evropsko sporazumevanje
filozofsko razumevanje

ISSN 1318 - 3362

XII/45-46 LJUBLJANA, NOVEMBER 2003

p h a i n o m e n a

EVROPSKO SPORAZUMEVANJE

FILOZOFSKO RAZUMEVANJE

DOGODKI IN OBJAVE

IZDAJA PUBLISHED BY
FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO V LJUBLJANI
PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA
Raziskovalno mesto FD pri Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete
Department of Philosophy (Faculty of Arts, University of Ljubljana).

ZALOŽBA - naročila - avtorske pravice - Publishing house - Orders -
Copyright ©

Nova revija d.o.o.
Časopisno založniško podjetje
Dalmatinova 1, Ljubljana 1000
Zanjo Niko Grafenauer
tel. (386 1) 433 43 06, faks-433 42 50
info@nova-revija.si

Dvojna številka: 3780 SIT.
Double issue: 20 USD, including postage and handling. Back issues available.
Informacije glede naročil: Nova revija d.o.o.
For subscription informations contact: Nova revija d.o.o.

Publikacijo sofinancirajo: Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport,
Ministrstvo za kulturo, Raziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
Supported by: Ministry of School, Science and Sport of Slovenia,
Ministry of Culture of Slovenia, Research Institute of the Faculty of Arts.
Revija Phainomena je vključena v:
The journal Phainomena is included in:
The Philosopher's Index,
Sociological Abstracts, Social
Services Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts,
Linguistics and Language Behavior Abstracts,
Internationale Bibliographie der Geistes und Sozialwissenschaften,
Internationale Bibliographie der Rezensionen,
The Social Science Information Gateway,
Center for Advanced Research in Phenomenology /Books and Journals,
Ulrich's Periodicals Directory.

LEKTORIRAL Proof Reading Samo Krušič

OBLIKOVAL Design Gašper Demšar

TISK Printed by Kočevski tisk

PRELOM Layout L1RSIČ, d.o.o.

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO

Revija PHAINOMENA

1	(1992)	O resnici
2-3	(1992)	Svet življenja
4	(1992)	Franz Brentano
5-6	(1993)	Intencionalnost in jezik
7-8	(1994)	Nietzsche
9-10	(1994)	Fenomenologija in teologija
11-12	(1995)	Platon
13-14	(1995)	Heidegger
15-16	(1996)	Aristotel
17-18	(1996)	Descartes
19-20	(1997)	Subjekt in eksistenca
21-22	(1997)	Krog razumevanja
23-24	(1998)	Območja smisla
25-26	(1998)	Etika – poetika
27-28	(1999)	Tradicija in prestop
29-30	(1999)	Metapolitika
31-32	(2000)	Nihilizem
33-34	(2000)	Fenomeni in pomeni
35-36	(2001)	Izvornosti
37-38	(2001)	Horizonti in perspektive
39-40	(2002)	Risbe, razrisi
41-42	(2002)	Bivanje v interpretaciji
43-44	(2003)	Začetki

Zbirka PHAINOMENA

1. Edmund Husserl: Filozofija kot stroga znanost
2. Martin Heidegger: Platonov nauk o resnici
3. Tine Hribar: Ontološka diferenca
4. Dean Komel: Razprtost prebivanja
5. Emmanuel Lévinas: Smrt in čas
6. Andrina Tonkli-Komel: Med kritiko in krizo
7. Bernhard Waldenfels: Želo tujega
8. Klaus Held: Fenomenološki spisi
9. Max Scheler: Položaj človeka v kozmosu
10. Proklos: Prvine bogoslovja
11. Hans-Georg Gadamer: Izbrani spisi
12. Dean Komel (iz.): Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit (zbornik)
13. Maurice Merleau-Ponty: Vidno in nevidno
14. Ivan Urbančič: Moč in oblast
15. Dean Komel: Osnutja
16. Martin Heidegger: Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu
17. Wilhelm Dilthey: Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih
18. Tine Hribar: Evangelij po Nietzscheju

PHAINOMENA 45-46
ISSN 1318-3362

PHAINOMENA
CONTENTS VOL. XII, NO. 44-46, NOVEMBER 2003

EUROPEAN UNDERSTANDING
PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING

EUROPEAN UNDERSTANDING

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING

EVENTS AND PUBLICATIONS:

EVROPSKO SPORAZUMEVANJE

EVROPSKO SPORAZUMEVANJE

EVROPSKO SPORAZUMEVANJE

Pripravila Andrina Tonkli-Komel

Edmund Husserl

KRIZA EVROPSKIH ZNANOSTI IN TRANSCENDENTALNA FENOMENOLOGIJA

Uvod v fenomenološko filozofijo[1]

Predgovor

Spis, ki ga začenjam s to razpravo in ga bom dokončal s serijo drugih člankov v »Philosophia«, predstavlja poizkus, da se s teleološko-historično osvetlitvijo izvorov naše kritične znanstvene in filozofske situacije utemelji neizogibno nujnost transcendentalnofenomenološkega obrata filozofije, in pomeni zato nekakšen samostojni uvod v transcendentalno filozofijo.

Ta spis je nastal na podlagi ukvarjanja z idejami, ki predstavljajo glavno vsebino ciklusa predavanj, ki sem ga na prijazno povabilo »Cercle Philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain« imel novembra 1935, pol v prijaznih prostorih Nemške in pol v prostorih Češke univerze v Pragi.

[1] Prevod celotnega dela bo izšel leta 2004 pri Slovenski matici.

I. Kriza znanosti kot izraz radikalne življenjske krize evropskega človečanstva

§ 1 *So znanosti, kljub svojim stalnim uspehom, resnično v krizi?*

Pripravljen moram biti, da bo na tem mestu, posvečenem znanostim, nasprotovanje izzval že sam naslov predavanja: »Kriza evropskih znanosti in psihologija«.[2] Kriza naših znanosti nasploh – je mar mogoče resno govoriti o tem? Ali ne gre pri takšnem govorjenju, ki smo mu danes povsod priča, za pretiravanje? Kriza znanosti namreč ne pomeni nič drugega kot to, da je postala vprašljiva vsa njena prava znanstvenost, ves način, kako si zastavlja svojo nalogo in zanjo izoblikuje svoj metodološki aparat. To bržkone velja za filozofijo, kateri danes grozi, da bo podlegla skepsi, iracionalizmu, misticizmu. Velja pa lahko tudi za psihologijo, kolikor še ima filozofske pretenzije in noče biti le ena izmed pozitivnih znanosti. Toda kako je mogoče povsem resno govoriti o krizi znanosti nasploh, torej tudi o krizi pozitivnih znanosti in s tem o krizi čiste matematike in eksaktnih naravoslovnih ved, ki jih vendar nikoli ne moremo prenehati občudovati kot vzore stroge in zelo uspešne znanstvenosti?
6 Z vidika celotnega stila svojega sistematičnega teoretskega in metodološkega aparata so se gotovo izkazale za spremenljive. Šele nedavno so prebile otrplost, ki jim je v tem oziru grozila pod nazivom »klasična fizika«, in sicer v obliki domnevne klasične dovršitve njihovega stila, ki se je potrjeval že vrsto stoletij. Toda mar tedaj zmagoviti boj proti idealu klasične fizike in prav tako še trajajoči spor glede prave in smislu ustrezajoče oblike izgradnje čiste matematike pomeni, da predhodna matematika in fizika še nista bili znanstveni ali da, četudi že obremenjeni z določenimi nejasnostmi ali zasenčenji, na svojem področju vendar nista dosegali evidentnih spoznanj? Niso to nujna spoznanja tudi za nas, ki smo osvobojeni te zaslepljenosti? Mar na tej podlagi, če se vživimo nazaj v stališče klasicistov, ne razumemo popolnoma, kako so v njej nastajala velika in za vedno veljavna odkritja in tudi mnogi tehnični izumi, ki so prejšnjim generacijam dajali tako dober razlog za čudenje? Najsi fiziko reprezentira Newton, ali Planck, ali Einstein, ali kdor koli že v prihodnosti, je vselej bila in ostaja eksaktna veda. To ostaja, četudi bi imeli prav tisti, ki menijo, da ni mogoče pričakovati in nikoli doseči absolutno zadnje oblike stila izgradnje celotnega teoretskega aparata.

[2] Takšen je bil prvotni naslov praškega ciklusa predavanj.

Očitno velja podobno tudi za drugo veliko skupino znanosti, ki jo običajno prištevamo k pozitivnim znanostim, namreč za konkretne duhoslovne znanosti – neodvisno od tega, kako je z njihovim spornim nanašanjem na ideal naravoslovne eksaktnosti – problematičnost, ki sicer že tudi zadeva razmerje biofizičnih (»konkretno«-naravoslovnih) disciplin do matematično eksaktnih naravoslovnih disciplin. Strogost znanstvenosti vseh teh disciplin, evidentnost njihovih teoretskih rezultatov in njihovih vselej prepričljivih uspehov je nedvomna. Tako gotovi ne moremo biti le za psihologijo, četudi se še tako prizadeva, da bi bila za konkretne duhoslovne znanosti nekakšna abstraktna temeljna znanost, ki daje končna pojasnila. Toda če očitni razkorak med metodo in rezultatom ocenimo kot naravno počasnejši razvoj, bomo nekako na splošno tudi njo vključili v omenjeno skupino. Vsekakor pa je povsem očiten kontrast med »znanstvenostjo« teh skupin znanosti in »neznanstvenostjo« filozofije. Znanstvenikom, ki so prepričani v svojo metodo, zato vnaprej priznavamo pravico do prvega notranjega protesta zoper naslov teh predavanj.

§ 2 *Pozitivistična redukcija ideje znanosti na golo znanost o dejstvih. »Kriza« znanosti kot izguba njene življenjske pomembnosti*

Če izhajamo iz drugačnega načina obravnavanja, če torej za izhodišče vzamemo splošno tarnanje nad krizo naše kulture in vlogo, ki se jo pri tem pripisuje znanostim, se nam nemara razgrnejo motivi za to, da se znanstvenost vseh znanosti podvrže *resni in zelo nujni kritiki*, ne da se pri tem žrtvuje prvi, v legitimnosti metodoloških rezultatov povsem nesporni smisel znanstvenosti.

S to pravkar nakazano spremembo celotne usmeritve obravnavanja bomo tudi dejansko začeli. Pri tem se bomo kaj kmalu zavedeli, da problematičnosti, za katero psihologija ne boleha šele od danes, temveč že vrsto stoletij, da torej tej, njej lastni »krizi« pripada osrednji pomen pri pojavljanju skrivnostnih, nerazrešljivih nerazumljivosti modernih in celo matematičnih znanosti in, v povezavi s tem, tudi pri vznikanju nekakšnih svetovnih ugank, ki so bile prejšnjim obdobjem neznane. Vse napotujejo ravno na *uganko subjektivnosti* in so zatorej neločljivo povezane z *uganko psihološke tematike in metode*. Toliko kot prvi oris globljega smisla namere, ki vodi ta predavanja.

Izhajamo iz obrata splošnega vrednotenja, do katerega je z vidika znanosti prišlo koncem zadnjega stoletja. Ta obrat ne zadeva njihove znanstvenosti, temveč to, kar so znanosti oziroma znanost nasploh pomenile in lahko pome-

nijo za človekovo bivanje. Izključnost, s katero je moderni človek v drugi polovici 19. stoletja dopuščal, da so pozitivne znanosti določale ves njegov pogled na svet in da ga je zaslepila z njimi dosežena »prosperity«, je pomenila ravnodušno obračanje stran od vprašanj, ki so odločilna za pravo človečanstvo. Znanosti o golih dejstvih proizvajajo ljudi golih dejstev. Preobrat javnega vrednotenja je bil še zlasti neizbežen po vojni in se je, kot vemo, med mlado generacijo počasi izoblikoval v pravcato sovražno razpoloženje. Ta znanost nam v naši življenjski stiski, kot lahko slišimo, nima kaj povedati. Principialno izključuje ravno vsa tista vprašanja, ki so najbolj pereča za človeka, ki je v naših nesrečnih časih prepuščen najusodnejšim prevratom: vprašanja po smislu ali brezsmiselnosti vsega človekovega bivanja. Ali v svoji občosti in nujnosti za vse ljudi ne zahtevajo tudi splošnih razmišljanj in odgovora nanje iz umnega uvida? Konec koncev se tičejo človeka kot nekoga, ki se svobodno odloča v svojem odnosu do človeškega in zunajčloveškega okolja, ki je svoboden v svojih možnostih umnega oblikovanja samega sebe in svojega okolja. Kaj nam lahko znanost pove o umu in neumu, o nas, ljudeh, kot subjektih te svobode? Gola znanost o telesih seveda prav nič, saj abstrahira od vsakršnega subjektiviranja. Kar zadeva, po drugi strani, duhoslovne znanosti, ki v vseh posebnih in splošnih disciplinah človeka vendar obravnavajo v njegovem duhovnem bivanju, torej v horizontu njegove zgodovinskosti, njihova, kot pravijo, stroga znanstvenost zahteva, da raziskovalec skrbno izključi vsa vrednostna stališča, vsa vprašanja po umu in neumu tematskega človečanstva in njegovih kulturnih tvorb. Znanstvena, objektivna resnica je izključno ugotovitev o tem, kaj svet, tako fizični kot duhovni, dejansko je. Toda mar imata lahko svet in človekovo bivanje v njem resnično smisel, če znanosti kot resnično obravnavajo le to, kar je na ta način objektivno ugotovljivega, če nas zgodovina ne more naučiti nič drugega kot to, da se vse oblike duhovnega sveta, vsi življenjski pogoji, ideali in norme, ki so opora človeku, porajajo in znova razblinjajo kot bežni valovi, da je tako vselej bilo in bo za vselej ostalo, da mora um vedno znova postati neum, blagodejnost pa nadloga? Se lahko pomirimo s tem, lahko živimo v tem svetu, čigar zgodovinsko dogajanje ni nič drugega kot nenehno prepletanje iluzijskih zagonov in bridkih razočaranj?

§ 3 *Utemeljitev avtonomije evropskega človečanstva z novo koncepcijo ideje filozofije v renesansi*

Svoje zahteve po strogo utemeljeni resnici znanost ni že od vselej razumela v smislu *tiste* objektivnosti, ki metodološko obvladuje naše pozitivne znanosti in

ki, učinkujoč daleč prek njih, daje oporo in omogoča splošno širjenje filozofskemu in svetovnonazorskemu pozitivizmu. Specifična človekova vprašanja niso bila že od nekdaj izgnana iz kraljestva znanosti, prav tako pa iz obravnavanja ni bil izključen njihovi notranji odnos do vseh znanosti, celo tistih, v katerih človek ni tema (kot, denimo, v naravoslovnih znanostih). Dokler je bilo to še drugače, si je lahko znanost za evropsko človečanstvo, ki se je od renesanse dalje popolnoma nanovo oblikovalo, lastila določen pomen, še več, celo vodilni pomen v tem preoblikovanju. Zakaj je izgubila to svojo vodilno vlogo, zakaj je prišlo do bistvene spremembe, do pozitivistične omejitve ideje znanosti – razumevanje *globljih motivov* teh dogodkov je bistvenega pomena za namero teh predavanj.

Kot vemo, je evropsko človečanstvo v renesansi v sebi izvršilo revolucionaren preobrat. Postavi se proti svojemu dotedanjemu, srednjeveškem načinu bivanja, ga razvrednoti in se hoče svobodno nanovo oblikovati. Vzor, ki ga občuduje, ima v antičnem človečanstvu. Ta način bivanja hoče posnemati na sebi.

Kaj razume kot bistvo antičnega človeka? Po začetnem kolebanju nič drugega kot »filozofsko« obliko bivanja: to da sam sebi, vsemu svojemu življenju, svobodno postavlja svoja pravila iz čistega uma, iz filozofije. Teoretska filozofija je tisto, kar je prvo. Realizirati je treba boljše obravnavanje sveta, osvobojeno vsakršne vezanosti na mitos in tradicijo nasploh, univerzalno spoznavanje sveta in človeka, povsem osvobojeno vsakršnih predsodkov, in konec koncev v samem svetu spoznavati v njem prisotni um in teleologijo in njun najvišji princip: boga. Filozofija kot teorija ne osvobaja le raziskovalcev, temveč tudi vse filozofsko izobražene. Teoretski avtonomiji sledi praktična. V idealu, ki vodi renesanso, je antični človek tisti, ki iz svobodnega uma modro oblikuje samega sebe. To velja tudi za obnovljeni »platonizem«: Iz svobodnega uma, iz spoznanj univerzalne filozofije ni treba na novo etično oblikovati le samega sebe, temveč tudi celotno človekovo okolje, politično, socialno bivanje človeštva.

Skladno s tem antičnim idealom, ki se sprva uveljavlja le v posameznih in manjših krogih, naj bi se znova izoblikovala teoretska filozofija, ki ne bi bila slepo prevzeta iz tradicije, temveč na novo oblikovana iz lastnega raziskovanja in kritike.

Tu je treba poudariti, da ideja filozofije, prevzeta iz tradicije, ni isto kot naš običajen šolski pojem, ki zajema le eno skupino disciplin: Brž po prevzemu se

sicer bistveno spremeni, vendar pa v prvih stoletjih novega veka formalno ohrani smisel *vseobsegajoče znanosti*, torej znanosti o totaliteti bivajočega. Znanosti v množinski obliki, vse znanosti, ki jih je še treba utemeljiti, in znanosti, ki so že izoblikovane, so zgolj nesamostojne veje Ene filozofije. Z drznim, še več, zanesenjaškim stopnjevanjem smisla univerzalnosti, ki se je začelo že z Descartesom, si ta nova filozofija ne prizadeva za nič manj kot za to, da bi v *enotnosti teoretskega sistema* strogo matematično zajela vsa sploh smiselna vprašanja, in sicer z apodiktično prepričljivim metodološkim aparatom in neskončnim, a vendar racionalno strukturiranim procesom raziskovanja. Edino, iz generacije v generacijo v neskončnost naraščajoče izgrajevanje dokončnih, teoretsko povezanih resnic naj bi torej dajalo rešitve vseh mogočih problemov, tako problemov, povezanih z dejstvi, kot tudi problemov, povezanih z umom, problemov časovnosti in večnosti.

Današnji pozitivistični pojem znanosti je torej – historično gledano – nekakšen *rezidualni pojem*. Odvrnil se je od vseh vprašanj, ki so bila vključena v zdaj ožje, zdaj širše pojme metafizike, in med njimi tudi od vseh nejasno imenovanih »najvišjih in poslednjih vprašanj«. Če si stvar ogledamo natančneje, vidimo, da so ta in nasploh vsa druga izključena vprašanja nerazdružljivo povezana v tem, da – bodisi izrecno ali implicitno v svojem smislu – vsebujejo *probleme uma* – uma v vseh njegovih posebnih oblikah. Um je izrecno tema spoznavnih disciplin (tj. resničnega in pravega, umnega spoznavanja), disciplin, ki se ukvarjajo z resničnim in pravim vrednotenjem (prave vrednosti kot vrednosti uma), z etičnim delovanjem (resnično dobro delovanje, delovanje iz praktičnega uma); pri tem je um ime za »absolutne«, »večne«, »nadčasovne«, »brezpogojno« veljavne ideje in ideale. Če postane človek »metafizični«, specifično filozofski problem, gre za vprašanje človeka kot umnega bitja, in če je predmet vprašanja njegova zgodovina, tedaj gre za »smisel«, za um v zgodovini. Problem boga očitno vsebuje problem »absolutnega« uma kot teleološkega izvora slehernega uma na svetu, »smisla« sveta. Vprašanje uma je seveda tudi vprašanje nesmrtnosti in prav tako tudi vprašanje svobode. Vsa ta »metafizična« vprašanja, široko razumljena, in specifično filozofska vprašanja v običajnem pomenu, presegajo svet kot univerzum golih dejstev. Presegajo ga ravno kot vprašanja, ki merijo v idejo uma. In vsa ta vprašanja terjajo višje dostojanstvo nasproti vprašanjem o dejstvih, ki so pod njimi tudi z vidika razvrstitve vprašanj. Pozitivizem tako rekoč obglavi filozofijo. Že v antični ideji filozofije, ki ima svojo enotnost v neločljivi enotnosti sleherne biti, je bila mišljena neka smiselna struktura biti in torej tudi problemov biti. Temu ustrezno je metafiziki

kot znanosti o najvišjih in poslednjih vprašanjih pripadala čast kraljice znanosti, katere duh je tisti, ki je šele podeljeval zadnji smisel vsem spoznanjem, torej spoznanjem vseh drugih znanosti. In tudi to je prevzela obnavljajoča se filozofija, še več, verjela je celo, da je odkrila resnično univerzalno metodo, s katero bi bilo mogoče izgraditi takšno sistematično in v metafiziki kulminirajočo filozofijo, in sicer povsem zares kot *philosophia perennis*.

Na tej podlagi lahko torej razumemo zanos, ki je preveval vse znanstveno delovanje, celo delovanje nižjih golih empiričnih znanosti, in ki je v 18. stoletju, ki je samo sebe imenovalo filozofsko, z navdušenjem za filozofijo in za vse posamezne znanosti kot njene panoge navdajalo čedalje širše kroge. Od tod tudi vroča želja za izobraževanjem, vnema za filozofskim reformiranjem področja vzgoje ter vseh socialnih in političnih oblik bivanja človeštva, ki to dobo razsvetljenstva, ki je bila pogosto predmet najrazličnejših zasramovanj, dela za tako zelo spoštovanja vredno. Neminljivo pričevanje o tem duhu nam ponuja Schillerjeva in Beethovnova himna Oda radosti, ki jo lahko danes podoživljamo le z bolečimi občutji. Ne moremo si predstavljati večjega kontrasta, kot je kontrast z našo sedanjo situacijo.

§ 4 *Zatajitev sprva uspevajoče nove znanosti in nepojasnjen motiv zanjo*

Če novo človečanstvo, ki ga je preveval in osrečeval ta visoki duh, ni vzdržalo, je do tega lahko prišlo le tako, da je izgubilo zanesenjaško vero v univerzalno filozofijo svojega ideala in daljnosežnost nove metode. In tako se je tudi dejansko zgodilo. Izkazalo se je, da lahko ta metoda obrodi nedvomne uspehe le v pozitivnih znanostih. Drugače je bilo v metafiziki oziroma problemih, ki so v posebnem smislu veljali za filozofske, četudi tudi tu ni manjkalo obetavnih in navidezno dobro uspevajočih začetkov. Univerzalna filozofija, v kateri so bili ti problemi – precej nejasno – povezani z znanostmi o dejstvih, je privzela podobo učinkovitih sistemskih filozofij, ki pa se žal niso združevale, pač pa zamenjavale druga drugo. Če je 18. stoletje še bilo prepričano, da bo doseglo neko zedinjenje, neko zgradbo, ki je ne bo mogla pretresti nobena kritika in ki se bo teoretsko širila iz generacije v generacijo, kot se je to nesporno in s splošnim občudovanjem dogajalo v pozitivnih znanostih, pa to prepričanje vendarle ni moralo trajati. Zamajala se je vera v ideal filozofije in metode, ki je vse od začetka novega veka usmerjal gibanja. In to ne samo iz zunanjega razloga, ker je kontrast med stalnim neuspevanjem metafizike in neprekinjenim in čedalje silnejšim naraščanjem teoretskih in praktičnih uspehov pozitivnih

znanosti postajal čedalje bolj ogromen. To je enako učinkovalo tako na zunanje opazovalce kakor tudi na znanstvenike, ki so na posameznih specializiranih področjih pozitivnih znanosti postajali čedalje bolj nefilozofski strokovnjaki. Čedalje močnejši občutek zatajitve pa se je pojavljal tudi pri raziskovalcih, ki jih je v celoti navdajal filozofski duh in so se zatorej v prvi vrsti zanimali za najvišja metafizična vprašanja, in sicer pri njih iz najglobljih, četudi povsem *nepojasnjenih motivov*, ki so se čedalje glasneje upirali trdno zakoreninjenim samoumevnostim vladajočega ideala. In tako nastopi dolgo, od Huma in Kanta pa vse do današnjih dni trajajoče obdobje strastnega naprezanja, da bi se odkrilo jasno samorazumevanje resničnih razlogov za to stoletja trajajočo zatajitev. Seveda naprezanja, ki ga nosijo redki za to poklicani in izbrani, medtem ko množica vseh ostalih hitro najde svojo formulo, s katero pomiri sebe in svoje bralce.

§ 5 *Ideal univerzalne filozofije in proces njegovega notranjega razpada*

Nujna posledica je bila poseben obrat celotnega mišljenja. Filozofija je sama sebi postala problem, in to najprej, kar je seveda razumljivo, v obliki možnosti metafizike, kar je skladno z že povedanim implicitno zadevalo smisel in možnost celotne problematike uma. Kar zadeva pozitivne znanosti, se je zanje sprva zdelo, kot da jih ni mogoče napasti. Toda problem mogoče metafizike je eo ipso vključeval tudi problem možnosti znanosti o dejstvih, ki so ravno v neločljivi enotnosti filozofije imele smisel svojega nanašanja, svoj smisel kot resnice za gola področja bivajočega. *Je mogoče tam, kjer spoznavajoči um določa, kaj je bivajoče, ločevati um in bivajoče?* To vprašanje zadošča za predhodno razlago namiga, da ima celotni zgodovinski proces zelo nenavadno podobo, ki postane opazna šele z razlago najglobljе skrite motivacije: Vendar to ni podoba gladkega razvoja in prav tako tudi ne podoba neprekinjenega naraščanja trajnih duhovnih pridobitev ali preobražanja duhovnih likov, pojmov, teorij, sistemov, ki bi ga bilo treba razlagati na podlagi naključnih historičnih situacij. Na začetku, tako rekoč kot nekakšno *prazasnovanje filozofskega novega veka* in vseh njegovih razvojnih nizov, stoji *določen ideal univerzalne filozofije* in temu ustrezne metode. Toda ta ideal doživi namesto svojega resničnega delovanja notranji razpad, ki nasproti poizkusom njegove ohranitve in njegove ponovne utrditve motivira revolucionarna in pri tem bolj ali manj radikalna preoblikovanja. *Problem pravega ideala* univerzalne filozofije in njene prave metode postane tako pravzaprav najgloblje gonilo vseh historičnih filozofskih gibanj. To pa pomeni, da so konec koncev vse novoveške znanosti z vidika smisla, v

katerem so bile utemeljene kot veje filozofije in ki so ga pozneje stalno nosile v sebi, zapadle v neko posebno krizo, ki je bila čedalje bolj občutena kot skrivnostna. To je kriza, ki ne načenja strokovno-znanstvenega v njegovih teoretskih in praktičnih rezultatih, a vendar močno pretresa smisel vse njihove resničnosti. Tu ne gre za zadeve posebne kulturne oblike, »znanosti« oziroma »filozofije« kot ene med drugimi znotraj evropskega človeštva. Kajti prazasnovanje nove filozofije je skladno z doslej povedanim prazasnovanje novoveškega evropskega človečanstva, in sicer kot človečanstva, ki se hoče s svojo novo filozofijo in le z njo radikalno prenoviti nasproti dosedanjemu, srednjeveškemu in antičnemu človečanstvu. Potemtakem pomeni kriza filozofije krizo vseh novoveških znanosti kot členov filozofske univerzalnosti; sprva sicer latentno, pozneje pa čedalje očitnejšo krizo samega evropskega človečanstva, v vsej smiselnosti njegovega kulturnega življenja, v vsej njegovi »eksistenci«.

Skepsa glede možnosti metafizike, zlom vere v univerzalno filozofijo kot voditeljico novega človeka pomeni ravno zlom vere v »um«, razumljen v takšnem smislu, kot so v starem veku episteme postavljali nasproti doxi. Um je tisto, kar daje zadnji smisel vsemu domnevno bivajočemu, vsem stvarem, vrednostim, smotrom, namreč njihovo normativno nanašanje na to, kar že od vseh začetkov filozofije označuje beseda resnica – resnica na sebi – in korelativno beseda bivajoče – ὄντως ὄν. S tem pade tudi vera v »*absolutni*« um, iz katerega dobiva svet svoj smisel, vera v smisel zgodovine, v smisel človečanstva, v njegovo svobodo, namreč kot človekovo sposobnost, da svojemu individualnemu in splošnemu človeškemu bivanju daje umni smisel.

Če človek izgubi to vero, to ne pomeni nič drugega kot to, da izgubi vero »v samega sebe«, v njemu lastno resnično bit, ki jo nima že od vselej, ne že od vselej z evidentnostjo »Jaz sem«, temveč jo ima in lahko ima le v obliki prizadevanja za svojo resnico, za tem, da bi uresničil samega sebe. Resnična bit je *povsod* idealni cilj, naloga episteme, »uma«, in je postavljena nasproti zgolj domnevni biti, ki je v doxi nedvomno »samoumevna«. V bistvu vsakdo pozna to razliko, ki se nanaša na njegovo resnično in pravo človečanstvo, enako kot mu že v vsakdanjosti ni tuja tudi resnica kot cilj, kot naloga, četudi le v partikularnosti in relativnosti. Toda filozofija preseže to predhodno podobo – v prvem izvornem prazasnovanju stori to antična filozofija – tako, da zajame zanesenjaško idejo univerzalnega spoznanja, ki se nanaša na celoto vsega bivajočega, in se postavi kot njegova naloga. Vendar pa se ravno v poizkusu izpolnjevanja te naloge – kar se kaže že tudi v medsebojnem nasprotovanju

starih sistemov – njena naivna samoumevnost čedalje bolj spreminja v nerazumljivost. Zgodovina filozofije, gledana od znotraj, čedalje bolj privzema značaj boja za obstoj, namreč boja filozofije, ki se izživlja ravno v svoji nalogi, torej filozofije v naivni veri v um, s skepso, ki jo negira ali empiristično razvrednotuje. Le-ta dejansko doživljeni svet, svet resničnega izkustva, vztrajno uveljavlja kot nekaj, kjer ni sledi uma in njegovih idej. Sam um in njegovo »bivajoče« postajata čedalje skrivnostnejša ali pa postaneta um – kot tisto, kar samo od sebe daje smisel bivajočemu svetu –, ali, gledano z druge plati, svet kot tisto, kar biva iz uma – dokler konec koncev dejanska tema, *uganka vseh ugank*, ni nujno postal *zavestno* nastali svetovni problem najgloblje bistvene povezanosti uma in bivajočega nasploh.

Naše zanimanje velja le filozofskemu novemu veku, ki pa ni goli delec pravkar omenjenega in največjega historičnega problema, namreč človečanstva, ki si prizadeva za razumevanje samega sebe (kajti ta izraz zajema prav vse). Nasprotno, kot novo zasnovanje filozofije z novo univerzalno nalogo in obenem s smislom preporoda stare filozofije je hkrati ponovitev in univerzalna preobrazba smisla, v čimer se vidi poklicanega, da začne novo dobo, in je popolnoma prepričan v svojo idejo filozofije in resnične metode, prav tako pa tudi prepričan, da je s svojim radikalizmom novega začenjanja premagal vse dotedanje naivnosti in vsakršno skepso. Njegova usoda pa je, da mora, neopaženo obremenjen z lastnimi naivnostmi, s postopnim samorazkrivanjem, ki ga motivirajo novi boji, šele poiskati dokončno idejo filozofije, njeno resnično temo in njeno resnično metodo, šele odkriti resnično svetovno uganko in jo privesti na pot odločanja.

Današnji ljudje, ki smo nastali iz tega razvoja, smo v največji nevarnosti, da potonemo v vesoljnem potopu skepse in s tem izgubimo lastno resnico. Zavedajoč se te stiske, obračamo svoj pogled nazaj v zgodovino našega sedanjega človečanstva. Samorazumevanje in s tem notranjo oporo lahko dobimo le z osvetlitvijo njunega enotnega smisla, ki jima je dan že od vsega njunega začetka, z nanovo zasnovano nalogo, ki kot pogonska sila giblje filozofske poizkuse.

§ 6 *Zgodovina novoveške filozofije kot boj za smisel človeka*

Če razmislimo o vplivu razvoja filozofskih idej na celotno (ne samo filozofsko raziskujoče) človeštvo, je treba povedati tole:

Notranje razumevanje v vsej protislovnosti enotne razgibanosti novoveške filozofije od Descartesa pa do sedanjosti nam šele omogoča razumevanje same te sedanjosti. Resnični, edino pomembni boji naše dobe so boji med že propadlim in še avtohtonim človečanstvom, ki pa se bori za to oziroma za novo avtohtonost. Dejanski duhovni boji evropskega človečanstva kot takšnega se odvijajo kot *boji filozofij*, namreč med skeptičnimi filozofijami – ali, natančneje povedano, nefilozofijami, ki so obdržale le besedo, ne pa tudi naloge – in resničnimi, še živečimi filozofijami. Njihova živost pa je v tem, da se borijo za svoj pravi in resnični smisel in s tem za smisel pravega človečanstva. Edini način, da se metafiziko oziroma univerzalno filozofijo pripelje v proces uresničevanja, je, da se latentni um privede do samorazumevanja njegovih možnosti in s tem pokaže možnost metafizike kot resnične možnosti. Le s tem se odloči, ali je evropskemu človečanstvu z rojstvom grške filozofije prirojeni telos, da hoče biti in je le lahko človečanstvo iz filozofskega uma – v neskončnem gibanju od latentnega do manifestnega uma in v neskončnem stremljenju za samonormiranjem s to svojo človeško resnico in pristnostjo – čista historično-faktična utvara, naključna pridobitev naključnega človeštva sredi povsem drugačnih človeštev in zgodovinskosti, ali pa je, nasprotno, v grškem človečanstvu prvič prišlo do preboja tega, kar je v človečanstvu kot takem z vidika njegovega bistva vsebovano kot *entelehija*. Človečanstvo nasploh v svojem bistvu pomeni biti človek (Menschsein) v generativno in socialno povezanih človeštvih, in če je človek umno bitje (*animal rationale*), je to le toliko, kolikor je vsa njegova človeškost umna človeškost – latentno usmerjena v um ali manifestno usmerjena v entelehijo, ki je prišla k sebi, se razkrila sama sebi in poslej v bistveni nujnosti *zavestno usmerja* nastajanje človeštva. Filozofija, znanost bi potemtakem bila *historično gibanje razkrivanja univerzalnega uma, »prirojenega« človečanstvu kot takemu.*

In tako *bi* tudi *bilo*, če bi se do danes še nezaključeno gibanje *izkazalo* za entelehijo, ki je na resnični in pravi način postala čisto učinkovanje, ali če bi se um dejansko sam zase popolnoma zavestno razkril v obliki, ki je lastna njegovemu bistvu, torej v obliki univerzalne filozofije, ki se še naprej razvija v konsekventnem apodiktičnem uvidu in sama sebe normira z apodiktično metodo. Šele s tem bi bilo odločeno, ali evropsko človečanstvo v sebi nosi absolutno idejo in ni zgolj empirični antropološki tip, kot, denimo, »Kitajska« ali »Indija«; in z druge strani, ali prizor evropeizacije vseh tujih človeštev v sebi ne izpričuje vladavine absolutnega smisla, ki pripada smislu sveta in ne k historičnemu nesmislu tega istega sveta.

Prepričani smo, da je bil racionalizem 18. stoletja, njegov način, da bi pridobil zahtevano avtohtonost evropskega človečanstva, *naivnost*. Toda mar je treba s tem naivnim in, če zadevo dosledno premislimo, celo nesmiselnim racionalizmom opustiti tudi *pravi* smisel racionalizma? In kako je z resnim razjasnjenjem naivnosti, nesmisla, in kako z racionalnostjo hvaljenega in nam pripisovanega iracionalizma? Mar ni potrebno, da nas, če naj mu prisluhnemo, prepriča kot nekdo, ki umno razsoja in utemeljuje? Ni njegova iracionalnost na koncu znova nekakšna ozkosrčna in slaba racionalnost in še slabša od iracionalnosti starega racionalizma? In mar ni celo racionalnost »lenega uma«, ki se *izmika* stremljenju za razjasnjenjem poslednjih vnaprejšnjih danosti in iz njih nazadnje in resnično racionalno začrtanih ciljev in poti?

Dovolj o tem! Hitel sem, da bi senzibliziral neprimerljivi pomen, ki ga ima razjasnitev najglobljih motivov krize, v katero je že zelo zgodaj zašla novoveška filozofija in znanost in ki se s silovitim stopnjevanjem nadaljuje vse v sedanjost.

§ 7 *Cilj raziskav tega spisa*

Obrnimo se k *samemu sebi*, k filozofom te sedanjosti, in poglejmo, kaj morajo pomeniti *za nas* vsi ti pravkaršnji razmisleki. Bi hoteli tu poslušati zgolj akademsko razpravljanje? Se lahko preprosto vrnemo nazaj k neprekinjenemu poklicnemu ukvarjanju z našimi »filozofskimi problemi«, torej k nadaljnji izgradnji naše lastne filozofije? Lahko to resno storimo spričo nedvomne možnosti, da bo filozofija naših kakor tudi vseh drugih sedanjih in preteklih filozofov deležna le bežnega enodnevnega bivanja znotraj celotne flore vedno znova nastajajočih in umirajočih filozofij?

Ravno v tem je naša stiska, stiska vseh nas, ki nismo filozofi literati, temveč so nas vzgojili pravi filozofi velike preteklosti in ki živimo od resnice in, le tako živeč, smo in hočemo biti v svoji lastni resnici. Toda kot filozofi sedanjosti smo zašli v mučno *eksistencialno protislovje*. Ne *moremo* opustiti vere v možnost filozofije kot naloge, torej v možnost univerzalnega spoznanja. V tej nalogi se *čutimo poklicane* za resne filozofe. A vendar, kako naj ohranimo vero, ki ima smisel le z nanašanjem na en, edini in vsem nam skupni cilj, na filozofijo?

Že z vidika najsplošnejšega smo se zavedeli tega, da imajo človekovo filozofiranje in njegovi rezultati v celotnem človekovem bivanju goli pomen za-

sebnih ali kakor koli že omejenih kulturnih smotrov. V *svojem* filozofiranju – le kako bi lahko to pustili ob strani – smo torej *funkcionarji človeštva*. Povsem osebna odgovornost za našo lastno resnično bit kot filozofov v naši osebni poklicanosti nosi hkrati v sebi tudi odgovornost za resnično bit človeštva, ki obstaja le kot bit, ki je usmerjena v *telos* in se lahko, *če sploh*, dejani le skozi filozofijo – skozi *nas, če* smo resni filozofi. Obstaja tu – v tem eksistencialnem »če« – možnost izmikanja? Če ne, kaj naj storimo, da bomo *lahko* verjeli, mi, ki *verjamemo*? Mi, ki ne moremo resno nadaljevati svojega dosedanjega filozofiranja, iz katerega lahko pričakujemo le filozofije in ne filozofijo.

Naše prva historična refleksija nam ni kot trezno dejstvo razjasnila le dejanskega sedanjega stanja in njegove stiske, temveč nas je tudi spomnila, da smo kot filozofi z vidika postavljanja cilja, ki ga nakazuje beseda »filozofija«, z vidika pojmov, problemov in metod *dediči* preteklosti. Jasno je (kaj bi sicer lahko tu pomagalo), da so potrebne podrobnejše *historične in kritične refleksije*, da bomo lahko *pred vsakim odločanjem* prišli do radikalnega samorazumevanja: S spraševanjem po tem, kaj se je izvorno in vselej hotelo kot filozofijo in kaj so naprej hoteli vsi historično drug z drugim komunicirajoči filozofi in filozofije. Vendar pa to le s *kritičnim* razmislekom o tem, kaj v zastavitvi cilja in metodi pokaže tisto *poslednjo izvorno pristnost*, ki potem, ko je enkrat ugledana, *apodiktično obvladuje* voljo.

Kako naj se to izpelje in kaj naj bi konec koncev pravzaprav pomenila apodiktičnost, ki odloča o eksistencialni biti nas kot filozofov, je sprva nejasno. V nadaljevanju bom zato poizkusil pokazati poti, po katerih sem hodil ter katerih izvedljivost in avtohtonost sem desetletja preizkušal. Poslej bomo torej skupaj stopali po poti, oboroženi s skrajno skeptično, vendar pa ne že vnaprej negativistično duhovno držo. Poizkušali bomo prodreti skozi skorjo povnanjenih »historičnih dejstev« zgodovine filozofije, raziskujoč, nakazujoč in preizkušajoč njihov notranji smisel, njihovo skrito teleologijo. Na tej poti se bodo postopno – sprva manj, nato pa čedalje bolj opazno – odpirale možnosti za popolnoma nove perspektive, napotujoč v nove dimenzije. Porajala se bodo še nikoli zastavljena vprašanja, odpirala se bodo še povsem nedotaknjena delovna področja, nikoli radikalno razumljene in dojete korelacije. In to nas bo slednjič prisililo v temeljito spremembo celotnega smisla filozofije, ki je v vseh historičnih podobah veljal za »samoumevnega«. Z novo nalogo in njeno univerzalno apodiktično podlago se bo pokazala *praktična* možnost nove filozofije: z dejanjem. Pokazalo pa se bo tudi, da je bila v ta novi smisel filozofije notranje

usmerjena, čeprav nezavedno, vsa pretekla filozofija. Tako postane razumljiva in jasna še posebej tragična zatajitev novoveške *psihologije*; razumljivo postane njeno historično bivanje v protislovju: to, da je (v smislu, ki je historično rasel skupaj z njo) morala zatrjevati, da je temeljna filozofska znanost, medtem ko so iz tega izhajali očitno nesmiselni nasledki, namreč nasledki tako imenovanega »psihologizma«.

Poizkušal bom voditi in ne poučevati, zgolj nakazovati in opisovati to, kar vidim. Pri tem si lastim zgolj to pravico, da lahko v prvi vrsti samemu sebi in torej tudi drugim govorim po najboljši vednosti in vesti kot nekdo, ki je usodo filozofskega bivanja preživel v vsej njegovi resnosti.

Prevedel Alfred Leskovec

Aristoteles

Politika

3. knjiga (1274b-1277b)

I. (1274b) Za tistega, ki proučuje ustavo, njene oblike in značilnosti, je tako rekoč prvo vprašanje, da glede države uvidi, kaj sploh je. Pri tem si ljudje niso edini [35]. Nekateri pravijo, da je neko dejanje naredila država, drugi pa trdijo, da ni bila država, marveč oligarhi ali tiran. Vidimo, da je celotna državnikova ali zakonodajalčeva dejavnost povezana z državo, ustava pa je nekakšna ureditev prebivalcev države. Ker pa ima država svojo sestavo [40], prav tako kakor je katera druga izmed celot sestavljena iz mnogih delov, je jasno, da moramo najprej raziskati državljana. Država je namreč (1275a) nekakšno mnoštvo državljanov. Zato moramo raziskati, kdo si zasluži ime in kdo je državljan. Mnenja o tem so si pogosto deljena. Ne vsi soglašajo, da je ista oseba državljan. Nekdo, ki je državljan v demokraciji, večkrat [5] ni državljan v oligarhiji. One, ki so si pridobili ta naslov na kak drugačen način, recimo tiste, ki so jih naredili za državljane, pustimo ob strani. Državljan ne postane tak zaradi svojega prebivanja na nekem kraju (tudi tujci in sužnji so deležni istega prebivališča), niti niso državljani tisti, ki so udeleženi pri določenih pravnih določilih, na primer tako, da so podvrženi tožbi [10] in da sami tožijo (ta pravica pripada tudi tistim, ki jih združuje pogodba ter so ji prav tako podvrženi; pravzaprav pogosto tujcem ne pripada neposredno, marveč si ti morajo priskrbeti pravnega zastopnika, tako da so le delno udeleženi pri takšni skupnosti). To so državljani tako, kakor rečemo, da so državljani otroci [15], ki so še premladi, da bi služili

vojaški rok, ali starejše osebe, ki so ga oproščene, vendar ne povsem, saj dodajamo, da so eni ‚nedoletni', drugi pa ‚ostareli„ ali kaj podobnega (razlike ni, pomen je jasen). Sprašujemo se po tistem, ki je državljan v polnem smislu in mu ne moramo očitati ničesar [20], kar bi moral popraviti. Te premisleke je treba razgrniti in razreševati pri pregnancih ali izobčencih. Nič ne določa državljana kot takega v večji meri kot soudeležba pri sojenju ali vladanju. Toda nekatere upravne službe so razločene v [25] času, tako da isti osebi ali sploh ni dovoljeno, da bi jo dobila dvakrat, ali jo sme ponovno dobiti le po določenem času. Za druge pa je čas neomejen, na primer za sodnika ali člana ljudske skupščine. Lahko bi skoraj rekli, da v tem primeru ne gre za uradnike in da jim zaradi tega še ni dana udeležba pri vladanju. Vendar bi bilo smešno kratiti tistim, ki najbolj odločajo, udeležbo pri vladanju. [30] Ne delajmo pa razlik, saj gre tu namreč le za ime. Kar je namreč skupno sodniku in udeležencu ljudske skupščine, nima imena, s katerim bi poimenovali oba. Zaradi opredelitve pa le recimo temu vladna služba brez omejitev, za državljane pa postavimo tiste, ki so na tak način udeleženi pri vladanju.

Približno takšna bi sicer bila opredelitev državljana, ki bi se najbolje ujemala z vsemi, ki jim tako pravimo. [35] Ne smemo pa spregledati, da pri vseh stvareh, katerih podlage se razlikujejo po obliki, tako da je eno izmed njih prvo, drugo pa drugo, in tako naprej, skupnega pri teh predmetih kot takih ali sploh ni ali je le pičlo prisotno. Vidimo, da se ustave razlikujejo po obliki, da ene pridejo prej, druge pa potem (1275b), kajti zgrešene in sprevržene po nujnosti zasedajo kasnejše mesto glede na pravilne (kaj tu razumem kot sprevrženo, bo jasno kasneje). Zato bo po nujnosti tudi državljan [5] drugačen v skladu z vsako ustavo. Kar smo povedali, se najbolj sklada z državljanom v demokraciji. Pri drugih oblikah je lahko možno, ne pa nujno. Nekatere ne upoštevajo ljudstva in nimajo ljudskih skupščin, marveč le posebne svete poklicanih in delijo pravico po delih, tako kot v Sparti [10] eno vrsto pogodb nadzira en efor, drugo pa drugi, starešine se ukvarjajo z umori, drugi pa še z drugimi stvarmi. Drugače je v Kartagini, kjer nekateri uradi odločajo o vseh pravnih zadevah. Zgornja opredelitev državljana pa dopušča, da jo popravimo. V drugih ustavnih oblikah član ljudske skupščine in sodišča namreč nima [15] neomejene oblasti, marveč le po vladanju določeno oblast. Posvetovanje in odločanje, o vsem ali o nekaterih vprašanjih, sta dodeljena ali vsem ali nekaterim med njimi. Iz tega je razvidno, kdo je torej državljan. Trdimo, da je državljan tisti, ki ima [20] v svoji državi pravico do udeležbe pri posvetovanju ali sojenju, država pa je, če

se prosto izrazimo, množica takšnih državljanov, dovolj obsežna za zagotavljanje samobitnega življenja.

Običajno je državljanstvo omejeno na potomca državljanov z obeh strani, ne pa samo z ene, se pravi s strani očeta ali matere. Nekateri gredo še dlje in zahtevajo iste pogoje tudi pri dveh, treh ali več generacijah starih staršev. [25] Ob taki priročni in odrezavi definiciji se marsikdo sprašuje, kako je mogel biti državljan prednik tretje ali četrte generacije. Georgias Leontinski je na to malo za šalo in malo zares odgovoril, da tako kot imajo lonci svoje lončarje, tudi Larisani vendarle imajo [30] svoje mojstre, saj so jih nekateri le spravili na svet. Stvar je preprosta: če so bili deležni državljanstva po podani opredelitvi, so bili pač državljani. Nemogoče je namreč prirediti določilo potomca državljana ali državljanke za prve prebivalce ali ustanovitelje mest.

Večjo težavo predstavljajo tisti, ki so jim dodelili državljanstvo, [35] ker je prišlo do preobrata, kot je v Atenah storil Klisten po izgonu tiranov, ko je v atenske rodove vključil mnogo priseljencev – tujce in sužnje. Sporno vprašanje glede njih ni, ali so to državljani, marveč ali so državljani po pravici ali po nepravičnem. Seveda bi lahko kdo dodatno oporekal, ali je sploh državljan tisti, ki ni državljan po pravici, saj krivično in lažno pomenita isto. Vidimo pa, da obstajajo nepravični oblastniki. Zanje pravimo, da sicer vladajo, vendar na nepravičen način. Državljana odlikuje določena upravna moč (rekli smo namreč, da je državljan tisti, [5] ki je soudeležen pri takšnem upravljanju), zato pa je jasno, da moramo reči državljani tudi onim ljudem. Spor, ali so državljani po pravici ali nepravičnem, je povezan s tistim, ki smo ga zastavili prej. Nekateri se sprašujejo, kdaj je kaj storila država in kdaj ne, recimo, ko oligarhija ali tiranija postane [10] demokracija. Marsikateri zahtevajo, da se v takem primeru ne razpustijo pogodbene obveznosti (češ da jih je prevzel tiran, ne pa država) in še kaj podobnega, kot da bi nekatere državne ureditve slonele na goli moči in ne zasledovale skupnega dobrega; če torej nekateri vladajo [15] v demokraciji na ta način, moramo reči, da so njihovi ukrepi tudi ukrepi države, prav tako kot pri oligarhiji in tiraniji. Zdi se, da je stvar v tem, kdaj je treba reči, da je država prav ista država, in kdaj je treba reči, da država ni ista, marveč druga. [20] Najbolj površinska obravnava tega vprašanja se ozira po kraju in po ljudeh. Zna se zgoditi, da so bili kraj in ljudje razdeljeni, tako da so se eni priselili v en kraj, drugi pa v drug kraj. V taki obliki je vprašanje preprosto. Beseda država ima več pomenov, zato pa [25] je takšna obravnava kar priročna. Kaj pa, če

skupina ljudi stanuje v istem kraju – kdaj lahko to imamo za eno državo? Zagotovo ne že zaradi obzidja, saj bi lahko potegnili zid okoli Peloponeza. Takšen primer je Babilon in vsako drugo mesto, ki prej obsega ljudstvo kot pa mesto. Pravijo, da še tretji [30] dan po zavzetju mesta del njegovih prebivalcev tega ni vedel. Obravnava te težave je koristna v drugih okoliščinah (kdor se namreč ukvarja s politiko, ne sme izpustiti vprašanja, kolikšna je najprimernejša velikost mesta in ali naj ga naseljujejo prebivalci ene narodnosti ali več narodnosti). Toda v primeru, [35] da ljudje naseljujejo isti kraj, mar bomo rekli, da je država ista, dokler so njeni prebivalci istega rodu, čeprav se neprenehno eni rojevajo, drugi pa umirajo, prav tako kot imamo navado reči, da so reke in vodni tokovi isti, čeravno vanje pritekajo ali iz njih [40] odtekajo studenci, ali moramo dejati, da je, četudi so iz podobnega razloga ljudje sicer isti, (1276b) mesto vendarle različno? Kolikor je država neka skupnost, je skupnost ljudi pod ustavo. Če se ustavna oblika spremeni in postane različna, se bo po nujnosti zdelo, da tudi država [5] ni več ista, tako kot pravimo, da komični in tragični zbor nista ista, čeprav ga večkrat sestavljajo isti ljudje. Podobno rečemo za vsako drugo celoto in vsak drug sestav, da je različen, če je njegov videz drugačen, tako kot pravimo, da je harmonija istih glasov različna, če jo odigramo [10] na dorski ali frigijski način. Če je stvar taka, je jasno, da se moramo pri določevanju istosti države najbolj ozirati na njeno ustavo. Njeno ime je lahko eno ali drugo, pa naj bodo njeni prebivalci isti ali povsem različni. Ali je pravično razpustiti ali ne pogodbene dolgove, [15] ko je država spremenila svojo ustavno obliko, pa je nekaj drugega.

II. Po tem, kar smo rekli, moramo zdaj raziskati, ali je treba priznati, da je vrlina dobrega moža isto kot vrlina marljivega državljana ali ne. Če pa se mora raziskava tega res dotakniti, [20] moramo vsaj v nekem obrisu dojeti, kaj je odlika državljana. Tako kot mornar je tudi državljan član svoje skupnosti. Ker pa imajo mornarji različne vloge (ta je veslač, oni krmar, eden podkrmar, drugi pa ima še kako drugo ime), je jasno, [25] da bo sicer najnatančnejša opredelitev vrline vsakega le posamična, obstajala pa bo tudi podobna in skupna, ki se prilega vsem. Varnost pri plovbi je namreč naloga vseh njih, saj si vsak mornar prizadeva zanjo. Podobno je torej tudi naloga državljanov, čeprav so si različni, varnost skupnosti. [30] Ta skupnost pa je ustava. Zato je krepost državljana po nujnosti povezana z ustavo. Če pa je že več oblik ustave, ni mogoče, jasno, da ena sama odlika marljivega državljana izpopolnjuje kot takega. Moža pa imenujemo dobrega po njegovi edini, izpopolnjujoči ga vrlini. Jasno pa je tudi, [35] da je mogoče biti marljiv državljan, ne da bi imeli vrline, ki dela dobrega

moža. Do istega zaključka lahko pridemo tudi na drug način, sprašujoč se po najboljši državi. Če ni mogoče, da državo sestavljajo samo marljivi ljudje, mora vsak dobro opravljati svoje [40] delo na temelju svojih odlik, saj je nemogoče, da bi bili vsi državljani enaki in da bi zato (1277a) mogli biti isto vrlina dobrega državljana in vrlina dobrega moža. Vsi morajo biti marljivi državljani (država mora biti po nujnosti najboljša), nemogoče pa je, da bi vsi morali biti dobri možje, če ni [5] nujno, da so vsi državljani marljive države dobri možje. Ker torej državo sestavljajo različni ljudje – tako kot ima recimo žival dušo in telo, duša pa razum in željnost, tako kot dom sestavljata mož in žena, pri lastništvu pa nastopata gospodar in suženj, pri tem pa država na enak način združuje vse te, poleg njih pa še druge različne ljudi – [10] je nujno, da krepost državljanov ni zgolj ena sama, kakor med plesalci ni ista pri korifeju in njegovih spremljevalcih. Zatorej je iz tega jasno, da krepost, splošno vzeto, ni ista; kaj pa krepost kakega določenega marljivega državljana, ali bo ta vendarle ista kot pri marljivem možu? Pravimo namreč, da je [15] marljiv vladar dober in preudaren in da mora biti tisti, ki nastopa pri političnih zadevah, nujno preudaren. Nekateri celo trdijo, da mora biti vzgoja vodje različna; pravzaprav tudi vidimo, da se kraljevi sinovi urijo v jahanju in borilnih veščinah. Glede tega Evripides pravi: [20] »Meni ni do tega, kar je prijetno, marveč do tistega, kar je državi potrebno«, kakor da bi šlo za posebno vzgojo vladarja. Če pa sta krepost dobrega vladarja in dobrega moža isto, je tisti, ki se mu vlada, vendarle državljan, zato pa krepost ne bo po sebi ista pri državljanu in možu, čeprav bo pri določenem državljanu sovpadala z njo. Nista namreč isto krepost vladarja in državljana; zategadelj je Jazon nekoč dejal, da čuti lakoto, ko ne vlada, [25] s tem pa je hotel reči, da se ni sposoben vesti kot navaden državljan. Poleg tega je cenjena sposobnost vladati in biti vladan, za državljana pa velja, da je njegova vrlina v tem, da bodisi zna lepo vladati bodisi zna lepo biti vladan. Če torej priznamo, da je vrlina dobrega moža v vladanju, vrlina dobrega državljana pa v obojem, teh dveh kreposti ne smemo ceniti na isti način. [30] Ponekod se namreč upošteva oboje in se misli, da se vladar in podanik ne smeta naučiti istih stvari, *državljan pa mora obvladati oboje in biti soudeležen pri obojem* ... *** kakor lahko uvidimo iz sledečega: med oblikami vladanja je namreč tudi gospodarjeva. S tem mislimo na tisto, ki je povezana z nujnimi opravili, pri čemer ni nujno, [35] da jih gospodar zna opraviti, temveč jih mora prej znati uporabljati. Druga sposobnost, namreč opravljanje in izvajanje teh pomožnih opravil, pa je hlapčeva. Pri tem seveda razlikujemo več vrst hlapcev, tako kot je več njihovih opravil. En oddelek sestavljajo rokodelci, se pravi tisti, kakor [1277b] pove že samo ime, ki živijo od svojih rok; med njimi je obrtni mojster. Zaradi tega v

starih časih pri nekaterih ročni delavci niso bili soudeleženi pri vladanju, preden se je razvila zadnja oblika demokracije. Dobremu človeku ali človeku, primernemu za pridobitev državljanstva, ali še dobremu državljanu sicer ne pristojijo opravila tistih, ki so podvrženi takšni obliki oblasti [5], razen kot za občasno lastno rabo in korist (tu namreč že ni več gospodarja in hlapca). Obstaja pa tudi neka oblast, s katero človek vlada nad ljudmi, ki so bodisi njemu enaki po rodu bodisi svobodni (takšna je namreč oznaka za politično oblast), te pa se mora vladar priučiti tako, da mu vladajo, tako kot je moral [10] vodja konjenice najprej odslužiti rok v konjenici, vojaški narednik pa v vojski, sprva v enoti, nato v četi.

Zaradi tega je precej resnice v izjavi, da ni dobro vladati, če ti ni nihče vladal. Čeprav je sicer krepost različna, mora dobri državljan znati in biti sposoben [15] bodisi biti vladan bodisi vladati, njegova vrlina pa je v tem, da se spozna na vladanje svobodnim z obeh strani. Dobremu človeku pripada oboje, četudi sta preudarnost in pravičnost pri vladarju različne vrste; jasno je namreč, da vrlina dobrega, recimo pravičnost, [20] ne bo ista, bodisi ko mu vladajo, bodisi ko je svoboden, marveč bo take vrste, da bo primerna ali vladanju ali podaništvu, tako kot sta si mož in žena različna po preudarnosti in pogumu (za moža, ki bi bil tako pogumen kakor pogumna žena, bi menili, da je strahopeten, za ženo pa bi rekli, da blebeta, če bi bila prav tako skromna kot dober mož; mož in žena imata namreč različno vlogo v hiši, saj je njegov posel [30] pridobivanje, njeno pa vzdrževanje). Uvidevnost pa je edina med vrlinami, ki je lastna vladarju; zdi se namreč, da so druge kreposti skupne vladnim in vladajočim. Podanikova vrlina vendarle ni uvidevnost, marveč pravilno mnenje. Tisti, ki mu vladajo, [35] je kot izdelovalec piščali, kdor vlada pa je kot godec, ki nanje igra.

Iz tega premisleka je razvidno, ali sta krepost dobrega moža in marljivega državljana enaki ali različni ter v čem sta enaki in v čem se razlikujeta.

Prevod: Jan Bednarik

Prevod je nastal na podlagi dela ed. W. D. Ross, *Aristotle's Politica*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

Klaus Held

MOŽNOSTI IN MEJE MEDKULTURNEGA SPORAZUMEVANJA

Moja razglabljanja so razdeljena v tri dele:[1] Naslov tega predavanja vsebuje nemško besedo »Verständigung« (sporazumevanje), s čimer je v nemščini sicer mišljeno »razumevanje« (Verstehen), vendar takšno razumevanje, ki vključuje tudi prizadevanje, da bi se doseglo neko soglasje. Skladno s tako nakazano problematiko poizkušam v prvem delu svojih razmišljanj (I.) s sredstvi fenomenološko usmerjene filozofije razložiti, zakaj soglasje med ljudmi ne nastane samo od sebe, torej zakaj je sploh potrebno neko prizadevanje, ki se izraža v sami besedi »sporazumevanje«. V drugem delu (II.) se ukvarjam s problemom medkulturnega sporazumevanja, kjer mi gre za to, da bi pokazal, da in zakaj takšno sporazumevanje naleti na zapreke *načelne* vrste. V tretjem delu (III.)

[1] Gre za celotno besedilo otvoritvenega predavanja mednarodnega posvetovanja, ki je potekalo od 6. do 10. novembra 2002 v Pragi ob ustanovitvi Organization of Phenomenological Organizations. Predavanje se je začelo s temi besedami: »I would like to begin with a memory I have of Jan Patocka. He was the best friend of my teacher Ludwig Landgrebe. In 1967, when I was Landgrebe's Assistent, I had for the first time in my life the opportunity to visit Prague. At Landgrebe's request, Patocka guided me through this marvelous city and while pointing out the places of interest, he developed the idea of Prague as the capital of a future united Europe, an idea which surprised me and which fascinated me from that time on. When I began too think about Europe and intercultural coming to an understanding in the eighties, I was still inspired by Jan Patocka's idea of Europe. For this reason, it is a great pleasure for me to honor his memory by presenting this Opening Lecture today.«

poizkušam konkretizirati razlago teh načelnih težav, in sicer na podlagi primera, namreč medkulturnega sporazumevanja med vzhodno in zahodno zemeljsko poloblo. Svoja razglabljanja zaključujem z vprašanjem (IV.), na kakšen način bi bilo mogoče premostiti te težave.

I.

Začenjam s prvim delom, torej z vprašanjem, zakaj je sploh potrebno prizadevanje, da druge prepričamo o lastnem mnenju in tudi sami drugim dopustimo, da nas prepričajo o svojem mnenju. Odgovor je pri roki: To prizadevanje je potrebno, ker ljudje zastopamo različna »stališča«. Pojem »stališče« ima pravzaprav nek prostorski pomen in se nanaša na to, da je vsak človek s svojim telesom vezan na določen kraj, s katerega nekaj vidi oziroma gleda. Z mesta, kjer se trenutno zadržujem, se lahko sicer napotim v drug kraj. Če je ta kraj znotraj mojega vidnega polja, ga lahko tudi pokažem in pri tem označim kot »tam«. Ko pa sem se napotil v takšen kraj, tedaj za kraj, kjer se zadržujem, rečem: »Jaz sem tukaj«. Obstaja torej neki tukaj, ki ga ne morem nikoli zapustiti. Ta neizgubljivi tukaj tako rekoč potuje skupaj z mano – gre torej za precej daljnosežno opažanje, ki ima svoj izvor v drugi knjigi Idej za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo Edmunda Husserla.[2]

Ta moj neizgubljivi tukaj je prvo, kar me absolutno ločuje od drugih ljudi, ker so tudi sami vezani na svoj tukaj, ki vselej potuje skupaj z njimi. Nemogoče je, da bi zasedel kraj drugega človeka, ki se »tam« zadržuje v svojem neizgubljivem tukaj. K moji telesni vezanosti na skupaj z mano potujoči tukaj sodi tudi, da absolutno imam nekaj za svojim »hrbtom«. Lahko se sicer obrnem in svoj pogled usmerim v nekaj, česar pred tem nisem mogel videti, ker je bilo za menoj. Vendar pa ne morem ničesar spremeniti pri tem, da k temu tukaj, ki ga ne morem zapustiti, spada področje tega, kar se nahaja za menoj, in to področje kot tako načeloma ostaja odtegnejo mojemu pogledu. Tudi to področje, ki se nahaja za menoj, potuje z mano ob vseh mojih premikih, in sicer neodvisno od tega, za kakšno gibanje gre. Če se izrazim nekoliko bolj slikovito, nosim to področje s seboj na hrbtu kot nekakšen nahrbtnik, ki ga ne morem nikoli odložiti.

[2] Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch* (Husserliana, Bd. 4), izd.: Marly Biemel, Haag 1952, str. 158 isl.

Ta opažanja ne veljajo le za moj kraj v dobesednem – prostorskem – pomenu, temveč tudi za moj kraj v širše razumljenem smislu, namreč za življenjski prostor, na katerega sem vezan tako jaz kakor tudi vsi drugi ljudje. Za označitev tega življenjskega prostora lahko uporabimo izraz »svet« – »svet«, ki ni razumljen v smislu celote vsega, kar obstaja, temveč v pomenu vsakdanjega jezika, v katerem lahko govorim o »svojem svetu« ali svetu drugega človeka. Način moje absolutne vezanosti na moj svet je enak načinu, na kakršen za menoj absolutno obstaja območje, ki ga ne morem nikoli gledati tako rekoč od spredaj.

Gledanje »od spredaj« ni nemogoče le pri tem, kar se *prostorsko* nahaja za mojim hrbtom, temveč tudi pri tem, kar *časovno* leži za mano. V mojem življenju je sicer preteklost, ki jo lahko tako rekoč gledam od spredaj, namreč naredim za predmet moje pozornosti, tako da se izrecno spominjam na nekaj preteklega. Vendar pa obstaja tudi neka drugačna vrsta preteklosti, namreč preteklo, ki ga tako kot že omenjeni nahrbtnik vselej nosim s sabo in ga nikoli ne morem videti kot takega. To preteklo je vse to, kar je zame postalo samoumevna in trdna *navada*.

Tako kot se lahko obrnem in opazujem nekaj, kar je bilo pred tem zame nevidno za mojim hrbtom, se lahko zavem določene navade. Toda v tem trenutku le-ta začne izgubljati svoj značaj navade; kajti navada je definirana ravno s tem, da določa moje vedenje oziroma obnašanje, ne da bi to sam tudi opazil. Navada, v katero se usmeri moja pozornost, s tem v bistvu že ni več navada. Veliko svojih navad lahko spremenim ali se jih celo znebim, tako da jih naredim za predmet svoje pozornosti. Nemogoče pa je odvreči habitualnost nasploh. Naj se obnašam tako ali drugače, habitualnost ostaja prva tako absolutno za mojim hrbtom kakor prostorsko področje za mano.

Ravno v tej habitualnosti pa temelji moj svet in svet drugega.[3] Konkretno je svet življenjski prostor, v katerem se orientiram v svojem vedenju: Poznam kontekst, v katerega sodijo pripetljaji, s katerimi se srečujem v svojem vedenju – reči, ljudje, dogodki, misli, institucije ali karkoli že drugega. Zavedam se, da

[3] Metodološka razlaga korelacije med habitualnostjo in svetom kot univerzalnim horizontom v navezavi na Husserlovo poznejšo »genetično fenomenologijo« je podrobneje prikazana v mojem sestavku: »Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt«, v: *Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Phänomenologie*, izd: H. Vetter, Frankfurt/M. et. al. 1998, str. 11-25.

se moram napotiti v garažo moje hiše, če se hočem kamor koli odpeljati s svojim avtomobilom. Povedano še bolj na splošno: »Vem«, da določeni pripetljaji s smislom, ki ga imajo zame, napotujejo na določene druge pripetljaje. To védenje mi je običajno na voljo tako, da mi ga ni treba posebej predočevati, in ravno to vrsto »védenja« omogoča navada. Moj svet je na ta način vpet v ustrezni habitualnosti. Torej ta svet neizgubljivo nosim s sabo; predstavlja celoviti sopotujoči tukaj, ki ga ne morem zapustiti. In to je tudi odgovor na uvodoma zastavljeno vprašanje: Vzpostavljanje soglasja med ljudmi terja prizadevanje za tem, da prepričamo druge in se jim pustimo prepričati, saj so svetovi ljudi kot vsakokratni celoviti sopotujoči tukaj absolutno različni.

II.

Pri navadah, na katerih temeljijo svetovi ljudi, lahko gre tudi za navade, v katerih se med seboj razlikujejo posamezne kulture. To nas pripelje do drugega dela mojih razmislekov. Posledica napredujoče »globalizacije« vseh področij življenja v naši dobi je, da se v gospodarstvu in politiki, znanostih in medijih, športu, turizmu itn. dan za dnem širom našega planeta drug z drugim sporazumevajo nešteti ljudje iz različnih kultur in dosegajo soglasje na svojih področjih življenja. Seveda se pri tem neizogibno pojavljajo tudi najrazličnejše motnje, ki že od nekdaj otežujejo sožitje. Vendar pa je dejstvo, da danes povsod na planetu nastaja medkulturno sodelovanje. Pripadnikom različnih kultur v praksi nesporno uspeva drug drugega prepričevati o svojih naziranjih. Zato se zdi, da kulturne razlike čedalje bolj izginjajo v svetu, ki je skupen vsem ljudem, in za premagovanje težav v prizadevanju za tem, da se doseže soglasje, se zdi, da je postalo povsem praktična naloga. Zato se nam lahko tudi dozdeva, da ni več *principialno* nepremagljivih zaprek, ki bi dandanes še lahko stale napoti medkulturnemu sporazumevanju. V tem delu bom zatorej poizkusil razložiti, zakaj navkljub omenjenemu vtisu mislim, da medkulturno sporazumevanje še vedno predstavlja principialni problem.

Najprej je potrebno razlikovanje med dvema razsežnostma medkulturnega razumevanja: Imamo razsežnost prakse, v kateri to sporazumevanje dejansko uspeva na način, ki ga lahko danes opazujemo širom sveta, imamo pa tudi globljo razsežnost, v kateri sporazumevanje naleti na principialne težave. Če nam v današnji mednarodni gospodarski, politični in kakršni koli že drugi praksi uspeva, da pripadnike drugih kultur prepričamo o lastnih mnenjih, je očitno razlog tega skoraj vedno v obstoju skupnih interesov.

Skupni interesi pa konec koncev temeljijo na težnji po ohranjanju življenja.[4] Lestvica možnosti ohranjanja življenja sega od vsakodnevnega zadovoljevanja posameznikovih potreb pa vse do ohranjanja človeštva nasploh s spočetjem in vzgajanjem potomcev, torej s skrbjo za nadomeščanje starih generacij z novimi. Ta »generativna« skrb, če naj uporabimo pojem iz Husserlovih poznih rokopisov,[5] predstavlja ob natančnejšem opazovanju tudi podlago vsakdanjega ohranjanja življenja, saj stara in mlada generacija potrebujeta druga drugo. To tako razumljeno »generativno ohranjanje življenja« je skupno vsem ljudem in to je konec koncev tisto, kar omogoča medkulturno sporazumevanje v globalni praksi današnjega sožitja.

