

# POSLUH ZA IZROČILO NA POTI K RAZPOLOŽENJU

Na izhodišču moramo opredeliti naš odnos do zgodovine. Osnovna značilnost postmetafizičnega mišljenja je njegova ovedena zgodovinskost. Ta dogodek v zgodovini evropskega duha je zaznal že Nietzsche (Nietzsche, 1999, str. 337):

151

»Prihodnje človeštvo«: Ko se z očmi neke bolj oddaljene dobe ozrem na naš čas, v današnjem človeku ne znam odkriti bolj nenavadne reči, kot je njegova posebna vrlina in bolezen, imenovana »zgodovinski čut«. To je začetek nečesa povsem novega in tujega v zgodovini: če bi dali tej kali nekaj stoletij in še več, bi lahko iz nje zrastle čudovita rastlina z enako čudovitimi vonjavami, vpričo katere bi naša stara Zemlja postala bolj prijetno prebivališče, kot je bila doslej.

Mišljenje je bilo sicer zgodovinsko že v klasičnem idealizmu, najvidneje pri Heglu. Vendar je za njegovo mišljenje značilno povzetje in odprava (*Aufhebung*) zgodovine v absolutni duh. Celotna zgodovina je dojeta kot napredujoče samoovedenje duha, ki naj bi se dovršilo v absolutnem pojmu, ta pa naj bi za vselej odpravil s celotnim izročilom in enkrat za vselej presegel času zapadlo zgodovino. Zgodovina evropskega duha je tako mišljena na nezgodovinskem horizontu. Drugo, Nietzschejevo ime za nezgodovinski horizont tako zasnite resnice in smisla je Resnični svet. Kolikor ta pristno zavezuje mišljenje in človeka metafizike, se nakazuje tudi možnost metodičnega mišljenja, ki naj bi

---

po jasno zakoličeni poti pripeljalo do končne ostvaritve umnih, onkrajzgodovinskih idealov. Nietzschejev zgodovinski čut in še posebej Heideggrovo mišljenje biti pa segata globlje natanko v tem, da stopata v miselni razgovor s tistim, kar ostaja v tem dozdevno nezgodovinskem zasnutku zgodovine še neizprašano in nemišljeno – prav kot zgodovinsko.<sup>1</sup>

Prvo evropsko zgodovino filozofije najdemo pri Aristotelu, ki v prvi knjigi *Metafizike* kritično pretresa nazore svojih predhodnikov od Talesa do Platona.<sup>2</sup> Okvir, znotraj katerega se nahaja to pojmovanje zgodovine filozofske misli in v katerega spada tudi še Hegel, dobi že pri Aristotelu specifično ime. Vse od Aristotela se mišljenje giblje in utemeljuje (tudi kot interpretacija predhodnega mišljenja) na obzorju το τι ἦν εἶναι (dobesedno 'to, kar je bilo biti, kar že vselej je'). To je sicer ime enega od štirih vzrokov kot počel stvari, drugo ime zanj je tudi bitnost (*ousia*), toda prav ono nam razodeva poseben in v določenem trenutku zgodovine zasnavljaajoči se način samoutemeljevanja mišljenja. To, kar je že vselej bilo in kar moramo miselno razviti do čiste razvidnosti, so prva počela in vzroki spoznavnih stvari. Kant bo v bistveno istem (toda ne enakem) okviru svoj filozofski projekt dojel kot raziskovanje pogojev možnosti spoznanja, zaradi česar njegov nauk upravičeno velja za transcendentalni nauk.

152

Zgodovina filozofije (in filozofija zgodovine) je za Hegla zgodovina zgolj in samo v primeru, če gre za pot samoovedenja duha, pogojev možnosti vedenja (ki že vselej so!), ki naj bi prišla do svoje končne, zgodovino (in izročilo) odpravljajoče pojmovne osvetlitve. Toda ta zgodovinskost, kolikor v svoji transcendentalnosti (in transcendentnosti?) stremi po vsezavezujoči občeveljavnosti, samo sebe dojema *kot nezgodovinsko*. Kaj je pravzaprav Heglova *Aufhebung*? Kaj nam ta razkrije o naravi in delu pojma? Navedimo odlomek iz *Fenomenologije duha*, kjer umnost kot alfa in omega metafizičnega človeka zadobi jasno in razločno opredelitev (Hegel, 1998, str. 26):

<sup>1</sup> Ob premisleku zgodovinskosti se jasno pokaže, da s tem ne ponavljamo nič drugega kot Husserlovo fenomenološko načelo "nazaj k stvarim samim". Življenjski smisel tega prizadevanja je, da je mišljenje zavezujoče, da je misel krvavo nujna, da se brez nje ne da dihati. Prav zato je hermenevtika kot veda nujni, toda ne tudi zadostni pogoj ovedenja: najprej mora posameznika oplaziti blisk usode mišljenja kot usode življenja v evropskem kulturnem prostoru. Brez tega sunka zgodovinske nujnosti je hermenevtika s svojim epistemološkim premikom prazna, brezkrvna načelnost. Paradoksalnost te situacije je v tem, da je lahko tudi zahteva po zgodovinskem, hermenevtičnem pogledu na evropsko misel jalovo načelna, nezavezujoča in v svoji abstraktnosti – nezgodovinska.

<sup>2</sup> Glej Aristotel, *Metafizika*, prev. Valentin Kalan, ZRC, Ljubljana 1999, 1. knjiga, 57. opomba, str. 12.

V duhu, ki stoji više od kakega drugega, je nižje konkretno bivanje padlo na raven neuglednega momenta; kar je prej bilo stvar sama, je le še sled; njena podoba je zastrta in je postala enostavno senčenje. To preteklost preleti individuum, čigar substanca je više stoječi duh, na način, kot ta, ki se loteva kake višje vede, preide še enkrat pripravljalna znanja, ki jih že zdavnaj ima, da bi si naredil prezentno njihovo vsebino; kliče nazaj spomin nanjo, *ne da bi v tem imel interes in se pomudil*. Tako prehodi vsak posameznik tudi stopnje omike občega duha, ampak kot podobe, ki jih je duh že bil odložil, kot stopnje neke poti, ki je udelana in poravnana. [Poudaril J. L.]<sup>3</sup>

Apetit umnosti je absolutni apetit in je kot tak že v osnovi (četudi najstveno) onkrajzgodovinski. Heideggrov pristop je metafizično-zgodovinski odmik od Heglove *Aufhebung*, po kateri predhodna stopnja mišljenja »pade na raven neuglednega momenta«, momenta presežene pripravljalne faze. Odmik, ki prinaša s sabo premik k *Andenken* kot spominjajočem mišljenju, ki sledi stvari same ne ovrže, ampak se vrača k njej, da bi v dozdevno »enostavnem senčenju« razkril zgodbo evropskega duha, ki je starejša (in drugačna) od zgodbe platonizma in ki vztraja v »zastrti podobi«.<sup>4</sup> Kako se ta premik kaže v zadevi mišljenja? Takole opredeli Heidegger razliko med Heglovim in lastnim zgodovinskim pristopom (Heidegger, 1990, str. 25):

Vsakokratno moč mislecev nahaja Hegel v po njih mišljenem, kolikor je to na vsakokratni stopnji lahko povzeto v absolutno mišljenje. To je absolutno le na ta način, da se giblje v svojem dialektično-spekulativnem procesu in terja v tem stopnjevanje.

Pri nas je kriterij pogovora z zgodovinskim izročilom, kolikor velja vstopiti v območje poprej mišljenega, isti. Vendar pa ob-močja ne iščemo v že mišljenem, marveč v nemišljenem, iz katerega mišljeno prejema svoj bistveni prostor. [...] Kriterij nemišljenega ne vodi do vklapljanja poprej mišljenega v zmerom višji in presegajoči ga razvoj in sistematiko, marveč terja sprostitvev izročene ga mišljenja v njegovi še ohranjeni bivšosti. Ta od začetka

<sup>3</sup> Mimogrede rečeno: v tem kratkem odlomku prepoznamo »tarčo« Heideggrove kritike moderne metafizike, ki je nošena od biti kot postavja. Človek je v prikitem soglasju s tako zasnuti bitjo v nihilističnem odnosu do bivajočega, saj po pojmovnem zgrabljenju od miselne »zadeve« ne ostane nič zavezujočega več, ostane le še »sled kot enostavno senčenje«. Da je nihilističen tudi do biti, ni treba posebej poudarjati.

<sup>4</sup> Heideggrova misel nikakor ni nedolžna. Katero mišljenje se lahko, poleg Nietzschejevega, diči z očetomomom takšne razsežnosti? Spodnašati tla pod nogami »dvatisočletni družini očakov filozofije«! S tem namreč platonizem izgubi univerzalno, onkrajzgodovinsko veljavnost kot ena (in to kakšna!) od zgodb evropske duhovne izkušnje.

obvladuje izročilo, biva vselej že pred njim, a ne da bi bilo zares mišljeno kot začenjajoče.

