

FENOMENOLOŠKA OBRAVNAVA POTENCIALNE VSEBINSKO-UMETNIŠKE VREDNOSTI V POLIFONIJI 20. STOLETJA

Potencialne vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja ni mogoče obravnavati fenomenološko z naravoslovnega gledišča objektivirajoče znanosti, ki izhaja iz danega področja resničnosti, ne da bi podvomila o njegovem obstoju, raziskuje *dane predmete* in razmerja med njimi, ne da bi spraševala po njihovi konstituciji v miselnih aktih, tj., po njihovi danosti v spoznavanju.¹ Tukaj opozarjamo na to, da imajo posebne (posamezne) vede svoje legitimne operative naloge, ki ne predpostavljajo spoznavno-teoretske kritike, da pa so zmožne preučevati tudi samo spoznavanje, vendar zgolj kot naravno psihološko dejstvo. Vendar pa našega spoznavanja ne nevtralizira samo psihologija kot naravoslovna veda o duhovnem življenju ali duševnem obstoju (duša – *anima* – je nekaj, kar realno obstaja v svetu), marveč to velja tudi za vse druge empirične vede, ki človeka obravnavajo kot naravno bitje, tj., za (ne-filozofsko) antropologijo ali biologijo, tako da niti iz vseh sodobnih znanstvenih spoznanj niti iz specialnih apriornih ved, kot so matematika, matematična fizika, nadalje čista gramatika in čista logika, ni mogoče dobiti filozofske razsežnosti, ki je za fenomenološko metodo odločilna.²

247

¹ »Spoznanje ni prazna vreča«, v katero bi lahko poljubno metali ali iz nje jemali v razmerju do nje zunanje predmete. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, ur. W. Viemel, Haag, 1954, Husserliana, Bd. 6, str. 3–21.

² V. Hösle, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, Frankfurt/M, 1992, str. 118–127.

Iz razločka med naravoslovnim in filozofskim gledanjem na potencialno vsebinsko-umetniško vrednost v polifoniji 20. stoletja in iz naravoslovno usmerjenih posebnih, tako empiričnih kakor tudi čistih znanosti lahko sklepamo, da se filozofija niti metodično niti dejansko ne more ravnati po nobeni znanosti, in torej tudi ne moderni, in da se strogost filozofije kot znanosti ne more presojati po idealih *mathesis universalis*. Med vedami, ki se uvrščajo v naravoslovno območje, lahko v nekih mejah prihaja do posnemanja metode ali metodičnega zgledovanja, to pa ne more veljati za filozofijo, ki ima »popolnoma novo izhodišče in metodo« in ki »mora« odvrniti pogled od vsega miselnega dela, opravljenega v naravoslovju«, če naj pride do svoje razsežnosti, in zato je tudi ne more veljati za vedo o čistih fenomenih ali fenomenologijo, katere metoda je specifično filozofska.³

248

Že zdaj lahko rečemo, da v filozofiji dajanje prednosti jasnim, preprostim in vsakomur takoj očitnim resnicam in globokoumnostim ter analitični raziskovalni metodi kratkih korakov in logično obrazloženega napredovanja k velikim sintetičnim posegom z nejasnim pomenom in zamotanim smislom izhaja iz pozitivnega razmerja do metod eksaktnih ved. Lahko torej rečemo, da razumevanje znanstvene filozofije ne predpostavlja moderne eksaktnosti, temveč postulira neko posebno filozofsko razsežnost in novo vrsto znanstvenosti.⁴

Če naj razumemo fenomenološko obravnavo vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja, moramo opredeliti njeno negativno razmerje do obstoječih induktivnih in deduktivnih znanosti, ob tem pa je treba še prej opredeliti tudi njeno razmerje do filozofskih ved v tradicionalnem sistemu, predvsem do spoznavne teorije in metafizike, zato da bomo tako, potem ko bomo zajeli univerzum znanosti, prišli do *pozitivne* opredelitve fenomenološke metode kot filozofske znanstvene metode. Fenomenologija se zato pri obravnavanju potencialne vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja ne more zadovoljiti z induktivnim postopkom, saj je njeno delo v trenutku, ko bi se indukcija sploh šele lahko začela, že končano; drugače povedano, »primeri«, ki so pomembni za indukcijo, so že v miselnih aktih konstituirani predmeti, fenomenologijo pa zanimajo ravno akti konstituiranja predmeta in predmetnosti, ki so s temi akti korelativno povezane v bistvenem (apriornem) razisko-

³ F. W. von Herrmann, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von M. Heidegger, v (zborniku) *Kunst und Technik*, Göttingen, 1989, str. 67–79.

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 10. univ. izd., 1967, str. 91–114.

vanju, ali drugače, zanima jo opazovanje, ki nastopa pred vsako objektivacijo. Še manj pa se lahko fenomenologija zadovolji z deduktivnim postopkom, ker je deduktivna metoda s svojo racionalistično naravo v navzkrižju s fenomenološko, ki stremlje k »čisti intuiciji«. Zatorej ni fenomenološka metoda niti induktivna niti deduktivna, marveč je tretja pot, ki ostaja odprta, pot intuicije, ki je zmožna spoznavati to, kar je obče.⁵

Če v posebnih (posamičnih, specialnih), bodisi induktivnih ali deduktivnih vedah ni najti zgleda za fenomenološko metodo, pa ga utemeljeno lahko iščemo v filozofskih vedah, saj je fenomenološka metoda specifično filozofska. Če posebne znanosti izhajajo iz naravoslovnega duhovnega gledišča in če šele spoznavna teorija razločuje naravoslovne vede od filozofije, potem se moramo vprašati predvsem o razmerju fenomenologije do spoznavne teorije in z njo povezane metafizike. To vprašanje ima daljnosežen filozofski pomen, ker sveda ne gre samo za uvrščanje fenomenologije v sistem filozofskih ved, marveč tudi za temeljni filozofski položaj fenomenologije, ki ne predpostavlja ali ne jemlje v mar gnoseološkega »razkola na subjekt – objekt« ter starega, predkritičnega ali predtranscendentalnega nasprotja med realizmom in idealizmom.

