za ugotavljanje evidence, tistega modusa zaznavanja, ki predstavam omogoča, da realno ali domišljijsko bivajo na sebi. In ravno na tem mestu Husserl vstavi opozorilo, sestavljeno zgolj iz imena »Nietzsche« (n.n.m. op. 1).

Pozimi 1906/07, torej dva semestra pozneje, najdemo naslednji, zelo pomenljivi sklic na Nietzscheja. V *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* /Uvod v logiko in spoznavno teorijo/ Husserl citira fragment iz Nietzschejeve zapuščine, ki je nastal spomladi leta 1884 in je bil objavljen leta 1904 v sklopu tako imenovane 'Grossoktav-Ausgabe':<sup>26</sup> »Očitno je, da imajo naše najmočnejše in najobjčajnejše *sodbe* najdaljšo preteklost, da so torej nastale in se ustale v obdobjih nevednosti – da se je v vse, v kar najbolj verujemo, *verjetno* verovalo iz najslabših razlogov. 'Dokazovanja' iz izkustva niso ljudje nikoli jemali dovolj resno, enako kot imamo še tudi zdaj ljudi, ki menijo, da lahko iz izkustva 'dokažejo' Božjo dobroto.«<sup>27</sup> – Tako Husserl leta 1897 pri Nietzscheju locira obsojanja vredni moralni skepticizem, a deset let pozneje omenja Nietzscheja v pozitivnem smislu, in sicer njegovo skepso.

291

Zakaj se torej Husserl sklicuje ravno na Nietzscheja? – Točka, kjer citira Nietzscheja, je točka, kjer svoje slušatelje pozove k »izbruhu v škodoželjni smeh« (Hua XXIV, 206f.), kolikor se strinjajo z njegovim naziranjem. Pred tem je namreč Husserl predstavil podmeno šele leta 1903 umrlega Nietzschejevega smrtnega sovražnika Herberta Spencerja, da je treba vse človekove sposobnosti prek dedovanja zvesti na njegove organske dispozicije. »Naziranja o stvareh [so]« po Spencerju, kot pravi Husserl, »tako rekoč akumulirana« (n.n.m. 205).

<sup>25</sup> »To [sc. svet domišljije] je zanj [sc. vizionarja] resnično, t.j. njegova naziranja so zaznave, ki jim pripada tudi značaj tako imenovanega *belief*.« (Hua XXIII, 42.)

<sup>26</sup> Husserl citira po XIV. zvezku drugega sklopa, *Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit (1882/83–1888)*.

<sup>27</sup> Cit. po. KSA 11, 138.

Védenje prednikov, ki je arhivirano v telesu, presega zgolj subjektivno spoznavanje iz izkustva.<sup>28</sup>

Filozofski smeh, ki ga Husserl zaluča Spencerju v obraz, ustreza tradicionalni skeptični maniri primernega ovrženja argumenta. Vendar pa Husserl za omejnjeni Spencerjev argument ne navede ustrezne protiargumentacije, pač pa njegovo trditev razgali kot »perpetuum mobile« (Hua XXIV, 206), saj je dejstvo, ki je predmet dokazovanja, v obliki trditve izpeljano iz postavljene predpostavke. Husserl kritizira postopek, ki krši pravila racionalnega argumentiranja, ker ravno »problem psihološkega izvora« zamenjuje s »spoznavnoteoretskim pojasnjevanjem« (n.n.m.). Že pred 27 leti je Nietzsche Spencerju očital trditev, da »je človeštvo neopazno prišlo do vsega pravilnega, ki mu je potrebno – do sodb, ki se ujemajo z resnico!!« (KSA 9, 422.) – In tudi Nietzsche lahko temu postavi nasproti le »Nesmisel!!« in zakliče »Nasprotje!« (n.n.m.).<sup>29</sup> Enako kot pri Husserlu<sup>30</sup> torej tudi tu nimamo argumentacije v logičnem, pač pa v skeptično-polemičnem smislu.

## 292 3. Arheologija kot fenomenološki postopek

Toliko o neposrednem Husserlovem sklicevanju na Nietzscheja. Oba skeptika namreč povezuje veliko več kot zgolj ti sporadični plodovi njunega skupnega čtiva. Če bi se hoteli izraziti nekoliko enigmatično, bi lahko rekli, da se na prelomu v 20. stoletje z Nietzscheja, ki je umrl leta 1900, prenese poseben filozofski projekt na avtorja v tem istem letu izdanih *Logičnih raziskav*:<sup>31</sup> Pri

<sup>28</sup> »Ravno naziranje; ki jih občutimo kot nujna za mišljenje, razkrivajo tako pridobljeni rezultat predhodnih generacij in so zato gotova na povsem drugačen način, imajo za naše spoznavanje povsem drugačno digniteto kot naziranja, ki jih konstatiramo in preverjamo zgolj z lastnim izkustvom.« (Hua XXIV, 205.)

<sup>29</sup> Prim. tudi Nietzschejevo poznejšo izjavo v KSA 5, 260 isl. – Kot kaže omenjeni Nietzschejev razmislek iz njegovega dela *Onkraj dobrega in zlega*, je fenomenološka nivelirna letev, ko gre za resnično spoznanje, postavljena na višini sedanjiške zavesti; nasprotno pa človekove verovanske zadeve, ki jih Spencer hoče postaviti na mesto osebnega spoznanja, izvirajo ravno iz »obdobja nevednosti«, ki jih omenja Nietzsche (KSA 11, 138).

<sup>30</sup> Četudi Husserl Nietzschejev razmislek spričo transkripcijske napake prehitro razume kot zavze-manje za dejanje »zavesti iz izkustva« (Nietzsche cit. po Hua XXIV, 206, op. 1.), pa se še vedno ujemata glede skepse do mnenja in védenja, ki nista analizirana, preizkušena in se vanju verjame. (Nietzschejevo besedilo, nasprotno, kot dejavnost nasploh postavlja pod vprašaj »dokazovanje« iz izkustva« (KSA 11, 138). (Prim. Hua XXIV, 487.)

<sup>31</sup> Kot pripominja Boehm, ju »ločuje le 15-letna starostna razlika« (Boehm 1968, 219, op. 6), ki bi

tem mislim na izrazito dvojno gibanje, ki določeno obliko filozofije kulture povezuje z vnaprej določenim raziskovalnim etosom. In to se zgodi izrecno v znamenju nove določitve filozofije kot 'arheologije' (pri Husserlu) oziroma 'zgodovine narave' (pri Nietzscheju).

