

ARHEOLOGIJA BITI. TELESNOST MED SUBJEKTIVITETO IN OBJEKTIVITETO

I. UVOD

Fenomen telesnosti med kulturno in filozofsko tematizacijo

23

Veliko znamenj kaže, da je glavna tema postmetafizične dobe telo. Dejansko vse glavne ideologije 20. stoletja stavijo nanj, od fašizma in nacizma pa do komunizma. In kapitalizem ni pri tem nobena izjema; tudi tu ne ve nihče prav dobro, kaj je to »lepa duša«, in nikogar to niti ne moti, kajti geslo glavnega trenda se glasi: »lepo telo«. Na neki način lahko govorimo že kar o epidemiji, ki zajema tudi vse večji del industrijskega segmenta. Zdi se, da gre za pravo renesanso mladosti, s katero prihajajo na dan čutne radosti, zdravje, privlačnost itd. Kot da bi bil vsak dan dan mladosti, s katerim proslavljamo telo, vsepovsod podobe lepih in zdravih deklet in fantov, v katerih čutno fizionomijo so se zagledale celo stvari. Celo avtomobili so začeli posnemati serpentinasto prelivanje poltenih linij, ki razveseljujejo življenja srečnih pripadnikov tega zanimivega in srečnega časa. Edini preostali kriterij resničnosti je seveda čutnost, spolirana površina telesa, na katero se projicirajo vse mogoče želje. Bistvena naj bi bila površina, za katero da ni ničesar. Vse je na planem – za vsakogar. V skladu s tem si moderni ljubimci ljubezni ne izkazujejo več v obliki dolgih in dolgočasnih pisem, temveč v kratkih vizualno-akustičnih sporočilih mobilnih telefonov. Tudi skrivanja ne marajo več. Instant-razmerja ga pravzaprav ne

potrebujejo. Skrivanje kot tako je postalo celo sinonim za nekaj slabega, saj sproža neprijetna ugibanja o namenu in potrebi. Zdi se, da implicira nekaj sumljivega. Danes se skrivajo samo še teroristi.

Čim manj teksta in toliko več podob. Tudi pri znaku je bolj cenjeno »telo«. Pri tem ne gre toliko za to, da bi dušo kratko malo zanikali, le občutka kake svečane resnosti ne vzbuja več. O njej govorijo le še verski blazneži in komedijanti.

V tem kontekstu zavzame telo v filozofiji 20. stoletja privilegirano mesto, kakršnega ni imelo v svoji dolgi zgodovini še nikoli. Če nekoliko pretiravam, lahko rečemo, da postane daleč najpomembnejša tema. Če nič ne pretiravam, potem moramo priznati, da ga vsaj od Nietzscheja naprej ne more ignorirati nobena resna filozofija več. Razlogov za to je več, vse skupaj pa se očitno navezuje na poglavje o metafiziki in njenemu koncu. Zanimanje za tovrstno problematiko seveda sovпада z zmanjšanjem frekventnosti tradicionalnih metafizičnih pojmov (npr. Bog, duša, duh, nesmrtnost itd.). Če za novoveško metafiziko velja, da razume človeka kot *animal rationale*, glede tega ni kakih bistvenih sprememb, kar pomeni, da ostaja ta dualizem animalnega in racionalnega v igri tudi še danes. Zgodi se torej natanko tisto, kar naj bi se po Heideggru zgodilo pri Nietzscheju: šlo naj bi »zgolj« za premestitev poudarka.

24

Nietzsche je v tej zgodbi vsekakor ena od ključnih figur, ne glede na to, kako jo razlagamo. Pri tem so lahko zanimive tudi zunanje okoliščine, konkretna zgodovinska situacija. Znano je, da je leta 1870 prekinil svoje delo na baselski univerzi in se kot bolničar, kajti zaradi zaposlitve je dobil švicarsko državljanstvo, prostovoljno udeležil prusko-francoske vojne. Tu je staknil cel kup bolezni, zato se je še istega leta vrnil. Vojna se je končala z bolečim porazom Francije in spoznanjem, da so njeni dnevi slave dokončno mimo. Ameriški generali se v bistvu sploh ne motijo, ko ugotavljajo, da po Napoleonu Francozi niso dosegli nobene pomembnejše zmage več. Kakor koli že, zadeva je pomembna zaradi nečesa drugega. Po porazu se začne javna debata o pomehuženosti francoskega naroda, v prvi vrsti seveda moških. Ob tem mimogrede še ugotovijo, da je število rojstev padlo in – da bo situacija še hujša – da se rodi precej več dekllic kot dečkov. Vse več pozornosti začnejo zato posvečati fizični kondiciji telesa, kar precej vpliva tudi na modo, predvsem seveda moško, ki postane bolj zadržana, bolj »špartanska« in uniformna.¹ Če so še na začetku

¹ Prim. T. Garb 1998, str. 34 isl.

19. stoletja na boks gledali kot na plebejsko razvedrilo, je postal pozneje sredstvo za regeneracijo pomehkuženega in anemičnega naroda. Antika postane – ob obtoževanju dedov, ki da so dopustili takšno degeneracijo – tisti vzor, ki bi ga kazalo spet posnemati. Nietzschejevo ukvarjanje s telesom potemtakem še zdaleč ni naključno, ampak je na neki način del splošnega »trends«. O telesu se je v 19. stoletju brez dvoma veliko govorilo; a ne le govorilo, telo je postalo pomembna nacionalno-politična tema. Zanimivo je, da tovrstne obravnave skoraj vedno spremlja sočasna reaktualizacija antične kulture, spomnimo se samo Winckelmannovega primera.²

Toda vseeno Nietzschejeve obsesije s telesnostjo ne moremo razložiti s tovrstnimi zunanji motivi. Za kaj takega je bil verjetno premalo površen. Pri njem gre vse skupaj globlje. »Vse« stavi na telo. Telo ni več »ena« od pomembnejših tem, temveč glavna in edina. To je prva prava »filozofija telesnosti«. Dualistična, kartezijanska ontologija postane zato problematična. Za začetek recimo, da ni več tako prepričljiva in samoumevna. A kljub temu še naprej v pretežni meri obvladuje glavno mitologijo časa – znanost.

Teza, s katero se bomo v nadaljevanju podrobneje ukvarjali, je, da znanstveno izkustvo sistematično prezre svoje temeljne predpostavke. Da se torej vsak tak sistem vzpostavlja vedno z nekim načrtnim prezrtjem ali celo amnezijo. Zato je glavno vprašanje, prvič, kako misliti telo, ne da bi se pri tem zatekali v stara metafizična izhodišča in terminologijo ter pri tem samo predstavljali poudarek,³ in drugič, kako misliti celoto, če predpostavimo, da se znanost ukvarja zgolj s »fragmenti«. S tem v bistvu pristajamo na nekakšno metafiziko, ki jo je, kot zelo prepričljivo pokaže Heidegger, že od nekdaj zanimala predvsem celota. Zanima nas torej tisto, kar ostaja pri tem nujno neizrečeno. Če je to telo, natančneje: znanstvenikovo telo, potem se vse skupaj izostri v vprašanje: kako misliti to telo? Bolje rečeno: kako misliti telo izvirneje?

Ko govorimo o telesnosti, se moramo zavedati, da ne govorimo o kaki poljubni temi, ki bi bila zgolj bolj ali manj »zanimiva«, ker je pač trenutno *le dernier cri*. Telesnost je epohalna tema. Tega se je med drugimi zelo dobro zavedal tudi Husserl. Telo je tisti *temeljni fenomen*, od katerega je odvisna konstitucija vseh drugih. Telo kot *zaznavni organ* je »poleg« pri vsakem izkustvu zunanjega sveta. Telo vstopa celo v našo govorico. Izjava »tukaj sem« je smiselna le v

² Tukaj napotujem na izvrstno monografijo A. Pottsja *Flesh and the ideal* (1994).

³ Kot smo že rekli, je to očitek, ki ga Heidegger naslavlja na Nietzscheja (glej *Evropski nihilizem*).

primeru, ko se nanaša na telesno pogojeno mesto izjavljanja.⁴ Telesnost je ob tem tudi izrazito zgodovinska tema. Telo ni nekaj nespremenljivega. S tem seveda ne mislimo zgolj na genetiko (pravzaprav nanjo sploh ne mislimo), temveč bi radi opozorili na dejstvo, da je telo tudi in morda predvsem »družbeni proizvod«. Vsaka doba, vsaka kultura proizvede lastne podobe telesa. Na telo se neposredno vpisujejo socialne norme, želje in strahovi določenega časa. A ni samo zunanost tista, ki je kulturno (pre-)oblikovana, tudi način čutenja, kako in kaj vidimo in slišimo, je nekaj, česar se je treba šele naučiti.⁵

Kakor koli že, naj počnem kar koli, naj grem kamor koli, telo je zmeraj »tu«. Do svojega telesa ne morem vzpostaviti tiste distance, ki jo sicer neprestano vzpostavljam do drugih fizičnih stvari. Te stvari lahko nekaj časa opazujem, potem pa neopazno izginejo iz mojega horizonta. V njihovo prisotnost je že od samega začetka vpisana odsotnost. Pri mojem telesu je drugače: njegova prisotnost ne more nikoli preiti v popolno odsotnost. »Lahko pozabim svoje rokavice,« pravi Waldenfels, »ne morem pa svojih rok«. ⁶ Se pravi, moje telo obvladuje nekakšna prostorsko-časovna vseprisotnost, permanenca; je hkrati absolutno najbližje, po drugi strani pa najbrž ravno zaradi tega tako obupno daleč.

26

Telo seveda ni samo *zaznavni organ*. Navajeni smo, da se nam kaže na dvojen način: kot *Leib* in kot *Körper*,⁷ kot subjekt in objekt; kot moje (živo) telo in kot vsaka druga prostorska stvar; kot jaz, za katerega se izkaže, da je v svojem bistvu transvestit, ki vidi sebe vedno kot drugega in najde v drugem vedno nekaj svojega. Ali pa kot točka srečevanja zunanosti in notranjosti, bližine in daljave, domačnosti in tujosti.⁸ *Leib* ima pri Husserlu dvojno naravo: po eni strani je *aesthesiologisches Leib*, esteziološko telo, kar pomeni, da je kot čuteče odvisno od materialnega telesa (pri katerem je treba razlikovati med materialnim telesom kot pojavom in členom osebnega okolja ter fizikalnim telesom), po drugi pa *Willensleib*, volitivno telo, ki se lahko prosto giblje.⁹ Prvo je podlaga (*Unterlage*) drugega.