Fenomenološko obravnavo potencialno vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja je torej treba gledati tako v razmerju do narave fenomenologije kot znanosti kakor v razmerju do filozofskega položaja fenomenologije. Spoznavno-teoretska kritika in spoznavna teorija tu nastopata kot nujna in bistvena pogoja, če naj opustimo naravoslovno območje in gledišče, dojemamo stališče naravoslovnega gledanja kot naturalistično, ki ima za oteževalne posledice relativizem in skepticizem, in če naj sploh pridemo do filozofske razsežnosti problema spoznavanja. Za »naravoslovno spoznavanje« se problem možnosti spoznavanja sploh ne zastavlja, saj je možnost zanj jasno vidna. Za pozicionirajočo (postavljajočo) in objektivizirajočo znanstveno zavest problem danosti ali resničnosti, ki se preučuje, problem razmerja ali »srečanja« med spoznavajočim in predmetom spoznavanja ne obstaja, vse tisto, kar je v delni spoznanosti stvari, ki nas obkrožajo, skrivnostno, kar zbuja napetost in spodbuja problematiziranje in reševanje problema spoznavanja, pa ostaja brez kritične refleksije, obseženo s stališčem naivne in dogmatične *intentio recta* in

⁵ »Poglejmo fenomene, namesto da o njih govorimo in jih ugotavljamo od zgoraj.« E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ur. in uvod napisal S. Strasser, 2. izd., Haag, 1963, str. 103–127.

brez filozofske razsežnosti. Vse to je razumljivo kot splošna kritična zahteva spoznavne teorije, ravno zato pa je že s Kantovo razrešitvijo še popolnoma nespecifična tudi za novo filozofsko metodo, toliko bolj, ker v skladu s tradicionalnim filozofskim sistemom spoznavno teorijo povezujemo z metafiziko, tako da se ne da ugotoviti, po čem fenomenologija ostaja tako rekoč nevtralna v sporu med idealizmom in realizmom.⁶

Spoznavna teorija nima samo *negativne*, kritične naloge, tj., zavračati naravoslovno spoznavanje kot nekritično in zato nefilozofsko, zanikati relativistično in skeptično stališče, na katerem naravoslovno spoznavanje nujno pristane, in slednjič, odpravljati zmešnjavo, ki jo ustvarja naravoslovno spoznavanje, ko bit spoznanega v eni znanosti interpretira tako materialistično kot idealistično, nato pozitivistično in drugače, marveč ima tudi *pozitivno* nalogo, ki je v apriornem korelativnem raziskovanju bistva spoznavanja in smisla spoznavne predmetnosti. S tem smo že izrekli nekaj, kar bistveno pozitivno označuje tudi fenomenološko metodo, namreč, *korelativni način opazovanja*, intencijo, ki se hkrati osredinja na spoznavno doživetje in spoznavno predmetnost (na subjekt in objekt spoznavanja), s tem pa iz problema spoznavanja že odpravlja »gnoseološko diferenco« ali t. i. »razcep na subjekt – objekt« in iz spoznavne teorije starega sloga prestopa v *spoznavno fenomenologijo*, ki je prvi in temeljni del fenomenologije in fenomenološke metode nasploh.⁷

Zato bi bilo napak misliti, da se tradicionalna teorija pri svoji pozitivni nalogi ujema s fenomenologijo in to mnenje podkrepljevati s trditvijo o nujnosti metafizike kot znanosti o obstoječem v absolutnem pomenu znanosti, ki je zmeraj povezana s spoznavno teorijo. Do fenomenološkega obravnavanja potencialne vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja oz. do fenomenologije spoznavanja in sploh fenomenologije pridemo torej iz gnoseološke kritike, ker ta kritika izhaja s samega filozofskega gledišča, vendar le ob izpolnjevanju bistvenega pogoja, da zanemarimo vse pozitivne metafizične ideje in se držimo čistega spoznavnega *fenomena*. Iz tega se spet kaže novatorstvo fenomenologije o čistih fenomenih, ki se tu omejuje na spoznavne fenomene, čeprav je sicer univerzalna. Zdaj postaja razumljivo, zakaj Husserl jemlje fenomenologijo predvsem kot gledišče in metodo in zakaj od fenomenologa pričakuje »popolno preobrazbo samega sebe«, zakaj fenomenologija ni zgolj ena izmed

⁶ H. R. Schweizer & A. Wildermuth, *Die Entdeckung der Phänomene*, Dokumente einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1981, str. 164–171.

⁷ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1967, str. 23–39.

filozofskih teorij, niti spoznavanje zaradi spoznavanja, zakaj nima kakšnega čisto znanstvenega cilja, teorije, ki bi bila sama sebi namen, ugotavljanje formalnih, občeveljavnih zakonov, marveč je v bistvu speljevanje predznanstvenih in znanstvenih objektivizacij kot *odtujenja* od žive subjektivnosti nazaj k njihovimu izviru, vračanje od naravoslovnega gledanja, ki si predstavlja po sebi obstoječi svet dogmatično, h konkretni subjektivnosti, vračanje znanstvenih teorij kot pojmovnih objektivizacij k prvotnim dejstvom, iz katerih so se razvile, in načeloma, reduciranje formalnega *a priori* na konkretni materialni *a priori* kot vračanje k »stvarjem samim« in »vsakdanjemu življenju« s kritičnega, refleksivnega filozofskega gledišča.⁸

Kritika »objektivizirajoče znanosti« kot izraza zablode, v katero je zabredel objektivizem in pravi »fanatizem objektivnosti«, kot oblike odtujenosti v našem času izhaja v fenomenološkem mišljenju iz uvida, da zavest ni predmetna (ali opredmetena) zavest in da obstaja v naši izkušnji »sveta vsebinsko-umetniških vrednosti« ali v seznanjanju s tem »svetom« ob nujno objektivirajočem ravnanju zavesti v znanosti in predznanstvenem delovanju še neka globlja nepredmetna, nerefleksivna in nepojmovna plast, prav s to pa se ukvarja filozofija, ko razum privaja k umu, sega čez *ratio* k svojevrstni *intuitio*. Zato za Husserlovo kritiko objektivizma, ki se je kot »objektivizirajoča znanost« razvijal sicer samo v eni smeri, vseeno pa kot izraz dogmatičnega realizma in racionalizma zmeraj znova nastopa tudi v filozofskem mišljenju in umetnosti, stojijo pomembne zgodovinske pobude zahodnega filozofskega mišljenja, ki se ne navezujejo samo na Aristotela, temveč tudi na sholastično tradicijo in krščansko metafiziko ter še na mistično izročilo. Vseeno bi bilo narobe misliti, da lahko neko novo filozofsko idejo pojasnimo samo s tem prevajanjem na tradicionalne motive, kajti novatorstvo neke filozofske ideje v časovnem obdobju, kot je naše, v katerem vsako izvirno mišljenje zavzema odnos do tradicije, lahko sestoji edinole iz ločevanja od teh motivov in novega »duhovnega povezovanja« z njimi.⁹

Vprašanje, ki si ga zastavlja kritična filozofija, je vprašanje izhodišča ali začetka, zato mora na to vprašanje odgovoriti tudi fenomenološka filozofija, in to

⁸ W. Oelmüller (ur.), *Kunst und Philosophie*, Bd. I Aesthetische Erfahrung, UTB, Paderbon, Dunaj-München-Zürich, 1981, str. 31–53, »Die Kunst in der veränderten Welt«.