Tudi Heidegger, z ozirom na Aristotela, išče tisto, kar »od začetka obvladuje izročilo, biva vselej že pred njim«. Toda če Hegel »kliče nazaj spomin nanjo [na vsebino izročila], ne da bi v tem imel interes in se pomudil«, Heidegger »terja sprostitev izročenega mišljenja v njegovi še ohranjeni bivšosti«. V tem smislu je njegovo mišljenje ovedeno zgodovinsko, saj svoje mišljenje dojame kot bistveno drugačno od mišljenja metafizike. Za slednjo ima το τῆ ἑναι značaj brezčasne, popolnoma transparentne navzočnosti. Po Heideggru metafizično mišljenje ne misli tistega, »kar od začetka obvladuje izročilo in biva vselej že pred njim« zato, ker je zaslepljeno od čistega sija idej, ki krije tisto v evropski zgodovini še nemišljeno. Umnost kot najodličnejše človeka kot *animal rationale* je potemtakem *pristno zgodovinski* fenomen, s čimer se naznanja možnost zgodovinsko drugačne človeškosti človeka. Prva ima svoj začetek pri Platonu, svoj vrh pa doseže in se prične končevati s Kantom in po njem. V tem je epohalnost postmetafizičnega mišljenja: človeštvo se, sledeč Nietzscheju, prvič dojema v zgodovinskem trenutku drugačne možnosti. Ta pa mora seveda vzeti nase (*einverleiben*) metafizično utemeljeno človeškost, da bi bila lahko druga možnost na nivoju metafizične *pristnosti*.

154

Drugi vidik, ki je predpogoj zgodovinskega čuta, je vidik končnosti. Predpostavka tega je drugačen oziroma znova obujen in pristen odnos do časa in smrti. Nič več Aristotelov čas kot *nunc stans*, ki neoprijemljivo prihodnost preceja skoz sito prezentnega zdaja v nezavezujočo preteklost, pač pa ekstatična enotnost bivšega, zdajšnjega in bodočega. Kolikor se neko mišljenje ove svoje zgodovinskosti, se epistemološko in ontološko nujno približa končnosti kot človekovi smrtnosti. Zadevo bi morali resnici na ljubo obrniti. Živeta, mišljena in čutena končnost biti (občutje/misel lastne smrtnosti) je predpogoj pristno zgodovinskega mišljenja.

Zgodovinski zasutek je bistvenejši od vsakega ohranjanja kontingentnosti v ahistoričnem sistemu absolutnega mišljenja. Ob tem nas ne sme zavajati dejstvo, da se metafizična tautologija in identiteta pri Heglu ohranjata skoz heterologijo in diferenco. Tudi trditev, da je absolutni duh čas, je lahko zavajajoča in vztrajno gluha za vprašanje, ali ni tudi absolutni duh kot čas *pristno zgodovinski pojav*, ki za časa Nietzscheja »stoji pred vrati kot najgrozljivejši vseh gostov« (Nietzsche, 1991, str. 9). Na tej liniji se bo gibal naše spoznavanje (*gnosis*) kot diagnoza in tudi prognoza.

Za soočenje z metafiziko je potrebna vzgoja v visoki metafiziki kot pogovor z misleci evropske filozofije, da nas ne udari filozofsko kladivo Nietzschejevega Zarasture (Nietzsche, 1999, str. 16-17):

Gorje! Pride čas, ko človek ne bo rodil nobene zvezde več. Gorje! Pride čas najbolj zaničevanja vrednega človeka, ki se sam ne more več zaničevati.

Glejte! Kažem vam *zadnjega človeka*.

»Kaj je ljubezen? Kaj je stvaritev? Kaj je hrepenenje? Kaj je zvezda?« – tako sprašuje zadnji človek in mežikajo.

Zemlja potem postane majhna in po nji skače zadnji človek, ki vse dela majhno.

[...]

»Prej je bil ves svet zablodel,« pravijo najtenkočutnejši in mežikajo.

Pametni so in vedo vse, kaj se je zgodilo: zato ni konca norčevanju. Še se pričkajo, vendar se kmalu pobotajo – drugače jim to pokvari želodec.

Imaš svoje veselje za čez dan in svoje veselje za čez noč: vendar ceniš zdravje.

»Mi smo iznašli srečo,« pravijo zadnji ljudje in mežikajo. –

## 1. Posluh za izročilo

V čem je zgodovinskost filozofskega izročila? Metafizika je zgodovinski pojav v tem, da se končuje kot nihilizem. Tu stopamo v razgovor s Friedrichom Nietzschejem, ki je prvi zavezujoče dojel končevanje zgodovine Resničnega sveta. Pa ne samo končevanje, zakoličil je tudi njen začetek,<sup>5</sup> ki se mu kaže v

---

<sup>5</sup> Heidegger je svoje pojmovanje metafizike dolžan tudi Nietzscheju, ki prvi zasluti zgodovinsko razsežnost platonizma, ki se začne z vstajo sokratizma kot vstajo uma in se končuje z nihilizmom kot izgubo umnega smisla in resnice po Kantu pa vse do njega samega. Seveda Heideggru zaradi tega ne moremo kar odreči filozofske originalnosti: prevlada idejogledja nad resnico kot neskritostjo kot vznik platonizma je filozofsko izjemno lucidno nadaljevanje in poglobljanje Nietzschejevega lociranja »Sokratovega problema«. Tudi o končevanju te Zgodbe so Heideggrova izvajanja na sledi

podobi aleksandrijskega človeka, ki nastopi po zatonu tragične dobe, kot umni, krepostni, srečni človek, ki mu je tragična modrost postala enkrat za vselej tuja.<sup>6</sup> Zato se v tem kontekstu ne moremo pogovarjati z Descartesom na enak način, kot se lahko pogovarjamo s Friedrichom Nietzschejem in Edmundom Husserlom. Če Nietzsche govori o nihilizmu kot izgubi najvišjih vrednot moderne dobe, Husserl razpravlja o krizi evropskih znanosti in filozofije. Prav nihilizem in kriza pa sta tista izkušnja, ki obema omogočita razvijanje problematike in vprašanj moderne metafizike do tistih globin, ki njenemu poglavitnemu snovalcu Renéju Descartesu niso mogle biti razprte. Ta sodba ni vrednostna, temveč upošteva *zgodovinski okvir*, v katerem je novoveška filozofija samozavestno vzniknila z izjemnim zagonom iskanja Arhimedove točke in se kaj kmalu (s Humom in Kantom) prevesila v pretresanje in spodkopavanje tako zastavljenega humanizma. Takole na primer Husserl uzre svojo lastno nalogo v »krizi moderne dobe« (Husserl, 1990, str. 24): »Zastavljajo se nikdar zastavljena vprašanja, razkrivajo se nikdar udelana delovna področja, nikdar radikalno razumljene in dojete korelacije.«

156

Enako velja za Nietzscheja. Heidegger takole opredeli njegov »zgodovinski čut« ob odkrivanju evropskega nihilizma (Heidegger, 1971, str. 30–31):

Za Nietzscheja pa pomeni ime »nihilizem« bistveno »več«. Nietzsche govori o »evropskem nihilizmu«. [...] »Evropski« ima tu zgodovinski pomen in pove toliko kot ime za zgodovinsko gibanje, ki prežema prejšnja stoletja in določa naslednje stoletje, zgodovinsko gibanje, ki ga je prvi spoznal in katerega najbolj bistveno razlago je povzel v kratek stavek: »Bog je mrtev.«

Še zdaleč nismo pripravljeni na to, da bi dokončno odgovorili na vprašanje, kaj Nietzsche misli s smrtjo Boga. Zato se na tem mestu še enkrat pomudimo pri fenomenu zgodovinskosti. Hegel in Heidegger sta hvaležna primera, ki osvetljujeja dva tipa odnosa do izročila oziroma tradicije. Pokaže se, da se z Nietzschejem, ki jasno zasluti problematičnost tega odnosa in njegove daljnosežne posledice za človeka, zgodi neznanski premik v mišljenju. Četudi priznavamo neznanskost in relevantnost tega dogodka, s tem še ne pravimo, da je ta dogodek

poslednje metafizične epohe biti pristno zgodovinska in se jih ne da preprosto zvesti na Nietzschejev problem nihilističnosti volje do moči.

<sup>6</sup> Glej *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, prim. tudi *Somrak malikov*, »Sokratov Problem«, ali podnaslov v nadaljnji sentenci »Kako je resnični svet nazadnje postal bajka«: *Zgodovina neke zmote* [poudarek je dodan].

prišel na vidno in da danes določa mišljenje z vso svojo »energičnostjo« (ενεργεια kot u-delovanje). Tu obravnavani dogodek mišljenja se je resda ohranil vse do danes, vendar še vedno neočitno. Pravzaprav bi morali reči, da se daje v razprtu možnost miselnega snovanja, se pravi v neočitni dinamičnosti (δυναμικς kot omogočanje novih možnosti). In verjetno tudi to stanje potrjuje vizionarsko misel Nietzscheja, ki v (tako imenovani) *Volji do moči* pravi (Nietzsche, 1991, str. 5): »Kar pripovedujem, je zgodovina prihodnjih dveh stoletij.«

Da ta fenomen ni nekaj obstranskega in plod obskurnih izmišljij nekoga premaknjenca, priča tudi to, da naletimo na prelomu iz 18. v 19. stoletje na pesnika in misleca, ki (jasno da) neodvisno od Nietzscheja ter Husserla poudari izjemnost zgodovinskega pogleda na izročilo. Friedrich Hölderlin se v enem svojih pisem takole dotakne omenjene zadeve (Heidegger, 2001, str. 84): »Ničesar se ne naučimo teže kakor prosto rabiti nacionalno. In kakor verjamem, je za nas izvirno prav jasnost upodobitve tako naravna kakor za Grke ogenj z neba. – *A lastnega se moramo prav tako dobro naučiti kot tujega.*« (poudaril J. L.)<sup>7</sup> Navedeni citat najdemo v Heideggrovi knjigi *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, v poglavju s pomenljivim naslovom »Spomin« (*Andenken*). Spomnimo se zgoraj rečenega o spominjajočem mišljenju, brižno sledeč Heideggrovim besedam iz iste knjige (Heidegger, 2001, str. 85):

157

Kar je *naravno* pri kakem zgodovinskem narodu, šele takrat postane narava, tj. temelj bistva [*Wesensgrund*], ko to naravno postane tisto zgodovinsko njegove zgodovine. Zatorej mora zgodovina naroda najti v to, kar ji je lastno, in prebivati v njem.