⁴ Prim. B. Waldenfels 2000, str. 10 isl.

⁵ Prim. A. Honneth 1986, str. 14.

⁶ n. n. m., str. 31.

⁷ *Leib* se običajno navezuje na živo telo, torej telo, »v« katerem živimo, »s« katerim čutimo, »se« gibljemo itd., *Körper* pa na fizično telo, tj. stvari, predmete, objekte. Telesnost je sicer pri Husserlu prvi apriorij *Lebenswelt*a, kar pomeni, da je pogoj možnosti pojavljanja stvari. Drugače rečeno: ni stvari brez telesa.

⁸ Prim. Waldenfels 1999, str. 17 isl.

⁹ Hua IV, str. 284.

Svoje telo lahko torej zaznavamo enako kot vsako drugo zunanjo stvar. Npr. določen del zavestno izoliramo in ga obravnavamo ločeno od celote. Celota se kaže s tega vidika kot vsota posameznih delov. Za znanost, še posebej medicino, je to privilegirani pogled. Zdi se, da celo edini, ki ga pozna. Zamrzne celotno eksistenco in iz nje izreže tisti del, ki jo zanima. Sliši se precej preprosto.

Vendar pa večine svojega časa ne preživimo v tovrstnih enklavah strogo zamejene refleksije. V nekem drugem modusu gledanja opazimo, da se mi telo – za razliko od drugih stvari – kaže vedno le z ene in iste strani (nikoli v celoti, če ne upoštevamo posredovanja raznih medijev, npr. ogledala, kamere, fotografije itd.). Se pravi, čeprav svoje telo lahko zaznavamo tudi kot vsak drug predmet, pa v resnici to ni prevladujoči način zaznavanja; dejansko zmeraj vemo, da gre pri vsem skupaj za nekaj več. Čeprav lahko levo roko otipam z desno, pri tem dobim občutke od obeh. Desna roka občuti npr. gladkost ali hrapavost, leva občuti dotik. Drugače rečeno: desna roka začuti levo, leva roka začuti desno, morda celo nogo ali kaj drugega, za kar misli, da je roka, itd. Zdi se, da je krog sklenjen, vendar v resnici ni. Tipajoča in otipana roka v resnici nista identični, po drugi strani pa tudi ne neodvisni entiteti. Ko tipam, sem vedno bolj pri eni ali drugi. Situacijo lahko tudi obrnem, ne da bi pri tem kaj bistvenega spremenil. Temu bi lahko rekli *leibliche Reflexion*, telesna refleksija: telo razmišlja o samem sebi. Telo razmišlja in ve.¹⁰ Opravka imamo z diferenco, ki izključuje popolno identiteto (če je identiteta sploh lahko kdaj »popolna«). To je stara zgodba o ogledalu: vidim se tam, kjer v trenutku videnja prav gotovo nisem. Vidim sebe kot drugega. Misli ti telo zato med drugim pomeni misliti ta razcep.

Običajen predmet lahko opazujemo načeloma z vseh strani,¹¹ telesa pa ne. Telo je vedno ujeto v eno perspektivo. Vendar pa ravno ta perspektiva usodno določa vse druge.

»Telo se torej izvorno konstituira na dvojni način: po eni strani je fizična stvar, *materija*, ima svojo razsežnost, h kateri spadajo njegove realne lastnosti, bar-

¹⁰ To je eno od glavnih Nietzschejevih sporočil. Telo ni »neumno«, še več, telo je pravzaprav nekakšen »veliki um«: »Telo je velika umnost, množica z enim smislom, vojna in mir, čreda in pastir.« (Nietzsche 1984, str. 37.)

¹¹ Percipirana stvar se ne izčrpa v aktualni percepciji, saj je le-to mogoče poglobljati z odkrivanjem vedno novih »profilov« (Merleau-Pontyjev prevod Husserlove »*Abschattung*«). Perspektiva pri tem ne pomeni »subjektivne deformacije stvari, temveč, nasprotno, eno od njihovih lastnosti, morda njihovo bistveno lastnost. Ravno ona je tista, kateri dolguje percipirano svoje skrito in neizčrpano bogastvo, ki je ‚stvar‘ [une ‚chose‘]« (Merleau-Ponty 1942, str. 201).

vitost, gladkost, trdota, toplota in druge materialne lastnosti; po drugi strani pa ga odkrivam, *občutim* „na“ in „v“ njem ([...] *empfinde* ich „auf“ ihm und „in“ ihm [...]): toploto na zunanji strani roke, mraz v nogah, dotike v konici prstov.«¹²

»Isto telo, ki mi služi kot sredstvo vse zaznave, me ovira pri zaznavi samega sebe in je čudno nepopolno konstituirana stvar.«¹³

Že na ravni telesnosti imamo problem slepe pege (isti problem nastopi, kot vemo, na ravni transcendentalnega jaza, ki si prav tako ne more pogledati »za hrbet«). Na tej točki moramo zastaviti Husserlu nekaj vprašanj: Ali nimamo že na ravni telesnosti opravka z nečim ireduktibilnim? Ali morda že sama telesnost ne predstavlja tistega transcendentalnega področja, ki ga sam nahaja oz. postavlja v transcendentalni jaz? Ali ni ravno telesnost tista, ki nam odpira tako polje transcendence kot tudi imanence? Ali ni ravno telesnost tista, ki diferira in integrira *Lebenswelt* in transcendentalno subjektiviteto?

Iz vprašanj je mogoče razbrati neko topiko oz. register možnih odgovorov. Vsekakor je pri tem dobro, če smo nekoliko previdni pri morebitni uporabi pridevnika »dokončen«, napisanega v ednini. Pri Husserlu neizogibno naletimo na cel kup težav. Jasno je, da telo ni nekaj homogenega, saj zajema tako čutenje kot tisto občuteno, tako gledanje kot gledano ... Razumljiveje povedano: tako *noesis* kot *noemo*. Ali se je potemtakem Husserl z redukcijo telesnega pre naglil, tj. spregledal njegov ireduktibilni moment?

28

Arheologija zavesti

Redukcija in epoché pomenita pri Husserlu strateški premik iz sfere transcendence v imanenco, ki je hkrati tudi premik s področja faktičnega na področje eidetičnega.¹⁴ Na koncu prispemo do sfere čiste zavesti, kjer ni več ničesar, kar bi še lahko reducirali ali postavljali v oklepaj. Poti je tukaj nepreklicno konec, zato se nam z vso resnostjo in nujnostjo zastavi vprašanje, kam smo sploh prišli. Začnejo se problemi z vidljivostjo, zaradi česar se znajdemo v določeni zadregi.¹⁵ Ta »mi« pomeni seveda med drugim tisti »jaz«, za katerega tiho

¹² Hua IV, str. 145.

¹³ Prav tam, str. 159.

¹⁴ Ko govorimo v tem kontekstu o transcendenci, moramo vedeti, da gre pravzaprav za transcendenco v imanenci. (Prim. še T. Hribar 1993, str. 57 isl.)

¹⁵ V zadregi se znajdemo pravzaprav že takoj, ko izstopimo iz predmetne naravnosti, saj nam

predpostavljamo, da je natanko eden (tako kot predpostavljamo, da bomo imeli zaradi njega težave pri intersubjektiviteti¹⁶). Predpostavljamo, ker videti tega vsekakor ne moremo. Morda se znajdemo v skušnjavi, da bi se počutili kot Bog, ki je prišel do točke samooodenja. Možnosti vsekakor ni veliko, vsaka pa je povezana z določenim interesom.

Glede interesa bi morala biti stvar jasna že od samega začetka. Toda pridejo tudi trenutki pooblačitve. V množici interesov tako lahko pozabimo na lastnega. Husserl verjetno ni mislil resno, ko se je odpovedal sploh vsakemu interesu. Najbrž je pozabil na tistega v odpovedi. Vendar pa mu ne moremo očitati manipuliranja z njimi, do katerega sicer ves čas prihaja v sferi estetske *epoché*. Recimo takrat, ko se nič hudega sluteč odpravimo na violinski koncert, kjer »opazujemo« lepo violinistko, ki nam preusmerja pozornost z glasbe na telesne čare. Ki nas torej postavlja v skušnjavo, da epohiramo glasbo in investiramo svoj interes v telo. Torej: Husserlova teoretska *epoché* pomeni nekaj povsem drugega. Če hočemo prakticirati kartezijske meditacije, moramo vzeti v zakup asketizem, ki takšno prakticiranje vedno spremlja. Da bi do sveta sploh lahko prišli, se mu moramo na neki točki najprej odpovedati. Interes zavzame narcistično držo.

- *propos*, po Foucaultu je vprašanje askeze v zahodni kulturi nekje do Descartesa neločljivo povezano z dostopom do resnice. Subjekt se mora najprej »očistiti«, opraviti določene vaje, in šele potem je sposoben resničnega spoznanja. Pri Descartesu se vse skupaj spremeni, saj je dovolj, da vidiš, kar je evidentno. Evidenca nadomesti askezo.¹⁷

S prehodom v transcendentalno subjektiviteto se življenje v svetu pokaže modificirano. Pri tem se bit kot taka ne spremeni, odstranijo se le zakrivajoče smiselne plasti oz. plasti smisla (*Sinnschichten*), tako da postane vidno tako tisto zakrivajoče kot tudi zakrito. Drugače rečeno: s tem ni vzpostavljena nova bit tega življenja, temveč se v tem razkriva življenje v svoji biti. Dejansko gre za rekonstrukcijo.¹⁸

nujno zmanjka imen, kolikor se vsako ime navezuje na nekaj objektivnega (prim. A. Tonkli-Komel 1997, str. 120).