⁹ Temeljna tradicionalna linija, na katero se Husserl navezuje v zgodovinskem in sistemskem pogledu, je linija transcendentalizma. L. Elley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie E. Husserls*, *Phenomenologica* št. 10, M. Nijhoff, Haag, 1962, str. 131–147.

v skladu s kritično naravo, ki je ne dobiva samo iz Kantovega transcendentnega obrata, marveč še pred njim iz Descartesovega subjektivnega zasnutka sveta kot prvega vira transcendentalne filozofije. Kritična pot torej ne more kreniti iz vnaprej danega »sveta vsebinsko-umetniških vrednosti«, ker je teza o danosti tega »sveta« samo podmena, ki ni bila najprej kritično raziskana. Načeloma fenomenološka metoda kot kritična metoda v svetu polifonije 20. stoletja nima kakšnih določenih in zanesljivih tal, marveč si mora, v nasprotju z vsemi drugimi znanstvenimi metodami, sama izdelati začetne temelje. Fenomenološka metoda ne daje prednosti nobeni predpostavki in začenja – vsaj kar zadeva intencijo – iz absolutne brezpredpostavljenosti (*Voraussetzungslosigkeit*).¹⁰

Šele na tej formalno kartezijski in tudi kantovski kritični poti fenomenologija nastopa kot transcendentalna filozofija, v katere središču stoji transcendentalno opazovanje konstituirajočega *subjektivnega* odnosa do »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«. Atributi te subjektivnosti, ki predpostavlja iskani, zares kritični začetek filozofije, so zunajsvetnost, nadalje *individualnost*, *dejstvenost*, *zgodovinskost* in *absolutnost* (mojega transcendentanega ega ali pripadanja sebi), in slednjič, *konkretnost in transcendentalnost*.¹¹

252

Subjektivnost, iz katere izhajamo, je *zunajsvetna*, to se pravi, da pripada »svetu vsebinsko-umetniških vrednosti« v polifoniji 20. stoletja, je glede nanj torej »znotrajsvetna« ali »svetna«, in se po tem bistveno razlikuje od subjektivnosti, ki pripada realnemu svetu, od človeške subjektivnosti, ki je zmeraj »svetna« in v skladu s tem relativna, zato niti ne more biti temelj absolutne resnice. Če naj sploh posežemo v »svet vsebinsko-umetniških vrednosti« v polifoniji 20. stoletja znotraj: imitacijske polifone zgradbe, kontrapunktične tehnike obratov, ostinatne in variabilne tehnike, prepletenosti linearne in vertikalne zgradbe ..., se moramo postaviti na gledišče, ki je zunaj tega »sveta«, zato izhodišču, iz katerega je sploh mogoče razvijati teorijo »sveta vsebinsko-umetniških vrednosti«, nujno pripada atribut »zunajsvetnega«. Zaradi tega subjektivnost opredeljujemo predvsem nikalno, kot »ne-svetno« in »ne-človeško«. Pozorni mo-

¹⁰ F. Fellmann, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Alber, Freiburg-München, 1989, str. 121–139.

¹¹ Kant je načeloma razvil transcendentalno filozofijo v duhu formalnega apriorizma, ki se ne ujema s Husserlovo zahtevo po vračanju k stvarim samim; to pa je upravičeno samo v duhu konkretnega ali materialnega a priori. M. Theunissen, *Der Andere*, Studien zur Sozial-ontologie der Gegenwart, Berlin, 1966, str. 97–119.

ramo biti tudi na to, da zunajsvetne subjektivnosti ne smemo jemati kot transcendentalno, absolutno subjektivnost načelno metafizičnega spiritualizma ali dogmatičnega idealizma, niti je ne moremo pojmovati v duhu antropološkega subjektivizma. Za metodično nujnost izhodišča v lastni subjektivnosti (mene, ki filozofiram), ki zato izvzema iz naravnega »stanja stvari« (iz »animalne subjektivnosti«), iz vzročnega reda stvari, ima to izvzemanje predvsem značaj uvajanja »transcendentalne difference«, ki kot postulat filozofskega mišljenja nastopa že v Platonovem problemu Sokrata, in nato iskanja absolutnega začetka. Čeprav fenomenološka subjektivnost ne nastopa v (resničnem) svetu, pa vendar *kot fenomen* pripada mojemu transcendentalnemu egu, mojemu dejanskemu obstajanju, ker ni Kantov obči subjekt ali nadindividualna zavest – nasploh.¹²

Če naj bo torej fenomenološka subjektivnost absolutno izhodišče potencialne vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja, ne more biti nekaj, kar obstaja v resničnem svetu, temveč je zunaj sveta, vendar pa ni zunaj tega sveta kot kak metafizičen absolut in pomanjkljiva transcendenca, marveč je kot fenomen absolutno dana mojemu transcendentalnemu egu, mojemu dejanskemu obstajanju v tem svetu. In spet, absolutna danost ne pomeni izključne naravnosti name, absolutne vsebine moje zavesti v duhu spekulativnega idealizma ali novokantovskega konstruktivizma; ne pomeni niti naravnosti na ves človeški rod, ker bi s samim tem nehala biti absolutna, in ostali bi v objemu antropologizma in relativizma. Po Husserlu (mi) na poti, ki me vodi iz mene samega, torej na izsebnostni, tj., izsubjektivnostni poti k resničnemu in realnemu svetu, ni mogoče dospeti do absolutne resnice že zaradi moje umeščenosti v ta svet, zaradi manjkajoče filozofske distinkcije.¹³

253

Zaradi tega mora biti absolutni začetek filozofije ali Arhimedova točka prave metafizike subjektivnost, vendar ne animalna (naravna in realna), temveč posebna, popolna in prava subjektivnost ali subjektivna subjektivnost, še boljše, transcendentalna subjektivnost, ker stališče subjektivnosti še ni korenito premišljeno. Iz na prvi pogled paradoksnega obrata stvari: če naj z duhovnim

¹² Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Ullstein Buch št. 2866, Frankfurt/M, 1972, str. 37–49.