Ker omenjena skupnost temelji na tem, da smo ljudje enako kot živali podvrženi nujnosti ohranjanja življenja, se lahko poraja vtis, da je možnost, da medkulturno sporazumevanje naleti na težave, izključena že od vsega začetka; kajti zdi se, da jo vsekakor omogoča to, da imajo vsi ljudje, iz katere koli kulture že izvirajo, v svojem vedenju kot živa bitja nekaj skupnega. Vendar pa bi se takšen optimizem opiral na naturalistični napačni sklep: Četudi v svojem vedenju zadostujemo nujnostim, ki nam jih narekuje narava – od zauživanja hrane in pitja pa vse do razmnoževanja -, to neizogibno počnemo v obliki kulturnih navad; ni namreč človeškega vedenja, ki bi bilo »čista narava« brez vsake kulture. To se še posebej jasno pokaže, če smo pozorni na osnovni pogoj generativnega ohranjanja življenja, na zamenjavanje generacij s smrtjo in rojstvom. Če si stvar podrobneje ogledamo, tu naletimo na neko globljo razsežnost medkulturnega sporazumevanja, v kateri se lahko pojavljajo težave, ki se zdijo nepremagljive.

S konkretno izkušnjo rojstva in smrti ter vsega, kar je s tem povezanega, pride v igro nek fenomen, ki ga v nemškem jeziku označujemo z besedo »razpo-

[4] V gospodarstvu ali politiki so lahko interesi tako elementarni, da se tičejo preprostega nadaljnjega življenja. V znanosti, medijskem komuniciranju, športu, turizmu pa se lahko interesi nanašajo tudi na aktivnosti, s katerimi se zadovoljujejo želje in težnje, ki presegajo preprosto nadaljnje življenje. Če uporabimo Aristotelove besede z začetka njegove Politike gre bodisi za »golo življenje« ali za »dobro življenje«; vendar pa je tudi »dobro življenje« način »življenja«. Medkulturno soglasje tako v obeh primerih temelji na skupnem stremljenju vpletenih k nadaljevanju življenja.

[5] V zvezi z razlago pojma generativnosti napotujem na Anthonyja J. Steinbocka: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston/Illinois 1995, in na moj sestavek »Generative Zeiterfahrung«, v: *Edith-Stein-Jahrbuch*, 2. zv. »Das Weibliche«, izd.: J. Sánchez de Murillio, Würzburg 1996 (angleška izdaja z naslovom »*Generative Experience of Time*«, v: *The Many Faces of Time*, izd.: J. Brough in L. Embree, Dordrecht 2000; španska izdaja z naslovom »La experiencia generativa del tiempo«, v: *Escritos de Filosofia*, año XVII n. 33-34, Buenos Aires 1998).

loženje« (Stimmung) in za kar nam izraze ponujajo tudi nekateri neromanski jeziki: »mood«, »attunement« ali tudi »atmosphere« v angleščini, »quifen« v sodobni kitajščini ali »kibun« v japonščini in korejščini. Imamo razpoloženje vsakdanjega življenja, na katerem temelji habitualnost, po zaslugi katere imam za hrbtom svoj svet. Moj svet lahko namreč temelji na habitualnosti le zato, ker je habitualnost povezana s temeljnim zaupanjem v nadaljnji obstoj sveta. To zaupanje nam je popolnoma samoumevno in običajno ostaja neopaženo; ne temelji na teoretskih spoznanjih ali celo dokazih, temveč nas preveva v podobi temeljnega razpoloženja, ki prežema naše vsakdanje življenje.

To razpoloženje neizogibno prebijajo izkušnje v okrožju rojstva in smrti. Z vsako smrtjo človeka zatone njegov svet, ki je vzšel z njegovim rojstvom. Zato razpoloženja v okrožju rojstva in smrti pretresajo kontinuiteto nadaljnjega obstoja mojega sveta, ki je samoumevna za vsakdanje razpoloženje. Ta razpoloženja v svojih najrazličnejših oblikah segajo od zanesenjaškega veselja ob rojstvu težko pričakovanega otroka pa vse tja do obupa ob smrti ljubljenega človeka. Med tema dvema skrajnostma imamo ljubezen, strahospoštovanje, začudenje, bojazen, strah in še mnoga druga takšna »občutja«, ki jih Heidegger po svojem obratu imenuje »temeljna razpoloženja«.[6]

Ta »občutja« se nas ne polotijo iz nekega niča, temveč že vselej dremajo v nas. Podobno kot trdno površje zadržuje sile pod njim delujočega vulkana, tudi naše vsakdanje razpoloženje ne dovoljuje izbruha razpoloženj, ki nas pretresajo iz globine. S temi latentnimi globokimi razpoloženji lahko eksistiramo le tako, da v svojem sožitju omogočamo nastanek navad, še zlasti v etosu in religiji, ki ob vsakem času možni vznik takšnih razpoloženj umeščajo v »normalni«, torej na določen način urejeni potek življenja.

[6] V zvezi s tem pojmom je od devetdesetih let dalje nastala precej obsežna literatura, vendar pa lahko na tem mestu navedemo le nekaj naslovov, denimo, Paola-Ludovika Coriando: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt/M. 2002; Peter Trawny: *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg/München 1997. Povod za to razpravo je bil moj sestavek „Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger", v: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, zv. I, izd.: O. Pöggeler in D. Papenfuss, Frankfurt/M. 1991. Na notranjo povezanost med temeljnim razpoloženjem in medkulturnim sporazumevanjem sem prvič opozoril v: "Europa und interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen", v: *Europa und Philosophie*, izd.: H.-H. Gander, Frankfurt/M. 1993 (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft zv. 2), [slovenski prevod: Evropa in medkulturno sporazumevanje, v: Klaus Held: *Fenomenološki spisi*, Ljubljana: Nova revija 1998 (Zbirka Phainomena 8)]. Temeljne misli tega sestavka najdemo v angleškem jeziku v „Intercultural Understanding and the Role of Europe", v: *The Monist*, January 1995.

Globoka razpoloženja so vir najbolj intenzivne in trajne zavesti o sopripadnosti ljudi in lahko zatorej tvorijo podlago navadam, na katerih temelji to, kar je skupnega celotnemu kulturnemu svetu. Katere temeljne navade nastanejo za določeno kulturo, je odvisno od vsakokratne konstelacije globokih razpoloženj. Te konstelacije razpoloženj in z njimi pogojene navade so kontingentne. Med dejavnike, ki vplivajo nanje, šteje v prvi vrsti zgodovinska situacija človeške skupnosti, ki živi na določenem območju zemlje, vendar pa tudi genetske predispozicije teh ljudi in ne nazadnje tudi zemljepisna lega samega območja in z njim povezane podnebne razmere. Navade, ki temeljijo na teh globokih razpoloženjih in proizvajajo kulturo, prežemajo celotno področje sožitja: Segajo od oblik telesnega vedenja ter fonetičnih, gramatičnih in retoričnih možnosti govora pa vse tja do oblik sožitja, ki štejejo za normalne, torej do »nravi« posamezne družbe oziroma *êthosa* v Aristotelovem smislu. Nravi igrajo odločilno vlogo v vzajemnem prizadevanju, da se v dani situaciji skupnega delovanja prepriča druge, saj jih imamo vsi ljudje za svojim hrbtom kot nekakšno ozadje, ki – najsi to hočemo ali ne – določajo naše odnose do drugih.

Kulturni svetovi se v svojem temelju razlikujejo v svojih vsakokrat prevladujočih konstelacijah globokih razpoloženj in ustreznih navadah. Hude težave v medkulturnem sporazumevanju nastanejo zato, ker so globoka razpoloženja ambivalentna. Ne porajajo le najintenzivnejšega občutja sopripadnosti, temveč imajo tudi to lastnost, da nam najprej vzamejo sapo in na ta način ovirajo ali celo preprečujejo sporazumevanje. Vsakdanja praksa običajno ne dovoljuje, da bi globoka razpoloženja porajala morebitne pretrese. Vendar pa ta razpoloženja s tem še ne izginejo in zato vselej obstaja nevarnost, da bo med kulturnimi svetovi zaradi njihovih habitualnosti, ki temeljijo na globokih razpoloženjih, nastal globok prepad. To lahko proizvede vtis, ki je diametralno nasproten omenjenemu naturalističnemu optimizmu glede medkulturnega sporazumevanja: Zdi se, kot da je prizadevanje pripadnikov različnih kultur za vzajemno prepričevanje konec koncev obsojeno na neuspeh in kot da je – če naj uporabimo Huntingtonove besede – neizbežna kolizija oziroma trk (»clash«) kultur.

III.

Najočitnejši primer tega nam ponujajo današnje težave med Zahodom in islamskimi deželami, ki predstavljajo vzhodno polovico našega sveta. Doslej razvite

splošne misli bom zato ponazoril na primeru s področja sporazumevanja med vzhodnjaškim in zahodnjaškim kulturnim prostorom in s tem prehajam k tretjemu delu mojih razmislekov.

Na vzhodni zemeljski polobli, vendar ne le v islamskih deželah, temveč tudi v vzhodni Aziji, šteje družina za temeljno obliko sožitja. Skladno z merili, ki jih postavlja družina, se oblikuje tudi sama družba. Ta paradigmatična vloga družine seveda ni naključna, temveč jo je mogoče razložiti na podlagi ohranjanja življenja, ki smo ga že omenili kot osnovno gonilo vseh interesov. Velike stare tradicionalne kulture – tudi v Evropi – so temeljile na tem, da sta individualno ohranjanje življenja z vsakdanjim zadovoljevanjem potreb in generativno ohranjanje življenja s spočetjem in vzgajanjem otrok potekala v enem in istem življenjskem prostoru.

To dvojno nalogo družine je za temo filozofije prvi postavil Aristotel na začetku svoje »Politike«: Med iskanjem definicije sožitja v polisu, torej mestni državi, postavi vprašanje o pogojih njenega nastanka. Mestna država je bila takrat že demokratično urejena, kar pomeni, da so prevladujoči del prebivalstva predstavljali »državljani« oziroma tisti člani polisa, ki so si bili enakopravni z vidika svobode in soodločanja. Osnovni pogoj za nastanek tako razumljenega polisa je za Aristotela *oîkos*, »hiša«, pri čemer s tem ni mišljena le zgradba, temveč tudi »gospodinjstvo«, torej oblika, v kateri družina živi skupaj – družina ne v smislu majhne družine sodobne zahodnjaške družbe, temveč v njeni predmoderni obliki, v kateri so pod eno streho živele tri generacije. Tako razumljena hiša je torej predstavljala kraj ohranjanja življenja v omenjenem dvojnem pomenu.[7]

Nujnost ohranjanja življenja seveda zahteva določena pravila, katerih upoštevanje je treba zagotoviti s prisilo. Ta prisila predpostavlja določeno hierarhično ureditev; obstajati namreč mora član družine, ki izvaja to prisilo, pri čemer je z vidika mojih razglabljanj povsem vseeno, ali najvišje mesto v tej hierarhiji zaseda hišni gospodar – v patriarhalnih kulturah – ali mati ali stara mati – v matriarhalnih kulturah. S tem vlada znotraj *oîkosa* neenakost. Čeprav med državljani demokratičnega polisa velja načelo enakosti, lahko vidi Aristotel v *oîkosu* pogoj polisa. V družini se namreč na dvojen način pripravlja izkustvo demokratične enakosti: Prvič, mož in žena, povezana v zakonski zve-

[7] Tudi v tej zvezi napotujem na svoj sestavek, ki ga navajam v opombi 5.

zi, jedru družine, sta enaka drug drugemu toliko, kolikor sta za generativno ohranjanje življenja, torej spočetje otrok, odvisna drug od drugega. Na podlagi tega dejstva lahko Aristotel v Nikomahovi etiki trdi, da je med zakoncema možno prijateljstvo, in primerljivi odnos med zakoncema se pokaže pozneje v antiki v pismih apostola Pavla. Drugič, po Aristotelu so otroci enaki drug drugemu v tem, da so si bratje in sestre. Kot kraj generativnega ohranjanja življenja je torej družina z vidika enakosti in neenakosti ambivalentna.

Zaradi te ambivalentnosti so se lahko pojmovanja družine na zahodni in vzhodni zemeljski polobli sčasoma razvijala v čedalje različnejših smereh. V družini paradigmatično izkušena neenakost je bila nekaj, kar so izvenevropske kulture obravnavale kot nekaj naravnega. Zato se je hierarhično strukturo, ki izhaja iz družine, praviloma prenašalo na celotno družbo; klasični primer tega nam ponuja etika konfucijanstva v Kitajski. Ob kulturni prevladi načela neenakosti se mora enakost državljanov, ki temelji na demokraciji, zdeti kot nekaj nenaravnega, saj tu skupaj živeča skupnost temelji na bojevitem neskladju med številnimi mnenji, ki jih zastopajo posamezni državljani, kar pa za demokracijo ni le nedopustno, temveč naravnost konstitutivno.

V ostrem nasprotju temu skupaj živeča skupnost v vzhodnoazijskih kulturah, ki ima svoj izvor v Kitajski, ne temelji na neskladju, temveč harmoniji – harmoniji, ki jo v njenem bistvu zagotavlja hierarhična struktura, ki jo lahko razberemo že znotraj družine. Takšna harmonija pa se je lahko uveljavila kot zgled navade le zato, ker je to zahtevala določena konstelacija globokih razpoloženj. Ustrezen opis in analizo te konstelacije za vzhodnoazijski kulturni prostor seveda prepuščam tamkajšnjim filozofom. Kot zahodnjaški filozof pa bom vendarle poizkusil vsaj orisati razpoloženjsko konstelacijo, ki je Zahod z njegovim izhodiščem v antični Grčiji v novem veku pripeljala na pot demokracije, temelječe na človekovih pravicah, in s tem tesno povezane zahodnjaške koncepcije družine.

To razpoloženjsko konstelacijo je prvotno določalo čudenje, *thaumázein*, iz katerega se je, kot pravita Platon in Aristotel, porajal duh filozofije in znanosti. V globokem razpoloženju čudenja prevzame človeka »čudež«, da svet sploh je »tu«, namesto da ga ne bi bilo. V tem smislu sodi k *thaumázein* tudi dovzetnost za izkustvo sveta. Vendar pa ta dovzetnost ne ostane pasivna. Ker motivira aktivno radovednost za različne pojave sveta, radovednost, ki vodi k znanosti, privede človeka do nove zavesti o možnostih, ki jih ima kot posameznik. Ravno

ta posameznikova samozavest se javlja tudi v tem, da so člani grškega polisa drug drugega priznavali za enakopravnega državljana. Srečavali so se v nekem razpoloženju in od tod izhajajoči drži, s katero so dajali prostor nastopanju posameznega drugega v javnosti polisa. Grki so to razpoloženje in držo imenovali *aidós*, kar bi lahko opisali kot nekakšno »sramežljivo plašnost«. V tej plašnosti se je v antiki pripravljalo moderno spoštovanje »človekovega dostojanstva« in na tem temelječih človekovih pravic.[8]

Ta razvoj, ki je pripeljal do moderne, je motivirala predvsem neka napetost, ki je izhajala iz razpoloženja čudenja: Raziskovanje, ki je izhajalo iz čudenja, je zahtevalo zanesljive, trdne rezultate. Toda receptivna drža čudenja je fleksibilna napram presenetljivim pojavom sveta in povzroča zato določeno negotovost. Ta negotovost se je v voluntarizmu poznosrednjeveškega mišljenja, čigar globoko razpoloženje se je napajalo iz krščanskega izkustva neomejene moči biblijskega boga, stopnjevala do skrajnosti in je postala določujoča za ves evropski svet takratnega časa. S tem je na prehodu v novi vek iz antičnega stremljenja po neomajnih spoznanjih v znanosti nastalo stremljenje po absolutni gotovosti takšnih spoznanj. In Descartes je, da bi lahko dosegel takšno gotovost, razvil metodični dvom.

Metodični dvom je imel za posledico epohalno novo rabo starega pojma *subiectum*. Ta beseda je kot latinski prevod Aristotelovega pojma *hypokeímenon* označevala to, kar je v prednovoveški ontologiji bilo temelj, podlaga kakršnim koli določilom. Kartezijanskemu iskanju absolutne gotovosti se edino nedvomljivo, torej človekova zavest, pokaže kot dejanski nosilec vseh določil. Iz starega *subiectuma* dobimo tako »subjekt« v novoveškem pomenu, človeka kot »gospodarja in posestnika narave«, kot lahko preberemo pri Descartesu.

Prevlada »subjekta« pa si je svojo pot utirala na jezikovnem področju že tudi v sami antiki, ko so stoiki, opirajoč se na Aristotela, razvijali evropsko gramatiko. V njej je bil *subiectum* oznaka za tisti del povednega stavka, ki so mu dodeljeni

[8] Podrobneje o tem glej moj sestavek z naslovom „Das Ethos der Demokratie und seine Zukunft. Eine phänomnologische Besinnung", v: *Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?*, izd.: A. Baruzzi in A. Takeichi, Würzburg 1998, slovenski prevod: Etos demokracije in njegova prihodnost, v: Klaus Held: *Fenomenološki spisi*, Ljubljana: Nova revija 1998 (Zbirka Phainomena 8), in „Die Vielfalt der Kulturen und das Ethos der Demokratie", v: *Festschrift für Ernst Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag*, izd.: C. Bermes, J. Jonas in K.-H. Lembeck, Würzburg 2002.

predikati. Tako je subjekt postal nosilec vseh stavkov in s tem tudi jezika. Jezik pa igra posebno vlogo med navadami, ki temeljijo na globokih razpoloženjih, saj je ravno on tista navada, ki na splošno šele omogoča skupnost ljudi v kulturnem svetu.

Globoka razlika med vzhodnjaškim in zahodnjaškim kulturnim svetom se še posebej jasno kaže v tem, da jezik, ki ga govorijo na Japonskem, tej danes v marsikaterem oziru še vedno vodilni državi vzhodne zemeljske poloble, ne pozna subjekta. Če hočem v japonščini formulirati stavek »Gospod Held je prišel v Prago«, bom rekel tole: »Heluto san wa Puraha e kimashita«. Ta stavek pravzaprav ni izjava o subjektu z imenom »gospod Held«, temveč je stavek, ki je sprva zgrajen tako, kot so v indoevropskih jezikih oblikovani tako imenovani »brezosebni stavki«, denimo, »Bilo je mrzlo«. Ta »Bilo je mrzlo« označuje neko preteklo stanje ali preteklo dogajanje. Nosilni del našega japonskega stavka, torej »kimashita«, na podoben način izraža, da je kot preteklo dogajanje prišlo do prihoda v Prago.

V indoevropskih jezikih lahko s stanjem, kot je, denimo, »Mrzlo je«, povežemo navedbe, iz katerih izhaja, na kaj se – na različne načine – nanaša dogajanje, na primer, »*V Pragi* je mrzlo« ali »*Meni* je mrzlo«. Podobno označuje nanašanje tudi besedna skupina na začetku našega japonskega stavka »Heluto san wa«; »wa«, ki sledi »Heluto san«, torej »Gospod Held«, pomeni ravno toliko kot »nanašajoč se«. Cel stavek torej pove, da je nanašajoč se na gospoda Helda prišlo do prihoda v Prago. Takšno zgradbo imajo načelno vsi japonski stavki. V tej jezikovni strukturi se izraža določena hierarhija med dogajanji ali stanji in vsemi posameznimi pripetljaji: Kar se dogaja primarno in povsod, so dogajanja ali stanja v skupnem svetu, in vanje se sekundarno umešča vsa tista individualnost, na katero se nanašajo. Med nanašanja lahko šteje tudi posamezen človek ali skupnost ljudi.

Ta nanašanja lahko raziščemo z vidika tega, kako dobro ali slabo se skladajo z dogajanji ali stanji. Če se skladajo dobro, vlada »harmonija«.[9] Dejstvo, da je mogoče vsa nanašanja obravnavati z vidika njihove skladnosti, napotuje na neko globoko razpoloženje, na podlagi katerega postane harmonija temeljna norma navad, na katerih temelji kultura. Pravzaprav se je harmonijo že pogosto označevalo kot dejansko merodajni kulturni zgled vzhodne Azije. Globoko

[9] Grška beseda *harmonía* je prvotno pomenila »skladanje«

razpoloženje, ki izhaja iz potrebe po harmoniji, in na njem temelječa temeljna navada, s katero se posamezni človek umešča v vnaprej določena dogajanja ali stanja, že od samega začetka izključujeta, da bi lahko posameznik v gramatičnem ali ontološkem smislu postal subjekt.

Izhajajoč iz poznosrednjeveškega razpoloženja globoke negotovosti se v zahodnjaškem novem veku kot načelo mišljenja in delovanja uveljavi subjektnost (Subjektsein), »subjektiviteta«. Zato lahko v dobi razsvetljenstva pride do prve »deklaracije« človekovih pravic, ki so pozneje postale temelj sodobne demokracije. Hkrati postane enakost med zakoncema, katere zametek imamo (kot je to mogoče opaziti pri Aristotelu in apostolu Pavlu) že v evropski antiki, enakost dveh v čustvu ljubezni združenih »subjektov«, katerih poroka temelji na pogodbi, ki jo skleneta kot za to odgovorna individualna subjekta. Vse do tega modernega zahodnjaškega razvoja so bile za nastanek zakonske zveze v večini kultur pristojne druge instance, na primer, starši ali ženitveni posredniki. Z novoveško vladavino načela subjektivitete se je v zadnjih treh stoletjih »subjektivirala« tudi celotna zahodnjaška ideja družine, in sicer tako temeljito, da stara poglavitna naloga *oîkosa*, namreč generativno ohranjanje življenja, čedalje bolj izgublja svoj pomen – s številnimi posledicami, med katerimi naj omenimo predvsem eksponencialno naraščanje števila zakonskih razvez z zahodnih deželah in vseh drugih deželah, ki čedalje bolj prevzemajo zahodnjaške življenjske oblike. Seveda pa mi tu ne gre za kritiziranje tega razvoja, pač pa zgolj za njegovo opisovanje.

IV.

Zaradi omenjenih posledic seveda nikakor ni naključje, da Vzhod – bodisi v islamskih državah bodisi na Kitajskem in njenem kulturnem prostoru – Zahodu očita, da v čedalje večji meri uničuje družino. Ravno primer družine kaže, da lahko navade, ki dajejo svoj pečat kulturi, v skrajnem primeru nastopajo kot nespravljive in zatorej v sebi skrivajo nevarnost sovraštva med različnimi kulturami. Zato se zastavlja tole vprašanje, s katerim zaključujem svoje razmisleke: Ali obstaja način, da bi se lahko spričo divergence navad, ki dajejo svoj pečat kulturi in temeljijo na konstelacijah globokih razpoloženj, preprečilo to nevarnost?

V mnogih usmeritvah današnje filozofije se verjame, da se medkulturnemu sporazumevanju pomaga s tem, da se poizkuša utemeljevati od zgodovine ne-

odvisne in posamezne kulture presegajoče univerzalne norme, kot so, denimo, človekove pravice, in iz njih izpeljati demokracijo. Že omenjeni naturalistični optimizem glede medkulturnega sporazumevanja se sklicuje na *naravno pogojene*, vsem ljudem skupne nujnosti. Tudi normativistični teoretiki na podoben način verjamejo, da je načelne težave v medkulturnem sporazumevanju mogoče izključiti z vračanjem k skupnim *duhovnim* nujnostim pri vseh ljudeh. Za tem sklicevanjem na nujnosti stoji v obeh primerih nek ideal »brezpogojnega« dokazovanja, podobnega matematiki.

Vendar pa so ravno človekove pravice tisto, kar omogoča, da se ta način oziroma ta pot kaže kot iluzija. Predpostavljajo posameznikovo dostojanstvo, ki ga je treba varovati in ki temelji na svoji novoveški zahodnjaški določitvi kot »subjekt«. Te ontološke določitve ni mogoče ločiti od gramatične podmene nekega *subjectuma* v stavku. V dobi razsvetljenstva je nastala koncepcija univerzalne gramatike, za katero je njeno usmerjanje v indoevropske jezike nekaj samoumevnega. To koncepcijo prevzame še tudi Husserl v četrtem izmed svojih Logičnih raziskovanj. Z vidika takšne koncepcije se mora brezsubjektna zgradba stavka v japonščini zdeti kot nekakšen manjko; za nanašanje, kot je, denimo, »Held san wa« v našem stavku, se domneva, da je »pravzaprav« s tem »mišljen« subjekt stavka. Ker se mora normativno utemeljevanje univerzalnih človekovih pravic nujno opirati na predpostavko človeškega »subjekta«, se s tem neko zahodnjaško miselno strukturo naredi za obvezni razlagalni vzorec za vse kulture.

Le če bi bil *subiectum* nepogrešljivi strukturni moment habitualnosti vseh kulturnih svetov, bi lahko na njem temelječa normativna argumentacija prepričala pripadnike vzhodne zemeljske poloble o univerzalni veljavnosti človekovih pravic in jih na ta način motivirala, da sodobne demokracije, temelječe na človekovih pravicah, ne bi prevzemali le kot zunanjo formo, temveč bi si jo tudi v svoji notranji naravnanosti prisvojili kot način sožitja v skupnosti. Tako pa duhovna prisila, ki se jo izvaja z normativno argumentacijo, ni nič drugega kot kulturni imperializem Zahoda na vzhodni zemeljski polobli, ki prevzema nasledstvo predhodnega političnega imperializma.

Zato je tudi vprašanje, kako bi bilo mogoče vzhodno zemeljsko poloblo o sprejemljivosti prvotnih zahodnjaških navad prepričati drugače kot z vračanjem k domnevno univerzalnim normam. Pot k odgovoru na to vprašanje nam pokaže primer družine: Družina v smislu *oîkosa*, ki jo kot kraj generativnega ohranjanja

življenja ne srečamo po naključju tudi v vzhodni Aziji in islamu, vsebuje že omenjene elemente enakosti, ki pa se spričo konstelacij globokih razpoloženj, ki prevladajo na vzhodni zemeljski polobli, kulturno niso mogli uveljaviti in so skorajda v celoti ostali latentni. Te elemente lahko iz njihove skritosti sprosti Zahod v medkulturnem dialogu. Šele s tem bo najden pristop, ki bo prost vsakršnega kulturnega imperializma in s katerim bo sogovornike na vzhodni strani mogoče pridobiti za egalitarno načelo demokracije in s tem tudi za človekove pravice, na katerih temelji vsaka demokracija.

Ta primer nam pokaže, da je prepričevanje pripadnikov neke druge kulture mogoče le tedaj, ko izhaja iz medkulturno primerljivih navad na področju generativnega ohranjanja življenja in razkriva izkustvene možnosti, ki so bile sicer prisotne v navadah te druge kulture, vendar pa so zaradi njene konstelacije globokih razpoloženj ostale skrite. To ne velja le v *eni* smeri, torej za občevanje zahodne zemeljske poloble z vzhodno, temveč tudi obratno. Vsakemu kulturnemu svetu je v občevanju z drugimi takšnimi svetovi načeloma odprta možnost, da iz skritosti osvobodi oziroma sprosti izkustvene možnosti druge strani, ki ostajajo latentne na področjih delno prekrivajočih se generativnih navad, in od te druge strani »pričakuje«, da pristane na takšno možnost. Takšno »pričakovanje« seveda ni »brezpogojno« kot matematični dokaz. Kajti za uspeh medkulturnega sporazumevanja, kakršnega ima pred očmi naturalistični in normativistični optimizem, ni nikakršnega znanstvenega jamstva.

Prevedel Alfred Leskovec

Andrina Tonkli-Komel

Evropa kot Lebenswelt

Zdi se, da je Husserlova obravnava fenomena Evrope v filozofskih krogih dobro poznana in tudi dovolj obširno kritično interpretirana. Podrobnejše seznanjenje s temi kritičnimi interpretacijami pa pokaže, da so v glavnem osredotočene zgolj na nekatere najznačilnejše poteze Husserlove obravnave Evrope in to pretežno z namenom, da se preveri njihova trenutna aktualnost znotraj prevladujočih filozofskih in kulturoloških nazorov. V tem pogledu se Husserlova fenomenološka obravnava evropske človeškosti izkaže zgodovinsko zamejena in posledično izpade kot filozofem, ki spada v zgodovino. Tega morda ne morejo docela popraviti tudi nekateri relevantni poskusi, da bi Husserlovo obravnavo fenomena Evrope pokazali kot v tem trenutku zgodovino-tvorno in da bi fenomenologijo merodajno vpletli v aktualno diskusijo o sedanjosti in prihodnosti Evrope. Ta diskusija namreč zavoljo svoje fasciniranosti z medijsko posredovano »empirijo« zanemarja zgodovinsko bistveno, morda prav bistveno v fenomenološkem smislu. Zato si je tudi že vnaprej na jasnem, da tekočih problemov evropskega združevanja ni mogoče reševati filozofsko, marveč so potrebne konkretne odločitve, o katerih se lahko filozofija sicer izjasnjuje, ne more pa iz sebe odločati o njih.

Če za potrebe splošne diskusije o Evropi zgolj pogledujemo k Husserlu, kaj je imel povedati o le-tej, opravimo zelo malo v pogledu vprašanja filozofske

relevantnosti njegove fenomenološke obravnave Evrope. Najprej nas mora zadržati že samo dejstvo, da vstopa ta obravnava z vso silovitostjo pred nas v okviru njegovega obsežnega projekta tematizacije »Krize evropskih znanosti in transcendentalne fenomenologije«. Če upoštevamo, da je to delo dosledna izpeljava prejšnjih Husserlovih teoretskih prizadevanj, potem lahko ugotovimo, da pravzaprav celotni Husserlov filozofski opus tendira k filozofski eksplikaciji fenomena Evrope. Na osnovi te izražene tendence ga lahko razdelimo v več faz, začenši s Husserlovim programskim tekstom »Filozofija kot stroga znanost«, ki mu sledijo kulturno-filozofske analize za časopis *Kaizo*, študije o intersubjektivnosti in naposled še obširni in ne docela realizirani projekt s *Krizo*. Za vsako od teh faz je mogoče pokazati njeno posebnost in pomembnost pri razvitju celotne problematike Evrope. Vendar naj se tu osredotočimo zgolj na tisto, kar se v tem razvitju pokaže kot bistveno in odločilno za filozofsko refleksijo Evrope.

Najprej velja poudariti, da Evropa za Husserla ni zgolj filozofski problem, marveč *problem filozofije kot take*. Transcendentalna fenomenologija se tako razvije kot *evropologija*. V tem je Husserl, lahko rečemo, izjemen filozof in v tem je tudi izjemna relevatnost fenomenologije za današnjo teoretske izkušnjo in osmislitev Evrope, ki presega prevladujoče svetovnonazorsko rezoniranje s tem, da seže v problematiko sveta samega. Tematika Evrope namreč v Husserlovi fenomenologiji nastopi kot *problem sveta*, natančneje *življenjskega sveta* in nikakor ne zgolj kot *filozofska ideja* ali celo *kulturni ideal*. *Ideje* in *ideali*, *forme* in *tipi*, *smotri* in *cilji* sicer zgodovinsko strukturirajo, lahko bi tudi rekli generirajo evropski življenjski svet, vendar niso že njegova zgodovinskost sama, kajti življenjski svet je najprej odprti horizont izkustva med preteklostjo in sedanjosti in tako ta svet tu, ki priteka in odteka, ki prihaja in odhaja, ki se giblje in stoji. Prav ta dinamika ga karakterizira kot Lebens-welt; torej ni nikoli zgolj projekcija življenja, marveč njegova vzgibanost v možnostih, ki niso zgolj moje lastne. Življenjski svet ni nikoli zgolj moj lastni svet, marveč vedno tudi svet, ki ga delim z drugimi. Tako se v zvezi ž življenjskim svetom pri Husserlu uveljavi povsem nova tematika možnosti izkustva tujega, drugega, telesnosti, narave, zgodovine itn. Ta raznovrstna dinamika sveta pa lahko stopi na dan šele, ko k njej pristopim na podlagi izvrstnosti fenomenološke *epoche*. Kolikor se osredotočamo zgolj na metodični aspekt epohe, zlahka spregledamo, da z njo izstopi tudi Evropa kot epoha in to ne zgolj v običajnem kulturnozgodovinskem pomenu, marveč kot epoha v svetovnem smislu, v smislu odprtja sveta kot takega.

Ta Husserlov filozofski novum tematizacije Evrope kot sveta je lahko izredno pomembno izhodišče za razumevanje nekaterih poglavitnih vprašanj ne le evropske današnjosti, marveč predvsem današnje epohe sveta, ki se planetarno-družbeno dojema kot globalizem v ekonomskem, političnem, tehnično-znanstvenem in kulturnem smislu kot ga »diktira« Zahod. Pri tem pa ne smemo pozabiti, da globalizem epohalno karakterizira prav to, da se ne pusti jemati kot epoha sveta, da tako rekoč briše razsežje sveta in ga zato zadene Husserlova kritika moderne zavesti sveta kot spozabitve nad svetovnostjo sveta, ki jo izpelje v *Krizi*. Da je to delo postalo aktualno »šele« po drugi svetovni vojni, v šestdesetih letih, ni zgolj posledica znane usode Husserlovih rokopisov, marveč tudi dejstva, da je pravzaprav šele tedaj postalo jasno »kam gre svet«. Husserlova fenomenološka obravnava krize evropskih znanosti in človeštva postavlja pred evropsko samozavest neki temeljni paradoks, ki ga prav danes, v očitnosti in javnosti »globalizacije«, občutimo tako rekoč na lastni koži, namreč dejstvo, da mora »Evropa« in z njo vsa (njena) zahodna civilizacija, ki je tako rekoč *osvojila* in še naprej *osvaja* »svet« v ekonomskem, tehnično-znanstvenem, političnem, kulturnem in vsakršnem drugem smislu, da je Evropa, ki se tako rekoč vsiljuje kot smisel sveta, prisiljena, da si postavi vprašanje o smislu same sebe kot sveta. To je epohalna naloga obnove Evrope kot sveta. Se pravi, da Evropa kot velika osvajalka sveta sebe ni usvojila kot sveta in da je to njena prvovrstna naloga, ki tako rekoč nalaga filozofijo. Prav zato se bo Husserl v razdelavi te problematike posebej vrnil h grški filozofski praustanovitvi Evrope. Obnova, ki ponovi ta akt ustanovitve z zahtevo, da se Evropa šele mora ustanoviti kot svet, je, lahko rečemo, poglavitna fenomenološka lekcija tistemu, kar se samoumevno dojema kot evropsko in zahodno, ki verjetno ni bila vzeta v vsej svoji razsežnosti. Vprašanje je celo, koliko današnja diskusija o Evropi sploh posega vanjo in ali se ne rajši previdno umika od nje.

Če sledimo Husserlu, pa je osrednje fenomenološko vprašanje o svetovnosti sveta poglavitno in celo odločilno vprašanje Evrope in njena priložnost, saj se iz razmerja do njega odloča o njeni prihodnosti in sicer iz izkušnje njene preteklosti, tradicije v najširšem smislu. Seveda pa ga ni mogoče izsiliti z odločitvami ali celo z odločbami.

Ko pravimo »iz preteklosti in tradicije«, hočemo reči, da se sveta ne da kar izmisliti, da Evropa ne more kar skonstruirati sveta po svoji meri; v svetu se vedno že najdevamo kot v nečem najdenem. To je pravzaprav drugi paradoks, ki se postavlja s Husserlovo tematizacijo Evrope in ki dobro pojasnjuje fenomenološko odkrivajoči se svet kot Lebensvelt. Naše nahajanje v svetu se Hus-

serlu razkriva kot nekaj naravnega, čeprav razkrivanja sveta ne moremo in ne smemo izenačevati z naravo v novoveškem substancialnem smislu. Gre za pojem narave v smislu »druge narave«, naravnanosti, habitusa, običaja. Svet kot nekaj tako naravno v navado prišlega nam v zavzetosti s svetnim nujno ostaja v pozabi in se lahko nad njim tudi spozabimo. Spozabitev nad naravnostjo sveta lahko izniči človeško nrav. Skrajna oblika take spozabitve nad svetom z namenom njegove osvojitve in prevlade nad njim se izraža tako v ekološki ogroženosti planeta kakor v političnih totalitarizmih prejšnjega stoletja, ki so tudi planetarni. Osvajalnost in prevlada v pozabi sveta, kolikor karakterizira evropskost, pa ne bi bila možna, če se ne bi evropskemu človeštvu razkril svet kot svet. To pa se je po Husserlovem kritičnem odkritju pripetilo ob grški praustanovitvi evropskosti, ko se porodita znanost in demokracija in vznikne filozofija iz razpoloženja čudenja v naravnanost theoria (epoche svetnega interesa).

Grška praustanovitev Evrope je nekaj, kar omogoča epohalno obnovo Evrope kot izrazito moderno dejavnost duha, ki naj bi izšel iz krize. To pot iz krize Husserl prav v svojih spisih o obnovi določa kot *metodo*. Obnova je torej metodični pojem in to je, lahko rečemo, nadaljnja specifičnost Husserlove tematizacije Evrope kot sveta, namreč da v tem vidi metodični problem njene obnove, ki ga mora vzeti nase fenomenološka filozofija. V tem metodološkem pogledu pride do tenzije med grškim in novoveškim zasnutkom filozofije, kjer Husserl formulira svojo ključno ali morda celo temeljno tezo, da novoveško razumljena subjektiviteta zgreši svetovnost sveta. Pot iz tega se ponuja v transcendentalni fenomenologiji, ki naj bi presegla omejenosti novoveškega subjektivizma in objektivizma in s tem omogočila duhovno prenovo Evrope. Nadracionalizmu, ki presega omejenost novoveškega racionalizma, ustreza nad- in transnacionalnost kot idealni kulturni lik Evrope, v kateri filozofija ohranja vodilno in svojo posebno neskončno nalogo: funkcijo svobodnega in univerzalnega teoretskega osmišljanja, ki obsega vse ideale in tudi Vseideal, torej univerzum vseh norm. Stalna funkcija filozofije evropskega človeštva je, da nastopa kot »arhontska funkcija vsega človeška«. (s. 27) Kot kaže nadaljevanje, Husserl ob tem sam pomisli, ali ni to zgolj reševanje časti racionalizmu, razsvetljenstvu, in povratek k »usodni zmoti, da dela znanost človeka modrega« (s. 28). Prav ta dvojnost ali že kar razdvojenost v razmerju do racionalizma je karakteristična za Husserlovo dojetju Krize: »Če smo hoteli dojeti nakano pričujoče ‚krize', smo morali izdelati *pojem Evrope kot historično teleologijo brezkončnih ciljev uma; pokazati smo morali, kako se je evropski ‚svet' rodil iz idej uma*, se pravi iz duha filozofije. Tako je lahko prišlo do razločitve ‚krize' kot

navidezne spodletelosti racionalizma. Kajti temelj odpovedi racionalne kulture – kot rečeno – ni v bistvu racionalizma samega, marveč edino v njegovi *povnanjenosti,* v njegovi zapredenosti v ‚naturalizem in objektivizem'.« (s. 39)

Evropski »svet«, besedo Husserl previdno postavi v »narekovaj«, kar morda kaže fenomenološko epohalno zadržanost, se je rodil iz neskončnih idej uma; toda kot tak je zapadel v krizo, ki privede do odpovedi umu, ki ji Husserl ne more pritrditi, zato da bi, ne le ohranili, marveč prenovili Evropski svet. To, kar je v tej prenovi novega, pa je svet, novo je to, da bi se prenovitveni um odprl za dimenzijo sveta. Ali je to v nasprotju s tezo, da se je evropski svet rodil iz uma? Husserl v skladu s svojim fenomenološkim glediščem očitno tu ni videl protislovja svoje filozofije, marveč veliko bolj protislovja filozofije svojih predhodnikov, za kar je seveda tudi imel svoje razloge: fenomenološka umnost je postavljena pred problem sveta in v tem vidi tudi duhovni ustanovni smisel evropskosti.

Husserl je prvi in dozdaj najrelevatnejši moderni filozof, ki je pripravil metodologijo soočenja z izkustvom Evrope kot življenjskega sveta. Pred njim so filozofi tako rekoč samoumevno jemali Evropo kot epoho v duhovno ali kulturno-zgodovinskem pomenu, kar je nekaj drugega kot če govorimo o Evropi kot epohi sveta, ki nas spravi pred izkušnjo sveta. Ta konstatacija seveda ne pomeni, da Husserl v pogledu filozofske tematizacije Evrope ni imel nobenih predhodnikov. Med te lahko uvrstimo vso razsvetljensko tradicijo kot tudi protirazsvetljensko kritiko, pri slednji seveda na prvem mestu Nietzscheja z njegovim odkritjem evropskega nihilizma. Prav tako lahko ugotovimo, da je bila tematizacija Evrope in še natančneje krize evropske humanosti osrednja pri mnogih pomembnih Husserlovih sodobnikih na področju kulturne filozofije in kulture same, s katerimi je bil Husserl tudi v stiku (recimo Panwitz, ki prvi uporabi oznako postmoderna, ali Hoffmanstahl). Vendar so vse te pozicije, od razsvetljenske do protirazsvetljenske in kulturne, osredotočene na to, kako se evropska humanost išče in izpolnjuje v svetu, ne pa, kako je postavljena pred problem sveta. Način, kako v Husserlovi fenomenologiji Evropa postane svetovna tema in metodični problem filozofije in kako Husserl tu spregovori o krizi evroskega človeštva, je novum, ki je neločljiv od izpeljave celotnega zasnutka fenomenološke filozofije. Treba je ponovno poudariti, da ta izpeljava sama metodično pripelje do tematike Evrope. To med drugim kaže Husserlov premik od študija subjektivitete, ki ni več subjektiviteta v novoveškem pomenu, k študiju intersubjektivitete, ki je za novoveško subjektivistično izhodišče tako rekoč nedostopna tema.

V zvezi s Husserlovimi filozofskimi predhodniki v pogledu tematizacije Evrope lahko celo ugotovimo, da se njihova relevatnost potrdi šele s Husserlovo fenomenološko izpeljavo možnosti filozofije (to velja celo za Nietzscheja, če upoštevamo njegovo recepcijo pri Schelerju, Heideggru ali Derridaju). V skladu s tem nastopa tematika evropskosti in Evrope pri Husserlu v sklopu temeljnih pojmov filozofije kot so um in življenje, znanost in kultura, metoda in resnica, transcendentalno in zgodovina. Ta sklop pri Husserlu nima kakega nevtralnega obličja, marveč je v svojem epohalnem bistvu *krizen*, torej obeležuje krizo evropske humanosti kot izhaja iz duha filozofije in prihaja vanj. To epohalnost je treba misliti v najtesnejši povezavi z metodo fenomenološke epohe, drugače ni razvidno, kako postane Evropa oziroma njena krizna človeškost vsebina fenomenološke filozofije v najčistejšem smislu teorije. Kriza je pri Husserlu epohalno določilo evropskosti, se pravi njena notranja odločitev. Evropo bistveno karakterizira njena sposobnost za krizo, pri čemer je to krizo potrebno dojeti tako iz njenega filozofskega bistva kot iz zgodovinskih pojavov. To sposobnost Evrope za krizo je Husserl formuliral v znamenitem vrhuncu svojega dunajskega predavanja:

»Kriza evropskega bivanja ima samo dva izhoda: zaton Evrope v odtujitvi od svojega lastnega racionalnega življenjskega smisla, propadanje v sovražnosti do duha in barbarstvu, ali preporod Evrope iz duha filozofije s heroizmom uma, ki dokončno premaga naturalizem.«

Seveda se danes, po vseh filozofskih herezijah znotraj fenomenologije in zunanjih postmodernističnih vplivih težko upremo skušnjavi, da ne bi Husserlu postavili vprašanja, ali ni ravno »racionalni življenski smisel« in »heroizem uma« ta, ki je zakrivil krizo ter sovraštvo do duha in barbarstvo. Husserl se zdi zaslepljen z racionalnostjo in umom tako, da ne uspe videti njune nevarnosti – ali pač? – V tisti meri, ko v isti sapi dodaja, da je utrujenost največja nevarnost, kajti očitno gre za utrujenost od uma, ki ne zmore iz sebe prebuditi sveta, hkrati pa se boji, da bi se prebudil v grozi barbarstva.

Utrujenost in prebuditev za svet sta sicer od uma, vendar pa nista zgolj zadevi uma, marveč prizadevata in zadevata duh, natančneje duh filozofije. Ta se izkazuje v *nujnosti svobode*, ki je svobodna v odnosu do resnice, se pravi, da pred njo ni nobene prinujanosti resnice. Ravno to pa nas osvobaja za sprejemanje sveta kot uveljavljanje različnih možnosti njegovega »uresničevanja«.

Če pri Husserlu spregledamo to gledišče svobodnega filozofskega duha, postanemo sami slepi za tisto, kar se danes dogaja kot učinek racionalnosti in uma in kar si današnja Evropa obeta kot »družbo znanja« – ne da bi pomišljala na svobodo duha. S prehitrim ugotavljanjem Husserlove zaslepljenosti z racionalnostjo in umom prelahko odmislimo filozofsko nujo utemeljitve vednosti, znotraj katere se um šele izpriča kot um in ne zapade naivnosti naturalizma in historicizma. Prav v tej družbi, ki se vidi kot družba znanja in se hoče kot družba blagostanja, postaja vedno bolj nujen razmislek o tem, »kaj se pravi misliti«, kajti sicer lahko ta družba s svojo racionalnostjo in umom postane iracionalna in brezumna. Pravzaprav to postane takoj, ko svoje znanje jemlje kot nekaj normalnega in tako prezre sebe kot življenjski svet. Seveda ni težko ugotoviti, da je ta prezir do sebe kot sveta danes velik in se izraža ravno tam, kjer naj bi nam šlo dobro, brez vednosti o tem, kaj je to »dobro«.

Ali imajo »dobri Evropejci«, na katere se naslavljata tako Husserl kot že pred njim Nietzsche, sploh še kakšno vednost o »dobrem«, ali gojijo kakšno potrebo po taki vednosti, ki si zasluži ime filozofije? Ali je to, kar današnji Evropejec obravnava kot dobro – in to so predvsem dobrine, ki jih povezujemo z življenjskim standardom – kakorkoli zaščiteno pred barbarstvom ali pa ravno pelje v barbarstvo; tudi na ta način, da zunaj sebe pušča svet, ki ne dosega življenjskega standarda in ki zato sploh ni pravi, se pravi evropejski svet? Način, kako se Evropejec počuti doma, je bistveno določen s tem, kako je neobčutjiv do tujega, ali do tistega kar določa kot tuje v smislu drugega oziroma tretjega sveta.Toda ta neobčutljivost do drugih je najprej neobčutenost svojega kot sveta in je brezumnost preračunljivega uma, ki ni obziren do sveta, marveč ga prezira.

Gotovo so problemi preobsežni, da bi se jih sedaj sistematično lotili, se pa vsaj kot vprašanja porajajo prav ob Husserlovi filozofski tematizaciji Evrope oziroma krize evropske človeškosti in so vredni resnega filozofskega razmisleka. Že to, kako bodo stare in nove države v Evropski uniji medsebojno urejale odnose, kako bo s priznavanjem jezikovne in kulturne raznolikosti ter uporabnostjo tega priznavanja so vprašanja, ki jih lahko in celo moramo povezati s Husserlovim zasnutkom fenomenološke filozofije in vanj vpete tematizacije Evrope kot življenjskega sveta, vključno z nakazano problematiko duhovne prebuditve uma za svet. Prav način, kako je Husserl razmišljal o Evropi kot nadnacionalni ustanovi duha nas opozarja na naivnost pričakovanj, da se bodo konflikti, ki so povezani s jezikovno, kulturno, narodno, socialno raznolikostjo Evrope, lahko rešili s stapljanjem razlik v neki predpostavljeni, na znanju utemeljeni enotnosti. Mar ni ključna Husserlova ugotovitev ravno ta, da znanost

ni več sposobna enotno sprejemati različnosti življenjskih form in da je zaradi tega potrebna filozofska preobrazba umnosti ob vodilu fenomenološke intencionalne deskripcije? V intencionalnosti pravzaprav lahko prepoznamo prav tisti način zapopadenja enotnosti in razlik, ki Husserlu omogoči novo fenomenološko kritiko uma in ki postopoma odpre tematsko polje Lebens-welta, na katerem naj bi enotnost in različnosti prejela nov relacijski smisel. Če poenostavimo: to, da smo vsi v enem svetu, nikakor ne izključuje, marveč ravno vključuje življenjske razlike. Nahajanje v svetu je skupna podlaga za sprejemanje življenjskih razlik, ki prav po svoji svetovnosti postajajo jezikovne, kulturne, družbene, nacionalne, politične, spolne itn. Nahajanje v svetu lahko jemljemo kot izvorni etos in etnos in hkrati kot poreklo umnosti, ki priznava skupnost nahajanja enega-z-drugim v svetu in s tem tudi celokupnost sveta. To je epohalna fenomenološka umnost, ki se bistveno izpričuje kot fenomenologija življenjskega sveta in s tem izpolnjuje tudi duhovni smisel Evrope.

Evropa kot Lebenswelt ni že kar »um«, »resnica«, »kultura«, »znanost«, »umetnost«, »humanizem«, »individualizem«, »vera«, »moč«, »politika«, »kapital«. Evropa kot Lebenswelt niso same ti liki enotnosti, marveč tudi raz-likujoča razlika. Ko govorimo o »identiteti Evrope«, to prepogosto pozabljamo, kar pa ima lahko za posledico zoževanje Evrope kot sveta na določen vidik sveta. Pravzaprav bi lahko rekli, da je za Evropo bolj ključno to, da je »brez identitete« in je s tem odprta za vzpostavljanje identitet. Evropa ni narod (tako kot se za narod jemlje Amerika), je pa zanjo značilno konstituiranje narodov. Evropa ni kultura, omogoča pa srečevanje kultur. Evropa kot Lebenswelt ni svet brez življenja, marveč iz življenja, tudi ni forma, ki jo zapolnjuje življenje, marveč oblikovanje življenja, življenjske različnosti.

Vprašanje »Evrope kot življenjskega sveta« ima v današnjem času še eno pomembno razsežje, kolikor v različnih sferah evropskega življenjskega sveta iščemo »ravnovesje« njegovih prej omenjenih elementarnih vidikov, torej tisto, kar ta življenjski svet »normira«. To ravnovesje pa se določa iz tistega, kar vselej delujočo razliko spravlja v ravnovesje in kar ni že en od teh elementarnih vidikov (um, svoboda, pravičnost, resnica ...), marveč to, kar jih medsebojno povezuje. V tej povezujoči-omogočujoči vlogi je, recimo, nastopala Platonova ideja dobrega. Husserl je tako omogočitev, v kateri je postala možna filozofija, opredelil kot »Stiftung«. »Stiftung« je prvotno določilo evropskega življenjskega sveta, pa kateri je to življenje tako, da sebe ustanavlja. To ustanavljanje moramo misliti vedno iz sebe razlikujoče različnosti življenjskega sveta. Zato jo določa kriza razločevanja in odločanja, ki je pri Husserlu moderni smisel

obnove, v kateri postane kriza stalno gibalo ustanovitve kot vedno novega začenjanja. Obnova je moderni aspekt ustanovitve, kolikor jo notranje določa kriza, se pravi nujnost odločitve med različnimi vidiki, ali pa propad v brezrazlično nerazlikovanost razpršenega.

»Stiftung« izpolnjuje bistvo duha oziroma duhovne Evrope, za katero Husserlu gre. Ne moremo imeti nobene kulturne identitete brez »ustanovitve«. To karakterizira Evropo kot Lebenswelt. Toda način, kako smo zmerjaj že evropsko ustanovljeni, se nam prikriva predvsem od znotraj s tem, da postaja normalni svet. Pozablja se, da je bilo to, kar je danes normalno, nekoč ustanovljeno. V dvajsetem stoletju je postalo tudi bolj ali manj očitno, da normalnost, ki jo omogočata znanost in demokracija, lahko postane nenormalna, lahko privede do planetarnega uničenja, ali se sprevrže v totalitarizem. Toliko bolj se zdaj postavlja vprašanje norme.

Fenomenologija zahteva, da se nad svetom ne postavlja nobena druga norma kot svet sam. Življenjski svet je tako norma v sebi, po drugi strani pa mora priti kot tak na dan, kar pa zahteva da smo svobodni zanj. Zato bi za zaključek veljalo poudariti, da odstrje Evrope kot življenjskega sveta kot svoj, ne le nujni, pač pa tudi zadostni pogoj, vključuje svobodo. Sveta brez človeške svobode ni. Svet je človeška svoboda, čeprav ga ni mogoče reducirati nanjo, če naj svet ostane svet. Zdi se, da je ta faktum človeške svobode za Husserla temeljnejši od transcendentalne subjektivitetne konstitucije sveta oziroma moramo to konstitucijo motriti v njegovi luči in jo nadalje kritično osvetljevati na podlagi gibanja fenomenološke epohe kot metodične svobode. V tem pa je vsebovan tudi določen praktični nauk za izkušnjo in samopreizkušnjo Evrope. Tudi Evropa nenazadnje ni nič drugega kot ta svoboda individualnosti in odgovorne osebnosti, ki lahko samo kot taka tudi prihaja skupaj na medčloveški, medkulturni in mednacionalni ravni. Če v tem vidimo pristni smisel Husserlovega odprtja Evrope kot Lebenswelta, potem se zlahka nakaže tudi nujnost filozofske obravnave današnjega stanja Evrope, ki bi nas potrjevala v smislu odgovorne individualnosti in skupnega pogovora.

LITERATURA:

Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana VI, The Haag 1954.
– *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, prev. T. Hribar, Ljubljana 1989.
– *Filozofija kot stroga znanost*, prev. A. T. Komel, Ljubljana 1991.

Ferdinand Fellmann

KRIZA EVROPSKEGA SVETA ŽIVLJENJA

»Svet življenja« je geslo, v okrožju katerega je fenomenologija Edmunda Husserla, ki je bila v 20. letih komajda opažena, dospela do svojega poznega in nepričakovanega slovesa. Vtis imam, da ta tema vse do danes ni izgubila svoje aktualnosti. Pojem »svet življenja« tako slej kot prej označuje osrednji problem, s katerim se konfrontira filozofska refleksija. Vendar se sedanja življenjskosvetna problematika ne prekriva s teoretskimi vpraševanji, zaradi katerih je vzvratna pot k svetu življenja postala zanimiva za Husserla. Danes nam namreč skrbi ne zadaja toliko kriza evropskih znanosti kot evropski svet življenja sam. Kriza evropskega sveta življenja je praktične narave in se izraža v izgubi samoumevnosti, ki so našemu mišljenju in dejanju dajale oporo. Če je imel za Husserla svet življenja še vlogo zanesljivih tal, danes vse bolj postaja zdrsava preproga, ki našim vrednostnim predstavam ne ponuja več opore, na katero bi se bilo mogoče zanesti. Toliko lahko rečemo, da se je življenjskosvetna tematika razvila v drugo smer, kot jo je imel na umu Husserl. Tu še enkrat prihaja do učinka zvijačnost historičnega uma, ki se izkaže za pametnejšega od njegovih upravljalcev.

V nadaljevanju bom najprej rekonstruiral vpraševanje, znotraj katerega je svojo fenomenologijo življenjskega sveta razvil Husserl (I). Nato bom predstavil premestitev tega vpraševanja, ki nas pripelje do aktualnosti te tematike (II).

V zaključku pa bom razgrnil novo problematiko življenjskega sveta in podal nekaj predlogov za njeno razrešitev (III).

I. Življenjski svet kot tema teorije znanosti

19. stoletje je bilo stoletje znanosti. Iz tega je za filozofe sledila naloga, da status znanstvenega spoznanja pojasnijo in zavarujejo. Za paradni primer znanstvenoteoretične naravnanosti filozofije lahko imamo *Logiko* Johna Stuarta Milla. Kontroverza, ki se je nanjo navezovala, je potem potekala med empiristi, ki so hoteli pri utemeljevanju znanosti uveljavljati le izkustveno vednost, in racionalisti, ki so izhajali iz apriornih načel. Slednjim so pripadali tudi novokantovci. Ti so izhajali iz »faktuma znanosti« in iskali čisto logično utemeljitev znanstvenega izkustva. Empiristično stališče je nadalje najuspešneje razvijal ameriški pragmatizem, kot sta ga zastopala Ch. S. Pierce in W. James. Posebnost pragmatističnega utemeljevanja znanstvenega spoznanja je v tem, da poleg čutnih danosti upošteva tudi predznanstvene forme njihove obdelave. Zato se vodilni pojmi pragmatistične spoznavne teorije glasijo: prepričanje (»belief«), delovanjske dispozicije, ocena posledic. S tem smo poimenovali momente procesa verifikacije, ki se jim pustijo voditi ljudje v praktičnem življenju, za oznako teh procesov pa je James že veliko pred Husserlom uporabil pojem »svet življenja«.

Husserl, čigar filozofiranje ima empiristične in pozitivistične izvore, se po svojem idealističnem vrhuncu v poznih delih spet približa pragmatističnemu utemeljevanju znanosti. Forme kategorialnega zrenja, ki jih Husserl sprva interpretira platonistično, kot »ideje«, zdaj dopolnjujejo in nadomeščajo momenti »anonimne« subjektivitete. K tem štejejo nedoločenost, predhodnost in verjetnost, kakršne so značilne za normalno predznanstveno ali naravno izkustvo. V tem smislu Husserl utemeljevanje znanstvenega spoznanja prek vzvratne poti k življenjskosvetnemu izkustvu lahko označuje kot rehabilitacijo kraljestva prepričanj (»dokse«). Vendar Husserl, kljub nespregledljivemu približevanju pragmatističnemu pojmu izkustva, življenjskosvetno izkustvo nazadnje vendarle interpretira drugače kot James. V nasprotju s pragmatizmom ima Husserl za bistveno sestavino izkustva intuicijo. Toliko življenjski svet pri njem ostaja polje apriornega vedenja, ki ga sicer ne smemo zamenjevati z logičnimi evidencami matematike, vendar pa za temi glede svoje zanesljivosti prav v ničemer ne zaostaja.

Kot sem pokazal v svojih razpravah o zgodovini pojma sveta življenja, Husserl svoj pojem sveta življenja črpa iz Rudolfa Euckena, na prelomu stoletij enega izmed precej branih kulturnoidealističnih filozofov, kateremu je bil Husserl svetovnonazorsko zelo blizu. Eucken, čigar najbolj znani učenec je bil Max Scheler, se je lotil poskusa, idealističnemu pojmu duha dati več realnostne vsebine. Zato Eucken kartezijansko zastavitev – ta začenja pri samozavedanju – nadomesti s kolektivnimi oblikami zavesti, ki jih povzame v zbirni pojem »svet dela«. Tega pojma ne gre razumevati v sedanjem pomenu »poklicnega sveta«, saj označuje vse vrste duhovne produktivnosti. Zato Eucken »svetu dela« pravi tudi »svet duha«, pozneje pa »svet življenja«.

S tem se tudi Eucken nespregledljivo približa Jamesovemu pragmatističnemu konceptu sveta življenja, le da ga naobrne kulturnoidealistično. Eucken življenjskosvetnega izkustva ne obravnava več kot kraljestvo nadčasovnih idej, temveč se sklicuje na idealnost življenja samega. V tem smislu »svetu življenja« kot idealni formi življenja in mišljenja postavlja nasproti empirični »svet bivanja«: »Nazadnje svet življenja razvija bistveno drugačni sestoj kot pa svet bivanja. V zadnjem se življenje giblje od točke do točke; samoohranitev tu ne pomeni nič drugega kot potrditev posamezne točke v njenem sovisju z drugimi; svet življenja pa nikoli ne bi mogel postati naš lastni svet, kolikor na posameznih mestih ne bi bila navzoča oziroma ne bi mogla biti navzoča celota življenja. Tako tu razmerje do celote postane osnovno dogajanje življenja, življenje namesto gole ploskovitosti zadobi globino, samopotrditev pa smisel utrditve v celoti, še več, pripadnosti celoti« (*Človek in svet*, 429). Idealnost sveta življenja, ki jo zastopa Eucken, sestoji v njegovi enotnosti, s čimer je menjena homogenost neke določene kulture. S tem izraz »svet življenja« pri Euckenu označuje kulturni monizem: naslov enega izmed Euckenovih najuspešnejših del, v katerem je izrazil kulturni ideal meščanstva v času cesarstva, se glasi *Enotnost duhovnega življenja*.

Na monizem sveta življenja, ki ga Eucken povzdigne v kulturnoidealistični program, naletimo tudi pri Husserlu, saj ta izrecno zanika možnost pluralizma svetov življenja. Enotnost sveta življenja, iz katere tako rekoč ne moreš izpasti, priča o zaupanju v moč kulture, ki sestavlja svetovnonazorsko vsebino življenjskosvetnega apriorizma. Le ob tej predpostavki je življenjskosvetno izkustvo pri Husserlu lahko postalo temeljnik znanosti in obenem delovalo kot nenehni korektiv skaženj in ogrožanj znanstvenega napredka.

Kulturnoidealistični pojem življenjskega sveta, ki ga zastopa Husserl, sega daleč prek tistega, kar nam dovoljuje zagovarjati stališče življenjskega izkustva in tako imenovanega zdravega razuma. Kljub temu pa Husserlova povratna pot k svetu življenja razpira uporabno perspektivo, ki nam lahko velja kot dopolnitev stališča pragmatizma, in sicer v tem, da se Husserlov fenomenološki pojem izkustva da prevesti v kategorije estetskega izkustva. Kar Husserl razume kot »eidetske strukture« življenjskega sveta, so po mojem mnenju forme estetske generalizacije. Natančneje povedano, gre za tipično, ki ga razpoznavamo v posamičnem primeru, kolikor zavzamemo estetsko naravnanost. Izkustvo splošnega ali tipičnega v posebni situaciji življenjskosvetnemu izkustvu daje pomenskost, ki presega smotrnostnoracionalna sovisja. Iz te perspektive Husserlov življenjskosvetni apriori zadobiva novo dimenzijo. Zato sem predlagal, da bi fenomenologijo formulirali na novo, kot estetsko teorijo. To, v kolikšni meri ta predlog vzdrži konkretne analize življenjskosvetnega izkustva, bo po mojem prepričanju odločalo o prihodnosti fenomenologije.

II. Svet življenja kot aktualni problem

Kolikor sta moja historična rekonstrukcija in estetska transformacija Husserlovega koncepta sveta življenja zares zadevajoči – o tem pa sem prepričan –, se ponuja sklep, da je bil Husserlov kulturni idealizem presežen že v 30. letih. Osupljivo pa je, da je ta Husserlov pojem učinkoval še v 60. letih in da še danes šteje med najpomembnejše filozofske teme. Da bi lahko pravilno precenili to njegovo aktualnost, pa moramo razlikovati med dvema perspektivama. Prva je izvorna perspektiva, perspektiva teorije znanosti, ki jo je v 60. letih spravila v ospredje pozna konjunktura teorije znanosti v Nemčiji, ortodoksni akademski fenomenologi pa so ji privrženi še danes. Sam imam to perspektivo za izčrpano in izrabljeno. Opozicija med empirizmom in apriorizmom, k prevladovanju katere naj bi prispeval pojem sveta življenja, je danes komajda še zanimiva, saj je izgubilo pomen znanstvenoteoretično vpraševanje v celoti. Znanosti so se namreč tako trdno uveljavile, zaradi vzmaha tehnizacije pa naše življenje oblikujejo tako totalno, da je vprašanje njihove utemeljitve postalo irelevantno. Menim, da tisti, kateremu se danes zdita besedni zvezi *Življenjski svet in znanost* oziroma *Znanost in življenjski svet* še vredna naslova za debato, zaostaja za časom. Obravnava pojma sveta življenja v okviru teorije znanosti je zanimiva le še z zgodovinskega vidika.

Če pa si pobliže ogledamo pozno učinkovanje filozofije življenja, se nam razkrije še druga perspektiva. Čeprav je bilo Husserlu veliko do tega, da bi s povratno potjo k življenjskosvetnemu izkustvu odpravil krizo evropskih znanosti, je že pri njem in še bolj pri njegovih, v filozofijo eksistence usmerjenih učencih Heideggru, Sartru in Merleau-Pontyju jasno, da ne gre toliko za krizo evropskih znanosti kot za krizo evropskega sveta življenja. S tem se pojem sveta življenja iz sredstva, s katerim utemeljujemo znanstveno spoznanje, sam spremeni v smoter raziskovanja. Življenjskosvetno izkustvo preneha biti zanesljivi temelj znanstvenega spoznanja in postane samolastno problemsko polje etike. Medtem ko okrožja znanstvenega mišljenja in njegovega presnavljanja v tehničnem izkušamo relativno brez težav, se svet življenja človeku vedno bolj odtujuje in zato terja – če že ne utemeljitve, pa vsaj filozofsko osmislitev /Sinndeutung/.

Zdi se mi, da prav to označuje sodobno stanje razvoja problema sveta življenja. Še posebno predirljivo se izraža v tem, da se današnje zanimanje od teoretične filozofije vse bolj premešča v praktično filozofijo. Zato se mi zdi sodobni razmah etike več kot le naključje in več kot le enodnevna muha. V njem vidim naznako novega položaja problematike življenjskega sveta. Medtem ko je Husserl skupaj z vodilnimi teoretiki 19. stoletja zastopal stališče, da se moralno samo po sebi razume kot sestavino življenjskega sveta, pravo nalogo filozofije pa predstavlja tisto teoretično, in sicer v formi utemeljitve znanosti, je danes ravno obratno. Znanosti so postale samostojne in samoumevne, skrbi pa nam dela svet življenja, kateremu prve sicer dajejo svoj kov, vendar nikoli popolnoma ne ponikne v njih. Danes nam namreč le še mukoma uspeva iz njega izvleči smisel, ki ga nujno potrebujemo, da bi lahko vodili dobro življenje.

A krize sveta življenja nam ni treba brezpogojno stilizirati po eksistencialistično: v besedah ‚absurdnost', ‚dvoumnost' itn. nam danes, ko se stvari branimo jemati preveč resno ali celo tragično, narahlo pozvanja ponarejeni patos. Kljub temu pa je neizpodbitno, da strukture našega sveta življenja kažejo poteze »narobe sveta«, poteze, ki nas sicer ne spodbujajo več k revolucionarnemu zamahu totalnega spreminjanja sveta, a se vendarle prav zaradi njih oziramo po novih interpretativnih vzorcih našega zadržanja. Če se spričo nespregledljive izgube normalnosti nočemo zatekati v ironijo ali cinizem, mora filozofija življenjskosvetno izkustvo zapopasti kot moralni problem.

III. Problematika sveta življenja s semiotičnega vidika

Življenjski svet kot moralni problem terja filozofski pristop, ki bo analize sociologije, ekonomije, politologije itn. zvedel na skupni imenovalec. Tu nam Husserl, čeprav gre pri njem za vsebinsko omejevanje, še vedno lahko služi kot zgled. Njegova metodična izvirnost je namreč v tem, da se problema sveta življenja loteva s svojo teorijo zavesti. Po mojem mnenju je to načeloma pravilna zastavitev, saj filozofije ne potiska v brezupno konkurenco z empiričnimi znanostmi. Husserlu pa ne morem slediti pri njegovem intencionalnem pojmovanju zavesti, saj se mi dozdeva, da s svojo izključno usmerjenostjo k predmetni zaznavi zgreši specifičnost življenjskosvetnega izkustva. Življenjski svet namreč ni bil in ni svet predmetov, temveč situacij, v katerih se ljudje vedno že prednahajajo. Situativnosti življenjskosvetnega izkustva s strukturami predmetne zavesti ne moremo zajeti. Prej ji ustreza neka druga forma zavesti, zavest stanjskosti, ki jo imam za izvornejšo in vsezajemajočnejšo. Zavest stanjskosti ponuja učinkovit model za strukturalno analizo sveta življenja, ki presega opis čistih historičnih razmerij. Svet življenja namreč primarno izkušamo kot stanjski svet, pri čemer nikakor ne smemo izključevati dinamike razvijanja, toda pri tem ne gre toliko za dinamiko dejanj in dogodkov kot za dinamiko struktur, katerih spreminjanje izkušamo kot nekaj, čemur se ni mogoče upreti in kar težko vnaprej predvidimo. Stanjskost torej zajema tako subjektivno kakor tudi objektivno plat izkustva.

Stanjsko zavest je mogoče psihološko analizirati s pomočjo pravil prehoda od enega stanja k drugemu. Zgled za analizo stanjske zavesti je konec 19. stoletja pomenila psihologija W. Jamesa, kateri je Husserl tudi sicer bolj zavezan, kot to priznava. V 20. stoletju se je pri deskripciji stanjske zavesti uveljavila semiotična analiza, ki omogoča diferenciacijo pravil prehajanja glede na različne ravnine: semantično, sintaktično in pragmatično. Semiotični opis stanjske zavesti daje nov smisel Husserlovi definiciji sveta življenja kot »kraljestva subjektivnega« (*Hua VI.*, 114). Življenjskosvetna subjektiviteta zdaj nima več opraviti s »principielno nazorljivostjo« (*Hua VI*, 130), temveč sestoji iz znakovnih procesov. Takšno tolmačenje ustreza vse večji medializaciji našega sveta življenja, ki gre z roko v roki z njegovo estetizacijo. Svet življenja tako postaja medij, v katerem se odigravajo vsi procesi tvorbe pojmov in doseganja vednosti. Kot medij je svet življenja deležen premestitve smisla, h kakršni se nagibajo vsi mediji, tedaj ko postanejo nekaj absolutnega. To težnjo je McLuhan zvedel v pregnanten obrazec: »The medium is the message.«

Posledica definicije sveta življenja kot medija in njegove semiotične analize pa je še nadaljnja premestitev njegovega smisla v primerjavi s Husserlovim pojmom sveta življenja. Za Husserla kot kartezijanca je bil svet življenja povezan s predstavo temelja, na katerem naj bi slonele vse dejavnosti zavesti in forme vedenja »višje stopnje«. V medialno razumljenem svetu življenja pa, nasprotno, ni nikakršnega temelja in nikakršne »nadgradnje«, temveč so le enakovredna okrožja oziroma dimenzije, ki druga na drugo vzajemno vplivajo. Svet življenja kot medij terja povsem relacijski način motrenja, ki izključuje substancializem, izhajajoč iz podobe temelja.