Oba si s svojim filozofiranjem postavljata za cilj neko 'prevrednotenje': Husserl sprva prevrednotenje znanosti, Nietzsche pa prevrednotenje miselnih shem nasploh. Vendar pa tudi Husserlovo hotenje konec koncev meri v kulturno prenovo. Že v sestavku *Philosophie als strenge Wissenschaft* /Filozofija kot stroga znanost/, objavljenem leta 1910/11 v časopisu *Logos*, govori Husserl v tej zvezi o »obratu filozofije«, o čemer nenazadnje »priča« tudi ta na novo ustanovljeni časopis.<sup>32</sup>

Kar Heidegger leta 1952 zgosti v popularni ugotovitvi, »da znanost ne misli«,<sup>33</sup> namreč vsaj znanost modernega kova, je pri Husserlu še povsem drugače niansirano. Medtem ko je za Heideggra filozofija to, kar (pozitivističnim naravoslovnim) znanostim odmerja mišljenje, Husserl zapiše tole: »Ne pravim, da je filozofija nepopolna znanost, pač pa kratko malo pravim, da še ni znanost [...]«. <sup>34</sup> Mišljenje je torej za Heideggra dejansko določilo znanosti, za Husserla pa je to, nasprotno, znanstvenost, in sicer 'stroga' znanstvenost. Heideggra 'mehki' pojem stoji torej nasproti 'trdim' začetnim zahtevam fenomenologije. Kar pa imata v mislih, je vendarle eno in isto: filozofijo postaviti kot 'prvo znanost'. – To pa se lahko za oba filozofa, kot je znano, zgodi le z njenim ponovnim strukturiranjem oziroma ponovno utemeljitvijo kot fenomenologija (pri Heideggru v izpeljavi kot fundamentalna ontologija).

293

Duh novega veka, kakor tudi že sokratsko-platonske dobe, se za Husserla kondenzira v sistematičnem značaju zadevnega filozofskega stila, ki se je izgubil s Heglom in romantiko in ustvaril prostor za Nietzschejevo mišljenje.<sup>35</sup> »Volja

sicer lahko dovolila srečanje obeh velikih mislecev. Tako pa se je, nasprotno, po Nietzschejevi 'omračitvi' zgodilo, da Husserl »prevzame nalogo prevrednotenja vseh vrednot« in jo »prefunkcionira v čisto fenomenologijo«, v središču katere imamo poizkus »izreči resnico o fenomenalnem svetu, o 'navideznem svetu' kot takem« (n.n.m. 238). – Po Boehmu pri tem oba odkrijeta svet nastajanja, torej zgodovinski svet. – Polje medsebojnega prekrivanja pa, kot bomo pokazali, ni le epifenomenalizem obeh mislecev, temveč predvsem tudi njun postopek.<sup>32</sup> Hua XXV, 4; kurziv, St. G.<sup>33</sup> Heidegger 1994, 127.

<sup>34</sup> Hua XXV, 5.

<sup>35</sup> »Čprav tudi Hegel vztraja pri absolutni veljavnosti svoje metode in nauka, pa njegovemu sistemu manjka racionalna kritika, ki šele omogoča filozofsko znanstvenost.« (N.n.m. 11 [292].)

do stroge znanosti«, kot dobesedno pravi Husserl, se je izgubila. Na njenem mestu je prišlo do »oslabitve ali popačenja nagona po konstituiranju stroge filozofske znanosti«. <sup>36</sup>

'Volja'? 'Nagon'? – Lahko bi mislili, da slišimo samega Nietzscheja, seveda le z nenavadno inverzijo: Husserl prisega na asketsko samoprisilo, ki si jo hote naloži 'pravi' znanstvenik oziroma filozof. Nietzsche, ki to naravnost biča ravno kot »voljo do védenja«, <sup>37</sup> nagon po resnici, je torej presežen in njegov očitek postane pri Husserlu program. Pri tem pa tu ne gre za naivno predstavo, da se je mogoče s fenomenologijo ukvarjati na podlagi gole spremembe vedenja. Gre za to, da ta metoda terja predvsem vzdržnost – namreč najprej vzdržnost pred sodbami –, za kar je znova potreben asketski tip intelektualca, ki preobilje spekulacij zamenja s skrbnim in natančnim terenskim delom duha. Seveda se Husserl s tem približa drugemu pomenu *askesis* pri Nietzscheju: potrpežljivo uvajanje v metodo z namenom krepitve spoznanja, s čimer le-to postane užitek. <sup>38</sup> – In ravno to je genealogija zadaj za Nietzschejevo genealogijo: breztemeljni temelj ukvarjanja z vprašanjem.

**294** Husserl na mnogih mestih poudarja poklicno askezo, še posebej pa v svojem raziskovalnem predavanju iz leta 1923/24 (torej štiri leta pred svojo upokojitvijo), ki ga poznamo pod naslovom *Erste Philosophie* /Prva filozofija/ in katerega drugi del nosi naslov *Theorie der phänomenologischen Reduktion* /Teorija fenomenološke redukcije/ in je bil prvič objavljen leta 1959 v okviru *Husserliane*. Husserlova emfaza tu komajda še pozna meje, pri čemer Husserl izpostavi pojem »nastajajočega filozofa« (Hua VIII, 26), čigar naloga je »*univerzalni prevrat* vseh predhodnih [...] prepričanj« (n.n.m. 23), in sicer vzdolž zgolj »formalno-splošne metodološke vodilne misli« (n.n.m. 29).

V čem je torej formalnost te misli? – Po Husserlu v tem, »da je pod tem naslovom nujna neka znanost, ki bo kot '*arheologija*', če naj jo poimenujemo s tem pravim imenom, sistematično raziskovala poslednji izvor in to, kar v sebi vključuje vse izvore biti in resnice, ter nas potem učila, kako se lahko iz tega praznora vseh mnenj in veljavnosti vsako spoznanje prenese v najvišjo in

<sup>36</sup> N.n.m.

<sup>37</sup> »Doslej se je znanost dvigovala na trdnem in granitnem temelju nevednosti, volja do védenja pa na temelju veliko močnejše volje, volje do nevédenja, negotovega, neresničnega!« (KSA 5, 41.)

<sup>38</sup> Prim. npr. KSA 6, 243.

poslednjo racionalno obliko, v obliko absolutnega utemeljevanja in absolutnega opravičenja, poslednje miselne razjasnitve smisla in postavitve prava.« (N.n.m. 29 isl.; kurziv St. G.)

'Prva znanost' potemtakem ni filozofija – vsaj ne v svoji dosedanji obliki –, marveč je to arheologija, kolikor prodira do »izvorov biti in resnice« in le-teh ne prognosticira ali konstruira na metafizičen način, temveč jih zgolj razgrinja. –Arheologija kot filozofija je logika o izvorih oziroma nauk o izvornosti.<sup>39</sup>

Kot poroča Eugen Fink v letu po smrti svojega učitelja, je »Husserl [...] vedno znova obžaloval, da izraz *arheologija*, ki resnično natančno odraža bistvo filozofije, uporablja že pozitivna znanost«.<sup>40</sup> – Pri tem za projekt fenomenološke arheologije ni prvenstveno določujoče to, da najprej in hkrati naleti na evropski vodilni fosil, na kartezijanski 'Jaz' v njegovi najčistejši obliki. V rokopisu C 16 VI (maj 1932) Husserl sicer zapiše, da »[f]enomenološko arheologijo« predstavlja »poizvedovanje po Jazu in subjektu v izvornosti«.<sup>41</sup> – Vendar za Husserla tu ni pomembno sovpadanje s *ciljem* arheologije (iskanje starejših človekovih sledi), temveč arheološki *postopek*: postopati hoče »kot pri običajni arheologiji«, kar zanj ne pomeni le izkopavanja, temveč predvsem »rekonstruiranje« in – v dobesednem pomenu – »'cickakasto' razumevanje«.<sup>42</sup>

295

Ta zadnja, nenavadna karakterizacija gibanja je izposojena iz skakačevega skoka (Rösselsprung), ki pri šahu označuje tisto potezo, ki edina ne poteka linearno, pač pa pomeni večdimenzionalno gibanje v ravnini: gibanje v horizontalah, ki mu sledi dvakrat tako dolg korak v vertikalni ali obratno. Poreklo tega termina je nejasno, vendar pa oba samoglasnika simbolizirata posebno diferencializacijo, ki naj bi bila podobna diferencializaciji fenomenološke analize zavesti. Posebnost hermenevitičnega postopka (duhoslovne) arheologije je

<sup>39</sup> Tudi Ales Bello razume v tem smislu Husserlov projekt kot vračanje k »poslednjim 'archai'« (Ales Bello 1997, 73).