Citatov ne nizamo zaradi kake zadrege nezmožnosti mišljenja. Navedke, ki smo jih nabrali v različnih knjigah pri različnih avtorjih, navajamo zato, da pokažemo, da se dotična zadeva mišljenja v času razvite krize mišljenja zavezujoče pojavlja na njihovi poti mišljenja v nesistematični obliki. In prav ta nesistematičnost priča o relevantnosti zadeve, v tistem smislu, ki ga Heidegger naveže na fenomenologijo (Heidegger, 1997, str. 66): »Pojasnitve predpojma fenomenologije nakazujejo, da zanjo ni bistveno to, da bi bila *dejanska* kot filozofska 'smer'. *Možnost* stoji više kot dejanskost. Fenomenologijo razumemo le, če jo dojamemo kot možnost.«

<sup>7</sup> Prim. tudi Friedrich Hölderlin, *Pismo Casimirju Ulrichu Böhlendorffju*, Nova revija, št. 190/191/192, str. 164.

Zato se še enkrat pomudimo pri Heideggru, in sicer pri delu z naslovom *Predavanja in spisi* (*Vorträge und Aufsätze*). S to razliko, da bomo tokrat izpostavili širši zgodovinski okvir in nastavek obravnavane misli. V spisu z naslovom »Aletheia (Heraklit, Fragment 16)« Heidegger ob razmišljanju o filozofski besedi *Λογος* navede ključni moment Heraklitovega čuječega odnosa do »Besede«, in sicer v navezavi na 72. fragment, ki se glasi: »S čimer se najbolj neprenehoma družijo – z Besedo, ki upravlja celoto –, s tem se razhajajo, in to, na kar vsak dan naletijo, se jim kaže kot tuje.«<sup>8</sup> Na prvi pogled in vsled našega izvajanja bi kaj lahko dejali, da Heraklit pravi, da se prav človeku v neskrbnem odnosu do sveta in samega sebe tisto privajeno, domače in znano kaže kot tuje, medtem ko mi isto trdimo za prebujenega človeka. Vendar temu ni tako. V igro moramo vpeljati Heraklita samega kot razkrivalca nesamoumevnega v tistem, s čimer imamo vsakodneven opravek in česar smo brezskrbno privajeni. Šele z ozirom na Heraklitovo namigovanje na vsemu vladajočo naravo *logosa* se nam razkrije pravi smisel rečenega. Ljudje, ki se jim *logos* kaže kot tuje, so tisti »nеспametni, ki so podobni gluhi«<sup>9</sup> ravno zato, ker so o *logosu* že slišali in so bili »odsotno prisotni«, ko so bili od njega nagovorjeni. Če Heraklitovih »mračnih« besed ne bi bili slišali, bi jim *logos* ostal tako (rad) skrit, da ne bi njegovega skrivanja v vsakdanjem govorčenju (*Gerede*) niti zapazili. V tem smislu tudi Heidegger, ko govori zgolj o običajnih smrtnikih ne glede na Heraklita, besedo *ξενος* (tuj) nadomesti z besedama zakrit in pozabljen (Heidegger, 2000, str. 287): »*Λογος*, v čigar jasnino [smrtniki] gredo in v njej stojijo, jim ostaja zakrit, je zanje pozabljen.«

Navedeni fragment in njegova razlaga, ki sta danes jasno razumljiva in ki odstirata bistveno problematiko odnosa do izročila, sta zadosten dokaz, da je novoveška zgodba metafizike del zgodbe grške filozofije. K problemu *logosa* se še vrnemo. Zato se zdaj povrnimo v okvir moderne metafizike, kjer se tisto spraševanja vredno, ki pa vztraja v zakritosti »vsakodnevno privajenega in nevprašljivega«, kaže na svojevrsten način. Edmund Husserl v spisu »Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem«, ko govori o pomenu tradicije, izpostavlja isti tihi epistemološki premik v odnosu do zgodovine.

Za tradicijo je značilno, da se prenaša prek očitnosti. Ko na primer v lokalu vidimo na steni viseti leseno ploščo z vrezano podobo, hipoma uvidimo, da

<sup>8</sup> Heraklitos efeški, *Fragmenti*, prev. Fanci Zore, Obzorja, Maribor 1992, str. 37.

<sup>9</sup> Prav tam, 34. fragment.

mora imeti ta reč neki pomen. Vpogled je tавтоloške narave, kolikor gre za uvid, da artefakt s svojim pomenom, ki ni nujno razumljiv, prenaša (*tradere*) neki pomen. In po Husserlu je pot ovedenja tradicije ravno (nenavadna tавтоloška) pot od očitnega in samoumevnega kot pomensko neevidentnega pa vendarle znanega, k neočitnemu in nesamoumevnemu kot evidentnemu in še neznanemu – v *očitno danem*.<sup>10</sup> Takole o tem v navezavi na jezik govori Husserl (Husserl, 1998, str. 16): »Značilna aktivnost, ki jo najbolje opiše beseda »poznoritev« [*Verdeutlichung*], po naravi sodi k vsakim stavčnim tvorbam, ki se pojavijo v čisto pasivnem razumevanju. Stavek, ki se pojavi pasivno (morebiti v skladu s spominom) oziroma je pasivno razumljen, ko ga slišimo, je sprva v pasivni udeležbi jaza zgolj recipiran, zaznan kot veljaven, in v tej podobi je že naše mnenje.« Zdaj pa sledi zasuk: očitnosti in samoumevnosti, prek katerih se prenaša tradicija, so trdna tla, ki nam omogočajo, da sploh šele lahko začnemo "izkopavati" pristnejši in bogatejši pomen tradicije. Pot pelje torej od znanega k neznanemu, in ne od neznanega k znanemu, kar bržkone velja za znanost. Pelje od golega posedovanja in nezavezujočega izrekanja mnenj k *ovedenju* tega, kar nas v teh površnih mnenjih in prepričanjih nosi in zasnavlja. (Husserl, 1998, str. 21): »V sedanjosti pričujočih pojmov in stavkov leži smisel v njih samih, sprva ne kot evidentno mnenje, temveč resnični stavek z mišljeno, a še skrito resnico, ki jo lahko s tem, da jo naredimo na evidentno, seveda razkrijemo na njih samih.« In da ne zgrešimo glavne ostrine poante: mnenja in prepričanja niso nekaj negativnega, kar moramo odpraviti, da bi se dokopali do pozitivnega vedenja, pač pa so prej pozitivna podlaga za pot ovedenja. In tu se naznanja pristno zgodovinski pogled na evropski svet (Husserl, 1998, str. 23): »Že od samega začetka zgodovina ni nič drugega kot živo gibanje tistega drug z drugim in drug v drugega [*des Miteinander und Ineinander*] izvornega tvorjenja in sedimentiranja smisla.«

Husserl tako uvede pojmovanje zgodovine, ki se razlikuje od zgolj historičnega nizanja dogodkov in resnic, od tako imenovane zunanje zgodovine. Slednjo bi lahko imenovali tudi transcendentna zgodovina, kolikor imamo opraviti z zgodovinskimi pojavi, ki se vedno bolj oddaljujejo od žive situacije, dlje ko gremo nazaj v preteklost.<sup>11</sup> V tem bi lahko prepoznali krizo znanosti, ki se s pozitivno-

<sup>10</sup> Ta nenavaden »tавтоloški« značaj mišljenja je opisni približek *hermenevtičnemu* značaju mišljenja.