¹⁶ S transcendentalno subjektiviteto trčimo ob problem telesnosti v trenutku, ko se zastavi vprašanje o možnosti komunikacije med različnimi transcendentalnimi jazi, torej v trenutku prehoda iz metodološkega solipsizma v intersubjektiviteto.

¹⁷ M. Foucault 1991, str. 142.

¹⁸ Prim. H. R. Sepp 1992, str. 16 isl.

Transcendentalna subjektiviteta kot ireduktibilni moment meditacij kartezijskega tipa predstavlja konstitutivni temelj sveta. S tem se izognemo novoveški izgubi sveta, ki je izhajala predvsem iz pozabe na perspektivno danost stvari.¹⁹ Novoveški pogled ni nič drugega kot pogled vsemogočnega znanstvenika, ki si je skonstruiral paralelni svet objektov, s čimer si je zagotovil njihovo ontološko stabilnost, statičnost, izgubil pa dinamični moment »živost«. V tem vidi Husserl enega od glavnih razlogov za duhovno krizo, ki je zajela njega in njegov čas. Svet se je razklal na dvojce; drugače povedano: razklala se je pravzaprav naša podoba, ki smo si jo o njem ustvarili oz. si jo na neki način ustvarjamo vsak dan. Sonce se je podvojilo in morda postalo malo manj svetlo. V tem se skriva Descartesova zadrega: ali bi verjel svojim očem ali raje astronomskim izračunom. To je tista shizoidna filozofska situacija, v kateri smo razpeti med tem, kar se nam kaže (*mundus sensibilis*), in onim, kar je res (*mundus intelligibilis*). In ker smo se navadili, da odgovorov ne iščemo več pri Bogu, nam lahko očitno pomaga samo še tisti »drugi«, recimo znanstvenik. Toda s tem se nam problem samo še poglobi: astronom nam nariše neko povsem drugačno podobo kot fizik ali kemik. Znanost problema ne rešuje, ker je očitno že sama del problema. Še več, lahko bi celo rekli, da probleme generira in multiplicira.

30

Če hočemo do stvari samih, potem se moramo osvoboditi najprej svoje vezanosti na objektni, sekularizirani svet, ki se kaže s tega vidika kot nekakšen zastor.²⁰ *Epoché* nam služi pri tem kot metodološko sredstvo, s katerim si pomagamo preusmeriti pozornost in interes iz raznih neumnosti na tisto bistveno. *Epoché* seveda ne pomeni eliminacije, pač pa abstinenco, zgoraj omenjeni asketizem. Ne gre za to, da bi izolirali premise, iz katerih bi potem deducirali absolutno utemeljeno spoznanje, temveč za to, da ekspliciramo, kaj takšno spoznanje v resnici pomeni. Dejansko to, kar iščemo, v implicitni obliki sicer že imamo. Vendar pa nam ne gre za iskanje tega, kar imamo (pa tega morda še ne vemo), torej za popisovanje inventarja, pač pa za iskanje načina, sloga, tistega »kako« našega imetja. Redukcija pomeni dejansko zvajanje tega, kar se kaže, na način, kako se kaže. Na primer: iz izkustva vemo, da se nam lahko kelih daje na mnogo različnih načinov – v evharistiji pomeni nekaj po-

¹⁹ Prim. Husserlovo kritiko znanosti in vprašanje filozofije kot znanosti (Husserl 1991).

²⁰ »Sprememba objektivne naravnosti v transcendentalno označuje spremembo svetne zavesti v zavest o svetu in pomeni potemtakem nekakšen ‚izstop iz sveta‘. Ta izstop iz sveta je izstop iz objektivnega sveta, tj. sveta, kakor je dostopen v predmetno zainteresiranem ravnanju in mišljenju.« (A. Tonkli-Komel 1997, str. 120)

vsem drugega kot v muzeju ali pri orgijah. Nas ne zanima kelih nasploh, ki bi bil kot tak rezultat miselne abstrakcije, temveč kelih »v dani situaciji«.

V izkustvu faktičnega jaza ni nikoli izrecno eksplicirana splošna struktura tega izkustva. Kot taka je zmeraj nekaj samoumevnega, predpostavljenege, vnaprej danega. Tudi stvari se dajejo vedno v horizontih znanega, domačega, zato je razumljivo, da se nikoli ne pojavi potreba po izrecnem tematiziranju njihovih danosti. Ne dogaja se nič dramatičnega, kar bi nas morda presenetilo in izzvalo našo pozornost. Stvari so zato neopazne. Podobno je s »subjektom«. Faktični jaz kot subjekt (faktičnega) izkustva je kot jaz-v-svetu načeloma vedno že tudi objekt tega izkustva. Njegova eksistenca, objektivirana v figuri »človek«, je povsem kontingentna. Ko postavljamo v oklepaj objektni svet, moramo narediti zato enako tudi z objektom »človek«, saj je tudi sam nujno del te objektivnosti. To pomeni transcendiranje človeškosti v smeri transcendentalne subjektivitete, ki je njen temelj. »Človek« je nekaj, kar je treba – skupaj z »objektivnim« svetom – preseči. Vse skupaj zelo spominja na Nietzscheja, še bolj pa na Kanta. Vsekakor postane iz tega konteksta precej razumljivejša tudi kasnejša Foucaultova razglasitev njegove smrti.²¹ »Človek« je namreč zgolj predsodek, zgolj ena od mnogih zgodovinskih figur. V njegovi usodi je seveda zajeto tudi telo,²² kar zna biti nekoliko problematično. Faktični jaz je namreč nujno telesen.

31

Transcendentalna subjektiviteta ne pomeni subjektivitete v klasičnem smislu. Tukaj gre za subjekt, ki ne more nikoli (!) postati objekt, saj vsakršno tovrstno diferenciacijo kot tako šele omogoča. Husserl gre naprej od novoveških zastavitev, iz katerih je sicer izhajal. In ravno tale korak je »usoden«. To je korak

²¹ Prim. G. Canguilhem 1994, str. 71–91.

²² Kaj se dogaja v teh meditacijah s telesom, zelo nazorno opiše Fink (1988): »V predmetno naravnanim izkustvu ne izkušam le zunanjih predmetov, temveč vedno tudi svoje lastno živo telo. Konsekventno postavljanje bitne veljavnosti [Seinsgeltung] čutnega izkustva v oklepaj zajema tudi moje lastno telo. To terjá natančnejšo obrazložitev. Moje živo telo mi je v principu dano na dva načina: enkrat v povsem neposredni notranji zavesti, notranjem občutku notranjosti [Darinseins], notranjega delovanja in jaznega agiranja; potem pa tudi v zunanji apercepciji (vidim roko, tipam oko itd.). V zunanji apercepciji se mi daje kot realna *telesnost*, kar mi je obenem netelesno dano od ‚znotraj‘, v jaznem delovanju, v psihični telesni zavesti. Če naj gre tudi tukaj pri usklajevanju ‚notranjega‘ gibanja z zunaj ugledanim telesnim gibanjem organov za enoznačne in močno motivirane bitne veljavnosti, potem nas pač epoché sili, da ‚postavimo v oklepaj‘ bitno veljavnost čutnega izkustva, od zunaj ugledano živo-fizično-telesnost [Leib-Körperlichkeit], ki si jo vedno popolnoma neposredno pripisujemo.« (str. 167–168) Enako je z »notranjo telesnostjo« notranjega izkustva, ki da ima popolnoma sekularen značaj. Toda ali ima telo v celoti sekularen značaj? Problem telesnosti se najbrž ne izčrpa v psihologiji.

v neznano, sestop iz dobro utrjenih mestnih poti nekam, kjer bo treba morebitne gozdne poti šele najti. Ta »naprej«, ki pomeni pravzaprav ravno »nazaj«, ga pripelje do predobjektivne ravni, ki je potemtakem predhodna vsaki objektivaciji. Predhodna, ker drugačna niti ne more biti. Svet kot objekt v transcendentalni subjektiviteti nadomesti transcendentalni horizont možnih objektov, ki pomeni apriorno enotnost, v kateri se kaže množstvo svetnih stvari.

Husserlova arheologija prispe tako do svoje *arché*. Toda kaj to tukaj pravzaprav pomeni? *Transcendentalni jaz* ali *Lebenswelt*? Drugače rečeno: ali ni zavest o svetu nujno »pred« svetom? Seveda, vendar pred *objektivnim svetom*, nikakor pa ne pred svetom kot *transcendentalnim horizontom* objektivnih stvari, torej pred-objektivnim, apriornim svetom. *Horizont zavesti* in *horizont sveta* tako na nek način sovpadata, sta sočasna.²³ A kaj ta sočasnost dejansko pomeni? Pri Husserlu je glede tega precej nejasnosti. Tako ostaja odprto vprašanje, kaj se dogaja pri tem s konstitucijo tega sveta. Natančneje: katera instanca jo izvaja? Je to nujno transcendentalna zavest? Po drugi strani pa, ali ni svet že konstituiran?

32

Očitno smo trčili ob najbolj travmatično točko Husserlove filozofije. O zadevni problematiki pravi K. Held takole: »Čprav se v Husserlovi pozni filozofiji vse vrti okoli univerzalnega horizonta ‚svet‘ ali ‚življenjski svet‘, pa v njegovi programatiki obdrži primat neka druga tema, in sicer zavest kot transcendentalna subjektivnost. Husserl premesti vnaprej dano očitnostno dimenzijo ‚svet‘ v imanenco zavesti tako, da jo razglasi za njen konstitutivni produkt. S tem pa spregleda, da svet kot napolnilni prostor vseh načinov danosti obenem tvori element, v katerem zavest in bit tvorita izvorno enotnost. Le zato, ker obstaja ta začasna enotnost, ju je mogoče naknadno tudi razlikovati. Transcendentalna zavest, ki s svojim konstitutivnim delom nasproti postavlja svet, že predpostavlja očitnostno dimenzijo ‚svet‘. Husserl ta utemeljitveni sklop postavi na glavo.«²⁴ Rekli bomo takole: pred vsemi aktivnimi sintetizirajočimi »uslugami«

²³ »Svet in zavest [...] sta ena in ista celota, gledana iz dveh zornih kotov« (A. Tonkli-Komel, str. 119).