<sup>40</sup> Fink 1966, 199.

<sup>41</sup> Edmund Husserl, C 16 VI, cit. po Diemer 1965, 11, op. 6. – »Fenomenološka arheologija, izkopavanje konstitutivnih sklopov, skritih v členih njene strukture, sklopov apercepcijske dejavnosti čutov, s katerimi se v izgotovljeni obliki srečujemo kot z izkustvenim svetom. Raziskovanje in razgrinjanje posameznih dejavnosti, ki proizvajajo smisel biti, vse tja do poslednjih temeljev, 'archai', da bi se lahko iz njih v duhu razvila samoumevna enotnost tako zelo različno utemeljevanih veljavnosti biti [...]« (Husserl cit. po n.n.m.).

<sup>42</sup> Husserl cit. po n.n.m.

vendar ravno v gibanju *med* plastmi, ki jih postavlja v medsebojne relacijske odnose, medtem ko samo obenem ostaja v višini teh plasti.<sup>43</sup>

V sistematskem pregledu se Husserlova fenomenološka arheologija kaže takole: *epoche*-ju kot zarisu območja in ogledu mesta izkopavanja z znanstvenega vidika, torej določitvi kraja uporabe redukcije, najprej sledi primarna fenomenološka delna aktivnost, redukcija v obliki razgrnitve zgolj fenomenalnega s pomočjo odstranjevanja transcendentnih oblog, odvečne zemljine zgolj za-trjevane, nikakor pa ne tudi dokazane evidentnosti dejanske danosti. Po raz-grnitvi najdb pride na vrsto njihova določitev v eidetski fazi redukcije: lastnosti najdenega fenomena se fokusirajo v bistvene deleže, ki bi jih bilo na njem mogoče najti. Ta faza pa je lahko že sama po sebi izvršilni del zadnjega in najmočnejšega redukcijskega postopka, v katerem se s pomočjo transcen-dentalnega zvajanja odvija kontekstualizacija epohalno-fenomenoloških najdb z ozirom na njihovo določanje, in sicer z namenom njihovega dokonč-nega arhiviranja. Transcendentalna redukcija ugotavlja namembno mesto najdbe v topološkem arhivu zavesti, podobno kot potrebna arhivirna oblika, ki mora biti sposobna prikazati kontekst, v katerem se je nahajala posamezna najdba, in tudi pokazati, *kako* je bila v njem *prvotno* umeščena. In ravno ta prikaz izvirnosti bo lahko Husserlov naslednik, racionalni arheolog Heidegger, konec koncev določil kot 'odstiranje' – *aletheia*, fundamentalnoontološko arheo-logijo.<sup>44</sup>

296

<sup>43</sup> Značilno je, da v svojih raziskovanjih na isto metodo opozori tudi Sigmund Freud. Amaterski arheolog Freud se v svojem spisu *Studien über Hysterie* /Študije o histeriji/ iz leta 1895 ne posluži zgolj arheoloških opisovanj, temveč – enako kot pozneje Husserl – uporabi enako oznako specifično arheološkega poteka analize »naloga skakačevega skoka«, ki poteka »cickakasto« (Freud, GW I, 293) in po razgrnitvi plasti okoli psihičnega nukleusa odpre vezne kanale, ki iz periferije, pacientove 'površinske' sedanjosti vodijo proti jedru psihe, v globino duševne preteklosti. Z obdelavo materiala sleherne plasti naj bi se naredilo konec prisili ponavljanja psihoz in njihove elemente spravilo v arhiv zavesti. – Kot zapiše Foucault, se izplača »vztrajati na časovnem sovpadanju« (Foucault 1992, 13), namreč Husserlovih *Logičnih raziskovanj* in Freudove *Interpretacije sanj*, ki je izšla že leta 1899, datirana pa je z letom '1900'.

<sup>44</sup> Takšno naravoslovno odstiranje racionalnih temeljev je Nietzsche s tipološko redukcijo zvedel na oba silogizma 'gospodarja' in 'sužnja', racionalnost dvojne potrditve in racionalnost zanikanja trditve, zaradi česar je lahko zapisal tole: »Moralni fenomeni sploh ne obstajajo, pač pa obstaja le moralna interpretacija fenomenov ...« (KSA 5, 92.). – Stegmaier zato napačno izhaja iz tega, da je treba 'fenomenološki' – ali vsaj s fenomenološkimi vsebinami primerljivi – del Nietzschejeve filozofije iskati v 'spekulativni ontologiji' (pojma) življenja. (Prim. Stegmaier 1984, 103 isl.) – Sorodnost s fenomenologijo je, nasprotno, kot smo pokazali, v prireditvi metodološkega pristopa, kolikor je 'arheološki'.

Pri Husserlu pripelje fenomenološko razgrinjanje plasti k transcendentalnosti čistega Jaza, pozneje telesnosti, in kot začasni najgloblji temelj k temelju intersubjektivnosti, oziroma življenjskega sveta, ter – kar se največkrat pozablja – s skupnim gibanjem skozi svoje delo k transcendentalnosti prostora kot zemeljsko-obljudenega prostora, čigar 'pra-tla' so zemlja.

#### 4. Nietzsche pri Merleau-Pontyju

Prek Finkove navedbe Husserlove pomembne »iztočnice«<sup>45</sup> v njegovem besedilu iz leta 1939 o *Problemu fenomenologije Edmunda Husserla* je pojem 'arheologije' prišel do Merleau-Pontyja.<sup>46</sup> V svojem *Spisu za kandidaturu na Collège de France*, nastalem na prehodu iz leta 1951 v leto 1952, s temi besedami povzame filozofsko-življenjskosvetne posledice lastnih fenomenoloških prizadevanj: »Če torej zaznavanje predstavlja akt, ki je skupen motoričnim, afektivnim in senzornim funkcijam, moramo lik zaznavanega sveta na novo odkriti, in sicer v *odstiranju* [...].«<sup>47</sup> – Namreč odstiranju, »ki je podobno *arheologovemu delu* – kajti svet je skrit pod usedlinami poznejšega spoznanja.«<sup>48</sup>

297

Za razliko od Husserla je Merleau-Ponty pri svojih »lastnih arheoloških prizadevanjih«<sup>49</sup> pazil, da bi produktivno uporabil od Kanta podedovano, neposredno napetost med psihičnim in transcendentalnim Jazom, namesto da bi se postavil v bran brezizhodnemu boju proti kontingenčnemu nasprotniku 'čistega Jaza'.<sup>50</sup> Obe njegovi promocijski tezi, *Die Struktur des Verhaltens* /Struktura vedenja/ iz leta 1942 (končana že leta 1938) in *Phänomenologie der Wahrnehmung* /Fenomenologija zaznavanja/ iz leta 1945, obravnavata – na kratko povedano – enega izmed obeh vidikov zavesti iz perspektive drugega. Plast 'vedenja' ali, bolje povedano, senzomotorično gibanje telesa je v prvem izmed obeh spisov razumljeno kot temelječe na 'strukturi'; plast zaznavanja v drugem spisu pa kot zasidrana v dejanskem izvrševanju.