<sup>11</sup> Ali ni ta tip zgodovine značilen za naravoslovno znanost, ki gre s svojimi uvidi zgolj naprej in uvide predhodnih znanstvenikov odriva v preteklost kot nekaj opravljenega in odpravljenega? In ali to ne velja tudi za tako imenovane postmoderniste tipa Lyotard in Rorty, ki na evropsko zgodovino

faktično naravnostjo usodno oddaljuje od življenjskega sveta. Prva vrsta zgodovine pa je notranja ali imanentna zgodovina: v neko stvar, ki se je prek tradicije iz preteklosti prenesla v današnji čas, se poglobimo, jo spoznamo kot stvar preteklosti v *danem trenutku*. Pa navedimo še eno pričevanje o tem nenavadnem zasuku v mišljenju. To pot bo to citat iz Nietzschejeve *Vesele znanosti* (Nietzsche, 1999, KSA, III, str. 594-95), v katerem govori o isti epistemološki, nadvse kočljivi zadevi:

Tisto, kar nam je poznano, je običajno; in običajno je najtežje »spoznati«, se pravi ugledati kot problem, se pravi uzreti kot tuje, daljno, »izven nas« ... Velika gotovost naravoslovnih znanosti glede na psihologijo in kritiko elementov zavesti – dveh *nenaravnih* znanosti, bi skoraj lahko dejali – počiva natanko v tem, da jemlje *tuje* za objekt spoznanja: medtem ko je nekaj domala protislovnega in nesmiselnega sploh *hoteti* imeti za objekt spoznanja netuje ...

Seveda kljub navajanju sorodnosti med mislecema ne moremo mimo tistega, kar ju usodno ločuje: Husserl kljub kriznosti evropskih (duhovnih) znanosti izbere in se odloči (*χρσις* – 'spor, odločitev') za obnovitev in univerzalno utemeljitev novoveškega projekta umnosti (človeka kot *animal rationale*), medtem ko Nietzsche izbere drugačno pot, pot navzdol (*Untergang*) skupaj z dogajajočim se somrakom malikov in padcem idealov, ki naj bi pripeljala do prehoda v drugačno »zgodbo biti«. <sup>12</sup>

Ne pozabimo, da tudi platonizem izza očitnosti površnih mnenj in prepričanj odkriva nekaj drugega – svet najbivajočnejših idej, ki omogočajo bivanje v celoti. Kot smo že dejali: platonizem je historičen v tem smislu, da vzvratno odkriva stopnje idejogledja, ki naj bi nazadnje privedle do absolutnega vedenja, očiščenega vseh zavajajočih mnenj in nejasnih ter nerazločnih spoznanj. Bistveno nehistoričen pa je v tem, da je svet idej kot tak popolnoma transparenten-

velikih zgodb gledata kot na nekaj, kar moramo opustiti, prepustiti le še historiografom, ki bodo te obskurne mišljenine popisali in jih spravili med nič več zavezujoče, le še »objektivne« resnice? Kot stvar zaključene preteklosti?

<sup>12</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 14: »Veliko na človeku je to, da je most in ne cilj: na človeku je mogoče ljubiti to, da je *prehod* in *zahod*. Ljubim tiste, ki ne znajo živeti drugače kakor kot zahajajoči, ker so prehajajoči.« Če Nietzsche hoče zahajanje evropskih idealov umnosti in umnega človeka, da bi lahko razočarani in nihilistični človek (kot prehajajoči) presegel in ustvaril drugačno človeškost, Husserl v krizi zahajanja idealov nastopi (če si dovolimo nadaljevati Nietzschejevo prispodobo) ne kot prehajajoči, marveč kot v bistveno istem vzhajajoči.

ten in kot nespremenljiv tudi onkrajčasoven. Pa naj bo transcendenten ali transcendentalen. Kdor se dokoplje do spoznanja idej, stoji na transparentnih, neminljivih temeljih nadčutnega in čutnega sveta, brez tal zgodovinskega izročila. Ne nazadnje je to tisto metafizično jedro, ki vztraja v Husserlovi misli kljub temu nenavadnemu zasuku v mišljenju.

Ne glede na dediščino je ključno to, da Husserl (v »Izvoru geometrije«) opozori na pozitiven pomen izročila, ki se kot sediment ohranja v še tako nezavezujočih mnenjih in prepričanjih. V tem se radikalno razlikuje od Descartesa in tudi od kartezijanskega Husserla v *Kartezijanskih meditacijah*, ki morata vsa mnenja, prepričanja, asociacije, sodbe vnaprej *zavreči*, da bi se dokopala do čiste (prazne) točke prve apodiktčne gotovosti. In v tem bomo prepoznali moment, ki se vsestransko razvije pri Heideggru. Če uporabimo Husserlovo miselno orodje na samem Husserlu: v oklepaj bomo postavili njegovo iskanje apodiktčne gotovosti transcendentalnega jaza kot univerzalnega horizonta resnice in biti, in se osredotočili na tisto, kar je po našem mnenju najvitalnejši moment fenomenološke misli: spoznavna pot od znanega (površno tradiranega, samo po sebi razumljivega) k neznanemu – ki se skriva v *znanem*.

161

Skušajmo ta zgodovinski miselni zasuk opredeliti še z ene plati. Bistvo platonistične filozofije je primarno negacija izročila, odprava utečenih, domačnih predstav in prepričanj, ki sprosti pot omikanja in povzpeta k idejam kot najresničnejšim bitnostim. Jetniku vsakodnevnih, površnih mnenj je svet idej nekaj tujega. Ko pa se skoz izobrazbo povzpne na poljano resnice, se enkrat za vselej otrese neresničnih mnenj in nezavezujočega blodenja (verig na dnu votline!), pa tudi čutni svet s svojo nenehno prerajajočo se naravo se ga ne tiče več. Je onkrajzgodovinska resnica, je razsvetljeni.<sup>13</sup> V bistveno isti okvir sodita Descartesove *Meditacije* in Husserlove *Kartezijanske meditacije*, kljub ontološkemu zasuku od teocentričnosti k antropocentričnosti.

Drugačna epistemologija je značilna za Aristotelovo filozofijo, ki je miselni zasnutek znanstvenega spoznanja. Tudi tu se najprej odpravijo tradicionalne utečene predstave in varljive čutne zaznave, da bi se dokopali do trdno veljavne resnice. Ta način spoznanja je opredelil Nietzsche:<sup>14</sup> objekt spoznanja je tuje, ki po uvidu v njegovo naravo postane domače, netuje. Začetna aporija ob

<sup>13</sup> Prim. Platon, *Država*, 7. knj., Mihelač, Ljubljana 1995.

<sup>14</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 1999, KSA, III, str. 594–95.

zastavljenem problemu se umakne evporiji razrešitve problema. Vendar se s tem za spoznavajočega spoznavna pot ne konča. Dosežena evporija se umakne novi aporiji, pozornost je usmerjena na vselej novo kot tuje.<sup>15</sup> Heglovo *Aufhebung* lahko v tem kontekstu dojamemo kot splet obeh epistemologij, kot dediča tako Platona kot Aristotela. Delo pojma je prehajanje od aporije k evporiji, ne da bi se v njej tudi izčrpalo. Kljub vsemu pa je najvišji zastavek njegovega miselnega podjetja prav vso zgodovino in izročilo odpravljajoče absolutno vedenje.<sup>16</sup>

In kaj je veliki miselni dogodek fenomenologije? V čem je bistvo *izvorno zgodovinskega pogleda*, ki sam platonizem in aristotelizem umesti v zgodovino in skuša določiti čas njenega vznika, dovrševanja in morebitnega usihanja? Temeljni uvid, ki iznaša takšen pogled na epistemologijo evropske metafizike, je Heideggrov fenomenološki vpogled v spremembo bistva resnice in biti, kot se izvrši od Heraklita in Parmenida do Platona in Aristotela.<sup>17</sup> Ključni dogodek v zgodovini mišljenja je razhod *λογος-a* in *φυσις* kot ločitev mišljenja in biti. Začetna istoizvornost resnice, mišljenja in biti pove najprej to, da videz in navideznost spadata k resnici biti. Bivajoče je pod obnebjem resnice kot neskritosti dojeta kot fenomen, torej tisto samo-na-sebi-kažočo-se in samo-na-sebi-skrivajoče se. Bivajoče kot tako in v celoti je razkrivanje v stalni izgled in skrivanje v navideznost. Ko bit postane *idea* (*ουσια*) kot stalna, »apriorna« danost večnega izgleda, se mišljenje usmeri v »pravilno« mišljenje, ki mora iz območja resnice najprej izločiti navidezne, nepravilne izjave. Takšno idejogledno mišljenje je izvrženo iz resnice biti kot *φυσις* v jasno in razločno ume-

<sup>15</sup> Že pri Aristotelu najdemo torej zasutek znanstvene resnice, ki se v moderni dobi dovrši v resnico kot golo funkcijo – vsaka resnica je resnica za drugo, vselej naslednjo resnico. Kot je lucidno pokazal Heidegger (in Urbančič), je znanstveno spoznanje s tem izvrženo iz polja resnice, saj je ta le še v učinkovitosti obvladovanja in razpolaganja z objekti spoznanja – in spoznavajočim samim.

<sup>16</sup> Opozoriti moramo na neko (pozitivno!) zadrego pri razvijanju te misli. Nikakor ne trdimo, da se od transcendentnega in transcendentalnega tipa mišljenja ločujemo po tem, da ono stremi po imanenco odpravljajoči transcendenci, mi pa, bojda obratno, po transcencenco odpravljajoči imanenci. To lahko upravičeno poimenujemo, skupaj s Heideggrom, obrat platonizma, ki je brez platonizma prazna gesta. Naše mišljenje je obenem skromnejše in neskrupulirano od evropskega miselnega izročila: skromnejše je v tem smislu, da za razliko od bivšega transcendentnega ali transcendentalnega mišljenja ne išče univerzalnega, se pravi edinega veljavnega horizonta resnice evropskega sveta. V tem smislu je naše mišljenje imanentno naravnano. Neskrupulirano pa je v tem, da zgodba umnosti, kot se razodeva in goji v dvatisočletni zgodovini evropske človeškosti, za nas *ni ne edina ne končnoveljavna*, da so možne druge poti do biti, s čimer se naše mišljenje izkazuje kot imanenco in doslej mišljeno transcencenco presegajoče mišljenje.