²⁴ K. Held 1998, str. 12 isl. Podobno meni tudi M. C. Dillon: »Husserl dojema *Lebenswelt* v kontekstu transcendentalnega idealizma kot konstituiran kulturni horizont. To pa je nevzdržno, če ne iz nobenega drugega razloga, potem zato, ker prvotna socialnost *Lebenswelta* ne more izhajati iz solipsistične lastne sfere (*Eigensphäre*) Husserlovega transcendentalnega jaza« (Dillon 1997, str. 87). Takšni nesporazumi so nekaj povsem običajnega. Problem je v tem, kako misliti kontinuiteto, prehod iz »transcendentalne« pozicije v pozicijo »Lebenswelta«. Husserlu tukaj vsekakor ne moremo očitati kake pretirane volje do jasnosti.

transcendentalne subjektivitete so pasivne in receptivne, ki se aktivirajo oz. so zmeraj že aktivirane s čutnimi funkcijami živega telesa, katerega bistveni atribut je zmeraj bil, je in bo ravno čutnost.

A pojdimo naprej. Največji problem vsake arheologije je, kot smo že nakazali, interpretacija tega, kar je našla.²⁵ Izkopavanju nujno sledi konstitucija, rekonstrukcija, kontekstualizacija izkopanega. Problem se pokaže najprej v vprašanju, od kod bomo izhajali. Če vemo, da so lahko to le »tla«,²⁶ na katerih je izkopavanje dejansko potekalo, je jasno, da postane problematična ravno »sedanjost«. Problem, ki je očitno hermenevtične narave, lahko formuliramo tudi takole: kako si »prilastiti« nekaj novega oz. starega, v vsakem primeru heterogenega, ne da bi se nam pri tem izmaknila njegova heterogenost. Ne da bi torej to zreducirali na »staro«, znano, domače ...

Po Husserlu mora imeti vsako arheološko raziskovanje »cikcakasto« obliko.²⁷ Po eni strani poteka iskanje *archai* regresivno, vendar pa zahteva povezovanje z »izhodiščem« vsekakor drugačno smer *Sinnesentwicklunga*, če naj ustrezno pojasnimo njihova notranja razmerja.

Čeprav gre pri fenomenološki arheologiji v prvi vrsti za arheologijo sedanjosti, se postopek že načeloma navezuje na historično razsežnost problema. Na tem mestu so lahko zanimiva zlasti Nietzschejeva razmišljanja o zgodovini, ki se navezujejo na »telesno sedanjost«: »Da pa življenje potrebuje pomoč [den Dienst] zgodovine, mora biti ravno tako jasno kot stavek, ki ga bo potrebno pozneje dokazati – da preobilica zgodovine škodi živemu. Zgodovina pripada živemu v trojnem oziru: pripada mu kot dejavnemu in stremečemu, kot ohranjajočemu in občudujočemu, kot trpečemu in potrebnemu osvoboditve. Ta trojnost odnosov ustreza trem vrstam zgodovine: kolikor lahko razlikujemo *monumentalno*, *antikvarično* in *kritično* zgodovino.«²⁸

²⁵ »Arheolog, ki nekaj izkoplje, 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 njihovemu materialu dodelijo absolutni podatki« (S. Günzel 2003, str. 289).

²⁶ V tem kontekstu je lahko produktivno, če razmislimo tudi o fenomenu »zemlje«, ki je bil še do pred kratkim dokaj zapostavljen (prim. D. Komel 2001, str. 73–90).

²⁷ O tem govori Husserl v še neobjavljenem rokopisu, ki ga vodijo v njegovem arhivu pod oznako »C 16 VI«, kjer pravi med drugim takole: »[...] Kakor pri običajni arheologiji: rekonstrukcija, razumevanje v ‚cikcaku‘« (List 76a, I).

²⁸ F. Nietzsche 1972, str. 254.

Fenomenološka arheologija ne pomeni heglovskega teleološkega prisvajanja preteklih plasti, v katerih naj bi tičala latentna »resnica« poznejših. Zgodovina zavesti bi bila tako alokacija izkustvenih podob, od katerih bi vsaka poznejša utelešala resnico prejšnje. V tem kontekstu bi se resnica vzpostavljala seveda retrogradno. Vse pretekle izkušnje bi se sedimentirale v sedanjem stanju. Tukaj je lahko koristno Merleau-Pontyjevo svarilo, da genetičnega smisla predhodnih faz izkušnje ni preveč dobro interpretirati kot nujen ali teleološko določen rezultat poznejših faz.²⁹ Retrospektiva kot taka namreč vnaša v igro kontingenco. Za seboj najde preteklo (potencialno) prihodnost možnega razvoja, za katero vemo, da je njena dejanska (aktualna) prihodnost v vsakem primeru rezultat takšne ali drugačne selekcije zgodovinsko določenih praks. Ta dejanska oz. aktualna prihodnost pa je seveda tista, iz katere se dejansko utemeljuje sedanja perspektiva preteklosti. V zgodovini tako odkrivamo nujnost, ki smo jo vanjo projicirali sami. To je podobno tisti Nietzschejevi igri, ko resnico skrijemo v grm, potem pa smo vsi srečni in presenečeni, da jo tam tudi najdemo.

34

Pri teleološkem tipu zgodovine je nujna potlačitev tistih momentov, ki jih ni mogoče vpeti v kontinuiteto predpostavljenega razvoja. Diskontinuiteta postane »stigma časovne disperzije«, ki jo mora zgodovinar potlačiti, ker predstavlja realno grožnjo njegovemu diskurzu.³⁰ Diskontinuiteta namreč ogroža ravno rekonstitucijo, tj. povezovanje sekvenc. To bi lahko primerjali z normalnim in patološkim: norma vzpostavlja pravilo, ki poenoti raznovrstnost, razlike, patološkost pa je nekakšna diskontinuiteta, nekaj, kar ostaja nepreklicno »zunaj«, ker se na noben način ne pusti poenotiti.³¹ Foucault nas v tem kontekstu lucidno opozori na to, da je kontinuiteta pravzaprav korelat zavesti, ki s svojim sintetiziranjem integrira heterogene elemente v neko identiteto.³²

Pri retrospektivi težko ločimo to, kar se je dejansko uresničilo, od tega, kar bi se lahko. Velika verjetnost je, da se nam bo smisel zgodovine izmuznil, če ga bomo iskali le v tem, kar je bilo možno, ne da bi bili pozorni na prestrukturiranja področij prakse, s katerimi nekaj postane možno. Vsekakor se moramo zavedati, da resnica preteklih podob zgodovine v nobenem primeru ne more

²⁹ Glej B. Liebsch 1993, str. 19.

³⁰ Prim. M. Foucault 1998, str. 298 isl.

³¹ »Normirati, normalizirati pomeni vsiliti neko zahtevo nečemu bivajočemu, neki danosti, katere različnost in dispartatnost se v primeru z zahtevo kaže ne le kot tuja, temveč še bolj kot sovražno nedoločna« (Canguilham 1987, str. 180).

³² n. n. m., str. 301.

postati resnica zgodovine nasploh, saj je tudi sama vpisana v določeno časovnost, tj. neko sedanost, ki ima pred sabo možno prihodnost. Drugače rečeno: vsaka takšna resnica je tudi sama nujno zgodovinska, je nujno locirana v neki zgodovinski svet in projicirana.

Sprostitev fenomenalnega polja

Kot smo videli, je postala konstitucija kot vzpostavljanje sveta s strani transcendentalne zavesti problematična. Vse kaže, da je svet že vzpostavljen, namreč svet kot *Lebenswelt*, kot *svet življenja*. S tega horizonta se pokaže »parazitiranje« znanstvenega izkustva in njegovih zgodovinskih konstruktov na tem izvornem srečanju.³³ Za epistemologijo se odpre neka povsem nova dimenzija, o kateri je lahko prej le sanjala. Epistemolog nenadoma posumi, da je na nekaj pozabil, vendar pa ne ve prav dobro kaj. Tudi zato se izkažejo tile Husserlovi zapiski za nekaj izjemno dragocenega. Iz njih se zelo lepo vidi, da je znanstveno spoznanje nujno vezano na nekaj izvirnejšega, s čimer je v usodnem razmerju ravno telo tega izkustva – telo, ki ni niti objekt niti subjekt, kajti ta ločnica je v resnici precej poznejšega datuma.

»Vrniti se k stvarim samim pomeni vrniti se k tistemu svetu pred spoznanjem, o katerem spoznanje vedno govori in z vidika katerega je vsaka znanstvena določitev abstraktna, znakovna in odvisna, tako kot geografija glede na krajino, kjer smo se najprej naučili, kaj je to gozd, travnik ali reka.«³⁴

Svet življenja se nam odpira skozi *sentir* in *percevoir*, (ob-)čutenje in zaznavanje. Če začnemo z občutenjem, kar je glede na red stvari najbrž najustreznejše, ugotovimo, da pri tem ne gre za nekaj, kar bi zadevalo zgolj »mene«; obenem se navezuje tako na svet kot tudi na socialno dogajanje. Iz *Gestalttheorie* vemo, da na začetku nimamo atomarnih dražljajev, preprostih čutnih podatkov, ki bi bili ireduktibilni, neodvisni, določeni po sebi, temveč je na delu že določena izdiferenciranost, relacija. Če smo natančnejši: nikoli nismo aficirani z nečim posameznim, nikoli nimamo čiste impresije, vse skupaj je vedno del nekega

³³ Dejansko nas že Nietzsche opozori, da »[S]plošno nimamo kategorij, da bi smeli ‚svet sam na sebi‘ ločiti od ‚sveta kot pojava‘. Vse naše *umske kategorije* izvirajo iz senzualnosti: prebrane iz empiričnega sveta. ‚Duša‘, ‚jaz‘ – zgodovina teh pojmov kaže, da gre tudi tu za najstarejše ločevanje (‚dih‘, ‚življenje‘) ... « (*Volja do moči*, str. 284).