<sup>45</sup> Waldenfels 1998, 42.

<sup>46</sup> Prim. Geraets 1971, 141 isl.

<sup>47</sup> Merleau-Ponty 1973, 5; kurziv St. G.

<sup>48</sup> N.n.m.; kurziv St. G.

<sup>49</sup> Madison 1986, 190.

<sup>50</sup> V zvezi s Husserlovim paralelizmom podrobneje prim. Derrida 1979, 59 isl. – Gledano dejansko je »ta (transcendentalni) Jaz [sc. Je] [...] metafizični ali formalni fantom empiričnega Jaza (moi)« (n.n.m. 61).

S tem gibanjem Merleau-Ponty izkopava 'podobo', z njo pa referencialnosti prostora, telesa in zavesti v obliki 'biti-do-sveta' /Zur-Welt-Sein/. – Prvo v kontingentnem določa brezpogojno,<sup>51</sup> drugo pa kaže brezpogojnost oziroma nujnost življenjskosvetne kontingence.<sup>52</sup> – Aplicirano na Merleau-Pontyja bi torej lahko veljalo tole: 'struktura vedenja' je topologija (prostora) v telesnih oziroma življenjskosvetnih pogojih. Fenomenologija kot *arheologija* potem-takem ne izkopava toliko predmetov prostora, pač pa rekonstruira njihove med-sebojne odnose, iz katerih šele izhajajo zaključki o prvotni strukturi prostora.

Tu postane očitna kar največja podobnost s klasično arheologijo. V fenomenologiji gre sicer največkrat za arheologijo sedanjosti, če pa že gre za arheologijo preteklega sveta, gre vselej za odnos do razumevanja vpričnosti. Arheologija izkopava pisne sledi, zgradbe in predmete sakralnega in vsakdanjega življenja in na njihovi podlagi določa poreklo današnjih civilizacij. Nič drugače ni bilo z Nietzschejevimi izjavami, ki se navezujejo na njegovo redefinicijo historične razsodne moči kot neprizanesljivo kritične.<sup>53</sup> 'Korist' preteklega lahko torej tiči zdaj v monumentalnem, spet drugič pa v antikvarnem obdelovanju zgodovinskih podatkov, vedno pa se nanaša na 'življenje', torej, če naj govorimo s Husserlom, na »življenjski svet«, kolikor gre za njegovo ohranitev kot klično celico samega napredka.

298

Najbrž ni naključje, da Husserl v spisu *Kriza* uporabi pri Nietzscheju skovan termin 'dobrega Evropejca',<sup>54</sup> ko v sklopu svoje pozne filozofije preoblikovanja življenja z zahodno, kalkulirajočo racionalnostjo ne poizkuša kritizirati z opo-

<sup>51</sup> »Vedenje, kolikor ima strukturo, nima mesta v nobeni izmed teh dveh ureditev. Ne odvija se v objektivnem času in objektivnem prostoru kot niz psihičnih dogodkov, posamezen trenutek tu ne zavzema enega, in sicer edinega momenta, temveč v odločilnem trenutku učenja stopi iz niza 'sedanjih momentov' neki 'zdaj', dobi neko vrednost, združi predhodna poizkusna dejanja in obenem določi in anticipira tudi prihodnje vedenje, enkratno izkustveno situacijo spremeni v tipično in dejansko reakcijo v sposobnost. V tem trenutku se vedenje loči od ureditve nasebstva in začne zunaj organizma projicirati le-temu notranjo možnost.« (Merleau-Ponty 1976, 141.) – 'Podoba' ima v tem momentu za samega Merleau-Pontyja še vedno status omenjene ambigvitete: »S pojmom 'podoba' smo [...] našli ustrezno metodo, s katero se lahko izognemo klasičnim antitezam [...]. Povsem na splošno ta pojem prihrani alternativo filozofiji, ki drugega ob drugem ureja na zunaj povezane člene, in filozofiji, ki v vseh fenomenih znova odkriva notranje odnose mišljenja.« (n.n.m. 143.)

<sup>52</sup> »Svet ni to, kar mislim, temveč to, kar živim, odprt sem do sveta, z njim brez dvoma komuniciram [...]. Svetnost sveta, to kar svet dela za svet.« (Maurice Merleau-Ponty 1974, 14.)

<sup>53</sup> V zvezi s tem prim. Günzel 2000a.

<sup>54</sup> Prim. Waldenfels 1995, 18. – V zvezi s primerjavo Nietzscheja in Husserla z vidika njunega pojma Evrope prim. Lambrecht 1996.

zarjanjem na posledice matematičnega mišljenja per se, temveč s pomočjo odstiranja njegovega izvora oziroma njegovega porekla. To izkopavanje ni historično v ožjem pomenu, saj Husserl ne ponudi nikakršnih dokumentov preteklosti (razen negativno: kot kritiko Galilejeve predstave o svetu), temveč arheološko, kolikor rekonstruiranje preteklosti v obliki genealogije racionalnosti<sup>55</sup> poteka zgolj z obravnavanjem danih konstelacij in njihove transcendentne redukcije.<sup>56</sup>

V svojem predavanju o *Možnosti filozofije* iz leta 1959 se Merleau-Ponty pavšalno – povsem enako kot pred njim že tudi Husserl – negativno sklicuje na Nietzschejevo filozofijo: po Heglovi dovršitvi spekulativne filozofije<sup>57</sup> so morali Nietzsche ter Marx in Kierkegaard nujno »začeti z zanikanjem filozofije«, s čimer so prispevali k »zgodovini nefilozofije«. <sup>58</sup> Vendar pa takšno mišljenje ni moglo »voditi poznejših [...] rodov«. <sup>59</sup> Kakor Husserl že leta 1897 tudi Merleau-Ponty dve generaciji pozneje vidi pri Nietzscheju delovati nekakšen novi 'stil', ki ga gre pripisati imploziji nemškega idealizma in njegovega sistemskega mišljenja. Kakor že Husserl leta 1906/07, ko v svojem predavanju z Nietzschejem kritizira Spencerjev naivni evolucionizem, tudi Merleau-Ponty šteje Nietzscheju v dobro, da je »z legitimnim obratom stvari [...] podal razlagalna izhodišča s povsem *novu globino*«, <sup>60</sup> kar je konec koncev šele tisto, kar za Husserla in Heideggerja zagotavlja preživetje filozofskega vpraševanja po izvoru. <sup>61</sup>

299

V tem smislu velja omeniti, da Merleau-Ponty Nietzschejeva izvajanja o 'površinski globini' resnice<sup>62</sup> v poznejšem predgovoru k *Veseli znanosti* /*Die fröhliche Wissenschaft*/ označi za »hegeljanska«, <sup>63</sup> saj Merleau-Ponty s 'Heglom'

<sup>55</sup> Husserl v svojem »Prispevku k genealogiji logike« navaja, da zadevno »pojasnjevanje izvora« ni niti »problem 'zgodovine logike' v negativnem pomenu niti problem genetične psihologije«, temveč [mora] osvetliti »bistvo tvorbe, raziskovane z vidika svojega izvora« (Husserl 1972, 1).