<sup>17</sup> Glej Heidegger, *Uvod v metafiziko*.

vanje kot »lastninjenje« (*ουσια* kot imetje, posest) resnic, iztrganih iz polja videza. Zato je fenomenološki pogled nemetafizičen, saj je videz povrnjen (od izključne lasti človeka kot subjekta) v sopripadnost z resnico, mišljenjem in bitjo. Kako Heidegger opredeli razhod biti in fenomena kot zgolj še pojava (Heidegger, 1995, str. 185)?

Prikazovanje zdaj, iz ideje, zadobi spet neki drug pomen. Prikazuje se, pojav, ni več *φύσις*, vznikajoče vladanje, tudi ne sebe kazanje izgleda, temveč pojavitev posnetka, odslikave. Kolikor ta svojega pralika nikoli ne dosega, je tako pojavljajoči se *goli* pojav, pravzaprav videz, in to zdaj pomeni manko. Zdaj *ον* in *φαινόμενον* stopita narazen.

Za fenomenološki pogled je značilno, da se uči »gledati drugače«. Nič več se z izvrženjem nejasnih in nerazločnih predstav (ki so zgolj nujno ovrgljiva ovira na poti spoznanja) ne ozira za jasnimi in razločnimi idejami, ki so onkraj sleherne zmote. Nič več se ne giblje od objekta spoznanja k vselej novemu objektu spoznanja. Kot lapidarno pravi Heidegger (Heidegger, 1992, str. 17): »Fenomenologija v njej svojskem ni nobena smer, temveč v času spreminjajoča in samo s tem vztrajajoča možnost mišljenja, da odgovarja nagovoru tega, kar je misliti.« Čutnozaznavni svet utečenih mnenj ni več mračna votlina pogube in odsotnosti resnice, iz katere se je treba na vsak način rešiti na poljano resnice, marveč je rodovitno polje resnice. In tudi svet idej ni kraljestvo neskaljene resnice. Za fenomenološki pogled senca votlinskega sveta leže tudi na svet sijajnih idej – vendar ne več kot čista negativnost, pač pa kot senca nemišljenega, ki ga je treba premisliti. Fenomenološko spoznanje je zasnovano v resnici kot neskritosti: in če so ideje najresničnejše, torej naj-ne-skritejše, se naš pogled usmerja na tisto, kar v siju idej vztraja v temi *skritosti*.

Glede na naravo fenomenološkega pogleda, ki spoznava tuje v netujem, moramo zgodovinsko ovedeno reči naslednje: Descartesova *res cogitans* in *affectus* ter Husserlov čisti jaz in občutja so danes, vsled dolge zgodovine vzpostavljanja njihove ekskluzivnosti v domeni resnice, nekaj netujega. In na nas je, da jih izpostavimo v njihovi vprašljivosti, tujosti, da v njih mislimo tisto nemišljeno.

## 2. Na poti k razpoloženju

Spet se vprašajmo: kaj je pravzaprav zgodovinskost, zgodovinski pogled? In kako se ta navezuje na naš najožji problem, problem razpoloženja? V mišljenju, ki se giblje naproti razpoloženju, ne bomo privzeli stališča, ki naj bi opustilo tradicijo kot golo odsenčenje napredujočega uma (Hegel), in odkrivali nekaj novega. Dejansko se bo pokazalo, da se pri vseh avtorjih, ki smo jih zgoraj nabrali kakor naključno na kup, za (*andenkendes*) mišljenje odpira nekaj, kar je treba šele premisliti: zadeva razpoloženja. Nikakor namreč ne velja, da naj bi metafizika kot taka z umnostjo preprosto izključila problem emocionalnega, čustvenega, *affectus*, *pathos* itd. Zato pa bo naš pogled vzvraten (oziroma vprašanje – Husserl). Kako je z razpoloženjem, čustvi, afektivnostjo pri mislecih metafizike? Ali je v njihovih zasnutkih najti kaj, kar se že vselej skriva v njih kot možnost (*dynamis*) zasnutja drugačnega človeka? Ob tem dodajmo še, da naš vzvratni pogled bistveno določa heideggerjanski interpretativni okvir.

V Descartesovem filozofskem sistemu je na prvi pogled videti, kakor da občutki (*affectus*, strasti) ne igrajo nobene vloge. Vsaj v *Meditacijah* kot popularizirani knjigi, če že ne v *Strasteh duše*. Kje namreč najti prostor za občutke in strasti med *res cogitans*, mislečo stvarjo in *res extensa*, razsežnostno stvarjo? Skupaj s Husserlom smo dejali, da se tradicija prenaša prek očitnosti. In »slaba« očitnost glede Descartesa je prav pasivno privzetje absolutnega primata *res cogitans* kot bojda zgolj umskega razsežja človeka. A temu vendarle ni tako. Pravzaprav je Descartes tisti novoveški mislec, ki občutjem in afektom dodeli spoznavno funkcijo. V tretji knjigi *Meditacij* nas seznani z osnovno strukturo *res cogitans*: ta se deli na dva temeljna razreda: 1. čiste predstave kot *ideae* in 2. *cogitationes*, ki segajo prek *res cogitans*. To pa so a) *voluntates sive affectus* in b) *judicia*. Kaj najprej bije v oči? Dejstvo, da so ne le čiste ideje in sodbe, marveč tudi volja in *afekti/občutja* kognitivne narave, da imajo spoznavno zmožnost.

Kako je pravzaprav s pasivnostjo afektov? Popolnoma pasivna je lahko le materija, snov, medtem ko je za afekte značilna prav *zmožnost* biti aficiran (to dimenzijo ohranja nemška beseda za strast *Leiden-schaft*). Paola-Ludovica Coriando pravi v tej zvezi (2002, str. 43): »V *affectusu* samem najdevamo posebno vrsto (predfenomenološko določene) *intencionalne* povezave med subjektom in objektom. Kot v *judicia* in *voluntates* je tudi v *affectus* vsebovano več kot v idejah v ožjem pomenu, ki so gole predstavljajoče (reprezentirajoče) podobe stvari.«

Seveda ostaja spoznavni primat »v rokah« jasnega in razločnega spoznanja, ki je in ostaja domena *ratia*, in pod obnebjem *ratia* je spoznavna moč afektov in občutij ohranjena kot slab negativ *clara et distincta perceptio*, kot nejasna in zmedena zaznava. Ne smemo kar odmisлити ontološkega dogodka, ki premesti človeka kot bitje, ki se misli v predstavljanju samega sebe, na Arhimedovo točko. Ta je pri Grkih in sholastikih tvorila človeka presegajočo transcendenco bodisi kot slika vseh slik in umevanje umevanja (Aristotel) ali kot popolna ontološka identiteta biti in bistva in dovršena adekvatnost mišljenja in biti (Akvinski). Kljub zasnavljanju človeškosti človeka kot *animal rationale* oziroma *res cogitans* pa Descartes ohranja namig na tisto, kar naj bi se v novem veku izgubilo: *affectus* kot spoznavni element.

Kot nasprotni pol mišljenja afektivnega se bomo na kratko ustavili pri Heglu. *Affectus* zanj nima spoznavne moči, je čisto stanje in (subjektivni) spremljevalni pojav delovanja razuma, dela pojma. Kako je pravzaprav s *čudenjem* pri Heglu? Ali čudenje zares velja le razumu in ali je le-to zgolj pritiklina ali posledica ali okoliščina delovanja razuma? *Fenomenologija duha* naj bi zajela celotno zgodovino duha evropske civilizacije, o razpoloženju, občutju pa ne izvemo nič bistvenega. Le tu in tam so navržene bežne in vse preskromne opazke o razpoloženju naravne zavesti, ki se prebija prek samozavesti in uma do duha. Če že, potem se o njem govori kot o spremljevalnem pojavu subjekta spoznavanja, kot o njegovi »pritiklini«. Začudenje velja, v najskromnejših besedah, le delu razuma (Hegel, 1998, str. 29): »Dejavnost ločevanja je sila in delo *razuma*, najbolj začudenje zbujajoče in največje ali celo absolutne moči.«<sup>18</sup>

165

Če torej na eni strani *affectus* nosi spoznavno funkcijo, a je njegovo spoznanje pod vrhovnim primatom *cogita* le nejasno in zmedeno, je na drugi strani *affectus* zgolj (subjektivno, torej akognitivno, spremljevalno) stanje spoznavnega akta.

Tudi Brentano in Husserl kot misleca intencionalnosti še ostajata v načrtanem ontološkem okviru, ki ga je ubesedil Descartes. Ontološkem, ne psihološkem.