³⁴ Merleau-Ponty 1945, str. III.

pomenskega polja, kot tako pa nastanjeno z določenim smislom. Celota je vedno pred posameznim. To pomeni, da na začetku nimamo neobdelanega materiala čutnosti, ki bi čakal na naše urejanje.

Iz behaviorizma poznamo t. i. model *stimulus-response*, ki je popularen zlasti v anglosaksonskem svetu. Njegovo bistvo se skriva v enoznačni in enosmerni kavzalnosti. Če ustrezno določimo neki stimulus, potem lahko s pomočjo ustreznega zakona napovemo, katera reakcija mu bo sledila. Z drugimi besedami: določenemu tipu dražljaja sledi vedno določen tip reakcije. Če vržemo kovanec v aparat za kavo, je velika verjetnost, da jo bomo tudi dobili. A gestalt teorija je glede tega zelo sumničava.³⁵ Dobro ve, da lahko dobimo tudi kaj drugega ali sploh nič. Wolfgang Köhler je napravil zanimiv poskus s kokošmi: na papirnato podlago je natresel dva enaka kupa koruze. Opazil je, da izberejo kokoši vedno tisti kup, ki se nahaja na svetlejši podlagi. Potem je temnejšo podlago nadomestil s še svetlejšo, se pravi svetlejšo od kupa, ki so ga kokoši izbrale v prvem delu. Če bi potemtakem kokoši mehanično reagirale na nevtralne dražljaje, bi vsekakor morale ostati pri privajeni barvi podlage. Toda izbrale so si nov kup na novi podlagi. To bi lahko dokazovalo, da kokoši ne reagirajo na dražljaj, ki bi imel določene objektivne lastnosti, temveč na relacijo »svetlejši od«. Ker so se naučile, da izberejo kup na svetlejši podlagi, pomeni to v novi situaciji nov kup. Nova situacija na novo določi in preoblikuje razmerja.

36

Če skušamo iz tega potegniti določene zaključke, potem lahko najprej še enkrat ponovimo, da na začetku ne gre za zaznavanje izoliranih lastnosti ali preprostih elementov. Da lahko zaznavamo, moramo biti soočeni z določenimi relacijami. Ali drugače: ko zaznavamo, smo soočeni z neko razliko. Če bi imeli pred sabo samo homogeno površino, ne bi zaznavali ničesar. Iz tega lahko upravičeno sklepamo, da je osnovni fragment izkustva figura na nekem ozadju. Vsak del je to, kar je, po svoji relaciji do drugih delov in do celote, ki jo skupaj tvorijo. Pomen vedno izhaja iz neke razlike. Nikoli ni absoluten, temveč odvisen od dane situacije.³⁶

Rešitve empirizma, ki reducira občutenje na posedovanje kvalitete, so torej nesprijemljive, toda s tem postane občutenje spet problem oz. neko vprašanje,

³⁵ Naslednji primer povzemamo po: Waldenfels 2000, str. 48 isl.

³⁶ To lahko primerjamo s Saussurovo trditvijo, da »/.../ so v jeziku zgolj razlike /.../« (Saussure 1997, str. 135).

na katero iščemo ustrezen odgovor. Razlika med *sentir* in *connaître*, med občutenjem in spoznanjem torej ni razlika med kvaliteto in konceptom.³⁷ Občutenje se navezuje na izkustvo, na neki kontekst.³⁸ v katerem nam niso dane mrtve kvalitete, pač pa aktivne lastnosti, *propriétés actives*. Vizija je vedno že nastanjena z določenim smislom, ki ji daje funkcijo v spektaklu sveta oz. naši eksistenci. Vsekakor ne zaznavamo neke kvalitete, npr. rdeče barve kot take, temveč vedno rdečo zastavo, rdečo obleko, rdeče ustnice itd. Na nekem znanem mestu pravi Merleau-Ponty takole: »Sicer pa je barva različica tudi v neki drugi dimenziji variiranja, v dimenziji njenih odnosov z okoljem: rdeča je to, kar je, le v povezavi z drugimi rdečimi okoli sebe, s katerimi tvori konstelacijo, ali pa z barvami, nad katerimi prevladuje ali ki prevladujejo nad njo, ki jih privlači ali ki jo privlačijo, ki jih odbija ali ki jo odbijajo. Skratka, rdeče je neki vozle v mreži vzporednega in zaporednega. Konkrecija vidnosti je, ne pa atom. Prav zato se rdeča obleka z vsemi svojimi vlakni drži tkiva vidnega, z njim pa tudi tkiva nevidne biti. Je poudarek v polju rdečih stvari, ki zaobsega strešno opeko, zastavice železniških zaporničarjev in revolucionarne zastave, nekatera zemljišča v bližini Aixa ali na Madagaskarju, hkrati pa je tudi poudarek v polju rdečih oblek, ki poleg ženskih oblek zaobsega obleke profesorjev, škofov in državnih tožilcev, v polju oprav in uniform. Rdeče ni povsem enako, če nastopa v eni ali v drugi konstelaciji, če se v njem kondenzira čista esenca oktobrske revolucije, večne ženskosti, javnega tožilca ali po huzarsko oblečenih cigánov ...«³⁹

Občutenje podeljuje kvaliteti vitalno vrednost, tako da jo že takoj na začetku zgrabi za njen pomen, namreč pomen *pour cette masse pesante*, za tisto okorno in težko maso, ki ji pravimo naše telo. Občutenje prinaša telesu vedno neko napotilo. Tukaj je problem v tem, kako razumeti singularne relacije, ki se pletejo med mano in mojo krajino, se pravi med *sujet incarné* in *objet perçu*. Tovrstne težave so na nek način pričakovane, navezujejo pa se na iskanje novega cogita. *Utelešeni subjekt* je dejansko predpostavljen, ravno tako kot *percipirani objekt*, ki naj bi v sebi skoncentriral celotno sceno oz. postal *imago*, podoba nekega segmenta življenja. *Un nouveau cogito* namreč še nismo našli.

³⁷ Merleau-Ponty 1945, str. 64.

³⁸ Glede kontekstualnosti pri zaznavanju prim. Waldenfels, n. n. m., str. 45.

³⁹ Merleau-Ponty 2000, str. 116 isl.

V situaciji, ko smo še brez subjektivitete, s tem pa seveda tudi brez objektivitete, figurira percepcija⁴⁰ kot samostojno fenomenalno področje. Toda kaj se dogaja pri tem z morebitnim subjektom te percepcije? Kje je tukaj »jaz«, ki percipira?

Kartezijski cogito je usodno načet že pri Nietzscheju. »Jaz« je predpostavka, ki izhaja iz naše »slovnice«. V skladu s tem je »misli se« posledica tega, da »jaz mislim«. K določenemu dejanju avtomatsko pritaknemo nek »jaz«, ki to dejanje izvaja in je potemtakem njegov vzrok. Vendar pa to ne dokazuje njegove resničnosti, temveč le moč naše vere.⁴¹

Če vzamemo primarnost percepcije zares, potem moramo vedeti, da le-ta ni nekaj, kar bi posedoval določen subjekt oz. kar bi se dogajalo določenemu jazu. Percepcija je izvornejša od jaza ali subjekta, ki se vzpostavi šele z refleksijo. Percipirani svet je temelj vsake racionalitete, se pravi nekaj, na kar se nanašajo vse naše izjave, ki pretendirajo na resničnost. To vemo že vsaj od Nietzscheja, navsezadnje pa tudi od Husserla. Skratka, percepcija je nekaj, kar se očitno dogaja na predosebni ravni.⁴²

38

Percepcija je splošna in anonimna. V tem je podobna jeziku. Tudi jezik je nekaj, česar subjekt ne poseduje, temveč vanj le vstopa. Nikoli ni subjekt tisti, ki bi ga obvladoval, ampak velja bržkone obratno. Ravno tako kot govoriti se moramo naučiti tudi gledati in poslušati, tj. razbirati tisto, kar gledamo in poslušamo. Razlike niso samoumevne, ampak jih je potrebno kot razlike šele prepoznati, kar po drugi strani predpostavlja bolj ali manj izurjeni pogled. Socializacija tako na neki način pomeni mojstrenje, urjenje v prepoznavanju razlik.

Še enkrat, percepcija ni nekaj, kar bi bilo vezano na osebno izkušnjo posameznika • *la solus ipse*. Nebesna modrina »se« ne vidi zato, ker bi se »nekdo« zavestno odločil, da jo bo videl, temveč zato, ker je »nekdo« občutljiv na barvo, pa tudi zato, ker je sama taka, da se pusti videti. Percepcija je tukaj izraz dane situacije. Če rečem »vidim nebesno modrino«, to v strogem smislu ne pomeni,

⁴⁰ Pri obravnavi percepcije seveda ne moremo mimo njene strukturne podobnosti z intencionalnostjo. Percepcija je nekaj, kar povezuje telo in tisto, kar ni telo. Problem je v tem, ker ni že vnaprej vezana na neki *cogito*, kot recimo pri Husserlu.

⁴¹ Nietzsche 1991, str. 281 isl.

⁴² »Vsaka percepcija se dogaja v atmosferi splošnosti in se nam daje kot anonimna« (Merleau-Ponty 1945, str. 249).

da sem jaz tisti, ki gleda, temveč da je v meni nekaj, kar gleda, *on perçoit en moi*. »Vidim nebesno modrino« pomeni nekaj sekundarnega glede na »(tam) je nebesna modrina« ali »obstaja nebesna modrina«. Vsak občutek nosi v sebi klicno sna ali razosebljenja, neko odrevenelost, ki nas obide takrat, ko resnično zaživimo na njegovem nivoju. Vendar je po drugi strani predpostavka telesa, telesnega sebstva nujna. Ne gre drugače. Iz izkušnje vemo, da ne bi bilo nobenega občutka brez adaptacije telesa. Vsak *jaz*, *subjekt*, *cogito* (kar koli naj bi to že bilo) je zato nujno telesen, kar pomeni v prvi vrsti čuten.