<sup>56</sup> »V *Krizi* [...] se je Husserl lotil resnične *arheologije* sodobne zavesti. Ta arheologija je merila v razjasnitev izvora 'novoveškega nasprotja med fizikalističnim objektivizmom in transcendentalnim subjektivizmom' [...].« (Madison 1986, 164.)

<sup>57</sup> »*Fenomenologija duha* [...] [je] začetek nefilozofije [...].« (Merleau-Ponty 1973, 237.)

<sup>58</sup> N.n.m. 110 isl.

<sup>59</sup> N.n.m. 111.

<sup>60</sup> N.n.m.

<sup>61</sup> Prim. n.n.m. 113 isl.

<sup>62</sup> »Oh ti Grki! Znali so *živeti*: za to se je treba hrabro ustaviti ob površju, gubah, koži, častiti videz, verovati v oblike, zvoke, besede, ves Olimp videza! Ti Grki so bili površinski — *iz globine*!« (KSA 3, 352.)

<sup>63</sup> Merleau-Ponty 1973, 237.

vendarle ne razume le Hegla, temveč 'pravo' filozofijo nasploh, ki ji vendar gre ravno za 'resnico'. Pri tem Nietzsche v rokah Merleau-Pontyja koagulira v pato-fenomenologa: »Nietzsche po eni strani demistificira resnico, po drugi pa opravičuje svoj nagon po njej. Filozofija, kot bi lahko rekli, navezujoč na Nietzscheja, se mora dolgo muditi na polju izkustva, še zlasti izkustva trpljenja in bolečine. Na tej podlagi tedaj ni več mogoče, da bi filozofija zajemala neolepšano absolutno: resnica se kaže le zastrta.«<sup>64</sup>

Tudi Merleau-Ponty je dobro poznal ravno Nietzschejevo koncepcijo genealogije,<sup>65</sup> četudi se je z njo seznanil prek knjige o resentimentu (Ressentiment-Buch) Maxa Schelerja, ki jo je leta 1935 obravnaval v svoji prvi recenziji.<sup>66</sup> Scheler podaja tu genealogijo resentimenta izrecno kot fenomenologijo resentimenta, ki meri v razgrinjanje psihične strukture, človekove »mržnje« (Groll),<sup>67</sup> kot Scheler prevede 'resentiment' v nemščino. Ali pa gre – po Merleau-Pontyjevi recepciji – za »slo po žrtvovanju«, »vitalno nemoč«, »beg v transcendentalne ideje«,<sup>68</sup> kar tvori moralno-vsebinsko usedlino družbe.

300

Drugače kot pozneje Ricœur, ki v svoji 'arheologiji subjekta' vztraja ravno na tem subjektu in s tem kartezijansko ontologijo čiste miselne substance (*cogitans*) z vključitvijo individualne, psihične plastovitosti osredotoči v postavljanje glagolske oblike *sum*,<sup>69</sup> postavi Merleau-Ponty skupaj s Husserlom fenomenološko hermenevtiko 'globlje' – s pomočjo »genealogije biti«,<sup>70</sup> kot se glasi v *Fenomenologiji zaznavanja* – in subjekt utemelji na zunanosti, ki je včasih mišljena kulturno, vsekakor pa vselej intersubjektivno.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> N.n.m. – »Smisla tega predgovora ni mogoče zlahka eksplicirati.« (n.n.m.)

<sup>65</sup> Bernhard Waldenfels, ki se mu v zvezi z Merleau-Pontyjem zahvaljujem za številne napotke o Nietzscheju, potrjuje Merleau-Pontyjeva poudarjanja v *Onkraj dobrega in zlega* in v *K genealogiji morale*.

<sup>66</sup> Prim. Merleau-Ponty 1997.

<sup>67</sup> Scheler 1978, 2.

<sup>68</sup> Merleau-Ponty 1976, 206.

<sup>69</sup> »Predhodno postavljenost glagolske oblike 'sum' sredi 'cogita'« je treba »[...] eksplicirati kot arheologijo subjekta« (Ricœur 1974, 449). – Ricœur pri tem še zlasti poudari Freudovo povezavo z Nietzschejem. (Prim. n.n.m. 451 isl.) – Merleau-Ponty pa, če naj to pripomnimo že kar vnaprej, te »[Freudove] metafore« pozneje, kot poudarja Waldenfels, »brani [...] kot svarilo« (Waldenfels 1998, 307), ali, kot dobesedno pravi Merleau-Ponty, »našo arheologijo« (Merleau-Ponty 2000a, 330).

<sup>70</sup> Merleau-Ponty 1974, 78; kurziv St. G.

<sup>71</sup> Tu ne moremo podrobneje obravnavati vsega kompleksa tematike telesnosti. Vendar pa bi bila

## 5. 'Zemlja' kot *ground zero*

Za ponazoritev dometa projekta si bomo za zaključek ogledali razmisleke v sklopu spisa *Kriza*, ki pomembno zaznamuje prihajanje k sebi (Zu-sich-selbst-Kommen) fenomenološke arheologije:<sup>72</sup> dedukcijo fenomenoloških pratal (Urboden) kot podlage vseh zaznav v obliki nujne idealitete zemlje.<sup>73</sup>

V posmrtno objavljenem besedilu o *Prevratu kopernikanskega nauka* /Umsturz der kopernikanischen Lehre/ z maja 1934 je fenomenološka arheologija kot analiza konstituiranja kratko malo razširjena tudi na »izvor prostorski narave«. To ustreza dedukciji zunanjih oblik zrenja – torej nečemu, kar v Kantovem smislu ni mogoče. Kozmološko domnevno 'nevtralnemu' obravnavanje nebesnih teles v njihovi medsebojni relativnosti se v prid geocentrične, ptolomejske perspektive s kvazihegeljanskim pristopom označuje kot fenomenološko nesmiselno. Namesto tega postanejo tla temelj, iz katerega lahko vsaka zaznava šele dobi obliko, vsebino in veljavnost. S podvajanjem zemlje v idejno »totalno obliko« kot »izvorno talno obliko (Boden-Form)«<sup>74</sup> in 'zemljo' kot njeno vsebino (v smislu tega planeta, *enega* naroda ali *moje* domovine),<sup>75</sup> se talno obliko kot novo transcendentalnost slednjič veže na njeno telesno izkustvo, kolikor zemeljsko telo je le s svojim izkustvom in v njem.

To se od dosedanjih Husserlovih kinestetičnih analiz razlikuje toliko, kolikor meri v evidentnost najvišjega reda kot (čisto) 'zemeljskost': »Izvorno konstituirana so lahko le tla z okoliškim prostorom teles, kar pa že predpostavlja, da je moje telo konstituirano, prav tako pa tudi znani drugi, odprti horizonti drugih, ki so razporejeni v 'prostoru' v prostoru (Raum-im-Raum), ki kot odprto bližnje-

ravno ta točka primerna toliko, kolikor se Nietzschejeva pozicija bistveno razlikuje od pozicije fenomenologov in totaliteto telesa že na začetku 'filozofije telesa' ukine v prid parcializacije telesnih pomenskih polj in potenc. (V zvezi s tem prim. Günzel 2000.)