<sup>18</sup> Prim. članek Željka Pavića »Jarem razumevanja. Heideggrov zgodnji pristop k Schleiermacherjevi hermenevtiki,« v *Phainomena*, Izvirnosti, X, 35–36, Nova revija, Ljubljana, junij 2001, str. 283–311. Pavić v eseju govori o občutju kot temeljni dimenziji religiozne izkušnje in v tej zvezi omenja Hegla v podobnem smislu: »Občutje je za Hegla sicer 'najbolj prezentna forma' subjektivnega odnosa do kake vsebine, toda 'forma sebične posameznosti', ki jo ima duh v občutju, je najnižja in najslabša forma, v kateri ni kot svobodna, kot neskončna občost – njegovo jedro in vsebina sta, nasprotno, kot nekaj naključnega, subjektivnega, partikularnega.«

Če zgolj prerazporejamo in spreminjamo strukturo duševnih zmožnosti, se vrtimo (v ontološkem smislu) na mestu. Tako lahko navsezadnje tudi razmejimo duševne zmožnosti na samostojna področja z lastno resnico, denimo: resnica uma kot spoznanje, resnica razpoloženja ali občutja kot počutje in resnica volje kot vrednotenje. Vendar s tem ostajamo na tleh moderne, kartezijske subjektivitete.<sup>19</sup> Tako za Brentana kot za Husserla ostaja temeljni akt zavesti predstavi akt, občutje kot duševna zmožnost pa je kljub lastni intencionalnosti, podobno kot pri Descartesu, nesamolastno in nesamostojno. Čeprav je Husserl v fenomenologiji naredil velik korak naprej, s tem ko je Brentanovo idejo intencionalnosti kot zgolj *lastnosti* posameznega psihičnega akta mislil ontološko kot *bistveno določitev* zavesti same, pa je s tem še vedno kartezijanec, saj je »le« domislil transcendentalnost Descartesovega *ego cogito*.

Tukaj šele stopi v igro zgodovinski čut – za bit. Mi pa stopamo v pogovor z Martinom Heideggrom. Heideggrova zasluga je, da je na zgodovinsko raven postavil prav ontologijo (recimo v *Evropskem nihilizmu*). Zakaj? Pred njim je bila namreč glavna pozornost filozofov usmerjena na (očitno) zgodovinski problem epistemologije, etike, estetike in religije, medtem ko je ontologija kot ena izmed filozofskih disciplin vztrajala v svoji navidezni onkrajzgodovinskosti. Za Heideggra pa postane tudi bit zgodovinski problem. In kako se bit kot izvorno zgodovinski fenomen navezuje na problem razpoloženja? Naj so se novoveški misleci izrekli bodisi pozitivno ali negativno glede spoznavne zmožnosti afektivnega, občutja oziroma razpoloženja, za oboje velja, da jih pri mišljenju razpoloženja v osnovi določa bit kot predstava ali predmetnost predmetnega. In ker pred-meta, metanja predse, ni brez tistega, ki meče predse, bit kot reprezentacija zahteva človeškost človeka kot središče (reprezentiranja kot proizvajanja) celote bivajočega, bodisi kot Arhimedove točke *ego cogito* pri Descartesu, absolutni jaz kot samopostavo pri Fichteju ali absolutno sinteti-zirajočo zavest kot pogoj konstitucije apodiktične evidence pri Husserlu.

Bit bivajočega je v znotrajmetafizični identiteti z bivajočim kot takim in v celoti. Človek, njegov um, razum, duša, telo, čutne in nadčutne podobe, vse (bivajoče) je na (predpostavljene) način postavljenosti postavljenega kot predmetnosti predmetnega. Novoveški metafizični subjekt misli bit (sveta in sa-

<sup>19</sup> Tako denimo Scheler, ki kljub mišljenju afektivnega kot od uma neodvisnega ostaja v ontološkem primežu biti kot pred-metnosti pred-metnega, biti kot (re)prezentacije, ki je kot take ni mogoče misliti brez aktivnega temelja, nosilca prezentacije in reprezentacije, subjekta. Glej Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, str. 82–91.

mega sebe) skoz predstavljanje lastnih predstav, samoprezentiranje tistega, kar je v zavesti prezentno.<sup>20</sup> Zato bi lahko Husserlovo (in Brentanovo in pogojno rečeno tudi Descartesovo) intencionalnost natančneje in ontološko določili kot *reprezentirajočo intencionalnost*.

Reprezentirajoča intencionalnost kot ontološko bistveno razsežje človeka kot *animal rationale* zato spregleda in ne more misliti razpoloženja v tem, kar ono je. Lahko ga misli, kot smo pokazali, kot spoznanje, ki je nejasno in zmedeno (predstava, ki se zalomi – torej negativno, kot nekaj, kar ni jasno in razločno spoznanje), ali kot goli spremljevalni pojav in subjektivno stanje prezentne resnice. Toda razpoloženje je in ostaja nekaj nerazpoložljivega, torej ne-predmetnega in ne-prezentnega.

### 3. Razpoloženje kot *διαθεσις*

Da bi torej lahko mislili razpoloženje v tem, kar ono samo je, brez predpostavljene hierarhične kognitivne lestvice ali vsak premislek zavirajočega odrekanja spoznavne moči, moramo najprej preusmeriti pozornost z znotrajmetafizične difference in identitete med bitjo (bivajočega) in bivajočim na razliko med bitjo bivajočega in bitjo kot bitjo. Prav tu se tudi nakazuje možnost *drugačne intencionalnosti*, ki ni že kar prezentirajoča, marveč je najpoprej *razkrivajoča*. Bit kot razkrivanje je razpoloženje. V tem smislu bi lahko pri Heideggru govorili o *razkrivajoči intencionalnosti*, ki šele omogoča (re)prezentirajočo intencionalnost. Na kakšen način? Tubit je »zmožna biti pasivna«, se pravi da ima sposobnost dopuščanja sveta k sebi, toda ne v smislu golega obrata čiste aktivnosti konstituiranja sveta, marveč v smislu, da dopušča prisostvovanje sveta na način sorazkrivanja sebe in sveta. S tem, ko svet stopa v tubit, je ta zmožnost biti dovzetna za nekaj, kar se razkriva. Oba, tubit in svet sta šele dana v tej razliki. Razkrivanje sveta v tubiti (ki torej ni čista pasivnost), pa je pravzaprav razpoloženje. Razkrivanje je razpoloženje. Zaradi tega ni mogoče govoriti o čisti materiji (*prote hyle*) ali čistem jazu, ki se ohranjata v lastni čistosti in nasebnosti. Človek ni najprej čisti jaz, ločen od sveta, ki si ga reprezentira, marveč je že vselej biti-v-svetu. In šele v tej razprtosti kot srečljivosti človeka s samim sabo, svetom in sočlovekom, ki ne more biti na način prezentnega zapopadanja, je mogoče jasno in razločno predstavljanje, razumsko razmišljanje, kot tudi »delo volje«. Logos je pred logiko. Aletheia je pred adekvatnostjo.

<sup>20</sup> Beseda prezentnost krije povezavo biti in časa, in sicer časa kot prezence, čistega sedaja.

Razpoloženje ni nič bivajočega, četudi se v njem bivajoče razkrije v lastnem izgledu. Ni objekt, ki si ga lahko predstavimo kot predmet. Z njim ne razpolagamo kot z nečim danim niti ga ne gre jemati kot predikat subjekta bodisi v možnosti ali dejanskosti. Tu se lomi metafizična vera v subjekt delovanja. Tudi tu si je Nietzsche na jasnem (Nietzsche, 1988, str. 234):

Zahtevati od moči, da se *ne* bi izkazovala kot moč [...], je prav tako nesmiselno kot zahtevati od šibkosti, da se naj izkazuje kot moč. [...] In samo zaradi zapeljivosti jezika (in v njem okamenelih temeljnih zmot uma), ki razume in narobe razume vsako delovanje kot pogojeno z delujočim, z nekim »subjektom«, se to lahko prikaže drugače. Namreč, prav tako kot ljudstvo ločuje strelo od njenega bliskanja in slednje jemlje za dejanje, za učinek nekega subjekta, ki se imenuje strela, tako ljudska morala tudi ločuje moč od izkazovanj moči, kakor da bi za močnim obstajal indiferentni substrat, ki bi *po izbiri* izrazil moč ali pa tudi ne. Toda takšnega substrata ni; za dejanjem, delovanjem, nastajanjem ni »biti«; »dejavnik« je dejanju samo primišljen – dejanje je vse.

168

Razpoloženje ni nič predmetno danega, niti v možnosti niti v dejanskosti. Navedeni citat lepo nakaže preboj iz tradicionalne logike, kjer igrata glavno vlogo dvojici *subjekt/predikat* in *substancia/akcidenca*. Na podlagi obeh je možno razlikovanje med *možnostjo* in *dejanskostjo*, kolikor ima na sebi počivajoči subjekt »samoumevno« pripadajoče mu lastnosti udejanjene ali ne. Pa tudi ontološki par *bistvo/bivanje* (*esse essentia/esse existentia*): razpoloženje ni bistvena lastnost, ki čaka kot danost v možnosti, da mu subjekt nakloni bivanje. Vzpostavi se tudi razlika med *bistvom* in *pojavo*,<sup>21</sup> ki nikoli ne doseže čistosti bistva. In ker na ideji subjekta ali substance počiva *kategorija vzročnosti*, v okviru razmisleka o naravi razpoloženja odpade tudi ta. Ni človeka kot subjekta, ki bi (si) povzročil razpoloženje kot učinek. Zato mišljenje razpoloženja ne more biti domena psihologije, kolikor ta slednjega dojema funkcijsko kot lastnost subjekta. Psihologija se giblje na ravni bivajočega, funkcijskosti vseh človeku (kot bivajočemu) pripadajočih regij bivajočega in zato ostaja v pozabi biti in – razpoloženja.