Zavest tega, da sem resnični subjekt svojega občutka, ima enak status kot zavest mojega rojstva ali smrti. Se pravi, tako rojstvo kot smrt ne moreta postati nikoli tisto, čemur pravimo »predmet« mojega izkustva, intencionalni objekt. Kot pravi Prospero: »[...] *our little life is rounded with a sleep*.« Objektivacija bi bila možna zgolj v primeru, če bi bil rojen pred svojim rojstvom in bi preživel svojo smrt. V resnici sem vedno v neki vmesni situaciji med »prehiter« in »prepozen«, tj. vedno sem »že rojen« in »še zmeraj živ«.

Občutenje pomeni živo komunikacijo s svetom, ki »percipirane objekte« in »percipirajoče subjekte« zgošča v prezenci. Kot »intencionalno tkivo« predstavlja neke vrste distanco, most med objektom in subjektom, ki ga skuša spoznanje razgraditi. Ko občutenje ločimo od kvalitete, postane asociacija osrednji del perceptivnega življenja, namreč asociacija kot konstitucija izrazne celote. Splošna funkcija povezovanja je vezana na celotno »intencionalno« življenje. Drugače rečeno: enotnost percipiranih stvari ne izhaja iz mišljenja oz. razuma, temveč iz percepcije same (izkustvo se lahko sicer še vedno koordinira s predhodnim in poznejšim stanjem).

V tem kontekstu ne moremo več uporabljati metafizičnih kategorij, kot so *evidenca*, *apodiktičnost*, *idealiteta* itd., saj sploh nimamo strukturne danosti, znotraj katere bi funkcionirale.⁴³ Če poenostavimo: pri tradicionalni intencionalnosti imamo opravka s temeljno razliko med *noezo* in *noemo*. *Noeza* predstavlja akt, v katerem subjekt hiletične (čutne) podatke racionalizira oz. sintetizira v intencionalno *noemo*. Če je *noeza* nujno vezana na časovnost, je

⁴³ Glede tega so do neke mere upravičeni očitki, ki jih različni avtorji naslavljajo na Merleau-Pontyja: brez dvoma uvaja zelo nove stvari, vendar pa se ne potruDI vedno dovolj, da bi jim dal tudi »nova« imena. Kadar pa jih, pa po drugi strani spet niso zadovoljni. (Prim. A. Métraux 1986, str. 218–235.)

noema nekaj, kar le-tej uhaja, je torej atemporalna. *Noema* kot taka je vezana na *idealiteto*, s katero je zagotovljena *identiteta* intencionalnega objekta, tj. njegova ponovljivost do onemoglosti, namreč ponovljivosti v različnih časovnih intervalih, znotraj katerih se dogaja *noeza*.

V *Kartezijanskih meditacijah* je, kot vemo, sinteza praoblika zavesti oziroma tisto, kar »enoti zavedanje z zavedanjem«. ⁴⁴ Temeljna oblika sinteze je identifikacija, ki je vezana na notranje zavedanje časa. Zavest si s pomočjo sinteze konstituira svoj predmet. Konstitucija pomeni potemtakem identifikacijo in integracijo različnih diskontinuiranih načinov danosti predmeta, tj. fiksiranje najrazličnejših modusov njegovega pojavljanja v neko idealiteto – *noemo*.⁴⁵ To je pomembno predvsem zato, da bi se preprečila njegova disperzija. Te idealitete vnašajo v »realno« predmetnost *potencialitete*, tj. vnaprejšnjo zarisanost predmetne danosti, kar pa pomeni med drugim tudi to, da se objekti ne izčrpajo v svoji aktualnosti. Vsaka vnaprejšnja zarisanost je v strogem smislu seveda nedoločena, saj je vezana na pričakovanja, ki ostajajo kot taka odprta. Na to se nanašajo evidence.

40

Aktualni *cogito*, ki je angažiran v sferi aktualnosti, na neki način vedno implicira potencialnega. Na ravni percepcije se to kaže z vselejšnjo izpostavitvijo nekega predmeta, na katerega se osredotoči, tj. vodilne teme, okoli katere se zbira vsa mogoča šara, ki pa ostaja na periferiji, netematizirana. Se pravi, obstaja neki potencialni *cogito*, anonimen, netematiziran, vedno nekje v ozadju, kjer tiho navzoč čaka svojih pet minut. Morda jih ne bo dočakal nikoli, kar pa vsekakor ne izključuje njegove potencialne prisotnosti v čakanju. Skratka, obstaja neka zavest, ki se nahaja zunaj sfere aktualnega *cogita*. (Pri tem moramo upoštevati, da je potencialni *cogito* usodno odvisen od aktualnega, kar z drugimi besedami pomeni, da se ne more nikoli osamosvojiti.)

Husserl iz *Kartezijanskih meditacij* se, kot vidimo, giblje znotraj okvirov stare metafizike. Morda nezavedno sledi parmenidovski zahtevi po biti, ki ne nastaja in ne mineva. Ki je torej večna. Vendar ima ves čas določene težave. Da transcendentni subjekt ni nekaj samoumevnega, se kaže že po njegovi odsotnosti

⁴⁴ Str. 84 isl. Zanimivo je, da uporablja Merleau-Ponty za izraz *sinteza* tudi *synopsis*. (Prim. še P. Good 1998, str. 40.)

⁴⁵ V primeru t. i. »zunanje percepcije« naj bi konstitucija predstavljala »projektivno interpretacijo«. (Prim. H. Philipse 1996, str. 266.) Glede »zunanosti« moramo biti pri Husserlu še posebej previdni, kajti transcendenca je dejansko zmeraj transcendenca v imanenci.

v prvih izdajah *Logičnih raziskav*. Toda če ga ne privzamemo, nam vse skupaj obvisi nekje v zraku. To so težave, s katerimi smo soočeni sami.

Po sledih *Lebenswelts*

Videli smo, da je svet percepcije oz. perceptivni svet skrita predpostavka objektivnega sveta znanosti. Percipirane stvari niso – za razliko od objektov – nikoli povsem transparentne. Vedno imajo skrito, nevidno stran, nekakšno senco, ki jih vseskozi spremlja. Če se percepcija vedno »odpira proti stvarem«⁴⁶ in če pomeni kot taka vračanje k »stvarim samim«, potem je tisto prvo, na kar naletimo, temeljna plast celote, ki je že oplojena z ireduktibilnim smislom, *un ensemble déj• prégnant d'un sens irréductible*. Percepcija namreč poseduje svojo lastno instinktivno infrastrukturo in superstrukture. Ta smisel seveda nima značaja koncepta, kar z drugimi besedami pomeni, da ne gre za logično, temveč izrazno vrednost. Če smo še bolj natančni: vseskozi je podvržen semantičnim nihanjem, dvoumnostim in nedoločeni. Merleau-Ponty govori tudi o izvornem tekstu, *un texte originaire*, ki ima lastno perceptivno sintakso. *Neposredno* potemtakem ne pomeni trenutnega vtisa oz. impresije, objekta, ki se vzpostavlja le s subjektom, ampak smisel, strukturo, spontano urejenost delov, *Gestalt*.⁴⁷ Kot že rečeno, na začetku ne zaznavamo atomarnih čutnih podatkov, temveč razlike, t. i. pra-razliko med figuro in ozadjem. S tem se oddaljujemo tako od Huma kot od Kanta. Ne verjamemo, da obstaja na eni strani *materija*, na drugi pa *forma* pojava, kot nam sugerira Kant.⁴⁸ V skladu s tem bi bila čutnost dostavljavka surovega materiala, razum pa oblikovalec oz. ustvarjalec. Če verjamemo v to, potem tudi verjamemo, da je svet zgrajen iz nekega materiala, ki ni v strogem smislu nič drugega kot naša predpostavka. Čutnost (*sensatio*) je proizvod abstrakcije, ki nastane z izolacijo čutne odzivnosti organizma ter motorike.⁴⁹ Občutki kot taki namreč »še« niso predstave, temveč le njihov material – predstavi postanejo šele naknadno, po konstituciji

⁴⁶ »La perception s'ouvre sur des choses« (M. Merleau-Ponty 1945, str. 66).

⁴⁷ Prav tam, str. 70.

⁴⁸ »V pojavu imenujem to, kar korespondira občutku, *materija* pojava, tisto, kar naredi, da je mogoče raznoličje pojava urediti v neka razmerja, pa imenujem *forma* pojava« (Kant 1993, str. 84).

⁴⁹ Kant misli »afekcijo« brez »afekta«, saj je le-ta vezan na neki nedoločeni »nekaj«, ki mora potrpežljivo počakati na svojo obliko. S tem pa, ko zreducira afekcijo na nedoločeni impulz, jo dejansko nevtralizira. To je podobno predstavi o tistem Bogu, ki sicer da začetni impulz, potem pa se od vsega skupaj lepo distancira in svet prepusti njegovim lastnim zakonom. (Prim. Waldenfels 2000, str. 77.)

jasnih in razločnih predstav, ko pa po drugi strani tudi dokončno izgubijo svoj čutni značaj. To pomeni, da predpostavljamo tisto, kar bi bilo dobro najprej dokazati. Kant pravzaprav izhaja iz mita o začetnem kaosu, ki ga preseže z vzpostavitev svoje transcendentalne mašinerije. Njegov problem je med drugim v tem, da ne pozna razlike med *lebensweltlicher Erfahrung* in *wissenschaftlicher Erfahrung*.⁵⁰ Celotno izkustvo je v popolnosti podrejeno konceptualni sferi spoznanja. Najbrž ni potrebno posebej omenjati, da je to sicer prevladujoči način gledanja. Najbolj lepo se pokaže v vsakdanji pedagoški praksi, kjer veljajo »senzualni« predmeti (npr. likovna in glasbena vzgoja) v razmerju do »konceptualnih« (matematika je najpomembnejša povsod) za nekaj manj pomembnega, tako rekoč postranskega. Čutno spoznanje je *a priori* podrejeno razumskemu.