<sup>72</sup> Kako prikazuje pozicijo, ki sistematično prekaša Heideggerjevo. (V zvezi s Heideggrovo fundamentalnoontološko koncepcijo 'tal' po Husserlu prim. Günzel 2002, 56–64.)

<sup>73</sup> »V zgodnjih Husserlovih besedilih [igrata] vlogo le telesni subjekt in drugi (die Anderen). V poznejših besedilih se jima pridruži še nekaj drugega. [...] V delu *Die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* /Zemlja kot pra-arche se ne giblje/ daje Husserl strnjen opis [...] objektov, med njimi je tudi zemlja, ki predhodijo 'golim stvarim'.« (Merleau-Ponty 2000, 116 isl.)

<sup>74</sup> Husserl 1940, 308.

<sup>75</sup> Ravno ta odenek spregleda Gosztónyi v svojem obravnavanju Husserla. (Prim. Gosztónyi 1976, 852 isl.)

daljno polje teles obdaja zemljo in telesom daje pomen zemeljskih teles, prostoru pa pomen zemeljskega prostora.«<sup>76</sup>

Ta zemlja je za Husserla brezpogojno, to, v čemer sovpadeta imanenca in transcendenca. Brez transcendentnega zemeljskega telesa ni prostora. Ne glede na to, ali obstaja še kakšna druga, obljudena ali neobljudena zemlja ali da planet zapustimo z vesoljsko ladjo: ta zemlja nas bo spremljala kot »telesna leteča ladja«. <sup>77</sup> Kot poudari Derrida, je »smisel« Husserlovega besedila ravno v tem, da »transcendentna zemlja [...] ni predmet in [...] to tudi nikoli ne [more] postati«. <sup>78</sup> »Geologija« kot »objektivna znanost o zemlji« <sup>79</sup> ni mogoča, če »zemlja«, enaka »telesu kot izvornemu tukaj in ničelni točki vseh objektivnih določil prostora in prostorskega gibanja, sama sebe predmetno ne giblje v tem prostoru«. <sup>80</sup> »Geologija« zemlje je mogoča le kot fenomenologija.

**302** Merleau-Ponty v neposredni navezavi na svoj prikaz tega besedila v predavanju o *Husserlovem pojmu narave* iz marca 1957 tamkajšnji Husserlov postopek poudari kot »arheologijo zavesti«, <sup>81</sup> s katero je šele postalo mogoče filozofsko odkritje 'okolnega sveta' (Umwelt), ki kot filozofski koncept označuje intersubjektivno razprto totalno objektivnost transhistoričnega življenjskega sveta. – Kritično prikazujoč takratne razmere Husserl zatorej zapiše, da nobeno »nadljudstvo (nadnarod)« ni privilegirano s pokazom posebne historije, temveč skupaj z »vsemi relativnimi historijami« ostaja vezano na »pradomovino« <sup>82</sup> zemljo. Obdobja so, enako kot za Nietzscheja, le »epizode« ene »same prahistorije«. <sup>83</sup> Zemlja je »arche, ki šele omogoča smisel vsakega gibanja«. <sup>84</sup> Četudi je mogoče vsako »mirovanje« na njej razumeti kot »modus gibanja«, pa samo

<sup>76</sup> Husserl 1940, 318; kurziv St. G. – »Totaliteta nas vseh [...] sprva nima nasprotja v nezemeljskem.« (N.n.m.)

<sup>77</sup> N.n.m. 317. – »Vendar kaj pomeni dvoje zemelj? Dvoje kosov ene zemlje s človeštvom. Obe skupaj bi postali tla in bi hkrati bili telo ena za drugo.« (N.n.m. 318.)

<sup>78</sup> Derrida 1987, 110 isl.

<sup>79</sup> N.n.m. 111.

<sup>80</sup> N.n.m. 112 isl. – »Podobno temu [sc. telesu] sama zemlja kot izvorno telo, talno telo, iz katerega postane mogoča zgolj kopernikanska določitev zemlje kot predmetnega telesa, ni neko telo med drugimi v mehanskem sistemu. Prvotno se giblje tako malo kot naše telo in nikoli ne zapusti svojega, v sedanjosti utemeljenega tukaj.« (N.n.m. 112.)

<sup>81</sup> Merleau-Ponty 1973, 249.

<sup>82</sup> Husserl 1940, 319.

<sup>83</sup> N.n.m.

<sup>84</sup> N.n.m. 324.

»njeno mirovanje« »ni modus gibanja«. <sup>85</sup> – Prav nič drugače ni mislil Nietzsche, ko opozarja na »nehistorično« kot »obdajajočo [] atmosfero« (KSA 1, 252), kot konstitutivni horizont zgodovine. <sup>86</sup>

Husserlu je torej treba pripisati, da ne le zadrži <sup>87</sup> 'padec' zemlje <sup>88</sup> v kaos, česar se boji Nietzsche, temveč postavi zemljo v središče, v katerem pred tem sploh ni bila: središče kozmosa je bilo pravzaprav najslabše mesto v njem, saj je veljalo za mesto pekla. – Nasprotno pa je bilo obrobje sedež božanskega. <sup>89</sup> Vendar pa Husserl zemlje, kot smo videli, ne rehabilitira v predkopernikanskem smislu, marveč rehabilitira njeno virtualno središčnost v smislu orientacijske ničelne točke. <sup>90</sup>

Merleau-Ponty je Husserlova razmišljanja obravnaval že v svojem predhodnem predavanju o *Pojmu narave* iz leta 1956/57. Z ozirom na projekt *Kriza* obravnava sodobne »znanosti o neskončnem« kot rezultat ravno odprave »zemlje kot odprtosti, in sicer s horizonti, ki niso nič drugega kot horizonti.« <sup>91</sup> – Zemlja potemtakem »ni objekt med drugimi objekti, temveč *plast*, v kateri se proizvajajo objekti«, <sup>92</sup> »iz katere se«, kot pravi Merleau-Ponty, »z delitvijo pora-

303

<sup>85</sup> N.n.m.

<sup>86</sup> »*Okolni svet* se razlikuje od sveta konstituirane znanosti oziroma sveta gole stvari. Je doživljeni svet, ki ga nikakor ne bi bilo mogoče izvesti iz *golih stvari*. Husserl [...] opisuje svet kot zemljo, kot predmet primordialnega srečanja ali kot izkustvena tla. Ne zemlja kot *telo*, temveč zemlja *pred* sleherno dejavnostjo poenotenja. [...] V predkopernikanskem izkustvu je zemlja tista plast, na podlagi katere se porajajo predmeti. V predznanstvenem izkustvu nimamo niti zemeljske celote niti gibajoče zemlje. Negibnost je tako rekoč oprijemljiva. Toda zemlja ne miruje. Prvotna zemlja ni niti mirujoča niti gibajoča, je tostran mirovanja in gibanja, skladno z nekim tipom biti, ki že vsebuje vse poznejše možnosti izkustva. Je nekaj začetnega, možnost v resničnosti.« (Merleau-Ponty 1973, 248.) – »Zemlja je naša *pradomovina*. Je korenina naše prostorskiosti; je vsesplošna domovina, sedež *prahistorije*, izvirne vpisanosti.« (N.n.m. 251.) – V zvezi s Husserlovim pojmom okolnega sveta prim. Husserl 1972, 188 isl.

<sup>87</sup> »Od Kopernika dalje se človek vali iz središča proti x« (KSA 12, 127).