Medialna teorija sveta življenja omogoča pregnantno pojmovno zajetje njegove krize. To ni kriza zrenja, kot je še mislil Husserl, pa tudi ne kriza zapostavljenosti temelja našega vedenja. Kriza sveta življenja nastaja iz tega, da se ena od njegovih semiotičnih dimenzij osamosvoji, s čimer pride do znatne motnje v njegovi uravnoteženosti. Lahko govorimo tudi o krizi tolmačenja. Ta je v tem, da znaka, ki ga sami ustvarjamo, ne razumemo več. V nerazumljivem svetu pa ne moremo biti srečni. Semiotično povedano to pomeni: Vse manj smo zmožni medsebojno povezovati dimenzije znakovnega procesa. Ustrezno trem semiotičnim dimenzijam bom navedel tri pojave modernega sveta življenja, v katerih se ta kriza tolmačenja manifestira: nedoločenost znaka, kompleksnost življenjskih razmerij in nepreglednost struktur.

Najprej naj kot zgled za eksplozijo semantične dimenzije navedem poplavo podob v medijih. Čeprav vsi voljno sledimo transformaciji resničnosti v znake in podobe, ne gre spregledovati nekega določenega nelagodja. To se kaže v tem, da podobe in znaki v svetu medijev tendirajo k temu, da izgubljajo svojo realno referenco. Posledica tega pa je, da ni več mogoče razločiti biti od videza. Iz tega potem izhaja hrepenenje po neposrednosti avtentičnega izkustva. A to hrepenenje se izkaže za iluzorno, saj nam semantični aspekt dopušča nenehno različna branja danega. Medializiranje sveta priča o razvezanosti semantike, ki pa je ni več mogoče vrniti v prvotno stanje, saj je položena v samo strukturo medialne zavesti. V takem položaju nam pomaga le stopnjevanje razlagalne kompetence, ki nam bo omogočilo, da nedoločenost in nerazločljivost biti od videza dojamemo kot razširitev horizonta našega izkustva. Prav zato sem sam fenomenologijo predstavil kot estetsko teorijo.

Drugič naj, kot zgled naraščanja sintaktične dimenzije prek vseh meja, navedem razmreženost informacij. Poleg socialne kompleksnosti zdravemu razu-

mu tudi medialna kompleksnost otežkoča, da bi se znašel v omrežju informacij. Zato je redukcija kompleksnosti pereč problem modernega sveta življenja. Da bi lahko ohranili pregled nad njo, se pač moramo odreči neposrednemu zrenju vseh procesov in sovisij.

Po drugi strani pa se redukcija kompleksnosti ne sme izroditi v regresijo. »Fahidiot« ne more biti alternativa znanstveno-tehnični racionalnosti. V tej situaciji nam pomaga le smisel za zgodovinsko kontinuiteto, ki v kompleksnosti razpoznava bistveno sestavino tehničnega napredka. Ker se temu napredku nihče ni zares pripravljen odreči, je naloga filozofije življenjskega sveta to, da neizogibnost stopnjujoče se kompleksnosti naredi za nekaj plavzibilnega, izhajajočega iz logike tehničnega razvoja.

Kot zgled razvezanosti pragmatične dimenzije naj, tretjič, navedem strukturno nasilje. Kjer pri oblikovanju odločitev trči skupaj mnogo interesov in kompetenc, kakor se to dogaja v liberalnih družbah, strukturno nasilje vse bolj postaja problem. Strukture, pri oblikovanju katerih sodelujemo, pogosto izkušamo kot nesmiselne in kontraproduktivne. To frustrirajoče izkustvo zlahka obudi hrepenenje po enovitih sistemih, ki jih obvladujejo jasne ciljne predstave. Toda ideologije so nas naučile, da je središčno upravljani svet enotnosti zelo oddaljen od tega, da bi zadovoljeval želje ljudi. Zato se moramo naučiti znotraj neizogibnih struktur nahajati plodne kompromise. To je nauk svetovnonazorskega in političnega pluralizma in zato svetovi življenja lahko obstajajo le v množini.

Ob navedenih zgledih naj bi postalo jasno, da krize evropskega sveta življenja ni mogoče zvesti na kak določen spodleteli razvoj, ki bi se ga dalo zgodovinsko umestiti in z restitucijo nazorljivosti spet popraviti. To je bila pot Husserlove pozne fenomenologije. Sam jo imam za pot, ki se izgublja v gozdu. Vodi v ideološko dovzetni kulturnoidealistični monizem, iz katerega ni izhoda. Nasprotno pa se zdi, da pričujoča kriza razlaganja sveta življenja vsebuje napotilo k temu, da je moderno izkustvo sveta večdimenzionalno in da ne potrebuje nikakršnega temelja. Različne semantične dimenzije ne ustrezajo slojevito-stopenjskemu modelu, temveč so izraz univerzalnega relacionalizma človeške resničnosti. Moramo se naučiti živeti z relacijami in delovati v smeri proti njihovi izravnanosti. Zato vidim nalogo filozofije sveta življenja v tem, da v skladu s semiotično paradigmo pokaže poti prevladovanja krize tolmačenja in smisla. S tem pa naj filozofija ne bi postala konkurentka političnemu kriznemu

menedžmentu. Prav tako tudi ne more obljubiti, da bo težave s sporazumevnostjo, ki jih imamo s samimi seboj, dokončno odpravila. Kar preostaja filozofiji, se zelo približuje hermenevtiki: namreč nič drugega kakor to, da ljudi navaja k temu, da bi položaj, v katerem so, precenjevali bolj realistično in ga vrednotili v luči možnosti njegove preobrazbe.

Prevedel Samo Krušič

Martin Cajthalm

EVROPA KOT SKRB ZA DUŠO

»Evropa nam je pokazala dve poti razklepanja zemlje: zunanjo, na kateri je z osvajanjem in polaščanjem sveta propadla kot zgodovinsko enotna tvorba, in notranjo pot razklepanja zemlje kot odstiranje sveta, ko življenjski svet postane svet, in to pot bi kazalo po vseh zunanjih katastrofah in notranjih zmedah in po vsem, kar je bilo zamujeno, znova poiskati in prehoditi do konca.«

(Jan Patočka, *Europa und Nacheuropa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme;* Evropa in Poevropa. Poevropsko obdobje in njeni duhovni problemi, str. 207)

Politično in gospodarsko združevanje Evrope je danes v polnem zagonu. Sen o »skupni evropski hiši« se zdi bližji kot kadar koli doslej. To je zagotovo čudovit razvoj, ki nas Evropejce upravičeno napolnjuje z velikim upanjem za prihodnost.

Kar pa vzbuja skrbi, je dejstvo, da so duhovni temelji te enotnosti zelo šibki. Občasno kdo trdi, da so »krščanske vrednote« duhovni temelj Evrope. V kolikšni meri pa to danes sploh še drži? Krščanska tradicija je sicer tako globoko vsajena v evropsko kulturo, da kljub vsem poizkusom, da bi se je otresli, še vedno igra pomembno vlogo. Po drugi strani je nesporno, da zares prepričani

kristjani danes v Evropi predstavljajo manjšino in imajo zato težave z uveljavljanjem svojih vrednot in načel v demokratičnih telesih. V takšnem položaju krščanska vera ne more predstavljati duhovne podlage Evrope. Ideje razsvetljenstva – največje konkurence krščanstvu v zadnjih tristo letih – sicer že nekaj časa izgubljajo pomen, vendar pa se ne umikajo njemu, temveč tako imenovani postmoderni, katere poteze so v marsikaterem pogledu sicer zelo nejasne, vendar pa ne tako zelo, da ne bi opazili, da ne predstavljajo obnovitve krščanskih korenin Evrope. Zdaj kaže, da imajo kristjani, razsvetljenci in postmodernosti načelno različne, celo med seboj izključujoče se svetovne nazore. O nekaterih splošnih principih, kot je človeško dostojanstvo in nekatere človekove pravice, se lahko sporazumejo. Ohraniti želijo tudi vrednote strpnosti in spoštovanja. Vendar pa se že v interpretiranju in utemeljevanju teh načel in vrednot med seboj radikalno razlikujejo (gotovo zaradi omenjenih svetovnonazorskih razlik in s tem povezanih metafizičnih, etičnih in spoznavnoteoretskih temeljnih prepričanj).

Spričo takšne situacije se postavlja skrb zbujajoče vprašanje, ali je dandanes *realno dosegljiva duhovno-intelektualna enotnost* Evropejcev dovolj močna za premagovanje najrazličnejših izzivov evropskega združevalnega procesa.

Edina pot iz takšnega položaja je zgolj pošten in temeljit dialog o poslednjih duhovnih temeljih naše zgodovinsko-kulturne biti. Vprašamo se sicer lahko, ali je z njim sploh še mogoče vzpostaviti globljo duhovno enotnost Evropejcev. Zares, bojimo se lahko celo, da bo pripeljal le do novih sporov in s tem do dodatnega krušenja že tako krhke enotnosti. Gotovi smo pa lahko v to, da nič razen takšnega dialoga ne more pripeljati k resnični duhovni enotnosti Evropejcev. Kajti duhovna manipulacija ali celo sila, pa če utegne biti še tako »uspešna«, prave duhovne enotnosti ne morejo vzpostaviti. Ta lahko leži le v resnici, ki jo bomo spoznali skupaj, in edina pot tja je pošten in resen dialog.

Ta sestavek predstavlja del večjega projekta, v katerem poskušam raziskati in kritično oceniti prispevek Jana Patočke k temi duhovnih temeljev Evrope. Ker se ta projekt šele začenja, sintetične predstavitve Patočkovega stališča, ki je razpršeno izpričano v številnih njegovih esejih in spisih in ki se je tudi nenehno razvijalo, še ne morem ponuditi. Zato je verjetno prezgodaj tudi za kritično oceno. Tako se bom tukaj omejil na poskus predstavitve in pojasnitve Patočkovega pojmovanja duhovnih temeljev Evrope na osnovi dveh osrednjih besedil.[1] Kljub tej omejitvi upam, da mi bo uspelo osvetliti pomembnost Patočkovih izpeljevanj o tej danes tako aktualni temi.

Kaj je Patočkova osrednja izjava o duhovnih temeljih Evrope? Glasi se: Celoten tek evropske zgodovine se vrti okrog enega samega principa, okrog *epiméileia tês psychês*, tj. »skrbi za dušo«[2].

Patočka poskuša to tezo oz. hipotezo, za katero ve, da je drzna,[3] opravičiti tako, da sprva pokaže nezadostnost nekaterih poskusov, kako utemeljiti smisle povojnega obdobja. Ta nezadostnost leži po njegovem v nesposobnosti, da bi se osvobodili evropskih miselnih vzorcev in da bi jasno začrtali bistvo Evrope.[4] Iz

[1] Gre za sledeča besedila: 1. prvotno v nemščini napisan esej *Evropa in Poevropa. Poevropsko obdobje in njegovi duhovni problemi*, /*Europa und Nacheuropa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, ki je nastal med letoma 1970 in 1977 in na katerem je Patočka po vsej verjetnosti delal še tik pred smrtjo. Nemški original glej v: Jan Patočka, *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine in dopolnilni spisi* /Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften, izdajatelji: Klaus Nellen, Jiri Nemec in Ilja Šrubar, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.
2. Predavanja iz leta 1973, ki so kasneje izšla kot *Platon in Evropa*. Besedilo, ki je nastalo sprva v češčini na osnovi transkripcije s tonskih zapisov, je bilo s soglasjem avtorja stilistično obdelano. Nemškega prevoda ni. Delal sem s češkim originalom (*Platón a Evropa* in *Sebrané spisy . Péče o duši*, 2. zvezek, str. 149–355), na tem mestu pa iz razumljivih razlogov citiram italijanski prevod (*Platone e l 'Europa*, 1. izdaja, Milano: Vita e Pensiero 1997). V obeh delih obravnava skrb za dušo na podoben način (mogoče je *Evropa in Poevropa* služila kot podlaga za predavanja, ki jih je imel leta 1973). Glavna razlika med obema besediloma je v tem, da medtem ko Patočka v Evropi in Poevropi izhaja iz Husserlovega pojmovanja »evropskega principa«, da bi ga z razvijanjem problematike skrbi za dušo določil konkretneje in, kakor meni, bolj adekvatno, pa v *Platonu in Evropi* postavlja temo skrbi za dušo v povezavo s svojim lastnim konceptom »asubjektivne« fenomenologije.

[2] prim. Evropa in Poevropa, Poevropsko obdobje in njegovi duhovni problemi, str. 207 in passim; prim. tudi *Platone e l 'Europa,* str. 119 in passim.

[3] Tako že takoj na prvi strani *Evrope in Poevrope* piše: »Vsebina eseja je hipoteza, ki se zaveda svoje tveganosti. To, da pustimo celoten potek evropske zgodovine krožiti okrog enega samega principa ali še prej okrog ene same, pa čeprav velike in odločilne posledice tega principa, se zdi že vnaprej neverjetno in brezupno početje.«

[4] Patočka se še posebej ukvarja z zgodovinsko tezo G.Barraclougha, da smo v času po vojni stopili v svet, ki se bistveno razlikuje od prejšnjega - vsaj v tolikšni meri, kot se t.i. nova doba razlikuje od srednjega veka. Patočka to tezo prevzame in jo radikalizira s tem ko zatrdi, da povojno obdobje ni več »evropsko« (kot stari vek, srednji vek in novi vek), temveč je poevropski čas. To je, tako Patočka, Barraclough prezrl, tako kot tudi ni upošteval tega, od česar se je to novo obdobje odmaknilo, to je Evropo. S tem je pokazal, kako pomembno je izpostaviti to, kar je za Evropo značilno. Na isto zadevo kaže tudi Patočkovo kritično razpravljanje o radikalno-kritičnem, revolucionarnem stališču Herberta Marcuseja: Tudi Marcusejevo tolmačenje svetovnega spora kot spora »*outcasts*« s kapitalistično-imperialističnim izkoriščanjem naj bi bilo namreč tudi zgolj prenašanje evropskih miselnih vzorcev na razmerja moči, ki jih v teh kategorijah sploh ni mogoče adekvatno zapopasti. To poskuša Patočka ilustrirati na primeru Kitajske (glej *Evropa in Poevropa*, str. 224). Tukaj te, same po sebi zelo zanimive teme, ne bomo obravnavali naprej, ker neposredno ne sodi k vprašanju tega sestavka.

kritike teh poizkusov zajemanja sedanjega položaja sveta in Evrope izpeljuje potrebo po opisovanju bistva fenomena »Evropa«. Pri poizkusu takšnega opisovanja se opira na razmišljanja svojega učitelja Edmunda Husserla o Evropi, ki jih je ta formuliral v svojem poslednjem spisu *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija* [Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie].[5] Patočka se navezuje posebej na tisto Husserlovo idejo, po kateri stoji Evropa na enem samem principu duhovne narave, in sicer na »refleksiji, ki temelji na uvidu«. Kljub temu pa se hkrati takoj distancira od Husserlovega *»konkretnega načina pojmovanja«* tega principa[6] in predlaga svoje lastno pojmovanje: že omenjeno skrb za dušo. V nadaljevanju bomo na kratko orisali fenomen skrbi za dušo, tako kot to opisuje Patočka.

Patočka na začetku preseneti s trditvijo, da najdemo tudi pri Demokritu[7] neke vrste skrb za dušo, in jo nato postavi v nasprotje s platonsko-sokratsko. To, kar je v tej trditvi presenetljivo je, da je Demokrit izrazit materialist in, kakor bi temu rekli danes, radikalen materialističen redukcionist ter monist. Oba prva principa, s katerima razlaga celoten svet in njegovo raznolikost, sta, kakor je splošno znano, prazen prostor in atomi, torej nebit in nedvoumno materialna, pa četudi večna in nespremenljiva, kajti nedeljiva bit.[8] »Človeški svet« pri tem dosledno razumeva kot nekaj, kar je izpeljano iz materije. Zato se lahko upravičeno vprašamo, kje je v takšnem sistemu sploh prostor za dušo oz. za skrb zanjo. Patočka se te težave zaveda, vendar pa opozori na tiste fragmente, ki po njegovem mnenju dokazujejo obstoj skrbi za dušo pri Demokritu. Piše takole:

Tukaj se moramo predvsem spomniti na tiste izreke, ki poudarjajo prednost dušnega pred telesnim, ki govorijo o dobrinah duše kot o božanskem (neminljivem) nasproti telesnemu kot človeških dobrinah in imajo pred očmi očitno nekaj takšnega, kot je skrb za dušo. S tem povezan je potem tudi nenavaden izrek, ki je demokritska ustreznica sokratsko-platonski tezi o delanju krivice, da je namreč tisti, ki krivico dela, nesrečnejši od tistega, ki krivico prenaša. Ta teza je smiselna samo v povezavi skrbi za dušo, je dokaz za to, da je filozofija, že medtem ko dobiva svojo znanstveno obliko pri Demokritu, neke vrste skrb za dušo.[9]

[5] V: *Evropa in Poevropa.*
[6] To natanjčneje pojasnjujem spodaj.
[7] Patočka tukaj vzame Demokrita kot primer za celotno atomistično šolo.
[8] Več o Demokritovem sistemu v: *Evropa in Poevropa*, str. 246 sl.
[9] Prim. *Evropa in Poevropa*, str. 254, prim. tudi paralelna izpeljevanja v *Platone e l'Europa*, str. 97 sl.

Kakšen značaj ima Demokritova skrb za dušo? Patočka odgovarja:

Demokritova skrb za dušo izhaja iz opazovanja, iz njenega privzdigujočepomirjujočega učinka, ki se odmika od običajnih skrbi. Duša pristane na drugem področju biti, kjer ni meril običajnega praktičnega in predvsem tudi meščanskega življenja, kjer ni boja za časti in prednosti, za bit in nebit, kjer ni boja na življenje in smrt. Kajti tam, kjer opazujemo in razlagamo neminljive reči, te razlike pravzaprav ni več. V tistem svetu ničesar ni treba več postoriti in priskrbeti, temveč zgolj opazovati in razlagati iz izvorov. Od tod prihajajo dušni mir in stremljenje po vsestranski resnici, po enakomernosti prepričanj, neupoštevanju videza, in služijo tej splošni drži.[10]

Ta enostransko kontemplativni značaj demokritske skrbi za dušo se izraža v težnji, da se zavoljo motrenja resnice ločimo od človeške skupnosti v družini in polisu. Tukaj leži v Patočkovih očeh jasna razmejitev te oblike skrbi za dušo:

Duša ne sme niti za trenutek kompromitirati ostrine svojega smisla za resnico, ne sme se spriditi, kajti sicer je za resnični svet, v katerega jo je popeljala filozofska kontemplacija, izgubljena. Priporočeno je, da se ne obremenjuje ne z družino, ne z meščansko ambicioznostjo in politično podjetnostjo. Demokrit od duše sicer zahteva in tudi pričakuje, vendar gre za preobrat v to, kar se človeku odmika. V tem izvornem področju ne obstaja nobena država, nobena skupnost, tu dejanskega delovanja ni. Duša naj sicer raste, toda njena rast je omejena. To je znamenje, da pot ne vodi v prostost, temveč v novo omejitev.[11]

Iz tega razloga, tako Patočka nadaljuje, tudi skrb za dušo kot takšna ne stoji v središču Demokritovih prizadevanj,

temveč njena objektivna plat, izkušnja, utemeljeno vedenje, pojasnjevanje. Ta objektivna plat ima tako nedvoumno premoč, da bi lahko rekli, da je duša tukaj zavoljo razlage sveta, zlije se z resnico univerzuma; nima nobenega drugega smotra in smisla, kot da služi zrcaljenju vesolja, [...] da je projekcija njegovega temeljnega ustroja v neko nadaljnjo razsežnost. Duša obstaja samo ali predvsem zavoljo spoznanja sveta, ne pa, da bi bilo spoznanje sveta tukaj zavoljo duše in njene volje po rasti.[12]

[10] Prim. *Evropa in Poevropa*, str. 255.
[11] Prav tam.
[12] Prav tam. prim. tudi *Platone e l'Europa*, str. 121.

Ta značaj Demokritske skrbi za dušo je povezan s tem, da so Demokritovi nazori zoreli »daleč od dramatičnega središča svetovnega dogajanja«[13]. Za razliko od tega se je platonsko-sokratska skrb za dušo razvijala v Atenah, v takratnem središču svetovne kulture in politične moči. Samo tam je lahko nastala neke vrste skrb za dušo, »ki ni začela pri naravi, temveč duši sami in je odprla takšno razsežnost prihodnosti, za kakršno v takratnem helenskem zgodovinskem toku ni bilo ne predhodnikov ne zgleda.«[14]

Ta vrsta skrbi za dušo se razvije, kakor izvaja Patočka zelo plastično, na ozadju izkušnje večkrat razočaranega Platonovega upanja v lastno politično dejavnost v rodnem mestu. V tem upanju doživi razočaranje predvsem zaradi načina, kako so menjajoči se vladarji polisa obravnavali »najpravičnejšega vseh ljudi« (Sokrata): Najprej se Sokrat komajda izogne maščevanju nekdanjih prijateljev; potem, po vrnitvi demokracije, Sokrata obtožijo brezbožnosti in pohujšanja mladine in ga obsodijo na smrt.

V Platonovih očeh postane konflikt med Sokratom in polisom konflikt dveh načinov življenja: Življenja, ki temelji na mnenju in tradicionalnem izročilu, in »življenja, ki se opre na uvid (pa četudi na pretežno negativen, iščoč)«.[15]

Princip filozofskega načina življenja, ki ga je Sokrates na tako edinstven način utelešal s svojim življenjem in s svojo smrtjo, je skrb za dušo. Sokratu, tako poudarja Patočka, gre le na prvi pogled za prave definicije stvari; pravzaprav meri na védenje dobrega, »katerega posest sama po sebi je dobra in zato človeka naredi dobrega«.[16]

To védenje je dobro in dela dobro, ker je »delovanje, s katerim človek obravnava samega sebe, si pridobi samega sebe, s katerim lahko samega sebe preobrazi v svojo lastno bit. Takšno razmišljanje ni zgolj ogledovanje, ki se zadovoljuje s sprejemanjem. Saj ne, da bi bilo mišljenje kot tako »ustvarjalno«. Mišljenje je vezano na resnično, na to, da ga sprejme. Toda mišljenje se godi v duši, jo veže in zavezuje: to je ravnanje duše, ki se na dušo navezuje, in sicer pozitivno vsebinsko, določujoče in zatorej oblikujoče ravnanje.«[17]

[13] Prav tam.
[14] Prav tam.
[15] Na drugem mestu, str. 261.
[16] Na drugem mestu, str. 262.
[17] Prav tam.

Iz te značilnosti sokratske skrbi za dušo, ki jo Platon prevzema in razvija naprej, izhaja tudi njena temeljna drugačnost od demokritske: Pri Platonu ne skrbimo le za dušo, zato da bi odkrili poslednje temelje in pravzroke, temveč spoznavamo, *ker* skrbimo za dušo.[18] Medtem ko torej pri Demokritu, kakor smo pojasnili zgoraj, moramo skrbeti za dušo, da bi spoznali, lahko dognali in uzrli poslednje temelje in pravzroke kozmosa, je za Platona filozofsko spoznanje sredstvo oz. orodje skrbi za dušo: s tem ko se postavimo v izrecen, s pomočjo mitološkega posredovanja nezastrt odnos do univerzuma v njegovi celovitosti in se energično in vztrajno sprašujemo po njegovih pravzrokih in principih, skrbimo za lastno dušo.[19]

Pri tem gre primarno za *bitno stopnjevanje* duše, ki se uresniči z noetičnim prekoračenjem čutne resničnosti v smeri nadčutnega, vselej s sabo identičnega in natančno določljivega intelegibilnega področja resničnosti, in hkratno preseganje tendenc, ki so povezane s telesom in ki vežejo dušo na čutno.

To noetično prekoračenje poseduje kot svoj vehikel »vprašujoče mišljenje«, ki ima obliko »odgovarjanja v pogovoru«.[20] To odgovarjanje gre ves čas naprej, nikoli se ne sme ustaviti. Vendar pa ga je mogoče ponoviti in tako preveriti. Na cilj prispemo le v tem smislu, da se za nekaj časa pomudimo pri vprašujočem razmišljanju.[21] »Tam, kamor pa prodremo, so razlogi. Pot vodi najprej k razlogom, začetkom, izvornim točkam.«[22]

Duša, ki je na ta način usmerjena k prvotnim, stalnim in natančno zapopadljivim razlogom, je na ta način sama dosegla trdno in jasno podobo, ima robove, ve, kaj lahko utemelji in česa ne, ve, kaj misli in kakšne so misli, s katerimi dela, kako so zgrajene; vse to, pa čeprav nikoli ni odložila in pozabila svoje temeljne izkušnje aporije, zadrege, nevedenja, temveč ga je napravila za stalen predznak same poti.«[23]

[18] Prav tam.

[19] Glej tudi *Platone e l'Europa*, str. 110 sl.: »Platone non si cura dell'anima perche questa possa percorrere l'universo come cioche deve essere. La cura dell'anima non ha como scopo la conoscenza, ma la conoscenza e un mezzo per l'anima al fine die *diventare* quello che *puo* essere, cio che essa non e ancora del tuto.«

[20] *Evropa in Poevropa*, str. 262 sl.

[21] Prim. na drugem mestu, str. 263 sl.

[22] Prav tam.

[23] Na drugem mestu, str. 263 sl. prim. tudi *Platone e l'Europa* str. 116: »La cura dell'anima e la formazione interiore dell'anima stessa, la sua formazione in una cosa unica, incrollabile e, in questo

Na ta način duša najde merilo za lastno resnično bit, tako kot za resnično bit nasploh. To merilo je eno, stalno, točno.[24] »Ko pa je duša to merilo spoznala in dosegla«, tako nadaljuje Patočka,

potem ve tudi, da ji takó običajno življenje v državni skupnosti, kot tudi običajno občevanje s stvarmi okrog nas ne ustreza, da tu zija prepad. Običajno, »naravno«, naivno občevanje z ljudmi in stvarmi je nejasno, nenatančno, nihajoče, nezavedno polno nasprotij in neenotno. Zapisano je videzu, dóksa. *Skrb za dušo odkriva oboje, eno in ne-eno, razdvojeno; stanovitno in spreminjajoče se; natančno in nejasno. Obe odkritji sta enako fundamentalni.*[25]

Platonsko-sokratska skrb za dušo implicira torej hkratno odkritje dveh »temeljnih možnosti duše«,[26] ki sta hkrati dve stopnji njene biti:[27]

Duša vsakodnevnega postopanja s stvarmi in rečmi v naivno sprejeti skupnosti je duša nedoločene neposrednosti, njeno okolje je vsiljivo, ograjujoče, pa vendar nedoločeno, razliva se in niha brez trdnega obrisa: to je dóksa duše. *V nasprotju s tem je duša vprašujočega preiskovanja duša, ki reflektira, ki se zadržuje pri trdno zarisanem, čistem in natančnem.*[28]

Duša, ki skrbi sama zase, doživi nekaj, kar lahko označimo kot fundamentalno etično izkušnjo, pa čeprav Patočka tega ni tako poimenoval. Ne gre za izkušnjo *specifičnih vrednot oz. vrednostnih kvalitet*, temveč za temeljno izkušnjo duše o sebi, o lastnih bitnih možnostih, o življenju v vzponu (*vzmach*) ali v upadanju (*úpadek*). Čeprav ne gre, kakor smo že dejali, za izkušnjo specifičnih vrednot, je v njih brez dvoma impliciran pravi vrednostni vpogled, namreč da je življenje

senso, essente, poiché si preoccupa del pensiero. E dato che questo pensiero e un pensiero preciso, delimitato, che ha limiti, l'anima che si prende cura di se riceve una forma determinata, a differenca di quella dell'uomo che non si dedica a fare domande e a cercare risposte, a cio che Platone chiama dialogo interiore, ma al sentimento o al piacere, e che si disperde nell'indeterminazione dei piaceri e dei dolori corrispondenti. L'indeterminazione consiste nel fato che i piaceri e i dolori non hanno alcun limite determinato, alcuna formo. [...] L'anima che si prende realmente cura di se stessa, riceve al contrario una forma solida, come anche ogni pensiero degno die questo nome e un pensiero *determinato*, che lavora con concetti determinati ed enuncia su essi una tesi determinata.«

[24] Prav tam.

[25] Prav tam.

[26] Prav tam.

[27] Na drugem mestu, str. 265.

[28] N drugem mestu, str. 264 sl.

tistega, ki se je prebudil k skrbi, za dušo objektivno in samo po sebi več vredno kot življenje tistega, ki živi »nepreverjeno« življenje.

Ta etični vpogled, ki zveni v znamenitem Sokratovem stavku *ho aneksétastos bíos ou biotòs anthropo*,[29] igra v Patočkovem mišljenju absolutno osrednjo vlogo, saj okrog nje zgradi poslednji smisel človeške zgodovine, pa tudi smisel individualne človeške eksistence. Kajti v obeh gre navsezadnje za moralno dramo, ali izberemo in stremimo k zahtevnemu in tveganemu »življenju v vzponu« ali zdrsnemo v povprečno in udobno življenje v propadu.[30]

Iz povedanega izhaja, da je specifično platonsko razumevanje tega vzpona v *gibanju duše, ki skrbi za samo sebe*, katere *terminus a quo* je nedoločena neposrednost naivnega bivanja in katere *terminus ad quem* je nadčutno področje bivanja.[31]

Patočka naravo tega gibanja, pa tudi dušno dinamiko, ki je v njem implicirana, izdela še bolj natančno, s tem ko analizira tri glavne vidike, pod katerimi Platon obravnava temo skrbi za dušo.[32]

Iz prvega vidika, tj. skrbi za dušo v njenem splošnem izrazu kot ontološkem zasnutju, izhaja podoba duše kot nekega »vmesnega bitja« in posrednika med dvema temeljnima slojema stvarnosti: čutnega sveta in nadčutnega bitnega območja. Skrb za dušo se v tej perspektivi pojavlja kot »gibalna teorija« duše. Duša se vedno nahaja v eksistencielnem gibanju: ali usmerjena k nadčutnemu svetu (gibanje vzpona duše) ali pa nazaj v čutni svet (gibanje propada duše). Prvo gibanje je gibanje, usmerjeno k biti, in zato implicira tudi bitno stopnjevanje same duše. Drugo gibanje je gibanje proti nebiti in je enako bitni

[29] Prim. Platon, Apologija, 38 a 5.

[30] Prim. že Patočkovo mladostno delo: »Nekolik poznámek k pojmum dejin a dejepisu« in »Nekolik poznamek k pojmu ‚svetových dejin'«; oboje v: Jan Patočka, *Sebrané spisy. Péče o duši,* zvezek 1. Izd.: Ivan Chvatík in Pavel Kouba, Praha: OIKOYMENH 1996. prim. tudi njegove poznejše spise: *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine.*

[31] Patočka v tem besedilu sicer poudarja »sokratični aspekt« platonizma, tj. nepopolnost in stalno potrebo po popravku vpogleda, vprašanje pa je ali ni ta razlaga enostranska in ali ne ustreza bolj Patočkovemu lastnemu filozofskemu prepričanju kot pa tistemu historičnega Platona. Iz tega razloga označujem tukaj kot *terminus ad quem* gibanja duše pri Paltonu nadčutno področje, kajti to bolj ustreza avtentičnemu pojmovanju tega gibanja pri Platonu bolj kot le sokratovski »vselej ostati le na poti«. Žal na tej točki ne moremo poglobiti razprave o tej točki.

[32] Na drugem mestu, str. 265 sl.; prim. tudi paralelne izpeljave v *Platone e l'Europa,* str. 125 sl.

izgubi duše. Duša in njeno gibanje sta zato v tej perspektivi »metafizično lokalizirana«. Skrb za dušo postane »metafizično gibanje« med *mundus sensibilis* in *mundus intelligibilis* platonske filozofije.[33] Skrb za dušo je mogoče zato iz te perspektive zajeti v natančnejšo formulo: »Duša je to, kar samo sebe določa za svojo bit, in je torej to, kar se usmeri bodisi proti zakonitemu postajanju – proti biti, bodisi nasprotno, proti propadu in izgubi biti.«[34]

Tukaj pride na dan najbolj fundamentalna naloga duše: duša je tisto, za kar imata zlo in dobro smisel. Dobro v Platonovem sistemu sicer obstaja neodvisno od duše (saj je vendar predpostavka njenega gibanja), toda cilj in točka, proti kateri stremimo, pa postane šele s tem, da obstaja neko bivajoče, ki si ga postavi za cilj in h kateremu stremi, in to bivajoče je duša. V tem smislu dobro šele v razmerju z dušo postane nekaj »*realno učinkovitega*«. »S tem«, tako Patočka, »duša ne omogoča zgolj umevanja celotne bitne hierarhije v smislu dobrega, torej teleološkega umevanja, temveč je hkrati upravičenje dobrega.«[35] Dobro v Platonovem sistemu je torej po tej izjemni Patočkovi interpretaciji upravičeno v skrbi za dušo in v njej vsebovanem, zgoraj omenjenem etičnem uvidu, da je življenje tistega, ki se je prebudil v življenje skrbi za dušo, objektivno in na sebi dragocenejše kot življenje tistega, ki živi »nepreverjeno življenje«.[36]

Če torej po Patočki predstavitev skrbi za dušo v povezavi s celotnim ontološkim (bolje: henološkim) zasnutjem služi predvsem temu, da bi temeljne premike duše »metafizično ločirali« in da bi prvo načelo dobrega napravili realno učinkujoče in ga upravičili, potem služi predstavitev skrbi za dušo z drugega glavnega vidika, se pravi s skupnostnega oz. političnega vidika, razjasnjenju *notranje strukture duše*, njenih komponent in napetosti, ki vlada med njimi. Izhodišče Platonove refleksije o državi je, kakor smo že nakazali, refleksija o Sokratu in njegovem konfliktu s polisom. Ta konflikt je v Platonovih očeh neizbežen. Kaže se namreč, kakor smo že omenili, kot spor dveh med seboj nespravljivih načinov življenja: filozofskega, ki se realizira v skrbi za dušo in edino omogoča vpogled v dobro, in običajnega, ki si naivno in nereflektirano lasti pravico do vedenja in katerega legitimnost prvi način načelno postavlja pod vprašaj. Ta spor vodi, kakor dokazuje zgodovinski Sokratov primer in kakor nam pokaže Platon v drugi knjigi *Države* na primeru idea-

[33] Zanimivo je, da je nadčutno področje.
[34] Prav tam.
[35] Prav tam.
[36] Ta točka bi seveda zahtevala izčrpnejšo razpravo, ki pa bi seveda presegla okvir te razprave.

lizirane slike o usodi absolutno pravičnega človeka, k smrti resničnega in pravičnega in k iz tega izhajajočem propadu polisa. Na ozadju te refleksije si torej Platon zastavlja temeljno vprašanje po ustavi države, kjer bi vladala pravičnost in duhovna avtoriteta, v kateri, kakor Patočka lepo fromulira, »filozofom ne bo treba umreti.«[37] Razmišljanje o zgradbi takšne, »idealne« skupnosti, kakor je zapisano v *Državi*, z analogijo med njeno strukturo in strukturo posamične duše, pripelje do osvetlitve notranjega ustroja duše in hierarhije, ki mora vladati v njej zato, da bi bila pravična. Na tem mestu ne moremo podrobno prikazati Patočkove edinstvene razlage te problematike,[38] želimo pa kljub temu vsaj opozoriti na posebej zanimivo interpretacijo srednjega dela duše, *thymós*.[39]

Tretji glavni vidik, s katerega skrbimo za dušo, je življenje duše same zase. Duša, ki skrbi sama zase, doseže *popolnoma novo stopnjo bogastva notranjega življenja*. Odločilno vlogo pri tem igra specifično filozofsko spoprijemanje s smrtjo, lastno smrtnostjo, telesnostjo. Duša, ki skrbi sama zase, ne beži več pred smrtjo, temveč jo sprejme v svoje življenje in jo naredi za »vehikel svojega bitnega razumevanja«.[40] V naslednjem odlomku Patočka zelo učinkovito oriše odnos duše do telesa in telesnega življenja. Pri tem se sklicuje predvsem na Platonov *Filebos* in na *Fajdon* in ob tem na zelo zanimiv način interpretira očitno paradoksne občutke, ki so jih imeli Sokratovi prijatelji na dan njegove smrti:

Telesno je predmet motrenja toliko, kolikor ga občutimo in izkusimo skupaj s predmetnim; pri tem se v svoji predmetnosti kaže predmetnemu sorodno in obrnjeno k njemu, se pravi nedoločenemu in nezamejenemu v njem. Nedoločeno-nezamejeno telesnega se glede na dušo kaže v nasprotujoči povezanosti ugodja in neugodja, zavračanja – obrambe na eni strani, želje – potešitve na drugi, v venomernem poželenju in v njegovem hlepenju po stopnjevanju in podaljševanju, ki je brezmejno. Težnja življenja k propadanju, njegova zazankanost v to enolično brezkončnost je toliko očitnejša, kolikor intenzivnejša je vabljivost ugodja in stiska bolečin. Sam propad sicer po svojem bistvu ni v telesnosti nasploh, pač pa v življenju telesnega ugodja in bolečine, v navezanosti na neposredno zadovoljevanje. Te podvrženosti, pasivnosti, te stalne draži in grožnje se lahko znebimo le s telesnim življenjem samim. Neodvisnost

[37] O tem izrazu glej *Platone e l'Europa*, str. 117.
[38] Glej *Evropa in Poevropa*, str. 269–281.
[39] Prim. na drugem mestu, str. 276 sl.
[40] Na drugem mestu, str. 282.

od njega, v čemer je smisel filozofske skrbi za dušo, kaže torej na »osvoboditev« od telesnega, in zato na smrt. Filozof zato stremi k duši brez telesa, ki se ji ni treba več bojevati s tem notranjim propadom. To je paradoksalno stremljenje. Vsa neposrednost in z njo stvarni svet naj bi izginila; čuti, kako se ta maje v svojih temeljih. Zato je tudi vzdušje v zaporu na dan usmrtitve tako dvoumno slavnostno. Pravega veselja nad filozofskim razgovorom ni več, celo to čisto zadovoljstvo ne vžge več, vse, kar je prisotno in pričujoče, se umakne v daljavo ob misli na ta edinstveni odhod. Kljub temu pa je v bolečini skrito neko nerazumljivo jedro veselja. Napad na telesnost, volja do breztelesnosti ni zgolj metafizična blodnja, temveč ima doživljajsko podlago, ki je kot taka nesporna in je neovrgljiva. Gre za temeljno razpoloženje svobode – svobode pred realnim, pred vsebino sveta nasploh, razpoloženje, ki kljub vsemu ni razpoloženje niča, temveč biti, in ki je, na samem robu realnega, tako »pozitivno« kot »negativno«.[41]

Najpomembnejše pri tretjem načinu, kako se kaže skrb za dušo, je po Patočkovem mnenju, da za razliko od vseh prejšnjih mitoloških predstav o življenju pred rojstvom in po smrti, v katerih je to življenje *pred* in *po* bilo pravzaprav zgolj bit-za-druge, postane bit duše za sebe in v sebi izrecna. Duša ima tukaj dejansko, bistveno lastno življenje kot

notranje življenje, dobilo je notranjost, človek je tako postal ponotranjen. »Nesmrtnost« je dobila vsebino, nikakor ni več iluzorno nadaljevanje običajnega življenja v neki drugi, fantastični pokrajini in na nezaželeno zunanji način. Stopilo je v trdno utemeljeno odnos z bistvenem gibanjem duše in s tem z dobrim in zlim, z povračilom in kaznijo v bistvenem smislu, s pridobitvijo biti pa tudi z obupom in izgubo biti. Notranje dogajanje je pridobilo zarisano podobo in zgodovino, jasnost o tem, odkod prihaja in kam duša gre, kakšni so njeni koraki in njene premene.[42]

Toliko o treh glavnih vidikih, s katerih je po Patočki predstavljena skrb za dušo pri Platonu.

Potem ko smo v glavnih potezah zarisali glavne poteze Patočkovega koncepta skrbi za dušo, lahko zdaj postavimo vprašanje, v kolikšni meri predstavljajo prispevek k dialogu, ki ga je dandanes nujno voditi o duhovnih temeljih Evrope.

[41] Na drugem mestu, str. 248 sl.
[42] Na drugem mestu, str. 286.

Preden pa si zastavimo to vprašanje, si na kratko oglejmo, kako je Patočka gledal na takraten položaj Evrope in kakšno vlogo je ob tem pripisal skrbi za dušo.[43]

Od druge svetovne vojne naprej, tako trdi Patočka, opirajoč se v tem pogledu na zgodovinske analize G. Barraclougha, živimo v poevropskem obdobju. To je zaznamovano predvsem z dvojim:[44] 1. Evropa je izgubila svojo vodilno vlogo kot politična in gospodarska velesila in je s tem omogočila oz. olajšala nastop novih družbeno-kulturnih kompleksov na svetovnem prizorišču. 2. Z »znanstveno-tehnično revolucijo« 20. stol. je bila dosežena nova stopnja tehnike, ki je pripeljala do temeljne strukturne premene človeškega dela.

To poevropsko obdobje, tako Patočka radikalizira Barracloughovo tezo, se še jasneje ločuje od prejšnjega, kot se je npr. novi vek od srednjega. Barraclough tega ni mogel uvideti, ker je bil po eni strani še vpet v evropske miselne vzorce (npr. v predstavi zgodovine človeštva, artikulirane na osnovi evropske periodizacije zgodovine), po drugi strani pa nima dovolj jasne slike o bistvu Evrope.

In sem postavi Patočka svojo drzno tezo, da Evropa stoji na enem samem principu: »Na umni refleksiji, ki vse ravnanje in mišljenje utemeljuje na uvidu.«[45] Patočka govori o tem principu kot o »evropskem principu«, »principu evropske duhovnosti«, ali enostavno »uvidu«. Drznost takšne, v svoji radikalnosti skorajda samovoljne teze v Patočkovih očeh omili dejstvo, da jo je, kakor smo že dejali, zastopal že Husserl v svoji *Krizi*.

Patočka se torej navezuje na Husserla, toda, kakor smo že nakazali, ne brez kritičnih pridržkov. Posebej kritizira *konkreten način*, kako Husserl razume »na uvidu utemeljeno refleksijo« kot »evropski princip«. Ta kritika organsko izhaja iz njegove splošne kritike Husserlove transcendentalne fenomenologije[46] in jo je zato mogoče s tem ozadjem bolje razumeti. Odločilni pri njej sta na-

[43] Pri tem se opiramo predvsem na ustrezne izpeljave v *Evropa in Poevropa*.

[44] Kot druga znamenja propada Patočka navaja: 1. zaton evropskih jezikov; 2. očitno dokončen upad klasične izobrazbe in klasičnih jezikov v nepomembnost; 3. izgubo pomena specifično evropskih področij znanja kot sta zgodovina in filozofija; 4. zmanjševanj pomena malih držav. prim. na drugem mestu, str. 216.

[45] Str. 207 in passim.

[46] O tem glej posebej Jan Patočka: »‚Naravni svet kot filozofski problem' v meditaciji svojega avtorja po triintridesetih letih«, v: Jan Patočka, *Izbrani spisi*, *Fenomenološki spisi* 1, str. 181–267.

slednji dve točki: Prvič, evropskega principa ne smemo razumeti kot *čiste teoretične* refleksije. Husserlovo idejo fenomenološkega filozofa kot »nezainteresiranega opazovalca« (in korelativno idejo fenomenološke refleksije kot zgolj teoretično motivirane) je treba zavrniti. Refleksije ne smemo iztrgati iz povezave človeškega življenja in njegovega boja za uvid in resnico, temveč jo moramo nasprotno razumeti kot izvrsten »preobrazbeni princip« človeka kot *končnega bitja*. Stoji v tesni zvezi z našo svobodo in njenim bojem za lastno resnično eksistenco, za »življenje v resnici«.[47]

Drugič pa uvida, iz katerega izhaja refleksija, ne smemo razumeti kot *enostavnega in čistega zrenja* objekta v imanenci (transcendentalne) zavesti. Kajti refleksija svojega predmeta principielno ne dojema bolj neposredno, kot to recimo počne zunanja zaznava s svojim predmetom. Vse predmetnosti, pa najsi bodo subjektivne ali objektivne narave, so se vendar pojavile samo na podlagi svoje *asubjektivne* strukture pojavljanja. Refleksija zato ni čisto in s tem definitivno zrenje, temveč prej *pot razumevajočega mišljenja, napredujoča pojasnitev pred-refleksivno danega.*[48]

Poleg na ta način reformirane ideje enega samega principa evropske duhovnosti Patočka od Husserla prevzema tudi še prepričanje, da je kriza Evrope najtesneje povezana s tem, da je ta princip sam zabredel v krizo.

Patočka interpretira to krizo »evropskega principa«, ki je zabredel, s precej svobodno navezavo na Husserla: Vedenje kot vpogled (evropski princip) naj bi

[47] Prav tam.

[48] Čeprav na tem mestu ne moremo napraviti natančnejše izpeljave, moramo pripomniti naslednje: Po mojem mnenju ni pravilno, če z zavračanjem Husserlovega transcendentalnega idealizma zavrnemo tudi evidentno, tj. apodiktično gotovo spoznanje, kot se zdi, da je to primer pri Patočki. Kajti drži sicer, da je pri Husserlu (vsaj v skladu z načinom, na kakršnega je Husserla razumel Patočka) možnost apodiktičnega spoznanja odvisna od možnosti redukcije in transcendentalne refleksije (in s tem transcendentalne fenomenologije nasploh), vprašanje pa je, če je zares tako nedeljivo povezana z njo, kakor je mislil Husserl. Če je ne transcendentalno-idealistična utemeljitev apodiktičnega spoznanja možna, kar po mojem mnenju prepričljivo dokazuje realistična fenomenologija Reinacha (*Was ist Phänomenologie?* v: A.Reinach: *Sämtliche Werke, Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, izd.: K.Schuhmann in B.Schmith: München 1989, str. 531–550) in Hildebranda (*Was ist Philosophie?* Stuttgart 1976), potem se zastavlja vprašanje, če se Patočka z zavračanjem Husserlove transcendentalne fenomenologije ne odpoveduje nečemu, kar je, objektivno gledano, z njo nujno povezano in kar mora biti povrh vsega jedro vsake prave filozofije. Kajti celo Patočkove lastne teze se občasno pojavljajo s pretenzijo apodiktične evidence. Kako je lahko takšna pretenzija opravičljiva, če smo se odpovedali ideji apodiktične evidence?

prevzelo dve nalogi: »Napraviti vnaprej dano razumljivo in oblikovati sebstvo.« Prva naloga je začrtana v Demokritovem metafizičnem sistemu in v njegovem pojmovanju skrbi za dušo, druga v Platonovem metafizičnem sistemu in skrbi za dušo. Kriza Evrope je nenazadnje v tem, da se naloga »razumevanja danega« v obliki hipostaziranja znanstvene metode osamosvoji od naloge »oblikovanja sebstva« in s tem poruši duhovno ravnotežje, v katerem je bila Evropa kljub vsem pretresom stoletja dolgo.[49] Kar je sledilo, je bila mobilizacija doslej krotkih naravnih sil s tehniko znanosti in hkrati s tem izguba nravstvenega uvida in moči, ki bi bila edina zmožna, v dober namen in človeku v prid uporabiti na novo pridobljeno silo. To je pripeljalo do samouničenja Evrope v dveh svetovnih vojnah 20. stoletja in do izgube njene svetovne prevlade.

Če je bila torej ta izguba notranjega ravnotežja, do katere je pripeljala hipertrofija in osamosvojitev »zunanje poti do razklepanja zemlje«, o kateri govori uvodoma navedeni citat, pravzapravšnji vzrok zunanjega, gospodarskega in vojaškega zloma Evrope, potem moramo danes, če naj si Evropa znova pribori vodilni položaj v svetu, poskušati to ravnotežje spet vzpostaviti.

Patočka torej nas Evropejce poziva, naj znova odkrijemo »praktično dimenzijo vedenja«, »skrb za dušo«, in z njo preoblikujemo svoje življenje.

Patočkov prispevek k uvodoma zahtevanemu dialogu o duhovnem temelju Evrope torej ne leži v upoštevanja vredni hipotezi o bistvu Evrope in vzrokih krize, temveč tudi v pozivu po notranjem ukrepanju, ki sledi tem ugotovitvam in nagovarja slehernega izmed nas in poziva k stalnemu preokretu. To je poziv k skrbi za dušo. Od tega, ali bomo sposobni uresničiti to zahtevo in ravnati v skladu z njo, bo odvisno, ali bomo presegli krizo duhovnih temeljev Evrope, v kateri živimo, ali pa bo prišlo do dokončnega zloma. V tem smislu predstavlja jedro Patočkovega sporočila nam v današnji Evropi poziv, naj prevzamemo odgovornost za našo skupno usodo, kajti notranja pot razklepanja zemlje kot razklepanja sveta, na kateri življenjski svet postaja svet, bi bilo dobro po vseh zunanjih katastrofah in notranjih zmedah in po vsem, kar smo zamudili, ponovno poiskati in prehoditi do konca.

Prevedel Matej Šetinc

[49] O tem prim. naslednji odlomek: »Demokritov preboj, njegova filozofska raziskava sveta, oprta na splošne izvore (principe) in zgrajena na dobro premišljenih utemeljitvenih postopkih, je bila neprecenljivega pomena za duhovni temelj Evrope. [...] Po Demokritovih sledeh se bo po naravni poti razvilo prizadevanje za takšno raziskavo materialne narave, ki ji, kakor kaže, ne bo nikoli uspelo razrešiti človeškega problema.« Prim.: Patočka, *Europa und Nacheuropa*, str. 256.

LITERATURA:

Hildebrand, Dietrich von: Was ist Philosophie? *Stuttgart, Kohlhammer 1976.*

Patočka, Jan: Europa und Nacheuropa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme, *in: Patočka, Jan:* Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften, *ed. Klaus Nellen, Jiří Nimec and Ilja Šrubař, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.*

–: Platón a Evropa, *in: Patočka, Jan:* Sebrané spisy. Péče o duši, *vol. II, Prague: Oikoymene 1999, 149–355. (Italian translation:* Platone e l'Europa, *translated by Martin Cajthaml and Giuseppe Girgenti, 1. ed., Milano: Vita e Pensiero 1997.*

–: *»Nikolik poznámek k pojmům dějin a dějepisu« in: Jan Patočka,* Sebrané spisy. Péče o duši, *vol. I. ed. Ivan Chvatík und Pavel Kouba, Prague: Oikoymene 1996, 35–45.*

–: *»Nikolik poznámek o pojmu ‚světových dějin'« in: Jan Patočka,* Sebrané spisy. Péče o duši, *vol. I. ed. Ivan Chvatík und Pavel Kouba, Prague: Oikoymene 1996, 46–57.*

–: Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte, *in: Patočka, Jan:* Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften, *ed. Klaus Nellen, Jiří Nimec and Ilja Šrubař, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, 21–206.*

–: *»‚Die natürliche Welt als philosophisches Problem, in der Meditation ihres Autors nach dreiunddreißig Jahren«, in: Jan Patočka,* Ausgewählte Schriften, Phänomenologische Schriften I, *181–267.*

Reinach, Adolf: »Was ist Phänomenologie?« in: A. Reinach: Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden, *ed. K. Schuhmann and B. Smith: München 1989, 531–550.*

Mario Kopić

Heideggrova vznesenost nad Vzhodom

V drugi polovici dvajsetega stoletja se je odnos filozofije do starega Vzhoda v temelju spremenil. Od nekdanjega prezirljivega in omalovažujočega pogleda na primitivno mentaliteto in miselno revščino, bornost in zaostalost vzhodnih narodov je odšel v drugo skrajnost. Dozorelo je prepričanje, da ni prostora niti za navadno samoprepričanost, kaj šele za pretirano samocenjenje in samospoštovanje. Celo na vzhodnjaško modrost se je pričelo gledati kot na nekaj, kar je samo po sebi pomembno in vredno, ali – vsaj največkrat – kot na nekaj poučnega in spodbudnega za moderne Evropejce, kajti ta modrost je dobila sloves »izvornega mišljenja«.[1] Do spremembe seveda ni prišlo čez noč. Prav tako ni bila nasilna, vsiljena od zunaj, ampak je bila spontana, spodbujena od znotraj. V stoletju hitrih razkolov in prevratov na vseh področjih duha filozofiji ni zavdala tuja roka, ampak je sodila sama sebi. Dvajseto stoletje si bomo gotovo zapomnili po tem, da je bila ta sprememba sankcionirana z najbolj avtoritativnim možnim filozofskim pečatom, z imenom in delom Martina Heideggra.

Bolj ko se je Heidegger zavedal mračne plati tehničnega in industrijskega napredka, bolj ko je bil zbegan in prestrašen zaradi vrtoglavih uspehov kiber-

[1] Za podkrepitev trditve gl. denimo knjige: Michel Hulin, *Hegel et l'Orient*, Pariz 1979; Wilhelm Halbfass, *India and Europa. Essay in Understanding*, Albany, N. Y. 1988; Roger-Pol Droit, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Pariz 1989.

netike in avtomatike, bolj in bolj se mu je kazalo problematično lastno duhovno izhodišče, zato ga je vse bolj začelo privlačiti tuje miselno izkustvo, vse bolj se je pričenjal obračati k vzhodnjaški misli, vzhičen in navdušen nad njeno enostavnostjo in neposrednostjo. Sredi nezadržnega procesa moderniziranja, evropeiziranja oz. okcidentaliziranja Vzhoda, sredi zmagoslavnega širjenja evropske znanosti in tehnike, pa tudi evropskega načina mišljenja in življenja po vsem svetu,[2] je Heidegger načelno odstopil od imena in poklica filozofije, pogumno prekinil s svojo filozofsko zavestjo, ponižno priznal prioriteto starodavne vzhodnjaške modrosti nad evropskim obrazcem mišljenja mišljenja (radikalne samorefleksije). Niti malo si ni pomišljal jasno dati na znanje, da morajo pričakovanja od Vzhoda rasti s poglabljanjem nezaupanja do Zahoda. Nekaj od tega Heideggrovega koraka je anticipiral že Friedrich Nietzsche, ko je pred več kot stoletjem potožil, da se »še nihče ni drznil potegniti tisočletnega sklepa« iz »premis strojne dobe«, toda pri tem je odločno opozoril, da »nemir in nespokojnost« modernega načina življenja »ženeta našo civilizacijo v novo barbarstvo«.[3]

Iz današnjega položaja skrajne nevarnosti in ogroženosti, izzvanega s strahovitim porastom tehnične moči, kot tudi z brezobzirnim opustošenjem narave,[4] je Heidegger poskušal izstopiti na povsem nenavaden način – z zapuščanjem

[2] Gl. Joachim Ritter, »Europäisierung als europäisches Problem«, v: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt na Majni 1969, str. 321–340. Simptomatično je, da je pri neposrednih sodelavcih tega procesa evropeiziranja od nekdaj obstajala težnja k njegovem preimenovanju ali vsaj k dodajanju kakšne druge, bližnje oznake. Tako se je že v začetni fazi razvoja proces evropeiziranja največkrat imenoval z nevtralnim epohalnim imenom »moderniziranje«, medtem ko je v današnji sklepni fazi vse pogosteje v rabi grozeči naziv »globaliziranje«. Zanimiv in dragocen poskus dialoškega odgovora na vprašanje o današnjih pogojih prihodnosti – tako glede možnosti preživetja naraščajočega svetovega prebivalstva kot tudi glede možnosti resnično dobrega življenja v miru in gotovosti – je knjiga Karla Ulmerja, Wolfa Häfeleja in Wernerja Stegmaierja *Bedingungen der Zukunft. Ein naturwissenschaftlich-philosophischer Dialog*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1987, posebno str. 221–239.

[3] Gl. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister I*, KGW IV 2, ed. G. Colli, M. Montinari, Berlin/New York 1972, Nr. 285, str. 236–237; *Menschliches, Allzumenschliches II*, KGW IV 3, Nr. 218, 220, 278, str. 291, 312.

[4] To pomeni, da svet, v katerem vlada moderna tehnika, ni nikakršen svobodni svet mnogoterih polj možnosti – za kakršnega se rad predstavlja –, ampak v resnici totalitarni svet poenotenega smisla vse-enotnosti, ki pozna in prizna eno samo pot in zato izničuje in naredi odvečne vse podedovane kulturne razlike. Zato se je nujno ponovno vprašati o smislu moderne evropske identitete, tako kar se tiče tradicije, kot tudi tako imenovane postmoderne situacije. Na to utemeljeno opozarja David Colb, *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After*, Chicago/London 1986, str. 256–270.

evropskih tal, z obračanjem hrbta lastni tradiciji. Namesto da bi svojo misel izostril v razmerju do tuje, je vzel tujo misel za merilo svoje! Ugotovil je, da se iskana onstranskost naše evropske zgodovine skriva v njenem vzhodnjaškem kulturnem zaledju, in to nikjer drugje kot v domnevni zibelki svetovne zgodovine. Nova obljubljena dežela se imenuje zdaj Kitajska, leži na skrajnem vzhodnem delu azijske celine, tako prostorsko kot časovno nam je najbolj oddaljena. To seveda ni moderna, kvazikomunistična Kitajska, ampak tista stara, prastara fevdalna Kitajska, tista od nekdaj do neke mere »znana«, a v resnici nikoli dovolj »spoznana« velika kultura starega Vzhoda, kjer menda edino lahko najdemo to, kar potrebujemo, kar nas lahko pouči, kako naj bolje mislimo in živimo. Ta presenetljivi nasvet Zahodu, naj si poišče zatočišče na Vzhodu, pri narodih, s katerimi Evropejci nikoli prej niso imeli nikakršnih bližnjih in trdnejših kulturnih stikov in vezi, je morda najbolj paradoksalen korak vsega Heideggrovega miselnega podviga. Nikakršne naknadne razlage, blažitve in odstopanja niso pomagala, da bi ta njegov korak postal vsaj malo bolj razumljiv in verodostojen.

Če nič drugega je čudno to, da je največji mislec naše sodobnosti, kateremu je bilo toliko do človekovega domovanja, do tega, da prične človek nekoč spet »pesniško« živeti, bivati ali prebivati na tem našem planetu Zemlji,[5] da je ta isti veliki mislec v določenem trenutku prenehal iskati človeško domovanje doma, v evropski pradomovini, pri starih grških pesnikih in mislecih, katerih jezik je poznal kot tako rekoč drugi materni jezik, in se zapletel v najoddaljenejšo azijsko tujino, posegel po najzagonetnejši azijski prozi, odkril čudežno večpomenskost besede *dao* pri starih kitajskih modrecih in mandarinih ter smelo ugotovil, da v »pesnikujočem mišljenju (dichtenden Denken)« Laodzeja *dao* pomeni »vse u-potevajočo pot«, ne pa »um, duh, smisel, *lógos*«,[6] kot je bilo prej v navadi, čeprav je dobro vedel, da nam je kitajski jezik po svojem bistvu tako tuj in oddaljen, da se v njem komajda lahko znajdemo. Niti malo ga ni motilo, da sodobni Kitajci – izvzemši seveda maloštevilno skupino tistih, ki so bili filozofsko izobraženi na Zahodu – niso pokazali veliko pripravljenosti in dobre volje, da se vsaj zamislijo, če že ne navdušeno sprejmejo njegovo pitijsko

[5] M. Heidegger, »... dichterisch wohnet der Mensch ...«, *Vorträge und Aufsätze II*, Pfullingen 1967, str. 61–78. O miselnih predpostavkah tega Heideggrovega prizadevanja gl. Werner Marx, »Die Welt im anderen Anfang – die Rolle des Dichters und das ‚dichterische Wohnen'«, v: *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, Den Haag 1970, str. 98–112.

[6] M. Heidegger, »Das Wesen der Sprache«, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971, str. 198; slov. prev. »Bistvo govorice«, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str. 208.

opozorilo, da se »v besedi ‚pot', *dao*, skriva skrivnost vseh skrivnosti mislečega upovedovanja (denkenden Sagens)«,[7] ampak so še naprej iskali podporo in spodbudo za svoje tuzemeljske napore v moderni evropski zgodovini, ne pa v starodavni kitajski preteklosti.

Največjo skrb povzroča Heideggrovo naknadno ostro zavzemanje distance do Grkov. Po vseh mogočih gromkih hvalnicah in neprikritih priznanjih grškim pesnikom in mislecem, s katerimi jih je obsul v svojih zgodnjih predavanjih in razpravah, je Heidegger nenadoma utišal svoj glas in spremenil ton. Eden od največjih in najpomembnejših poznavalcev grške filozofske tradicije v 20. stoletju, če že ne največji in najpomembnejši, se je nenadoma znašel na nasprotni strani. Pravi čudež je, da se je kaj takega sploh zgodilo, saj so Grki od nekdaj vzbujali njegovo občudovanje. Heidegger se je najprej zavzemal za strožji pristop k starim grškim tekstom, za njihovo osvobajanje in prečiščevanje od sholastičnih in drugih izkrivljanj in popačenj, za boljše razumevanje njihovega izvornega smisla in pomena. S tem svojim zavzemanjem je občutno pospešil, osvežil in obogatil preučevanje antične grške filozofije. Nekaj časa je bil Heidegger tako vznesen nad »veličino« in »močjo« grškega začetka, da je »prodor (Aufbruch) grške filozofije« z neskritim žarom označil kot »začetek naše duhovno-zgodovinske eksistence«,[8] torej ga razglasil za začetni dogodek zahodnoevropske zgodovine nasploh. Celo svojo osnovno filozofsko nalogo je videl najprej v tem, da vzpodbudi zanimanje za grški način postavljanja vprašanja o biti (das Sein)[9] – ne le, da bi iztrgal iz pozabe grško razumevanje biti,

[7] *Ibidem*, str. 198; slov. prev. str. 208.

[8] M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Frankfurt na Majni 1983, str. 11, 12. Prim. tudi besede Hansa-Georga Gadamerja: »Evropa, tako imenovani ‚zahodni svet', se od velikih hieratičnih kultur aziatskih dežel razlikuje prav po tem novem prodoru hotenja po védenju (Aufbruch des Wissenwollens), ki je tesno povezano z grško filozofijo, z grško matematiko, z grško medicino, s celoto njene teoretične radovednosti in njenega intelektualnega mojstrstva. Tako je konfrontacija z grškim mišljenjem za novodobno mišljenje neke vrste srečanje s samim seboj (Selbstbegegnung)« (Hans-Georg Gadamer, »Die griechische Philosophie und das moderne Denken«, v: *Gesammelte Werke*, Bd. 6: *Griechische Philosophie II*, Tübingen 1985, str. 3; slov. prev. »Grška filozofija in novodobno mišljenje«, v: *Izbrani spisi*, Ljubljana 1999, str. 111). Nenavadno je, da ponekod danes še vedno ostro zanikajo ali si prizadevajo zmanjšati pomen in velikost te razlike. Gl. denimo Elmar Holenstein, »Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen«, v: Christoph Jamme, Otto Pöggeler (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt na Majni 1984, str. 40–64. O rojstvu Evrope iz duha grške filozofije gl. Mario Kopić, *S Nietzscheom o Europi*, Zagreb 2001, str. 41–70; tudi M. Kopić: »Rojstvo in somrak Evrope«, *Nova revija* (Ljubljana) 186/1997, str. 122–134.

[9] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, str. 2–4, slov. prev. *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 19–22.

ampak tudi, da bi utrl pot novemu, globljemu, bolj obsegajočemu razumevanju njenega bistva (das Wesen). A Heidegger je kasneje vse pogosteje pričel govoriti o tem, da moramo misliti »izvornejše« od Grkov, da je treba Grke preseči v mišljenju, in to tako, da bi mislili »še bolj grško« od njih, še več, da je treba začeti drugače od Grkov.[10] To ga je nazadnje pripeljalo do sklepa, da je razhod z Grki neizbežen. O tem se je Heidegger nedvoumno izrekel v menda po spominu prosto zapisanem pogovoru z nekim japonskim profesorjem leta 1953/54. Da bi lahko bolje mislili to, kar so mislili Grki, meni Heidegger, se je nujno od njih ločiti, da pa bi sploh lahko mislili to, kar je ostalo pri Grkih »nemišljeno«, je treba obrniti pogled v popolnoma drugo smer. Za ta »pogled« Heidegger pravi, da je »po svoje grški«, poudarja pa, da »glede tistega ugledanega« ta pogled »ni več, nikdar ni več grški«.[11] V skladu s tem je Heidegger naknadno celo kljubovalno izjavil, da »vodilna beseda njegovega mišljenja od leta 1936«,[12] namreč težko prevedljiva nemška beseda *Ereignis*, nima nikakršne zveze z grško tradicijo, ker z njo »sploh več ne mislimo grško«.[13] Ni bilo mogoče jasneje povedati, da je grško odkritje logosnega bistva mišljenja[14] za Heideggra dokončno izgubilo obvezujočo moč, da poskuša Heidegger »povsem drugo (das ganz Andere)«,[15] oziroma kot sam pravi, da se zavestno postavlja proti Grkom, brez sramu in brez milosti.

Da bi pripravil odstopno izjavo, pa tudi pobliže pojasnil in upravičil svoj obrat k Vzhodu, je Heidegger premišljeno relativiziral grški začetek filozofije in temu začetku odločno odvzel njegovo absolutno prednost. Kot da je znenada postal

[10] M. Heidegger, »Aus einem Gespräch von der Sprache«, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971, str. 134; slov. prev. »Pogovor iz govorice«, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str. 139.

[11] *Ibidem*, str. 135; slov. prev. str. 140.

[12] M. Heidegger, »Brief über den Humanismus«, *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, GA 9, Frankfurt na Majni 1976, str. 316 (pripomba iz izdaje 1949).

[13] M. Heidegger, »Seminar in Le Thor 1969«, *Vier Seminare*, Frankfurt na Majni 1977, str. 104. Prim. tudi M. Heidegger, »Der Weg zur Sprache«, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971, str. 260; slov. prev. »Pot do govorice«, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str. 277.

[14] O tem, da je preobrazba grškega jezika v *logos*, tj. v zavestno negovano obliko mišljenja in izrekanja tega, kar je, usodno določila razvoj celotne evropske kulture in utrla pot njenemu širjenju in preraščanju v svetovno civilizacijo, gl. Johannes Lohmann, »Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur«, v knjigi Dieter Henrich, Walter Schulz, Karl-Heinz Volkmann-Schluck (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburstag*, Tübingen 1960, str. 171–187. O izhodiščih za razumevanje besede *logos* v grški filozofiji gl. Franci Zore, *Obzorja grštva*, Ljubljana 1997, str. 63–73.

[15] M. Heidegger, »Aus einem Gespräch von der Sprache«, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971, str. 128; slov. prev. »Pogovor iz govorice«, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str.133.

pristaš prej ostro obsojane raziskovalne perspektive kulturne antropologije, ki vnaprej izenačuje vse obstoječe kulturne razlike. Ugotovil je, da ni grški začetek nikakršen enoten in izjemen zgodovinski dogodek, ampak le eden izmed nekaterih – čeprav maloštevilnih – »velikih začetkov (grossen Anfängen)«[16] v laboratoriju svetovne kulture. V predavanju o Hölderlinu iz leta 1959, ki ga je bilo že takrat mogoče slišati tudi z gramofonske plošče, Heidegger posebej poudarja, da grški začetek, ki je edini odgovoren za sedanje stanje Evrope,[17] ne sme in ne more več ostati zaprt vase, ločen od drugih velikih začetkov. Kajti vsi ti začetki skupaj tvorijo neločljivo celoto, vsi »s tem, kar jim je lastno, pripadaju istemu začetku (in das Selbe des Anfangs) ne-skončnega razmerja«, ki »usodnostno določa našo svetovno dobo«.[18] Evropa naj se do teh drugih velikih začetkov »odpira«,[19] če se sploh hoče osvoboditi očitnih slabosti in

[16] Heideggrovo poudarjanje nedoločene množice »velikih začetkov« ima precej transparenten namen. Navadno govorimo le o treh takih začetkih. Več o tem, kako je filozofija prvič nastopila v dovršeni obliki ok. leta 600 pr. Kr. – in to samo na posameznih mestih starega kulturnega sveta, v Indiji, na Kitajskem in v Heladi, pravzaprav pri »dveh starodavnih, a še krepkih narodih« in enem »mladem narodu«, katerega predhodnica se je nastanila na maloazijskih obalah – ter da začetek filozofije zaznamuje »večglasje«, kolikor so se Indijci, Kitajci in Grki, sicer res drug od drugega različno, prvi napotili po poti osvoboditve duha, ki ga označujemo z grškim imenom filozofija, gl. Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*, Leipzig/Berlin 1926, str. 24–31.

[17] »Sedanjost nam sporoča, *da* in *kako* najstarejše zahodnjaške misli – ki tiho vladajo kot v svojih najzgodnejših dneh – določajo in nosijo bistvo moderne svetovne tehnike« (M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, ed. Petra Jaeger, GA 79, Frankfurt na Majni 1994, str. 99). Prim. tudi naslednja mesta: M. Heidegger, »Wissenschaft und Besinnung«, *Vorträge und Aufsätze I*, Pfullingen 1967, str. 39–40; M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971, str. 10, 54–55, 102, 127–129, 142–143, 170–171; M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, str. 40–41, 176–177; M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt na Majni 1989, str. 126–128, 145; M. Heidegger, *Besinnung (1938/39)*, GA 66, ed. F.-W. von Hermann, Frankfurt na Majni 1997, str. 135–136, 173–178.

[18] M. Heidegger, »Hölderlins Erde und Himmel«, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968)*, GA 4, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt na Majni 1996, str. 176–177; slov. prev. »Hölderlinova zemlja in nebo«, *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, Ljubljana 2001, str. 167.