¹³ Če naj po Husserlu dobim svet, ga moram najprej tako rekoč izgubiti; obstajanje v svetu pa že potegne za seboj, da ni mogoče doseči in izreči absolutne resnice. M. Landmann, »Husserl als Imago«, v *Das Ende des Individuums*, Antropologische Skizzen, E. Klett, Stuttgart, 1971, str. 123–347.

pogledom zajamem »svet vsebinsko-umetniških vrednosti« v polifoniji 20. stoletja, moram izstopiti iz tega »sveta«; če naj mi bo mogoče razviti neko *teorio mundi*, moram imeti zunajsvetno točko gledanja, in če naj pridem do objektivne objektivnosti ali absolutne resnice, moram ubrati pot subjektivnosti. Tako kot individualnost je treba razumeti tudi dejstvenost in *zgodovinskost* fenomenološke subjektivnosti. Dejstvenost mojega transcendentalnega ega ni isto kot svetna dejstvenost, isto kot moj dejanski jaz, ki je vpleten v realne vzročne odnose, temveč svojska transcendentalna dejstvenost. Moj transcendentalni ego tudi ni prazni identični pol akta zavesti, temveč svojsko transcendentalno zgodovinsko dejstvo, kot življenje, ki teče v času, v katerem se, izhajajoč iz mojega zdajšnjega čistega jaza, konstituirajo moja doživljanja preteklosti in prihodnosti.

254

To subjektivnost si v vseh navedenih opredelitvah prizadevamo ločiti od mene kot nekega določenega človeka, ki obstaja v svojem svetu, ne da bi jo pojmovali kot mojo idealno možnost, niti kot metafizični *ens per se* in še manj kot abstraktno občost in formalno univerzalnost. Transcendentalna subjektivnost je zaradi tega *absolutno* izhodišče, ki ga fenomenološka filozofija daje sama sebi, ker drugače ne bi bila kritična filozofija, ki si metodično zagotavlja svoj začetek; in transcendentalna subjektivnost je *edino* absolutno obstoječe, kajti ko bi bili tudi drugi absoluti, sploh ne bi bilo kritično premišljenih absolutov, temveč zgolj samovoljno dogmatično postavljeni, in vse bi se izteklo v relativizmu.

»Svetu vsebinsko-umetniške vrednosti« v polifoniji 20. stoletja torej pripada svojevrstna transcendenca, vendar ne kot dogmatično obstajanje tega »sveta« po sebi, pred kakršnim koli premislekom, marveč kot vrednost za moj transcendentalni ego, za subjektivnost, ki je v fenomenološkem pogledu transcendentalna. Smisel »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti« kot vrednosti tega kar je konstituirano, je odvisen od konstituirajoče transcendentalne subjektivnosti, pa tudi narobe, to, kar je konstituirajoče, tj. moj jaz, je odvisno od konstituiranega, od »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«, in sicer v razmerju, ki ga vzporejamo z razmerjem med umetnikom in polifoničnim delom 20. stoletja, kajti ne samo da je delo substancialno odvisno od svojega ustvarjalca, ampak s svoje strani tudi samo deluje na ustvarjalca.

Iz atributov konkretnosti in transcendentalnosti izvira definicija fenomenologije kot vede o konkretni transcendentalni subjektivnosti, v katere središču je

preučevanje konstituirajočega odnosa subjektivnosti do »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«. Transcendentalni problem je temeljni problem fenomenološke obravnave, njena pot pa se začneja z krčenjem ali *redukcijo* naravoslovno gledanega danega »sveta« na subjektivnost, ki tak »svet« snuje in ki je »zunajsvetna«. *Konstituiranje* »sveta« se začneja iz transcendentalnega ega, na egološki poti, kot redukciji nasproten proces, ki se veže na *intencionalnost*. Tako stojimo pred nalogo, da načelno preučimo naravo pojmov redukcije in konstitucije kakor tudi pomen intencionalnosti v fenomenološki filozofiji.¹⁴

Pred očmi moramo torej imeti, da je pomen redukcije v fenomenološkem mišljenju drugačen od običajnega pomena tega pojma in še posebno od tistega, v katerem ga uprabljajo v anglosaksonskem svetu. Fenomenološka redukcija nima predvsem negativnega pomena, kot so »razveljaviti«, »vzeti iz rabe«, »izključiti«, »postaviti v oklepaj«, »ne upoštevati« ... Fenomenološka redukcija predvsem pomeni nekaj, kar se je odtujilo od svojega izvora, vrniti k temu izvoru, medtem ko transcendentalna redukcija pomeni vračanje k izvorni transcendentalni subjektivnosti. Zato ne gre za redukcionizem, tj., omejevanje mnoštva različnih pojavov na eno samo počelo, npr., muzikološko, kar pelje v muzikologizem ipd. Ravno tako ne gre za redukcionizem modernih objektivnih znanosti, ki bogastvo fenomenološkega »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti« v polifoniji 20. stoletja omejuje na abstraktne, ne na čutnem zaznavanju temelječe zakonitosti. Cilj fenomenološke redukcije ni v tem, da bi pojave omejevala na enotnost enega počela, marveč, narobe, da bi nepristranskemu pogledu ohranila bogastvo samo po sebi danih fenomenov, tako kot je cilj transcendentalne redukcije, da bi naravoslovno gledani dani realni in objektivni »svet vsebinsko-umetniške vrednosti« vrnila k izvornemu subjektivizmu.

Vera, da je »svet vsebinsko-umetniške vrednosti« dan vnaprej ter obstaja neodvisno od mojega jaza in pred mojim vnašanjem reda v ta »svet«, označuje naravoslovno gledanje, po katerem je tudi moj jaz zgolj naravni jaz, uvrščen kot člen v realno zaporedje vsebinsko-umetniških pojavov polifonije 20. stoletja, na katero naletim, tako kot naletim tudi na samega sebe. Zato za naravoslovno gledanje kakor tudi za naravoslovne znanosti problem subjektivnosti kot odvisnosti vsega, kar je, od mojega jaza ne obstaja, ne obstaja relativnost izkustvenih stvari in vsega izkustvenega sveta v razmerju do mojega jaza, kot priča že neposredno zavedanje o »svetu vsebinsko-umetniške vrednosti«, od

¹⁴ P. J. McCormick, *The Reasons of Art*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1985, str. 116–123.

katerega izhajata tako objektivna znanost kakor fenomenologija kot subjektivna znanost. Ampak medtem ko objektivna znanost absolutizira objektivnost »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«, zastira in pozablja izvirno subjektivnost in tako zahaja v krizo, fenomenološka obravnava sprejema prvotno subjektivnost takega »sveta«, se pravi, sprejema relativnost »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti« v razmerju do jaza, ki jo doživlja, zato da to relativnost potem razlaga kot transcendentalno relativnost, tj., kot konstituiranost tega »sveta« iz »zunaj-svetnega« jaza ali transcendentalnega ega, in tako ohranja resnico »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«. Ta »svet« kot objektivni korelat subjektivnosti, ki mu sploh daje smisel, tako postane fenomen »svet«, ki je moral biti najprej »postavljen v oklepaj« ali reduciran, da se je potem »rešil« kot fenomen.