<sup>88</sup> »Ne padamo neprestano? In nazaj, vstran, naprej, na vse strani? Ali še obstajata spodaj in zgoraj? Mar ne begamo kot skozi neskončni nič? Nas prazen prostor ne navdihuje?« (KSA 3, 481.)

<sup>89</sup> Prim. Brague 1994. – Freudovo, samemu sebi pripisovano tretje – namreč po Koperniku in Darwinu – ponižanje človeka pomeni torej prikrito približevanje božanskemu, ne pa nekakšnega depotenciranja.

<sup>90</sup> S tem stoji v tradiciji filozofske orientacijske pomoči po Kantu, ki odpiranje prostora prav tako misli iz telesnosti v svetu nahajajočega se telesa. (V zvezi s tem prim. Stegmaier 1992 in še zlasti Günzel 2001b.)

<sup>91</sup> Merleau-Ponty 2000, 117.

<sup>92</sup> N.n.m.; kurziv St. G.

jajo telesa«. <sup>93</sup> Husserlova plast spoznanja pri tem ne vodi iz »dokse v episteme«, temveč iz »dokse v *pradokso*«. <sup>94</sup> – »Primordialna zgodovina« vsebuje »opis *zemlje* kot sedeža predobjektivne prostorske in časovnosti, kot domovine in zgodovinske telesnih subjektov [*patrie et historicité de sujets charnels*] [...], zemlja je razumljena kot tla resnice, kot arche, ki v prihodnost nosi ključne celice védenja in kulture«. <sup>95</sup>

To Husserlovo praverovanje v zemljo kot regulativno oziroma, natančneje povedano, celo konstitutivno idejo implicira torej poleg predzvestnega in predznanstvenega značaja tudi dejstvo najgloblje ležeče (Zuunterst-Liegen) temeljne zemeljske plasti, kot je že omenjena 'zemeljskost' oziroma izvorna prostorskost. Fenomenološko-transcendentalna rekonstrukcija jo prekopava oziroma je ne *more* izkopavati tako, da bi postala objekt in bi se znanstvenemu mišljenju kazala kot pohleven predmet njene imanentne logike, temveč jo odstira le v logiki življenjskega sveta. – In ravno to je arheologija v genealoškem smislu: interpretacija, ki konec koncev sama navaja pogoje lastne zgodovine nastanka.

304

1. junija 1960, torej slabo leto pred svojo smrtjo, Merleau-Ponty zapiše svoje pomembno, poslednjo iztočnico za novo metodiko: obstaja »*transcendentalna genealogija*«, ki se bo »razvijala« kot »filozofija strukture«. <sup>96</sup> Ko šest let pozneje izide delo o *arheologiji humanističnih ved*, gre ta 'filozofija strukture' že k svojemu vrhuncu. <sup>97</sup> Seveda pa Merleau-Ponty ni mogel slutiti, da se bo poslovlila od iskanja *enega samega* temelja zaznavanja in mišljenja.

Do zadnjega je vztrajal na praverovanju v to najnižjo plast, v kateri lastnosti odstrtega telesa in odstrte zemlje sovpadajo v nasprotju do fizikalnega telesa in metričnega sveta. To imenuje 'meso' <sup>98</sup> – 'čuteča substanca' <sup>99</sup> – in s tem zadosti

<sup>93</sup> »Zemlja torej, ki ni narejena iz *teles*, saj predstavlja 'plast', iz katere z delitvijo nastajajo telesa. Ne nahaja se na nobenem 'kraju', saj jo obdaja sleherni kraj. In slednjič nosi vse bivajoče čez nič, enako kot je Noetova barka obvarovala živa bitja pred vesoljnim potopom. Med zemeljskostjo in bitju mojega *telesa* obstaja neka sorodnost.« (Merleau-Ponty 1973, 123.)

<sup>94</sup> Merleau-Ponty 2000, 120.

<sup>95</sup> Merleau-Ponty 1973, 99 isl.

<sup>96</sup> Merleau-Ponty 1994, 325. – Waldenfels pravi v zvezi s tem tole: »Kraj, na katerem izvirajo in se spreminjajo ureditve sveta in zgodovine, ne leži onkraj izkustva in tudi ne znotraj njega, pač pa izvira z *izkustvom*. Povedano objektivno je nekraj (Nicht-Ort).« (Waldenfels 1995, 10 isl.)

<sup>97</sup> V nasprotju z arheologiziranjem fenomenologije govori Foucault o arheologiji diskurzov kot »historični fenomenologiji« (Foucault 1981, 290).

<sup>98</sup> »Zemlja je tista sila, ki [...] omogoča virtualne svetove. [...] Zemlja je meso drugega.« (Podoroga 1995, 134.)

temu, kar Zaratustra kriptično označi kot »smisel zemlje«:<sup>100</sup> namreč misliti 'človeka' pred oziroma nad njegovo znanstveno polastitvijo, kot transhumano vsebino, katero je še le treba (znova) odkriti.

Prevedel Alfred Leskovec

#### CITRANA LITERATURA:

- Ales Bello, A. (1997): »Phänomenologische Archäologie und die Frage nach der westlichen Kultur«, v: *Recherche husserliennes*, Vol. 8, 65–84.
- Bernet, R., Kern, I. und Marbach, E. (1989): *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg.
- Boehm, R. (1968): *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, zv. 1 (*Phaenomenologica* zv. 26), Den Haag.
- Brague, R. (1994): »Geozentrismus als Demütigung des Menschen«, v: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1, 1–25 [1990].
- Cancik, H. (1999): »Otto Jahns Vorlesung 'Grundzüge der Archäologie' (Bonn, Sommer 1865) in den Mitschriften von Eduard Hiller und Friedrich Nietzsche«, v: isti in Cancik-Lindemaier, H.: *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart/Weimar, 3–33 [1991].
- Canguilhem, G. (1988): »Tod des Menschen oder Ende des Cogito?«, prevod iz francoščine: Monika Noll, v: isti in Michel Foucault, *Tod des Menschen im Denken des Lebens. Georges Canguilhem über Michel Foucault. Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen [1967/1978], 17–49 [1967].
- De Landa, M. (1997): *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York.
- Deleuze, G. (1987): »Das Leben als Kunstwerk (Gespräch mit Didier Eribon)«, v: isti, *Unterhandlungen. 1972–1990*, prevod iz francoščine: Gustav Roßler, Frankfurt a.M. [1990], 136–146 [1986].
- Deleuze, D. und Guattari, F. (1992): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, prevod iz francoščine: G. Ricke in R. Voullié, Berlin 1992 [1980].
- Derrida, J. (1979): *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*, prevod iz francoščine in predgovor: J. Hörisch, Frankfurt a.M. [1967].
- (1987): *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der 'Krisis'*, prevod iz francoščine: R. Hentschel in A. Knop, predgovor: R. Bernet, z dodatkom: Husserl, *Der Ursprung der Geometrie (Übergänge zv. 17)*, München [1962].
- Diemer, A. (21965): *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, 2., verbesserte Auflage (*Monographien zur philosophischen Forschung* zv. XV), Meisenheim am Glan [1956].