[19] *Ibidem*, str. 176; slov. prev. str. 167. Kot da niso bili Grki že od samega začetka odprti do Vzhoda, kot da niso postali tvorci filozofije ravno v živem vzajemnem spodbudnem dotiku tudi z drugimi vzhodnjaškimi narodi, ne le z Indijci in Kitajci. Gl. Walter F. Otto, »Der Europäische Geist und die Weisheit des Ostens«, v: *Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*, Darmstadt 1959, str. 93–113. Da svoje posebnosti in samosvojskosti Evropa izvorno ni gradila na nikakršni izključujočnosti in zaslepljenosti, kaj šele na ločevanju in omejevanju od drugih izvenevropskih kultur, ampak je ustvarjala in krepila svoj duhovni lik v neprestanem živem in odprtem pogovoru z njimi, in to v polnem prepričanju, da ji nič tujega ni tuje, saj dejansko (in ne le potencialno) zaobsega vse človeško, gl. Jacques Derrida, *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée. Deux essais sur l'Europe*, Pariz 1991, str. 60.

omejenosti ter se obdržati v bistveno spremenjeni obliki. Heidegger ni sicer niti na omenjenem mestu niti drugje povedal nič določnejšega o tem, kako in koliko nam je lahko kitajska miselna tradicija v tem pogledu v pomoč. Samo posredno lahko sklepamo, da je pripisoval največji pomen kozmološko-ontološki usmerjenosti Laodzejeve misli in da je bil že pri svojih prvih poskusih, da bi razjasnil smisel »ontološke razlike«, posebno odnos niča do biti, najbolj ohrabren s spodbudami, ki jih je dobil s te strani.

Čeprav se je Heidegger zadovoljil le s splošnimi naznakami o bližini ali sorodnosti svojih misli s starokitajskimi pojmovanji, pri čemer si je sicer prizadeval narediti vtis, da gre bolj za sorodnost po izbiri kot za neposredno odvisnost, je v mnogih spisih iz drugega obdobja ustvarjanja bolj ali manj očitno posnemal slog in jezik Laodzeja.[20] Rad je uporabljal podobe in primerjave, prevzemal besede iz vsakodnevnega jezika, se izogibal linearnemu diskurzivnemu ali analitičnemu podajanju, ponekod je celo dajal prednost parataktičnemu načinu izražanja pred sintaktičnim. V teh spisih tudi najdemo nekaj dobesednih sposojenk ali vsaj veščih parafraz iz nemških prevodov klasičnih daoističnih in zen-budističnih tekstov. Opazimo tudi določena kolebanja v odnosu do teh posrednih virov, tako da je v posameznih primerih zelo težko ugotoviti, ali gre za zablodo, dvom, neprevidnost, namerno odstopanje ali enostavno taktično prikrivanje.

Vsekakor je dejstvo, da Heideggrovo obračanje h Kitajski ni bilo naključno in kratkotrajno, ampak premišljeno in trajno. To gotovo ni bil muhast izpad v trenutku zmanjšanega ali omajanega občutka odgovornosti. Heidegger se ni obrnil k Vzhodu iz čiste intelektualne radovednosti, ampak iz eksistencialne nuje. K spoznavanju tuje miselne izkušnje ga je prignala velikanska nadloga in stiska, globoko nezadovoljstvo s skrajnimi kulturnimi in civilizacijskimi posledicami evropskega miselnega izročila. V tem smislu je bil Heidegger pre-

[20] O vzvišeni enostavnosti Laodzejevega jezika in Heideggrovi fasciniranosti z njim, pa tudi o Heideggrovi zadržanosti, da bi se odkrito skliceval nanj, gl. Kah Kyung Cho, »Gedanken abseits der dichotomischen Weltansich«, v: *Bewusstsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost Diwan*, Freiburg/München 1987, str. 90–91. Konkretne primere Heideggrovih možnih sposojenk navaja Reinhard May, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Stuttgart/Wiesbaden 1989, str. 12–23. Prim. Otto Pöggeler, »West-östliches Gespräch: Heidegger und Lao Tse«, v: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, str. 387–425, posebej str. 400–412, 414–415. Gl. tudi prispevke različnih avtorjev v zborniku: Graham Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987.

pričan, da je mišljenju našega današnjega časa »zadano«,[21] da se poglobi v miselni svet starega vzhoda. V omenjenem pogovoru z japonskim sogovornikom je brez oklevanja priznal, da sluti »globoko skrito sorodnost (tiefverborgene Verwandschaf)«[22] svojih miselnih poskusov z vzhodnoazijskim mišljenjem, medtem ko je v nekem pogovoru z budističnim menihom iz Tajske, ki ga je obiskal septembra 1964, potem ko mu je le-ta potrdil, da po daoističnem in budističnem nauku »nič ni ‚praznina', ampak nekaj povsem drugega: polnost«, navdušeno rekel: »To je tisto, kar sem vedno govoril, vse svoje življenje.«[23] Ni pomembno, ali lahko oba navedka zares vzamemo kot enako verodostojni pričevanji o Heideggrovem poznem samorazumevanju, niti koliko je imel Heidegger prav, ko je prikazoval celotno svojo miselno pot kot enotno linearno gibanje, brez vijuganj, zastojev in sprememb smeri, če že ne temeljnega ustroja. Iz teh njegovih pojasnil kot tudi iz številnih njegovih poznejših predavanj in razprav vseeno nedvoumno izhaja, da si je Heidegger dejansko prizadeval svoj pozitivni filozofski program čim bolj približati in prilagoditi starokitajski modrosti, ga uskladiti z njenimi zahtevami in merili, če ga ni že tudi zasnoval v zamolčani navezi z njo,[24] pri čemer ni niti pomisli na to, da bi ta

[21] Prim. M. Heidegger, »Wissenschaft und Besinnung«, *Vorträge und Aufsätze I*, Pfullingen 1967, str. 39.

[22] M. Heidegger, »Aus einem Gespräch von der Sprache«, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971, str. 136; slov. prev. »Pogovor iz govorice«, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str. 141.

[23] Navedeno po: Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976*, Frankfurt na Majni 1983, str. 190. Da obstajajo na Vzhodu stvari, o katerih mi Evropejci niti ne slutimo, je Heidegger poudaril tudi v pogovoru s hrvaškim filozofom Danilom Pejovićem. Gl. Danilo Pejović, *Sistem i egzistencija*, Zagreb 1970, str. 122.

[24] Najzanimivejši, če ne tudi najbolj poučni primer pomeni izmišljeni »pogovor v troje« iz leta 1945, v katerem skuša Heidegger »novo bistvo mišljenja« določiti izvorneje kot »ne-hotenje«, toda ne v smislu negiranja, ampak potrjevanja volje. Gl. M. Heidegger, »AGCHIBASIS. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg«, *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, GA 77, ed. Ingrid Schüssler, Frankfurt na Majni 1995, str. 50–55, 78–82. Na očitno podobnost in razlike med Heideggrovo »spokojnostjo« (Gelassenheit) kot notranjo osvoboditvijo človeka od suženjskega služenja tehniki in Laodzejevim »ne-delovanjem« (*wu wei*) kot najvišjim daoističnim praktičnim načelom onstran dobrega in zla, opozarja Kah Kyung Cho, »Verstehen in kosmischen und akosmischen Perspektiven«, v: *Bewusstsein und Natursein*, op. cit., str. 301–303. Pri tem se ta amerikanizirani Korejec sklicuje izključno na Heideggrov spis *Gelassenheit* (Pfullingen 1959), medtem ko le mimogrede omenja drugi Heideggrov spis »Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldgespräch über das Denken« iz knjige *Aus der Erfahrung des Denkens* (ed. Hermann Heidegger, GA 13, Frankfurt na Majni 1983, str. 37–74), ne da bi se lotil njegove podrobnejše obravnave. Po zaslugi tega, da je bil nedavno v celoti objavljen ta drugi spis, ki je bil prej le delno dostopen, je postal veliko razvidnejši tudi smisel prvega spisa. Več o Heideggrovem prevzemanju pojma »sproščenosti« od Mojstra Eckharta gl. Werner Beierwaltes, »Heideggers Gelassenheit«, v: Rainer Enskat (Hrsg.), *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland*, Berlin/New York 1998, str. 1–35.

program razvil in oblikoval po vzoru in na sledi, če že ne v duhu in na liniji grškega odkritja logosnega bistva mišljenja. Tako se Heidegger ni le kruto poigral sam s seboj, ampak se je izneveril sami ideji filozofije – lotil se je težke, sumljive in v temelju zgrešene in neizpolnljive naloge.

Resnici na ljubo je treba reči, da se je Heidegger še kako zavedal težav, s katerimi je soočen vsak poskus dojemanja in razumevanja tuje miselne izkušnje. Prav tako se je dobro zavedal težav, pred katerimi se znajde vsak poskus, da bi resno pristopili k lastni miselni tradiciji, da bi bolje, drugače ali izvorneje razumeli njeno temeljno sporočilo. O svojih osebnih dvomih v zvezi z vzhodnjaškimi jeziki je Heidegger zapustil nekaj pomenljivih zapisov. Tako v pismu Karlu Jaspersu 12. avgusta 1949 pravi: »Tam, kjer nisem domač v jeziku, ostajam skeptičen; še bolj pa sem postal, ko je neki Kitajec, ki je krščanski teolog in filozof, prevedel z mano nekaj besed iz Laodzeja; šele v pogovoru z njim sem zvedel, koliko nam je tuje že celotno bistvo tega jezika; nato sva odnehala od poskusa. Kljub temu je tu nekaj vznemirljivega in, kot verjamem, bistvenega za bodočnost, če po nekaj stoletjih vzdržimo opustošenje«.[25] V pismu svojemu zdravniku Medardu Bossu iz leta 1955 pa se Heidegger pritožuje: »Najhuje je, ker nimamo možnosti dovoljšnje pojasnitve vzhodnoazijskih jezikov«.[26] Podobno pritožbo podaja Heidegger tudi v pismu iz decembra 1961 ob nekem prevodu iz japonščine: »Toda povsod sem se počutil, kot da stojim ‚zunaj pred vrati'«.[27] Malokdo je tako jasno uvidel, da težave pri ukvarjanju z vzhodnjaškim mišljenjem v največji meri prihajajo od tod, ker se je v vzhodnjaških jezikih veliko težje »udomačiti« kot pa se jih le dobro naučiti, in malokdo je tako odkrito priznal omejenost in pomanjkljivost svojih lastnih rezultatov na tem področju.

Težava je le v tem, da Heidegger vseeno ni mislil, da so te težave nepremostljive in da je najbolje odnehati od vsega tega. Nikakor se ni sprijaznil s tem, da mora tisto tuje za vedno ostati zunaj, nedosegljivo in nedostopno, kot vsaka nepredirna skrivnost, pred katero je treba umolkniti, ampak je, nasprotno, neumorno ponavljal, da je »miselni pogovor« tudi tu mogoč in izpeljiv, navkljub vsem jezikovnim preprekam. Ne zato, ker je tisto tuje v temelju vedno že notri, tako da se nikakor ne more izmakniti našemu pogledu, željnemu spoznanja, ampak

[25] Navedeno po: Otto Pöggeler, »Die grossen Traditionen«, v: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, str. 108.
[26] *Ibidem*, str. 110.
[27] *Ibidem*, str. 109.

zato, ker je vsako sebstvo (Selbst) vedno že po malem izven sebe, obrnjeno k tujemu, zainteresirano za tisto drugo-od-sebe, tako da je vedno že nekako »zunaj«. V tem smislu je očitno treba razumeti Heideggrove zgodnje namige v *Biti in času* na »temeljna razpoloženja«[28] kot eksistencialni pogoj možnosti vsakega sporazumevanja med ljudmi. To pa zato, ker ta »razpoloženja« odpirajo pristop k področju pred-jezikovnih pomenov – ki jih je treba dobro razlikovati od področja pojmovnih splošnosti, s katerim ga navadno neupravičeno izenačujemo –, s pomočjo katerih se konstituira skupni človeški svet, in to tako univerzalni svet kot tudi številni regionalni svetovi. Heidegger je tem temeljnim razpoloženjem pripisoval izjemno pomembno ontološko funkcijo, prepričan, da se v njih dogaja »odkrivanje sveta«, da se šele po njihovi zaslugi bivajoče (das Seiende) pojavlja kot bivajoče. Pripisoval pa jim je tudi izjemno pomembno »eksistencialno-ontološko« funkcijo, prepričan, da ta »razpoloženja« niso nikakršen naključni spremljevalec človeške eksistence, ampak pravzaprav omogočajo konstituiranje človeške eksistence kot »tu-biti« (das Dasein), kot biti v svetu, saj človek postane to, kar more biti, edino v so-biti (Mitsein). Takoj je treba povedati, da so bile te Heideggrove zgodnje hermenevtične raziskave, ki so bile svojčas deležne velike pozornosti, predvsem fenomenološko usmerjene in omejene. Nakazovale niso na nobeno možnost povezovanja s problemom interkulturalnega sporazumevanja. Šele sčasoma je postalo jasno, da so te raziskave vsaj prav toliko pomembne in dragocene, če ne še pomembnejše in dragocenejše, in to iz povsem druge vizure od tiste, iz katere je izhajal Heidegger in kateri jih je najprej popolnoma podredil.[29]

Heideggru se iz prej omenjenih mučnih in neugodnih zank in pasti, v katere se je zapletlo njegovo ukvarjanje s starokitajskim mišljenjem, sicer ni nikoli uspe-

[28] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, str. 134–138; slov. prev. *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 190–195. Ta namig je Heidegger podrobneje razvil v nedokončanem delu *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, GA 65, Frankfurt na Majni 1989, str. 20–23, 33–36, 45–46, 96–99, 395–396. Prim. Michel Haar, *Stimmung et pensée. Heidegger et l'idée de la phénomenologie*, Den Haag 1988, str. 267.

[29] Tako tudi Klaus Held, »Europa und interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluss an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen«, v: Hans-Helmuth Gander (Hrsg.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt na Majni 1993, str. 87–103; slov. prev. »Evropa in medkulturno sporazumevanje«, v: Klaus Held, *Fenomenološki spisi*, Ljubljana 1998, str. 63–77. O asimetriji med zunaj in znotraj kot tudi o možnosti in mejah prisvajanja (prilastnjenja) tuje izkušnje gl. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt na Majni 1993, str. 28–40, 57–79; slov. prev. *Želo tujega*, Ljubljana 1998, str. 25–37, 55–70. O smiselni konstituciji interkulturalnosti prim. tudi kompetentno in instruktivno napisane prispevke v knjigi Deana Komela *Identità e mediazione. Per un'ermeneutica dell'interculturalità*, Trst 2003.

lo rešiti na plano. Ni mu šlo od rok niti to, da bi ublažil nelagodje, ki ga je izzval, niti da bi odvrnil stisko, ki jo je poglobil s svojim programskim obračanjem k Vzhodu. S številnimi neuspešnimi poskusi, da bi pojasnil svoje stališče, je veliko bolj izmučil samega sebe kot prestrašil druge in jim vzel pogum. Povsem mogoče je, da je Heidegger pred koncem življenja vsaj do neke mere zaslutil, če že ne do kraja dojel, da je pot, na kateri je – kot je verjel – treba začeti neodložljivi »miselni pogovor« z velikimi vzhodnjaškimi modreci in vidci, pesniki in preroki, pravzaprav neprehodna, da ne pelje nikamor. Kako bi se sicer zgodilo, da se mu je zdelo potrebno v svojem znamenitem pogovoru z uredniki časopisa *Spiegel*, ki je potekal leta 1969, a bil na njegovo izrecno željo objavljen šele po njegovi smrti, neposredno izjaviti, da preobrazbi modernega tehničnega sveta ni mogoče utreti poti z enostavnim »prevzemanjem zen-budizma ali kateregakoli drugega vzhodnjaškega izkustva sveta«, ampak je za kaj takega »neizogibna pomoč evropske tradicije«, saj se »mišljenje lahko preobrazi le s pomočjo mišljenja, ki ima isto poreklo in določitev«?[30] Tu je sicer treba biti previden in ne sprejeti ničesar za dokončno. Če nič drugega, je nejasno, zakaj tu nista izrecno omenjena Laodze in daoizem, kot je nejasno tudi, kaj je hotel s sklicevanjem na »isto poreklo in določitev« dejansko reči. Ali je treba to sintagmo razumeti povsem ozko, tako da napotuje izključno na grški začetek, ali zelo široko, tako da bi bilo z njo zaobseženo tudi starokitajsko mišljenje? Morda je pri tem Heidegger zares prisluhnil opozorilu Hölderlina – s čigar pesništvom je sicer imel svoje mišljenje za nerazločljivo povezano[31] –, da gresta namreč »nevarnost (die Gefahr)« in »odrešilno (das Rettende)« vedno skupaj, tj. da lahko pomoč pride samo z istega mesta, na katerem se je dogodila nesreča, toda to ni tako gotovo, kot se zdi na prvi pogled.[32] Ne glede na to, ali je Heidegger neposredno pred svojo smrtjo zares uvidel in priznal svojo zablodo, ali pa jo je skušal le zvito eskamotirati – njegova ganljiva dolgoletna vznesenost nad Vzhodom ostaja trajni opomin za rastoče samomorilsko nagnjenje filozofije v našem času, ki je še bolj zloslutno in zlovešče od Heideg-

[30] Navedeno po Heideggrovom avtoriziranem besedilu tega pogovora, objavljenem v knjigi: Günter Neske, Emil Kettering (Hrsg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988, str. 81–114, tu str. 107.

[31] O tem več v: Stephanie Bohlen, *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin 1993.

[32] To pa zato, ker tistega odrešilnega po Heideggrovih besedah »ne moremo neposredno in nepripravljeno zgrabiti«, ampak se moramo najprej »s še jasnejšim očesom zazreti v nevarnost«. Gl. M. Heidegger, »Die Frage nach der Technik«, *Vorträge und Aufsätze I*, Pfullingen 1967, str. 28–29.

grove žalostne kratkotrajne vznesenosti nad nacionalsocialističnim gibanjem v Nemčiji v trenutku njegovega zmagoslavnega prihoda na oblast.[33]

Nobenega dvoma torej ni, da je potreba po filozofiji zares najbolj pereča potreba v današnji svetovno-zgodovinski situaciji, da danes nič ni tako potrebno kot obnoviti spomin na filozofijo kot posebno obliko duha, spodbuditi interes za njeno bogato tradicijo kot neobhodno šolo mišljenja, kot nepresahljivi vrelec vseh naših sedanjih in bodočih miselnih poskusov in preizkušenj. V trenutku, ko mit in religija postajata vse bolj iskana in privlačnejša od filozofije, ko se vzhodnjaška modrost hvali in slavi kot tisto edino odrešilno v našem času, je pravi trenutek, da z vso možno odločnostjo vstanemo v obrambo filozofije, da na glas spregovorimo o vpijoči potrebi ohranjanja njene evropske identitete!

Pri tem je treba biti zelo pozoren na to, da ne gre za vnaprejšnje zavračanje vsakega pogovora z miselnimi tradicijami starega Vzhoda, še zlasti ne za dvom o vrednosti in pomembnosti samih teh tradicij kot specifičnih zgodovinskih možnosti kovanja ali izoblikovanja človeškega duha, ampak le za opozorilo, da je treba od tega pogovora pričakovati nekaj povsem drugega, kot je imel v mislih Heidegger, da je treba ta pogovor načeti ne zato, da bi se identificirali z drugim, da bi se naučili tuje modrosti in si jo prisvojili, ampak da bi podčrtali *razliko* do drugega, da bi bolje razumeli in spodbudili svojo filozofijo. Ostati moramo Evropejci – seveda ne v pritlehnosti dnevnopolitičnega pomena, kajti današnja amerikanizirana Evropa je utelešenje (anti)duha stupidnosti in blasfemije, ampak v smislu velike evropske filozofske ideje o osvoboditvi človeka kot človeka –, ostati moramo torej Evropejci, ne pa se spreminjati v Kitajce, Indijce ali Japonce. Njim pa naj Bog pomaga, če ne želijo biti več drugačni od nas, ampak enaki kot mi! Prav »kinično« Peter Sloterdijk opozarja: »Najbrž bo stara Azija v teku epohalne samokolonizacije nekega dne izginila z obličja zemlje, preživela bo verjetno samo v bibliotekah zahodno navdahnjene indologije, sinologije, japonologije, prav tako kot je stara Evropa preživela samo v starofiloloških in mediavelističnih seminarjih – ter v kostumiranih filmih.«[34] Različno duhovnozgodovinsko poreklo zavezuje tako nas kot druge k vza-

[33] O tem Heideggrovem političnem koraku do sedaj intelektualno najbolj pošteno piše Ernst Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt na Majni 1992.
[34] Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt na Majni 1989, str. 83; slov. prev. *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Ljubljana 2000, str. 72. Več o Sloterdijkovem odnosu do Vzhoda v spremni študiji k slov. prevodu: Mario Kopić, »Resignacija in vesela znanost Petra Sloterdijka«, str. 291–318.

jemnemu spoštovanju. Moramo se pogovarjati drug z drugim, se truditi, da bi se čim popolneje spoznali in razumeli drug drugega,[35] toda ne kot učenec in učitelj, kot varovanec in zaščitnik, kot mlajši in starejši brat, ampak kot enakopravni so-govorniki. Treba je tudi poudariti, da tu ne gre za kakšno priložnostno konzervativno-restavratorsko dejanje, niti v dobesednem niti v prenesenem pomenu, sploh pa ne za priporočanje nekritičnega ponavljanja starih resnic, njihovo slepo prevzemanje v vlogi nedotakljivih dogem. Ne gre za to, da bi bilo treba filozofijo reševati pred njenimi zablodelimi, kratkovidnimi in lahkomiselnimi (postmodernističnimi) razkolniki z enostavnim vračanjem na začetek. Te je treba pustiti pri miru. Pač pa je nujno oživeti izvorno samorazumevanje filozofije, potrditi njeno odkritje logosnega bistva mišljenja, in to z ustvarjalnim prilaščanjem in predrugačevanjem tega odkritja v skladu s sodobnimi tokovi in tendencami, vztrajati pri nalogi samozavestnega in samoodgovornega mišljenja,[36] ki ga nihče na Vzhodu ni niti opazil, kaj šele postavil za najvažnejšo človekovo nalogo. V tem smislu je treba razumeti tudi Lévinasove besede: »Navkljub koncu evrocentrizma, ki je diskvalificiran s tolikerimi grozotami, verjamem v izjemnost človeškega lika, ki je izražena v grških spisih in naših spisih, ki vse dolgujejo prvim. Po zaslugi njih se sramujemo svoje zgodovine«.[37]

Izhajajoč iz tega se edino pravo vprašanje, ki ga velja v zvezi z Evropo danes postaviti, mora glasiti: ne, kaj je Evropa bila nekoč, še zlasti ne, kakšna je danes in kakšna bo po vsej verjetnosti še nekaj časa, ampak kaj je Evropa vedno pomenila za ves svet in kakšno jo mi, neposredni grški nasledniki, v tem

[35] V pogovoru za pariški *Le Monde* Hans-Georg Gadamer poudarja: »Da drugi misli drugače od mene, je očitno nekaj pozitivnega. Tako eni drugim odpiramo horizonte. Verjamem celo, da se tudi minimalni prispevek vsakega od nas k svetovni kulturi navsezadnje sestoji iz tega. Seveda ne moremo upati, da bomo dosegli ta cilj neposredno. Evropa se mora še preveč naučiti, da bi bila nekega dne sposobna vzpostaviti dialoško skupnost. Toda nekoč bo svetu v celoti to vseeno uspelo, saj bo k temu prisiljen. Prvič so zares vse velike svetovne kulture, vključno s tistimi, ki izhajajo iz drugih religij, kot je naša, tako rekoč všite ena z drugo prek svetovne ekonomije. Zato se moramo naučiti sporazumevati. A to nikoli prej ni bilo tako.« (*Le Monde*, 3. 1. 1995, str. 2)

[36] V odločnem odmiku od samomorilskih prizadevanj postmoderne filozofije, pa tudi od Heideggra, Philippe Lacoue-Labarthe poudarja, da »še vedno prebivamo na filozofskem terenu in ne moremo kar tako prebivati nekje drugje« (Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du Politique. Heidegger, l'art et la politique*, Pariz 1987, str. 17–23). Gl. tudi Mario Kopić, »Filozofija v spremenjenem svetu«, *Naši razgledi* (Ljubljana) 1/1995, str. 20–22. O zaskrbljujočih tendencah razkrajanja filozofije v znanost, umetnost in religioznost v slovenski filozofiji gl. Mario Kopić, »Brez dialoga«, *Naši razgledi* (Ljubljana) 21/1994, str. 29.

[37] Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infini. Entretiens avec Philippe Nemo*, Pariz 1982, str. 91.

trenutku edino lahko hočemo in se zanjo zavzemamo. Ni sile na svetu, ki bi nam lahko kratila pravico, da se z besedo in dejanji postavimo po robu obema prevladujočima tendencama našega sedanjega časa – tako težnji po absolutiziranju tehničnega znanja in mistificiranju pomena in vloge moderne znanosti kot tudi poskusu, da se različni vidiki stare vzhodnjaške mitologije razglasijo za prvorazredno odrešilno sredstvo duhovne obnove izkoreninjenega evropskega človeštva. Zares, naša izbira je lahko le filozofska Evropa, to je Evropa, čvrsto zakoreninjena v svojem grškem poreklu, zvesta svoji izvorni grški domovini, prevzeta s skrbjo, kako ohraniti klasični grški ideal človeka kot samozavestnega in samoodgovornega bitja.

Moramo si biti na jasnem glede tega, da za živo bitje, ki se imenuje človek, kateremu je bilo nekoč usojeno stopiti na pot posredovanega znanja, ne obstaja alternativa evropskemu obrazcu mišljenja mišljenja, razen gole mitomanije, razen golega samozaslepljevanja z možnostjo obnove izvorne enotnosti z naravo, z možnostjo iz-koraka v nekakšno kvazi novo-staro neposrednost.

Prevedel Franci Zore

LITERATURA:

Bohlen, Stephanie: *Die Uebermacht des Seins*, Berlin 1993.
Colb, David: *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After*, Chicago-London 1986.
Derrida, Jacques, *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*, Paris 1991.
Droit, Roger-Pol: *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris 1989.
Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, Griechische Philosophie II, Bd.6, Tübingen 1985.
Enskat, Rainer (Hrsg.): *Amicus Plato magis amica veritas*, Berlin-New York 1998.
Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): *Europa und die Philosophie*, Frankfurt/M 1993.
Haar, Michel: *Stimmung et pensée*, Den Haag 1988.
Halbfass, Wilhelm: *India and Europa. Essay in Understanding*, Albany, N.Y 1988.
Heidegger, Martin:
– *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, Frankfurt/M 1983.
– *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt/M 1989.
– *Besinnung (1938-1939)*, GA 66, Frankfurt/M 1997.
– *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, Frankfurt/M 1996.
– *Feldweg-Gespräche (1944-1945)*, GA 77, Frankfurt/M 1995.
– *Gelassenheit*, Pfullingen 1959.
– *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, GA 79, Frankfurt/M 1994.
– *Sein und Zeit*, Tübingen 1972.
– *Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Frankfurt/M 1983.
– *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971.
– *Vier Seminare*, Frankfurt/M 1977.

– *Vorträge und Aufsätze I-II*, Pfullingen 1967.
– *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971.
– *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.
Henrich, Dieter-Schulz, Walter-Volkmann-Schluck, Karl Heinz (Hrsg.): *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960.
Hulin, Michel: *Hegel et l'Orient*, Paris 1979.
Jamme, Christoph-Pöggeler, Otto (Hrsg.): *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt/M 1984.
Kah, Kyung Cho: *Bewusstsein und Natursein*, Freiburg/München 1987.
Komel, Dean: *Identità e mediazione*, Trieste 2003.
Kopić, Mario
– Brez dialoga, *Naši razgledi* 21/1994
– Filozofija v spremenjenem svetu, *Naši razgledi* 1/1995.
– Rojstvo in somrak Evrope, *Nova revija* 186/1997.
– *S Nietzscheom o Europi*, Zagreb 2001.
Lacoue-Labarthe, Philippe: *La Fiction du Politique*, Paris 1987.
Lévinas, Emmanuel: *Ethique et Infini*, Paris 1982.
Marx, Werner: *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, Den Haag 1970.
Misch, Georg: *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*, Leipzig-Berlin 1926.
Neske, Günther- Kettering, Emil (Hrsg.): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988.
Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, Berlin-New York 1967 ff.
Nolte, Ernst: *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt/M 1992.
Otto, Walter, *Die Gestalt und das Sein*, Darmstadt 1959.
Parkes, Graham (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, Honololu 1987.
Pejović, Danilo: *Sistem i egzistencija*, Zagreb 1970.
Petzet, Heinrich Wiegand: *Auf einen Stern zugehen*, Frankfurt/M 1983.
Pöggeler, Otto: *Neue Wege mit Heidegger*, Freburg-München 1992.
Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M 1969.
Sloterdijk, Peter: *Eurotaoismus*, Frankfurt/M 1989.
Ulmer, Karl-Häfele, Wolf-Stegmeier, Werner: *Bedingungen der Zukunft. Ein naturwissenschaftlich-philosophischer Dialog*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
Zore, Franci: *Obzorja grštva*, Ljubljana 1997.

Dean Komel

METAPOLITIKA, METAPOLITIKA

Filozofija v zadnjih štiridesetih, petdesetih letih, nekako odkar je Heidegger odposlal svoje *Pismo o humanizmu*, razvija posebno »praktično teorijo«. Motrenja, ki izhajajo iz filozofske kulture, se prav zavoljo tega izhodišča skorajda nujno znajdejo v »filozofiji kulture«, ne da bi bil hkrati podan smoter. Nujnost take premestitve iz »prve« v »drugo« filozofijo prihaja namreč iz same nuje motriteljskega duha (*theoria*), ki je nekdaj vzniknil v kulturi filozofije, tej skrbi za dušo, in je brezdušno poniknil v nekem stanju, ki je filozofijo tako rekoč primoralo, da se prične ukvarjati s kulturo, z njenimi drobci, raztrganinami, završki, z nedoločnostjo, ki je postala splošna in pomeni veliko več kot pa le »nelagodje v kulturi«. Kajti, če kaj, potem danes ni več jasno to, *kako kultura definira položaj človeka*. Ko pravimo »kultura«, s tem ne menimo nekaj drugega od znanosti, od narave, od družbe ali od tehnike, saj se je vse to razvilo iz kulture, če jo razumemo v smislu odpiranja sveta, ki se osmišlja kot zgodovina, ki se zamišlja v umetnosti, ki je zaupan božjemu upanju. Kultura v tem smislu *sveta* definira položaj človeka. In vendar se ena najodločilnejših določb v zvezi z modernim položajem človeka, ki jo je podal filozof, čigar ime je postalo sinonim za krizo moderne, glasi, da je človek nefiksirana, neizgotovljena žival. S tem, da se moderna človeškost sebi odkrije kot neizgotovljena žival, česar seveda ravno ni mogoče predstavljati kot znanstveno odkritje, postane kultura, kolikor naj bi definirala njen položaj, problematična. To se najprej kaže v t. i.

humanističnih vedah, ki naj bi zdaj priskrbele tako definicijo človeškosti, pri čemer je deficit kulture, ki naj bi sama po sebi definirala položaj človeka, potisnjen na obrobje kot »teoretsko« nepomemben. Humanistične vede s tem izhodiščno zapadejo pozitivizmu znanosti, od katerih naj bi se prvotno ločevale v imenu duhovnosti, ki naj bi ji pripadale in jo potrjevale. Toda humanističnim vedam se zdi smešno, da bi se še naprej »oslavljale« kot duhoslovne – ko pa po tihem računajo s tem, da bodo ravno s tem, da zamolčujejo stanje duha, izkazovale svojo znanstvenost, ali vsaj to, da znanstvenosti sploh ne potrebujejo. In vendar so vse po vrsti, kljub svoji priložnostni kritiki na račun znanosti, ki naj bi vrh tega izhajala iz neke nejasne etične potrebe (»človeka pa ne damo«), s svojim početjem soudeležene pri soomogočanju znanosti, da je ta lahko dokončno nastopila kot moč in tako opolnomočena prevzela tudi oblast nad načinom, kako ima človek sebe v lasti, se pravi nad njegovo kulturo, ki se je sama potujila – neizgotovljeni živali. Če smo pošteni, tudi vsi sektorji kulture, visoka ustvarjalnost, vsa čista umetnost in kar je alternativnega, potrjujejo in pospešujejo *delo znanosti*, ki je *brezmiselno*, vendar gotovo služi izgotavljanju. To počne že jezik sam, ki vse bolj in bolj postaja sredstvo znanosti in izginja kot sredina sveta. Kaj je danes umetniški navdih in duhovni smisel božjega razodetja in svoboda mišljenja v primerjavi z znanstvenostjo, v katero je prešla umetnost, religija in filozofija? Glede tega smo danes pravzaprav vsi nevedni, čeprav se ve, da gremo v družbo znanja in nam je ob tem celo ugodno spričo spremljajočega brezmiselja. V tej nevednosti, ki sicer vse ve, se obnašamo kot norci, ki od vsega norenja vendar ne morejo znoreti. Norost bi že bila neka kultura, ki bi definirala človeka, je že neki duh, ki veže telo in dušo. Ustrojeni za delo znanosti si to vez zlahka predstavljamo kot stroj ali morda še najlažje kar kot strojnico.

A vrnimo se k filozofski kulturi, skrbi za dušo, ki nam govori kot miselno izročilo duha. V čem bi to lahko bilo ali pa celo moralo biti zavezujoče? Mar bi ne taka zavezujočnost vezala na način prisile, ki je moderni človeškosti odvratna in nesprejemljiva, tako da se hoče z vso silo emancipirati od nje? Mar se prevratna modernost ne oblikuje ravno v zvezi z razvezovanjem te vezi v vseh skrajnih različicah revolucije in restavracije, radikalizmov in fundamentalizmov, terorizmov in militarizmov? A kako lahko te moderne ideološke prakse navezujejo na izročilo duha, ki ga povezujemo s filozofijo? Najlažje se seveda zdi poreklo ideologij speljati na izvor ideje pri Platonu. Potemtakem bi imele ideologije in delo znanosti isti izvor, kar pa je najmanj sumljivo, saj slednje tako rekoč briše prvo. Tako stališče prezre voljo, ki je v ideologijah, in moč, ki

je v delu znanosti. Ti izrazito moderni predstavi zahtevata premeno ideje v predstavo, ki jo izkazuje naše privajeno dojetje idejnega kot predstavnega. Platon si z »idejami« ni predstavljal ničesar predstavnega. *Idea* in *eidos* Platonu pove to, kar je in kar je danes za nas tako rekoč nepredstavljivo *bistveno biti*. Pretvorba ideje v predstavo omogoči, da se volja predstavi *kot taka* (naposled v predstavi re-volucije, glede katere sploh pozabljamo, da tiči v njej voluntarizem volje) in da se moč predstavi *v celoti* (znanstvena predstava sveta, kjer popolnoma pozabljamo, da gre za inscenacijo predstave). Volja do moči je predstava kot taka in v celoti (gledanje in gledališče), v območju katere je mogoče le pogojno razlikovati med ideologijo in znanostjo. To je območje *tehnoznanosti*, ki potrjuje zgolj brezpogojno moč *funkcioniranja*, tako da se ji mora podrediti sleherna volja in tudi ideološki voluntarizem. To funkcioniranje predstave tehnoznanosti je *informacija*: *golo* predstavljanje, ki naj učinkuje kot *čisto* predstavljanje, na podlagi katerega je možno razpolagati in upravljati z vsem in vsakim. Pri tem se veča občutek razpolaganja, ki se mu iz čistega užitka puščamo na razpoloženje. Primer takega razpolagajočega puščanja na razpoloženje je medijska predstava, ki analogno z genetiko v »znanosti« opravlja funkcijo memetike v »kulturi«, natančneje v obratu kulturne proizvodnje in potrošnje. Lahko bi rekli, da tehnoznanstveno civilizacijo soizpolnjuje medijska kultura, če je razlikovanje med civilizacijo in kulturo sploh še upravičeno. Upravičujemo ga lahko le toliko, kolikor ne vidimo ali ne uspemo videti vsega razseganja tehnoznanstvene predstave, v katerem sta sovpadli kultura in civilizacija in jo prav zato imenujemo *globalizacija*. *Globalizacija je predstava (uprizoritev, prireditev) informacije* kot edinega pravega imperija. Informacija pa učinkuje (je učinek in »čin«) skozi proizvajanje in odvajanje, ki ga ni mogoče speljevati na produkcijo in potrošnjo, marveč velja obratno in v tem je tudi vsa »logika kapitala«. Funkcionalnost informativne proizvodnje in potrošnje je upravljanje (kibernetika) kot »sistem«, razpolagajoče razmeščanje in nameščanje, ki vse na(do)mešča z vsem, da bi ga pripravila za napravljanje. To ni več sistem, se-stav, v katerem vse in vsako najde svoje »mesto«, marveč nastavljanje, ki prestavlja v predstavo in se tako postavlja pred »svet«. Informacija je zato drugo od »zgodovine«; v njenem opolnomočenju tako postane nujno vprašljiva *tradicija* kot *prenašanje človeškosti* s »človeka na človeka« in »od bogov do ljudi« in s tem tudi »kultura«, kolikor njune vprašljivosti že vnaprej ne nadomesti razpolaganje, ki obrezbistvi vse pobistvelo. Kot da ni več ničesar bistvenega, ker je vse brezmiselje. A vsakdo in vsako je in bi bil notri v tej proceduri izvajanja in vodenja, dovajanja in privajanja, predvajanja in zvajanja, ne da bi tu sploh lahko registrirali bistveno zavajanje. Zavajanje je

v tem, da naj bi se tu ukinjalo delo, medtem ko je v resnici ves čas in z njim tudi izkoriščanje prostega časa postal delavnik; zavajanje je v tem, kako informacija emancipira potrebe s tem, da jih zaukazuje; zavajajoč je način, kako je znanje postalo moč, ki si prireja in podreja red sveta s predstavo globalne informacije, ne da bi sebe priznalo kot moč, ki je pooblaščena za moč; zavajajoča je moč upravljanja vsega v vsem , ki je na oblasti in ki se jo nekritično predstavlja v karikaturah napol poblaznelih oblastnikov. Blazno je upravljanje samo, ki spravlja vse skupaj samo zavoljo moči upravljanja. Zato današnja kibernetika kot funkcijsko upravljanje nima ničesar skupnega z, recimo, Heraklitovo »kibernetiko«, kjer z vsem upravlja blisk; današnja kibernetika v svojem upravljalskem funkcioniranju ne pozna bliskanja in ne priznava neba in zemlje, ne bogov ne ljudi in je v svojem brezmiselju ta moč znanja, kolikor je v njej odsoten sleherni preblisk, ki bi zjasnil svet, prav zato pa lahko mobilizira vse živo.

Kaj je potem z idejo filozofske kulture? Nič. Nič, ki se prikazuje kot zastrašujoči duh nihilizma. Nanj se naposled zvede smisel evropskosti, čeprav naj bi šlo le za moro nekaterih filozofov. Proti temu ni mogoče postavljati humanističnih idealov, saj so se ravno ti razblinili v nič, kolikor pod njimi ni mogoče ničesar več predstavljati. Tako je tudi vsa filozofija kulture ponihilistična, če to priznava ali ne, oziroma manj kot to priznava, bolj nihilistična je. In četudi si to priznava, ne zaznava tega stanja kot problematičnega, kajti tega, kar bi dalo misliti, ni. Postavljati vprašanja je *ne*smiselno, ker so pač že kot vprašanja *smiselna*. Tudi nesmisla ni več. Filozofsko gledano lahko pritrjujemo smislu samo še tako, da ga metodično zanikujemo. Tako je postmoderna dekonstrukcija kot podaljšek modernistične destrukcije metodična naznaka nihilističnega prehoda filozofske kulture v filozofije kulture, ki pa strukturno izgublja svoj prehajajoči značaj in postaja obvezna procedura, ki govori venomer enako.

Namesto filozofske besede srečujemo parole in pritajeno odobravanje dela tehnoznanosti, ki naj bi v svojem osvajalnem pohodu delovalo osvobajajoče, namreč v tem smislu, da postaja nedefinirana žival še bolj gotova same sebe kot neizgotovljena. Neizgotovljeno bivanje je svoboda od prebivanja, ki najde svojo določnost v izročilu. Da bi izročilo prinašalo osvobajajoče sporočilo za prebivanje, je za od vsega svobodno razglašenost nedefinirane sedanjosti *nezaslišano*. Neizgotovljeno bivanje, kljub temu, da je osvobojeno od vsega, ne prisluškuje samoti, marveč zgolj ostaja indiferentno do vsega. Neizgotovljena žival se počuti sama, vendar je brez samote oziroma je indiferentna tudi do nje.

Priviligira maso, ker si je sama sebi nevzdržna in v paniki beži tudi pred maso. V svoji vzdržnosti od eksistence, tj. izhajanja iz same sebe in prihajanja do drugega, verno izpolnjuje asketski ideal. Njena morala, ki se topi od ljubezni, a ostaja ledeno hladna v svoji indiferentnosti, prodaja najplitkejše za najgloblje in taka potopi sleherno izvirnost, vsako poreklo. Čigava je ta neizgotovljenost? Gotovo ni od nikogar, zagotavlja pa neko funkcijo za vsakogar.. Tak vsakdo-nekdo seveda noče funkcionirati kot nihče. Ničevost tega »biti nič« s tem vseeno izdaja neko negotovost same sebe, trpnost in ranljivost, ki tli pod indiferenco neizgotovljenega animaličnega te potlačene človeškosti, voljne za funkcioniranje, vendar pa nejevoljne spričo položaja, ki ji ga dovoljuje funkcioniranje, a vseeno brezvoljne, da bi kdaj izvolila sebe. Ne zadrži je noben »tako sem«. To bi jo postavilo iz sebe do sebe v zadržanju, do tega kar je.

Tako zadržanje je možno v *zadržku biti*. Pomenilo bi neko *dostojanstvo* človeškosti v *dostojnosti* za bit, ki je nekdaj že postalo pristojnost filozofije kot *episteme* (ta grška beseda sama po sebi kaže, kako se lahko dostojnost za bit poniža v golo znanje, na katero se obeša epistemologija) . Ne gre za drugo vrsto človeškosti od nedoločne animaličnosti ali za višji tip človeka ali poboljševanja človeka, ki svoje dobro slej ko prej sprevrže v ideološko zlo, ne gre tudi za dvigovanje bolj pravega človeka, kajti človek je kot ek-sistirajoč vedno že zapadel v nepravost. V igri je zgolj odkritost pred samim seboj, ki se kot drža v zadržani razkritosti biti drži skrivanja biti v njenem razkrivanju in prav s tem *biva različno in v tej različnosti določno*. Tako določno bivanje, ki pa se ne postavlja nasproti neizgotovljeni animaličnosti, kolikor je ta tudi način samoodprtosti, imenujemo *prebivanje*. Prebivanje ni določeno po zmožnosti zavedanja biti, ki se samopovzdigne v samozavest jaza. Prebivanje je preživljanje življenja, ki se nikoli ne zgolj različno preživlja, marveč vselej tudi že bitno preživlja nekaj različnega in v tem smislu traja in vztraja, se pravi, je določno v povsem posebnem smislu, namreč kot odprtost, ki je doslej v filozofiji izpadla ravno kot torišče bivanjske nedoločnosti, ki ji pravimo *svet*. Svetovnost sveta, ki je vseskozi prejemala svojo veljavo kot aposteriornost, je postala apriornost, ne v kakršnemkoli spoznavno-teoretskem, marveč zgodovinskem mišljenju, ki v skladu s tem preide v prebivanje. Svetovnost sveta je zdaj to, kar je zgodovinsko določujoče odločilno za situacijo človeka, ki naj jo definira kultura in ki v skladu z mero sveta spremeni svoj smisel, in to v smislu, ki ga moramo šele misliti. V smislu tega narekovanja mišljenja spregovarja tudi neka »kultura filozofije«, ki jo pogrešamo. Zaslutimo jo, če rečemo, da je mišljenje tu narekovano v govorici in se v smislu mišljenje v govorici izreka kot zgodovinsko

prebivanje. S tem pa že različno prestopimo v filozofijo kulture, oziroma nastopi v tem prehodu neka razlika, postane razločna in se z-jasni indiferenca v biti. Svet lahko zasije le kot razjasnjenje v prebivanju, ki je vse kaj drugega od razsvetljene subjektivnosti, kjer svet sicer lahko pride do izraza kot predmetnost, vendar pa ne more zazveneti v besedi.

Zdaj se seveda zdi, da smo zadevo pripeljali nazaj k problemu, s katerim smo pravzaprav začeli, in sicer k možnosti definiranja človeka. Zdi, da smo se spet znašli pri *zoon logon echon*, kar prevajamo kot »živeče, ki ima govor«. Latinski prevod *animal rationale* že opredeli to zmožnost govora kot *ratio*, razum, s tem ko »živeče« hkrati postane »animalično«. V nadaljnjih »prevodih« se lahko ta animaličnost preobrazi v divjo bestialnost, razum pa v brezdušno kalkulacijo. Človek lahko vse to naredi iz sebe kot od zmožnosti govora narejeno življenje z vso svojo kulturo, civilizacijo, religijo, znanostjo, zgodovino, tehniko, humanizmom in kar vse še je stvaritev človeškega »duha« Tak je in vse to je kot žitje in bitje govorice. Z zmožnostjo govora je človek sposoben vsega, hkrati pa tako rekoč ne premore ničesar.

Reklo *zoon logon echon* pove, da ima človek govor. Ali pa morda vendar lahko pove še nekaj drugega? Nekaj drugega, če namreč sami pri sebi in vendar v duhu povedanega pomislimo, da reklo ne izreka toliko pripadnosti govora živečemu ali celo živali, marveč način življenja, tj. prebivanje, ki je bistveno pri-padno govorici, ki je padež, sklon govorice. Poudarek »mišljenje v govorici« postane pomemben šele s tem obratom, ki izkazuje življenje v govorici kot prebivanje. Tu nas lahko bistveno napoti že Aristotelova opredelba *zoon politikon*.

Vendar, ali se s tako prepustitvijo nareku govorice ne odrečemo moči razpolaganja z logosom, ali se s tem ne odpovemo premoči nad vsem živečim? Moč razpolaganja, v kateri se strneta instinkt in intelekt, gre čez vse in je gotovo zadnje, čemur bi se zdajšnja neizgotovljena žival odrekla, saj je to vse, kar »ima«, tako da pravzaprav »nima« v prej nakazani funkciji funkcioniranja. Ta neizgotovljena žival niso »oni gor«, marveč *tako* funkcionira vsakdo od nas – kot človek. A hkrati noben od nas – kot človek – ni *tako*, da bi samo še funkcioniral. Prav s tem minimalnim razločkom se nam odstira razlika biti, ki določa prebivanje, ne toliko v razponu od gole do čiste biti, kolikor v tem, da lahko govori odkrito. To prečenje razlike nam zdaj ne prepreči, da bi se še najprej identificirali s funkcijo, ampak le pove nekaj različnega in razliko-

valnega. Ne odpovedujemo se funkciji, razlika se nam dopove v povednosti govorice, po kateri je ta poved biti. To nam nekako dopušča, da v neki *sproščenosti* spregovorimo o tem, kar je, da ugotovimo in se tako na neki način izgotovimo v tem, da je govorica v biti sproščenost pogovora, ki sicer pušča v nedoločnem, pa vendar povsem določno dopušča to, kar je pripuščeno človeškemu.

Sproščenost, »Gelassenheit«, je, kot vemo, beseda Heideggrove misli. Tudi to maloprej povedano je nekako že mislil Heidegger in bil pri tem deležen hudih očitkov na račun nedomišljenosti mišljenega, ki jih tu ne nameravamo obnavljati in prenavljati. Dvomimo namreč, da je Heideggrova misel sploh že premišljena in da je filozofija kulture sploh v stanju, da jo misli. Pri omenjenih očitkih je bolj ali manj očitno, da se Heideggru pravzaprav očita »filozofija«, to da se je »šel filozofijo«. Očitek še zdaleč ni tako malenkosten, kakor bi se sprva zdelo, če vemo, da se danes že kar samoumevno krivi Platona, Aristotela, Hegla, Nietzscheja za to, da so zakrivili razčlovečenje človeškosti. Niso prav mislili, niso mislili pravega, ali pa je nepravilnost morebiti prav v tem, da so hoteli misliti tisto pravo, da so se v imenu filozofije pravzaprav šli neko pravičništvo? Pravičnost je nenazadnje temeljna Platonova in Nietzschejeva beseda, ki naj bi človeštvu napravila največ škode in bi jo bilo treba odpraviti, seveda ne s prepovedjo, marveč z demokratično odpovedjo. Ampak tudi Derrida, ki si je dal veliko opraviti s preseganjem pravičniške metafizike, je priznal, da je dekonstrukcija neka pravičnost, sicer nedoločna, pa vendar pravičnost (*Force se loi. Le fondement mystique de l'autorité*; Pariz, 1990). Mar ne gre preseganje metafizike predaleč in pri tem ne registrira presežnosti, ki karakterizira kulturo filozofije? Če pa vzamemo, da naposled sleherna kultura filozofije zapade pravičništvu, je nemara treba sprejeti tudi to, da nas njeno preseganje v filozofiji kulture ne rešuje pravičništva. Mar se ne tudi mi, ko tako sprašujemo, gremo pravičnike , ki s prave poti zlahka skrenejo levo ali desno, ki sami ponižani dvigujemo svoj glas proti krivicam, iščemo krivce za stanje, in se naposled pod njegovim pritiskom sami ukrivimo, da se upravičimo in opravičimo. In vendar se izkrivljenje, *pseudos*, dogaja v od-kritem, *a-lethes*, v *razprtosti prebivanja*. Pravičnost nikoli ne odpravi razkrivajoče se spornosti v razprtosti prebivanja, po kateri je tudi kultura ena sama razprtija, ki jo je nekoč filozofija pričela s politiko (*Heraklitova igra!*).

Heidegger, čigar »preseganje metafizike« sicer služi kot zanesljiva opora za naslavljanje omenjenih očitkov filozofiji, je postal tako rekoč primer za odklon

in odklanjanje filozofije v sodobnosti. Ko se nekomu, pač nehote pod silnim pritiskom situacije, zapiše, da so Heideggra leta petinštirideset »denacionalizirali«, postane jasno, da je tu nesmiselno riti naprej. Vseeno pa problem krivde filozofije ostaja, kolikor si je filozofija vseskozi prizadevala za človeškost človeka, da bi jo naposled zadelo razčlovečenje. A potemtakem tudi ni mogoče hiteti z očitki na njen račun, saj ji prav tako izrekamo prizadevanja za človeškost človeka, kolikor seveda tega ne počnemo povsem neprizadeto. S takimi očitki torej očitno ostajamo v filozofiji, kljub njenemu odklanjanju. Delanje Heideggrovega primera v prvi vrsti pomeni nerazmerje do filozofije, seveda pa se sem iz druge ali tretje vrste vriva tudi politika oziroma, kakor bomo poskušali pokazati, *metapolitika*. Čeprav se zdi situacija filozofije do onemoglosti zapletena, se je verjetno potrebno strinjati s tem, da je najtežje sprejemati in premišljevati enostavnosti. Najtežje od vsega pa je *misliti preprosto*. Za to je namreč potrebna *sproščenost*. Tako je celotno Heideggrovo filozofijo mogoče nadvse enostavno povzeti kot prizadevanje, da pride *do besede odnos med človekom in bitjo*. Ko sem pred leti poskusil obravnavati to zadevno stanje na podlagi razmejitve z antropološkimi tendencami v sodobni filozofiji kot tudi z njihovimi kritičnimi protitendencami, se mi je pokazalo, kako zlahka je mogoče prezreti preprostost tega odnosa, ki ga je Heidegger v svojem pogovoru z Japoncem v *Na poti do govorice* označil za »hermenevtičnega«. Ta označitev je ustrezna, kolikor odnos med človekom in bitjo povzema temeljno izročilo filozofije, katerega sporočilo nas bistveno določa v tem, kar je. Zdi se, da Heidegger v razmerju do tega izročila ne pove ničesar novega, ampak se mu preprosto prepusti. Vendar se ravno v tej izročitvi izročilu sporoča bistveno sporočilo svobode. Seveda pa spričo tega nastopi vprašanje, kako je mogoče svobodo povezovati z izročilom in jo celo navezovati nanj? Mar ni svoboda ravno svoboda od izročila, ki se v najboljšem primeru izkaže kot svoboda za izročilo? Gre bistveno za *sporočilo* svobode. Iz zgodnosti izročila se sporoča prostost, ki je kot dogodevanje sveta v prebivanju pred slehernim svetovno-nazorskim in –zgodovinskim »od« in za«. Toda razlikovanje med svobodo in prostostjo tu samo po sebi ne zadošča, da bi uvideli razliko med *prebivanjem*, ki se sporoča iz izročila, in *animal rationale*, kajti med njima ni nobene vmesnosti, če vzamemo, da prebivanje odpira povsem drugo *vmesnost*, kakor je vmeščenost med animalno in racionalno. Zato »Dasein«, kakor ga vpelje Heidegger za določitev bivajočega, ki smo mi sami, ni opredelitev bivajočega »človek« ali bistva »človek« ali celo vrste »človek«, kakor se to primeri v opredelitvi *zoon logon echon* in *animal rationale*. Pri »Dasein« gre za *razumevanje biti*, ki je pred animaličnostjo in racionalnostjo in ki iz svoje

razlike šele omogoča tovrstna razlikovanja. Da se razumevanje biti v svoji pojmovni nedoločni določnosti pne čez vsak pojem rodu in vrstno razliko, ne pomeni le, da bit ni zgolj logični ali, kar je isto, ontološki pojem, marveč predvsem pomeni, da se prebivanju sporoča iz izročila kot vprašanje biti, ki je v svoji nedoločnosti določilno v smislu odločilnega vprašanja »kdo sem«. Prebivanje spregovarja v odgovarjanju na ta nagovor biti in je po njem tudi vselej zase različno. Prebivanje se širi in oži, določa in izloča, oblikuje in odlikuje v raz-ličjih, ki otvarjajo svet. Ker je prebivanje postavljeno pred to vprašanje v nagovorjenosti od biti v izročenosti izročilu, lahko izhaja iz sebe, se lahko izpostavi in osamosvoji kot samozavedanje jaza. Toda vsako izhajanje iz sebe in samoizločanje prihaja iz razlike biti kot razkrivanje v kazanju govorice. V identiteti *animal rationale* je ta razlika zastrta in ta zastrtost naposled privede do identifikacije s funkcijo »nedefinirane živali«, pri čemer se »živalskost« obravnava kot že identificirana v svoji funkciji. Ko razlikujemo med »živaljo« in »človekom«, med »rastlino« in »kamnom«, med »številom« in »črko«, pa tudi ko gre za merjenje človeka v razliki do boga, ki ne nastopa na isti ravni kot prej omenjena razlikovanja, ali za razmejevanje med dušo in telesom, duhom in materijo, moškim in ženskim, se vse to že vrši v različju biti, ki določa prebivanje. Prebivanja zato ni mogoče zvesti na golo »bivanje«, »obstoj«, iz katerega nato izvajamo »življenje« in temu pripisujemo »dušo«, »duha«, »zavest«, »samozavest«, »jaz«, »osebnost«, da bi ga naposled le zvedli na golo funkcijo življenja. Edino, kar onemogoča to zvajanje in indiferenco do biti, je razpiranje prebivanja v različju biti. Ni naključje, da se skrb za ohranjanje življenjskega ravnovesja na Zemlji imenuje »ekologija«. Ta beseda se sicer danes uporablja prav tako nepremišljeno kot »ekonomija«, namreč tako, da se ne misli na *oikos*. Kako oddaljen in tuj je tako šele razmislek, kako je prebivanje način življenja, ki domuje v govorici? S tem, ko rečemo »način«, že izrekamo prebivanje in domovanje ter razliko biti. Tudi gola življenjska funkcija je že *način* življenja. Življenje je vedno že življenje na neki način, je vedno že razkrito-razkrivajoče se življenje, pa naj gre za človeka, naravo ali bogove. To pove sama beseda »živo«, recimo, ko pravimo živo navzoč. Na-čina ni mogoče nikoli zvesti zgolj na u-činek. *Način* je pravzaprav *ethos*, ki dopušča prehajanje prebivanja med *oikos* in *polis*, kar se potem zvede na privatno in javno. Ko Aristotel eno ob drugem opredeli *zoon logon echon* kot *zoon politikon*, se nam zdi to naravno, v isti sapi pa se Platonu očita, da se je lotil *Politeje* s stališča filozofije ali pa po drugi strani Heideggru očitamo, da v njegovi eksistencialni analitiki tubiti pogrešamo politično in da je zavoljo tega tudi zgrešil v konkretni politiki, tako kot pred njim Platon ali kar cela filozofija. Toda ti očitki sežejo

dlje, kakor bi si sami sploh lahko domišljali, namreč v sam problem svobodne utemeljitve filozofije, ki je odlikovana politična izbira, zato vsa kultura filozofije pomeni politično odločitev tudi, ko gre za ločevanje od politike, kakor ga poznamo od Heraklita naprej. V prehodu k filozofiji kulture se to ločevanje zabriše in izbriše v prerisavi metafizičnega v metapolitično. *Metapolitika* je to, kar sledi iz metafizike kot kulture filozofije, ki je vsled tega prešla v filozofijo kulture, kolikor jo opredeljujejo kriznost, avantgardizem, revolucionarnost, postizem in se zunanje kaže kot zlom idetitete, tj. nemožnost identificiranja človeškosti z lastno kulturo, njegova nedoločljivost v kulturi, s katero se mora zdaj ukvarjati.

Če smo na začetku ugotavljali neko nujo prehajanja kulture filozofije v filozofijo kulture, se tu seveda pokažejo ne le politične posledice, marveč tudi politični nasledki, tako da pride na dan ne le politični vidik filozofije, marveč prav njena duhovnost oziroma revolucionarni duh. Že Nietzsche kot glasnik moderne krize oznani nujnost nastopa *velike politike*: »Čas male politike je minil: že prihodnje stoletje prinaša boj za prevlado-Zemlje (Erd-Herrschaft) – *primoranost* k veliki politiki.« (*Onstran dobrega in zlega*, § 208.) To mega-

politiko imenujemo v sozvočju s tistim, kar se je oblikovalo kot izročilo metafizike, *metapolitika*. Filozofija postane v prehodu v filozofijo kulture politični eksperiment. Če smo navrgli tezo, da je Heideggrovo delo *Bit in čas* morda zadnji merodajni poskus kulture filozofije, potem se moramo vprašati o metapolitičnih nasledkih tega poskusa, ki je po avtorjevih lastnih besedah spodletel v kontekstu tistega, kar je Heidegger imenoval in kar se je od njega prevzelo kot *preseganje metafizike* – karkoli že filozofija kulture najde v tem. Neuspešnost tega poskusa utemeljitve filozofije v izhajanju iz eksistence se vendar izkaže za uspeh. Najprej zato, ker se eksistenca tu pokaže ne le kot to izhajanje iz sebe, marveč hkrati kot nahajanje (Befindlichkeit) in obhajanje (Umgang) v svetu, kar osnuje pot *zasnutku prebivanja,* brez katerega sploh ni mogoče misliti prehoda metafizike v prihodu biti, se pravi sploh ni možen razmislek te razlike. Nadalje pa se hkrati s črtanjem »Wesen«, »bistva« oziroma njegovim podčrtanjem kot predmetnosti predmeta, zapišemo »Gewesen«, »pobistvenju«, ki opredeljuje diskusijo o zgodovinskosti. V njem je tudi že na pohodu tisto, kar očitno onemogoči izhajanje filozofije iz eksistence in v svojem prehodu izstopi kot revolucionarna moč za moč, ki jo označujemo kot metapolitiko. *Metapolitika* zaznamuje premeno kulture filozofije v filozofijo kulture, kolikor naj bi ta definirala človeka v njegovi neizgotovljenosti s tem, ko mu hkrati preostaja razlika med izgotovljanjem in prebivanjem. Metapolitični prehod je

spremstvo tehnoznanstvenega pohoda. Metapolitika nosi v sebi re-volucijo humanosti, ki je bolj temeljna od vseh drugih družbenih in znanstvenih revolucij, ker je volja duha, ki sam zapade nejevolji »duha maščevanja«. Metapolitiko ko re-volucijo obvladuje re-sentiment in njegovo prebolevanje.

Heidegger sam oznake »metapolitika« ne uporabi, pove pa, da je filozofija v obdobju dovršene metafizike postala antropologija. *(Prevladanje metafizike* VA 82/83.) Metapolitično vzeto je ta antrolopologija po koncu človeka *antropodiceja* (več o tem v *Razprtosti prebivanja*). Konec človeka je bila, kakor vemo, priljubljena Derridajeva domislica, mislimo seveda na *Fines Hominis*, ki pa je nedomišljena v tem, da ostaja antropološka in sprevidi preprostost razmisleka odnosa človeka in biti pri Heideggru, torej *prebivanje*. To velja za njegov razvpiti tekst *O duhu*, ki nastopa na poudarjeno metapolitični ravni, česar ne mislimo niti v slabem niti v dobrem pomenu, marveč v kontekstu prej omenjene Derridajeve epohalne določitve dekonstrukcije kot pravičnosti. Čudi pa, da tu ni nikjer omenjen duh maščevanja kot ognjeviti revolucionarni resentiment, pravzaprav niti ne začuduje, kolikor ne spregledamo neverjetne antropološke redukcije duha ter fenomenov vprašanja, tehnike in spola in živalskosti, ki nastopajo v povezavi s fenomenom oziroma derridajevsko fantastiko duha. Če hočemo govoriti »o duhu« in obenem ne govoriti »v duhu«, potem moramo vsaj priznati lastno zasidranost v filozofiji kulture, v katero se pogrezna duh Zahoda/Potopa na način *Verwesung*, razbistvenja. O »Wesen« (bistvovanju) kot »währen« (vekovati) sicer pri Derridaju ni ne duha ne sluha; ob Heideggrovem razjasnjevanju Traklovega pesništva v *Na poti do govorice*, ki je osrednje Deriddajevo referenčno besedilo pri razkrinkavanju vprašljivosti duha, se tako postavi vprašanje, kam Heidegger sploh bistveno prevaja svojo misel, preden jo seveda privedemo na v bistvu (!) pravičniško zatožno klop dekonstrukcije. Ni pomembno le, koga Derrida obtožuje (očitno se tu s filozofsko nadgradnjo graja in hkrati nagrajuje Fariasa). (Dobro, Derridaju v primerjavi s tistimi, ki se oklicujejo za prave Heideggrove razlagalce in ustvarjajo iz tega »znanost«, ničesar ne zamerimo.)

Treba pa se je vprašati: komu se tu sploh sodi? Je tu morda kak človek, ki se ga kliče na odgovornost, celo veliko filozofsko odgovornost? Ali pa se tu obnašamo tako, kot da je že povsem jasno, da je kultura filozofije že bila obsojena na svoj konec in da zdaj ostanke prostodušno razkazujemo v institucijah naše kulture? Odkod prihaja jasnina te jasnosti, ki zase rabi zasnutek prebivanja? Mar ne dekonstrukcija s tem, da ji je že vnaprej jasno, kaj je na stvari, postane

alibi za nevprašljivost antropodicejske, metapolitične pozicije? Ta za Derridaja sicer morda predstavlja določen problem, vendar ne vidi v tem ničesar vprašljivega. To naposled kaže, da je tudi tista dolga fusnota o »Zusage«, ki jo je vzpodbudila Françoise Dastur, le pretveza za ohranjanje nevprašljivosti omenjene pozicije. Mar se bomo kar naprej znašali nad nemočjo filozofskega izhajanja iz eksistence in si prikrivali metapolitični značaj moči funkcije, ki je na pohodu? Dekonstrukcijsko razkrinkavanje izdaja prikrivanje bistvenega v vprašanju duha, ki zvrača (znanstveno, ideološko politično, etično ...) odgovornost na filozofijo, kar pa metapolitično zgolj odgovarja temu, da kulturi ni treba polagati računov glede definiranja človeške situacije. Medtem pa se nedefinirana žival čuti odgovorna, da je vse do neskončnosti preračunano, pri čemer bistveno več ne računa sama s seboj , kar je bil temeljni-utemeljujoči filozofski in politični karakter *logon didonai* in na njem zasnovane *praxis*.

Seveda so v tem pogledu nastopili avtorji (namreč v smislu postavljenosti pred vprašanje), ki se niso zadovoljili z vnaprejšnjo jasnostjo metapolitičnega prehoda in odobravali postopke, ki ukinjajo njegovo spornost ter se poskušali, prav navezujoč na Heidegra, približati jasnini, ki se razpira s prebivanjem. Pri tem so celo dokaj vznemirili filozofsko javnost do te mere, da se je sploh pojavila – vsem , ki tega še ne vedo, naj vendar povemo, da se danes prirejajo filozofski simpoziji, organizirajo filozofska predavanja in šole, izdajajo filozofske revije brez pojavljanja javnosti oziroma da se to pojavljanje javnosti javlja celo kot motnja. No, en tak avtor, je recimo, Peter Sloterdijk, ki je leta 1999 s predavanjem *Pravila za človeški park (Odgovor na Heideggrovo pismo o humanizmu)* zagrešil škandal v nemški filozofski situaciji, ki, mimogrede, sama ni sposobna dojeti lastne škandaloznosti; zato se mora v vsakem in tudi v tem Sloterdijkovem primeru nujno oglasiti Habermas kot neke vrste vrhovni razsodnik. Drugi avtor, ki bi ga v zvezi s te omenili, je Giorgo Agamben, ki je predvsem z delom *Homo sacer* (1995) opozoril na škandaloznost konca zgodovine, kot ga je svoj čas propagiral Francis Fukuyama, namreč da je ta konec razglašen iz nedoločne točke moči zvajanja in privajanja na golo življenje, ki se predstavlja kot čista meja ob-močja zunaj/znotraj. Oznake kot »antropotehnika«, »mobilizacija«, »zoopolitika »antropološki stroj humanizma«, »biopolitika«, ki nastopajo pri Sloterdijku in Agambenu, jasno kažejo na metapolitično obeležje te filozofije kulture in v njenem beleženju vsebovane refleksije tehnoznanosti. Škandal Sloterdijkovega predavanja na dvorcu Elmau leta 1999 je najprej priklicalo že samo sklicevanje na Heideggrovo *Pismo o humanizmu*, morda najpomembnejši dokument filozofije v 20. st., potem pa

način, kako je vprašanje humanizma obrnil v to, kar si v perspektivi vzreje neizgotovljene živali lahko obetamo kot veščino antropotehnike in kar naj bi predstavljalo realno »zoopolitiko« človeških vrtov. Reakcija je seveda bila sama po sebi zgovorna, namreč v smislu, da se o čem takem na ta način ne bi smelo govoriti. Lahko pa se, očitno, to na tiho počne, in nato z vsem pompom razglasi svetu prek medijskega »kloniranja«. Agamben razširi metapolitični parafenomen človeških parkov v »lager« kot metapozicijo Zahoda (»Lager, ne pa država, je biopolitična paradigma Zahoda«), zoopolitiko pa preformulira v biopolitiko (oznaka izvira od Foucaulta) v skladu z izhodiščnim ločevanjem med *zoe* in *bios*, ki prihaja iz grških izvorov humanistične tradicije. Razlikovanje med človeškim in živalskim, med človeškim in golim življenjem pade v človeka samega ter je to, kar razvija antropološki humanistični stroj, in to, kamor posega suverena moč oblastnega razpolaganja. Heideggrova ozloglašena formulacija, da so koncentracijska taborišča in koncentrirano kmetijstvo centrirani v istem centru moči, ki hoče razpolagati z življenjem, s tem drugače spregovori. V delu *Odprto* (*L'aperto*, 2002) je skušal Agaben poiskati drugačno izhodišče v prebivanju, ki človeka ne določa na podlagi razmejevanja z živalskostjo, marveč na način sproščenosti za sebipripuščenost živalskega, pri čemer navezuje predvsem na Heideggrov poskus hermenevtične določitve odnosa med človeškostjo in živalskostjo v predavanjih *Temeljni pojmi metafizike* iz leta 1929/30 (ta pomembna predavanja sem obširneje obravnaval v *Razprtosti prebivanja*, Ljubljana 1996, 137–172). Vendar ne smemo pozabiti, da se mera biti v prebivanju po Heideggru še bolj umerja iz merjenja človeka z bogom in da »lager« bistveno (v tem smislu, da daje misliti bistveno) soopredeljuje zapuščenost od božjega.

Tudi Sloterdijk ob tem, da se je izrecno podal v odstiranje sfer prebivanja, izrazito pušča za sabo tisto bistveno, kakor je vzniklo v kulturo filozofije, s tem pa se ravno zoprvuje tisti »Gelassenheit«, ki ga po svoje veže na Heideggra. Pri njem Gelassenheit prihaja iz tistega bistvenega biti, ki je samo v sebi razločujoče-sporno, vendar ne na ta način, da bi v imenu biti odpravili bistveno; Heidegger kvečjemu, če tako sploh lahko govorimo, poskuša prečrtati »bit« v njenem novoveškem dojetju kot predstavno obstojnost, ki jamči antropologizem predstave samega sebe kot samozavedanja jaza (in ta jaz je pri Sloterdijku izrazito nastopaški). Isto se pravzaprav pripeti Agambenu, ko skuša osnovo zvajanja življenja na golo funkcioniranje kot politiko tehnoznanosti najti v razlikovanju med *bios* in *zoe* iz grškega filozofskega izročila. To za-snovanje je sicer pri Agambenu nedvomno podano z razlogom (definicija *zoon logon*

echon, zoon politikon), ki pa ni isti kot razlog za to, kar se dogaja danes in kar Agamben zaobseže s širjenjem *lagerja*.

Omenjena avtorja opravita pomemben korak v razgrinanju metapolitičnega prehoda, ki je na pohodu, in hkrati pokažeta v različje prebivanja. Vendar pa odmislita bistveno. Oba insistirata pri neki od bistva ločeni predstavi biti, kar preprečuje vpogled v bistveno izročilo prebivanja v sporočilu biti. Zato pri obeh namesto prebivanja sili v ospredje metapolitična predstava prebivanja in politična orientacija. O prebivanju se govori brez bistvene nagovorjenosti od biti. Pozablja se na bistveno sproščenost.