256

Konstitucija je redukciji nasprotno gibanje. Pot transcendentalne redukcije me, izhajajoč iz svetnega obstajanja, vodi k zunajsvetni biti subjektivnosti, po opravljeni redukciji se začenja konstitucija, na tleh transcendentalne subjektivnosti se spet gradi »svet vsebinsko-umetniške vrednosti« kot korelat mojega čistega jaza. Ne redukcije ne konstitucije ne smemo razlagati glede na pomen teh besed v našem svetnem ravnanju (ali obstajanju), čeprav res izvirajo iz njega, marveč glede na njihov transcendentalni pomen. Beseda »konstitucija« ne pomeni tega, kar pomeni naivno-realistični pojem »proizvajanje«, in tudi ne »kreacije« ali »ustvarjanja«. Nasproti temu beseda »konstitucija« pomeni »spraviti v neko stanje« (*Verfassung*), doseči, uresničiti (*zustande bringen*); vendar niti te, iz vsakdanjega življenja sposojene besede ne odkrivajo transcendentalne narave tega termina. Zaradi tega po nekaterih mnenjih vsebini pojma »konstitucija« ustreza termin »restitucija«, ker s konstitucijo ne ustvarimo nič novega, ampak zgolj spet vzpostavljamo skrito bit in izvirni pomen stvari.¹⁵

Tako kot redukcija ne pomeni dejanskega uničenja, temveč samo metodično razveljavljenje nekritično sprejetega vrednotenja biti, tako tudi konstitucija »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti« iz transcendentalne subjektivnosti ni dejansko proizvajanje, marveč samo pot razumevanja tega, kar velja za smisel biti. Konstitucija je proizvajanje smisla biti ne le posameznega obstoječega, temveč vsega obstoječega kot smisla vsega smisla. In če se moramo pri redukciji zmeraj vprašati, ali je dovolj korenito izpeljana, ali je preostalo še kaj, kar

¹⁵ R. Simon-Schafer, *Dialektik*, Kritik eines Wortgebrauchs, Fromann-Holzboog Verlag, Stuttgart, 1973, str. 163–177.

smo nekritično sprejeli kot objektivno dano in česar nismo seželi v izvorno subjektivnost, tako da moramo nazadnje tudi samo bit transcendentalnega ega »postaviti v oklepaj in postaviti vprašanje njegove konstitucije ali *samokonstitucije*, potem je jasno, da je treba tudi problem konstitucije ravno tako korenito obravnavati in vztrajno preučevati, zlasti še tam, kjer gre za neimenovane intencije ali anonimno delovanje zavesti, neučinkovito konstitucijo (neučinkovito sintezo) in predočeno stvranost.

Nenehna napetost pa ne obstaja samo med objektivno znanostjo in »svetom vsebinsko-umetniške vrednosti« in transcendentalnost ni skrita samo v objektivno sprejeti znanosti, marveč ostaja subjektivnost kot transcendentalna predpostavka za razumevanje »stvari samih« skrita ali »neimenovana« tudi v »svetu vsebinsko-umetniške vrednosti«, in zato postaja odkrivanje transcendentalnosti nujni pogoj, če naj premagamo krizo znanosti in spet vzpostavimo enotnost znanosti in umetnosti, vendar tako, da se pri tem ne bomo niti umikali v prostor, ki vanj znanstvena zavest še ni prodrla, niti zanikali same znanosti. Šele če opravimo nalogo transcendentalne filozofije, bo mogoče spet povezati pretrgane vezi med posebnimi znanostmi in nosilnim temeljem vsega našega spoznavanja, postaviti znanstveni diskurz na (skupno) osnovo kot vir našega znanstvenega mišljenja.

257

Če torej kriza znanosti in razcepljenosti znanstvenega diskurza rase iz razcepa med znanostjo in umetnostjo (v našem primeru), s tem pa povzroča tudi ločevanje znanstvenikov in umetnikov – saj se avtorefleksija znanstvenikov ustavlja na objektivni zavesti ter tako dogmatizira objektivizem v nasprotju s transcendentalizmom in svetnost v nasprotju (zunajsvetni) subjektivnosti – potem se iz premisleka o transcendentalnosti, tako da izhajamo iz subjektivnosti kot za Husserla »po sebi prve« (*das an sich Erste*), odpira pogojna možnost za premagovanje krize, ki sicer ne bo odpravila polarnosti med znanostjo in umetnostjo, saj se bo na višji stopnji racionalnosti objektivna znanost spet izločila zaradi »pozabljanja« transcendentalnosti kot dejavne subjektivnosti, ki se nato spet odkriva v »samoozaveščanju« iz stanja odtujenosti.¹⁶

Takšno nasprotje je preprosteje izraziti kot nasprotje med objektivizmom in subjektivnostjo, in sicer pomeni objektivizem »odtujitev« absolutno subjektiv-

¹⁶ J. Aler, »Half a Century of Aesthetics. A Retrospect and a Prospect«, v *Proceedings of the Fifth International Congress of Aesthetics*, Amsterdam 1964, Haag-Pariz, str. 73–96.

nega duha kot »pozabljenje« transcendentalnosti. Konstitutivnost subjektivnosti se najbolj izgublja v objektivizmu sodobne znanosti. Objektivni znanstveni svet je »odtujen« od »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«, če je transcendentalna subjektivnost v njem skrita, vendar pa je transcendentalnost *kot* transcendentalnost skrita tudi v umetnosti, tako da je »sprava« med znanostjo in umetnostjo možna, samo če se transcendentalnost privede v prezenco. Če torej v objektivni znanstveni obravnavi ne mislimo na transcendentalnost kot pogoj za to obravnavo, potem odkrivanja te transcendentalnosti ne moremo sprejeti kot progresivno proizvajanje dejavne subjektivnosti, ker se to ne ujema z najvišjim načelom neposrednega delovanja (opazovanja). Dejavne subjektivnosti tudi ne smemo jemati za kreativno na način ustvarjalnega absoluta, vseeno pa ni re-kreativna, reproducirajoča, ampak jo lahko opredelimo edinole kot *objektivizirajočo*. Če je transcendentalnost v znanstveni biti v enaki meri skrita, neopažena in nereflektirana, pa tako bit vendarle omogoča, s tem ko jo utemeljuje in je že s tem sama v tistem, kar utemeljuje. Zaradi tega živimo v znanstveni biti obrnjeni proti objektiviziranemu, v objektivizmu kot objektivna resnica ugotovljenemu, medtem ko na svojo dejavno subjektivnost »pozabljamo«. Zaradi tega mora transcendentalnost privedi samo sebe v prezenco tudi v eksaktno znanstveni biti, sama si mora biti tako rekoč rdeča nit pri odkrivanju same sebe ter izstopanju iz »pozabe« in odtujenosti. Na poti svojega »ozaveščanja« transcendentalna subjektivnost korenito spreminja znanstveno bit (umetnosti), jo učinkovito preobraža in vzdiguje na višjo stopnjo racionalnosti, tako da sama sebi postane tema, tj., predmet lastnega premisleka.