Odtod naše izhodišče, da se razpoloženje v izvorni sopripadnosti z bitjo ne giblje na ravni bivajočega, temveč v njunem osredju kot prostoru vzajemne razprtosti. Ker pa vztrajamo pri tem, da razpoloženje ima neko samolastno

<sup>21</sup> Na tej neizbrisljivi razliki temelji platonistična epistemologija.

intencionalnost, da ni le goli spremljevalni pojav spoznanja, da se skozenj človek in svet izvabljata v srečevanje in spoznavanje, se bomo k odstrtju njegove narave približali z neke druge strani.

Izhodišče je, kot že rečeno, fenomenološko: razpoloženje kot tako je nekaj samoumevnega. Sicer že od nekdaj vztraja v govorici, toda vselej kot tisto »poznano, običajno; in običajno je najtežje 'spoznati', se pravi ugledati kot problem, se pravi uzreti kot tuje, daljno, 'izven nas'«. <sup>22</sup> Pot nazaj k stvarjem samim od nas zahteva, da se pomudimo pri razpoloženju kot tistem netujem in razkrijemo tisto v njem tuje, zakrito. <sup>23</sup> Razpoloženje marsikdaj površno omenjamo, ne da bi se nam samo »pokazalo kot problem«. Tako denimo pravimo: »Danes nisem razpoložen.« Ali: »Kako je ta človek dobro razpoložen.« Ob tem ni pomenljiva le površnost vsakdanjega mnenja, da je razpoloženje izrečeno mimogrede in da hitro zatone v pozabo. Pomembnejša je tista samoumevnost, ki se prenaša kot sedimentirana očitnost izročila, da je razpoloženje nekaj obstranskega, nekaj, kar zgolj spremlja življenje nasploh.

Zato se vnovič povrnimo k stvari sami. Kaj je razpoloženje? Ni nenaden izbruh strasti, afekt, ne čustvo kot nekakšen protipol razumu. Je prej stanovitna strast, ki prežema človeka in njegov svet in ju razpira v resnici njune sopripadnosti. Približati se mu bomo skušali s pomočjo Heideggrovega razkritja v platonizmu nemišljenega pomena predplatonskih filozofskih besed. <sup>24</sup> Nemška različica za razpoloženje nas pripelje v neposrednejšo bližino njegovega smisla. *Stimmung* pomeni tako razpoloženje kot uglašenost. Ko govorimo o uglašeni muziki, imamo v mislih skladbo, katere notni sestav nam s svojo skladnostjo in ubranostjo seže v srce. Razpoloženje je ubranost. Ko se razklenemo v temeljno razpoloženje, smo ubrani v eno. Kako? *Uberemo se v eno*, ko se v bistvenem *raz-premo*? Tradicionalna logika s slovitim načelom o protislovnosti tu obnemi. S tem pa ne zastane tudi mišljenje: ko logika obnemi, se sprosti misel grškega *λογος*-a. <sup>25</sup> Kaj pomeni ubranost v besedni zvezi »ubran zbor«? Pevci, zbrani v

<sup>22</sup> Glej Nietzschejev citat v 1. poglavju.

<sup>23</sup> Razpoloženje tako za nas ni objekt spoznanja, saj ga ne moremo »vreči predse«, kolikor smo vselej že v njem. Je fenomen kot tisto samo-na-sebi-kažoč-se (glej Heidegger, *Bit in čas*, Uvod, 2. poglavje), ki ga moramo misliti pod obnebjem resnice kot neskritosti. V Heraklitovi maniri: razpoloženje se rado skriva. Še več: počiva v lastni skritosti, ki ostane zastrta vsakemu pojmovnemu polaščanju.

<sup>24</sup> Glej Heidegger, *Uvod v metafiziko*.

<sup>25</sup> Ne drži torej Platonova teza iz dialoga *Parmenid*, kjer Parmenid, kritično pretresajoč teorijo o

ubranem zboru, so medsebojno tako uglašeni, da se glasovi uberejo v melodijo, ki sede v uho. Starejši pomen besede ubrati je uglasiti. Primer iz *Slovarja slovenskega knjižnega jezika*: »Ubral je razglašene strune na citrah.« Slovenski jezik pa nam razodene še en vidik besede: »Ubral je pravi odgovor.« Kar ne pomeni le to, da je našel pravi odgovor, ampak tudi in predvsem to, da je v pravem trenutku zbrano odgovoril na zastavljeno vprašanje.

Razpoloženje kot ubranost, uglašenost, zbranost in zbrano odgovarjanje je etimološko sorodno z grško besedo *λογος*. *Λεγειν* pomeni nabirati, zbirati, brati, govoriti, misliti. *Λογος* pa beseda, razum, pamet, preudarjanje. V poslušnosti Heideggrovi razlagi grškega mišljenja ga bomo prevedli kot zbir in ubranost.<sup>26</sup>

Slovenski jezik nas približa še eni dimenziji razpoloženja in drugi grški besedi, ki je bistveno istoizvorna -u. Ko nas pri nekem udejstvovanju zapuščajo ali se nam obnavljajo moči, nam bodisi popušča ali narašča zbranost. »Logična« narava razpoloženja se kaže v rasti in usihanju. Odstrili smo izvorno sorodnost *λογος*-a in *φυσις*. *Φυειν* pomeni rasti, nastati, biti, roditi; *φυσις* pa narava, nadarjenost, svet, izvor, vesoljstvo. *Φυσις* je po Heideggro eno od imen za bit. Ker pa se, kot pravi Heraklit, narava rada skriva, smo priklicali tudi izvorno grški pomen resnice, *αληθεια*, ki je ne-skritost. Ko nam popusti zbranost, ko nismo ubrani oziroma razpoloženi, se nam neskritost sveta in nas samih zakrije v skritost. Smo, kot običajno rečemo, odsotni, čeprav smo še vedno tu. To pa pomeni, da se zakrije izvorno bistvo resnice: bivajoče se nič več ne razkriva v svoji biti, ampak je le še nekaj samoumevno in površno danega.

Razpoložen človek stoji iz sebe pri stvareh sveta, človek in svet drug drugega iznašata v življenjsko izobilje. Približali smo se izvornemu pomenu grške besede *εκστασις* (glagol *εξισταμι* pomeni stati, biti iz sebe – ne le človek,

deleženju bivajočega na idejah (in *vice versa*) trdi, da nam ne preostane nič drugega, kot da kljub nerazrešni aporetičnosti deleženja vztrajamo pri idejah, brez katerih po njegovem mišljenje ni mogoče. Knjiga, ki nas prepriča v nasprotno, je prav gotovo Heideggrovo delo *Uvod v metafiziko*. In še posebej »Logos (Heraklit Fr. 50)«, v *Aufträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, VII, Klosterman 2000.

<sup>26</sup> Glej Heidegger, *Uvod v metafiziko*, str. 129–130, kjer ob razlagi Heraklitovih fragmentov razkriva izvorni pomen besede *λογος* kot »stanovitno v sebi vladajočo izvorno zbirajočo zbranost«. Razpoloženje kot ubranost je torej istoizvorno *λογος*-u. Bi lahko Heraklitov *Logos* poimenovali razpoloženje? Ob tem je pomenljiv eden od pomenov angleške različice za razpoloženje, »mood«, ki pomeni tako razpoloženje kot mišljenje.

marveč tudi svet). Ideal umnosti, ki je dobrih dva tisoč let gojil nezaupanje do čutnosti in strasti, je ekstazo izrinil na neugledno obrobje človekove izkušnje. Medtem ko razpoloženska ekstatičnost *razpira človeka in svet* v nenavadno vzajemno razkritost in srečljivost. Da bi jo obvarovali pred »racionalnimi« očitki iracionalnosti, ji poiščimo imeni, ki odgovarjata njeni odlikovanosti: vedrina in tesnoba. Sama raz kot razprtost človeka v razpoloženju nas navdaja s tesnobo, ki pa, tako kot njen svetli pol, vedrina, iznaša človeka in svet v ubrano razkritost.<sup>27</sup>

Skušajmo sedaj osvetliti samoumevno in zato bolj ali manj prikrito temno plat vsakdanjega počutja. Ko nismo razpoloženi, »ko nas razpoloženje mine«, smo predvsem nezbrani in raztreseni (temna plat *λογος*-a), vse nam gre slabo od rok, smo neubrani. Ko smo v mislih in občutjih odsotni, nam usiha moč zbranosti (temna plat *φυσις*). Ko besede in misli ne priključijo sveta v živo prisostvovanje, predhodna silovitejša vzajemna razkritost sveta in nas samih v uglaseni ubranosti razpoloženja ponikne v odsotnost kot zakritost (temna plat *αληθεια*). Ko nam ni do ničesar, se nas stvari, ki nas obkrožajo, ne tičejo, pa tudi notranji vzgibi ne, zapademo v ravnodušnost (odsotnost *εκστασις*). Skratka, nismo več razpoloženi (*gestimmt, gelaunt*), morda le še muhasti (*verstimmt, launenhaft*).