Omenjeno razmerje biti in bistva bi lahko zajeli z odnosom med avtoriteto in toleranco, če ne bi brisanje bistvene tradicije pomenilo netolerance, ki so jo izkazovali vsi poskusi prevladovanja tradicije v naši preteklosti, ki se zanimivo nadaljuje tudi v prihodnost. Treba je uvideti, da je poskus delanja tradicije za totatitaristično kot metapolitično sredstvo prevzema oblasti sam v sebi do skrajnosti totalitaren, kolikor je zaslepljen od najsvetlejše luči, ki naj ji nič ne ostane skrito, torej s predstavo luči, s predstavo, ki naj bi predstavljala samo luč in bila tako več od predstave, se pravi: neka *fiksacija*. Zaslepljenost s predstavo luči zahteva posebno pozornost do metapolitičnega razsvetljevanja, ki razpolaga s predstavo kulture in ji polaga nasproti barbarstvo, pa naj prihaja od duhovnih ali tehničnih medijev, naj bo ustvarjalna ali proizvajalna, vsakič gre za fiksacijo. To početje je najbolj razvidno iz tega, kako se danes v javnost »lansirajo ideje«, izraz ni naključno prevzet iz raketne tehnike. Raketni izstrelek se zdi nekaj , kar je tako rekoč pognalo in žene samega sebe, dejansko pa je od začetka do konca nekaj vodenega, torej predstava, ki se vnaprej odvija po predstavi. Lansiranje je vnaprej usmerjeno na cilj, ki v sebi mobilizira celotni proces. Ideja je danes to, kar služi za mobilizacijo vseh za predstavo zmožnih predstav, ideja je danes zgolj še to gonilnik , driver (cogito, sopoganjanje, že na začetku novega veka). Tako je tudi idejna angažiranost intelektualcev danes, kolikor se ne bistveno ove tega, kar jo žene, obsojena, da kar naprej »goni svoje«, in »prodaja fiksne ideje«, v najboljšem primeru manifestativno »preganja duhove«, najpogosteje pa se kar »pusti manifestirati« na očeh javnosti, ki jo bistveno najavlja metapolitična mobilizacija.

Pred nedavnim, točneje 31.maja 2003, smo bili tako deležni *vseevropskega apela* sedmih »evroatlantskih« intelektualcev. Habermasu kot avtorju in Derridaju kot podpisniku članka v *Frankfurter Allgemeine Zeitung* in v *Libération* z naslovom »Po vojni: prerojenje Evrope« so se pridružili še Richard Rorty

(*Süddeutsche Zeitung*), Umberto Eco (*La Republica*), Gianni Vatimo (*La Stampa*), Adolf Muschg (*Neue Zürcher Zeitung*) in Fernando Savater (*El Pais*). Povod za manifestacijo je dala vojna v Iraku, odvod pa prerojenje Evrope, ki naj bi sledilo evropejskemu postavljanju po robu svetovni hegemoniji Amerike. Osnovni »principi« Habermasovega evropejstva so bili strnjeno podani v *Blätter für die deutsche und internationalle Politik*: »Sekularizacija, država pred trgom, solidarnost pred učinkovitostjo, skepsa do tehnike, zavest o paradoksijah napredka, odvračanje od pravice močnejšega, zavzemanje za mir na podlagi zgodovinske izkušnje izgube.« Dobronamernemu oglašanju proti vojni in za mirno, solidarno, zgodovinsko ozaveščeno Evropo je nasploh seveda mogoče samo pritrditi, škoda le, da ni dospel med nas že malo prej, recimo, v času razpada nekdanje Jugoslavije, ampak takrat smo očitno živeli še v času plemenskih spopadov, ki niso kdo ve kako resno prizadevali evropskega *jedra*, njene kulture (to jedro je v Habermasovem članku izrecno postavljeno za jedro). Tudi v primeru Iraka je ta prizadetost spričo nasilja kar se da vprašljiva, pač pa je nekaj drugega, kar silno seže do jedra (težko bi rekli srca) Evrope, ki se tu deklarira: treba je namreč pohiteti z novo evropsko ustavo, da se jo sprejme še pred formalnim vstopom vzhodnoevropskih držav, tistih tretje ali četrte hitrosti, v EU. Jedro Evrope zdaj prehiteva tam, kjer je cel čas hladne vonje in še desetletje po nenadni otoplitvi zamujalo. Zakaj se k sodelovanju pri oblikovanju vseevropskega manifesta ni povabilo nobene osebnosti iz t. i. vzhodnoevropskih držav, recimo, Vaclava Havla, katerega ime se sicer redno navaja kot simbol demokratičnih sprememb v – to pride že težje z jezika – Evropi? Mar ne gre ravno za demokracijo? Prav gotovo bi se našla kaka vzhodnoevropska filozofska ali literarna pomembnost, ki ji je pomembna demokracija. Ali pa se ta zvede zgolj na preostanke obrobnega disidentstva, ki je za jedro Evrope naenkrat postalo nevšečno?

Treba se vprašati, na koga se pravzaprav s tem apelom apelira, morda na Nietzschejeve in Husserlove »dobre Evropejce«, ki naj bi , kot kolikokrat že, s prerojenjem duha, premagali barbarstvo na lastnih tleh? A kaj tu pravzaprav pokaže filozofsko luščenje jedra, če pri tem ne odmislimo njegovega metapolitičnega transcendentalnega pogoja možnosti, se pravi uvida v brezpogojno opolnomočenje moči, ki omogoča tudi oblastništvo evropsko jedra in podrejanje njenih robov?

Smernice za evropsko ustavo, kakor jih razglaša Habermas (tudi uradni svetovalec za evropska vprašanja), niso zasnovane iz ustanovitvenosti evropskega

duha filozofije, čeprav se z njim koketira, marveč s pogledom na Evropo kot potencialno moč, ki naj bi se kot moč uveljavljala z drugačnimi sredstvi in cilji kot pa Amerika, ne da bi se pri tem odrekla centru. Ključno vprašanje je zdaj, ali najde take drugačne cilje in sredstva tudi znotraj same sebe kot centra moči? Koliko Evropa v sami sebi dopušča drugačnost, glede katere naj bi se obnašala drugače od Amerike? Ali gre za naključno ali bistveno neobčutljivost do drugačnosti, ko se Habermasu zapiše in Derridaju podpiše, da »v okviru evropske ustave ne sme in ne more biti nobenega separatizma«? Mišljena je skupna evropska zunanja politika. Zunanjepolitična enotnost Evrope (obroba) se torej vzpostavlja na račun notranjepolitične različnosti (centralizacije moči). Kako naj potem še računamo s tem, da se bo evropska interkulturnost postavila nasproti domnevno ameriškemu multikulturalizmu? Separazitem, divergenca, individualizacija, diferenciacija, disidentstvo je ravno tisto, kar izvorno karakterizira ustanovitvenost evropskega duha, ki se dviga iz razlik in ki v tem dvigovanju omogoča prihajanje skupaj, se pravi svobodni svet ter srečevanje in sporazumevanje v njem. Svet je to, kar je, samo v razlikah. In mimo tega ne more nobeno postavljanje pravičnega sveta v imenu neke višje enotnosti. Taka filozofija kulture kot navidezna alternativa multikulturalizmu taji svojo metapolitično opredeljenost in zato nujno zataji kot medkulturnost, ki ustvarja prihodnji smisel evropskosti.

Vzpostavljanje pravičnega sveta ne more kar »nastaviti svet«, ker to krati svobodo in v skrajnem primeru lahko privede do svetovnonazorskega totalitarizma, pred katerim nas ne rešuje, marveč nas mogoče celo žene vanj – »družba znanja«. Vendar bi bilo neodgovorno, da se bi iz nejevolje odvrnili od »družbe znanja«, jo iz revolucionarne volje zavrnili in se voljno prepuščali alternativam. »Družba znanja« kot odgovornost ni že kar odgovor, marveč predvsem vprašanje za Evropo, ki pa v sprenevedajočem se metapolitičnem luščenju njenega jedra slej ko prej ostaja nebistveno. In vendar filozofija kot *bistvena nevednost* pred slehernim znanjem prav kot ta *edinstvena zgodovinskost* vztraja v medkulturni odprtosti smisla evropskosti.

FILOZOFSKO RAZUMEVANJE

FILOZOFSKO RAZUMEVANJE

FILOZOFSKO RAZUMEVANJE

Pripravil Dean Komel

Carlo Michelstaedter

PREPRIČANJE IN RETORIKA (1910)

μανθανω δ'οθουνεκα
εξωρα πρασσω κουκ εμου προσεικοτα
Sofokles[1]

Prvi del

O PREPRIČANJU

I.

PREPRIČANJE

Αιθεριον μεν γαρ σφε μενος ποντονδε διωκει,
ποντοσ δ'ες χθονος ουδας απεπτυσε, γαια δ'ες αυγας
ηελιου ακαμνατος, ο δ'αιθερος εμβαλε δινaις·
αλλος δ'εξ αλλου δεχεται, στυγεουσι δε παντες.[2]

(Empedokles)

[1] »Vem, da mi ne bo koristno to, kar počenjam« (Sofokles, *Elektra*, 617–618). Če ni drugače navedeno, so opombe prevajalčeve in upoštevajo kritično izdajo Michelstaedterjevega dela (C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, ur. S. Campailla, Adelphi, Milano 1992[5]).

[2] Cit. po Mullachovi zbirki *Fragmenta philosophorum graecorum*, vol. I: *Poseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt*, Parisiis, Firmin Didot, 1860, 32–35; prim. Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von Hermann Diels, hrsg. v. W. Kranz, erster Band, Zürich, Weidmann, 1971[15]) 115, 9–12. »Kajti sila etra jih vrže v morje, / morje jih pljune na zemljo, zemlja v žarke neumornega sonca, in ta jih meče v vrtince etra; / vsak jih od drugega sprejme, vsi jih sovražijo.« Razlika med besediloma je razvidna iz

Vem, da si želim, vendar nimam tega, česar si želim. Utež je obešena na kavelj. Visi in trpi, saj ne more z njega. Visi, ker teži k tlom; če visi, pa je tudi odvisna od njega.

Ustrezimo ji, rešimo jo odvisnosti. Spustili jo bomo, da bo potešila svojo lakoto in prosto padala, dokler se bo padanja veselila. Nikjer ne bo potešena. Še vedno bo silila naprej: naslednja točka leži nižje od sedanje. Dokler bo obstajala nižja točka (οφρα αν μενη αυτον), se ne bo zadovoljila. Ko bo dosegla to točko, le-ta ne bo več privlačna, saj ne bo več nižja. *Nižje točke privlačujejo* utež, a ji neprenehoma uhajajo. Venomer se je oklepa želja po nižjem: neskončno bo hrepenela in silila navzdol.

Ko bi namreč nekje postala – ko bi zmogla *zaobjeti* svoje bodoče neskončno padanje –, tedaj ne bi bila več tisto, kar je: *utež*. Ta namreč obstaja, dokler nima obstanka. Če ne bi potrebovala ničesar, če bi bila končna, dokončna, ko bi dosegla sebe – takrat bi nehala obstajati. Utež si je sama v napoto. Ni odvisna od drugega, razen od sebe, pa ji ni dano, da bi bila kdaj potešena. *Prepričanja ne more doseči.*

Prav tako tudi vsako življenje ni nikdar sito sedanjega življenja. Toliko je namreč življenje, kolikor se nadaljuje, nadaljuje pa se toliko, kolikor mu primanjkuje življenja. Če bi življenje zmoglo *zaobseči* sebe, tu in zdaj, če ne bi čutilo več pomanjkanja, bi prenehalo biti: življenje ne bi bilo več življenje.

V prihodnosti je marsikaj takega, da čutimo njegovo privlačnost, po njem pa zaman hrepenimo v sedanjosti.

Odpravim se na goro – vrhovi me pozivajo, želim priti do njih – stopam vse višje, slednjič pridem do vrha. Mar s tem pridobim – goro? Visoko sem nad ravnino in morjem, pogled je uprt v prostrano gorsko obzorje; pa vendar, vse to

tekstovnokritične opombe Sergia Campaille v delu C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, ur. S. Campailla, Adelphi, Milano 1992[5], cit. str. 115 »Mullach pripisuje te stihe pesnitvi Περι φυσεως, po Dielsovem mnenju pa so povzeti iz pesnitve Καθαρμοι. V Dielsovi izdaji (v. 11) beremo φαεθοντος (svetlobnega), ne pa ακαμνατος (neumornega). Verze navaja tudi Plutarh (*De Iside*, 361 c), ko v zvezi z metempsihozo pri Empedoklesu omenja, da duhovi plačujejo kazen za krivdo, dokler ne dosežejo očiščenja. Mullach razume besede *haec per diversa elementa jactatio* v smislu preobrazbe v leteče, vodne in kopenske živali. Kazen primerja s tistim, kar Vergil opisuje v šesti knjigi Eneide (VI, 739–742).«

mi ne pripada. To, kar vidim, ni v meni. Morje se lesketa v daljavi – moje bo, spustil se bom k obali, poslušal glas morja, zaplul nad njim in se ga veselil. Zdaj pa, ko sem na morju, se mi »uho ne napolni s poslušanjem«,[3] ladja pluje nad zmeraj novimi valovi, »oklepa se me ista žeja«: lahko skočim v morje, lahko se predam valovom – kjer sem jaz, tam ni morja. Rad bi objel vodo, valovi pa se lomijo pred plavalčevimi zamahi. Morje ne bo moje, pa naj izpijem morsko sol, pa naj se poigravam z valovi kot delfin ali naj še celo utonem. *Ostajam sam, različen* sem sredi morja.

Človek išče zavetja pri ljubljeni osebi, svoje lakote pa ne more potešiti: poljubi, objemi, vsa dejanja, ki se jih ljubezen lahko omisli, ne morejo združiti ljubimcev. Ljubimca bosta še vedno dva: ostala bosta osamljena v svoji razliki, eden pred drugim.[4]

Ljudje se žalostijo zaradi osame, saj *se počutijo osamljene, ko so sami s sabo*: zdi se jim, da *nikogar* ni zraven njih, da jim primanjkuje vsega.

Kdor pa je sam s sabo (μενει), ne potrebuje drugega, ki bi ga v bodoče pričakalo (μενει αυτον): vse ima v sebi.[5] »Ne bo tega, da je bil in bo, sam je, tu in zdaj, danes, zbran v večnosti.«[6]

Človek pa pričakuje od bodočih in drugih stvari ravno tisto, česar nima: želi si *samega sebe*. V želji in v skrbi za bodočnost *vselej beži pred svojo sedanjostjo*.

Za razliko od stvari, ki so od njega različne, je stalno drugačen, naprej se giblje v času. To, kar hoče, mu je dano; iz želje po življenju pa se oddalji od sebe: *ne ve, kaj hoče*. Njegov namen ni njegov namen, ne ve, čemu kaj počenja. Njegovo delovanje je *trpno*. Sebe *nima*, dokler živi v njem nezmanjšljiva, temna lakota po življenju. *Prepričanja ni v tem, ki ne živi od sebe*. Ta je namreč sin in oče, hlapec in gospodar tega, kar je okoli njega, kar je bilo pred njim in bo prišlo po njem: tak je, kot *je stvar med stvarmi*.

[3] Prid 1,8.
[4] Prim. Lukrec, *De rerum natura*, IV, 1101–1111.
[5] Grški glagol v neprehodni obliki pomeni »ostajam«, v prehodni pa »čakam na«.
[6] Petrarca, *Trionfo dell'Eternità*, 67–69: »Non avrà loco fu sarà né era ma è solo, in presente e ora e oggi e sola eternità raccolta e ,ntera«. Michelstaedter dodaja v opombi: »in Parmenides: ου ποτ'εην ουδ'εσται, επει νυν εστιν ομου παν, εν ξυνεχες [Mullach 61–62; Diels 8, 5–6: »Niti ni nikdar bilo, niti ne bo, kajti je v sedanjosti, vse skupaj, / neločljivo eno«].

Sredi drugih je vsakdo sam in različen. Njegov glas ni njegov glas, sami ne poznamo svojega glasu, ta pa do drugih ne pride. "Razgovori se utrudijo".[7] Vsak se vrti okoli svoje osi, os pa mu ne pripada; drugim ne more dati kruha, saj ga še sam nima.

Kdor nima prepričanja, ga ne more dajati drugim (μητι δυναται τυφλος τυφλον οδηγειν)[8] (Luka).

Prepričanje ima, kdor *ima svoje življenje v sebi* – duša na otokih blaženih (η γυμνη ψυηχ εν τοις των μακαρων νησοις)[9] (Gorgijas).

Ljudje pa iščejo την ψυχην in izgubijo την ψυχην[10] (Matej).

II.

UTVARA PREPRIČANJA

οι δε φοπευνται
κωφοι ομως τυφλοι τε, τεθηποτες, ακριτα φυλα,
οις το πελειν τε και ουκ ειναι ταυτον νενομισται
κ'ου ταυτον.[11]

(Parmenid)

Vsa živa bitja se prepričajo, da je življenje nenehno primanjkovanje. Zaradi tega sleherna živa stvar umira tako, da živi naprej v vsakem trenutku.

I.

Vse se pretaka v času, iščoč sebe, in se preriva do dejanske biti. *Čas* je neskončen: ko bi moglo bitje zaobjeti sebe in obstati, to bitje ne bi bilo več volja do življenja (απειρον ου αει τι εξω).[12] Neskončen pa je tudi *prostor*, saj ni stvari,

[7] Prid 1,8.
[8] Lk 6, 39: »Ali more slepec slepca voditi?«
[9] Platon, *Gorgijas*, 523b. Prim. 523a–524a.
[10] Prim. Mt 16, 25: »Zakaj kdor hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil«.
[11] Mullach, 48–51: »Vlečejo se / skupaj nemi in slepi, presenečeni, zmedena množica, / za katere sta bit in nebit isto / in nista isto.«
[12] »Neskončnost, zunaj katere je vselej kaj.«

ki ne bi bila volja do življenja (απειρον ου ουδεν εξω).[13] *Življenje bi obstalo*, če čas ne bi nenehno odlagal življenja v naslednji trenutek. Če bi lahko obstalo v *eni* točki, bi življenje bilo *eno, negibno, brezoblično*. Nujni beg pred časom nujno zahteva raztezanje v prostoru, *stalno preobrazbo*: od tod *neskončna raznolikost stvari*. Η φιλοψυχια παντοια γιγνεται προς τον βιον.[14] – Volja namreč ni nikjer potešena, vse se uničuje tako, da se godi in premineva. Παντα ρει, brez postanka se prevrača v raznolikih željah. Spreminjanje stvari, ki se dovrši in obenem ostaja nedovršeno ob vsakem času, pa ostaja neskončno in nespremenljivo ... τοδε δη βιοτον καλεουσι.[15]

Kdo pa kliče (καλει)? Kdo poziva življenje? Kdo se ga zaveda?

Če bi življenje našlo svoj pristan, če bi našlo potešitev, če bi doseglo mir in nespremenljivost, ne bi bilo niti pomanjkanja niti zavesti o absolutni biti. Vse se spreminja v neskončnem, infinitezimalnem valovanju; ni stvari, ki bi se lahko zavedela samega valovanja.

1. *Volja pa je v vsakem trenutku volja do danih stvari.*

Kot ji povsod jemlje *obstanek*, tako ji čas tudi jemlje prepričanje: *stvari ni mogoče imeti*, marveč je mogoče edino *spreminjati se glede* na neko stvar, stopiti v *razmerje* z njo. Kolikor nekdo *ima* kako stvar, tudi ta stvar *ima* njega.

2. *Določevanje je prisojanje vrednosti: zavest.*

Točka »imetja« pravzaprav ne obstaja. Obstaja le – in to je vse – volja imeti kaj določenega, se pravi, obstaja le določeno prisojanje vrednosti, določena zavest. Če se v sedanjosti vzpostavi *razmerje* s kako stvarjo, ta, ki je razmerje vzpostavil, meni, da to stvar že ima. V resnici pa smo tu pred golo možnostjo: *finita potestas denique cuique* (Lukrec, I, 70).[16] V βιος αβιος[17] pa sta možnost in dej isto. *Transcendentni Dej*, »zbrana in cela večnost«, *prepričanje*, zanika čas in voljo kot znamenje manka.

[13] »Neskončnost, zunaj katere ni ničesar.«

[14] »Hrepenenje po življenju poganja množtvo k življenju.« Izraz Φυλοψυχια navaja Platon: prim. *Apologija*, 37 c; *Zakoni*, 944c; *Gorgijas*, 512c.

[15] Empedokles, DK 15,2: »Temu torej pravijo življenje.«

[16] »Vsaka stvar ima omejeno moč.«

[17] »Neživo življenje« v smislu »nemogoče življenje«.

Dejanskost, sleherna sedanjost, tudi tista, ki ji kakorkoli že pravimo življenje, je neskončno in raznoliko spajanje določene *možnosti*, ki se nam kaže v svojih raznovrstnih vidikih – je nestanovitna zavest s stanovitnim korelatom.

3. Nobena stvar ni po sebi; vsaka stvar je naravnana na določeno zavest.

Εως αω παρη μοι ελπις τις – μενει μοι τι:[18] dokler si kaj želim, tej stvari prisojam vrednost – nekaj je zame.

4. *Življenje je neskončno sovisje zavesti.* Smisel življenja αλλοιουται οκωσπερ οκοταν συμμιγη θυοματα θυομασιν[19] (Heraklit).

»Vsaki stvari je dan njen čas in njen trenutek je dan vsaki volji pod nebom.« »In videl sem, da je Bog dal sinovom človekovim, da bi bili zaposleni. – Vsako stvar je naredil primerno v njenem času – in sicer je postavil svet v njihovo srce, da bi človek ne našel dela, ki ga je Bog počel od glave do nog« (Pridigar, tretji del).

Predstavljajmo si kako določilo volje, kot da bi živelo zase, ločeno od preostalih. Na telesni ravni bi to mogel biti želodec: želodec je lakota, je prisojanje vrednosti hrani, je zavest, da je svet mogoče pojesti. Ker živi zase, ga doleti smrtna bol: ko kaj poje, se z jedjo ugonobi. Ko pride do kemijskega spajanja dveh snovi, vsaka od njiju poteši določilo druge, tako da se odtuji lastni naravi; spremeni se zaradi vzajemnega vpijanja. *Življenje teh snovi je samomor.* Za primer vzemimo klor: vselej je tako požrešen, da je pri priči mrtev. Oživimo ga in ga postavimo *zraven* vodika: živel bo samo za vodik, vodik mu bo edina vrednota na svetu – pravzaprav mu bo vodik svet sam: združiti se z vodikom bo zanj pomenilo toliko kot življenje.[20] Ta luč bo zasijala nad slehernim klorovim atomom, ko se bo v lastnem kratkem življenju *približal* vzajemnemu prebu-

[18] »Če je upanje še mogoče, mi nekaj še ostaja.«

[19] Mullach 87: »Spreminja se, kot bi se dišave pomešale z dišavami.« Prim. različico DK 22 B 67, v: *Predsokratiki*, Ljubljana 1988, str. 76. Michelstaedter dodaja v opombi: »Besedo Θυωματα je dodal Mullach. Najbrž to sploh ni primerno, saj Heraklit poroča, kako se stvari nepretrgoma spreminjajo, če jih opazujemo skozi dim. Vsekakor Mullach o tem ve precej več kot jaz.«

[20] Michelstaedterjeva opomba: »Sposobnost določene snovi, da se spoji z drugo, kemiki označujejo z izrazom *valenca*. Izraz je zelo primeren; valenca je korelat vrednosti (*valore-valenza, sapore-sapienza, sentore-sentenza*). Klorova valenca sicer nastopa tudi do drugih snovi, a to zadeve bistveno ne spremeni. Delajmo pa se vsaj za trenutek nevedne in predpostavljamo, da je kloru samo do vodika – ali pa utišajmo svojo vse preveč strogo in izučeno zavest in kratkomalo poimenujmo *vodik* vse tisto, kar ima valenco za klor.«

janju. Ko bo ljubezen potešena, *bo ugasnila tudi luč*: za klorov atom bo prišel konec sveta. Vodik je samo dal znak kloru, *pomežiknil* je atomu, čigar oko ni moglo videti drugega kot vodik. Takšna ljubezen ne izhaja iz potešenega življenja, iz prepričanja, marveč iz medsebojne potrebe, ki ne pozna življenja drugih. Njuna svetova sta bila različna, a v nekakšnem sovisju: klorovodikova kislina je pričakala in prejela življenje iz njunega smrtnega spajanja.

Eno določilo se uveljavi z uveljavljanjem drugega, ker je v drugem videlo lastno uveljavitev. Njuna ljubezen je sovraštvo, njuno življenje pa je smrt.

Klorovodikova kislina je bila vnaprej določena v klorovi in v vodikovi zavesti, še preden sta se spojila; po spojitvi sta klor in vodik še vedno v zavesti klorovodikove kisline, ki je določena z njima; vodik, klor in klorovodikova kislina pa so v zavesti vseh ostalih stvari: določeno je, če se bodo uveljavili ali ne, če bodo takšni, kakršni so, in če bodo tam, kjer so.

Vseeno je, kdaj pride do spojitve in če sploh pride do nje. *Sovisje ohranja svojo celovitost in svojo neskončnost v dejanskosti, ki teče s časom; preteklost in bodočnost sta v njej – vseeno je, ali se kaj zgodi ali ne.*

Ο Ηρακλειτος γαρ φησιν, οτι και το ζην και το αποθανειν και εν τω ημας ζην εστι και εν τω τεθναναι.[21]

Toda temu ščepcu klora pri tem gre za življenje ali smrt. Odkar se je priklatil k *smrtnemu življenju*, kakorkoli že se je to zgodilo, in prejel klorovo zavest, je trpel pomanjkanje in obupano hrepenel. Njegovo oko je *zrlo v temo* in ni videlo stvari, ki bi bila zanj: njegovo življenje je bilo *smrtna bolečina*. Ko pa mu približamo vodik, tedaj v temi zasije oddaljena, nedoločena luč. Prebudil se bo v somraku in začel upati. Slednjič bo vodik prav *blizu*: tedaj bo klor *jasno* ugledal obzorje in *uveljavil* svoje *zagotovljeno življenje* – v *smrtnem užitku združenja*.

Ko je bil vodik daleč, mu je primanjkovalo vsega, pa sam ni uvidel, kaj mu manjka. Hotel je, a ni vedel, kaj hoče. Ko ga pa postavimo v stik z vodikom, ko se ga vodik dotakne, tedaj *hoče njega*. Ta dotik, ta *kontingenca* je v življenju drugih stvari, ki so kloru zastrte. Klor ne more sam k vodiku, ne more si

[21] Mullach, 60 (po Sekstu Empiriku, *Pyrrh.*, 230): »Kajti Heraklit pravi, da sta življenje in umiranje v našem življenju in umiranju.« Prim. DK 21 B 15 in DK 21 B 26.

priskrbeti tiste bližine – nima *gotovosti*, da se bo uveljavil, in nedejaven čaka. Čas mu hotenje zmeraj odlaga v preteklost: klor noče, marveč je hotel,[22] kajti nujen pogoj njegovega določenega hotenja ni v njem samem, ampak v tem, kar je zanj skrivnost, neskončna temnost, kontingenca stvari, slučaj – je v zavesti drugih stvari. – Ker čuti, da mu ves čas ne koristi, se klor *dolgočasi*, ko je vodik daleč.

Toda volja ne trpi dolgočasja in ne ostaja nedejavna v čakanju. Zavest točkovnega določila se razširi s pomočjo neskončnega mnoštva oblik: določila se povežejo v širše sestave, da si lahko uvidevno priskrbijo bližino, s pomočjo katere se bo vsako med njimi postopoma uveljavilo in oživelo. S pomočjo sestava vsako določilo vztraja in se zmore spet uveljaviti. Želodec ni lačen zaradi sebe, *marveč zaradi telesa.*

Hrana pa zadeva le želodec – čeprav se telo prepusti jedi, ga ta ne prevzame v celoti. Želodec obenem izrabi hrano in sebe, če je ves lakota, telo pa z jedjo zapolni lakoto – zato pa ima več možnosti, da vztraja. – Potešitev določenega pomanjkanja dovaja nove potrebe v kompleks določil. Sestav je sit le v tistem oziru, ne pa v vsem. Ko se namreč uveljavi eno med določili, je merilo pravzaprav *napoved* drugih: kompleks določil ni kaos, ampak *organizem.*

Skozi nedoločeno meglo, ki ovija stvari, bog *daje, da se zasveti* stvar, ki je koristna organizmu, ta pa se nagne k njej, kot bi mogel potešiti vso svojo lakoto v njej, kot bi mu ta imela dati vse življenje, *absolutno prepričanje*. A preudarni bog ugasne luč, sicer bi zloraba presegla uporabo. Žival, ki je bila v nečem potešena, se obrne tja, kjer se pokaže nova luč, ki jo je dobrohotni bog prižgal. Z vsem svojim upanjem sili tja, dokler ta spet ne ugasne in ponovno zabrli drugje ... Ne čuti, da je nit njenega življenja vsakokrat pretrgana, ne obupa, če se ji luč neprestano prikazuje kot blisk v poletni noči. Kajti v tisti luči *se sveti vsa njena bodočnost*: lov na drugo žival je možnost hrane, spanja, pijače, spanja, ležanja; v jedi je možnost teka, počitka itn.

Bog je moder. Živali se vsakokrat prikupi živali tako, da jemlje argumente iz njenega življenja. S svojim svetlobnim razorom jo vodi skozi temo stvari, da bi se *še vedno ne prepričala* – dokler se žalostni igri nekje ne spotakne.

[22] Miselni prehod je po sebi nejasen. Michelstaedter ga pojasnjuje v opombi, ki je domala neprevedljiva: »Difatti: indicativo: voglio; condizionale: *ebbi* a volere – vorrebbi – vorrei.«

Dobrohotni in previdni bog je bog φιλοψυχια,[23] *luč* je *užitek.*

Določeno je, da vsaka žival pride v stik s stvarmi svoje določene ljubezni; te so zanjo v prihodnosti, sama pa ne vidi vsega, kar oni bog počne. Ko bi namreč uvidela, da je »led tam pri vrtnici«, da sta »skoraj skupaj mraz in toplota«,[24] bi svoje duše ne natlačila »prej, zdaj, včeraj, zjutraj in zvečer«:[25] Ne vzdržala bi v času. Ljudje pravijo, da »umre, kdor Boga vidi«.

Njena volja po bitju pa je tako zazrta v samoohranitev, da pri zdajšnji uveljavitvi že pripravlja prihodnjo bližino za uveljavitev drugega določila: v vsakem je napoved drugih. V sleherni sedanji praznini se napaja s prihodnostjo; gotovost v prihodnost ji dajejo jasna znamenja v sedanjosti. Zaupa in *sine cura* skrbi za prihodnost.

Vol nikoli ne zoba pšenice, vselej prežvekuje seno. Pri prebavi ga to ne moti: *vodi ga užitek.* Pšenica mu ne ugaja, seno pa mu je sladko, to pa zato, ker mu koristi. Koristi pa mu tisto, kar mu ugaja in dokler mu ugaja. V sladkosti pridejo do izraza vsa določila, kolikor je stvari treba za njen obstoj. V zdajšnjem *okusu* sena je sladka obljuba njegove bodočnosti, v njej ždijo določila drugih stvari, napovedi določene prihodnosti. S pomočjo *okusa* vol *izkusi,* kaj je zanj dobro,[26] kaj omogoča njegovo ohranitev, kaj polagoma dovršuje izmenjavo njegovih potreb. *V okusu je prisotna vsa njegova oseba.* Ta *okus* spremlja *vsako dejanje organskega življenja.* Zato pravi Pridigar (III, 12): »In videl sem, da zanje ni dobro, če ne zato, kolikor ga sami užijejo in kolikor jim dobro dene v njihovem življenju; in četudi človek vidi dobro v jedi, v pijači in v vsaki svoji dejavnosti, mu to dobro daje bog.«.

V krogu stvari, ki so mu po godu, se človek vrti okoli tečaja, ki mu ga je dal bog (προυπαρχει). Za lastno ohranitev *skrbi, ne da bi bil v skrbi* zanjo; za njegovo bodočnost skrbi užitek.

Vsaka stvar, ki jo človek ima za *svojo,* ker je koristna njegovi ohranitvi, ima zanj sladek okus. Uveljavljajoč se s svojo močjo nad vsako stvarjo, od nje iztrže laskavo priznanje: *»Ti si.«*

[23] Michelstaedterjeva opomba se glasi: »Amore alla vita, viltà« (Ljubezen do življenja, podlost).
[24] Petrarka, *Trionfo del tempo,* v. 49–50: » ...il ghiaccio e lì presso la rosa, quasi in un punto il gran freddo e il gran caldo«.
[25] *Trionfo dell'eternità,* v. 65: »Dianzi, ier, mattino e sera«.
[26] Michelstaedter pojasnjuje v opombi: »*Sapio* = ho sapore = so«. Glagol "sapere" pomeni hkrati "vedeti" in "imeti okus". Poved se v izvirniku glasi: »Pel *sapore* esso *sa* ciò che è per lui buono.«

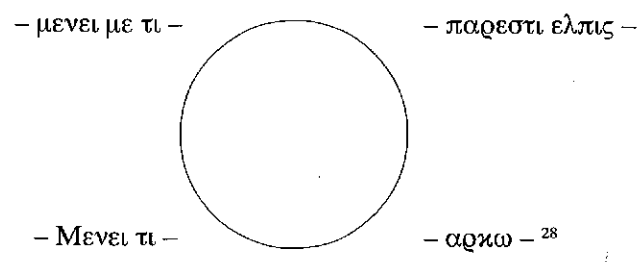
S *svojim dejanskim uveljavljanjem* se človek vsakokrat počuti višjega od sedanjega trenutka in od razmerja, ki pripada temu trenutku. Če zdaj počenja to, bo nato počel ono, če je zdaj tu, bo nato tam. Vselej se čuti enakega ob različnem času in stvareh. Poreče si: »*Jaz sem.*«

Stvari, ki so okoli njega in čakajo na njegovo bodočnost, *njegove stvari*, so *edina* absolutna neizpodbitna *stvarnost* – z vsem tem, kar je pri njej dobro in slabo, boljše in slabše. Človek ne pravi: »To je zame«, ampak: »To je«; ne pravi: »To mi ugaja«, marveč »To je dobro«: to pa zato, ker je tisti jaz, za katerega je stvar dobra ali sploh obstaja, njegova *zavest*, njegov *užitek*, njegova *aktualnost*, ki je zanj mirna in absolutna, zunaj časa. *Je on* in *je* svet. Stvari na svetu pa *so* dobre ali slabe, koristne ali škodljive; človek zna »zavračati hudo in izbirati dobro«[27] (Izaija), ker njegova aktualnost hrani v užitku (ali njegovem nasprotju) *organizirano napoved* tega, kar je koristno za ohranitev organizma, ki iz daljave ustvarja bližino, nujno za bodočo uveljavitev. –

To pa je razlog, da mu ni vseeno za vse stvari. Stvari je moč presoditi glede na njihov *namen*. Ta namen je v zavesti človeka neovržen, trden, sije med indiferentnimi stvarmi; kar vsakokrat *stori*, ni storjeno slučajno, ampak *se zagotovo in razumno podreja* namenu. Kakor pravi »jaz sem«, tako poreče tudi: »Jaz *vem*, kaj *počenjam*, ker to sam delam; ne ravnam slučajno, temveč povsem zavestno in prepričano.« – *S tem se živeče prepriča, da je življenje katerokoli življenje, ki ga živi.* –

II.

Svet pa se ne maje, dokler je človek na nogah – in človek je na nogah, dokler ima mesto na svetu, kjer se lahko osnuje. μενει γαρ αυτω απερ αν αυτον μενη: stvarne so zanj stvari, ki ga čakajo v bodoče



[27] Iz. 7, 16.

[28] »Nekaj je – nekaj je zame (me pričakuje) – ostaja upanje – zadosten sem.«

To je brezizhodni krog iluzorične individualnosti, ki povišuje določeno osebo, določen namen, določen razlog. To je *neadekvatno prepričanje*; primerno se zdi samo svetu, ki si ga predstavlja. – Vsakdo ima svoj svet za *sam* svet: vrednost tega sveta je korelat njegove *valence*, njegov *okus* je korelat *vednosti*. Moj svet ni drugo kot moj korelativ: je moj užitek. Filozof zato pravi: ovομαζεται καθ'ηδονην εκαστου (Heraklit).[29] – Vsakdo *ve*, kolikor *hoče*, vidi, kolikor *živi*: kolikor mu užitek vsakokrat napoveduje in približuje oddaljene stvari. Toliko jih lahko *zaobjame*, kolikor jih *more* zajeti.

Isto *sta moje življenje in svet, ki ga živim.*

Tako pravi Parmenides: τὺτον εστι νοειν τε και ουνεκεν εστι νοημα.[30]

Človekov *smoter*, njegov *razlog* za *bivanje*, *smisel*, ki ga pripisuje vsakemu svojemu dejanju, spet ni drugo kot njegova ohranitev. Utvara *prepričanja*, da stvari hočemo, ker imajo vrednost na sebi, da se ravnamo, kot bi imeli pred sabo jasen cilj, ter da se kažemo kot razumni posamezniki – vse to ni drugo kot *volja do sebe v bodočnosti*. Človek noče videti in ne vidi drugega razen sebe: αν¯ρωπος εν ευφρονη φαος απτει εαυτω (Heraklit).[31]

Ker si v sedanjosti lahko le umanjka, človek hoče sebe v prihodnosti; tega pa ne *more* storiti drugače kot skozi posamična določila, ki ga silijo v isto tudi v bodočnosti. Obrača se na poti posameznih potreb in vselej ubeži sebi. *Sebe ne more ujeti*, ne more podati razloga zase: *prisiljen je* prisojati vrednost svoji osebi, ki jo določajo stvari, in stvarem, ki jih potrebuje. Z njihovo pomočjo se sam ohrani, te pa ga v času *odtegujejo* stran in ga razpršijo.[32] – Človek pride k življenju in se rodi po tuji volji, dana mu je os, okoli katere se vrti, dane so mu stvari, ki jih ima za svoje. Ima jih, a tudi te imajo njega. Zaradi organizacije določil sicer njegova zavest pri samouveljavitvi še ne ponikne.

Njegova *moč nad stvarmi* pa je povsod *omejena na omejeno predvidevanje*. Razmerje do stvari ne vodi k posedovanju, marveč mu zagotavlja življenje. A tudi tu se *v kratkem krog sklene; kratkost obzorja pa je aktualna v vsaki točki*

[29] Mullach 87; prim. Diels 67: »Vsakdo ga imenuje po svojem užitku.« Michelstaedterjevo interpretacijo tega reka zasledimo v delu *Dialogo della salute*.
[30] Mullach, 94; Prim. Diels 8, 34.
[31] Mullach 75; prim DK 26. »Človek v temi sebi prižge luč.«
[32] V izvirniku: »Distratto nel tempo.«

površinskega razmerja. Ko mu stvar beži, človeku ubeži tudi obvladanje *lastnega življenja;* to se ne more uveljavljati v neskončnosti, ampak samo glede na končnost kroga; ne more počivati v aktualnosti, saj ga čas potiska v meje, ki so že vnaprej dane. Najsi ima vse stvari, ne more priti do sebe, do *prepričanja.* Na ta način bog φιλοψυχια *človeku* laska in ga *vleče za nos.*

Čeprav se veseli lastne uveljavitve, človek čuti, da mu lastna oseba ne pripada. Onstran okrožja predvidnosti, ki priskrbi bližino te ali one oddaljene stvari in presega okoliščine, pri katerih je njegova oseba zadostna, človek čuti vzburkanost drugih neskončnih volj. Stvari, ki so v njegovi zavesti in ki jim pripada njegova bodočnost, so pravzaprav v njihovi domeni.

Pod površino užitka čuti, kako teče vse, kar je izven njegove oblasti in transcendira njegovo zavest. Poznana (končna) zasnova iluzorične individualnosti, ki jo užitek osvetljuje, ni tako gosta, da bi iz nje ne presevala temačnost neznanega (neskončnega). Z užitkom je prepletena *zamolkla in nenehna bolečina.* Njen glas je nedoločen, davi ga žeja do življenja v krogu določil. Ljudje se bojijo bolečine; da se je ognejo, jo pregrnejo z *vero* v neko moč, ki se zdi primerna tisti neskončni oblasti, ki jim je neznana. Nadenejo ji breme bolečine, ki jo morajo prenašati. Bog, ki ga častijo in mu vse dajejo, je bog φιλοψυχια, je užitek. To je domači, dragi, vljudni, znani bog. Obstaja pa še en bog, ki so ga ustvarili in ga plačujejo za to, naj jih obvaruje pred tem, kar presega moč posameznika in se vsem kaže kot *naključje.* Ta bog jim varuje hišo, medtem ko obedujejo, tako da je z vsem v redu. Tudi to si je izmislil premeteni domači bog, da bi ljudi še bolj imel v rokah. »Gotov si,« – tako vsem prišepetava v uho – »da si. Potrebno je, da tista Previdnost, ki te je postavila na svet, priskrbi za to, da si v njem varen. Stvarjen je bil zate! Ne obremenjuj se, le živi srečno.« –

– Toda zamolkli glas temne bolečine ne molči. Večkrat zavlada sam in strašen v plahem srcu ljudi.

Ko v sobi pojema luč, se polagoma zabriše podoba dragih stvari. Steklo zastira temo, ki je zunaj, nevidno pa postaja vidno. Ko se splet iluzij razredči, razkraja ali pretrže, se naenkrat *nemočni* ljudje čutijo prepuščeni milosti tega, *kar je izven njihove domene,* milosti tega, *česar ne vedo. Strah jih je, a ne vedo, česa jih je strah. Ubežati hočejo smrti, a zdaj že nimajo več izvožene poti, ko si v iskanju končnih stvari za beg umišljajo končne stvari.*

Otroci žive, kot bi živeli le začasno. Pri njih je ta splet daleč manj določen, toliko bolj pa je raznolik in neurejen: tu je gost in svetal, tam tanek in temačno prozoren. Otroci vedo za take radosti, ki jih ljudje več ne poznajo. Mnogo pogosteje so prepuščeni tem strahovom. Ko iščejo počitka od svojih podvigov in načrtov, ko se znajdejo v osami in jih v bližini nič ne pritegne k brskanju, h kraji, h klepetanju ali drugim opravkom, se njihova glavica *zastrmi v temo*. Stvari se spačijo in pridobijo čudne oblike: oči jih gledajo, ušesa jim prisluškujejo, roke se stegujejo k njim. V vsaki stvari odzvanja sarkastičen posmeh in grožnja. Čutijo nadzor: strašna in mogočna bitja so tu, hočejo jim slabo. Še s kretnjami otroci mislijo »nanje«. Če zamahnejo z eno roko, morajo zamahniti tudi z drugo. »Ali pa tega ne smem storiti? ‚Oni' hočejo, da to storim – jaz pa tega ne bom storil, ne bom ubogal – toda potem tega ne storim samo zato, ker mislim ‚Nanje' – torej to moram narediti ...«. Kadar gredo skozi temno sobo, se jim zdi, da se ta neimenovana bitja oglašajo s tisočerimi glasovi, da jih grabijo s tisočerimi rokami, da tisočkrat zakrohota tema. Čutijo se, kot bi jih tema vpijala. Kakor zblazneli bežijo v strahu. Zakričijo, da bi postali omotični, da bi jih vsaj to zmedlo.

Nalogo, da jih zmede, si nato prevzame samo življenje. Biti živ postane že navada. *Stvari, ki ne privlačijo*, so opuščene, preostale so tesno uverižene. Splet postaja enak, otrok postane mož, ure strahov se spremenijo v zamolklo, umirjeno, vztrajno bolečino, ki pritajeno kaplja izza vsega. Ko pa se iz neznanih razlogov ta zavesa nekoliko odstre, ljudje lahko gledajo skozi luknje v njej. Tu so strašni premori. V snu jih obiščejo sanje: organizem se sprosti, doživlja temno bolečino posemeznih določil, ki so na sebi nemočna pred kontingenco. Čim se zastor utvare stanjša, se tema zdi bolj strašna. Αν˜ρωπος εν ευφρονη φαος απτει εαυτω? αποθανων αποσβεσθεις. Ζων δε απτεται τε˜νεωτος ευδων (Heraklit).[33] Sarkastični posmeh bodisi prežene bodisi skazi in izkrivi mirne domače podobe, ki bi jih nemočni ljudje radi zadržali pred sabo; zgrne se nad nje v temi ukora in grožnje. Σταζει δ'εν θ'υπνω προ καρδιας / μνησιπημων πονος· και παρ'α- / κοντας ηλθε σωφρονειν (Ajshil, *Agamemnon*, 179 sled.).[34] Prebudijo se iz sna, razprejo oči v temi ... in rešilna vžigalica jih zopet pomiri – tu ob meni je draga žena – tam ponošena obleka, portreti znanih sorodnikov – vse drage, drage znane stvari – »Prav, prav – koliko je ura? Joj! kako pozno je – in jutri moram vstati, preklete sanje – bog kakšne sanje! – torej jutri ... no,

[33] Mullach 75, DK 26. »Človek si v noči prižge luč; umirajoč ugasne. Toda živi je v spanju podoben mrtvemu.«

[34] »Kaplja v snu nad srcem bolečina kesanja; poraja se modrost v tem, ki je noče.«

moram hitro zaspati.« Pomirjeni se ljudje spet vrnejo v temo; spet se razkrojijo podobe, ki so jih oči ujele. Načrti za jutri in pojutrišnjem so opuščeni – človek je spet brez imena in priimka, brez soproge in sorodnikov, brez opravkov, brez oblek, sam, nag, z očmi, uprtimi v temo. – Αποσβεσθεις οψεις εγρηγορως απτεται ευδοντος (Heraklit).[35] Vsak občutek se zdi neskončno dolg; zdi se jim, da se pred njihovimi očmi točke brezdaljno oddaljujejo, da majhne stvari postajajo strašno velike in da jih *neskončnost vpija*; v tesnobi iščejo rešilno desko, oporno točko, vse se razkraja, vse popušča, beži, se oddaljuje in nad vsem vlada porogljivo smejanje: »Uh uh uh uh uh uh uh ... nič, nič, nič, si nič, vem, da si nič, vem, da se temu zaupaš, in zmaknil ti bom tla pod nogami, vem, kaj si obljubljaš in česa ne boš držal, kot si vselej obljubljal in nikoli držal – ker si nič in nič ne moreš, vem, da nič ne moreš, nič, nič, nič.« Zdi se mu, da čas ne teče, da mu v preteklost odlaga hotenje; tesnobni strah ga objema, da ni storil tega, kar bi mu dalo možnost, da lahko zdaj, ob pravem času, kaj stori. Od vsepovsod ga tlači neznano. Občutek ima, kot bi hodil nazaj v času. Zdi se mu, da sam razpada – tako kot truplo, ki smo ga prej hranili v brezzračnem prostoru, nato pa ga damo na odprto. Postane prah, še preden smo ga spravili na zrak.

Čuti, da je že zdavnaj umrl, a še živi in se boji smrti. Pred časom, ki mu počasi in neizprosno prihaja nasproti, je kot mrtvak. Čuti se nemočnega in nesposobnega, da bi ozdravel; venomer ga tare bolečina smrti.[36] Ta bolečina združuje vse, kar živi in nima v sebi življenja, vse, kar živi brez prepričanja, vse stvari, ki jih je strah smrti, čim žive. Ta strah kaplja v vsakem trenutku življenja, nihče pa ga ne pozna in mu celo pravi radost; ko pa ga vpija v nočnih strahovih in v samoti, ga vsakdo začuti, nihče pa, ki se v luči dneva razglaša za veselega in zadostnega in samozadovoljnega, ga ne želi izpovedati. Toda v vseh mislih in na vseh ustih je, ko se razkaže v posameznih dejstvih: zdi pa se, da je takšno *nemoč* povzročila zgolj neka določena stvar. Zato človek meni, da je ta nemoč omejena na določen vidik. Poimenuje jo z različnimi imeni: kesanje, melanholija in dolgočasje, bes, bolečina, strah, »prevelika« sreča.

Kesanje zaradi nekega dejanja pa se ne zaključi s dejstvom, da se kesaš; kesanje je strah za svoje življenje, ki je bilo uničeno v nepopravljivi preteklosti. Zato

[35] Mullach 75, DK 26. »Ko zatisne oči, je zbujeni podoben spečemu.«

[36] Michelstaedterjeva opomba: »Ko Elektra zve za Orestovo smrt, ji ta odvzame razlog za življenje, saj je vanj polagala svoja upanja. Zato ne vzklikne zgolj retorično ‚čutim smrt' ali ‚umrem', marveč pravi: ολωλα τηδ'εν ημερα (»umrla sem ta dan)«, nato pa še vzklikne: απωλομην δυστηνος, ουδεν ειμ'ετι (»umrla sem nesrečnica, zdaj nisem nič več«) (Sofokles, *Elektra*, 674, 676).

pa se človek čuti živega in hkrati nemočnega pred bodočnostjo – to je neskončna muka, ki izpodjeda srce.

Melanholijo in *dolgčas* ljudje pripisujejo stvarem, kot bi te bile melanholične ali dolgočasne; ta dva občutka pa sta pravzaprav strah pred neskončnostjo, ki se poraja, ko te stvari kakorkoli že prekinejo splet iluzije. Tedaj človek izkusi bolečino nebiti in se v nemočnem hotenju čuti izgubljenega, prepuščenega neznanemu.[37]

Ljudje mislijo, da je *strah* omejen na dano nevarnost. Strah pa je groza pred neskončno temo, kakršno občuti, kdor se čuti nemočnega pred njo, ker je zunaj njegove oblasti. Da je taka nemoč neskončno dolga, je tu vsakemu dobro vidno: ljudje umirajo od strahu, ali če že ne umrejo, se v par minutah postarajo za cela desetletja; uničenje osebnosti je razvidno v tem, da ji strah jemlje vsako moč (Lukrec, III, 157: *concidere ex animi terrore videmus / saepe homines*).[38] Oseba v strahu še tega ne stori, kar je zmožna. Ali pa obratno: ker ne morejo prenašati nevarnosti, se ljudje podajajo v gotovo smrt tako kot kokoši, ki v strahu pred kolesarjem z varnega roba skočijo na sredo ceste pred kolo in se pustijo zmastiti.[39]

Ihta je nemočna pred storjenim početjem ali pred večjo močjo drugega: veča se, tako da se napaja s sabo. Zato pravi filozof: ηαλεπον θ˜υμω μαχεσθαι· ψυχης γαρ ωνεεται (Heraklit).[40]

[37] Michelstaedterjeva opomba: »Priložnosti melanholičnega dolgočasja: 1. *monotonost*, ki pri človeku izčrpa vrednost stvari; zaradi nje se čas zdi neskončen; 2. ugotovitev, da je *individualnost* drugega iluzorična, ko *stopi v očit stiku z našo* – (ko se voznik ponoči pelje skozi spečo vas, pomiluje ljudi v tistem nepomembnem kraju in se srčno veseli svojega gotovega cilja; nasprotno pa čuti človek, ki bdi v kaki sobi v teh vaških hišah, saj se veseli svojega delavnega in koristnega bdenja ali pa bližnjega počitka: ta pomiluje neznanca na poti, čigar potovanje se mu zdi brez konca); 3. ozirati se nazaj in gledati na *svoje* preteklo *življenje*, ki je bilo najprej polno neskončnega upanja, nato pa zapuščenega, zastrto, izdano zaradi udobja, strahopetnosti, prilagajanja: življenje se zdi toliko bogatejše, kolikor je dajši čas, ki nas loči od tistih dni.«

[38] »Pogosto vidimo, kako ljudje propadejo zaradi strahu v duhu.«

[39] Michelstaedterjeva opomba: »Gnus ni drugo kot strah. Gnus izkušamo pred stvarmi, ki se nas dotikajo ali se nas lahko dotaknejo in pred katerimi smo nemočni, pa čeprav so manjše od nas. Mislim na vse tiste majhne živalice, ki se tiho priklatijo do tebe in so mehke ali splozke ali lepljive na dotik in ki so tako hitre, da jih ne moreš ujeti. – Gnus spričo zla, omedlevica zaradi slabega sta značilna za našo nemoč.«

[40] Mullach 69, prim. DK 85: »Težko je bojevati se z besom; kajti kupuje za ceno duše.«

Ljudje menijo, da je *bolečino* zaradi izgube ali utrpele škode omejena na izgubljeno ali poškodovano stvar. Bolečina pa je pravzaprav groza pred razodetjem nemoči lastne iluzije: je ta nezgoda, ona bolezen, je smrt, je propast, je trenutek, ko se dane, znane stvari sesujejo: – skrivnost zaloputne vrata mirne, svetle sobe, v katerem te prijetno greje to ali ono upanje, in se posmeje: »Tu sem. Imel si se za varnega, a nisi nič.«

Slednjič *»prevelika« sreča* nenadoma zgrne predse vse, za kar je nekdo živel in čemur je pripisoval absolutno vrednost. S tem mu ukrade razlog za življenje, saj ga ne poteši, marveč ga žene v nadaljnje hotenje brez znanega predmeta, v nemoč. Če je vrzel, ki jo je povzročila izguba, mogoče še zapolniti, s tem da človek prepušča utvaram in prilagaja vsakršnemu življenju, ti presežna sreča zares odvzame razum, z njo zblazniš ali umreš – zato je rečeno: ελαιου δεων ο λυχνος σβεννυται, ελαιου δε φλεοντος απεσβεσθη.[41] –

Povsod je ista bolečina življenja, ki se ne more potešiti, čeprav se ima za potešeno. Razgrne se, ko zavest stopi v stik s tokom drugih zavesti. Kratkotrajni iluziji se razodene njena nemoč. Obupana je in hoče. Ne počiva več na danih stvareh, ki so v varnosti čakale na njeno bodočnost.

In prekinjen glas užitka, ki pravi: *Ti si,* sedaj sliši samo zamolklo žuborenje razločene bolečine, ki pravi: *Ti nisi,* pa čeprav še vedno sprašuje po življenju.

* * *

V svoji ljubezni do svobode je Sokrates imel za nečastno, da je podvržen zakonu težnosti. Menil je, da je dobro v tem, da si od težnosti neodvisen. Težnost nam namreč ne dopušča, tako se mu je zdelo, da se povzdignemo do sonca.

Biti neodvisen od težnosti pomeni ne imeti teže: Sokrat si ni privoščil oddiha, dokler ni od sebe odpravil vsake teže. Ko pa mu je pošlo upanje na svobodo in sužnost, na nujo zemlje in voljo sonca, ni vzletel k soncu, pa ni niti ostal na zemlji, ni bil ne svoboden ne suženj, niti srečen niti nesrečen. Nimam več kaj povedati o njem.

[41] »Svetilka ugasne zaradi pomanjkanja olja, preveč olja pa jo zaduši.«

Platon je videl, kaj se je zgodilo z učiteljem, in se vznemiril. Ker je gojil isto veliko ljubezen, čeprav ji ni bil tako obupano vdan, se je umaknil v razmišljanje. Splačalo se je najti ukano (μηχανημα), s katero bi se človek lahko vzdignil do sonca – in premikastil težnost – *ne da bi izgubil težo, telo, življenje.* Dalj časa je razmišljal in iznašel *makrokozmos.* Jedro nenavadnega stroja je bila velika in močna jeklena sfera, ki jo je iz najljubeznivejše skrbi do višav napolnil z *Absolutom* – danes bi sicer rekli, da je iz nje potisnil zrak. – S tem občudovanja vrednim sistemom naj bi se dvignil, ne da bi izgubil lastno težo – ne da bi krčil lastno žitje.

Odhod so spremljale same drzne nade in zrakoplov se je naglo vzdignil nad nižjimi plastmi atmosfere.

»Vidite, kako se dvigujemo *po sami volji absoluta,*« je vzkliknil Platon učencem, ki so bili ob njem, in namigoval na lesketajočo se kroglo, ki jih je vlekla v svojem bliskem vzponu.

»Po *njeni kreposti* gremo k soncu, kjer težnost več ne vlada, in se polagoma rešujemo njenih spon.«

(– Pravzaprav danes pravimo, da vzrok, zaradi katerega se balon dvigne, ni »njegova želja po vzponu«, marveč *padanje* zraka, ki je težji od njega. –)

Toda Platon se je navduševal nad opojnostjo *poviševanja* in vzkliknil, uprt v kroglo, napolnjeno z absolutom: »Občudujte našo dušo!«

Učenci niso razumeli, a jih je zajela vrtoglavica in slabost zaradi vzleta. Osuplo so gledali učitelja in kroglo in zemljo, ki je nenehno bežala pod njimi. –

Ko pa so dospeli do meja atmosfere, se je hitrost zrakoplova zmanjšala; stroj se je zacingal in se povsem ustavil v ravnotežju sredi zračnega morja. Ni mogoče ubežati atmosferi – treba se je zadovoljiti z jadranjem na njenem površju. In upanja? Sonce? Samostojnost? Učenci so se nemo proseč zastrmeli v učitelja.

Tedaj je Platon *pogledal navzdol* in, glej, υπηρχε αυτω μεγαλοπρεπεια και ˜εωρια παντος μεν χρονου πασης δε ουσιας;[42] razveselil se je in rekel

[42] Platon: *Država,* 486 a: »Razprl se mu je veličasten pogled na ves čas in vso bit.«

učencem, ki so bili z njim: »*Na višavah* smo; doli vidite stvari z nizkega sveta; spodaj so, ker so težke, ker imajo *težo*, mi pa« in pokazal kroglo, ki je negibno plavala nad njihovimi glavami, »mi pa *imamo ‚lahkost'*, tukaj smo le zato, ker imamo ‚lahkost'«. Tudi njegovi učenci so se sklonili čez prsobran; strah pred praznino pa jih je premagal. Umaknili so se in stali kakor nezavestni. Niso se več drznili vstati. Ostali so kar na krovu. »Kolikor smo tu,« je naprej dejal učitelj, »*smo* tudi mi *deležni lahkosti in vsakdo izmed nas ima ‚lahkost'*, imamo telo in težo, toda *‚po lahkosti'*.« »Učitelj,« je rekel eden od učencev, ki se pravkar opomogel od teže osuplosti in začudenosti, – »učitelj, iz česa je lahkost?«

»‚Lahkost',« je začel Platon, zazrt v sijaj stvari, ki jih je njegov ostrovidni pogled lahko motril, kot bi bile blizu, »‚lahkost' vsebuje vse stvari; ne takih, kot so s svojo težo v nižjem svetu, marveč tiste brez teže; tako kot teža pripada telesu, lahkosti pripada ‚netelesno'; in če telesu pripada razsežnost, oblika, barva, vse, v kar so vpeti ljudje na zemlji, lahkosti pripada nerazsežno, brezobličnо, brezbarvno, duhovno. *S samim motrenjem* lahkosti mi, ki lahkost imamo, vidimo in zaobjemamo vse stvari, ne tako, kakor se kažejo na zemlji, ampak *take, kot so v kraljestvu sonca*.«

– Učenci so poslušali v tišini, oko jim je bilo uprto v slepeče bleščanje jekla, nihče pa ni hotel priznati, da ničesar ne vidi; vsakokrat so spodbujali učitelja, naj pove kaj več. In tedaj je spregovoril o čudesih, ki jih je njegov ostri pogled razločil, čeprav so bila drugim zastrta; stvari na površju zemlje so se mu zaradi omotične globine pokazale, kot bi bile zbrane na nove, osupljivo lepe načine. Ta nova bitja je poimenoval ideje in o njih pravil, da so bile vse v »lahkosti«, – in da jih vsak lahko vidi. Slepi učenci so se prepuščali sugestijam njegovih videnj. Najsi se je zemlja ponoči zakrila, najsi so oblaki pokrili razgled, najsi so mu omagale oči, Platon je nadaljeval in iz spomina vlekel podobe, ki so se najdlje ohranile. Povezoval jih je s čudnimi domislicami in z besedami dajal jesti sebi in drugim.

Minili pa so dnevi, meseci, leta – življenje se ni spreminjalo in ni bilo upanja na spremembo. Prebivalci lahkosti in tudi sam Platon so se postarali: kajti kraljestvo sonca je bilo daleč. Kot ni dajal niti sreče, niti miru, niti svobode bleščeč odsvit stroja, napolnjenega z absolutom, prav tako ni dajal niti večne mladosti.

Ker je umanjkala vsaka pot k rešitvi, vsaka dejavnost, ki bi jih sprostila, je duh učencev drsel v temno obupano topost. Toda nekega dne je nekdo izmed njih, bolj drzen in manj pokoren, opazil, da je učitelj, ko je govoril, imel oči vedno uprte v oddaljeno zemljo. Sklonil se je čez prsobran in videl praznino; napenjal je oči na stotino načinov, da bi kaj razločil, a ni videl drugega kot oddaljeno meglo, skozi katero se je prepletalo lesketanje voda in temnih zemeljskih mas. Vse to ni bilo niti najmanj podobno temu, kar je učitelj opisoval. To pa ni bil človek, ki bi *popustil* iz strahu pred praznino tako kot preostali tovariši. Strah je v njem dozorel in se spremenil v načrt; to je podžigalo njegovo vnemo. V svojem zavistnem srcu je namreč težko prenašal, da je slep tam, kjer je učitelj jasno videl. Sklenil je, da iznajde način, da se vrne na zemljo. Od tistega dne je z vsako skrbjo začel preučevati genialni stroj, ki jih je vzdignil. S premetenimi vprašanji je od učitelja izvedel, kar je hotel. V kratkem si je nabral natančno poznavanje vseh *naprav*.

Slednjič je stopil naprej in tako govoril staremu Platonu:

»Učitelj, praviš, da imamo lahkost?«

»Seveda.«

»In vsaka stvar, kolikor je lahka, je taka zaradi prisotnosti lahkosti?«

»Nedvomno.«

»Nasprotno pa je lahkost taka, da lahko s svojo prisotnostjo vsako stvar naredi lahko.«

»Drži.«

»Učitelj, zakaj ne bi mogli zajeti nekaj zraka in ga stlačiti v lahkost? Če sem prav razumel, bi zrak izgubil svojo naravo, izgubil bi težnost in bil tudi sam deležen lahkosti.« To je rekel in umolknil. – Platon je s svojim daljnovidnim pogledom precej časa gledal v njegove kratkovidne oči. Uvidel je, da ga izdaja. Toda mladi učenec je poznal mehanizem, premočrtno je razmišljal. Platon se ni mogel ogniti njegovemu sklepu. Sam je spoznal, kaj in kje je sam pogrešil. Zdaj je bil že star in ni mogel zahtevati, da bi se mladi učenec odrekel življenju. –

Povesil je glavo in rekel mladostniku: »Dobro, naredi tisto, kar moraš.« Učenec se je naprezal pri zračnem ventilu, Platon pa ga je melanholično opazoval. Toda tudi njemu je vrtoglava višina, zrak, ki ga ni bilo mogoče vdihovati – pomanjkanje vsega, kar je ljudem drago v življenju in poslih –, negibnost vseh stvari v krogotoku dneva in noči – vse to mu je dajalo občutek praznote, ki je njegove besede niso mogle zapolniti in ki ni bil kaj dosti drugačen od strahu. Ko je zrak začel siliti v kroglo, je njegovo sikanje prebudilo učence iz njihove otopelosti. Tudi Platon je začutil, da se mu staro srce polni; ξηρῇ ψυχῇ[43] so napojile stare želje.

Zrakoplov se je spuščal navzdol in učenci so se vrnili k življenju. »Spuščamo se! Spuščamo se!« Drugega niso znali reči, te besede pa so ponavljali kar naprej in se jih niso mogli nasititi. Dajale so jim veselje, ko so že obupali: veselje, da lahko stopiš na trdno zemljo, da si se izvlekel iz tiste strašne, omotične samote.

Če je Platon z mešanimi občutki opazoval, kako zrak sili v kroglo, so sprememba in nova upanja oživila učence. Še bolj radovedni zaradi mnogoterih stvari, ki so zdaj začenjale škiliti z zemeljskega površja, so se strnili okoli Platona in ga nadvse spodbujali, naj spet spregovori.

In Platon – bodisi iz ljubezni do pripovedovanja, ki je značilna za starce, bodisi iz navade, ki se je je navzel v dolgih letih – je naprej opisoval, kar se mu je že razgrinjalo pred očmi. Ker je zdaj v zrakoplovu že bil zemeljski zrak in ker je njegov vid opešal, tudi njegove razlage niso bile več jasne in se niso več ujemale s tem, kar je vedno učil. Predmet njegovih skrbi so postali najbližje in najbolj oddaljeno, najtesnejše, vselej različno obzorje, in razni vidiki samih stvari.

– Zemlja se je medtem bližala in oči učencev so žarele v neučakanosti. Kakor je v naravi stvari, je tedaj izdajalec nastopil namesto učitelja. Mehanizem je poznal z vso natančnostjo in je zato spregovoril kot učitelj, *čeprav ni videl nič razločnega*, marveč le *iz privajene navade*. Bolj kot na tisto, kar se je kazalo pogledu, se je s svojimi besedami osredotočil na delovanje mehanizma in na obnašanje zraka v lahkosti. – Ko so pristali, je začel tlačiti to in ono stvar v kroglo in razglašati *»lahkost«* stvari, nato jih je začel opazovati v njihovih vzajemnih razmerjih. In ker je bil med njimi in ne nad njimi, se je lahko le

[43] Prim. Mullach 71–74, DK 118. »Suha duša« pri Heraklitu označuje vednost.

premikal od ene do druge. S svojim mehanizmom je začel θεωρειν υπερ παση της ουσιας.[44]

Vsi ljudje so hodili k njemu, da bi kupovali *blago*, ki je prihajalo *iz absolutnosti*. Bil je stvaren človek; izbiral je blago, ki je bilo v modi in je bolj ustrezalo videzu, potrebam in okusom svojih odjemalcev. Na izdelke je natisnil ime tvrdke in napis »lahkost«. Ljudje so bili navdušeni, saj so lahko govorili, *da blago prihaja z neba*, a *ga je mogoče uporabljati prav tako, kakor bi bilo s te zemlje.*

Ta človek je bil Aristoteles.

Prevedel Jan Bednarik

[44] »Teorizirati o celi biti.«

Jan Bednarik

MORJE BESED. ORIS FILOZOFSKE MISLI CARLA MICHELSTAEDTERJA

Pri preučevanju predstavnikov filozofske misli, ki se je izoblikovala v nemirnem času, ko se je dediščina svetobolja začenjala spogledovati z mračnimi slutnjami o skorajšnjem izbruhu prve svetovne vojne, je vredno posvetiti nekaj pozornosti tudi manj znanim, a izjemno prodornim mislecem, med katere nedvomno sodi Goričan Carlo Michelstaedter. Sam je namreč živo občutil značilno duhovno razklanost tiste *generatio aequivoca*, ki je na obrobju zahajajočega srednjevropskega kulturnega sveta doživljala zgodovinske pretrese ob sunkovitem prihodu dvajsetega stoletja, tako da jih je znala na poseben način izpovedati in jim dati enkraten izraz. Mogoče v tem smislu ni pretirano reči, da Michelstaedterjevo delo lahko razumemo kot »poseben pol srednjeevropske kulture iz tega časa ali celo kot mejno črto, ki jo zaobjema v celoti. Pravzaprav ne gre zgolj za izkušnjo znotraj te kulture, marveč za vrhunec njene bolezni.«[1]

[1] M. Cacciari, *Interpretazione di Michelstaedter*, v: Rivista di estetica, 26 (1986), št. 22, str. 22. Po njegovem mnenju sta poleg Michelstaedterjevega samo še dve »mejni deli« sposobni podati »globalno interpretacijo« tega obdobja, in sicer *Duša in oblike* (1910) mladega Lukácsa in Wittgensteinov *Tractatus*, ki je bil objavljen šele leta 1922, čeprav so bile njegove temeljne zamisli že izoblikovane med 1912 in 1913. Vsa ta dela naj bi združeval globok »pathos resnice, občutek absolutne odgovornosti, ki jo zahtevata razmišljanje in pisanje.«

Carlo Michelstaedter se je rodil 3. junija 1887 v Gorici. Bil je četrti otrok znane meščanske družine judovskega porekla, ki je izhajala iz kraja Michelstadt pri Dortmundu. Njegov stric je bil veliki jezikoslovec Graziadio Mario Ascoli, utemeljitelj primerjalne metode v glotologiji, oče Alberto (1850–1929) pa se je uveljavil na področju zavarovalniške dejavnosti in bil cenjen sooblikovalec mestnega kulturnega življenja. O materi Emmi Luzzato (1854–1943) pripovedujejo, da je imela močen značaj in da je nudila oporo in srčno uteho sotrpinom, ki so jih doletele grozote uničevalnega taborišča v Auschwitzu.

Po opravljeni maturi na državni gimnaziji (*Staatsgymnasium*) v Gorici je Carlo Michelstaedter najprej študiral matematiko na Dunaju, nato pa je študij opustil, ker se je nameraval posvetiti slikarstvu, za katero je že zgodaj pokazal precejšnjo nadarjenost. Preselil se je v Firence, kjer se je spet vpisal na univerzo, še posebej pa se je ukvarjal s pesništvom in grško filozofijo. Iz nepojasnjenih razlogov, ki so še danes predmet različnih domnevanj in ki tako ali drugače tudi usmerjajo recepcijo njegove filozofije, si je šele triindvajsetleten 17. oktobra 1910, na materin rojstni dan, vzel življenje v svojem stanovanju na Travniku v Gorici. Dan pred tem je dokončal diplomsko nalogo *Prepričanje in retorika (La persuasione e la rettorica)*. Pokopan je na slovenskih tleh na judovskem pokopališču v Rožni dolini pri Novi Gorici.