258

Plodnost teh spodbud izvira predvsem iz same fenomenološke metode, ki je, resnici na ljubo, vsaj za nekaj časa in pogosto brez pravega razumevanja postala modna, potem pa med dejavnim uporabljanjem in razlaganjem povzročila tolikšne razlike, da to še danes dela zmedo. V čem je torej učinkovitost fenomenološke metode v obravnavanju potencialne vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja, na čem temelji ta učinkovitost, kako je mogoče, da prestopa meje objektivne znanosti in je kar najbolj *enotna* metoda, ki ustreza objektivni znanosti?

V duhu same te metode bi bilo, če bi konkretno preučili njeno vrednostno uporabo v znanosti, medtem ko tu opredeljujemo samo idejo o načelnem, tj., filozofskem pomenu fenomenološke obravnave oz. fenomenološke metode kot znanost utemeljujoče. Fenomenološko metodo namreč opredeljuje intencija, ki je hkrati usmerjena na eni strani k subjektu, izvorni subjektivnosti kot trans-

cendentalnemu pogoju vsega znanstvenega spozavanja in v tem primeru k »svetu vsebinsko-umetniške vrednosti«, na drugi strani pa k objektu, objektivni biti znanosti in kulture nasploh, zato ustreza ideji resničnosti kot celoti izkustva, ki je bila splošno znana tako Aristotelu kot Heglu, vendar brez njunega metafizičnega utemeljevanja. Ker pa niti Husserl ni opustil metafizičnega utemeljevanja v absolutu kot transcendentalni subjektivnosti in tako sprejel in obnovil idealizem, se mora fenomenološka metoda najprej znebiti tako Husserlove spiritualistične kakor tudi naturalistične in materialistične osnove, če naj ustreza novi ideji resničnosti kot vzajemnemu opredeljevanju subjekta in objekta, kot avtentični izkušnji, iz katere se razvijajo vse znanstvene objektivizacije kot idealno vredna bistva, kot znanstvena načela in zakoni. O takšni resničnosti danes govori izkušnja znanstvenikov na polju umetnosti; tej resničnosti ustreza fenomenološka metoda.¹⁷

Sedanja kriza znanosti je kriza njenih temeljnih opredelitev kakor tudi kriza njenega človeškega pomena, premagati pa jo je mogoče s fenomenološkim pogledom, uperjenim tako na konstitutivno vlogo subjekta sprejemnika kakor na predmet preučevanja, ki se je v današnjem znanstvenem (tehničnem) svetu močno osamosvojil in »onesmisлил«. V polifoniji in »polifoni logiki« 20. stoletja bi morali uvideti, da strukturna konstitutivnost temelji zunaj nje, v konstitutivni subjektivnosti in predkategorialnih operacijah, če naj uberemo pot osmišljanja in filozofskega utemeljevanja na videz že popolnoma osamosvojenega polifono-kontrapunktičnega sistema. Tudi v jezikoslovju se danes najskrajnejše strukturalistične teorije sklicujejo na nujnost subjektivnega in predkategorialnega utemeljevanja jezikovnih struktur, pa tudi jezikoslovna usmeritev v sodobni filozofiji, npr. s priznavanjem teme »navadnega (vsakdanjega) jezika«, pravzaprav oživlja temo »sveta subjektivnosti« in nezavedno uporablja jezikoslovno fenomenološko metodo.¹⁸

Med fenomenološko in znanstveno metodo vendarle obstajajo nekatera skladja in neskladja, o katerih je treba na tem mestu nekaj več povedati. Ta na videz protislovni odnos lahko razumemo, samo če upoštevamo njune skupne pred-

¹⁷ Husserl si s svojim pojmovanjem ni pridobil zaslug samo zaradi svojega filozofskega premišljanja našega časa, temveč tudi zaradi spodbud, ki jih je njegov fenomenološki način mišljenja dal delu v posebnih znanostih, predvsem v psihologiji, psihiatriji, jezikoslovju, teoriji umetnosti in sociologiji, a tudi v matematiki, fiziki, biologiji in drugih vedah. L. Elley, *Die Krise des Apriori in der transzendenten Phänomenologie E. Husserls*, nav. d., str. 56–64.

¹⁸ J. Aler, »The Problem of Creativity in Aesthetics«, IX. *Congress of Aesthetics*, Dubrovnik, 1980, str. 157–166.

postavke in hkrati različni filozofski gledišči. Če so tudi sama filozofska izhodišča odvisna od zgodovinskih možnosti oziroma okoliščin, lahko rečemo, da od globlje zgodovinske podlage, iz katere izvirata tako znanstvena kakor fenomenološka metoda, niso odvisni samo ujemanje, ki se kaže v zastavljanju bistvenih vprašanj in, na splošno govorjeno, sorodna duhovna izobrazba filozofov znanstvenikov in fenomenologov, marveč tudi njihove nujno različne in tudi diametralno nasprotno izhodiščne točke v mišljenju, le da gredo fenomenologi, kljub temu da se lotevajo velike »obnove« filozofije, vendar še naprej po sledi tradicionalne filozofije, medtem ko imajo znanstveniki pomisleke ravno v zvezi s to filozofijo. Mnogi fenomenologi so v tem pogledu od začetka do danes izrecni »antiznanstveniki«, medtem ko se drugi znanstvenikom približujejo, največkrat neustrezno, tako da sprejemajo nekatere antropološke, eksistencialnofilozofske in druge teme iz filozofije znanosti. Zaradi tega obstajajo možnost za sodelovanje in nemara celo plodna tla za vzajemno dopolnjevanje fenomenološke in znanstvene obravnave, in to je treba tu vsaj nakazati.