42

Merleau-Ponty izhaja iz istega problema kot Husserl: na eni strani objektivistično-naturalistično obravnavanje stvari, ki je kot tako v zadnji instanci vezano na *Natur an sich*, na drugi pa subjektivizem, ki stvari zapre v čisto zavest. Posledica »čiste zavesti« je radikalna ločitev subjekta od objekta.⁵¹ Telo kot objekt postane nekakšna zbirka različnih delov brez notranjosti, se pravi gola ekstenzionalnost, zavest kot subjekt pa absolutna samo-prisotnost brez zunanosti. Poiskati je potrebno nekaj tretjega, t. i. »tretjo dimenzijo«. ⁵² Vse kaže, da se tej smeri giblje tudi Heidegger, ko postavi na-mesto subjekta *Dasein*, s čimer skuša zagotoviti »vmesnost«, namreč »med« navzočim subjektom in objektom.⁵³

Percipiranih stvari torej ne bomo definirali kot objekte. Toda v tem primeru je njihova deskripcija izjemno težavna, skorajda nemogoča, natančneje: postane neskončna naloga. Rekli smo že, da je perspektiva bistvena lastnost stvari, da se le-te manifestirajo vedno v določenih profilih. To ne pomeni samo tega, da imajo za seboj še eno stran, ki je trenutno pač ni mogoče videti, temveč tudi to, da v prostoru, v katerem se nahajajo, ne veljalo »fizikalni zakoni«. Tukaj ne

⁵⁰ Tukaj se umešča razlika med *Strukturo obnašanja* in *Fenomenologijo percepcije*. »Struktura obnašanja se [...] umešča na raven znanstvenega izkustva, tako da pokaže, da tega izkustva – skupka dejstev, ki konstituirajo obnašanje – ne moremo razumeti v perspektivi ontologije, h kateri se zateka znanost. *Fenomenologija percepcije* pa se umešča na raven naravnega izkustva« (B. Gojkovič 1979, str. 16).

⁵¹ Prim. Gojković 1989, str. 46 isl.

⁵² Waldenfels 1998a, str. 148 isl.

⁵³ Prim. D. Komel 1996, str. 89.

gre za evklidski prostor. Z zamenjavo mesta se zamenjajo tudi lastnosti in pomeni. Mesto, ki ga stvari zavzemajo, ni namreč nikoli nevtralnno. Pomen je rezultat konstelacije, v kateri so se stvari znašle. Pri objektih je zgodba drugačna. Tukaj imamo opravka s sterilnim prostorom, kakršnega si je zamislil npr. Kant. To je prostor brez globine. Projektant določa za svojo konstrukcijo višino, širino in dolžino, ne pa globine, ki je v tem kontekstu »nesmiselna« in ne spada med standardizirane merske enote, tako kot tudi bližina ali daljina ne. V objektivnem prostoru so zagotovljeni konstantni pogoji, ki se navezujejo na neko povsem drugo ekonomijo pogleda. Objekt je določen z logično vrednostjo, ki standardizira njegovo manifestiranje in ga naredi ontološko stabilnega, tj. preglednega, razpoložljivega, ponovljivega.⁵⁴ Cezure pogleda ne postavljajo pod vprašaj integritete, saj le-ta ni odvisna od časovnega dogajanja. Z drugimi besedami: objekt kot tak je neodvisen od »zunanjega« dogajanja. Natanko tak, kakršen je bil prejšnji teden, bo tudi naslednji mesec in prihodnjih nekaj let. Čas pomeni v tej zvezi zgolj nemotivirano dimenzijo prostora, v katero je mogoče postaviti sosledje različnih sekvenc. Toda čeprav sta objekt in prostor atemporalna, pa pogled nikoli ni tak.

S tem ko objekte z logičnimi zakoni standardiziramo, jim dejansko odvzamemo virtualno dimenzijo. Moderna znanost kot »teorija dejanskega« je nekaj povsem drugega kot »teorija« v smislu *theorem*, tj. »gledanje izgleda prisotnega«. ⁵⁵ Je že rezultat rimske reinterpretacije teorije kot *contemplatio*, ki pomeni motreče obdelovanje dejanskega. Moderna znanost se s svojim poseganjem v dejanskost zato odtuja od svojega bistva. Kot teorija naj bi bila namreč nemotivirana, brez smotrov, zavezana neki povsem drugi ekonomiji. Dejanskost naj bi le dojemala, preučevala. To so seveda zgolj pobožne želje, ki pa kažejo na neko temeljno zadrego. Ob današnjih splošnih reformah šolstva in izobraževanja v Evropi prihaja neizogibno na dan njen pervertirani karakter. Pomenljiva je že sama motivacija za reforme: znanost očitno ni dovolj vključena v prakso, tj. industrijo, proizvodnjo, gospodarstvo itd. Z drugimi besedami

⁵⁴ »Da bi našli odgovor tu, moramo predvsem ugotoviti, da gre pri velikih povzemajočih formuliranjih naravnih zakonov, kakor so bili prvokrat možni v Newtonovi mehaniki, za idealiziranja dejanskosti, ne za dejanskost samo. Idealiziranje se vzpostavi s tem, da se približamo dejanskosti z določenimi pojmi, ki so se izkazali pri opisovanju fenomenov in ki fenomenom s tem dajejo podobo; npr. v mehaniki s pojmi, kot so kraj, čas hitrost, masa, sila. Toda s tem podobo dejanskosti omejimo – oziroma, če hočete, stiliziramo jo – kajti obenem se odpovemo vsem tistim potezam fenomenov, ki jih ne moremo več razumeti s temi pojmi.« (W. Heisenberg 1990, str. 1262.)

⁵⁵ M. Heidegger 2003b, str. 59 isl.

to pomeni, da je znanost še zmeraj preveč »teoretična« in premalo »praktična«. S tem dokončno padejo še zadnje »ideološke« maske.

Če je moderna znanost »teorija dejanskega« in če je »dejansko« vse tisto, kar lahko merimo, potem je v bistvu teorija merjenja, računanja oz. preračunavanja.⁵⁶ Kot taka predpostavlja na eni strani subjektiviteto, ki to merjenje izvaja, se pravi znanstvenika, in na drugi objektiviteto, predmet, ki ga je mogoče meriti. »Nemotivirano« predstavljanje se spremeni v manipulativno razpolaganje. Razkrivanje je vedno v službi neke ekonomije, ki presega subjekt tega razkrivanja. Ravno zato s pojmom subjekta ni mogoče mojstriti dane konstelacije. Če bistvo tehnike samo ni tehnično, pa po drugi strani tudi bistvo subjekta samo ni subjektivno. Vsak subjekt je načeloma in faktično hkrati tudi objekt, odvisno pač od vsakokratne perspektive. Zato je, kot pravilno ugotavlja Heidegger, vsak poskus antropološke določitve tehnike nujno neuspešen. Subjekt postane v tehnični dobi agent *Gestella*, kot tak pa je tudi sam razpoložljiv in v vsakem trenutku zamenljiv. *Gestell* lahko interpretiramo kot *postavo*, kot neko transsubjektivno instanco, ki »postavlja« igralce, tj. subjekte in objekte, v njihove vloge. Subjektu »postavlja« vedno nove in nove naloge, s čimer ga iztrga lastnemu sebstvu in izoblikuje oz. preoblikuje v skladu s svojimi potrebami. Zapuščena (od biti, ki je dejansko zapuščena (od življenja, pomeni življenje po obrokih, ki jih t. i. subjekt prejema v obliki vedno novih in novih izzivov. Subjektivizacija se vrši na način prepoznavanja nalog, ki so skrbno zamaskirane v želje. Smisel kot tak je namreč vezan na zadovoljevanje povsem vulgarnih in trivialnih želja, ki so preinterpretirane v »osnovne življenjske potrebe«. Ena od bistvenih potez gospodstva *Gestella* je ravno njihova multiplikacija, ki jo spremlja ustreza administracija vseh segmentov delovanja, s pomočjo katere je zagotovljena kar največja stopnja utilitarizacije. A za koga?

44

»Razkrivanje, ki obvladuje moderno tehniko, ima značaj postavljanja v smislu izzivanja, ki se godi tako, da se v naravi skrita energija razklepa, da se raz-

⁵⁶ »Računanje v širšem, bistvenem smislu pomeni: računati z nečim, tj. jemati ga v poštev, računati na kaj, tj. ga pričakovati. Na ta način pomeni vsakršno popredmetovanje dejanskega računanje, pa naj se kavzalno-pojasnjevalno ukvarja s posledicami vzrokov, si morfološko upodablja predmete ali pa zagotavlja sovisja redov in sosledij. Tudi matematika ni nikakršno računanje v smislu operiranja s števili zaradi izpostavitve kvantitativnih rezultatov, pač pa je računanje, ki prek enačb pričakuje zenačenje relacij med redi in tako vnaprej ,računa' s temeljno enačbo za vsak možni red.« (Prav tam, str. 62–63.)

klenjeno preoblikuje, preoblikovano kopiči, nakopičeno spet deli in razdeljeno znova preklaplja. Razpirati, preoblikovati, kopičiti, razdeljevati, preklapljati so načini tega razkrivanja, ki ne poteka enostavno. Tudi se ne izgublja v nedoločno. Razkrivanje samemu sebi razkriva svoja lastna, mnogotera prepletena pota s tem, da jih upravlja. Upravljanje samo pa se po svoji strani vsepovsod zavaruje. Upravljanje in zagotavljanje postaneta celo glavni potezi izživajočega razkrivanja.«⁵⁷

Heidegger je tukaj izjemno prepričljiv in jasen. Povsem jasno je, da je danes najimenitnejša znanost *management*, se pravi *upravljanje*. Danes smo na nek način vsi nekakšni menedžerji. Poznamo celo vrsto menedžmentov, od kriznega, do strukturnega in kadrovskega itd. Najbolj zanimiv je ravno zadnji, ki ima opravka s prav posebno vrsto objektov, namreč s t. i. *human resources*, tj. človeškimi (kadrovskimi) viri. Ne samo, da ni človek nič več niti subjekt niti objekt – v tem kontekstu je ravno heideggrovski *Bestand* v službi *Gestella*, kar z drugimi besedami pomeni, da je njegovo bistvo zreducirano na sistem informacij, s katerimi je mogoče računati, z njimi manipulirati in jih nadzorovati. Zadeva je pravzaprav še hujša, enako razmerje vzpostavlja tudi do samega sebe, svojega telesa, ki ga ves čas na takšen ali drugačen način meri, se pravi: tehta, preverja njegove kondicijske zmožnosti, mu odmerja »zdravo« hrano, počitek, spanec itd. Telo je njegova »lastnina«,⁵⁸ zato mora zanj skrbeti. V tem smislu je moderni človek nekakšen menedžer svojega telesa.