Michelstaedterjevo življenjsko pot so v marsičem primerjali z Weiningerjevo. Podobna so zanimanja in izkušnje, oba pripadata istemu zgodovinskemu obdobju in sorodnemu duhovnemu miljeju.[2] Gre za obdobje kriznih stanj, ki smo jim po celi Evropi priča na najrazličnejših področjih človekovega delovanja in ustvarjanja, od Nietzscheja skozi Pirandella in Tolstja do Ibsena, da ne omenjamo sprememb v izrazni govorici sočasne likovne umetnosti. Takšen nemir je dobil poseben pečat v srednjevropskem okviru. Musil je v *Možu brez posebnosti* s trpko ironijo nakazal, kako »Avstrija nekako ponazarja svet v celoti, saj oznanja krizo celotnega Zahoda.« Značilna nota, ki jo v ta kontekst vnaša kulturno okolje narodnostno mešanih območij severnega Jadrana, kakor sta Gorica in Trst, kjer so medsebojna stičišča slovenske, nemške, italijanske, furlanske in judovske kulture, bodisi v obliki sožitja bodisi v obliki nerešenih sporov, spodbadala ljudi k težavnemu iskanju definicije in razmejitve pripadnosti in identitete, je tako ali drugače razpoznavna v delih različnih besednih ustvarjalcev, od Sabe do Biagia Marina. Lahko bi jo označili kot stremljenje ali

[2] Prim. S. Campailla, *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Patron, Bologna 1973.

celo kot nostalgijo po pristni, resnični besedi, po življenju brez okrasja, ki se na samosvoj način premočno uveljavlja tudi v filozofski misli Carla Michelstaedterja, v kateri se taka naravnanost na neobičajen način pridružuje gorečemu romantičnemu pathosu.[3]

Filozofovo pomembnejše delo, *Prepričanje in retoriko*, so že sodobniki ocenili kot izvirno in globoko stvaritev. Joachim Ranke je bil na primer prepričan, da sodi med »najboljše in najbolj izvirne diplomske naloge sploh«.[4] Povezovanje starogrške filozofije, predvsem predsokratikov Parmenida, Heraklita in Empedoklesa, s Svetim pismom Stare in Nove zaveze je samo preludij kompozicije, v kateri se širok miselni lok nato ponovno vrača k Ajshilosu in Sofoklesu, da bi se skozi Petrarkovo poezijo in novoveško filozofijo sunkovito prebil do bregov sodobnosti, do Michelstaedterjevih priljubljenih besednih ustvarjalcev, umetnikov, glasbenikov – Leopardija, Ibsena, Beethovna, Tolstoja.[5] Pri tem je osupjivo, da se filozof včasih izraža v grščini: Michelstaedter govori svojim sodobnikom, kot da bi šlo za ljudi bodočih rodov, kot da bi sam spregovoril iz daljne davnine. Na prvi strani rokopisa, k uvodni besedi k delu, je s svinčnikom pomenljivo pripisal grško besedo *apesbesthen*, »ugasnil sem«. Trenutek samoljubja, s katerim si je mladi človek pred usodno odločitvijo bržkone hotel prikrojiti mit svoje življenjske zgodbe, še danes razumejo kot tragično prispodobo njegove misli.

Obravnava pojmov »retorike« in »prepričanja« pri Platonu in Aristotelesu, kakor jo napoveduje naslov knjige, s formalnega vidika pravzaprav izostane. Tudi slogovno knjiga močno odstopa od utečenih akademskih obrazcev. Z vsebinskega vidika se delo najprej spopada z vprašanjem nepremostljive bivanjske razpetosti med teorijo in prakso, mišljenjem in dejanjem, ki pogojuje človeško stanje, v drugem razdelku knjige pa se preoblikuje v lucidno analizo konstitucije družbenega tkiva in njegovega potlačenega ozadja. Opustitev začrtane naloge ni znamenje »filozofske nezvestobe«, marveč nasprotno namiguje na spoprijem s pozabljenim dogodkom, ki se je na skrivaj prigodil v zrelem

[3] Prim. A. Benvenuto, *Scrittori giuliani. Michelstaedter, Slataper e Stuparich*, Azzate 1992.

[4] Prim. S. Campailla, *Introduzione*, v: C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, ur. S. Campailla, Milano, Adelphi, 1982, str. 11. Prim. J. Ranke, *DasDenken Carlo Michelstaedters. Ein Beitrag zur italienischen Existenzphilosophie*, »Zeitschrift für philosophische Forschung«, XV, 1961, str. 101–123.

[5] Michelsatedterjevo vračanje h grštvu je antitetično ne samo glede na klasicistično zavest, marveč tudi glede na Nietzschejeve poskuse.

obdobju Platonove filozofije, ko je ob poldnevu grštva veliki mislec izdal Sokratovo izkustvo – zgodbo o iskanju resnice vednosti – s sistematskim očrtom nauka o idejah. Aristotelova filozofija ni kritika Platonovega početja, marveč njegova eksploatacija, najbolj funkcionalna prerazporeditev kategorij, ki jih je Platon izdelal in utemeljil. Kategorialni sestav se odreka živemu utripanju eksistence in si s tem pridobi možnost začrtanja smisla in opravičenja bivanja. Da bi orisal omenjeni prehod, Michelstaedter uporablja literarni intermezzo, ki mu sicer sam pravi »zgodovinski eksemplum«: Platonovo filozofijo opisuje kot polet z balonom; zračno plovilo obvisi negibno na meji atmosfere. Izkaže se, da »lahkost«, ki omogoča vzpon, ima svojo naraven pogoj in mejo obenem v »specifični teži zraka«.Tedaj nastopi učenec Aristoteles, ki iz Platonovega sklepanja potegne vse potrebne posledice in zrakopolov ponovno ponese na zemljo.[6] Učitelj mu ne more odreči te svobode, ker je sam povzročil njegovo izdajo. Bralec bi skorajda pomislil na karikaturno sprevrnitev zračnega upora kot prispodobe za filozofske pojme in metodo, ki po Kantu omogoča polet mišljenja. Podobnih skritih sugestij in namigov je v Michelstaedterjevem delu na pretek.

Tudi samo izrazje je nekonvencionalno, kar je mogoče zaslediti že pri naslovu. Pojmovni par »prepričanje-retorika« namreč zaznamuje dialektično os, okoli katere se vrti svet Michelstaedterjeve filozofije. Konceptualno dvojico je potrebno razumeti v izrazito ontološkem smislu. »Prepričanje« ni goli dialektični pojem niti rezultat sofistične spretnosti, temveč v nasprotju s tem namiguje na ontološko dimenzijo, ki jo je v grški filozofiji razgrnil Parmenides, izpovedal pa Ajshilos v Agamenonu,[7] preden se je le-ta umaknila svojemu nasprotju, »retoriki«. »Prepričanje« je uresničitev resničnega življenja, človekove edine neizprijene možnosti. V tem smislu prepričanje pomeni toliko kot identiteto med mišljenjem in bitjo, *kairos*: tudi plamen besede, Sofoklesov »ergôn akmé«, vrhunec, v katerega tone in izgine vsako razpravljanje, tako da se pogrezne v razbeljeno, železno tišino. Če je »prepričanje« trenutek, ko je človek sposoben zaobjeti svojo bit in priti do samolastnosti (»Prepričan je tisti, ki nosi v sebi svoje življenje.«), v nasprotju z njim »retorika« predstavlja vse, kar si prizadeva potlačiti možnost in celo samo potrebo po prepričanju. Gre za vse življenjske oblike, ki se ne znajo osvoboditi suženjstva varnosti in niso sposobne sprejeti

[6] Prim. C. Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica*, n. d., str. 110–113.

[7] Prav tu, str. 67. V Agamemnonu 104–105, Ajshil omenja »božansko prepričanost«, *theothen peitho*.

tveganja in svobode kot temeljnih lastnosti pristnega prebivanja: retorična bolezen zaobjema besede, znanost, institucije, celo jezik kot orodje prepričevanja, skratka, vse, kar daje občutek zavetja in zanesljivosti. Pravzaprav pomeni retorika skrbno izgrajen smiselni sestav, ki je namenjen zaščiti človekovih združb: človeku daje občutek obvladljivosti lastne bitnosti in smisla sveta.

Dihotomija postane še bolj razvidna in problematična, ko se izkaže, da je vsakršen upor retoriki že spet retorično pogojen. Prepričanje je nekakšna dvoumna sopomenka za samo bit, ki jo karakterizira odsotnost razmerij. Iščoč svojo bit v drugem, se jaz odpove svojemu sebstvu: tedaj že pripada stvarem in se sprevrže v retoriko. Jaz ne more nikdar obstati in si v vsakem trenutku bodisi želi zaobjeti sam sebe bodisi sam sebi ubeži: človek mora ostati na poti, ne da bi se lahko kdaj dokončno vrnil k sebi (*in teipsum redi*). Zdi se torej, da je poskus dosege prepričanja obsojen na neuspeh, saj stalno znova spodleti. Človekovo bivanje pri tem ostaja v objemu skrbi in tesnobe, ki stalno na novo razdirata zasnovo retorične resnice, dokler jih ta ponovno ne pregrne. Marsikdo je v Michelstaedterjevih spisih, še celo v nekaterih ključnih izrazih, zasledil več analogij z vprašanji, ki se jih bo nekaj let kasneje dotaknil Heidegger. Še bolj razvidno pa je, da je v nekem smislu filozof še vedno predvsem dedič »estetske kulture« svojega časa. Položaj jaza še vedno opisujeta pojma, kot sta *Stimmung* in *Einfühlung*.[8] To še posebej izstopa pri kontrapunktični opredelitvi prepričanja kot popolne samote in odsotnosti vsakega stika, ki se vleče skozi argumentacijo kot zagonetna senčna stran pogumnega premisleka o polnosti prebivanja.

Nadvse značilno in izvirno pa je to, da pojem prepričanja pri Michelstaedterju razodeva posebno etično poanto, ki so je že primerjali z nekateremi potezami Nietzschejevega samotnega ponosa, čeprav se od njega v marsičem razhaja. Vredno je, da se najprej pomudimo pri etimologiji. Grški glagol *peitho* izvorno ne pomeni »prepričati«, marveč »zaupati«; koren peith- je etimološko podoben hebrejskemu bth-, s katerim Stara zaveza označuje duhovno naravnanost pravičnega.[9] Zaupanje se pri tem razlikuje od novoveške *pistis*, kolikor ta pomeni upanje, se pravi pričakovanje bodoče pristnosti, medtem ko zaupanje izpoveduje živo prisotno pripadajočega predmeta.[10] Predmet prepričanja je tisto,

[8] Prim. M. Cacciari, *Interpretazione di Michelstaedter*, n.d., str. 23.
[9] Prim. Ps 1,3.
[10] M. Perniola, *La conquista del presente*, »Mondo Operaio«, XL (apr. 1987), str. 108.

kar je človeku obenem najbližje in najbolj oddaljeno: človek sam oziroma njegova bit, njegovo življenje. Človek prepričanja je vsakdo, kdor je sposoben živeti svoje življenje do skrajnosti, v pristnem in neodtujenem smislu. To je dano le redkim posameznikom – izbrancem. Človeštvo je za razliko od tega povečini shodilo po poti retorike, le maloštevilni posamezniki so znali preskusiti pot resnice prepričanja; večina ljudi nima posluha za klic k spreobrnjenju. Tu nastaja vtis, da sta si prepričanje in retorika v golem nasprotju, kot nadčasovna pola nekega edinega bivanjskega obrazca (resnica nasproti neresnici), in da se med njima vzpostavlja logika čiste antiteze. Tudi dejstvo, da pri svojem razglabljanju Michelstaedter eklektično navaja predstavnike različnih obdobij, predsokratike, svetopisemska besedila in sodobne mislece in umetnike, tja do Ibsena in Beethovna, potrjuje takšen vtis. Sovisje pa postane daleč bolj problematično, čim se soočimo z interpretacijo »prepričanja«, ki preseva iz zgodovine grške filozofije. Če se v Parmenidovi pesnitvi namreč prepričanje preoblikuje v pot svetlobe in resnice, ki se izmika laži in neresnici, in če prav tako velja, da kot živ zgled takšne življenjske drže še vedno nastopa veliki vzgojitelj Sokrates s svojim stremljenjem po dobrem in s svojo sposobnostjo spodbujanja ljudi k filozofskemu premišljevanju in k praktični življenjski kreposti,[11] je za razliko od tega že pri Platonu prepričanje pojmovano kot »vernost, ki je ne spremlja vednost«.[12] Smisel prepričanja se začenja sprevračati v istem trenutku, ko se filozofski pogled loti proučevanja njegovega pragmatičnega ustreznika, prepričevanja. Ne gre zgolj za vprašanje prepričljivosti, ki so ga sofisti razumeli v smislu okrepitve zmožnosti in moči govora (*ton hetto logon kreitton poiein*), marveč za samoironijo prepričanja, ki se mora pozunanjiti skozi to ali ono retorično sredstvo, ne da bi jih lahko zaobšla.

V srčiki prepričanja domuje težnja k samonegaciji in spodletelosti. Čista beseda ostaja nesporočljiva, sporočilo ostaja ujetnik lastne ubeseditve. Čim je izrečena, postane že banalna in potemtakem za poslušalca že neresnična. Na tej točki se izkaže, da je prepričanje venomer obsojeno na zapadanje v retoriko. To je dobro vidno iz usode prepričevalne besede: »Grkom so to rekli Parmenides, Heraklit, Empedokles, Aristoteles pa jih je obravnaval kot nepodučene naturaliste; to je povedal tudi Sokrat, a so na njem izdelali štiri sisteme. To pravi Pridigar, a so ga obravnavali in razlagali kot sveto knjigo, ki ne more govoriti ničesar, kar bi bilo v nasprotju s svetopisemskim optimizmom.«[13]

[11] Za razliko od Nietzscheja po Michelstaedterju Sokrat ni prototip teoretskega optimista.
[12] Prim. Platon, *Gorgijas*, 454 e–455 a.
[13] C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, n. d., str. 35.

Pot k prepričanosti torej ni pozunanjena, ne pozna dvojnikov, utečenih obrazcev, nima »smerokazov«, po njej se ne vozijo »omnibusi«, marveč jo lahko najdem v sebi.[14] Prepričanje se navidez lahko pozunanji samo s »pričevanjem«: z življenjem, ki s titanskim naporom vztraja pri večni sedanjosti svojega sporočila in ne dopušča, da bi to postalo preteklost in se sesedlo v čas. Pa vendar se slednjič tudi samo pričevanje prevesi v retoriko. Na eni strani se prepričanja oklepa sla po izraznosti, ki je ni mogoče posredovati niti z besedami niti z znamenji in ki namiguje na nemoč preseganja metafizične osame, na drugi pa je vsaka opredelitev prepričanja še vedno v kompromisu z retoriko, z besedo. Zaradi tega se prepričanje vsakič sprevrne v svoje nasprotje. Ostaja samo še ena možnost. Začenja se paradoksna gigantomahija »besed z besedami«: retoriko je treba spodbiti z retoriko, dokler ne pride do implozije. Že spet pa se pojavi aporija, ki jo že poznamo. Tudi sama retorika lahko seže po tragični govorici; ravno tu pa se odigrava največja travestija. Tudi tragedija – junaško pričevanje – se slednjič izkaže za retorično sredstvo. Njena spodletelost postane že sama šifra oscilacije: ne govori, marveč se kaže. V istem trenutku, ko neresnično življenje poskuša izreči resnico, že spet postane znamenje neresnice. Samonegacija razgrne obenem nasilje in brodolom prepričanja.

Tu postaja še jasno, da retorika ni samo oblika govora, tako kot na primer pri Heideggru govorica »se«-ja, marveč slej ko prej samo bistvo govorice. Beseda se ne more rešiti svoje vpreženosti v smisel. Isti duh težnosti, ki potiska utež k tlom, se polasti besed na tak način, da jih sili v svoje »drugo«. Tudi »prepričanje« je zgolj »retorika«. Tisto, kar želi spregovoriti o prepričanju, ni prepričanje po sebi, kolikor je njegov dom tišina, marveč prepričanje *kot* retorika, ki že vedno prežema oblike človeškega življenja in že posreduje možnost prepričevanja. Vsaka filozofija ostaja gola ubeseditev in tako rekoč artikulirana kategorizacija osnovnih ontoloških razmerij, ki jih ni mogoče razpresti na ravnini govora. Mislec uvodoma pravi: »Vem, da govorim zgolj zato, da bi govoril, in da ne bom nikogar prepričal; in to je nepošteno – a retorika *anagkazei me tauta dran bia.*«[15] Kljub vsemu – kljub zavesti o spodletelosti vsakega poskusa – pa se oglaša glas zavesti: spregovoriti je treba, potrebno je kaj storiti (*dran*). V tem razkoraku med plemenitim vzgibom in njegovim predvidljivim koncem je tragično junaštvo spopada z besedami. Govorico je treba pregnati iz

[14] Prav tu, str. 104.
[15] Prav tu, str. 35.

svoje ječe s silo, pa najsi to pomeni »tolči z glavo ob zid«, dokler ne začne krvaveti.[16]

Nekateri v zvezi s tem omenjajo Michelstaedterjevo »tragično nepoštenost«, zrcalno sliko Wittgensteinove »asketske poštenosti«. Mislec ve, da znamenje postane »čvekanje« (zapadlost), a se kljub temu odloči za retoriko. To pa pomeni, da ji v nekem smislu že pripada.[17] Drugi menijo, da je že sam poskus izpovedovanja prepričanja – ali preprosto: spregovoriti o njem – po svoji naravi kompromisen in potemtakem istoveten s predajo. Mislec ne more ostati zvest tišini, kakor bi jo narekovala veličastna osamljenost prepričanja.[18] V drugem pogledu pa je treba upoštevati tudi dejstvo, da je poskus govora oziroma besede mogoče obravnavati tudi kot »vajo v strogosti«, kot znamenje odgovornosti, ki se jo zahteva od človeka ne glede na njeno stvarno učinkovanje. Ta pojem je še posebno prisoten pri Ibsenu (»Pisati pomeni biti strog do samega sebe.«), ki ga je Michelstaedter visoko cenil. Vsekakor ostaja interpretacija Michelstaedterjeve misli na tej točki zelo kontroverzna; pravzaprav ravno vprašanje sporočilnosti resnice prepričanja predstavlja morfološko presečišče različnih eksegetičnih smernic. V tem je bržkone tudi njen pozitivni prispevek.

Na podoben način ostaja problematična tudi opredelitev faktičnega življenja. Že sama antiteza prepričanje-retorika napoteva na problem človeškega prebivanja v najbolj osnovnih obrisih. Pojav življenja je že biološko nerazdružljivo povezan z voljo in z občutkom bolečine, kakor nazorno prikazuje sledeče sklepanje: »Življenje je volja po življenju, volja je pomanjkanje, pomanjkanje je bolečina, vsaka volja po življenju je bolečina.«[19] Tu je seveda nadvse jasno viden vpliv Schopenhauerjevega pesimizma. Najpomemnejše delo nemškega filozofa, *Svet kot voljo in predstavo*, je Michelstaedter premleval že v gimnazijskih letih, ko se je v zimskih nočeh družil s prijateljem Ninom Paternollijem na podstrešju njegove hiše. Včasih se jima je pridružil tudi Enrico Mreule, Carlov prijatelj slovenskega rodu, čigar razburkano življenje lepo opisuje Claudio Magris v delu *Drugo morje*.[20] Njegova zgodbo tržaški pisec razume kot posebno obliko interpretacije Michelstaedterjeve filozofije. Schopen-

[16] Prim. M. Cacciari, Interpretazione di Michelstaedter, n. d., str. 29–30.
[17] Prim. npr. omenjeno Cacciarijevo interpretacijo.
[18] A. Asor Rosa, *La persuasione e la retorica di Carlo Michelstaedter*, v: *Letteratura italiana IV. Il Novecento. L'età della crisi*, Einaudi, Torino 1995, str. 265.
[19] C. Michelstaedter, *Opere*, ur. G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958, str. 705.
[20] C. Magris, *Un altro mare*, Garzanti, Milano 1991.

hauerjeva dediščina se oglaša tudi skozi metaforo o uteži, ki upodablja dinamiko hrepenenja in težnosti, kakor jo poznamo iz uvodnih besed prvega poglavja *Prepričanja in retorike*: »*Vem, da si želim, vendar nimam tega, česar si želim.* Utež je obešena na kavelj. Visi in trpi, saj ne more z njega. Visi, ker teži k tlom; če visi, pa je tudi odvisna od njega. Ustrezimo ji, rešimo jo odvisnosti. Spustili jo bomo, da bo potešila svojo lakoto in prosto padala, dokler se bo padanja veselila. Nikjer ne bo potešena. Še vedno bo silila naprej: naslednja točka leži nižje od sedanje. Dokler bo obstajala nižja točka (οφρα αν μενη αυτον), se ne bo zadovoljila. Ko bo dosegla to točko, le-ta ne bo več privlačna, saj ne bo več nižja. *Nižje točke privlačujejo* utež, a ji neprenehoma uhajajo. Venomer se je oklepa želja po nižjem: neskončno bo hrepenela in silila navzdol.«[21]

»Bolečina«, občutek manka, je ontološka srž življenja; njen kontrapunkt, Schopenhauerjevo *Wille* – voljo, ki se želi otresti bolečine, pa vendar s tem vse bolj pada vanjo, dokler se slednjič ne izkaže, da je bolečina istovetna z voljo, kar pa pri nemškem mislecu uvaja premislek o vesoljnem pesimizmu (*noluntas*) –, pri Michelstaedterju nenehno srečujemo v sintagmah, kot so »volja po življenju« (volontà di vita), »volja« (volontà), še celo »lakota« (fame) itn. Bolečina je inherenten ontološki manko, smrtna bolezen življenja. V ontološkem smislu velja trditev, da »je življenje življenje, kolikor mu življenja primanjkuje.«[22]

Za razliko od Schopenhauerjevega toka, ki ta manko občuti kot kozmično dejstvo, kot vesoljno »pretakanje bolečine«, se pri Michelstaedterju pomanjkanje vsakokrat spremeni v določen korelat želje, v popredmeteno individuacijo volje, ki usmerja človekovo delovanje: »Če bi življenje našlo svoj pristan, če bi našlo potešitev, če bi doseglo mir in nespremenljivost, ne bi bilo niti pomanjkanja niti zavesti o absolutni biti. Vse se spreminja v neskončnem, infinitezimalnem valovanju; ni stvari, ki bi se lahko zavedela samega valovanja. 1. *Volja pa je v vsakem trenutku volja do danih stvari.* Kot ji povsod jemlje *obstanek*, tako ji čas tudi jemlje prepričanje: *stvari ni mogoče imeti*, marveč je mogoče edino *spreminjati se glede* na neko stvar, stopiti v *razmerje* z njo. Kolikor nekdo *ima* kako stvar, tudi ta stvar *ima* njega. 2. *Določevanje je prisojanje vrednosti: zavest.* Točka »imetja« pravzaprav ne obstaja. Obstaja le – in to je vse – volja imeti kaj določenega, se pravi, obstaja le določeno prisojanje

[21] C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, n. d., str. 39.
[22] Prav tu, str. 40.

vrednosti, določena zavest. Če v sedanjosti vzpostavi *razmerje* s kako stvarjo, ta, ki je razmerje vzpostavil, meni, da to stvar že ima. V resnici pa smo tu pred golo možnostjo: *finita potestas denique cuique*.«[23]

Razvejena mreža relacij, ki se razpreda na podlagi nenehnega pojavljanja novih predmetov željnosti, razgrne obenem fenomenologijo časovnosti, ki mogoče spominja na Kierkegaardovo, in funkcijo realnega. V skrbi za bodočnost, ki v bistvu pomeni skrb za zadostitev določenih potreb, se življenje razsipa, izgubi svojo zveznost. Skrb se ravna po logiki vmesja, ki ločuje željo ali potrebo od njene neposredne zadostitve: ljudje živijo v pričakovanju, s tem pa pravzaprav iz trenutka v trenutek odlašajo svoj življenjski čas in zgubljajo svoje življenje.[24] Bodočnost se kaže kot slepilo, zaradi katerega ljudje pozabljajo na svojo sedanjost, dokler jih ne pogoltne vrtinec trenutkov, ki zahtevajo nove trenutke. Opis bednega stanja spremlja zavest, da čistega izhoda pravzaprav ni: ko bi se življenje zmoglo zaobjeti, biti zares življenje, ne bi bilo več življenje, saj bi zatrlo svojo rast, svoje nastajanje.[25] V nekem smislu je življenje »logična napaka: obstaja, kolikor ga ni«.[26] Zato prepričanju Michelstaedter pravi tudi *bios abois*. Gre za reinterpretacijo Heraklitovega protislovnega reka. Ta trditev je nagovorila Emanueleja Severina, da je Michelstaedterja označil za Parmenidovega nezvestega učenca: Parmenid razume nastajanje kot iluzijo, pravzaprav kot konstrukt poti mnenja, za Michelstaedterja pa je neprestano nastajanje in sprememba edina resnica. Skozi eleatsko sugestijo si utira pot sredinska antinomija Michelstaedterjeve ontologije: bit ni podlaga eksistence, marveč ostaja nezmanjšljiva drugost, ki je življenje ne more zaobjeti.[27]

Človek lahko potemtakem samo izreče svojo nebit in prenaša breme svojega nebivanja. Ta premislek ima pri Michelstaedterju že spet nepričakovano etično poanto in je čisto nasprotje Schopenhauerjevega pesimizma, ki se mu goriški mislec upre s posebno obliko vitalizma. V bistvu se pesimist slednjič sprijazni z negativnostjo življenja, ki jo na teoretskem nivoju še vedno zavrača. Gre za spodletelo titanstvo; človek mora še vedno iskati vrednoto. Če pa človek sprejme svojo ničnost in s tem postane popolni pesimist, ta ničnost postane neko-

[23] C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, n. d., str. 44.
[24] A. Ara - C. Magris, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 1982, str. 59.
[25] C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, n. d, str. 44.
[26] C. Michelstaedter, *Opere*, n. d., str. 730.
[27] E. Severino, *Carlo Michelstaedter. Discepolo infedele di Parmenide*, v: Mondo Operaio, XL, št. 4, 1987, str. 114–115.

ristna. Če je v *Rojstvu tragedije* Nietzsche še vedno cenil pesimizem starih narodov kot izraz mladosti, ki se drzne spopasti s temnostjo življenja, se Michelstaedterjeva mladostna velikodušnost prej izraža v zavesti, da se mora človek, potem ko je spoznal nespravljivost bitja in nastajanja, stalno darovati ničnosti; v obupani predanosti prepričanju človek presega sebe kot oviro, obenem pa s tem postane pričevalni – četudi že retorično nevtralizirani – izraz resnice o ontološkem rezu med bitjo in nastajanjem. Vitalizem prepričanega človeka pomeni dvoumno *anagke stenai*; nujnost, da živiš – ne zato, da bi stoiško prenašal življenje, marveč zato, da bi se v njem brezkompromisno daroval sebi; obenem pa tudi odgovor neprestani sli po življenju, ki se je oklepajo ljudje, ki pravzaprav ne iščejo izhoda iz svojega bednega stanja. Zaradi tega sodobna eksegeza spodbija utemeljenost trditve futurista Papinija, ki je Michelstaedterjevo tragično življenjsko odločitev označil za »metafizični samomor« in nujno posledico njegove filozofije.[28]

Človek retorike se po svojem počuti varnega in si sploh ne postavlja posebnih pomislekov. Čeprav bi bilo namreč z logičnega vidika bolj smiselno, da bi se ljudje odločali za nebit, ni težko uvideti, da jih navsezadnje sploh ne moti slepo premetavanje v svetu pomanjkanja. V tem Michelstaedter vidi zvijačnost boga zadovoljstva, *philopsychia*. Že spet smo pri Platonovem pojmu, ki ga na primer zasledimo v Gorgijasu 512e, Apologiji 37c in Zakonih 944e in ki ga tudi grški filozof označi negativno: pretirana ljubezen do življenja je povezana s plašnostjo, nizkotnostjo in pomanjkanjem poguma. Užitek je pretkano sredstvo, ki ga *philopsychia* uporablja zato, da bi pri človeku vzbujala varljiv občutek, da je dosegel prepričanje. Gre za retorično *adulatio* (*kolakeia*), ki jo Platon omenja v zvezi z zdravilstvom. Načine, kako užitek izigrava ljudi, je Michelstaedter upodabil z jedko ironijo na različnih risbah in skicah.[29] Kakovostna razlika med začetnim pričakovanjem in potešitvijo potrebe kaže na varljivost užitka, ki se pojavi le zato, da bi v sledečem trenutku že izginil.

Celo Platonova Država je po Michelstaedterjevem mnenju primer konstrukcije družbe na podlagi *philopsychie* – brzdanje iracionalnih potreb, njihova postavitev v racionalna in instrumentalna odvisja se dovrši z odstranitvijo umet-

[28] G. Papini, *Un suicidio metafisico*, v: Il resto del Carlino, 5. 11. 1910. Prim. tudi: S. Benco, *Il suicidio filosofico*, v: Il piccolo della sera, 10.8.1913, str. 1–2 in G. Caprin, *Un logico della morte*, "Il Marzocco", 24. 8. 1913, str. 3–4.

[29] Grafičnemu delu je posvečen katalog *L'immagine irrragiungibile*, ur. A. Gallarotti, Ed. Della Laguna, Gorica 1992. Prim. tudi študijo D. Bini v tem delu, *L'autenticità del segno*, str. 15–52.

nosti, znanilke resnice prepričanja. Prilizovanja kljub vsemu človek ne občuti kot prevaro, saj je v samem užitku že prisotna zaobljuba, da se bo trenutek sreče tudi ponovil. Na zelo podobno dinamiko opozarja Giacomo Leopardi v Zibaldoneju.[30] Namesto z resnično srečo se na tej ravni srečujemo z zadovoljstvom; upanje samo po sebi prinaša neko pritajeno zadovoljstvo in z njim tudi iluzijo življenjske sreče. To je trenutek sprostitve po potešitvi potrebe: volja po biti se tu zgosti v iluzijo o pravi, resnični biti. Pri tem se goriški filozof pomudi pri etimološki sorodnosti grške besede *elpis* in latinske *voluptas*, kar ponuja nastavek fenomenološkega orisa temeljnih čustvenih stanj. Upanje še vedno razkriva prisotnost želje. Človek se poda na krožno pot potreb, da bi ubežal sam sebi. Stvari ga s tem začnejo vpijati vase, dokler ne nastopi življenjska alienacija in popredmetenje v stvareh. Gre za »brezizhodni krog iluzorične individualnosti, ki povišuje določeno osebo, določen namen, določen razlog. To je *neadekvatno prepričanje*; primerno se zdi samo svetu, ki si ga predstavlja. – Vsakdo ima svoj svet za *sam* svet: vrednost tega sveta je korelat njegove *valence*, njegov *okus* je korelat *vednosti*. Moj svet ni drugo kot moj korelativ: je moj užitek. Filozof zato pravi: ονομαζεται κα᾽ηδονην εκαστου (Heraklit). – Vsakdo *ve*, kolikor *hoče*, vidi, kolikor *živi*: kolikor mu užitek vsakokrat napoveduje in približuje oddaljene stvari. Toliko jih lahko *zaobjame*, kolikor jih *more* zajeti. Isto *sta moje življenje in svet, ki ga živim*.«[31]

Krožnosti *philopsychia* človek ne more preseči z energetično dinamiko afektov, tako kot predlaga Spinoza, saj se v bistvu stalno prepoznava v vračanju istih strukturnih povezav. Gre za zelo naravno prevaro, za samo igro narave: nepotlačljivo prisotnost upanja. Kroženje užitka v obliki pričakovanja potlači prisotnost bolečine kot ontološke podstati bivanja. Volja s tem postane pozitivni korelat dolgočasja: v obeh primerih smo pred dinamiko potrebe in potešitve, ki išče kak predmet, prvič kot prisotnega, drugič pa se sooča z njegovo trenutno odsotnostjo: dolgčas je degeneracija potešenosti.[32]

Retorika pa se včasih vsaj za kratek trenutek umakne v ozadje tudi pri njenih najbolj zaverovanih pristaših. Pojav bolečine ali nelagodja na primer pokaže, da je bil domači sestav pomenov le pajčolan, v katerega so odete stvari. Nepričakovano se pojavi občutek nedomačnosti, kakršnega je Freud opredelil v podobnih obrisih, tako da je *Das Unheimliche* povezal z rimocijo. Človek se

[30] Prim. npr. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 1988, I, str. 306–307.
[31] C. Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica*, n. d., str. 53.
[32] Prim. prav tu, str. 60.

naenkrat čuti prepuščenega milosti in nemilosti naključja. To se na primer dogaja v nočnih morah.[33] Bolečina je tu grški *pónos* v etimološkem smislu: prizadetost, trenutek, ko te kaj prizadene. Kmalu po izkustvu bolečine pa retorika nemudoma poskrbi za ponovno vzpostavitev domačega reda pomenov.

Samoohranitev iluzorične individualnosti zahteva od človeka, da se iz strahu, da ne bi izgubil prihodnosti, odpove že sami sedanjosti. Proteična narava iluzorične potrebe po drugem kot odgovor na občutek manka se lahko pojavi tudi v obliki erosa. Eros je odgovor na thanatos, strah pred smrtjo, zato pa je tudi velik zaveznik ljubezni do življenja, *philopsychia*. Na podoben način ga je označil Schopenhauer, ki ga je štel za zvijačo, ki jo narava uporablja kot sredstvo za ohranjevanje vrste. Povezavo med užitkom in smrtjo Michelstaedter opisuje s primerom kemijskega spajanja klora in vodika: »Takšna ljubezen ne izhaja iz potešenega življenja, iz prepričanja, marveč iz medsebojne potrebe, ki ne pozna življenja drugih. Njuna svetova sta bila različna, a v nekakšnem sovisju: klorovodikova kislina je pričakala in prejela življenje iz njunega smrtnega spajanja. Eno določilo se uveljavi z uveljavljanjem drugega, ker je v drugem videlo lastno uveljavitev. Njuna ljubezen je sovraštvo, njuno življenje pa je smrt.«[34] Dvoumje smrti je v tem, da se sama pokaže kot življenje, življenje pa se kaže kot smrt. Temu samosvojemu prepletu je Michelstaedter posvetil več pesniških poskusov, med katerimi je najbolj znan t.i. *Canto delle crisalidi*.

Podobna dvoumja prežemajo tudi možnost prepričanja, *bios abios*. V bistvu gre za upor svetu, ki nasprotuje retorični spravi z življenjem, ki ga narekuje strah pred smrtjo: »*Pros ton bion pantoios gignetai philopsychia peithomenos hostis hormatai aneu peithous.*«[35] V zvezi s tem Vattimo ugotavlja, da je pot k prepričanju nujno povezana s popolnim prevzemanjem bolečine, v katero je življenje vrženo.[36] Pa vendar tudi človek, ki je shodil na poti k prepričanju, po navadi ni sposoben vztrajati na njej. Kaj kmalu se pojavita občutek samote in utrujenosti. Celo veliki človek prepričanja, Michelstaedterjev monofizitski Kristus, upa, da bo bolečina noči na Oljčni gori kmalu minila. Iskanje prepričanja ima v sebi tudi drugo, senčno plat: človeka sili v omagovanje in predajo, čim mu za trenutek zmanjka poguma.

[33] Prim. prav tu, str. 58–59.
[34] Prav tu, str. 46–47.
[35] Prav tu, str. 66.
[36] G. Vattimo, *C'è una sola verità: il dolore. Il pensiero dello scrittore goriziano suicida a 23 anni*, v: La Stampa, Torino, 23. 4. 1983.

Podobno kot je Nietzsche uvedel pojem pozitivnega nihilizma, tu Michelstaedter uvaja pojem pozitivnega pesimizma, se pravi brezkompromisnega spopada s svetom v zavesti, da ne moreš ničesar izgubiti, a tudi prepričanje, da skoraj zagotovo ne boš ničesar dosegel. V tem sklopu Michelstaedter omenja »pogum za nemogoče«.[37] Njegovo prizadevanje je naznačeno v skrivnostnem motu *di'energeian es argian*, ki z besedno igro namiguje na nesrečno razmerje z ljubljeno Argio Cassini.[38] Michelstaedterjeva pesniška izpoved je v tem smislu zelo občutljiva za slikanje morskega kraljestva med opustošeno zemljo in nedosegljivim nebom. Gre za dvoumno metaforiko plovbe, še prej pa vodnega elementa kot simbolnega arhetipa. Človek do življenja ne sme biti gledalec, ki ostaja na obali in se sam pri sebi veseli, da se ne bori z valovi tako kot mornar v viharju. Nasprotno, »ladjici sredi viharja se večja ladja zdi varen pristan.«[39] Obenem pa vesoljni mir morja naznačuje paradoksalno odsotnost retoričnega nasilja. Vodna gladina ostaja večno enaka, ničesar se ne spominja in prav tako tudi ničesar ne pričakuje. V pesnitvi *Sinovi morja* nastopajoči figuri Itti in Senia (imena imata simbolni pomen: Ihthus – Kristusov pentagram, Ksenija – tujka) obljubljata po dolgotrajnem boju z razburkanimi valovi tudi neskončno morsko planjavo: *Argia*, ki je na skrivnosten način povezana s smrtjo. Prispodoba morja se vrača tudi v drugih spisih. Michelstaedter na primer omenja Gilliatta iz Morskih delavcev Victorja Hugoja: ta se prepusti smrti, tako da sede na skalo in čaka, da ga morski valovi zasujejo.[40] Morje torej pomeni tudi nemoč identitete: morje ostaja večno drugo. Življenjsko izkustvo Enrica Mreuleta, ki se je odselil prek oceana v Patagonijo, bo zato Claudio Magris opisal kot iskanje drugega morja, kakor se glasi naslov že omenjene knjige. Od prostranstev oceana ga bo njegovo iskanje popolnosti zopet privedlo pred živo obličje niča, k samotnemu puščavništvu na skalnatem otoku sredi Jadrana. Prav tako pomenljiva kot prispodoba vodne planjave je tudi metafora nasprotnega elementa, ognja. Trenutek prepričanja Michelstaedter prikazuje (temu ni tuj svetopisemskim pridih – Jn 5, 35) kot čas, v katerem človek iz sebe naredi plamen in izgori v svoji strasti.

Zadnji del *Prepričanja in retorike* je posvečen zgradbi kraljestva retorike. Pisec proučuje način, kako si je človek v iskanju samozavarovanja uredil osnovna sredstva za obvladovanje življenja in zatrl smiselnost slutnje o nujnosti pre-

[37] C. Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica*, n. d., str. 82.
[38] Prav tu, str. 89.
[39] Prav tu, str. 87.
[40] Prav tu, str. 128.

pričanja. Michelstaedterjeva družbena kritika je tu zelo ostra in razdiralna, kolikor filozof opredeli delo kot nasilje do narave, lastnino pa kot nasilje do človeka. Iz dela izhaja suženjstvo – prodaja lastne biti za dosego materialne gotovosti –, iz tega pa zajezitev svobode. Čedalje večja specializacija na vseh delovnih področjih povzema parcialno logiko užitka: zaradi zadostitve ene same spretnosti, najsi bo tudi najboljše, trpijo vse druge spretnosti, to pa sproži ošibitev telesa in človeka kot celote. Iz posebnega nasilja, ki ga človek izvaja nad sabo in svetom, pa izhaja nekakšno zadovoljstvo: človek postane tvorec smisla sveta. Ta smisel pa ostaja zgolj neresničen videz, saj sloni na logiki retoričnih nadomestil.

Razvoj filozofske misli jasno povzema osnovno naravnanost takšnih substitucij. Michelstaedter je na primer prepričan, da filozofi izrekajo zgolj retorično resnico (se pravi laž), ko trdijo, da spoznanje o življenju dela življenje ljudi srečnejše. Navsezadnje je celo filozofska govorica, tako kot jo je posredovala tradicija, zgolj zbor *kallopismata orphnes*, okras teme, pletivo neresnice:[41] spodleteli poskus, da bi se ljudje med sabo prepričali o resnici življenja in zatrli resnico prepričanja. Kakor smo videli, se disimulacija začenja že zelo zgodaj, pri Platonu in Aristotelesu, ki izgubita smisel za sopripadnost življenja in mišljenja, tako kot jo še izpovedujejo stari filozofi. Retorika se namreč poigrava s skrbjo po zaobjetju vednosti skozi konvencionalno rabo imen (*onomazein*), dokler se ta ne spremeni v gol »sistem poimenovanj«.[42] V času krize grške filozofske misli, ki je po Michelstaedterjevem delu značilna za zadnje Platonove spise in za Aristotelova dela, se s samosvojim dialektičnim obratom raziskovanje biti bivajočega spremeni v izpraševanje po besedah in načinih jezikovnega izražanja na podlagi skrite predpostavke, da se sama stvar ujema z njenim imenom, da taksonomija govornih načinov in sovisij med besedami natančno ustreza sliki sveta. Michelstaedter Aristotelu še zlasti očita, da z *Retoriko* ni sestavil traktata o kreposti prepričevanja, marveč podal katalog obrazcev prepričevanja, ki ga je izdelal na podlagi splošnih vedenjskih vzorcev

[41] Prav tu, str. 132. Prim. Platon, *Gorgijas*, 492 c.

[42] Prim. prav tu, str. 98. Tudi znanost je po Michelstaedterju le oblika retorike. Človek namreč meni, da človeku podaja objektivno sliko dejstev. Na tem mestu nastopi razlika med resnico in stvarnostjo. Znanost sicer razume sebe kot progresivno prisvajanje vednosti, pa vendar takšno prisvajanje, ugotavlja Michelstaedter, še vedno pomeni nevednost. Znanost skladišči drobce resnice, nikoli pa ne more doseči niti celote resnice niti celostnega pogleda na resnico. Tudi objektivnost mikroskopov in teleskopov ne more zatreti človeškega očesa, s katerim za začenja proces gledanja. Še vedno obstja neuničljiv reziduum subjektivitete in življenjskega sveta. Prim. v zvezi s tem str. 127–128.

in uveljavljenih praks, kakor kažejo nadvse pogosto rabljeni izrazi *to poly* in *hos epi*. Za razliko od tega prepričanje ne sprejema klasifikacij in dokončnih, občeveljavnih vrednostnih razporeditev. V nekem smislu smemo trditi, da je njegov psihološki ustreznik ravno ironija. Po Michelstaedterju je namreč le-ta konstruktivna faza Sokratove filozofije, ker razgrne lažnost retorike prepričevanja, medtem ko majevtika ostaja nemetodična, saj je subjektivni odgovor na boleče izkustvo ironije. Ironija prav tako vselej ostaja na poti in nikjer ne najde svojega sidrišča. V zvezi s tem Michelstaedter poudarja, da Platonovo izdajstvo najbolj izstopa v Fedru, ko se Sokratova pot – se pravi pot večnega iskanja – zdi navidezno dovršena. Ironija se polasti tudi možnosti posredovanja prepričanja oziroma njegove spodletelosti: »Alle haben recht – niemand ist gerecht.« Ne samo: »Si duo idem faciunt non est idem.«[43]

Drugost v identiteti simbolno ponazarja neodpravljive amfibolije Michelstaedterjeve misli. Tragika Michelstaedterjeve filozofije je v tem, da bit ostaja venomer drugo – ne zato, da bi se s tem darovala prebivanju in pustila biti, marveč zato, da bi v človeku sprožila plamen, dvoumno apoteozo njegove samolastne moči. Eksistencialna izkušnja zavračanja slehernega filozofskega sistema in družbenega vzorca obenem sproži vrsto nerešenih in nerešljivih filozofskih antinomij. Michelstaedterjeva filozofija življenja bržkone ohranja nekakšno zagonetno razmerje s smrtjo, ki je, prav tako kot prepričanje, tesno povezana s tišino smisla kot čistim bistvom vsakega smiselnega življenja.

Pa vendar, kakor ugotavlja *Dialog o zdravju*,[44] ki razgrinja tudi drugačne vidike Michelstaedterjeve misli, predvsem njegovo etiko vzgoje, življenje kljub vsemu ostaja plemenit boj za obvarovanje biti pred omamno skušnjo dokončne pridobitve njenega iluzoričnega smisla. *Kalon esti diaporein*: retorični sklep pravzaprav šele predaja besedo bralcu in ga vabi, naj sam poišče svojo pot.

[43] Prim. C. Michelstaedter, *La Persuasione e la Rettorica*, n. d., str. 104.
[44] C. Michelstaedter, *Il Dialogo della salute* (1910), ur. S. Campailla, Adelphi, Milano 1988.

LITERATURA:

Aishilos, *Agamemnones*.
Ara, A. – Magris, C., *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 1982.
Asor Rosa, A., *La persuasione e la retorica di Carlo Michelstaedter*, v: *Letteratura italiana IV. Il Novecento. L'età della crisi*, Einaudi, Torino 1995, str. 265–332.
Benco, S., *Il suicidio filosofico*, v: Il piccolo della sera, 10. 8. 1913, str. 1–2
Benvenuto, A., *Scrittori giuliani. Michelstaedter, Slataper e Stuparich*, Azzate 1992.
Bini, D.,., *L'autenticità del segno*, v: Michelstaedter, C., *L'immagine irrragiungibile*, ur. A. Gallarotti, Ed. Della Laguna, Gorica 1992.
Cacciari, M., *Interpretazione di Michelstaedter*, v: Rivista di estetica, 26 (1986), št. 22, str. 21–39.
Campailla, S., *Introduzione*, v: C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, ur. S. Campailla, Milano, Adelphi, 1982, str. 11–32.
Campailla, S., *Pensiero e poesia di Carlo Michelstaedter*, Patron, Bologna 1973.
Caprin, G., *Un logico della morte*, "Il Marzocco", 24. 8. 1913, str. 3–4.
Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 1988.
Magris, C., *Un altro mare*, Garzanti, Milano 1991.
Michelstaedter, C., *Il Dialogo della salute*, ur. S. Campailla, Adelphi, Milano 1988.
Michelstaedter, C., *La Persuasione e la Rettorica*, ur. S. Campailla, Adelphi, Milano 1982.
Michelstaedter, C., *L'immagine irrragiungibile*, ur. A. Gallarotti, Ed. Della Laguna, Gorica 1992.
Michelstaedter, C., *Opere*, ur. G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958.
Papini, G., *Un suicidio metafisico*, v: Il resto del Carlino, 5. 11. 1910.
Perniola, M., *La conquista del presente*, »Mondo Operaio«, XL (apr. 1987), str. 108–109.
Ranke, J., *DasDenken Carlo Michelstaedters. Ein Beitrag zur italienischen Existenzphilosophie*, »Zeitschrift für philosophische Forschung«, XV, 1961, str. 101–123.
Severino, E., *Carlo Michelstaedter. Discepolo infedele di Parmenide*, v: Mondo Operaio, XL, št. 4, 1987, str. 114–115.
Vattimo, G., *C'è una sola verità: il dolore. Il pensiero dello scrittore goriziano suicida a 23 anni*, v La Stampa, Torino, 23.4.1983.

Hans Rainer Sepp

OSAMOSVOJITEV SREDINE

Svet in zgodovina v Nietzschejevem spisu *O koristi in škodi zgodovinopisja za življenje*[1]

Nietzschejev zgodnji spis *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*[2] je razkril, da je za Nietzscheja stvarjenje atiške tragedije rezultiralo iz življenjske potrebe: Grki so proizvedli tragedijo, da so »lahko živeli«.[3] Da so zmogli živeti, tj. da jih ni posrkal pritisk realnega, so kreirali umetni svet, svet medialnega, ki so ga implantirali v vmesje: med sebe in realiteto. Proizvedba tragedije je kreacija takega sveta sredine. Ta apolinični svet pa je živ le toliko časa, dokler se nahaja v napetosti do dionizičnega kot ekstremne pozicije življenja, v katerem je življenju odprt njegov nedeljeni temelj (rečeno v Schopenhauerjevi terminologiji: volja na sebi). Da se apolinično, svet sredine, nahaja v napetosti do dionizičnega, potemtakem pomeni dvoje:

[1] Predavanje Hansa Rainerja Seppa ob njegovem obisku na Filozofski fakulteti v ljubljanskem Fenomenološkem društvu (8. maja 2003).

[2] Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Spis je nastajal v letih 1869–1871. Prvič je izšel leta 1872 v Leipzigu. V slovenščino je bil dozdaj preveden dvakrat, leta 1970 (prev. Wilhem Heiliger) in leta 1995 (prev. Janko Moder).

[3] Stavek se v celoti glasi: »Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, mußte er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen Stellen.« v: Nietzsche-Werke, zv. 1, str. 30. Prim. Modrov prevod str. 28.

1. svet sredine se do dionizičnega obnaša kot do svojega omogočujočega temelja, kolikor mu je dionizično dalo možnost za prevladanje razpršenosti.

2. prek dionizičnega se v tem [v tej možnosti za prevladanje razpršenosti] hkrati zadržuje do nedeljivega pratemelja življenja.

S takim zajetjem napetosti apoliničnega in dionizičnega je že v *Rojstvu tragedije* osvojena svetu imanentna perspektiva, s tem ko se sámo dionizično veže na znotrajsvetno zadržanje in tako predstavlja moment, na katerega se naveže svet sredine, ki se obenem omeji z odnosom do dionizičnega. Živost, ki rezultira iz napetosti dionizičnega in apoliničnega, se izgubi – tudi o tem je že govor v *Rojstvu tragedije* – če se svet sredine osamosvoji: v poznoklasični tragediji, ob pojavu filozofije in znanosti. To osamosvojitev Nietzsche v spisu *O koristi in škodi zgodovinopisja za življenje*[4] opiše kot določno razmerje do zgodovine – do zgodovine kot sveta sredine.

Spis *O koristi in škodi zgodovinopisja za življenje* tako esencielno poveže zgodovino s konstitucijo svetne sredine. Njen kulturno-kritični impetus tudi izpelje, v čem bi bil preklic te osamosvojitve: v drži, ki zdrži napetost med apoliničnim in dionizičnim, zgodovinskim in nezgodovinskim, umerjenim in brezmernim, vidnim in nevidnim, svetim in temnim. Spis *O koristi in škodi zgodovinopisja za življenje* potemtakem ne intendira na preprosto poračunanje, ampak izdela specifično naravnanost do zgodovine, ki izživi svet sredine kot rezultat obeh »sil«, apoliničnega kot tudi dionizičnega. To naravnanost je treba natančneje določiti prek razmerja »potrebe« in »preobilja«: iščemo mejo, ki definira naravnanost med razmerjem do zgodovine, ki izhaja iz potrebe, in takim, ki kaže na preobilje, na zgodovinopisje [*Historie*][5] kot preobilje spoznanja.

>Biti-meja< je bilo osnovna tema že v *Rojstvu tragedije*, saj poskus, da bi določili medsebojnost apoliničnega in dionizičnega, ni pomenil nič drugega

[4] Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Drugi od štirih *Času neprimernih pogledov* | Unzeitgemäße Betrachtungen, ki so nastajali v sedemdesetih letih devetnajstega stoletja in so bili pod tem naslovom prvič natisnjeni 1893 v Leipzigu. Omenjeni spis je prvič izšel leta 1874. Ker v slovenskem prevodu še ni dostopen, avtor pa predpostavlja, da smo z njim dodobra seznanjeni, navajam citirana mesta v celoti.

[5] Besedo bomo uporabljali v obeh pomenih, ki jih nakazuje SSKJ I, str. 803: »... *redko* zgodovina: zanimati se za historijo, 2. *knjiž.* zgodba: praviti, pripovedovati historije; zanimiva historija ...« V Debenjakovem *Velikem nemško-slovenskem slovarju* je ne najdemo več, Wolf-Cigale pa zgolj napoti na gesli *Geschichte* in *Erzählung* (str. 775), zato jo večkrat prevajam tudi z besedo zgodovinopisje.

kot prikazati obstoj in smisel te meje. »Šele horizont, ki ga obdajajo miti, sklene kulturno gibanje v celoto,«[6] pravi Nietzsche v *Rojstvu tragedije.* Tega ne smemo razumeti fundamentalistično, v tem smislu, da kultura, ki se tako zameji, poleg sebe nima nobenih drugih kultur: če naj se *neka* kultura sklene v *eno* kulturo, se pravi, da na ta način postane »cela«, da je postala ena *poleg* drugih. Druge so *ex negativo* zraven v pogledu, in sicer kot dejansko druge, ki so se vedno že izoblikovale v lastne celote. Na to napotuje tudi govor o horizontu. Horizont je meja, vendar takšna, ki takorekoč živi le od tega, kar se nahaja onstran nje: horizont je tranziviteta sploh. Mitično, ki tu tvori horizont, rob racionalne sredine, konsolidira sredino, s tem ko hkrati napotuje na nekaj drugega od nje. Kultura, ki se je tako sklenila v enoto, živi svojo sredino, obenem pa ji je so-dala tudi mejo, ki to sredino stabilizira, njen preko-sebe; po svoje je primer za to, da je napetost med apoliničnim in dioniničnim živa.

Nietzsche s tem misli svetni odnos, ki je onstran alternative, da bodisi fundamentalistično absolutno postavimo lastni kraj ali pa da univerzalistično konstituiramo nek brezkrajni, nezavezujoči >vsepovsod<. Zahodna znanost je v tem smislu absolutno postavljeni kraj brezkrajnosti, fundamentalistično vsajeni univerzalizem. Nietzschejeva tretja pot je koncept kulture, ki se izgrajuje k identiteti s samo seboj, obenem pa ostaja odprta za druge. Ta temeljni način, kako je treba živeti v modusu svetne sredine, pomeni za Nietzscheja tudi način pravega razmerja do historičnega.

Ta pravi način se izrazi v tem, da sta historično kot tudi nehistorično v enaki meri nujna za življenje ali, kot pravi Nietzsche, za »zdravje posamezníka in skupnosti.«[7] V spisu *O koristi in škodi zgodovinopisja za življenje* ponovno srečamo napotilo na horizont: »Vse živo lahko ozdravi le znotraj horizonta.«[8] >Znotraj<, ki ves čas nosi s sabo to popolnoma drugo od tistega >zunaj<, se tu zoperstavlja »nezmožnosti, da bi okoli sebe zarisali horizont«, torej nezmož-

[6] »Ohne Mythos aber geht jede Kultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab.« Nietzsche-W., zv. 1, str. 125. Prim. Modrov prevod, str. 129.

[7] »Dies gerade ist der Satz, zu dessen Betrachtung der Leser eingeladen ist: das Unhistorische und das Historische ist gleichermaßen für die Gesundheit eines einzelnen, eines Volkes und einer Kultur nötig.« Nietzsche-W, zv. 1, str. 214.

[8] »Und dies ist ein allgemeines Gesetz; jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend, einen Horizont um sich zu ziehn, und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschließen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin.« Nietzsche-W, zv. 1, str. 214.

nosti, da bi skonstruirali nezamenljivi kraj, zoperstavlja se tudi nezmožnosti – kot se Nietzsche plastično izrazi – »vključiti lastni pogled znotraj tujega [horizonta]« – nesposobnosti za tranzicijo, da ostanemo (»sebično«) zaprti vase. Mejno-zavest, to, da je treba lastni horizont ohranjati živ, Nietzsche naznači, ko sprejme termin »linije«, ki »ločuje pregledno, svetlo od nerazsvetljivega, temnega«.[9]

Linija je meja vsakokratne smiselne sredine: konstituira takšno smiselno sredino, medialiteto v njeni nezamenljivi identiteti; v tem je obenem tudi meja medialitete sploh, s tem ko jo zameji od njej čisto drugega. To čisto drugo od medialitete je bilo v *Rojstvu tragedije* imenovano dionizično. Lahko bi ga imenovali tudi ne-smiselna, smisla prosta realiteta. Soimetje tega čisto drugega od smiselnega okrožja medialnega, medialiteti sploh šele dovoljuje sodanost njene lastne identitete. Šele v zoperstavljanju temu, kar ni več ona sama, ker sploh ni več »smisel«, v potegnjenju meje njenemu medialnemu posegu, se konstituira tista enotnost medialnega, ki si je je sama v svesti. Če bi meja označevala le mejo nekega drugega smiselnega okrožja, bi na ta ali na drug način nastopila povezanost, mešanje obeh medialitet. Da pa se to dejansko lahko zgodi, priča o tem, da medialiteta ne tendira le k temu, da se do drugih medialitet nastavlja kot absolutna, ampak da smiselno preglasi tudi fakt medialnosti kot tak, torej svojo realiteto.

Nietzschejev sklep iz tega spoznanja, ki smo ga tu razvili fenomenološko, nikakor ni Diltheyeva pot: iz spoznanja vsakokratnosti, historicitete medialitet konstituirati nekakšno historijo[10] medialitet kot takih. To mu preprečuje tale vpogled: če postavimo za »historijo« svet sredine, smiselno okrožje, medialiteto ali preprosto apolinično, je historija po Nietzscheju sama izrasla v določeni medialiteti, namreč v grški antiki, je v tem smislu sáma »historična«. To se pravi: odkritje historičnega je refleksivno gibanje: samoponotranjenje lastnega smiselnega okrožja in s tem – v napetosti apoliničnega in dionizičnega, medialitete in ne-medialitete – ponotranjenje medialitete in njene meje nasploh. To refleksivno gibanje izvrši prav atiška tragedija, v kateri se grški medialiteti zoperstavi (in se spremeni) njena lastna medialnost. Lástnost zahodne medialitete – njena »historija« – je v tem, da je sploh spoznala svojo medialnost –

[9] »Die Heiterkeit, das gute Gewissen, die frohe Tat, das Vertrauen auf das Kommende – alles das hängt, bei dem einzelnen wie bei dem Volke, davon ab, daß es eine Linie gibt, die das Übersehbare, Helle von dem Unaufhellbaren und Dunkeln scheidet ...« Nietzsche-W., zv. 1, str. 214.
[10] Prim. op. št. 5.

historičnost. *Historija* potemtakem pomeni generalno možnost, razklenjeno v specifični zahodni »historiji«, da si zagotovimo lastno medialiteto, pa tudi vsakokrat realizirano možnost, da neko historijo faktično utemeljimo. Ker pa vsako tako refleksivno zasnavljanje tvori svojo mero v sebi samem – mero, da lahko izmeri mero lastnega okrožja – potemtakem ni nobenega kraja, s katerega bi to zasnavljanje lahko še enkrat izmerili, na kratko, ni kraja za *eno* [sámo] historijo medialitet. Takega primerjanja bi se lahko lotili le s tal neke določene medialitete (problem evropske »svetovne zgodovine«, ki je zgolj z evropskih tal zgodovina sveta).

Tudi začrtanje meje, ki se ga je lotila antična medialiteta v svojem samozagotavljanju in ustanavljanju historičnega, se lahko sprevrže v medialiteto brez zavesti meje, v vsemogočno uveljavljanje historičnega. Soočiti se s tem sprevrženjem prek novega začrtanja meje, je prava naloga, ki ji zasleduje Nietzsche v svojem spisu *O koristi in škodi zgodovinopisja za življenje*. Medialiteti historičnega začrta mejo, s tem ko sprašuje po tem, do katere meje ta medialiteta doprinaša h konsolidaciji svojega »nosilca« in je s tem izraz dejanske »potrebe«. Kjer se obrne proti svojemu nosilcu – indicira »preobilje«. To pa, kakor je znano, Nietzsche obravnava v pretresu treh pogledov, kako srečujemo historično: »monumentalno«, »antikvarno« ali »kritično«. Monumentalno se v svoji hibridni formi nagiba k predimenzioniranju parcialnega, medtem ko druga dva pogleda nekontrolirano vodita k nivelizaciji: enkrat kot zoženje, drugič začasno [*vorderhand*] kot razširitev. Začrtanje meje med spodbujajočimi in destruktivnimi posledicami historičnega Nietzsche intenzivira s tem, da z »nehistoričnim« in »nad, čezhistoričnim« koncipira dva načina reakcije proti izroditvam medialitete historičnega.

Pozitivne učinke historičnega v vseh treh pogledih označuje, da življenju ustvarijo prostor za njegovo gibkost: monumentalno odpira – ob svojem primeru za to, da je bila »veličina nekoč mogoča«[11] – perspektive za delovanje; vendar pa primer – zaradi pretiranega poudarka – dominira nad vsem drugim in sili v fanatizem. Antikvarno zmore pričujočnost vezati nazaj na njeno poreklo, na kraj, na katerem se je razprlo smiselno okrožje medialitete, ki ji pripada. V ohranjanju tega okrožja živega ostaja možnostna dimenzija lastne medialitete razpeta. Ob pretiranem obračanju nazaj se pozitivni učinek sprevrže v svoje

[11] »... das Große, das einmal da war, jedenfalls einmal möglich war und deshalb auch wohl wieder einmal möglich sein wird ...« Nietzsche-W., zv. 1, str. 221.

nasprotje: če dominira odnos do preteklega, življenje izgubi napon, ki je po eni strani izviral iz vzvratne navezave na izvor in po drugi iz prevzema dimenzije, ki je rezultirala iz tega izvora možnosti. Posledica je, kot piše Nietzsche, »skrajno omejeno vidno polje«:[12] ostane zgolj samemu sebi namenjen odnos do preteklega kot takega. Pretirana drža antikvarnega s tem nivelizira mero, ki jo je samo implicitno postavilo kot absolutno za svoje ravnanje: dopustiti, da obvelja zgolj pogled nazaj, ki je povrh tega veljaven le na tleh vsakokrat lastne medialitete in v odnosu do nje.

»Nehistorična« reakcija zoper tako absolutizacijo antikvarnega pogleda je uhajanje, odcepitev, negacija: razbitje in razblinjenje preteklega, zato – kakor pravi Nietzsche – »da bi lahko živeli«. »Da bi lahko živeli« so Grki v Nietzschejevem tolmačenju v *Rojstvu tragedije* proizvedi svoj svet sredine v obliki atiške tragedije. Tam je življenje, mišljeno iz naveze na Schopenhauerja, revoltiralo zoper svojo pojavno obliko, zoper voljo v njenem prikazovanju, tj. zoper dejanskost kot realiteto v ponujanju samoustvarjenega sveta prikaza z lastnimi pravili in zakoni, s svojo lastno-mero.[13] S tem se je premaknil smisel pojava; pojav, *Erscheinung,* zdaj ni bi več >zunanjost< nedostopne >notranjosti<, ampak to, kar se je kon-kretiziralo v smeri medialitete in kot ta medialiteta. S tem je bila že v osnovi odpravljena dihotomija pojava in nasebja; bila pa je še prisotna do te mere, kolikor je svet sredine, absolutni prikaz, *absolute Erscheinung,* še posedoval svoje robove, ki so mu bili prav tako absolutno odtegnjeni. Nasprotje pojava in nasebja je s tem preostalo kot napetost apoliničnega in dionizičnega.

Prelom z antikvaričnim je prav tako votum zoper pojavno obliko [*Erscheinungsform*], s tem pa ni votum zoper apolinično kot npr. pri atiški tragediji, ampak za dionizično: za življenje – tam, kjer je pred tem bila medialiteta, da je lahko živela, zdaj pa grozi, da bo pogoltnila življenje. Pojavna oblika je zdaj sámo apolinično, svet sredine, medialiteta, ki v antikvaričnem odnosu slavi

[12] »Der antiquarische Sinn eines Menschen, einer Stadtgemeinde, eines ganzen Volkes hat immer ein höchst beschränktes Gesichtsfeld; das allermeiste nimmt er gar nicht wahr, und das Wenige, was er sieht, sieht er viel zu nahe und isoliert; er kann es nicht messen und nimmt deshalb alles als gleich wichtig und deshalb jedes einzelne als zu wichtig.« Nietzsche-W., zv. 1, str. 227.

[13] V izvirniku: »Dort revoltierte das Leben, im Anschuss an Schopenhauer gedacht, gegen seiner Erscheinungsform, gegen den Wilen in seiner Erscheinung, d. h. gegen die Wirkichkeit as Realität in der Aufbietung einer selbstgeschaffenen Welt der Erscheinung mit ihren eigenen Regeln und Gesetzten, ihrem Eigen-Maß.«

odnos do same sebe. Revolta tu poteka zoper smiselno medialiteto, ki se izživi v izrabljanju historičnega, čeprav je bila predtem inštalirana za rešitev življenja. Usmerja se zoper notranjo tendenco medialnega, da bi se docela učvrstilo v vidljivosti, ki jo konstituira s svojim smiselnim okrožjem. Sama ta učvrstitev lahko sreča nekaj brezsmiselno realnega, ki zdaj provocira odpor, dionizični odgovor nehistoričnega.

Na tej točki Nietzsche formulira provokantni stavek: »Biti zmožen živeti in pozabiti, da je živeti in biti nepravičen isto.«[14] To pomeni: da bi lahko živeli, mora življenje spričo prevzetosti strani antikvaričnega inhibirati, se pravi pozabiti odnos do historičnega; v tem se izkaže za nepravično ne le v moraličnem pogledu, saj ne upošteva njegovega porekla, temveč tudi v strogo fenomenološkem smislu: s preobrnjenjem povratnega odnosa do lastnega temelja zajame v padec tudi lastni temelj, tla svoje medialitete, njeno mero in njen prav. [Življenje] ni nepravično glede na merilo te ali one medialitete, temveč v tem smislu, da mera in pravica njegove medialitete zanj sploh nista več veljavni, nepravično je z ozirom na sam pravni sistem, ki konstituira identiteto njegove medialitete. Z zavračanjem te mere ustanavlja novo mero in novi prav. Potemtakem je tak preobrat, kakor Nietzsche pripominja, »najbolj nepravično stanje sveta«,[15] do zdaj edino znanega sveta, od katerega se zdaj poslavljamo. Življenje, ki na ta način izklaplja svojo medialiteto, mora poleg tega izklopiti tudi to izklapljanje: pozabiti mora, »da sta živeti in biti nepravičen isto«. Če tega ne pozabi, bo ves čas v skušnjavi, da bi svoj novi prav merilo ob starem. Šele ko je ta relacija odpravljena, je mogoče ustanoviti novi »fundament«, kjer, kakor zapiše Nietzsche, gospodari le »en prav«: »tega, kar naj bi šele bilo.«[16] Z osnovanjem novega temelja bo ustanovljen nov horizont – »ogrinjajoča atmosfera«,[17] novo smiselno okrožje, nova medialiteta.

[14] »Es gehört sehr viel Kraft dazu, leben zu können und zu vergessen, inwiefern leben und ungerecht sein eins ist.« Nietzsche-W., zv. 1, str. 229.

[15] »Es ist der ungerechteste Zustand von der Welt, eng, undankbar gegen das Vergangene, blind gegen Gefahren, taub gegen Warnungen, ein kleiner lebendiger Wirbel in einem toten Meere von Nacht und Vergessen: und doch ist dieser Zustand – unhistorisch, widerhistorisch durch und durch – der Geburtsschoß nicht nur einer ungerechten, sondern vielmehr jeder rechten Tat ...« Nietzsche-W., zv. 1, str. 215.

[16] »Wie der Handelnde, nach Goethes Ausdruck, immer gewissenlos ist, so ist er auch immer wissenlos; er vergißt das meiste, um eins zu tun, er ist ungerecht gegen das, was hinter ihm liegt, und kennt nur ein Recht, das Recht dessen, was jetzt werden soll.« Nietzsche-W., zv. 1, str. 216.

[17] »Das Unhistorische ist einer umhüllenden Atmosphäre ähnlich, in der sich Leben allein erzeugt, um mit der Vernichtung dieser Atmosphäre wieder zu verschwinden.« Nietzsche-W., zv. 1, str. 215.

A tudi nehistorično za Nietzscheja ni kakšna vrednota na sebi. Lahko se namreč izkaže za nujno, da moramo po svoje preklicati prav ta izbris, ki ga povzroči nehistorično. Izničevanje pozabe se lahko, kot pravi Nietzsche, izkaže za nujno, namreč takrat, ko se pokaže, »kako nepravično je to ali ono«. Izničenje pozabe Nietzsche označi kot tretjo, kritično držo do historičnega. Kaj pove to presenetljivo pripoznanje nepravične situacije? Ali ne pomeni, da je s pozabo odpravljen odnos do pravnega sistema stare medialitete, novi, skupni pravni sistem, tak, ki bi novo medialiteto delil s staro, pa ni bil ustvarjen? Se z ničenjem pozabe ta odnos ponovno vklopi? Dejansko je tako. Odprava pozabe vklopi pravni sistem, ki dovoli, da pritegnemo v pretres to, kar ne pripada lastnemu okrožju. Pa tudi to ni recept za vse primere. Najti »mejo« v zanikanju preteklega in zanikanju tega zanikanja je, kakor poudarja Nietzsche, težko. Obenem je jasno, da je edini recept, ki ga lahko predpišemo, prebujenost za to, da je treba mejo vleči vedno znova.

Pervertirano formo kritične drže, ki jo – kakor smo pokazali – po svoje lahko razumemo kot reakcijo na reakcijo s strani nehistoričnega, Nietzsche opiše z nazivom »objektiviteta«. Objektivna nastrojenost nivelizira, tako kot ekcesivno antikvarična nastrojenost. Vseeno pa s svojo tendenco dopuščanja, da je vse univerzalno, vse je torej enako enemu, podtakne edini medialiteti to, kar lahko primerjamo z vsem, [in tako] izposluje razširjenje, prekomerno koherenco, in je v vsemoči takega nezadržnega širjenja hkrati tudi zožitev.[18] Gre za perverzno formo kritičnega, saj tudi njo zasnavlja gledanje medialitete in primerjanje medialitet. Spregleda pa mejo med medialitetami – ki so jih in so jih lahko povezali le okazionalno, da bi v konkretnem primeru diagnosticirali nepravilnost – s tem ko so diagnostiko, torej intencijo hoteti biti pravičen, zastavili kot namenjeno samo sebi. S tem pa niso privedi do absurda le sebe, ampak tudi pravičnost. Nietzsche zapiše stavek: »Objektiviteta in pravičnost nimata nič skupnega.«[19]

Če je pravičnost tisti vsakokratni princip, po meri katerega se je treba obnašati v pravnem sistemu medialitete, potem zahteva funkcionirajoča pravičnost upo-

[18] »Doch mit ihrer Tendenz, alles universal sein zu lassen, also alles einem Gleichen, der einzigen Medialität des alles mit allem zu Vergleichenden, zu unterstellen, erwirkt sie eine Ausweitung, eine Kohärenz im Übermaß und ist in der Allmacht solcher haltlosen Weitung zugleich eine Verengung.«

[19] »Objektivität und Gerechtigkeit haben nichts miteinander zu tun.« Nietzsche-W., zv. 1, str. 247.