260

Komplementarnost znanstvene in fenomenološke obravnave se lahko najprej pokaže – v tem primeru – pri spoznavanju biti »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti« v polifoniji 20. stoletja s strani t. i. eidetske fenomenologije, in sicer tako ostajamo na sledi tradicionalne platonske metafizike in v odvisnosti od nje. Fenomenologi tudi nedialektično gledajo na naravo konkretne subjektivnosti, ki ostaja transcendentalna subjektivnost. Poleg tega je tukaj vprašanje, ki nastaja iz predstavljanja fenomenološke filozofije v »naravnem jeziku in z naravnega stališča«. Seveda fenomenološka obravnava uporablja ta jezik, saj ne more kar odvreči svetnega pomena besed in pojmov, vseeno pa niti ene fenomenološke analize ni mogoče ustrezno opisati v »naravnem jeziku«, še posebno ne analize globljih plasti transcendentalne subjektivnosti. Tu ne bi pomagal niti umetni (operativni) jezik, ker mu manjka transcendentalna vodilna nit. Paradoks, ki ga vsebuje fenomenološki stavek, sestoji iz notranje protislovnosti med svetnim pomenom besed in intencionalnim transcendentalnim pomenom, zato je to dodatna načelna težava pri razlaganju fenomenološke filozofije. Tudi če s svoje strani sprejemamo to težavo in ugotavljamo, da celo nekatera s fenomenološkega gledišča pisana besedila kažejo v tem pogledu pomanjkljivo razumevanje, lahko iz tega razberemo bistveni pomen in daljnosežnost tega vprašanja.

Vendar pa fenomenološka metoda substancialnosti jezika ne opredeljuje tako ali drugače z metafizičnega stališča, ki predpostavlja celostni sistem oprede-

litev, marveč sprašuje – tako da operira z občim pojmom in idejo jezika (z drugimi besedami, ne z intuitivno določenim bistvom, temveč z legitimnim znanstvenim posploševanjem) – po pogojih za možnost ali predpostavkah tega, kar tako opredeljujemo kot jezik, sprašuje po gnoseoloških predpostavkah jezika, konstitutivnem pomenu jezika za mišljenje, za naše »posedovanje sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«, za naše razumevanje v tem »svetu«. Če fenomen vsebinsko-umetniške vrednosti označimo za fenomenološkega, tedaj ga samo približno uvrščamo in opredeljujemo, zato je nujno nadaljnje natančnejše opredeljevanje. Od tod potreba, da določimo podskupine in razložimo pojme »različnost«, »antagonizem«, »protislovje«, ugotovimo idealno-tipične jezikovne poteke in dosežke, kot so komplementarnost, polarizacija, recipročnost ... Tu gre zmeraj za opisne modele besed in njihovega pomena, zato je prej neogibno potrebno empirično raziskovanje, bodisi da v že poznanih območjih in pojavih preiskujemo »stanje stvari« ali odkrivamo nova »fenomenološka področja«, kjer lahko ugotavljamo vzročno-posledično povezanost fenomenološke obravnave in (pripadajočega) fenomenološko zasnovanega stavka.

To velja tudi za uporabo fenomenološke metode, ki apriorno ne daje nikakršne prednosti znanstveni metodi. Zaradi tega fenomenolog zmeraj začenja na sintetični ravni, kakor se nihče ne more a priori zanašati na fenomenološko zasnovan stavek, ampak je to odvisno od dejanskega stanja stvari in tega, kako to stanje obravnavamo. Kritično lahko pripomnimo, da lahko šele tedaj, če s konkretno fenomenološko metodo ni mogoče eksaktno napovedati poteka stvari in če se na drugi strani fenomenološka metoda ne omejuje zgolj na opazovanje brez prave podlage kakor golo prerokovanje, razumemo smisel fenomenološke metode, ki v dialektičnem mišljenju izhaja iz razbiranja in analize stanja »stvari samih«, zaradi korenitih sprememb, ki so možne samo pri fenomenološki obravnavi v nujni povezavi s svetom, v katerem živimo, in naravo osnovnih filozofskih pojmov v »spremenjenem svetu« znanstvenega obravnavanja.

V zvezi s tem bi se odločilno vprašanje glasilo: kako doseči (pojasniti) genezo vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja, njeno konstitucijo kot določenega intencionalnega predmeta, njeno vrednost kot smiselne tvorbe iz vrednost določajoče transcendentalne zavesti, tako da bomo izhajali iz transcendentalne subjektivnosti kot absoluta. Seveda pa je treba prej prehoditi pot, ki vodi k čistemu fenomenu, spoznavanju bistva samih stvari, premisleku intuitivno dojetega, posredovanju neposredno danega. Če je mogoče pojasniti in

upravičiti paradoks »predrefleksivnega osmišljanja«, potem se že zgolj s tem fenomenološka metoda predstavlja kot prava filozofska metoda, ker odpravlja aporije vsega tradicionalnega mišljenja polifonije 20. stoletja in hkrati zadošča zahtevi po polifoni obravnavi polifonije. Ker se smisel zmeraj razkrije naenkrat in ne s seštevanjem odlomkov smisla ali postopnim prehajanjem iz nesmisla, ta prvi korak, ko je slednjič narejen, kaže pravi smisel fenomenološkega obravnavanja polifonega dela 20. stoletja. Po tem pojmovanju je lahko polifono delo izvedeno ali »potrošeno« na nešteto individualno različnih načinov, pač glede na osebnost izvajalcev in spremenljive zgodovinske okoliščine, duha časa ..., medtem ko vsebinsko-umetniška vrednost kot apriorno bistvo, absolutno neodvisno od izvajalcev, ostaja v vseh teh možnostih (variacijah) identična. V nasprotju z relativističnim pojmovanjem, po katerem polifono delo nima pravzaprav nobenega bistva, ker se z vsako interpretacijo zmeraj znova rojeva kot variacija na isto temo, pri tem pa so tako tema kot njene variacije popolnoma odvisne od zgodovinskih okoliščin in ustvarjalnih zmožnosti (lastnosti) umetnika ustvarjalca in poustvarjalnih umetnikov izvajalcev (interpretov), tukaj postavljamo, da nobeno polifono delo ne more obstajati brez vsebinsko-umetniške vrednosti kot bistva, ki ga nobena interpretacija ne more v celoti zajeti (izrabiti).