Nobenega dvoma ni, da tehnika usodno posega v naš način življenja, s tem smo se že sprijaznili. Brez nje si življenje preprosto ne znamo več predstavljati. A to ni tisto, kar bi želeli tukaj poudariti. Samo po sebi to ni problematično. Če so orodja mišljena kot podaljški telesa, kot nadomestki organov, potem je vse lepo in prav tako dolgo, dokler je jasno, komu in za kaj služijo. Problem nastopi v tistem trenutku, ko se ta orodja osamosvojijo. Za Hegla je bil stroj še lahko samostojno delovno orodje, za nas, kolikor ga gledamo s stališča moderne tehnike, nič več.⁵⁹ S to osamosvojitvijo se namreč poruši razmerje med sredstvi in smotri. Sredstva začnejo generirati svoje lastne smotre in pravila.⁶⁰ S tem ko

⁵⁷ Heidegger 2003a, str. 22.

⁵⁸ Prim. grško *ousía* oz. *parousía*, ki pomeni prvotno ravno »imetje, posest, premoženje« (glej Doklerjev Grško-slovenski slovar). Latinska »substancia« po Heideggru v popolnosti zgreši izvorni pomen (Heidegger 1995, str. 62).

⁵⁹ Prim. Heidegger 2003a, str. 23.

⁶⁰ »Moderna odvezanost tehnike izhaja iz bolj v globino segajočega preloma, namreč iz *spremitve*

svoje telo razbremenimo, ga delno tudi raztelesimo in se bolj ali manj pasivno prepustimo delovanju strojev, njihovi lastni dinamiki. Samo udobje pri tem seveda ni problematično, ker konec koncev sploh ne gre zanj; problematično je to, da začnemo ta razmerja ponotranjati. V tem kontekstu postane zato aktualno vprašanje o odgovornosti do tehnologije,⁶¹ ki pripelje neizogibno do vprašanja po »subjektu« te odgovornosti.

Ob popolni prepletenosti sredstev in smotrov, ob popolnoma zmanipulirani vzročnosti se ne moremo čuditi, če prihaja do splošne amnezije. To je na neki način razumljivo. Ne gre samo za »pozabo biti«, temveč še česa drugega. Naš čas je očitno izgubil vsak občutek za zgodovinskost. Tako se nam sploh ne zdi več problematično, če igra Ahila pobesneli Siegfried, ki je po vsej verjetnosti ušel iz Rdeče kapice, potem ko je kdo ve kdaj zapustil svoj nibelunški naslov. Najbrž je za vse skupaj kriv njegov agent, ki javnosti o tem ni pravočasno obvestil. Verjetno je edina rešitev pred podobnimi nesmisli v tem, da zgodovino preprosto zaščitimo na povsem pravni način, tj. podobno kot smo to storili z vinom, siri in človeškimi ribicami, kar pa je po drugi strani spet popolnoma absurdno, ker bo imela od tega korist edino birokracija. A kakor koli že, vloge bo očitno potrebno porazdeliti na novo.

46

Če se nočemo izgubljeni v brezplodnih debatah o »virtualnih svetovih« in statusu realnosti, je nujno, da pogledamo samo genealogijo te zgodbe. Iz že povedanega se vidi, da je tukaj bližina med Merleau-Pontyjem in Heideggrom vse kaj drugega kot »*ein bloßer verwirrender Schein*«. ⁶² Škoda je le, ker Heidegger očitno ni bil preveč zainteresiran za sam fenomen telesnosti. To je po svoje presenetljivo, glede na to pač, da je precej svojega časa posvetil ravno Nietzscheju. V tem kontekstu bi bila zelo zanimiva razprava v slogu Deridajevega *l'esprita*, se pravi vprašanje, zakaj se je Heidegger tako izogibal tematike telesnosti.

razmerja med smotrom in sredstvi, ki pripelje do tega, da doslejšnja sredstva postanejo potence, ki same generirajo cilje« (Waldenfels 1998b, str. 143).

⁶¹ Prim. Buckley 2001, str. 137 isl. V tem kontekstu je Heideggrova »pasivnost« oz. »ne-hotenje« (2004, str. 54 isl.), ki mu sledi zavrnitev uma, nekoliko problematična (prim. še Hribar 1992, str. 39).

⁶² K.-H. Volkmann-Schluck 1996, str. 220. Morda to res lahko rečemo za Sartra, nikakor pa ne za Merleau-Pontyja.

LITERATURA:

- P. Buckley: »Racionalnost in odgovornost v Heideggrovem in Husserlovem pogledu na tehnologijo«, v: *Phainomena* 37–38 (str. 127–142), (prev. J. Lozar), Ljubljana 2001.
- G. Canguilhem: *Normalno in patološko*, (prev. V. Likar), Ljubljana 1987.
- »The death of man, or exhaustion of the cogito?«, v: G. Gutting (ur.): *The Cambridge Companion to Foucault*, (str. 71–91), (prev. C. Porter), Cambridge 1994.
- M. C. Dillon: *Merleau-Ponty's Ontology*, (2. izd.), Evanston, Illinois 1997.
- E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 2. del, Dordrecht/Boston/London 1988.
- M. Foucault: »O genealogiji etike: pregled dela v nastajanju«, v: *Vednost – oblast – subjekt*, (str. 121–144), (prev. A. Zupančič in B. Čibej), Ljubljana 1991.
- »On the Archaeology of the Sciences: Response to the Epistemology Circle«, v: *The Essential Works of Foucault 1954–1984*, 2. del, (str. 207–333), Harmondsworth 1998.
- T. Garb: *Bodies of Modernity. Figure and Flesh in Fin-de-Siècle France*, London 1998.
- B. Gojković: *Dvosmisleni Maurice Merleau-Ponty. Ogljed o prerefleksivnom iskustvu*, Sarajevo 1979.
- *Kontingencija i smisao istorije. Od Dekarta do Merlo-Pontija*, Sarajevo 1989.
- P. Good: *Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung*, Düsseldorf/Bonn 1998.
- S. Günzel: »O arheologiji zemlje, telesa in življenjskega sveta«, v: *Phainomena* 43-44 (str. 283–307), (prev. A. Leskovec), Ljubljana 2003.
- M. Heidegger: *Evropski nihilizem*, (prev. I. Urbančič), Ljubljana 1971.
- *Uvod v metafiziko*, (prev. A. Košar), Ljubljana 1995.
- »Vprašanje po tehniki«, v: *Predavanja in sestavki*, (str. 10–46), (prev. I. Urbančič), Ljubljana 2003a.
- »Znanost in osmislitev«, v: prav tam, (str. 47–77), (prev. T. Hribar), Ljubljana 2003b.
- *Pogovori s poljske poti*, (prev. A. Košar in M. Soldo), Ljubljana 2004.
- W. Heisenberg: »Konec fizike?«, v: *Nova revija* 101–102, (str. 1262–1265), (prev. T. Hribar), Ljubljana 1990.
- K. Held: *Fenomenološki spisi*, (prev. A. Leskovec, S. Krušič in D. Komel), Ljubljana 1998.
- A. Honneth: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, (2. izd.), Frankfurt am Main 1986.
- T. Hribar: *Ontološka diferenca*, Ljubljana 1992.
- *Fenomenologija I*, Ljubljana 1993.
- E. Husserl: *Phänomenologische Archäologie*, C 16 VI.
- *Hua IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Haag 1952.
- *Kartezijske meditacije*, (prev. I. Urbančič in M. Hribar), Ljubljana 1975.
- *Filozofija kot stroga znanost*, (prev. in spremna beseda A. Tonkli-Komel), Ljubljana 1991.
- I. Kant: »Kritika čistega uma«, (Transcendentalni nauk o elementih), v: *Filozofija skozi psihoanalizo VII*, (str. 83–147), (prev. Z. Kobe), Ljubljana 1993.
- D. Komel: *Razprtost prebivanja. O razmejitvi hermenevitične fenomenologije in filozofske antropologije*, Ljubljana 1996.
- »Zemeljskost kot fenomenološka tema«, v: *Osnutja. K filozofski in kulturni hermenevtiki*, (str. 73–90), Ljubljana 2001.
- B. Liebsch: »Archeological Questioning: Merleau-Ponty and Ricoeur«, v: P. Burke, J. Van der Veken (ur.): *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, (str. 13–24), Dordrecht/Boston/London 1993.

- M. Merleau-Ponty: *La structure du comportement*, Pariz 1942.
– *Phénoménologie de la perception*, Pariz 1945.
– *Vidno in nevidno*, (prev. A. Samardžija), Ljubljana 2000.
- A. Métraux: »Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys«, v: A. Métraux, B. Waldenfels (ur.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, (str. 219–235), München 1986.
- F. Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Kritische Gesamtausgabe, G. Colli in M. Montinari (izd.), Dritte Abteilung, Erster Band, Berlin/New York 1972.
– *Tako je govoril Zaratustra*, (2. izd.), (prev. J. Moder), Ljubljana 1984.
– *Volja do moči*, (prev. J. Moder), Ljubljana 1991.
- H. Philipse: »Transcendental idealism«, v: B. Smith, D. Woodruff Smith (ur.): *The Cambridge Companion to Husserl*, (str. 239–322), Cambridge 1996.
- A. Potts: *Flesh and the ideal: Winckelmann and the origins of art history*, New Haven in London 1994.
- F. de Saussure: *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, (prev. B. Turk), Ljubljana 1997.
- H. R. Sepp: *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, München 1997.
- A. Tonkli-Komel: *Med kritiko in krizo*, Ljubljana 1997.
- K.-H. Volkman-Schluck: *Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*, Würzburg 1996.
- B. Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, (2. izd.), Frankfurt am Main 1998a.
– *Želo tujega*, (prev. S. Krušič), Ljubljana 1998b.
– *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, 4. del, Frankfurt am Main 1999.
– *Das leibliche Selbst*, Frankfurt am Main 2000.