števanje meje, ki jo neko smiselno področje poseduje zase; to pa ne izključuje, da, kakor smo pokazali, lahko konstruiramo smiselno področje višje stopnje, v katerem bo de-finirana pravičnost *ne* le za *eno* medialiteto. Vseeno bo – kakor v primeru objektivitete – skonstruirano smiselno področje na sploh, kot veljavno za vse, vendar brez te zunanje meje, ob kateri bi se lahko ohranil njegov princip pravičnosti. Kjer imamo torej samo le *en* princip pravičnosti *za vse*, ni nobene pravičnosti več. V tem smislu univerzalno, objektiviteta odpravi pravičnost: »Objektiviteta in pravičnost nimata nič skupnega.«

Objektiviteta je, kot historično, kot refleks lastne medialitete, produkt evropske zavesti. Kolikor je objektiviteta absolutizacija medialitete, ki kaže samo sebe ter sama reprezentira in prezentira svojo prikazovano formo, je ta medialiteta to brezmejno historično samo. Za Nietzscheja se objektiviteta podreja dejanskosti, s tem ko je njen kraj – kakor pravi Nietzsche – »estetski fenomen«: torej tista medialiteta, ki je sama sebi postala prikazovalna forma, ki je pozabila na zunanjo mejo sebe same. Pozabila je »empirično bistvo stvari«, ki se ga »ne da poslikati«, ker se v svojem golem faktičnem obstoju vedno že odtegne svetlobi medialitete.[20]

Nivelizacija na podlagi edino vladajoče pravičnosti, ki to sploh ni, ta, kakor pravi Nietzsche, »neukroteni historični smisel«, »jemlje atmosfero« in »izkorenini prihodnost«:[21] razširitev historičnega kot objektivitete na nekaj vseobvladujočega ima za posledico zožitev, ki ni le v tem, da je vse podrejeno enakemu. Predvsem eklatantno reducira dimenzijo svoje smiselne medialitete. Smisel objektivnega temelji v tem, da je medialiteta sama postala prikazovalna forma; tako njen pogled terminira tudi njo samo; ta smisel zato predpostavlja

[20] »Und sollte nicht selbst bei der höchsten Ausdeutung des Wortes Objektivität eine Illusion mit unterlaufen? Man versteht dann mit diesem Worte einen Zustand im Historiker, in dem er ein Ereignis in allen seinen Motiven und Folgen so rein anschaut, daß es auf sein Subjekt gar keine Wirkung tut: man meint jenes ästhetische Phänomen, jenes Losgebundensein vom persönlichen Interesse, mit dem der Maler in einer stürmischen Landschaft, unter Blitz und Donner, oder auf bewegter See sein inneres Bild schaut, man meint das völlige Versunkensein in die Dinge: ein Aberglaube jedoch ist es, daß das Bild, welches die Dinge in einem solchermaßen gestimmten Menschen zeigen, das empirische Wesen der Dinge wiedergebe. Oder sollten sich in jenen Momenten die Dinge gleichsam durch ihre eigene Tätigkeit auf einem reinen Passivum abzeichnen, abkonterfeien, abphotographieren?« Nietzsche-W., zv. 1, str. 246–247.

[21] »Der historische Sinn, wenn er ungebändigt waltet und alle seine Konsequenzen zieht, entwurzelt die Zukunft, weil er die Illusionen zerstört und den bestehenden Dingen ihre Atmosphäre nimmt, in der sie allein leben können.« Nietzsche-W., zv. 1, str. 252.

distanco, v katero se je medialiteta privedla z ozirom na sebe samo. Hkrati gre za distanco, ki ne predstavlja odprtja vtoliko, kolikor je zgolj samoozrcaljenje. Možnost, dobiti pred oči prikazovanje samo, postane prekletstvo: objektivno vzpostavljeno povsod implicitno uzira le samo sebe.

Zoper goli prelom, ki ga uči nehistorično, pa tudi zoper prelamljanje tega preloma s strani kritičnega, Nietzsche postavlja možnost dejanskega »raz-loma« skrčenih medialnih dimenzij: s prelomom bo – kot že v »praustanovitvi« atiške tragedije – v dajanju-prihodnosti konstituirana nova medialiteta, nova prostorskost eksistence. Ta medialiteta bo toliko učinkovitejša, kolikor večjo napetost med danostjo in zadanostjo bo dopuščala. Zadanost [*Vorzeichnung*] Nietzsche imenuje »vero v popolno in pravilno«,[22] »idealiteto«. Ideal, popolno in pravilno, de-finira mejo horizonta, de-finira okrožje vsakokratne medialitete, razpeto s projiciranjem idealnega. Pravičnost lahko tako prevedemo kot silo vsakokrat aktualiziranega >še-ne<, kot intenziteto razpetja smiselne dimenzije in njenega vzdrževanja v razprtosti.[23] Nietzsche označi to silo, ki se izraža ne samo v prelamljanju stare medialitete, ampak tudi v raz-lomu [*Auf-Bruch*] novo danega odgovora na preobilje historičnega *nad, čez*historično [Über*historische*]. Čezhistorično leži še preko prekomerja historičnega, saj pušča za sabo razširjenje ekstremno historičnega, ker brez-mernosti objektivnega zoperstavlja novo mero. Čezhistorično spodbuja to pozicijo prek, nad ekstremno-historičnim in objektivnim, z instalacijo nekega >*nad*< [Über] v docela določnem smislu: s postavitvijo ideala, ki v svoji absolutni odtegnjenosti gibanju eksistence razpne novo prostorskost, ki je, po Nietzschejevih besedah, sposobna »zakoličiti veliki cilj«, »okoli sebe potegniti ograjo velikega in zasegajočega upanja«.[24] Čezhistorično se tako izkaže za pristno prevladanje zgolj-historičnega. In pokaže se, da je tudi nehistorično močno le toliko, kolikor je v njem živo čezhistorično, *das Überhistorische.*

[22] »... bei der historischen Nachrechnung jedesmal so viel Falsches, Rohes, Unmenschliches, Absurdes, waltsames zutage tritt, daß die pietätvolle Illusionsstimmung, in der alles, was leben will, allein leben kann, notwendig zerstiebt: nur in Liebe aber, nur umschattet von der Illusion der Liebe, schafft der Mensch, nämlich nur im unbedingten Glauben an das Vollkommne und Rechte.« Nietzsche-W., zv. 1, str. 252.

[23] »Die Gerechtigkeit lässt sich somit auch übersetzen als die Kraft des jeweils aktualisierten Noch-Nicht, als die Intensität, eine Sinndimension aufzuspannen und im Aufgespanntsein aufzuhalten.«

[24] »Dadurch, daß ihr vorwärts seht, ein großes Ziel euch steckt, bändigt ihr zugleich jenen üppigen analytischen Trieb, der euch jetzt die Gegenwart verwüstet und alle Ruhe, alles friedfertige Wachsen und Reifwerden fast unmöglich macht. Zieht um euch den Zaun einer großen und umfänglichen Hoffnung, eines hoffenden Strebens.« Nietzsche-W., zv. 1, str. 251.

Tu se pokaže, da raba [besedice] >čez< že v spisu *O koristi in škodi zgodovinopisja za življenje* napotuje na prelom s filozofsko tradicijo. Ne pomeni prestopanja same medialitete, ni nikakršna prospekcija v nek »nad-» ali »ozadnji« svet. *Über,* >čez< je notranji napon medialitete same; nima se za zahvaliti zgolj tej medialiteti, temveč izrašča iz napetosti do tega, kar sámo ni medialno, do tega, kar Nietzsche imenuje dionizično. Konsekventno Nietzsche odkloni, da bi mislil ideal kot realni telos. Krščansko-teološko razumetje bližnjega konca sveta je zato »malikovalstvo dejstvenega«, »tiranija dejanskega«.[25] To pove: to razumetje zamenjuje irealno smislotvorno silo medialnega z realno možnim dogajanjem. S stališča smiselnega fiksiranja medialnega zakuje to pristno bežno, to, česar ne moremo določiti, saj vse tvorjenje smisla šele drži odprto v enosmiselno, ravno v smislu »možno realnega«. Ko dopusti, da postane razsežje od pričujočnosti do konca sveta sámo nekaj danega, nekaj prezentnega, zakuje prihodnost, horizontu pa vzame njegov napon: dopusti namreč, da se skrči pred tem raz-prta prostornost eksistence, ki je bila zdaj pripeljana do svojega kvazi realnega konca.

Vsem pretiranim načinom monumentaličnega, antikvaričnega in kritičnega, vsemu preobilju historije je skupno, da gre za forme egoizma: Nietzsche pravi, da se pri tem umikamo iz neskončnosti horizonta v »najmanjše egoistično okrožje«.[26] Ekstremno monumentalično izolira in absolutizira historične pripetljaje po lastnem okusu; ekstremno antikvarično slavi zgolj lastno zgodovino, ekstremno kritično cilja na to, da bi objektiviteto, ki jo je samo skonstruiralo, naredilo za merilo vseh reči. Kot temeljni movens teh ekstremnih form se s tem razkrije lastna sebičnost, katere karakter poželenja tendira k temu, da krepi lástnost v popolnoma določnem smislu: »najmanjše egoistično okrožje« je tisto, ki – formalno rečeno – preostane takrat, ko je v največji meri minimiziran odnos do drugosti. Tako minimiziranje imamo pred sabo, ko od takrat naprej dominira to, kar je zgradilo življenje samo: njegov svet sredine; ko zniveliramo diferenco >tu< in >tam<, >tukaj< in telosa, ki ga prodiranje istega briše.

[25] »Denn rede man von welcher Tugend man wolle, von der Gerechtigkeit, Großmut, Tapferkeit, von der Weisheit und dem Mitleid des Menschen – überall ist er dadurch tugendhaft, daß er sich gegen jene blinde Macht der Fakta, gegen die Tyrannei des Wirklichen empört und sich Gesetzen unterwirft, die nicht die Gesetze jener Geschichtsfluktuationen sind.« Nietzsche-W., zv. 1, str. 265.
[26] »Er zieht sich dann aus der Unendlichkeit des Horizontes auf sich selbst, in den kleinsten egoistischen Bezirk zurück und muß darin verdorren und trocken werden: wahrscheinlich bringt er es zur Klugheit: nie zur Weisheit.« Nietzsche-W., zv. 1, str. 276.

To isto uvede enotna časovna struktura medialnega, njena vse-prezenca. Osamosvojeno medialno je vseprezentno v tem, da nastavi enotno časovno strukturo, kontinuum, ki iz sebe razpušča vse časovno sosednje; prek takega enotnega kontinuuma zagotovljeno skupno prekrije vse diference časovnega poteka in jih izravna. Časovni karakter historije je kontinuum, ki to medialiteto podpira. Preobilje historije skupaj z osamosvojitvijo medialnega osnuje poenoteno mero kot časovno čezmerje (»večnost«), ki se, čeprav je bilo vzeto iz časovnega, postavlja čez vse časno, in sebe razglasi za absolutno mero. Telos zahodne ontoteologije je blizu in hkrati odtegnjen: v konstituciji svojega časovnega prekomerja, svoje nadčasovnosti je sicer izmaknjen; vendar je s tem, ko nadčasovnost svojo mero vzame le iz znotrajčasovnega, medialnega, je kot njen hipostazirani produkt iste vrste kot prva. V tem smislu je nadčasovno po eni strani preko vsega časovnega, po drugi pa z njim hkrati deli isti način; in ker je pravzaprav to sámo, in ne postavi nobene druge distance, se seveda oddalji – ostajajoč v istem mediju – od prazne predimenzioniranosti do njega. S tem predimenzioniranost, časovnost pretirane medialitete, oznani najtesnejšo možnost egoizma: želi namreč definirati »cel svet« z mero lastne produkcije. S tem posledičnim raztegnjenjem lastnega kraja, ki iz tega izhaja, končno propade tudi kraj te nivelizacije.

Kaj Nietzsche temu zoperstavi? Z zidaki časnega zastavljenemu prekomerju nadčasnega zoperstavlja »brezčasno-sočasno«. Brezčasno-sočasno se je poslovilo od progresa, ki je bil zasnovan s podaljšanjem časnega z ozirom na nadčasno. *Brezčasno* niči to podaljšanje in tako šele sprošča čas. Čas s tem ni več de-finiran prek telosa, čigar časovna struktura je istovrstna strukturi sedanjostne točki. Ob umanjkanju tako učvrščene meje je horizont odprt in zgolj vezan na prezenco situacije, kar zagotovi singularnost zasidranja. Pri tem živimo horizontni odnos, ne da bi nas determinirala časovna struktura časovnosti tega zasidranja. S tem horizont ne mutira več v kvazi dejstveni telos, ki kopira časnost neke situacije, jo prelaga v nikogaršnjo deželo realno večnega. Ko smo spodrezali držo »brezčasnega«, se odpre druga možnost: temeljna možnost razklenjanja vsakokratnih dimenzij možnosti, in sicer v »dajanju prihodnosti« ustanavljanja idealnega. Pri tem ideal, *transcendere* horizonta, ni več istovrsten pričujočemu >sedaj<: to, kar razgrinja in stabilizira medialiteto, časovno ni istovrstno kot ona. Res pa je v zdajšnjosti medialitete »sodano«, kot njej čisto drugo. V tem smislu je »sočasno«: obenem tu s časovnostjo >zdaja<, ne da bi bilo istovrstno; in ker ni istovrstno in ni njegova predimenzionirana dubleta, tudi ni – na tleh iste strukture časenja – odtegnjeno >zdaju< kot realno večno.

V diferenci brezčasne situativitete nehistoričnega in hkratnega dozdevanja čezhistoričnega se za Nietzscheja udejanja napetost medialitete in brezdanjosti, ki jo transcendirata – med apoliničnim in dionizičnim.

Prevedel Aleš Košar

LITERATURA:

Friedrich Nietzsche Werke, 1. zvezek:
– Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik,
– Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.

Viktor Molčanov

PREDPOSTAVKA IDENTITETE IN ANALITIKA RAZLIK

»Uganka zavesti« (ne njena rešitev, ampak prav sama uganka) je v tem, da se zavest zdi nekaj samo po sebi razumljivega, jasnega ter istočasno neulovljivega in nedoumljivega. Dojemamo, presojamo, se veselimo ali žalostimo itd. Dojemanje, presojanje, veselje ali žalost imenujemo moduse zavesti, ali, če želite, funkcije zavesti in razodevanja zavesti. Torej velja zastaviti vprašanje o »substanci«, o bistvu zavesti, o tistem »argumentu«, katerega funkcije smo deloma že našteli, in tisto, kar je bilo operativno dostopno, se spremeni v nekaj neopredeljenega in skoraj nedostopnega. Analogija E. Cassirerja ima določeno osnovo: »Zdi se, da je pojem zavesti originalni Protej filozofije. Ta pojem izstopa v mnogih različnih filozofskih problemskih sferah; vendar v nobeni od njih ne odkriva enake podobe (Gestalt), ampak se dojema v nenehnem spreminjanju svojega pomena. Metafizika, kot tudi teorija spoznavanja, empirična psihologija ter čista fenomenologija, vse uporabljajo pojem zavesti zase.« [1] Vprašanje pa je, ali je bilo vloženo dovolj truda, da bi razumeli tega Proteja v njegovi originalni obliki. Tem bolj, ker jo je mitološki Protej imel. Drugače povedano, vprašanje je, ali zavest predstavlja določen nabor funkcij ali pa je vseeno mogoče izločiti izvirno, »substančno« izkušnjo, ki je izvirna raven hierarhije drugih izkušenj, pa tudi funkcij ter mentalnih stanj.

[1] E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Berlin, 1929, str. 57.

Nekoliko drugače je z objektom ali predmetom. Prvič nam objekt ni neposredno lasten in v tem smislu ni sam po sebi razumljiv, drugič pa objekt ni nekaj skrivnostnega. Objekt je na ravni spoznavanja in delovanja v najširšem smislu mogoče poistovetiti s problemom, na ravni čustev pa z vrednostno orientacijo. Problemi so lahko precej težki in pri poskusu njihove rešitve pogosto prihaja do nesporazumov. V določeni situaciji se lahko nekaj prikaže kot skrivnostno, vendar pa v celoti ni uganka. Če je pred nami problem, vsaj približno vemo, kako ga rešiti; problemsko to pomeni, da smo že stopili na njegovo raven.

Tako je, če je pred nami določen objekt, to je določen problem ali vrednostna orientacija. Če pa se obrnemo k pojmu objekta, k abstrakciji »objekt«, ali če poskusimo definirati objekt, naletimo na težave druge vrste kot pri delu z določenim objektom. Tu se znajdemo, če že ne pred uganko, pa v vsakem primeru pred problemom premagovanja tavtologije. Če objekt razumemo kot nekaj, kar je predstavljeno subjektu, tisto, kar predstavlja subjekt, bo to samo razlaga latinske besede. Objekt je to, kar se nahaja pred subjektom, to, kar subjekt meče pred sebe itd. Termin »predstava«, ki sam potrebuje eksplikacijo, ne more biti uporabljen kot osnova za razlago.V najširšem smislu nekaj predstaviti pomeni imeti to nekaj za objekt. Prav s tem se je krog v definiciji zaprl.

Stvar vendarle ni samo v težavnosti primerjave pomenov besed »predstava« in »objekt«. Vprašanje je v tem, ali je v splošnem mogoča postavitev problema zavesti brez postavitve problema objekta, in nasprotno, ali je mogoče postaviti vprašanje o objektu, ne da bi postavili vprašanje o zavesti?

Pri postavljanju teh vprašanj razlikujemo dve nasprotni filozofski poziciji: 1.) pozicijo, kjer obstaja radikalna razlika med zavestjo in objektom; 2.) pozicijo, kjer take radikalne razlike ni, razlika med zavestjo in objektom, med subjektivnim in objektivnim je relativna in obstaja samo v okviru določene izkušnje. Prva pozicija je izhodiščna točka fenomenologije, druga pozicija pa je značilna predvsem za kantovstvo in neokantovstvo, pa tudi za cel niz naukov, šol in smeri v filozofiji 19. in 20. stoletja, v katerih je predstavljeno nesubstančno razumevanje objekta (Marx, Nietzsche, pragmatizem in drugi). To bomo pokazali na primeru neokantovstva kot neposrednega oponenta fenomenologije.

[2] E. Cassirer. Znanost in dejanskost. Zbornik, 1912, str. 550.

Subjektivno in objektivno kot funkcija vedenja

E. Cassirer domneva, da je osnovna lastnost metafizike nasprotje med mišljenjem in obstojem, med subjektom in objektom znanosti. Po Cassirerju nobena dialektika ne more izničiti te razlike. Cassirer metafiziki zoperstavlja tako neposredno izkušnjo, ki naj bi ji bila »popolnoma tuja nasprotnost med subjektivnim in objektivnim«, kot tudi »sistem praktičnega vedenja«, ki »oblikuje prvotno enotnost« subjektivnega in objektivnega.

Analiza mora v vsakem posameznem primeru ugotoviti, kateri elementi izkušnje so subjektivni, kateri pa objektivni. »Vprašanje se ne glasi več: katera absolutna razdelitev je v osnovi nasprotja med ‚notranjim' in ‚zunanjim', ‚predstavo' in ‚predmetom'« – piše Cassirer – »ampak se glasi le: s katerih vidikov in zaradi kakšne nujnosti se znanost tako deli?«[2] Odtod sledi, da naj bi znanost in spoznavni akti ne imeli zveze s človeško subjektivnostjo in da subjektivnega in objektivnega ne loči subjektivnost, pač pa neka višja instanca. Cassirer jo imenuje »sama znanost«; ta deli in povezuje zavest in objekt v enotno celoto, v enoten in istočasno gibljiv sistem. Prav s tem zavest izgublja najvažnejše izkušnje razlike med zavestjo in ne-zavedanjem, to razlikovanje je predpis višje instance. Osnovna lastnost zavesti naj bi bila sinteza – dojemanje, »zajemanje« objektov in prav s tem njihovo oddeljevanje enega od drugega, izrezovanje objektov iz »raznorodnih predstav«.

Dejanska omejitev problema zavesti, ki jo posreduje izničenje meje med subjektivnim in objektivnim, ni ovirala, ampak očitno celo pripomogla k postavitvi problema oblikovanja in spreminjanja objekta. Dodajanje zelo širokega pomena terminu »izkušnja«, ki vključuje tako objekt kot zavest, je Cassirerju dopustilo govoriti o »gradaciji stopenj objektivnosti« in o objektu kot členu v vrsti izkušenj.

Po Cassirerju noben poskus nima vrednosti sam po sebi, svojo vrednost pridobiva samo v povezavi z drugimi izkušnjami, v povezavi z doseganjem novega, širšega vidika. Po Cassirerju postanki v tem neprestano obnavljajočem se procesu »vsak trenutek opredeljujejo pojem objektivnosti«.[3]

Nedvomno ima tako razumevanje objekta določene osnove. V vsakem primeru ta interpretacija izkušnje in objekta, danega v izkušnji, prehiteva Popperjevo

[3] Prav tam, str. 358.

razumevanje konvencionalizma, kjer se strokovnjaki odločajo, ali je preverjanje v eksperimentu končano ali ne. Vendar ostaja vprašanje, kdo izvršuje to prekinitev in za prekinitev kakšnega procesa gre, saj pojem izkušnje, ki zajema objektivno in subjektivno, ostaja nedoločen. Medtem ko zanika samostojen značaj subjektivnega, Cassirer ne opaža, da je vsebina njegovih razmišljanj tako resnična kot tudi precej nasprotujoča si. »Subjektivno nam ni dana, ni sama po sebi razumljiva izhodiščna točka, iz katere moramo v razumski sintezi doseči svet objektov in ga zgraditi; subjektivno predstavlja samo rezultat analize, ki predpostavlja določeno sestavo (Bestand) izkušnje, ki nato predpostavlja trdne, pravilne odnose med vsebinami nasploh.«[4] Res je seveda, da svet ni subjektivno vseobsegajoča sinteza in da je treba analizirati sestavo izkušnje in povezave njenih elementov; vendar, ali ni subjektivnost tista, ki analizira in sintetizira? Saj se izkušnja sama ne analizira? To presenetljivo nasprotje je vsebovano v že navedenih besedah Cassirerja, da samo vedenje, ki izhaja z določenega vidika, proizvaja razdelitev subjekta in objekta.

V kakšnem prostoru se dogaja spoznavni akt, kako in zaradi česa se pojavlja enotnost izkušnje, na kakšen način v tej enotnosti izkušnje vzniknejo vidiki in analiza? Odgovor na ta vprašanja naj bi bil naslednji: enotnost izkušnje se konstituira s transcendentalnim subjektom, pri Cassirerju, po G. Kogenu pa se interpretira kot »čisto vedenje« ali proces spoznavanja.

Neokantovci kot tudi druge smeri in filozofske šole 19. stoletja so zavestno ali podzavestno, vendar precej sistematično realizirali principe kantovske filozofije v različnih problemskih sferah. Šele v 20. stoletju so, večinoma po Husserlovih zaslugah, kantovsko filozofijo začeli interpretirati kot filozofijo subjektivnosti. Ta vidljivost, vidljivost avtonomije subjektivnosti, vidljivost obrata proti subjektivnosti nadaljuje kantovski pojem transcendentalnega subjekta.

Tem bolj, ker je kantovska filozofija filozofija enotnosti izkušnje, enotnosti subjektivnega in objektivnega, enotnosti, ki pridobiva svojo osnovo v transcendentalnem subjektu. Kantovski transcendentalni subjekt gradi tako objekt kot izkušnjo. Po Kantu nam je dana raznolikost predstav v čustvenem opazovanju, toda povezave raznolikosti ne moremo dojemati preko čustev; povezava je dejanje razuma, ki ga Kant imenuje sinteza. Ta povezava je tudi izkušnja.

[4] Prav tam, str. 360. (Izboljšan prevod: Bestand tukaj ni eksistenca, ampak vsebina izkušnje, natančneje njena bolj ali manj stabilna vsebina.)

Kant dvakrat govori o tem, da razum oblikuje izkušnjo – tako se začenja uvod v prvo izdajo *Kritike čistega uma*, prav to Kant ponavlja v 14. paragrafu, ki v drugi izdaji ni bil spremenjen: »... popolnoma verjetno je, da je lahko razum sam s pomočjo teh pojmov tvorec izkušnje.«[5]

Po drugi strani pa Kant v §1 »Transcendentalne estetike« govori, da so nam dani predmeti preko čutil. Toda, kaj je potemtakem dano, si dovolimo vprašati – predmet ali mnogovrstno predstav? Zadnji izraz je zelo svojevrsten in, da bi na kakšen način zbližal oba vidika danosti, N. Loski v ruskem prevodu dodaja besedo »vsebina«. Oblikuje se izraz, ki gradi očitnost predmetnosti: »mnogovrstno (vsebino) predstav«. Po mojem teh dveh oblik danosti ne bi bilo treba zbliževati, ampak razdeljevati in pri tem biti pozoren na razliko med terminoma »predmet« in »objekt« pri Kantu.

»Predmet« pri Kantu utrjuje izhodiščno točko vedenja, neopredeljeno počelo, konstatacijo tega, kar določa našo zaznavnost. »Objekt« označuje nekaj, kar je že oblikoval naš razum, povezavo predstav, nekaj, kar je identificirano kot nekaj stabilnega. Objekt pri Kantu je v bistvu znani predmet. Tak prehod od predmeta k objektu bi bilo mogoče razložiti kot delno ohranjanje in kot precejšnjo transformacijo aristotelsko-sholastične tradicije pri Kantu. Objekt je nekaj predstavljenega, je mentalna podoba stvari ali predmeta. Čeprav to podobo – zvezo predstav – po Kantu gradimo sami. Prav s tem Kant najprej opozarja na problem oblikovanja objekta, s predpostavko, da so v osnovi tega oblikovanja – sinteze razuma. To, da »se vse naše vedenje začenja z izkušnjo« (Kant), in to, da »je izkušnja prvi produkt našega razuma« (Kant) ni nasprotje. Lahko celo govorimo o soodvisnosti vedenjskega akta in predmeta v enotni sferi izkušnje. Vendarle se v tej sferi – in v tem je radikalna razlika med kantovstvom in fenomenologijo – izgublja razlika zavesti in predmetnosti.

Po kantovskem načinu razmišljanja se v transcendentalnem subjektu konstituira enotnost izkušnje, v kateri je mogoče samo z refleksijo razločevati objektivne in subjektivne elemente. Pri Kantu je subjektivno praktično izrinjeno iz izkušnje in se spušča do »pogojev njene možnosti«, pogojev, ki, če jih gledamo same na sebi, niso nič. V osnovi transcendentalnega subjekta pri Kantu je čisti domislek, ne pa nekakšna realna izkušnja zavesti, percepcija, sodba, spomin, dvom in fantazija (izkušnja med drugimi izkušnjami), povezana s svetom in objekti sveta.

[5] I. Kant, Werkausgabe 3, str. 188.

To je novo razumevanje subjektivnosti, ki ne dojema, ne sprejema, ne čuti, ampak je predvsem dejavna. Kaj pa je čista domišljija drugega kot čista dejavnost, primarna dejavnost, dejavnost kot taka, materialna utelešenja katere se nujno pojavljajo v obliki volje (Schopenhauer), volje do moči (Nietzsche), prakse (Marx), matematičnega naravoslovja (G. Kogen), družbe (M. Horkheimer), brezosnovne osnove (Heidegger) – osnove tako subjektivnega kot objektivnega.

Osnovni problem filozofije dejavnosti je problem formiranja objektov dejavnosti, ki so mišljeni kot produkti dejavnosti. Med temi produkti je tudi človeška subjektivnost, ki je postala objekt preučevanja, kar je vpliv eksperimentalne psihologije. Vendar, da bi interpretirali zavest kot produkt dejavnosti, ne kot navodilo, ampak kot »organ vodenja« (Nietzsche), kot prevodnik neke vodilne sile, je bilo tudi zavest potrebno interpretirati kot dejavnost. Med zavestjo kot produktom primarne dejavnosti, kakorkoli se jo interpretira, in objektom kot produktom primarne dejavnosti se izničuje temeljna razlika.

Identiteta predmeta in tematizacija zavesti v fenomenologiji

V fenomenologiji F. Brentana in E. Husserla je situacija v določenem smislu nasprotna: tematizacija zavesti se izvaja na račun pozabljanja problema objekta. Identiteta predmeta ali objekta (v nadaljevanju sta to sinonima) nastopa pri Brentanu in Husserlu istočasno kot očitna in neočitna predpostavka študije zavesti. Očitna je tam, kjer se govori o razlikovanju pomenov predmeta ali o razlikovanju danosti predmeta (im Wie) in samo predmeta. Neočitna je tam, kjer se govori o tematizaciji sfere zavesti nasploh, o tematizaciji intencionalnosti kot bistvene lastnosti zavesti. Ločevati psihične fenomene od fizičnih (Brentano) ali poudariti sfero horizontalno delujoče intencionalnosti, predstaviti zavest kot življenje, kot notranjo temporalnost, je mogoče na račun izničenja objekta, na račun spreminjanja objekta v neki X, ki nima svoje lastne oblike, ampak nastopa kot določena danost. Nadalje ta danost ustreza določenemu modusu intence. Po Husserlu mora fenomenologija proučevati bivanje samo kot korelat zavesti, kot nekaj, kar sprejemamo, česar se spominjamo in kar ocenjujemo, o čemer dvomimo itd.[6] Sam objekt (pod pojmom bivanje razume Husserl seveda objekt) ostaja samo ozadje, neka neulovljiva osnova, ki

[6] E. Husserl, Filosofija kak strogaja nauka, Novočerkask, 1994, str. 139.

nastopa bodisi kot sprejeta bodisi kot spominjana ali pa kot domišljana. Niti Brentano niti Husserl nista analizirala samega načina presojanja, s pomočjo katerega se uvaja intecionalnost zavesti in se sfera zavesti loči do sfere fizičnih fenomenov ali predmetov. Ta način presojanja, ki ostaja v senci, je dovolj preprost. Gre za razlikovanje na račun identitete: če je en in isti predmet lahko predstavljen v predstavi, če je o njem mogoče kaj povedati, če ga je mogoče domisliti, potem se predstava, sodba (kot akt), domišljija od predmeta razlikujejo bistveno in ne le funkcionalno. Imajo notranje življenje, notranje razlikovanje; mogoče jih je preučevati in jih primerjati med seboj, ločeno od samega predmeta. Vendar je to že vnaprej narejeno, ker ni sprememba objekta v točko (centralno točko jedra noeme) nič drugega kot odstranitev od le-tega ali bolje povedano njegova odstranitev. Dopuščanje identitete predmeta – to je svojevrstna epohe od epohe. V svoji osnovi je to povsem vsakdanji pogled na stvari, natančneje, na eno in isto stvar je mogoče gledati na več načinov. V kolikšni meri je to sama po sebi razumljiva »resnica«?

Pri Brentanu je razliko med aktom predstavljanja in predstavljenim, med aktom presoje in presojeno situacijo, med ljubeznijo in tem, kar je ljubljeno, mogoče izvesti samo takrat, ko se predpostavlja Nekaj, kar z ljubeznijo ljubi, v presoji priznava ali zavrača, v predstavi predstavlja. Vendar Nekaj, kot tudi X, nima lastne oblike, ampak samo »svoje« modifikacije. Tako dopuščanje, ali bolje, odsotnost analize pojma objekta, pelje k velikim težavam v nauku o zavesti.

Navedel bom vse Brentanove besede, s katerimi se brez kakršnegakoli pretiravanja začenja fenomenološka filozofija. Brentano piše: »Vsak psihični fenomen zaznamuje to, kar so srednjeveški sholastiki imenovali intencionalni (pa tudi mentalni) obstoj nekega predmeta v njem in kar bi, čeprav se pri tem ne bi povsem izognili dvosmiselnosti izrazov, imenovali odnos do vsebine, usmerjenost na objekt (pod katerim ne kaže razumeti neke realnosti) ali imanentno predmetnost. Vsak [psihični fenomen] vsebuje objekt, čeprav ne vsak na enak način. V predstavi se nekaj predstavlja, v presoji nekaj priznava ali zavrača, v ljubezni ljubi, v sovraštvu sovraži, v želji želi itd.«[7]

Termin »intentionale (mentale) Inexistenz« predmeta je mogoče prevesti tudi kot »intencionalna (mentalna) lastnost predmeta«. Prevod »Inexistenz« kot »lastnost« ustreza pomenu besede »Einwohnung«, ki ga je Brentano izbral, ko

[7] F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt Bd. I, Leipzig 1924, str.124–125.

je komentiral nauke svojih predhodnikov. »Že Aristotel«, piše Brentano, »je govoril o tej psihični lastnosti (Einwohnung). V svojih knjigah o duši pravi, da se občuteno kot občuteno nahaja v tistem, ki občuti, občutek zajema občuteno brez materije, miselno se nahaja v mislečem razumu.« [8]

Povsem dopusten je prevod izraza »Inexistenz« kot »notranje bivanje« (K. S. Bakradze[9], V. V. Anašvili[10]) ali »notranja vsebina« (N. V. Motrošilova[11]), čeprav se besedna zveza »mentalno notranje« zdi kot pleonazem. Vendar pa moramo upoštevati naslednje: ne gre za to, da se predmet nahaja znotraj psihičnega fenomena, kakor da se v tem fenomenu nahaja še kaj, ampak za to, da je predmetnost imanentna, notranje, intencionalno lastna psihičnemu fenomenu. Brentano uporablja tudi izraz: »vsak psihični fenomen vsebuje nekaj takega kot objekt«. Vendar to ne pomeni, da psihični fenomen vsebuje nekaj večjega kot objekt ali imanentno predmetnost.

Zakaj Brentano opozarja, da so izrazi, s pomočjo katerih opisuje osnovno značilnost psihičnih fenomenov, dvopomenski? Bodimo pozorni predvsem na to, da termini »predmet, vsebina, objekt, imanentna predmetnost« nastopajo kot sinonimi. Vprašanje je v tem, ali je psihični akt usmerjen na realni objekt ali na imanentni predmet? Brentano odgovarja na to vprašanje tako: objekta ne gre razumeti kot nekaj realnega, objekt zunaj naše zavesti lahko tudi ne obstaja, ampak ga je treba razumeti kot tisto, kar si predstavljamo, tisto, kar nam je dano kot nekaj – to tudi je objekt. Ali to pomeni, da je »imanentni predmet« ali »imanentni objekt« isto kot »predstavljeni objekt«? Ali to pomeni, da je psihični fenomen usmerjen na »predstavljeni« ali »miselni« objekt?

Höfler je Brentanu ugovarjal tako: tisti, ki si predstavlja A, ima »predstavljeni A« za objekt (predmet) ali vsebino, pri čemer se »objekt« oz. »predmet« uporablja kot sinonim za »vsebino«. Brentanov učenec, založnik mnogih njegovih del in njegov stalni mecen Oskar Kraus zanika, da bi Brentano enačil objekt z miselnim objektom. Po Brentanu slišimo ton, ne pa slišani ton. In vendar je Kraus prisiljen priznati, da so v Brentanovem glavnem delu glede tega vpraša-

[8] Ibid., str. 125.
[9] K. S. Bakradze, Očerki po istoriji novejšej i sovremennoj buržuaznoj filosofiji, Tbilisi 1960, str. 493.
[10] F. Brentano, Izbrannye raboty. Per. V. V. Anašvili. M.: Dom intelektual'noj knjigi 1996, str. 33.
[11] N. V. Motrošilova, Fenomenologija / Sovremennaja buržuaznaja filosofija, M.: MGU МГУ, 1972, str. 485.

nja nekatera mesta precej nejasna. Kar zadeva sinonimnost »vsebine« in »intencionalnega objekta«, pa Kraus meni, da je to čisto terminološko vprašanje. Opirajoč se na Brentana, Kraus domneva, da bilo bolje, če se ne bi govorilo o objektu predstave kot o vsebini predstave. Termin »vsebina« bi bilo dobro uporabljati za drugo zvrst psihičnih fenomenov – za presojo. Ali se to vprašanje rešuje terminološko?.[12] V pismu svojemu učencu Antonu Marti z dne 17. 03. 1906 Brentano piše: »Ko sem govoril o ‚imanetnem objektu' sem dodajal izraz ‚imanenten', da bi se izognil nesporazumu, saj nekateri imenujejo objekt tisto, kar se nahaja zunaj duha. Jaz sem, nasprotno, govoril o objektu predstave, ki je prav tako lasten predstavi, tudi ko je izven duha, nima ustreznice.

Vendar ne mislim, da je ‚imanentni objekt' enako kot ‚predstavljeni objekt'. Predstava za objekt (imanenten, saj samo tega je treba imenovati objekt) nima ‚predstavljene stvari', ampak ‚stvar'. Na primer predstava konja ima za objekt ‚konja', ne pa ‚predstavljenega konja'.

Vendar ta objekt ne obstaja. Ta, ki si nekaj predstavlja, ima lahko to nekaj za objekt, ne da bi to zaradi predstave obstajalo.« [13]

Kot vidimo, je to vprašanje zelo težko in težko rešljivo samo terminološko. Bodimo pozorni na dva osnovna momenta. Prvič, Brentano trdi, da nekateri imenujejo objekt tisto, kar se nahaja zunaj duha. Vendar sedaj ne samo nekateri, ampak skoraj vsi uporabljajo termin »objekt« v takem pomenu. Drugič, Brentano trdi, da je objekt predstave lasten predstavi, ko mu zunaj duha nič ne ustreza. Nato Brentano trdi, da tak objekt ne obstaja. Zadnja trditev lahko privede do prevoda izraza »Inexistenz« kot »nebivanje«. Seveda tak prevod ni ustrezen, ampak vseeno lahko upoštevamo nek pomenski odtenek: gre za razliko realnega bivanja in bivanja izključno »v« duhu. Slednje tudi je »Inexistenz«.

V kakšnem pomenu Brentano uporablja termin »objekt«? Spet gre za terminologijo, ki jo je Brentano prevzel iz sholastike. Šele od začetka novega veka, od Descartesa naprej, sta se termina »subjekt« in »objekt« začela uporabljati v sodobnem pomenu. Subjekt je misleči človek (ali pa absolutni razum, pomembno je samo, da je subjekt misleča instanca); objekt pa je predmet,

[12] F. Brentano, Wahrheit und Evidenz, Leipzig 1930, str.192–193.
[13] Ibid., str. 87–88.

ki obstaja neodvisno in na katerega so usmerjeni spoznavni napori subjekta. Terminologija sholastike je ustrezala aristotelskemu pogledu na svet: subjekt je to, kar je v osnovi; po Aristotelu je to posamezna stvar. Objekt pa je mentalna podoba stvari, njen pomen, kakor platonska ideja stvari znotraj našega duha. Prav tu nastaja problem: kaj si predstavljamo – predmet (konja, drevo, itd.) ali pa mentalno podobo stvari. Če je to mentalna podoba, potem je psihični akt usmerjen na to, kar je predstavljano, to je predstavljano stvar. Če pa sprejmemo prvo varianto – prav tisto, kar trdi Brentano – tudi povemo: predmet, ki nam je predstavljen, mentalna podoba stvari ali »imanentna predmetnost«, bo spet nekaj drugega kot »predstavljeni predmet«.

Odtod je jasno, da Höflerjeva kritika ni brez osnove, ker v Brentanovi opredelitvi psihološkega fenomena beremo, da je psihični fenomen usmerjen na objekt, ki ga ne smemo razumeti kot neko realnost. Usmerjenost na objekt kot na »imanentno predmetnost«, odnos do »vsebine« (to je: ne na realni predmet, ampak na imanentni), je ravno usmerjenost na »predstavljani predmet«.

Seveda Brentano ni predpostavljal, da si najprej predstavljamo stvar, potem pa usmerjamo svojo pozornost na »predstavljeno stvar«. Vendar dvopomenskost izrazov, ki jo je omenjal Brentano, ne izključuje take interpretacije. Ta dvopomenskost je, z mojega vidika, v trku dveh bistveno različnih in celo nasprotnih načinih opisa v enem in istem kontekstu. Gre za »usmerjenost k objektu« oziroma »odnos do vsebine« po eni strani in za »mentalno bivanje« ali, lahko rečemo, za mentalno prisotnost predmeta, po drugi strani. Z drugimi besedami se po eni strani psihični fenomen zaznamuje kot usmerjenost na objekt, po drugi strani kot tisto, kar vsebuje nekaj kot objekt. »Biti usmerjen na« in »vsebovati« sta dva načina opisa, ki sta drug drugemu nasprotna. Natančneje, »usmerjenost na« usmerja na objekt kot realen, objekt kot imanenten pa »je vsebovan«. V vsakem primeru nas »usmerjenost na« pošilja k realnemu objektu, »vsebnost« pa k imanentnemu. To lahko pokažemo na primeru obzorja: če rečemo: »vidim predmet« v pomenu »vizualno sem usmerjen na predmet«, tedaj je samo obzorje v ozadju; če pa gre beseda o tem, da se predmet pojavlja na našem obzorju ali se nahaja na obzorju, takrat je v ozadju predmet.

Brentano s tem misli naslednje: naša usmerjenost na objekt daje objektu intencionalno ali mentalno bivanje. Vendar ne bi smeli govoriti o objektu, ampak o aktu zavesti, njegovi bistveni značilnosti. Ta bistvena značilnost ni nič drugega kot mentalni obstoj objekta. Tako, kakorkoli že rešujemo vprašanje o naravi

objekta, se akt zavesti opredeljuje z dodajanjem lastnosti (pridevnika) mentalen.

Pojem objekta si Brentano sposoja iz sholastike in ga ne analizira. Osnovna lastnost tega objekta je identiteta, ki je neizogibna izjema za to, da bi, prvič, dali razločevalni znak psihičnih fenomenov in, drugič, postavili vprašanje o neodvisnosti zavesti (psihičnih fenomenov) od predmetov realnega sveta.

Brentano poudarja, da objektu, tj. imanentnemu objektu, lahko v realnosti nič ne ustreza. Vendar pri tem danost, kot mentalna prisotnost, ne izgine. Zavest se ne definira z bivanjem ali nebivanjem realnih predmetov, zavest vsebuje predmetno-pomensko podobo, smiselni odlitek predmeta, vendar sam predmet lahko tudi ne obstaja, lahko je iluzoren. Ta argument, ki ga Husserl večkrat navaja, je eden najvažnejših momentov fenomenološke postavitve problema zavesti. Drugi argument, osnovan na presoji vsakdanje izkušnje (ponovimo še enkrat), je v naslednjem: psihični fenomeni ali, če uporabljamo Husserlovo terminologijo, modusi zavesti, so raznoliki (prej smo se že seznanili z Brentanovim naštevanjem). Ta raznolikost, ali vsaj njen del, se lahko nanaša na en in isti objekt. Ta objekt si je mogoče predstavljati, mogoče je o njem povedati svoje mnenje, mogoče ga je ljubiti, sovražiti in dvomiti o njegovem obstoju. Tako postaja mogoče raziskovati to raznolikost modusov zavesti neodvisno od predmeta in ločiti objekt oziroma predmet od njegove danosti. Med temi argumenti je neka povezava, ker je nebivanje predmeta svojevrstna varianta identitete: tisto, kar ne obstaja, se jemlje kot identično (enako) nebivajoče.

Dva argumenta, ki omogočata govoriti o neodvisnosti sfere zavesti: 1) nepomembnost danosti za obstoj predmeta in od tod izvirajoče razlikovanje predmeta in vsebine predstave, nazora itd. in 2) možna identiteta predmeta za razliko od raznovrstnosti aktov zavesti. Tu se ne bom dotikal prvega argumenta, izrazil bom samo dvom glede drugega. Ali predmet resnično ostaja en in isti, če so nanj usmerjeni različni akti zavesti? Ko govorimo o enem in istem predmetu, moramo upoštevati, da je identiteta predmeta tudi danost. Pri čemer se identiteta predmeta kot danost (drugače povedano, zavedanje tega, da je pred nami en in isti predmet) formira in sprejema kot že oblikovana. Ali ni to naivna pozicija – dopuščati identiteto predmeta in si pri tem ne postaviti vprašanja, na kakšen način je bila oblikovana danost te identitete. Drugače povedano, če priznamo, da je bistvo zavesti v pripisovanju pomena, zakaj se identifikacija pri tem izogne analizi?

Identiteta predmeta se kaže kot neopazna predpostavka druge pomembne karakteristike psihičnih fenomenov. Brentano opozarja predvsem na to, da lahko kljub razlikovanju med psihičnimi fenomeni trdimo, da niti eden od njih ni nemogoč, če se ne opira na predstavo. Prav predstava je v osnovi vseh aktov zavesti. Ne le katerikoli nazor, tudi katerokoli duševno doživljanje se opira na predstavo. Ne da se o nečem presojati, ne da bi si predstavljali, o čem presojamo, nemogoče se je veseliti ali žalostiti, ne da bi si predstavljali, pa čeprav zelo megleno ali le posredno, predmet našega veselja ali žalosti.

Istočasno to ne pomeni, da se vsi psihični akti reducirajo na predstave in da se izpeljujejo iz njih. Sodba in dvom, upanje in obup imajo lastno svojevrstnost, vendar ne morejo obstajati brez predstave v svoji osnovi. Ta trditev o prvotni vlogi predstave se zdi samoumevna, vseeno pa zahteva kritično analizo.[14] Pred vsem je treba omeniti, da je ta trditev odigrala veliko vlogo v oblikovanju celotne fenomenologije. Gre predvsem za razliko med predstavo in sodbo, drugače povedano, med primarno izkušnjo zavesti in spoznavajočo zavestjo. Prav s tem Brentano presega tendenco nemškega in predvsem Heglovega idealizma, ki enači zavest in spoznanje. To odpira možnost raziskovanja obširne sfere zavesti, ne da bi vsakič primerjali izkušnjo zavesti z gnoseološkimi strukturami. Poleg tega poudarjanje predstave kot primarnega akta zavesti, ki brez izjeme leži v osnovi vseh drugih aktov spoznanja, govori o tem, da ima Brentano sfero zavesti za sfero izkušnje, ne pa za sfero transcendentalnih struktur, »shematizma čistega uma«, »čiste apercepcije (nezaznavanja)«. Kot bomo videli v nadaljevanju, je enotnost zavesti za Brentana tudi dejstvo izkušnje, ne pa formalni pogoj združenja predstav.

Kljub temu ta trditev zahteva analizo. Gre za to, da v predstavi, kot vidimo, Brentano razlikuje akt predstave in tisto, kar je predstavljeno. To je ena izmed najvažnejših fenomenoloških razlik, v kateri se kot nalašč loči »sama zavest« od tega, kar je zavesti dano. Vendar se v trditvi o tem, da je predstava v osnovi vseh drugih psihičnih fenomenov, akt in predmet oziroma akt in vsebina ravno ne razlikujeta. (Za zdaj še ne bomo razlikovali predmeta in vsebine). Z drugimi besedami, Brentano ne določa, kaj v bistvu je v osnovi drugih psihičnih aktov – akt predstave ali predstavljeno. Seveda lahko razmišljamo na tak način: če se ne da presojati o nečem, ne da bi si predstavljali to »nekaj«, potem je naša sodba osnovana na predstavljenem. Z drugimi besedami, akt presoje se nadgrajuje na tistem, kar je predstavljeno, vendar ne na aktu predstavljanja. Lo-

[14] Husserl izvaja analizo Brentanove teze v V. Logični raziskavi, vendar je naša analiza drugačna.

gično, da je predstavljeno primerjano z aktom predstavljanja in da akt presoje (kot vsi drugi akti) predstavljenega spada k temeljnemu aktu preko predstavljenega. Pri tem temeljno nanašanje akta predstave na akt sodbe, dvoma, veselja itd., ostane nepojasnjeno. Iz Brentanove argumentacije sledi samo to, da je v osnovi kakršnih koli aktov zavesti tisto, kar je predstavljeno v aktu predstavljanja. To vodi k temu, da bi imeli za osnovo drugih aktov zavesti predmet, identificiran v predstavi.

V Husserlovi fenomenologiji se ne ohranja samo predpostavka identitete predmeta, ampak se uvaja še ena predpostavka identitete. Ta predpostavka se pokaže, če pogledamo, kako Husserl kritizira Brentana. Osnovni Husserlov cilj je primerjati pojem psihičnega fenomena pri Brentanu in svoj lastni pojem doživljaja. Brentano in Husserl se razhajata ob vprašanju očitnosti notranjega dojemanja; s Husserlovega gledišča imata v teoretsko-znanstvenem smislu povsem enakovreden status, to pomeni, da sta oba lahko napačna. Dojemanje Husserl in Brentano razumeta različno. Po Brentanu je dojemanje nasploh notranje dojemanje, ki, kakor bi jemalo vase, sprejema vase svoj predmet; za Husserla je dojemanje nasploh zunanje dojemanje, apercepcija, predmetno razumevanje. Zato Husserl tudi danosti notranje izkušnje interpretira kot pojave, kot tisto, kar se nam prikazuje. Ko je Husserl razložil notranje dojemanje po modelu zunanjega, kar je samo po sebi precej dvomljivo, je analiziral različne pomene termina »pojav«. Pojav lahko imenujemo prvič konkretno doživljanje pojava in drugič sam predmet, ki se prikaže. Po Husserlu pa je napačno imenovati realne sestavne dele doživljaja pojav. Ti sestavni deli se nam ne prikazujejo, ampak jih doživljamo.

Osnovna Husserlova misel v danem kontekstu je takšna: v notranji izkušnji se ne sprejema vse, ampak je. Doživljanje vsebuje tako akte kot tudi ne-akte, občutke, ki jih oživljajo akti. Ko je razložil občutke (ne-akte) kot vsebino doživljaja za razliko od njegove forme, je Husserl tako razumljeno vsebino enačil z Brentanovim razumevanjem vsebine. Kar je Brentano povezoval z objektom, s fizičnim fenomenom, Husserl povezuje s sfero psihičnega. Kako pravilna je ta izenačitev? Ob vseh protislovijih in dvoumnostih Brentano ne bi nikoli izenačil vsebine, ki jo je vedno razumel kot predmetno vsebino, z nekim kompleksom občutkov, ki ga oživlja psihični akt. Poudarjanje takega kompleksa občutkov je v bistvu metafizična predpostavka samega Husserla, ki jo lahko opišemo le s pomočjo tavtologije: z delom konkretnega doživljanja – to je tistega, kar neposredno doživljamo.

Drug predmet Husserlove kritike je Brentanov pojem fizičnega fenomena. Husserl meni, da je Brentano v pojmu fizičnega fenomena mešal vsebino in zunanji predmet. Za predmetno stran zavesti, to je za fenomenalne predmete, predlaga Husserl naslednjo delitev: notranji, imanentni predmeti in zunanji, transcendentni predmeti. Po Husserlu tako ni vse, kar Brentano prišteva k fizičnim fenomenom, fizični fenomen. Del tega spada k psihičnemu. Po drugi strani pa akti zavesti še niso prav vse, kar je dobro prištevati k psihičnemu.

S tem prestrukturiranjem sfere zavesti doseže Husserl pomemben rezultat. Pojem intencionalnosti izgubi dvoumnost, ki jo ima pri Brentanu. Intencionalnost je usmerjenost k predmetu, ne pa k vsebini zavesti. Notranji ali zunanji predmet, materialen ali idealen, izmišljen ali resničen, ne more biti izenačen z usmerjenostjo k predmetu, saj usmerjenost k predmetu ne vsebuje predmeta kot dela sebe.

Husserla zanima sama usmerjenost k predmetu kot pomen predmeta, ki nikoli ne sovpada s samim predmetom. Husserl pomen oblikuje strukturno. Najbolj splošna struktura je gnoseološko preosmišljanje odnosa med formo in materijo, kot ga pojmuje Aristotel, tako imenovano oživljanje danih čutnosti z akti zavesti.

Istočasno tako razumevanje zavesti ni brez notranjih problemov. Predvsem to zadeva že izločeni predpostavki identitete. Skupaj s predpostavko identitete predmeta (ta predpostavka je skupna Brentanu in Husserlu) Husserl uvaja še eno predpostavko identitete. Meni, da je kompleks občutkov enoten pri različnih razumevanjih, različnih aktih zavesti. Priljubljen Husserlov primer pri analizi problema zmote »človek ali maneken« (dama ali voščena lutka) se interpretira tako: imamo en in isti kompleks občutkov, vendar naše dejanje, akt razumevanja ta kompleks enkrat interpretira kot damo, drugič pa kot lutko. Mogoče je reči, da, ne glede na bistveno razliko med stališči Macha in Husserla, tem vseeno ostaja nekaj skupnega. Husserl dopušča praktično nevtralni kompleks občutkov, ki je potem lahko predmetno interpretiran na različne načine. Ta močno sumljiva predpostavka je nasprotna lastnim Husserlovim smernicam: sfera zavesti je tok doživljajev, njihovih povezav, sklopov in konfiguracij; v tem smislu tu ni in ne more biti ničesar »nevtralnega«, identičnega, ki pričakuje svojo predmetno razlago.

Druga težava zadeva razlike med pomenom in predmetom in je povezana s prvo predpostavko, iz katere je Husserl, za razliko od Brentana, naredil logične

zaključke. S tem da razlikuje »samo predmet« in »predmet, kot je dan« – Husserl, v bistvu, prehaja na kantovsko pozicijo in razume predmet kot neki X, ki je nosilec raznovrstnih lastnosti. Ampak, če je predmet, h kateremu je usmerjena zavest, samo X, je pod vprašajem sama predmetnost zavesti. Pri tem se pri Husserlu predpostavka identitete ne zdi veljavna samo v odnosu do objekta, pač pa, za razliko od Brentana, postaja veljavna tudi v odnosu do same intencionalnosti. Za razliko od Brentana, ki meni, da je predstava osnova vsem drugim psihičnim fenomenom, ne da bi zanikala njihove intencionalne svojevrstnosti, Husserl brez kakršnekoli argumentacije in deskripcije uvaja pojem rodovnega bistva intencije ali intencije kot rodovnega bistva akta. Med pregledovanjem pomena Brentanovega razlikovanja psihičnih in fizičnih fenomenov poudarja Husserl v *Logičnih raziskavah* prav to, kar je pri Brentanu odsotno: neko skupno intencijo, intencijo nasploh, ki jo označuje s podobnim terminom »Aktcharakter« in ga je mogoče prevesti kot tipološko lastnost akta. Husserl piše: »Ali gre ocenjevati Brentanovo klasifikacijo ‚psihičnih fenomenov' kot primerno resničnosti ali celo priznavati, da ima temeljni pomen za metode v psihologiji v celem – pomen, ki ga je tej klasifikaciji dodal njen genialni avtor, o tem ne razglabljamo. Samo eno jemljemo v račun kot pomembno za nas: da obstajajo bistvene vrstne razlike intencionalnega odnosa ali, bolj na kratko, intencije (ki predstavlja opisni vrstni značaj akta). Način, s pomočjo katerega ‚prosta predstava' neke situacije določa svoj ‚predmet', je drugačen kot način razmišljanja, ki meni, da je situacija resnična ali lažna. Spet drugačen je način domnevanja in dvoma, način upanja in bojazni, način zadovoljstva in nezadovoljstva, usmerjanja in odstranitve, rešitve teoretičnega dvoma (rešitev glede na sodbo) ali praktičnega dvoma (svobodna odločitev v smislu pretehtanega izbora), potrditve teoretične domneve (uresničenje intencije sodbe) ali domnevanje volje (uresničenje intencije volje) itd. Seveda so, če ne vsi, potem večina aktov kompleksni doživljaji; zelo pogosto so pri tem same intencije kompleksne. Intencije duševnega življenja se oblikujejo na intencijah predstave ali sodbe itd. Vendar ni dvoma, da pri razgradnji teh kompleksov vedno pridemo do prvotnih intencionalnih značilnih lastnosti, ki se po svojem deskriptivnem bistvu ne dovolijo reducirati na kakšne druge psihične doživljaje; spet ni dvoma, da enotnost deskriptivnega rodu ‚intencija' (‚tipološka lastnost akta', ‚Aktcharakter') kaže vrstne razlike, ki so osnovane v čistem bistvu tega rodu in so predhodnice kot apriorij vseh empiričnih psiholoških dejstev.« [15]

[15] E. Husserl, Logische Untersuchungen, Husserliana XIX (1), Haag, 1984, str. 380–381.

Tukaj imamo opraviti z dovolj podrobno razliko med Brentanom in Husserlom. Iz Brentanove opredelitve, da se vsak psihični fenomen zaznamuje z mentalno prisotnostjo predmeta v njem, ne sledi, da obstaja psihični fenomen kot tak, ki ne bi bil ne predstava, ne sodba, ne ljubezen ali sovraštvo. Naj spomnim, da ima osnovni znak fizičnih fenomenov pri Brentanu pred seboj drugačen znak, natančneje: psihični fenomeni so sami predstave ali kot predstave ležijo v osnovi drugih psihičnih fenomenov. Iz obstoja raznovrstnosti intencij ne sledi, da obstaja intencija kot taka, če mora biti intencija deskriptivna situacija.

Husserl si, za razliko od Brentana, zastavlja nalogo opredeliti bistvo psihičnega akta kot takega in je zato prisiljen preiti k izgradnji različnih strukturnih modelov zavesti. Zlasti v *Logičnih raziskavah* gre beseda o kvaliteti in materiji akta kot o njegovih strukturnih komponentah. Pozornosti je vredno, da je v osnovi teh Husserlovih razmišljanj tudi predpostavka identitete, ali bolj točno, identiteta nastopa kot neizogibna predpostavka razlike med materijo in kvaliteto. Najprej se uveljavi identiteta kvalitet, zato da bi se pokazala različna materija akta, potem se določa identiteta materij, zato da bi se pokazala različnost kvalitet. V Husserlovi fenomenologiji se srečujeta dva stila, oziroma dva načina mišljenja. Po eni strani dela Husserl razlike, ki ne predvidevajo identitet: taka razlika med dvema pomenoma termina je znak, taka je razlika med zvezami doživljajev, med zvezami stvari in zvezami resnic. Po drugi strani so razlike, ki obstajajo na račun identitet, in tudi v tem primeru metodologija prevlada nad deskripcijo.

S tem ko je uvedel rodovno bistvo intencije, je moral Husserl preiti k izgradnji različnih modelov zavesti. Ko je Husserl razglasil deskripcijo za osnovo fenomenološke metode, je istočasno določil za »enoto« zavesti nekaj, česar se ne da opisati: intencijo kot tako ali doživljanje kot tako in njegove dele. Tako postane obdelava območja »čiste zavesti« mogoča samo kot strukturiranje doživljaja, kot strukturni model.

Pomembno je omeniti, da noben model in struktura, ob vseh resničnih dosežkih fenomenologije, ne spremeni opisa izkušnje in ne izbriše vprašanja o bistvu zavesti. V Husserlovi fenomenologiji nastopa zavest kot nekakšna splošna struktura izkušnje, vendar ne kot določena izkušnja. Pri tem ima kar pomembno vlogo predpostavka identitete objekta. Vprašanje o zavesti kot usmerjenosti na objekt ali predmet, predpostavlja, da smo že odgovorili na vprašanje o predmetu. Istočasno pojem objekta zahteva svojo obrazložitev v luči določenega razumevanja zavesti.

Struktura in razlikovanje

Oblikujemo lahko naslednjo dilemo: tematizacija zavesti izriva problem objekta – identiteta objekta nastopa kot neočitna predpostavka; ali pa postavitev vprašanja o objektu, ne kot substanci, ampak kot funkciji, izriva problem zavesti – subjektivno je razumljeno kot nekaj, kar še ni postalo objektivno.

Preden bomo poskusili rešiti ta problem, je neizogibno pogledati, ali ni tema dvema tendencama – fenomenološki in kantovski – lastno nekaj skupnega v razumevanju zavesti.

Razlika med zavestjo in objektom ali identiteta zavesti in objekta še ne razkriva izhodiščnega razumevanja zavesti. Predvsem je skupen pristop k proučevanju zavesti, natančneje: strukturen, da ne rečemo strukturalen. Spoznavna sposobnost pri Kantu je sistem: osnovni elementi tega sistema, apriorne forme čutnosti in razuma, oblikujejo spoznanje in izkušnjo, ko se združijo. Spoznanje in izkušnja se izkažeta za drugotna glede na sistem apriornih form. Tudi v fenomenologiji, kot vidimo, prevladuje strukturalna metoda: na vprašanje, kaj je zavest, Brentano odgovarja: zavest (psihični fenomen) vsebuje objekt, za zavest je značilna usmerjenost k objektu. Tak pristop je ohranjen tudi pri Husserlu, pri čemer se zavest opredeljuje preko intencionalnosti ali pa se intencionalnost opredeljuje preko zavesti. V *Idejah I* se, na primer, srečamo z naslednjo formulacijo: »Intencionalnost razumemo kot lastnost doživljanj ‚biti zavest o nečem'.«[16]

Heideggrov očitek je povsem upravičen: v vseh teh formulacijah se ne govori o tem, »struktura česa natančno bi morala biti intencionalnost«.[17] Po Heideggru ostaja bivanje zavesti nerazkrito. Bivanje zavesti je ostalo nerazkrito tudi v delih Heideggra, čeprav je zanj postal osnovni problem prav problem bivanja, sama postavitev problema zavesti pa se je začela asociirati s subjektivizmom.

Strukturnemu pristopu k zavesti tako v kantovstvu kot tudi v fenomenologiji ustreza razumevanje zavesti predvsem kot sinteze, ki združuje notranje strukture zavesti, kot sinteze, ki spreminja »raznolikost predstav« v enotnost predmetnosti. V fenomenologiji je to v veliki meri značilno za Husserla, pa tudi za

[16] Husserliana Bd. III., Dordrecht 1995, str. 188.
[17] *Gesamtausgabe* Bd. 20, Frankfurt a/M. 1979, str. 62.

Brentana, čeprav ostaja tudi pri njem osnovna karakteristika »razumevanje« (zajemanje). Tako Brentano kot Husserl pozivata k izkušnji zavesti, vendar sama zavest obstaja kot abstrakten fenomen, katerega modusi so dojemanje, spomin, sodba, veselje itd. Heidegerjansko vprašanje bi bilo mogoče parafrazirati tako: Čigavi modusi so dojemanje, spomin, sodba itd.? Če menimo, da je »substanca« teh modusov sinteza, pridemo do paradoksalne situacije: substanca modusov izkušnje zavesti ni izkušnja, ker tudi sinteza ni izkušnja. Če predpostavimo sintezo, imamo lahko v izkušnji rezultate sinteze, vendar ne njene uresničitve. V takem primeru je zavest nekaj, kar je le posredno dostopno, ampak samo z njenimi objektivizacijami.

Takšen pristop k problemu zavesti, ko se bistvo zavesti prenaša za meje vsake konkretne izkušnje, ni prisoten samo v kantovstvu in fenomenologiji. Zavest kot izkušnja se spreminja v »pojem zavesti«, to je v abstrakcijo, ki odpira pot k oblikovanju različnih modelov zavesti, torej odpira možnost strukturnega pristopa k zavesti.

Je mogoča drugačna pot? Morda je mogoče razložiti zavest kot določeno izkušnjo, ki je substančna izkušnja, izkušnja, ki je v vseh drugih vrstah izkušenj, ne pa kot izvleček vseh izkušenj. Ali obstaja izkušnja – izkušnja par excellence – ki je v osnovi vseh drugih oblik izkušnje in ki bi jo lahko imenovali zavest v dobesednem pomenu? Če taka izkušnja obstaja, če je usmerjenost zavesti k predmetu samo drugotna izkušnja zavesti, ki se nanaša prej na sfero spoznavanja, ali je potem mogoče postaviti vprašanje o bistvu predmeta, izhajajoč iz te izkušnje?

Prej sem poskusil pokazati, da je taka izkušnja izkušnja razlikovanja. [18] Šlo je za to, da bi razumeli razliko kot prvotno izkušnjo, na kateri je osnovano razumevanje vsakega predmeta, stanja, katerekoli situacije. Šlo je za to, da bi razlikovanje predstavili kot tako izkušnjo, ki je v vseh ostalih oblikah izkušnje, kot izkušnjo, o katere prisotnosti se je mogoče prepričati z lastno izkušnjo. Interpretacija razlikovanja kot prvotne izkušnje povzroča dvom o najprej neovrgljivem mnenju, da je mogoče na eno in isto stvar gledati drugače. Drugače povedano, dvomu je bila podvržena prvotnost identifikacije v odnosu do razlikovanja in celo njuna istopomenskost. Napori so bili osredotočeni na to, da bi pokazali prvotnost razlikovanja v primerjavi z identifikacijo, čeprav je bila

[18] V. I. Molčanov, *Paradigmy soznanija i struktura opyta*, Logos 3, Moskva 1992.

argumentacija precej nejasna. Tedaj, prvič, ni bilo postavljeno vprašanje prehoda od razlikovanja k identifikaciji, to je vprašanje o izvoru identitete: če govorimo o identiteti objekta, potem je neizogibno fenomenološko pokazati, kako zavest dosega smisel svoje identitete. Drugič, tudi vprašanje o objektu ni bilo postavljeno: če je zavest pridobila svojo intencionalno obliko, je objekt ostajal blizu in neopredeljen, »brezbarven«. Ob vprašanju o zavesti ni bilo upoštevano »razumevanje sveta« kot dvostranskega korelata: po eni strani korelata zavesti, po drugi strani korelata predmeta. Klasifikacija razlik je bila narejena praktično v skladu z tradicionalno delitvijo »poznavalskih sposobnosti«. Všteta ni bila tudi izkušnja behavioristične psihologije, ki se je v osebah E. Tolmena in E. Boringa odpovedala mentalni koncepciji zavesti in prvič povezala zavest in razlikovanje. [19] Leto 1927 je bilo rodovitno v diferenciaciji. Istočasno z ontološko diferenciacijo, tj. istočasno z Bitjo in časom, se je pojavil članek E. Tolmana, v katerem očitno zbližuje zavest in razlikovanje: »Zavest ima svoj prostor tam, kjer organizem v določenem trenutku vzdraženosti prehaja od pripravljenosti reagirati manj diferencirano k pripravljenosti v isti situaciji reagirati bolj diferencirano ... Trenutek tega prehoda je trenutek zavesti.«[20] Pozneje je ta pogled posplošil E. Boring: »Razlikovanje (discrimination) je fizična funkcija organizma. Je kriterij uma, zavesti, vedenja. Živali, otroci in odrasli, ki kažejo neodgovorno vedenje (irresponsible adults), imajo le toliko zavesti kolikor razlikujejo, to je kolikor reagirajo diferencirano (na razlikujoč način) na diferencirano situacijo.« [21] Ta koncepcija ni bila razvita naprej, behavioristi so pokazali na vodilno dejavnost pri oblikovanju odnosov, prav na aktivnost razlikovanja.

Zanimivo je tudi, da K.F. Graumann v svojem članku »Zavest in zavedanje«[22] poleg drugih raziskuje to koncepcijo in jo kritizira: »To, da je zavest nekaj drugega kot sposobnost razlikovanja, očitno ni nič resnega.«[23] Graumann kljub temu priznava, da je sposobnost razlikovanja bistvena funkcija zavesti, ki dopušča objektivno analizo. Pri tem je jasno, da se Graumnn vrača k substan-

[19] Na članek K. F. Graumanna (glej spodaj), kjer so predstavljeni poskusi razlage zavesti kot razlikovanja pri Tolmenu in Boringu, me je med pogovorom leta 1996 opozoril prof. B. Waldenfels, za kar sem mu zelo hvaležen.

[20] E. C. Tolman, A behaviorist's definition of consciousness, *Psych. Review*, vol.34, 1927, str. 235.

[21] E. I. Boring, A psychological function in a relation of successive differentiation in organism, *Psych. Review*, vol. 44, 1937, str. 450.

[22] C. F. Graumann, *Bewußtsein und Bewußtheit. Probleme und Befunde der psychologischen Bewußtseiforschung*, Handbuch der Psychologie, Bd. I., Goettingen 1966, str. 92.

[23] Prav tam.

cionalnemu razumevanju zavesti: razlikovanje se tu interpretira kot neka funkcija neznanega nečesa, imenovanega »zavest«.

Za razliko od Husserlove fenomenologije sta teoriji Tolmana in Boringa poskus neposrednega dostopa k zavesti: ne preko intencionalnosti kot usmerjenosti k objektu, ne preko strukturiranja zavesti regije bivanja, ampak preko neposrednega prenosa na izkušnjo razlikovanja kot same zavesti. Vendar sta teoriji Tolmana in Boringa premalo radikalni, razlikovanje se v teh teorijah enači z izborom. Sposobnost razlikovanja se interpretira kot fizična funkcija in izključno kot reakcija na že diferencirano situacijo. Izkušnjo behavioristi razumejo po eni strani preveč ozko: beseda gre le o reakciji na situacijo, po drugi strani pa preveč široko: ne dela se jasne razlike med človeško in nečloveško izkušnjo. Poleg tega Tolman substancialnega modela ne presega povsem: zavest se razume kot moment prehoda od manjših razlik k bolj natančnim. Ta prehod bi bilo dobro razumeti kot razliko višje ravni, kot razliko razlikovanj, ki je kot nalašč osnovna značilnost človeške zavesti. To vodi k vprašanju, kakšen smisel ima prehod v sferi zavesti, oziroma, kakšen je prehod kot tak v sferi notranje izkušnje: kaj ga omogoča? Ideja prehoda od manj diferencirane k bolj diferencirani reakciji istočasno implicitno vsebuje idejo hierarhije, ki je ena od osnovnih karakteristik človeške zavesti.

Razlikovanje in hierarhija

Izkušnja ni le v osnovi hierarhije zavesti in filozofskega mišljenja, ampak tudi v osnovi vseh območij človeškega bivanja: orientacij vrednosti, emocionalnih stanj, spoznavanja, telesnosti, dejavnosti itd. Izkušnja je prvoten poskus in sposobnost biti: zavedajoč se, telesen, misleč, ljubeč itd. Izkušnja je izločanje prvotnih orientacij in predmetnosti teh območij, neke vrste podstat in v določenem smislu »skupni imenovalec«. Izkušnja kot prvotni dostop k temu, da bi se zavedali, bili telesni, dejavni itd., ni nič drugega kot razlikovanje in znanje razlikovanja: znati biti pomeni znati razlikovati.