171

Enako samoumevna in pozornosti uhajajoča je tudi svetla plat počutja. Ko smo razpoloženi, »ko nas razpoloženje najde«, smo zbrani in pozorni (svetla plat *λογος*-a), vse nam gre dobro od rok, smo ubrani. Ko smo v mislih in občutjih prisotni, nam raste moč zbranosti (svetla plat *φυσις*). Ko besede in misli priključijo svet v živo prisostvovanje, predhodna medla vzajemna razkritost sveta in nas samih v razglašeni neubranosti razpoloženja vznikne v prisotnost kot razkritost (svetla plat *αληθεια*). Ko nam je do vsega, se nas stvari, ki nas obkrožajo, tičejo, kakor tudi notranji vzgibi, osvoji nas praznično vzdušje (nastopi *εκστασις*). Skratka, nismo več muhasti (*verstimmt, launenhaft*), pač pa dobro razpoloženi (*gestimmt, gut gelaunt*).

Razkrili smo obe plati človeškosti človeka. Toda pazimo: ne smemo sklepati, da je tesnoba tista, v kateri *λογος, φυσις* in *αληθεια* kot istoizvorni zapadejo v svojo temno razsežnost, v neubranost, neovladanost in »odsotno prisotnost«.

<sup>27</sup> Vprašanje, zakaj je tesnoba enojajčni dvojček vedrine, je enako neumestno kot vprašanje, zakaj roža cveti.

V tesnobi smo prej *uglašeni in ubrani* z zevjo razprtosti razpoloženja: torej je tesnoba eno od imen človekove *bivanjske odlikovanosti*. *Skupaj z vedrino in vzradoščenostjo* je odlikovano razsežje razpoloženske ubranosti v stanovitni razkritosti človeka in sveta, torej *ključnih* plati človeškosti človeka.<sup>28</sup> Temna plat (prisostvujoče) ekstatičnosti se nam torej razkrije kot svetla plat tako *λογος*, *φύσις* kot *αληθεια*. Tako da temna plat slednjih sovпада z odsotnostjo razpoloženja in ekstatičnosti (sozvočja tesnobe in vedrine). Ta odsotnost pa je mišljena – s tem se vračamo k naravi resnice in resnici narave – kot počivanje človekove prisotnosti (zbranosti) v zakritosti odsotnosti (ang. *absentmindedness*). Narava človeka je takšna, da niha med svetlo in temno platjo biti – torej med ubranostjo razkrivanja in neubranostjo zakrivanja razpoloženja.

172

Skušali smo odgovoriti nagovoru tega, kar je misliti v navidez običajnem in samoumevnem prebivanja, in smo dognali naslednje: z mislijo razpoloženja se nam razkrije bistvena značilnost človeškega etosa, ki jo lahko imenujemo čuječnost do narave (*λογος*, *φύσις* in *αληθεια*) razpoloženja kot razkrivajoče in skrivajoče intencionalnosti.<sup>29</sup> Z gledišča te čuječnosti se nam zjasni, da človek bodisi ubrano vznika v neskritost ali neubrano ponika v zakritost (uglašen ali neuglašen z *λογος*-om); da mu ubranost raste in upada; da se razkriva v neskritosti razpoloženja, ki je ekstatična razkritost sveta v melodiji tesnobe in vedrine, in zakriva v skritosti razpoloženja, ko človek po naravi (narava se rada skriva) počiva v nezbranosti vsakdana.

Če pa se navežemo nazaj na problem reprezentirajoče intencionalnosti, ki naj bi zagotavljala vselejšnjo samoprezentiranje jaza ali zavesti, se pokaže, da Descartesova *res cogitans* in Husserlova absolutna zavest nekaj prikrivata oziroma se jima nekaj prikriva na način mišljenjske samoumevnosti. Če namreč razkrivajoča intencionalnost (*αληθεια*) daje reprezentirajočo intencionalnost (*veritas qua adequatio*), potem subjekt z vsemi kognitivnimi zmožnostmi vred ni absolutna in samo sebe vzpostavljajoča substanca, marveč prej nekaj, kar je najpoprej *dano v samovzpostavlanje ali vzeto v počitek in mirovanje*.<sup>30</sup> Obravnavali smo primer, kjer razpoloženje kot odlikovana bivanjska razprtost usiha

<sup>28</sup> Zato naša trditev na začetku, da je živeta, mišljena in čutena končnost biti (občutje/misel lastne smrtnosti) predpogoj pristno zgodovinskega mišljenja kot mišljenja razpoloženja.

<sup>29</sup> Heideggrovo skrb kot temeljni eksistencial tubiti mislimo zgolj in samo v tem smislu.

<sup>30</sup> To bi lahko bil vsebinski približek razliki med bitjo kot bitjo in bitjo bivajočega. Se pravi: bit bivajočega je v svojem omogočanju in vzpostavljanju bivajočega dana ali pa ne – v biti kot biti.

in preide v lastno zakritost kot počivanje v skritosti. Oboje je del človekove narave. Vsako bitje potrebuje počitek.

Ključna pri tako dojetem etosu je stanovitnost naravnosti, ki človeku dopušča biti to, kar je. S tem smo se oddaljili od sleherne eshatologije, od vsakega revolucionarnega angažmaja, vključno s Platonovim »razsvetljenstvom«, ki ima za nalogo človeka enkrat za vselej odrešiti in iztrgati iz temne plati življenja, saj ga s tem ravno *ne dopušča v tistem*, kar je. Platonova eshatologija je zato zanemarjanje te temeljne čuječnosti. Pa tudi novoveški subjekt kot *ego volo* se lahko zaobrne k samemu sebi na drugačen način in se uzre v lastnem nihanju med prisotnostjo in odsotnostjo.

Ušesa evropskega človeka se tu špičijo za neslišano melodijo življenja. Kakor da bi šele zdaj, po dolгих stoletjih poslušanja Ravellovega *Bolera* v ozadju visokih zvokov klarineta in fagota zaslišali zamolkli ritem bobnov, ki nosi celo melodijo in jo ubira v skladbo. Stopili smo na zaraščeno pot mišljenja, in le zbran, ubran korak, ki ve, da je ubranost stvar življenjskega zorenja, nas lahko popelje proti osredju tistega, kar metafizika *ne misli in ne živi*, a je od tega vendarle nošena. V tem je silna privlačnost zgodbe evropske zgodovine.

#### BIBLIOGRAFIJA:

- Aristotel, *Metafizika*, prev. Valentin Kalan, ZRC, Ljubljana 1999.  
Coriando, P.-L.: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Frankfurt a. M., 2002.  
Hegel, G. F. W.: *Fenomenologija duha*, Analecta, Ljubljana 1998.  
Heidegger, M.: *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997.  
Heidegger, M.: *Platonov nauk o resnici*, Phainomena, Ljubljana 1993.  
Heidegger, M.: »Moja pot v fenomenologijo,« v *Phainomena*, I, 1992.  
Heidegger, M.: *Identiteta in diferenca*, Založba Obzorja, Maribor 1990.  
Heidegger, M.: *Evropski nihilizem*, Misel in čas, Ljubljana 1971.  
Heidegger, M.: *Uvod v metafiziko*, Slovenska matica, Ljubljana 1995.  
Heidegger, M.: *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, Nova revija, Ljubljana 2001.  
Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*, GA, VII, Klosterman 2000.  
Heidegger, M.: *Kaj je to filozofija*, v *Izbrani spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967.  
Heraklitos efeški, *Fragmenti*, založba Obzorja, Maribor 1992.  
Husserl, E.: *Kartezijske meditacije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1975.  
Husserl, E.: *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, Globus, Zagreb 1990.  
Husserl, E.: »Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem,« v *Problemi*, letnik 34, št. 1/2, 1998, str. 7–29.  
Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Martinus Nijhoff, Haag 1966.

- Matuschek, S.: *Über das Staunen*, Niemeyer, Tübingen 1991.
- Nietzsche, F.: *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Karantanija, Ljubljana 1995.
- Nietzsche, F.: *Fröhliche Wissenschaft*, KSA III, Deutschen Taschenbuch Verlag, München, 1999.
- Nietzsche, F.: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1999.
- Nietzsche, F.: *Genealogija morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
- Nietzsche, F.: *Somrak malikov*, Slovenska matica, Ljubljana 1989.
- Nietzsche, F.: *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991.
- Pavić, Ž.: »Jarem razumevanja. Heideggrov zgodnji pristop k Schleiermacherjevi hermenevtiki,«  
v *Phainomena*, Izvornosti, X, 35–36, Nova revija, Ljubljana, junij 2001, str. 283–311.
- Platon, *Država*, Mihelač, Ljubljana 1995.
- Platon, *Parmenid*, Problemi 7–8/1996, letnik XXXIV.
- Urbančič, I.: *Moč in oblast*, Nova revija, Ljubljana 2000.