262

Uvidevamo torej, da se fenomenološka obravnava usmerja predvsem k samemu polifonemu delu in ne k ustvarjalcu in sprejemniku, da je teža fenomenološke metode v preučevanju biti in zgradbe vsebinsko-umetniške vrednosti in da se raziskovanje šele nato obrača k zavestnim aktom, s katerimi predmet sprejemamo. Natančno povedano, za fenomenološko metodo je značilno hkratno zastavljanje vprašanja o objektu in subjektu spoznavanja, zato sta obe smeri raziskovanja enako pomembni. Zato da v skladu s tem opredelimo polifoni predmet, izhajajoč iz analize konkretnega polifonega dela, izločamo njegove posamezne plati ali vidike v prizadevanju, da bi opredelili njegove bistvene sestavine. Polifono delo se členi ritmično, na takte s podrejenimi ritmičnimi enotami, in smiselno, na dele, npr. fuge, glasbene celote, tja do posameznih tonov. Temu je treba dodati izrazne značilnosti in lastnosti razpoloženja (*Stimmung*) kakor tudi s predmetom asociirano sfero (npr. osebnost izvajalca ipd.). Glede na to lahko v polifonem predmetu razločujemo akustično jedro in dodane psihološke značilnosti. Bistvene opredelitve polifonega predmeta je mogoče do neke mere spreminjati, ne da bi pri tem okrnili identiteto predmeta. Neki polifon del lahko, npr., intoniramo (na nevtralnem akordu), ga izvedemo štiri-

ročno, z zmanjšanim ali popolnim orkestrom, v vseh teh primerih pa imamo v mislih isti idealni predmet, njegovo vsebinsko-umetniško vrednost. Celó če kdo neke polifone skladbe ne igra čisto, kadar jo nenatančno (napačno) igra, npr., kakó otrok, se identiteta »polifone oblike skladbe« (do neke mere) ohranja. Izgubi se šele, če prestopimo neke določene glasbene meje.

Iz tega je jasno, da moramo imeti fenomenološko obravnavo za obravnavo, ki je blizu živi umetnosti, in zato mora imeti fenomenolog umetniški čut, tako kot je naloga fenomenološke obravnave, da umetniku (ustvarjalcu in/ali poustvarjalcu) usmerja pogled, in še več, da umetnostnemu kritiku omogoča pravilno presojanje umetnin. Doživljanje in spoznavanje je možno, samo če predpostavljamo predmetnost, ki ni niti subjekt niti objekt, niti realno niti idealno.

Polifono delo 20. stoletja pripada celoti človeške izkušnje: poraja se iz sveta, ki je hkrati fizičen, fiziološki, psihološki, družbeni, zgodovinski ... Polifona tehnika je tako rekoč podaljšek in izraz tega, kako občutimo svet. Zaradi tega postaja lastno občutenje v polifoniji 20. stoletja komunikabilno, tipično in dostopno drugim ljudem. Navsezadnje so polifoni sistemi (načela) samo različni načini, na katere ta svet občutimo in predstavljamo.

263

Zato je napačno pojmovanje, po katerem je tonalni sistem izraz statičnega sprejemanja »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«, atonalni pa dialektičnega. Svoboda dvanajsttonske kontrapunktične zgradbe ne izključuje tonalnega sistema kot posebnega primera, kakor tudi ne izključuje organiziranja zvočnega gradiva v skladu z neko intencionalnostjo, predmetnim pomenom. Polifono delo ima večplastno zgradbo, ki pa ne preprečuje organske enotnosti dela. Res pa tu vnovič nastopa potreba po preobratu, ker se blizkost med vsebinsko-umetniško vrednostjo v polifoniji 20. stoletja in naravo fenomenološkega obravnavanja spet kaže kot soglasje racionalno sprejemljivih (razumljivih) in opredeljivih struktur. Tu se polifono delo kaže kot točka resnice, ki ima prav za fenomenologijo odločilen in zgleden pomen. Umetnost tu služi za medij, v katerem si fenomenologija prizadeva zagotoviti svoj teoretični status. Ali je kakó izhod iz tega kroga? Nam mogoče gledišče izkušnje, fenomenološke (filozofske) in polifone (umetniške) izkušnje odpira pot, ki jo moramo ubrati?¹⁹

Prevedla Mojca Mihelič

¹⁹ E. Krečak, Study in Counterpoint, Based on the Twelve-Tone Technique, Schirmer, N. Y., 1940 – nem. prev. H.-K. Metzger, *Zwölfkontrapunktstudien*, Schott, Mainz, 1952, str. 23–37.

LITERATURA

- Th. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Ullstein Buch št. 2866, Frankfurt/M, 1972.
- J. Aler, »Half a Century of Aesthetics. A Retrospect and a Prospect«, v *Proceedings of the Fifth International Congress of Aesthetics*, Amsterdam 1964, Haag-Pariz.
- J. Aler, »The Problem of Creativity in Aesthetics«, *IX. Congress of Aesthetics*, Dubrovnik, 1980.
- P. J. McCormick, *The Reasons of Art*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1985.
- L. Elley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie E. Husserls*, *Phänomenologica* št. 10, M. Nijhoff, Haag, 1962, str. 131–147.
- F. Fellmann, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Alber, Freiburg-München, 1989.
- M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1967.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 10. univ. izd., 1967, str. 91–114.
- E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ur. in uvod napisal S. Strasser, 2. izd., Haag, 1963, str. 103–127.
- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, ur. W. Viemel, Haag, 1954, Husserliana, Bd. 6,
- V. Hölsle, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, Frankfurt/M, 1992, str. 118–127.
- F. W. von Herrmann, *Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von M. Heidegger*, (zborniku) *Kunst und Technik*, Göttingen, 1989.
- E. Kredek, *Study in Counterpoint, Based on the Twelve-Tone Technique*, Schirmer, N. Y., 1940 – nem. prev. H.-K. Metzger, *Zwölftonkontrapunktstudien*, Schott, Mainz, 1952.
- M. Landmann, »Husserl als Imago«, v: *Das Ende des Individuums*, Antropologische Skizzen, E. Klett, Stuttgart, 1971.
- M. Theunissen, *Der Andere*, Studien zur Sozial-ontologie der Gegenwart, Berlin, 1966.
- W. Oelmüller (ur.), *Kunst und Philosophie*, Bd. I Aesthetische Erfahrung, UTB, Paderbon, Dunaj-München-Zürich, 1981, str. 31–53, »Die Kunst in der veränderten Welt«.
- H. R. Schweizer & A. Wildermuth, *Die Entdeckung der Phänomene*, Dokumente einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1981.
- R. Simon-Schafer, *Dialektik*, Kritik eines Wortgebrauchs, Fromann-Holzboog Verlag, Stuttgart, 1973.
- M. Theunissen, *Der Andere*, Studien zur Sozial-ontologie der Gegenwart, Berlin, 1966.