<sup>99</sup> »Bistven pojem takšne filozofije [sc. prestopa telesa v globino, dimenzionalnost, ki ni dimenzionalnost razsežnosti,] je pojem mesa [chair], ki ni objektivirano telo in prav tako tudi ne tisto telo, ki ga duša misli kot svojega (Descartes), pač pa je čutno v dvojnem smislu občutenega in čutečega.« (Merleau-Ponty 1994, 326.)

<sup>100</sup> KSA 4, 14.

- Ebeling, K. (2001): »Nietzsche, die Genealogie, die Archäologie. Ethnologie der eigenen Kultur und Geschichte der Gegenwart«, v: *Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.–27. August 2000 in Naumburg (Nietzscheforschung Sonderband 1)*, Berlin, 159–163.
- Fink, E. (1966): »Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls«, v: isti, *Studien zur Phänomenologie. 1930–1939 (Phaenomenologica zv. 21)* Den Haag, 179–223 [1939].
- Foucault, M. (1981): *Archäologie des Wissens*, prevod iz francoščine: U. Köppen, Frankfurt a.M. [1969].
- (1987): »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, v: isti, *Von der Subversion des Wissens*, z bibliografijo Foucaultovih spisov, urednik in prevod iz francoščine: W. Seitter, Frankfurt a.M., 83–109 [1971].
- (1992): »Einleitung«, prevod iz francoščine: W. Seitter, v: Binswanger, L.: *Traum und Existenz*, sklepna beseda: W. Seitter, Bern/Berlin, 7–93.
- (1992a): *Was ist Kritik?*, prevod iz francoščine: W. Seitter, Berlin [1990].
- (<sup>12</sup>1994): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, prevod iz francoščine: U. Köppen, Frankfurt a.M. [1966].
- Freud, S. (1940ff.): *Gesammelte Werke* [skrajšano: GW], 18. zv., London/Frankfurt a.M.
- Geracets, Th. F. (1971): *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La g nese de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'   la Ph nom nologie de la perception*, Préface par E. Levinas (*Ph nomenologica* 39), Den Haag.
- Gosztonyi, A. (1976): *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften*, 2. zv. (*Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaften in Dokumentation und Darstellungen* zv. I), Freiburg i.Br./München.
- G nzle, S. (2000): »Vernünftige Körper? – Körper ohne Organe! Nietzsche und Deleuze (1997)«, v: *Nietzscheforschung* 5/6, 105–121.
- (2000a): »Nietzsches Schreiben als kritische Geographie (1998)«, v: *Nietzscheforschung* 5/6, 227–244.
- (2001): *Geophilosophie. Nietzsches philosophische Geographie*, Berlin.
- (2001a): »Nietzsches philosophische Geographie«, v: G. Schweppenhäuser und J. H. Gleiter (Hg.): *Nietzsches Labyrinth. Perspektiven zur Ästhetik, Ethik und Kulturphilosophie (Philosophische Diskurse 4)*, Weimar, 102–126.
- (2001b): »Die philosophische Geographie Kants«, in: V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher (izd.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/New York, zv. IV, 529–537.
- (2002): »Geschichtlicher Boden' – Nachph nomenologische Geophilosophie bei Heidegger und Deleuze«, v: *Phänomenologische Forschungen* 2002, 51–85.
- Groddeck, W. (1998): »Die 'neue Ausgabe' der 'Fröhlichen Wissenschaft'. Überlegungen zu Paratextualit t und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach Zarathustra«, v: *Nietzsche-Studien* 26, 184–198.
- Heidegger, M. (<sup>1</sup>1994): »Was heißt denken?«, v: isti, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart [1954], 123–137 [1952].
- Husserl, E. (1940): »Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur«, v: M. Faber (izd.): *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, 307–325.
- (1950ff.): *Gesammelte Werke, Husserliana* [skrajšano: Hua], Den Haag/Dordrecht.
- (1972): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ur. in izd.: L. Landgrebe, sklepna beseda in register: L. Eley, Hamburg [1939].
- Krell, D. F. (1996): *Infectious Nietzsche*, Bloomington.

- Lambrecht, L. (1996): »Kritik der Moderne? – Krise Europas? Überlegungen im Anschluß an Nietzsche, Husserl und Derrida«, v: *Dialektik* 1, 57–72.
- Madison, G. B. (1986): »Merleau-Ponty und die Postmodernität«, v: A. Métraux und B. Waldenfels (izd.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken (Übergänge zv. 15)* München, 162–193.
- Merleau-Ponty, M. (1973): *Vorlesungen I. Schrift für die Kandidatur am Collège de France. Lob der Philosophie. Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952–1960). Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, prevod iz francoščine in predgovor: A. Métraux (*Phänomenologisch-psychologische Forschungen* zv. 9), Berlin/New York [1951/53/59/68].
- (1974): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, prevod iz francoščine in predgovor: R. Boehm, nespremenjen fotomehanični ponatis prve izdaje 1966, Berlin [1945].
- (1976): *Die Struktur des Verhaltens*, prevod iz francoščine in predgovor: B. Waldenfels (*Phänomenologisch-psychologische Forschungen* zv. 13), Berlin/New York [1942].
- (1994): *Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen*, izd. in predgovor: C. Lefort, prevod iz francoščine: R. Giuliani in B. Waldenfels (*Übergänge* zv. 13), München [1964].
- (1997): »Christianisme et Ressentiment«, v: isti, *Parcours. 1935–1951*, uvodne opombe: J. Prunoir, Pariz, 9–33 [1935].
- (2000): *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, izd. in opombe: D. Séglaard, prevod iz francoščine: M. Köller (*Übergänge* zv. 34), München [1995].
- (2000a): »Vorwort (zu Angelo Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*)«, prevod iz francoščine: D. Oskui in S. Stoller, v: R. Giuliani (izd.): *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften (Übergänge* zv. 37), München, 325–331 [1960].
- Nietzsche, F. (1988): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* [skrajšano: KSA], izd.: G. Colli in M. Montinari, 15 zv., München/Berlin/New York.
- Oehler, M. (1942): *Nietzsches Bibliothek, Vierzehnte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs*, Weimar.
- Orsucci, A. (1944): »Beiträge zur Quellenforschung«, v: *Nietzsche-Studien* 23, Berlin/New York, 443–479.
- Podoroga, V. A. (1995): »Metaphysik der Landschaft«, prevod iz ruščine: D. Uffelman, v: *Orte des Denkens. Neue russische Philosophie*, z intervjujem z J. Derridajem in sklepno besedo R. Gröbela, izd.: A. Ackermann, H. Raiser und D. Uffelman, Wien: Passagen, 117–140 [1993].
- Rée, P. (1877): *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz.
- Ricœur, P. (1974): *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, prevod iz francoščine: E. Moldenhauer, Frankfurt a.M. [1965].
- Scheler, M. (1978): *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, izd.: M. S. Frings, Frankfurt a.M. [1912].
- Stegmaier, W. (1984): »Phänomenologische und spekulative Ontologie bei Dilthey und Nietzsche«, v: *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert. Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger*, Freiburg i.Br./München, 80–120.
- (1992): »Was heißt: Sich im Denken orientieren? Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant«, v: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17/1, 1–16.
- Stierle, K. (1981): »Der Maulwurf im Bildfeld. Versuch zu einer Metapherngeschichte«, v: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXV/1, 101–143.
- Waldenfels, B. (1995): »Einführung«, v: Edmund Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Weinheim, 7–18.
- (1998): *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. [1983].