Razlikovanje izkušenj zavesti, mišljenja, dejavnosti, emocionalnih izkušenj (in mnogih drugih) ne predvideva kakšne nevtralne izkušnje, izkušnje kot take, ki bi imela za modifikacije zgoraj naštete izkušnje. Samo razlikovanje teh izkušenj je originalno dejstvo izkušnje zavesti, dejstvo, da ima tako razlikovanje svoje mesto. Izkušnja mišljenja, katere posebnost je prav v razlikovanju raz-

likovanj in razlik na več ravneh, je eksplikacija tega dejstva. Pravzaprav, če je katerakoli izkušnja raznolikost razlikovanj, potem je to mišljenje, ki razlikuje izkušnje, razlikovanje razlik. Vendar razlikovaje razlikovanj in razlikovanje razlik (kot korelatov razlikovanja) nista lastna samo izkušnji mišljenja, ampak sta lastna tudi katerikoli drugi izkušnji, oziroma je katerikoli drugi izkušnji lastna »refleksija« kot modifikacija te izkušnje. Brentanovo idejo, da predstavo spremlja predstava te predstave, bi morali razumeti natančno tako: ob prvotnem razlikovanju kot prvotni raznolikosti razlikovanj je razlikovanje razlikovanj, kar vodi k izločanju določenih razlik in k očitnosti takega izločanja.

Izkušnja mišljenja se kvalitativno razlikuje od vseh drugih izkušenj prav s tem, da je hierarhija razlikovanj v tej izkušnji v principu odprta in ne more biti nikoli dokončana.

Trditve, da je raznolikost razlikovanj sestavni del katerekoli izkušnje, da razlikovanje »prežema« vsako izkušnjo, ne smemo razumeti tako, kot da obstaja neko »čisto razlikovanje«, analogno kantovski »čisti sintezi«. Tako tudi ni »čiste izkušnje«. Identiteta razlikovanja in izkušnje pomeni, da ima katerakoli izkušnja (kot razlikovanje) prostor v določenem območju človekovega bivanja ali v križanju nekaj območij. Razlikovanje je vedno razlikovanje v okvirih določene izkušnje.

Istočasno z zanikanjem obstoja nevtralne izkušnje – besedna zveza si sama sebi nasprotuje – še naprej menimo, da je »substanca« vseh izkušenj izkušnja zavesti. Privilegiran položaj izkušnje zavesti je predvsem v tem, da ima raznolikost razlikovanj za korelat prvotno razlikovano, medtem ko so vse druge oblike izkušnje brez izjeme orientirane na reproducirano razlikovano, na reprodukcijo že narejenih razlik. V osnovi ustvarjalnosti leži bolj moč razlikovanja kot izkušnja zavesti kakor pa moč domišljije. Vendar pri tem razlikovanja kot izkušnje zavesti ne kaže razumeti kot »akt«, ki »proizvaja« razlike. Razlikovanje »ustvarja« samo nič, ki deli razlikovano.

Na primer, ko pristopamo k tej ali drugi obliki dejavnosti, že imamo razlikovana vsaj predmet in orodje dejavnosti. V izkušnjo dejavnosti je vgrajena izkušnja telesnosti (čeprav ima izkušnja telesnosti mesto za mejami izkušnje) z njenima telesnima Tukaj in Zdaj, z njenimi razlikovanji v specifičnem prostoru dejavnosti, z njegovimi razlikovanji že diferenciranega v sferi fiziološkega in fizičnega (gravitacija, svetloba, zvok itd.).

Nasprotno izkušnja zavesti ne vsebuje zadanih razlikovanj, čeprav je zahvaljujoč tej izkušnji mogoče razlikovati že zadana razlikovanja in prvič izvedena. Izkušnja zavesti je v vsaki drugi izkušnji, ker vsebuje vso raznolikost možnih razlik. V našem primeru: Tukaj/Tam, Zdaj/Pozneje/Prej, svetloba/zvok, gravitacija/brezteżnost, predmet/drugi predmet, orodje/drugo orodje itd.

Izkušnja zavesti pronica v izkušnjo telesnosti in dejavnosti kot v prvotni prostor razlik, prostor prvotnih orientacij. Termin »prostor« tu ni mišljen kot prenos fizičnega pojma v sfero »gnoseologije«. Nasprotno, prostor kot izkušnja zavesti, natančneje, kot določena raven v hierarhiji zavesti, je tu mišljen v lastnem in prvotnem smislu: je izločanje raznovrstnih tipov orientacij. Prvotno razlikovanje omejuje določeno izkušnjo in tudi področje bivanja: življenjsko pomembni prostor, arhitekturni, umetniški, sakralni, športni prostor, prostor orodne dejavnosti, prostor izobraževanja in vedenja, od koder tudi izhaja fizični in geometrični prostor, prostor masovne informacije itd., skupaj z ustreznimi opornimi točkami (predmetnostmi) orientacij, kot so: predmeti vsakdanjega življenja, muzeji, gledališča, koncertne dvorane, cerkve in predmeti čaščenja, športne naprave in tekmovanja, knjižnice in laboratoriji, računalniki in radijski sprejemniki, televizorji in revije.

Drugotna razlikovanja znotraj določene izkušnje posameznih in individualnih predmetov, denimo, določeno telesno premikanje ali določeno informacijo itd., ko dosegamo individualen, nedeljiv, atomaren (vse te besede so samo prevod iz enega jezika v drugega) predmet, zadržujemo razlikovanja; ko ne razlikujemo naprej, zadržujemo izkušnjo in prihajamo v sfero mogočih identifikacij in sintez kot sfero zunaj izkušnje ali neizkušnje. To zadrževanje je vedno pogojno, saj vodi k novim razlikovanjem in deloma k novim oblikam izkušnje.

Posamezni predmeti kot nalašč sprva niso dani v izkušnji, vendar se oblikujejo v izkušnji, oziroma se formirajo v izkušnji. Vprašanje ni v tem, kako se iz opazovanja posameznega ali na osnovi opazovanja posameznega, dosega splošno v »abstraktnem« mišljenju. Vprašanje je, kako mi dobimo dostop k posameznemu. Posamezno že po svojem smislu, kot enota pripada določeni splošnosti. Posamezen predmet vedno obstaja v okviru kakšne izkušnje (ali križanja izkušenj).

Gre za to, kaj vzamemo za izhodiščno točko: predmet ali izkušnjo. Če izhajamo iz predmeta in ga pri tem imenujemo individualnega ter s tem nekako prizna-

vamo njegovo identiteto, potem bi se vsi poskusi pojasnitve splošnega izkazali za jalove. Vse teorije abstrakcij doživijo zlom, kot je to pokazal Husserl v *Logičnih raziskavah II*. V problemu skupnega / splošnega in posameznega, to je nedeljivega, je treba izhajati iz izkušnje kot raznolikosti razlikovanj. Pri tem je splošno sama ta izkušnja kot neka raznolikost razlikovanj, ki določa meje izkušnje, v kateri so dane take ali drugačne predmetnosti. Individualen, nedeljiv predmet se oblikuje kot rezultat tega ali onega zadrževanja razlik. Vsako razumevanje splošnega v obliki bistev, form, idej itd. je prikazovanje posameznega ali individualnega, ki že samo terja eksplikacijo v obliki posameznega. V tem smislu ideja ni »tisto, kar je videti v stvari« (A. F. Losev), ampak tisto, zaradi česar izgubljamo vid »v isti svetlobi«.

V osnovi razlikovanja prostorov je izkušnja zavesti (zaustavitev razlikovanj je prehod k razlikam druge vrste), vendar se ta izkušnja ne upošteva; zakaj se nanjo »pozablja«, se jo »izriva«, je posebno vprašanje. Razlike se utrdijo, ampak samo sociološko, kulturološko itd. Samo v fenomenološki filozofiji je mogoče zaznati povezavo med izkušnjo zavesti ali subjektivnostjo (če uporabimo terminologijo Husserla in Heideggra) in prostorom.

Ob kritiki naturalizma in naturalizacije zavesti opozarja Husserl na njeno genezo: »Naturalizem je posledica odkritja narave, narave v smislu enotnosti prostorsko časovnega bivanja, ki se podreja natančnim zakonom narave.« [24] Beseda teče o odprtju fizičnega prostora in časa, pri čemer se razume, vendar ne pripoveduje, forma subjektivnosti, ali izkušnja zavesti, po posredovanju katere se uresničuje odprtje enotnosti prostorsko časovnega bivanja. V tem nerazumevanju subjektivnosti se pojavlja svojevrstna naivnost Husserlove fenomenologije. Husserl piše o naturalizaciji zavesti tako, kakor bi to naturalizacijo uresničevali od zunaj. Medtem ko opozarja na forme radikalnega in posledičnega naturalizma – popularnega materializma, enotnosti občutkov, energetizma, Husserl ni pozoren na to, da vse te forme izhajajo iz na določen način modificirane in deformirane izkušnje zavesti. Izhajajoč iz raznolikosti občutij kot neodložljivega dejstva v izkušnji zavesti, na primer, empirija spreminja izkušnjo zavesti kot razliko občutkov v sfero zavesti, ki je sestavljena iz občutkov kot atomov ali elementov. Ti elementi se, kot je znano, potem interpretirajo (čeprav izkušnja takšne transformacije ne obstaja) kot nevtralni elementi sveta.

[24] E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserliana. Bd. 25., Haag 1987, str. 8.

Heidegger, ki je v tem kontekstu sledil Husserlu, piše bolj natančno, čeprav v obliki vprašanja: »Kaj pa, če objektivnost objektivnega dela prostora neizbežno ostaja korelat subjektivnosti določene zavesti, ki je bila čudež za obdobja, ki so se odvijala pred evropskim novim vekom?« [25]

Po eni strani Heidegger uporablja precej nenavadno besedno zvezo »subjektivnost zavesti«, ki kaže na eno od izhodiščnih točk subjektivizma, po drugi strani pa se Heidegger vrača k Husserlovi misli o soodnosu smisla (smisel je tukaj objektiven svetovni prostor in njegova objektivnost) in zaveti. Če se dopušča, da Heidegger pripisuje takšno možnost soodnosa samo v obdobju subjektivizma, potem je treba tudi samo Heideggrovo trditev, oziroma njegovo retorično vprašanje pripisati eni od pojavnih oblik subjektivizma. Istočasno pa Heidegger v poskusu, da bi odkril umetniški prostor skulpture, ne govori več o skulpturi kot o korelatu zavesti in se sploh izogiba terminu »zavest«. Drugače povedano, v okvirih enega in istega članka trdi Heidegger nekaj s pozicije subjektivizma, nato pa razkriva nekaj drugega zunaj pozicije subjektivizma.

Do tega paradoksa pa prihaja zaradi objektivističnega opisovanja, natančneje, zgolj imenovanja soodnosa objektivnosti objektivnega svetovnega prostora in subjektivnosti zavesti. Očitno je, da pod subjektivnostjo (zavesti) Heidegger razume tisto, kar smo tu imenovali ne-izkušnja v sferi zavesti, to je v sistemu trditev, identitet, sintez, v katerih se realizira pojem nekega objektivnega prostora. Poleg tega Heidegger ne loči odkritja fizičnega prostora, prostora klasične mehanike, in spreminjanje tega prostora v prostor za vse druge prostore. »Pomemben vložek« v to spremembo prinaša Kant, ko spremeni newtonski prostor v prednostni prostor za pojave.

Tako bi morali govoriti ne le o enem, ampak o najmanj dveh korelatih »subjektivnosti zavesti«, pri čemer prvemu od njih, fizičnemu prostoru, ustreza izkušnja spoznavne zavesti, drugemu, filozofsko interpretiranemu vsezajemajočemu prostoru, pa »zunajizkustvena« sfera zavesti kot določen sistem transcendentalnih trditev. Pod »subjektivnostjo zavesti« razume Heidegger zavest kot presojo, zavest kot sodbo o predmetnosti, da je ta ali ona celica svetovnega prostora. Če bi zavest najprej razlagali kot sistem presoj, potem je seveda na mestu primerjava objektivnega prostora kot korelata subjektivnosti zavesti in umetniškega prostora, ki seveda ni korelat zavesti kot sistema presoj. Razlike

[25] M. Heidegger, *Kunst und Raum*, Gesammtausgabe Bd.13, Frank./M. 1983, str. 205.

zaprtih prostorov skulpture, o katerih piše Heidegger, razlike mest in orientacij, vse to je korelat zavesti kot razlike.

To, da se predmetnost razume kot korelat zavesti, še ne vključuje subjektivizma. Subjektivizem najde svoje mesto tam, kjer je sfera zavesti obrnjena proti predmetnosti svoje »zunajizkustvene« površine. Tembolj ker »subjektivnost zavesti« ni enotna: subjektivizem prevzema nove in nove forme. Po odkritju narave kot enotnosti prostorsko-časovnega bivanja, ki se podreja natančnim zakonom narave (Galileo, Newton) se je zgodilo odkritje narave kot vsesplošnega predmeta dela, ki se podreja zakonom družbeno-zgodovinske prakse (Marx). Drugo odkritje narave je enako kot prvo mogoče imeti za odkritje epohe – v tem smislu, da se je v teh odkritjih odkrila epoha, čeprav formulacije pripadajo naslednjim avtorjem: Marxu, Galileu in Newtonu. Čeprav tudi izkušnja zavesti ni toliko individualna kot splošna izkušnja. Za »objektivnostjo zavesti« kot dveh različnih sistemov trditev, katerih korelat so že navedena odkritja narave, vedno stoji določena izkušnja in prehod te izkušnje razlikovanj v sfero identifikacij.

Danes se lahko vprašamo: kakšna je »subjektivnost zavesti«, katere korelat je tretje odkritje narave kot vsesplošnega objekta informacije – znanstvene, politične, industrijske, meteorološke, turistične itd.? Kakšna je »subjektivnost zavesti«, katere korelat je posebna vrsta informacije – masovne informacije, to je informacije, ki manipulira z maso ljudi in s katero manipulirajo ljudje? Odgovori na ta vprašanja predvidevajo raziskovanje določene izkušnje zavesti, ki ima določen prostor (del) informacij, pa tudi raziskovanje prehoda od te izkušnje k ustrezni zunajizkustveni sferi, ali če uporabimo za njeno zaznamovanje Heideggrov izraz, k določeni subjektivnosti zavesti.

Termin »izkušnja zavesti« upravičuje to, kar je že razvidno iz razlike izkušnje in ne-izkušnje zavesti, da je iz razlike v sferi zavesti in v območju identifikacij in sintez mogoče postaviti vprašanje o deformaciji izkušnje, o njeni »dogmatizaciji«, o napakah in neuravnovešenosti teh področij.

»Sama po sebi« je izkušnja brez napak, razlike, take, kakršne so, razlike in samo razlike so bistvo prvotne danosti, bistvo je izvor očitnosti, čeprav je to vedno očitnost v določeni izkušnji; napačne so lahko identifikacije in sinteze, pri čemer je napaka vsakič napaka v okvirih določene izkušnje.

Temporalna izkušnja zavesti ima pomen, enakovreden pomenu prostorske izkušnje. Razlika med prostorom in časom (kot izkušnjami) je prvobitna razlika izkušnje zavesti. Če izkušnja daje prvotni prostor, »odpira horizonte« za različne tipe izkušenj, in istočasno že določa njihove meje, potem časovna izkušnja izloča različne izkušnje kot različen ritem človeškega bivanja. Če je fundamentalna prostorska razlika »bliže/dlje« (bližnji/oddaljenejši, dosegljivost/nedosegljivost itd.), potem je osnovna časovna razlika »prej/kasneje«, ki je že bila »uporabljena« pri samih razlikovanjih posamezne izkušnje: serija razlikovanj v okviru vsake izkušnje se temporalno strukturira s pomočjo »prej/kasneje«.[26] Besedo »uporaba« dajem v narekovaje, ker ne gre za to, da ima neka čista razlika mesto »prej/potem« ali »bliže/dlje«, ampak za izkušnjo zavesti kot razlikovanje razlik, to je za razlikovanje različnih »kasneje/prej«, kot tudi »bliže/dlje«. Kot pri prostorski izkušnji ni čistega Tukaj in čistega Tam, ker je razlika Tukaj/Tam zaustavljanje razlike bližnje/oddaljeno, tako v temporalni izkušnji ni čistega Zdaj in ne čistega ne-Zdaj. Razliko prej/kasneje je mogoče označiti tudi kot razliko še-ne-Zdaj/ne-več-Zdaj. Če zadržujemo razlikovanje še-ne-Zdaj/ne-več-Zdaj, dobimo serijo točk Zdaj (v Husserlovi terminologiji) ali sedanji čas. Ta je drugoten, izpeljan iz izkušnje in je izven izkušnje. Kakor hitro se obrnemo k izkušnji, sedanjost izgine, se spremeni v točko, praznino med »prej« in »kasneje«. Zato bi bilo treba razlikovati čas kot izkušnjo zavesti, to je raznolikost razlikovanj prej/kasneje, se razume, razlikovanj prej/kasneje v okvirih določene izkušnje (telesnosti, dejavnosti, itd.) in čas izven izkušnje (toda spet v sferi zavesti) kot zaustavitev izkušnje, njene fiksacije. Fiksacija tega Zdaj (»zadržanje« točke Zdaj) spreminja sedanjost v edinstven avtentični čas in razglaša preteklost kot tisto, česar že ni več, prihodnost pa kot tisto, česar še ni. Čas kot izkušnja se meša z brezčasjem strukture preteklost-sedanjost-prihodnost, kjer sedanjost, požirajoč razliko prej/kasneje, lahko nenehno premika meje, na primer: naši dnevi – naša doba – naša era – naša civilizacija.

Ne glede na to, da so razlikovanja vedno razlikovanja določene izkušnje, je izkušnja zavesti poudarjena kot zavedanje tega, to je kot razporeditev razlikovanj po raznovrstnosti vrst izkušenj, kot razlikovanje razlikovanj. Poleg tega se na izkušnjo zavesti ne nanaša samo razlikovanje izkušnje in ne-izkušnje,

[26] Tukaj bi bilo mogoče podvomiti o skupnem izvoru prostorske in časovne izkušnje, ker se čas izkaže za bolj globoko izkušnjo, ki je osnova za vsako prostorsko izkušnjo. Pa vendar prostor ni združljiv s časom, ker prostor »odpira« razliko izkušenj.

to je razlikovanje razlikovanja in identifikacije in razlikovanje razlikovanja in sinteze, ampak tudi izkušnja ravnovesja med izkušnjo in ne-izkušnjo, to je razlikovanje takih identifikacij in sintez, v katerih je utelešena nedeformirana izkušnja. Zadnji izkušnji se lahko reče regulativni princip, vendar princip, ki ima za osnovo – izkušnjo. Nasprotje ravnovesja v izkušnji je upoštevanje – dinamični posrednik med razlikovanjem in identifikacijo, izkušnja, ki vsakokrat izziva spremembo konkretne hierarhije identifikacij, pa tudi drugih funkcij, orientacij in stanj.

Očitno je, da zavest ni nekaj homogenega in zato ni dovolj opozoriti na razlikovanje kot na primarno izkušnjo zavesti. Zavest je prej zapletena hierarhija izkušenj, funkcij, orientacij in mentalnih stanj.

Ob takem razumevanju zavesti postane očitno, da je zgoraj oblikovana dilema: zavest je mentalna substanca, ki se radikalno razlikuje od identitetnih predmetov sveta, ali pa je zavest zbirka funkcij, ki so odvisne od predmetov kot funkcij, čisto rešljiva. Fenomenološki princip ostaja v veljavi: zavest predmeta ni nikoli enaka predmetu zavesti. Toda istočasno objekta ne smemo razumeti kot kakšno istovetno substanco. Tisto, kar nam je prvotno dano, ni objekt ali predmet, stvar ali položaj stvari, ampak so kontrasti, razlike, diference. Samo in le razlike so lahko objektivizirane, spontane iracionalne sile pa ne. Objektivizacija razlik ni nič drugega kot razlikovanje med najbolj oddaljenimi možnostmi razlikovanj in doseženimi raznolikostmi razlikovanj. Drugače povedano, objektivizacija je zaustavitev razlikovanj, objekt pa dosežena raznolikost razlikovanj v vsakem konkretnem trenutku in v vsaki konkretni situaciji. Z drugimi besedami, tisto, kar se imenuje formiranje objekta, ni nič drugega kot zaustavitev razlikovanj.

Način bivanja razlikovanja je samo razlikovanje, samo sebe ima za razlikovanje. Kot bi rekel Heidegger: razlikovanje kaže samo sebe v sebi – ampak saj za to tudi gre, da ne samó samo sebe. Tu je bolj relevanten Husserlov pogled: razlika lahko pokaže na druge razlike. V tem smislu resnično razlikovanje lahko vodi k drugim razlikovanjem, vendar se ne ustavlja pri kakšni doseženi identiteti.

Tisto, kar v prvotni izkušnji razlikovanja lahko imenujemo »subjektivno«, je samo razlikovanje; tisto, kar lahko imenujemo »objektivno«, je razlikovano. Razlikovanje med razlikovanjem in razliko pripada sferi izkušnje razlikovanja.

Razumevanje zavesti kot izkušnje razlikovanj, izkušnje, ki prežema vse druge oblike izkušnje, odpira dostop k novemu tipu ontologije, k empirični, antikonstruktivistični, odprti ontologiji. Če je objekt pristno zaustavljeno razlikovanje, potem je svet kot orjaška raznolikost razlikovanosti – meja, od katere je smiselno izpeljati fundamentalno razliko neumetnega (naravnega) in umetnega. Razliko transcendentnega in imanentnega zdaj lahko razumemo izhajajoč iz razlike med razlikovanjem (izkušnjo zavesti), različnostjo pristnega (svetom) in razlikovanim.

Zaključek je skica teorije zavesti, v kateri so upoštevana samo nekatera omenjena vprašanja, ne da bi govorili o tem, da mnoga vprašanja sploh niso bila omenjena. Zavest – raznolikost razlikovanj, upoštevanj in identifikacij, ki oblikujejo gibljivo hierarhijo ali serijo hierarhij, povezano s svetom kot s hierarhijo kontekstualnih mej, ki urejajo raznolikost različnih tipov izkušnje (vsakdanjega življenja, vedenja, ekonomske in politične dejavnosti, estetskega doumevanja, etičnega upoštevanja itd.), vrednot in predmetov.

Razlika med razlikovanjem in identifikacijo je bila ključni moment filozofskega problema zavesti. Kot raznolikost razlikovanj je zavest neposredna in prvobitna človekova izkušnja, ki prežema vse druge oblike izkušnje in omogoča možnost prehoda od ene izkušnje k drugi; izhodišče in meja človeškega bivanja.

Zavest je začetek psihičnega življenja, ki oblikuje pomen. Če je sposobnost razlikovanja značilna za psihično nasploh, potem je človeški zavesti lastna edinstvena sposobnost razlikovanja tipov razlik in njihove hierarhije, kar je v osnovi tipologije oblikovanja smisla.

Neizbežen prehod od razlikovanj k identifikacijam v procesu vsake komunikacije dovoljuje pripisovati termin »zavest« tako prehodu (prehod v sferi zavesti je prerogativ upoštevanja) kot identifikaciji, ki je izhodiščna točka za primerjavo in klasifikacijo. Primerjava (in klasifikacija) predpostavlja identiteto, razlikovanje pa ne.

Razlikovanja ne gre opredeliti z načinom in vrstno razliko, ker je sama razlika med načinom in vrsto samo ena od razlik. Razlikovanje je mogoče primerjati z identifikacijo, asociacijo (sintezo), primerjanjem in klasifikacijo (hierarhija funkcij zavesti); s predstavo, sodbo, oceno, domnevo, (hierarhija modusov predmetnega odnosa); s čustvi in voljo (hierarhija vrednostnih orientacij);

z emocijami (hierarhija mentalnih stanj), z etičnimi, estetskimi, spoznavnimi izkušnjami (hierarhija izkušenj) in končno s hierarhijo navedenih hierarhij samo na osnovi samega razlikovanja. V tem smislu je razlikovanje samo ponavljajoča se (čeprav ne zaprta) izkušnja.

Razlikovanje, ne prvotno in ne drugotno, ampak v soodnosu z razlikovanostjo, ni aktivno (spontano) in ni pasivno (receptivno): v izkušnje razlikovanja se razlike v enaki stopnji producirajo in sprejemajo. Razlika med spontanostjo in receptivnostjo je ena od razlik, ki določa konkretne oblike izkušnje. Razlikovanje ni intuitivno (to ni akt dojemanja, ampak tisto, kar se razume v vsakem aktu) in se ga ne da predstaviti nazorno; razlikovanje je nepredmetno in se ne opredeljuje preko predmeta. Razlikovanje ne more biti nikoli edinstveno, izven hierarhije ali vrste: vsako razlikovanje je v bistvu razlikovanje razlikovanj. Na primer, ko razlikujemo dve barvi, takoj izločimo tudi kontekst, v katerem izvajamo to razlikovanje: rdeča in zelena barva sta lahko barvi semaforja, lahko sta simbola družbenih gibanj ali označujeta stopnjo zrelosti določenega sadja in zelenjave itd. Vsak od teh kontekstov zaseda določeno raven v kontekstualni hierarhiji (vgrajen je v razlikovanje v drugem kontekstu) voznik/pešec, voljenec/volilec, prodajalec/kupec itd.

Razlikovanje ni podoba, ne znak, ne predmet, ampak izvir podobe, znaka, predmeta (kot razlikovanega); razlikovanje je vedno povezano z pomenom podobe, znaka, predmeta. Sam pomen ni mentalni atom, ki se lahko združi z drugimi atomi, ampak odnos ravni kontekstualne delitve.

V primeru semaforja je pomen barve za nas znak prepovedi ali dovoljenja gibanja. Pomen biti znak je osnovan na pomenu zunaj znakovne narave; v danem primeru je pomen nujnost razlikovanja gibanj prometnih tokov ali gibanja prometa in pešcev. Pomen kot razlika določa možni nabor znakov, nosilcev tega pomena (signal s pomočjo barve, gesta prometnika). Pomen je predvsem lastnost sveta. Šele potem lastnost predmetov, podob ali znakov.

Zavest ne napolni predmeta s pomenom, kakor da bi spuščala mentalni atom, ki dosega predmet, ampak predmet pridobi pomen, ko, ustrezajoč razlikovanju, odkrije svoje funkcije na meji dveh ali več izkušenj in kontekstov. Razlikovanje orientacij v svetu »delati«, »kositi«, »počivati« itd. daje pomen ustreznim objektom.

Deskripcija izkušnje razlikovanj, deskripcija prvotne zavesti je mogoča samo kot reprodukcija določenih razlikovanj v okvirih določene izkušnje in konteksta. Vedno se opira na določeno raven refleksije, ki ni nič zunaj zavesti, ampak je samo določena raven razlikovanja razlikovanj.

Tako razumljena refleksija omogoča poudarek na štirih prvotnih razlikah, ki zaznamujejo zavest. Prvič, kot izkušnja razlikovanj, drugič, kot prehod od razlikovanja k identifikaciji, tretjič, hierarhijo izkušnje, funkcij, orientacij, mentalnih stanj: 1. Razlika med razlikovanjem, razlikovanostjo in razlikovanim. 2. Razlikovanje med ospredjem in ozadjem v najširšem smislu. 3. Razlika med normo in anomalijo. 4. Razlikovanje med igro in tem, kar ni igra (seveda ne gre za to, da bi bila igra nekaj »neresnega«, gre za razlike, kot so občutek lakote/organizacija pomoči lačnim ali opis lakote pri, na primer, Hamsunu; bolezen/»umetnost zdravljenja«, ljubezen/izpoved ljubezni, vera/«jezikovna igra« teologije itd.).

Prvi dve razliki sta formalni, zadnji dve pa sta vsebinski. Razlika med temi razlikami določa razliko med formalnim in vsebinskim. Prvi dve razliki dopolnjujeta druga drugo: po eni strani že samo poudarjanje ospredja in ozadja kot prvotne karakteristike vsake razlike v celem, ne pa samo razlikovanega, to je predmetnega (ospredje je lahko določeno razlikovanje), predpostavlja že posamezna razlikovanja od razlikovanosti in razlikovanega. Po drugi strani je druga razlika neizogibna izhodiščna točka za opis in eksplikacijo prve razlike, opis prehoda od razlikovanja k identifikaciji. Akcent na razlikovanju (prvoten od vseh ospredij) poudarja izkušnjo v pravem pomenu, njegovo samopripisanost (vsako razlikovanje je razlikovanje razlik), tisto, kar tradicionalno imenujejo samozavedanje, poudarek na razlikovanosti izraža korelat absolutne diskretnosti razlikovanja, natančneje: razliko diskretnosti in neprekinjenosti kot osnovne lastnosti sveta: beseda gre o mejah določenih izkušenj in kontekstov ter hierarhij teh meja. Poudarek na razlikovanem kaže na identificiran predmet, pri čemer dobivata pojma transcendentno in imanentno pomemben deskriptiven pomen: razlika med razlikovanjem in razlikovanim zaznamuje transcendentnost predmeta v odnosu do izkušnje (razlikovanega se ne sme reducirati na razliko). Razlika med razlikovanostjo (izkušenj, kontekstov) in predmetom (razlikovanim) zaznamuje imanentnost predmeta v svetu (predmet je vedno v določeni izkušnji in kontekstu).

Razlika med ospredjem in ozadjem in njuna apriorna »asimetrija« je izvor, prednost take izkušnje zavesti. Vztrajno upoštevanje določenega ospredja in pozabljanje ozadja zaznamuje objektivitetno funkcijo zavesti, ki zavira nadaljnja kontekstualna razlikovanja in ki prav s tem opredeljuje meje predmeta. Pomen objektivnosti predmeta se dosega z zaustavitvijo razlikovanj. Objektivitetna funkcija je podlaga za transformacijo zavesti kot izkušnje v zavest kot identifikacijo, prepoznavanje predmeta, ki se pri tem definira kot »oblikovan« iz kompleksov občutij, v katere se vnaša povezava kot rezultat praktične dejavnosti, ki zadovoljuje te ali one potrebe. V tem primeru je problem transcendentnega in imanentnega nerazrešljiv: zavest gradi predmet, ki mora biti od zavesti neodvisen. Nasprotno je korelat zavesti kot razlikovanja predmet, ki izstopa iz sveta kot hierarhije kontekstov, vendar se ne vnaša vanjo. Povezave in odnosi v predmetih ter v zavesti kot prvotni izkušnji, so samo razlikovanja. Posrednik med njimi je svet kot razlika diskretnosti izkušenj in neprekinjenosti kontekstov.

(Objekt je zakon identitete a=a ali x=x, na račun katerega živi razmislek.)

Iz ruščine prevedel Evgen Masteev

LITERATURA:

Bakradze, K. S.: *Očerki po istoriji novejšej i sovremennoj buržuaznoj filosofiji*. Tbilisi, 1960.
Boring, E. I.: A psychological function in a relation of successive differentiation in organism, *Psych. Review* vol. 44, 1937.
Brentano, F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd.I, Leipzig 1924.
Brentano, F.: *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig 1930.
Brentano, F.: *Izbrannye raboty*. Per., V. V. Anašvili. M., Moskva 1996.
Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen, Berlin, 1929.
Heidegger, M.: *Gesamtausgabe* Bd. 20, Frankfurt/M, 1979.
Heidegger, M.: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe Bd.13, Frankfurt/M. 1983.
Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserliana. Bd. 25., Haag. 1987.
Husserl, E.: *Filosofija kak strogaja nauka*, Novočerkask 1994.
Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Husserliana XIX (1), Haag 1984.
Kant, I.: *Werkausgabe III*, Frankfut/M. 1991.
Graumann, C. F.: *Bewußtsein und Bewußtheit. Probleme und Befunde der psychologischen Bewußtseinsforschung*, Handbuch der Psychologie, Bd. I. Gottingen 1966.
Molčanov, V. I.: *Paradigmy soznanija i struktura opyta*, Logos 3, Moskva 1992.
Motrošilova, N. V.: *Fenomenologija / Sovremennaja buržuaznaja filosofija*, M.: MGU МГУ, Moskva 1972.
Tolman, E. C.: A behaviorist's definition of consciousness, *Psych. Review*, vol. 34, 1927.

Tatiana Shchyttsova

DOGODEK IN DIFERENCA: UVOD V BAHTINOVO FILOZOFIJO

Če smo deležni nečesa, kar izstopa iz običajnega življenja in dogajanja in spremeni naše življenje tako, da ga potegne v novo izkušnjo in ga močno pretrese, imamo navado reči tole: »To je bil resnični dogodek!« Obstaja pa še nekaj veliko bolj nenavadnega: Najsi bo življenje še tako bedno in nesrečno, bo človek, vse dokler živi, celo v še tako brezupnem življenju videl in doživel nekaj, kar bo imenoval ‚dogodek'. Skladno s tem medsebojnim ujemanjem vsakdanjosti in dogodka, ki drug za drugega predstavljata, če naj uporabimo Bahtinov izraz, »kontrastno ozadje«,[1] razpolaga vsak človek z najenostavnejšim izkustvom dogodka in prvotnim, četudi neartikuliranim razumevanjem dogodka kot pojava. Bahtinovo prvotno pojmovanje dogodka ne prelamlja z vsakdanjim izkustvom: Dogodek je zanj rojstvo novega. Temeljna Bahtinova intuicija v pojmovanju dogodka je ideja o donosnosti in prirastku biti, o ustvarjalni dejavnosti in inovativnosti.

Vprašanje dogodka je pri Bahtinu izvorno ontološko vprašanje in neposredna tema prve filozofije – prima philosophia –, ki jo je zasnoval v svojem zgodnjem filozofskem traktatu z naslovom *O filozofiji delovanja*[2] (napisanim v času med

[1] M. Bahtin, Formy vremeni i chronotopa v romane *(Časovne forme in kronotopi v romanu)*. V: M. Bahtin, *Voprosy literatury i estetiki* (Vprašanja literature in estetike). Moskva, 1975. Str. 397.
[2] M. Bahtin, *K filosofii postupka*. V: Raboty 1920-ch godov. Kijev, 1994, 11-68. Prim. tudi angleški

1919 in 1922). Vendar pa to ni edino Bahtinovo delo, kjer najdemo tematizacijo dogodka. Trdim namreč, da celotna, raznolika in, kot kaže recepcija njegovega dela na Zahodu, le poredko v svojem filozofskem pomenu obravnavana Bahtinova tradicija zadobi neko konceptualno enotnost predvsem v luči vprašanja dogodka, da njegova tradicija ni nič drugega kot zelo natančna in raznolika analiza tega fenomena. Zato nikakor ne pretiravamo, če rečemo, da je uvod v Bahtinovo filozofijo uvod v filozofijo dogodka, saj je treba njegov filozofski program določiti ravno tako,[3] kot ga je določil sam Bahtin, namreč kot »nauk o enem in edinem dogodku biti (*bytii-sobytii*)«.[4]

Opomniti velja, da uvod v Bahtinovo filozofijo dogodka ni nikakršna sistematična rekonstrukcija. To pa ne toliko zaradi mozaičnega značaja njegovih del, temveč predvsem zaradi skrajne vprašljivosti sistematizirajočega dojemanja dogodka. Gre torej za problematično rekonstrukcijo in prvi problem, s katerim se soočimo, zadeva ravno način same tematizacije. Bahtin v omenjenem traktatu mimogrede spregovori o »nauku« in ponudi celo načrt njegove sistematične izgradnje. Skladno s tem načrtom bi moral biti prvi del posvečen skupnim strukturnim momentom »enega in edinega dogodka biti«, drugi estetskemu delovanju in etiki umetnosti, tretji etiki politike in slednjič, četrti, religiji.[5] Vendar pa Bahtin pozneje izbere drugačno strategijo analiziranja fenomena dogodka. Opusti skupni del in se loti del, ki bi jih lahko imenovali ‚lokalne raziskave', in sicer z ozirom na nadaljnji pomen, ki ga ima pojem »lokaliteta« za Bahtinovo interpretacijo zgodovine z vidika dogodka. Ne da bi ga vodila ideja celovitega raziskovanja, pokaže, kaj je dogodek, tako da analizira konkretne oblike človekovega izkustva, pri čemer daje prednost literarnemu področju. Povedano drugače, fenomen pojava opisuje *na materiji* literature, kar predpostavlja načelno materialnost dogodka, njegovo telesnost ali *inkarniranost*.

V smislu zgodovine idej sta odpoved strogim filozofskim študijam in usmeritev k literarni vedi za Bahtina korelativni zadevi. In sicer neodvisno od tega, kako se ta odpoved, tako rekoč, objektivno pojasnjuje: kot realizirana pod zunanjo politično prisilo ali kot prostovoljno izbrana. Kakor koli že, pomembno je, da

prevod: M. Bahtin, Toward a Philosophy of the Act. Translation & notes by Vadim Liapunov, ed. By V. Liapunov and M. Holquist, Austin 1995. – V nadaljevanju okrajšano kot ZPhH.

[3] O interpretaciji Bahtinove misli kot filozofiji dogodka glej: T. Shchyttsova, *Sobitie v filosofii Bahtina* (Dogodek v Bahtinovi filozofiji). Minsk 2002.

[4] M. Bahtin, K filosofii postupka. V: *Bahtin*, op.cit., str. 25.

[5] N.n.m., str. 52.

se Bahtin po traktatu O filozofiji delovanja ne preneha ukvarjati s fenomenom dogodka in izbere literaturo kot najplodnejša tla za svoje delo. Obstaja vrsta razlogov, zakaj je literatura kot ‚rojstno mesto' dogodka še posebej plodna. Naj opozorim le na nekatere. Prvič, ker filozofsko in v širšem smislu samo humanistično raziskovanje predstavljata literarni žanr, Bahtin pri svojem usmerjanju k literaturi na fundamentalistični ravni ohrani tako imenovano dvostransko – hkrati *aktivno* in *pasivno* – deležnost pri dogodku, ki pogojuje možnost njegove tematizacije. Drugič, na literarnem materialu lahko Bahtin hkrati razvija več – najmanj tri – razsežnosti analize. S tem ko je sama literatura (kot dejavnost) določeno izkustvo dogodka, pripoveduje zgodbe, katerih življenjska razsežnost prikazuje tudi material oziroma, natančneje povedano, materialnost dogodka. Poleg tega ima tudi sama literatura lastno zgodovino, ki vključuje, na primer, zgodovino žanrov ter zgodovinske *forme časa in kronotope v romanu*. Lahko že vidimo, da naj bi bila zgodovina primarna »forma« dogodka, in zato se naša potreba po dogodku nikjer ne kaže tako očitno kot pri ukvarjanju z zgodbami pripovedne literature. V tem smislu je bila Bahtinova izbira seveda brez vsake napake. In tretjič, hkratno razvijanje razsežnosti ali materialnih plasti dogodka, ki jih je mogoče izluščiti pri obravnavanju literature, torej *sinhronizem* plasti razkriva zapleteno utemeljevalno razmerje v fenomenu dogodka in kaže bistveno nemožnost dojemanja dogodka v vsej njegovi polnosti in, če naj bomo natančnejši, diskreditira na predstavnem aktu temelječi intelektualni cilj, da bi se fenomen dojelo v vsem njegovem obsegu. Enak pomen ima princip sinhronizma, ki ga Bahtin po eni strani odkriva v umetniškem prikazovanju notranje dialoškosti zavesti pri Dostojevskem (znana koncepcija *polifonega* romana), po drugi pa v umetniškem prikazovanju zgodovine kot dogodka pri Goetheju (za Bahtina enako pomembna, žal pa le v obliki fragmentov prikazana koncepcija razvojnega romana). Zapleteno utemeljevalno razmerje je prisotno tudi v skoraj vseh Bahtinovih delih, in sicer v tem smislu, da so zaznamovana s sinhronim razvojem različnih teoretičnih ravni, literarne vede in poetike, filozofske estetike in filozofije delovanja in slednjič »prve filozofije«.

Gledano s terminološkega vidika je pojem »dogodek« (ali »dogodek biti«) uveden kot alternativa Bahtinovemu pojmu biti, ki je bil razvit v novoveški gnoseološki tradiciji in nazadnje v filozofskih sistemih 19. in 20. stoletja. Tu seveda ne gre za besede, temveč za različna pojmovanja biti in ontološkega izkustva. Bahtin kritizira »olajšanje termina bit«,[6] ki z vidika njegove filozofije dogodka

[6] N.n.m., str. 16.

sprva pomeni osiromašenje, povzročeno s tem, da abstrahiramo od lastne edinosti in se zagrebemo v teoretsko zavest. To, kar je zdaj izpostavljeno reduciranju (ali, kot pravi Bahtin, transkribiranju oziroma izključitvi), je »dejstvo moje edine deležnosti pri biti«, dejstvo »jaz *sem* tudi«.[7] Toda doživljanje tega dejstva je to, v čimer Bahtin vidi edini možni način dostopa do fenomena dogodka. »Dogodka biti ni mogoče določiti s kategorijami teoretične otopele zavesti, temveč le s kategorijami resnične deležnosti, torej delovanja, deležnega doživljanja konkretne enkratnosti«.[8]

Prvotni metodološki princip kaže osrednji pomen pojma »deležnosti« v Bahtinovi filozofiji in njeno antropološko usrediščenost, kar zahteva vpraševanje po človekovem dogodkovnem načinu biti. Njegov ontološki ustroj mora predpostavljati *odnos* do presegajočega ga dogodka. Od tod tudi razlogi, da se samo človečanstvo razlaga kot dogodek. V tem kontekstu nastopajo pri Bahtinu pojmi, kot so »dogodek človečanstva«, »moj en in edini dogodek biti«, »človeški dogodek« itn. Torej, dogodek je ontološko izkustvo človeka, izkustvo deležnosti pri »odprti dogodkovnosti biti«,[9] ki osvetli njegovo potrebo po novem in ga naredi za *bestia cupidissima rerum novarum* (Scheler). To deležnost omogoča stanje, ki ga Bahtin izrazi z ambivalentno pojmovno dvojico »danosti« (Gegebenheit) in »zadanosti« (Aufgegebenheit): »Moja edinost je dana, vendar pa le toliko, kolikor jo resnično udejanjam, neprestano je v aktu, v delovanju, torej mi je vselej zadana.«[10] Bahtin temu pravi »bližanje smisla«: človek se približuje samemu sebi, stalno je k sebi prihajajoči človek. Takšna struktura dogodka človekove biti je pri Bahtinu podvržena temporalni interpretaciji,[11] ki pokaže utemeljevalni princip dogodka človekove biti. Njen pogoj je po Bahtinu konec koncev absolutna prihodnost smisla, ki jo Bahtin zaradi absolutne nepredvidljivosti dogodka opisuje tudi kot *tvegano*. Dogodek kaže tako še neko drugo svojo značilnost: Pokaže se kot »odprti tvegani dogodek biti, čigar enotnost, smisel in vrednost niso dani, temveč zadani«.[12] Tu torej naletimo na prvi, časovno pogojeni paradoks dogodka: Je neprestano izvrševanje in hkrati še-ne-izvršenost.

[7] N.n.m., str. 17.
[8] N.n.m., str. 20.
[9] N.n.m., str. 11.
[10] N.n.m., str. 42.
[11] Glej M. Bahtin, Avtor i geroj v estetitscheskoj dejatel,nosti (Avtor in njegov junak v estetski dejavnosti). V: Raboty 1920-ch godov. Kijev, 1994. Str. 182 isl.
[12] N.n.m., str. 166.

Vidimo, da antisubstancialistična razlaga biti korelira z antiesencialistično razlago človeka. V strukturalnem smislu je učinkovitost predpone ‚anti' zagotovljena z *diferenciranjem* tako na eni kakor tudi na drugi ravni: Bit kot dogodek se razlikuje od biti kot danosti, od gole navzočnosti (s katero se, kot zatrjuje Bahtin, ukvarja abstraktno-teoretsko spoznavanje); človek kot naloga za samega sebe se razlikuje od svoje navzočnosti, ni identičen s svojo danostjo.[13] To interakcijo obeh ravni izraža osrednji stavek Bahtinove prve filozofije: »Pritrjevati faktumu lastne edine in nenadomestljive deležnosti pri biti pomeni v bit vstopiti tam, kjer ta ni enaka sama sebi, torej vstopiti v dogodek biti«.[14]

Razmerje do lastne zadanosti na podlagi danosti za človeka torej predstavlja določena vrata v dogodek. Iz tega izhaja, da bi moral biti značaj ontološkega izkustva, torej značaj dogodkovnega razmerja, odvisen od značaja odnosa do lastne zadanosti. Bahtinova analiza te plati vprašanja dogodka onemogoča, denimo, Heideggrov očitek totalizacije in imanentizma v pojmovanju biti. Temu se izogne s pomembno (v primerjavi z nemškimi misleci) radikalizacijo vprašanja ontološkega pomena razmerja do drugega v dogodku biti. Prej omenjena razlika med danim in zadanim v ustroju človekove biti je le eden izmed vidikov (Bahtin ga definira kot vidik »jaz-zame«) v kompleksu strukturnih pogojev dogodka. Izvorni strukturni pogoj je neka drugačna razlika, namreč »ontološka dogodkovna pomenska razlika«[15] med mano in drugim (»mojo edinostjo in edinostjo drugega«). Ekstaza dogodka potemtakem izvorno ne poteka v polju mojega odnosa do lastne zadanosti, temveč *med* mano in drugim. Bit v svoji dogodkovnosti (Ereignishaftigkeit) je »bit med mano kot edinim in drugim«,[16] bit, ki »se izvršuje skozi mene in druge«[17] in pri kateri smo temu ustrezno soudeleženci. V svoji knjigi o Dostojevskem Bahtin zapiše tole: Dva je minimum biti.[18]

[13] Glej n.n.m., str. 190.
[14] M. Bahtin, *K filosofii postupka*. V: Bahtin, op. cit., str. 43.
[15] N.n.m., str. 66.
[16] M. Bahtin, *Avtor i geroj v estetičeskoj dejateljnosti*. V: Bahtin, op. cit., str. 191. [Slov. prevod: Avtor in junak v estetski dejavnosti, v: Mihail Bahtin, *Estetika in humanistične vede*, Ljubljana 1999, Studia humanitatis.]
[17] M. Bahtin, *K filosofii postupka*. V: Bahtin, op. cit., str. 20.
[18] »Dva glasova sta minimum življenja, minimum biti«. – M. Bahtin, *Problemy poetiki Dostoevskogo*. V: M. Bahtin, Problemy tvortschestva/poetiki Dostoevskogo. Kijev 1994. Str. 473. – Iz ruščine prevedel A. Schramm: Probleme der Poetik Dostoevskijs (Problemi poetike Dostojevskega). Muenchen 1971.

Takšno *dvojno* (deux) osrediščenje biti pomeni, da *gre* pri vprašanju po moji aktivni deležnosti pri dogodku biti za moje razmerje do drugega. In obratno; v razmerju do drugega, v sobiti (Mit-sein) z njim gre za mojo deležnost pri dogodku. Tu se moramo zavedati glavne Bahtinove inovacije, po kateri se prima philosophia kaže kot *etična*. Rečeno je bilo, da je značaj ontološkega izkustva odvisen od značaja razmerja do lastne zadanosti. Vendar pa je le-ta človeku »dana« v sobivanju ali, natančneje povedano, v *dvojno* (deux) osrediščeni strukturi dogodka oziroma *arhitektoniki* dogodka, kot temu pravi Bahtin. Pogoj za udejanjanje lastne zadanosti, torej za potrjevanje »mojega edinega kraja v edinem dogodku biti«[19] je torej konkretna arhitektonska opozicija »jaz – drugi«. Povedano drugače: razmerje do lastne danosti se razjasni v razmerju do drugega. Med značajem ontološkega izkustva in značajem razmerja do drugega imamo torej neko pomembno korelacijo. Spomnimo se, da drugi ni posrednik (Hegel), temveč soudeleženec »pri edinemu dogodku, ki nas zavezuje«.[20] Razmerje transcendence, ki je značilno za človekov način biti, se torej pri Bahtinu polarizira, tako da je en pol transcendiranja konkretni drugi (der Andere), drugi pol pa je dogodek biti. To dvozložno transcendiranje lahko štejemo za drugi paradoks fenomena dogodka.

Gre namreč za paradoksni fenomen, ki omogoča etično razlago filozofije dogodka, v kateri ima osrednjo vlogo pojem ‚odgovornosti'. Potrjevanje mojega edinega kraja oziroma moje nenadomestljivosti v dogodku biti, kolikor se udejanja v pogojih njegove *dvojno* (deux) osrediščene arhitektonike, se v odnosu do drugega izkaže za pripoznanje, da v biti nimam *alibija* (*ne-alibi v bytii*). Ta Bahtinov pravni pojem odpira pravilno smer, saj človeka naredi za *obdolženca*, torej odgovornega. Odgovarjati iz mojega edinega kraja v biti je po Bahtinu prvotna dogodkovna in hkrati etična naloga človeka. In odgovarjati na podlagi pripoznanja dejstva, da nimam alibija, pomeni upoštevanje drugega in pripoznanje njegove pravice do odgovora z moje strani, pravice do moje odgovornosti. Implicitna predpostavka Bahtinove filozofije je potemtakem brezizhodno pripoznavanje etične prioritete drugega, do katerega sem »že vselej« odgovoren. Razlago za takšno predpostavko lahko najdemo v njegovi filozofiji. Arhitektonika dogodka ni, kot pravi, dana kot gotova ali fiksna arhitektonika, v katero sem pasivno umeščen. Nasprotno, je zadani načrt moje usmeritve v dogodku biti, je torej arhitektonika, ki se z mojim odgovornim delovanjem

[19] M. Bahtin, K filosofii postupka. V: Bahtin, op.cit., str. 67.
[20] N.n.m., str. 23.

stalno aktivno udejanja in formira ter je stabilna na podlagi moje odgovornosti.«[21] To pomeni tole: *Princip odgovornosti je princip obnavljanja arhitektonike dogodka oziroma temelj plodnosti in ustvarjalnega prirastka v dogodku biti.* S tem je pri Bahtinu pojasnjena tudi prednost aktivnosti pred pasivnostjo, ki je v celoti povezana s praktičnim obratom v njegovi prvi filozofiji. O razmislekih Arendtove o delovanju kot iniciativi bi zagotovo pripomnil, da je »le pripoznanje moje edine deležnosti iz mojega edinega kraja ... tisto, kar naredi začetek za nenaključen«,[2] da je iniciativa za delovanje resnično plodna in ustvarjalna le na podlagi tega, da v biti nimamo alibija.

Ker odgovornost ni neko obstoječe stanje, temveč naloga, lahko pri Bahtinu zlahka predvidevamo dvoje fundamentalnih načinov človekovega bivanja. Vprašanje je namreč, na kakšen način je mogoče udejanjiti dvozložno razmerje – do lastne zadanosti in, izvorno, do drugega. Prva ontološka možnost je po Bahtinu eksistiranje na podlagi tega, da v biti nimam alibija, oziroma, povedano drugače, odgovoren način biti. Druga je eksistiranje na »molčečem temelju mojega alibija«[23] oziroma neodgovoren način biti, ki ga Bahtin označi s posebnim pojmom »*samozvanstvo*«.[24] To pomeni napačno bit ali psevdobit, kjer človek deluje kot uzurpator (»samozvanec«). Bahtin oriše različne oblike tega fenomena, ki imajo neko skupno značilnost, namreč pasivnost, ki pa jo je vendar treba pravilno razumeti, saj so lahko mnoge oblike, na primer, na področju političnega zastopstva, zaznamovane s hektično dejavnostjo, čeprav ostajajo psevdodogodkovne, in ravno to je tisto, kar Bahtin poizkuša razkrinkati. Pasivnost v prvotnem smislu pomeni zadovoljiti se z danim in zatorej neplodnost, ki temelji na izogibanju pripoznanja dejstva, da v biti nimam alibija. Temu ustrezno se modificira tudi izkustvo dogodka, ki se bodisi obogati ali pa osiromaši. Bahtin razlaga osiromašenje kot »zatemnitev dogodka«.[25] Šele zdaj je mogoče definitivno pojasniti, zakaj Bahtin specificira filozofijo dogodka kot filozofijo delovanja: Prva filozofija namreč poizkuša dogodek biti razkriti tako, »kot ga razume odgovorno delovanje«. In le ona mora dogodek razumeti v vsem njegovem bogastvu in njegovi pomembnosti. Iz tega seveda izhaja tudi ustrezen metodološki princip: Ta filozofija »ne more tvoriti splošnih pojmov,

[21] N.n.m., str. 67.
[22] N.n.m., str. 44.
[23] N.n.m.
[24] N.n.m., str. 43.
[25] M. Bahtin, *Avtor i geroj v estetičeskoj dejateljnosti*. V: Bahtin, op. cit., str. 188.
[26] M. Bahtin, *K filosofii postupka*. V: Bahtin, op. cit., str. 35.

stavkov in zakonov ... lahko je le opis, le fenomenologija sveta delovanja. Dogodek se lahko opisuje le deležniško«.[26]

Dialoški oziroma polifoni pristop k fenomenu dogodka postane odločilen za vsa naslednja Bahtinova dela. Teza, da bi svetni dogodek (Welt-Ereignis) brez ontološke dogodkovne pomenske razlike med mano in drugim izgubil svojo dogodkovno edinost,[27] je raznovrstno razdelana še posebej v okviru tako imenovanih lokalnih raziskav. Bahtin v vseh delih na različnem materialu ali, kot je bilo rečeno, v različnih plasteh inkarniranega dogodka odkriva in analizira njegovo prvotno strukturo, namreč diferenciacijo med dvema in več »udeleženci«, ki so v dialogu drug z drugim: bodisi *dvoglasnost* in notranjo dialoškost besede v polifonem romanu Dostojevskega ali avtorjevo naravnanost v odnosu do junaka, bodisi *raznorečie*, torej razliko med diskurzi na socialnem področju ali intertekstualnost,[28] bodisi diferenciacijo (*raznesenie*) med dvema v prostoru druga ob drugi ležečima stvarema po različnih časovnih stopnjah pri Goetheju,[29] ali interaktivnost v Rabelaisovem ‚*polisomnem*' svetu.[30] Najsi se dogodek obravnava s kategerega koli že vidika, ostaja aktivizem ali, če naj uporabimo Bahtinov izraz, aktivna *odgovorna naravnanost* ključ njegovega razumevanja. To pa zato, ker takšna pozicija hkrati artikulira pozicijo drugega in s tem omogoči, da se pokaže *dvojno* (deux) osrediščena arhitektonika dogodka, ki odpira prostor za donosnost in ustvarjalni prirastek. Bahtin obdrži etično razsežnost dogodka tudi takrat, ko se ukvarja s filozofsko utemeljitvijo humanističnih ved, v kateri postaneta ključna momenta ravno pojem *»odgovornosti«* in teza o personalnosti smisla.

Vendar pa iz Bahtinovega dela izhaja, da je mogoče etično razsežnost dogodka prvotno odkriti le z analizo na atomarni ravni fenomena, torej na njegovi minimalni življenjsko sposobni strukturi, namreč konkretni arhitektonski opoziciji mene in drugega. Postaviti je treba vprašanje po etični komponenti v socialnem življenju (ki ga Bahtin razume v najširšem smislu kot deležnost »pri običajih, nravstvenosti, narodu, državi, človeštvu in božjem svetu«[31]) in ga obravnavati

[27] Glej n.n.m., str. 66-67.

[28] Pojem »intertekstualnosti« je, v določenem smislu, kot povzetek Bahtinovega pojmovanja »dogodka teksta« uvedla J. Kristeva.

[29] M. Bahtin, *Roman vospitanija i ego znatschenie v istorii realizma* (Vzgojni roman in njegov pomen v zgodovini realizma). V: M. Bahtin, Estetika slovesnogo tvortschestva (Estetika literarnega ustvarjanja). Moskva 1986. Str. 220.

[30] Glej M.Bahtin, *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekovja i renessansa* (Opus F. Rabelaisa in ljudska kultura v srednjem veku in renesansi). Moskva 1965 (1990).

[31] M. Bahtin, *Avtor i geroj v estetičeskoj dejateljnosti*. V: Bahtin, op. cit., str. 184.

le na podlagi etičnega značaja dogodka, odkritega na tej atomarni ravni. Za analizo socialnega življenja to pomeni, da njegove pozitivne ontološke možnosti temeljijo na zmožnosti in pripravljenosti vsakega člana skupnosti, da svojo deležnost preverja v odnosu do drugega. Ta nam že znana dogodkovna naloga postane še težavnejša, ko človeka ‚postavimo' v socialno polje. Bistveni princip socialnega življenja je po Bahtinu »ritmizacija«, ki predstavlja nivelizacijo po isti šabloni in urejanje na podlagi unifikacije in anonimizacije. Deležnost pri ritmu predpostavlja torej etično pasivnost oziroma samoodtujenost. Iz teh Bahtinovih razmišljanj sledi, da sta socializacija in institucionalizacija upravičeni le toliko, kolikor ne preprečujeta formiranja etičnega odnosa in ga v idealnem smislu celo spodbujata. Takšno socialno ureditev imenuje »*zbor*« (Chlor).[32] Povedano drugače, socialno življenje je dogodkovno le tedaj, ko predstavlja okolje za – in ne proti – razmerje iz obličja v obličje (kot pravi Levinas etičnemu razmerju).

Pojem »ritmizacija« je za nas posebnega pomena, saj problematika dogodka izstopa v kontekstu Bahtinovih razmišljanj o ritmizaciji v prav posebni luči. Bahtin uvede pojem »ritmizacija« v okviru temporalne interpretacije dogodka človečanstva in s tem izrazi določen način njegovega časovnega konstituiranja. Če bi Bahtin napisal knjigo o ritmizaciji, bi jo lahko naslovili *Čas in drugi*, saj ritmiziran način biti ustreza socializaciji v njenih najbolj vsakdanjih in najbolj stabilizirajočih se oblikah. Nasproti ritmu – kot temporalnemu pogoju etične pasivnosti – postavi »moment čiste dogodkovnosti v meni«,[33] torej moment aktivnega razmerja do lastne zadanosti, čigar temporalni pogoj je »tvegana absolutna prihodnost«. V okviru te opozicije opredeli Bahtin čas vsakdanjosti kot čas brezdogodkovni čas,[34] medtem ko za primer tvegane trenutnosti rabi fenomen *situacije na pragu* pri Dostojevskem. Iz Bahtinovih razglabljanj torej sledi, da je to opozicijo mogoče v določenih pogojih transformirati tako, da se tvegani moment čiste dogodkovnosti, ki »bogati dogodek biti«,[35] v razmerju do tako imenovane brezdogodkovne vsakdanjosti pokaže kot ključni oziroma zaključni dogodek. Primer: Medtem ko Bahtin govori o osebnosti in njeni odločitvi v polifonem svetu pri Dostojevskem, o odločitvi, ki vsebuje samo-

[32] N.n.m., str. 184. Skladno z rusko rabo besede *zbor* (chor) ne pomeni le petja, temveč tudi plesanje: *chorovod* pomeni rajanje, kolo.
[33] M. Bahtin, *Avtor i geroj v estetitscheskoj dejatelnosti*. V: Bahtin, op. cit., str. 182.
[34] M. Bahtin, *Formy vremeni i chronotopa v romane*. V: Bahtin, op. cit., str. 396. [Slov. prevod: Oblike časa in prostora v romanu, v: Mihail Bahtin, *Teorija romana*, Ljubljana 1982.]
[35] M. Bahtin, *Avtor i geroj v estetičeskoj dejateljnosti*. V: Bahtin, op. cit., str. 186.

opredelitev, doda tole: »Vmesni členi, vključno z najbližjimi členi vsakdanjega življenja, pri tem v luči zadnjih vprašanj niso puščeni ob strani, temveč so, nasprotno, razumljeni kot etape ali simboli *poslednje odločitve*«.[36] Takšna razlaga poveže ritmizirano vsakdanjost s tvegano odločenostjo »momenta čiste rodovitnosti«. To, kar lahko zagotavlja to povezavo, je lahko le *sosledje odgovornosti*. Ohranja se jo v primeru, ko se na podlagi pripoznanja dejstva, da v biti nimam alibija, udejani deležnost pri ritmiziranem življenju oziroma vstop v zbor. In če je torej poslednja odločitev ključni dogodek, je treba na nov način razumeti tudi vsakdanjost, in sicer kot zagon oziroma *zagonski čas*.

Znova se spomnimo, da pri Bahtinu literatura praviloma rabi kot material za analizo dogodka. V tej zvezi izpostavi tri pisatelje, Dostojevskega, Goetheja in Rabelaisa. Vsak izmed njih ima, po njegovem mnenju, poseben dar za umetniško prikazovanje fenomena dogodka. S tem ko se Bahtin ukvarja s temi avtorji, vedno znova dokazuje, da je mogoče dogodek le lokalno tematizirati. Odkrivati in opisovati ga je mogoče le v konkretnem vidiku resničnosti. In medtem ko je za Dostojevskega takšen vidik »prikazovanje notranjega človeka in dogodka, ki povezuje notranje ljudi«,[37] je pri Goetheju in Rabelaisu v središču njune analize podoba nastajajočega človeka oziroma, če smo natančnejši, človekovo nastajanje »*skupaj s svetom*«.[38] Tako pri Goetheju kakor tudi pri Rabelaisu gre torej za principialno novo, nadindividualno raven pojmovanja dogodka. V središču ni niti moja zadanost niti obraz drugega, temveč svet kot dogodek: Temu ustrezni Bahtinovi pojmi so zdaj »svetni dogodek«, »dogodek biti sveta« (Seinsereignis der Welt) in podobno. Bahtin vidi dogodkovnost sveta v fenomenu zgodovine. Pri tem se dogodkovna zgodovinskost analizira z dveh različnih vidikov: z vidika njene posebne temporalnosti pri Goetheju in z vidika telesnosti pri Rabelaisu.

Dogodkovnost Goethejevega umetniškega vidika je po Bahtinu »v zmožnosti, da se čas vidi v prostorski celoti sveta in da se polnjenje prostora ne razume kot gotovo danost, temveč kot nastajajočo celoto«.[39] Takšen vidik imenuje *kronotopski*. Povedano drugače, Goethe lahko vsak del prostorskega sveta razume kot *kronotop*. Ta pojem pomeni »sinhronizem, sobivanje časov v isti prostorski točki«,[40] ki ga Bahtin razlaga kot ustvarjalno delovanje preteklosti v sedanjosti

[36] M. Bahtin, *Problemy poetiki Dostoevskogo*. V: Bahtin, op. cit., str. 186.
[37] N.n.m., str. 216.
[38] M. Bahtin, *Roman vospitanija i ego znatschenie v istorii realizma*. V: Bahtin, op. cit., str. 214.
[39] N.n.m., str. 216.
[40] N.n.m., str. 234.

in njuno povezovanje s prihodnostjo. Podlaga dogodkovni razlagi zgodovine je torej znova ustrezna temporalna interpretacija. Skladno z njo se mora zgodovinskost človečanstva izražati v kronotopskem značaju človekove podobe. Vidimo lahko, da je omenjeno delovanje preteklosti v sedanjosti apriorni pogoj že omenjenega sosledja odgovornosti. Tu je treba omeniti tudi neposredno povezanost pojma inkarniranosti s kronotopom. Pri Bahtinu se pojem inkarniranosti, ker je inkarniranost dogodka, prav tako kot slednji vedno kaže v različnih vidikih. Medtem ko je inkarniranost v *O filozofiji delovanja* interpretirana kot odgovornost, je v ER konkretizirana v pojmu »*lokaliteta*«, ki pomeni konkretni kraj v zemeljskem prostoru, naravno okolje, pokrajino. Fenomen dogodka uspe Goetheju pokazati zato, ker sta pri njem, kot pravi Bahtin, »zemeljski prostor in človekova zgodovina neločljivo povezana ... Zapre zgodovinski čas, s tem pa človeško smiselno in intenzivno materializira prostor«.[41] V okviru razlikovanja med naravnim in zgodovinskim svetom je podoba *človeka-kot-graditelja*[42] po Bahtinu nazoren izraz dogodkovne aktivnosti. Človek gradi, s tem ko naseli neko območje, in ta gradbena dejavnost postane njegova zgodovina. Da ne bomo te podobe obsodili kot nekakšno naivno nekritično utopijo, se moramo takoj spomniti temporalnega pogoja (delovanja preteklosti v sedanjosti in njunega povezovanja s prihodnostjo) in socialnega ekvivalenta (zborovske organizacije na podlagi sosledja odgovornosti) takšnega prikaza zgodovinskega človeštva, ki se, temu ustrezno, tudi sam izkaže za nalogo.

V Bahtinovi interpretaciji zgodovine kot dogodka je prisotno neko pomembno protislovje. »Pri Goetheju je svet,« kot pravi, »*klijoče seme* ..., ki je kot navzoče nazorno, vendar pa ga hkrati zapolnjuje iz njega izraščajoča prihodnost«.[43] Resnično, v določenem smislu je dogodek za Bahtina materialni fenomen. Toda v zadnjem citatu nas materializacija dogodka pripelje k njegovi organicistični razlagi, ki je v protislovju s pojmom absolutne prihodnosti smisla (absolute Sinnzukunft). Zgodovina – če jo razumemo kot življenjsko obliko – izgubi tvegano prihodnost smisla kot svoj konstitutivni princip, vendar pa tedaj, z vidika svojega smisla, pravzaprav preneha biti dogodek, torej vnaprej nedoločljiva obogatitev v biti. Zdi se, kot da bi Bahtin v to naskrivaj vključil vprašanje, s katerim se pozneje ukvarja v svoji knjigi o Rabelaisu, pri čimer dokazuje, da zgodovinskost človeka za svojo analizo terja še nek drug vidik, namreč vidik telesnosti. Gre torej za to, da se fenomen dogodka pokaže z vidika

[41] N.n.m., str. 233.
[42] N.n.m., str. 227.
[43] N.n.m., str. 245.

telesnega življenja. Po Bahtinu je Rabelaisov roman največji poizkus, da bi se »zgradilo celotno podobo sveta okoli telesnega človeka«[44] oziroma da bi se »zgradilo podobo *rastočega človeka*«.[45] Tu je korelat zgodovinskemu človeštvu pojem skupnega življenja človeškega rodu ali, govorjeno z Bahtinom, generičnega telesa (Geschlechtsleib). In kot osrednji dogodkovni pojem nastopa kategorija rasti oziroma prirastka. Da bi se izognili monološki interpretaciji generičnega telesa, lahko inkarniranost dogodka razlagamo kot ‚*interkarniranost*'. Pri Rabelaisu se, kot poudarja Bahtin, »izraža vse, kar je v človeku, v aktu, v dialogu«.[46] In medtem ko v knjigi o Dostojevskem zapiše, da *ena* resnica zahteva množico dialoško povezanih glasov, v knjigi o Rabelaisu pokaže, da generično telo zahteva množico dialoško povezanih teles. Generično telo je torej po svoji naravi prav tako *dogodkovno* kot resnica. Bahtin pravi tole: Resnica se rojeva v stični točki dveh zavesti. Generično telo potemtakem dolguje zahvalo za svoje rojstvo interakciji teles. Še enkrat se spomnimo prvega paradoksa dogodka, da je namreč dogodek neprestano izvrševanje in hkrati še-neizvršenost. Z ozirom na resnico najde paradoks svoje utelešenje v besedi, z ozirom na generično telo pa v otroku.

Kar zadeva generično življenje, pri Bahtinu odkriti temporalni pogoj zgodovinskosti ne pomeni nič drugega kot sosledje generacij. Gadamer je verjetno zato zgodovinskost imenoval »živa«, saj časovna struktura, ki je njena podlaga, ohranja življenje preteklosti. Na začetku smo rekli, da je dogodek rojstvo novega. V polju zgodovinskosti pa rojstvo obdrži tudi moment ponovnega rojstva. Renate Lachmann zato v tem kontekstu povsem pravilno pripominja, da Bahtin zanika smrt človeškega rodu v tisti fazi preteklosti, v kateri zanika tudi smrt nadindividualnega procesa interpretacije in obnove smisla.[47] V generično nesmrtnost vstopimo z rojstvom otroka, v nesmrtnost interpretacije smisla pa z odzivajočo se besedo. Mar ta prispodoba ne pomeni, da organsko življenje s svojo reprodukcijo za Bahtina nastopa kot paradigma dogodka? Ker se potreba po dogodku kaže kot potreba po nesmrtnosti, se poraja vprašanje, ali se veselje spričo dogodka upira organskemu strahu pred smrtjo? Če je tako, je treba vse

[44] M. Bahtin, *Formy vremeni i chronotopa v romane*. V: Bahtin, op. cit., str. 320.
[45] M. Bahtin, Roman vospitanija i ego znatschenie v istorii realizma. V: Bahtin, op. cit., str. 216.
[46] N.n.m., str. 388.
[47] R. Lachmann, »Versoehnung von Leben und Tod im Lachen: Der russische Theoretiker Michail Bahtin (1895–1975) laesst die Stimmen der Texte laut werden«. V: *Frankfurter Rundschau*, 10. april 1990,[1] 85. – Ruski prevod: Smech: primirenije zhizni i smerti. V: *Bahtinskij sbornik* – III. Izd.: V. Machlin. Moskva 1997. Str. 81–85 (tu str. 84).

fenomene psevdodogodkovnosti najprej razlagati iz perspektive smrti. Po drugi strani pa je takšna organicistična redukcija nedopustna, ker bi moralo pomembno ontološko izkustvo (izkustvo dogodka) očitno tudi v primeru rojstva otroka predpostaviti »odgovorno usmeritev v priznano edinost dogodka biti«.[48] Tega problema Bahtin ne obravnava, omogoči pa mu, da vendar da vsebinsko najbolj polno definicijo »resničnega dogodka«: V neskončnem in nedovršljivem dialogu, ki se odvija v zgodovinskem življenju, je dogodek »praznik ponovnega rojstva«.[49]

Prevedel Alfred Leskovec

LITERATURA:

Bahtin, M.: Avtor i geroj v estetitscheskoj dejatelnosti, v.: *Raboty 1920-ch godov*. Kiev, 1994.
– Formy vremeni i chronotopa v romane, v: M. Bahtin, *Voprosy literatury i estetiki*, Moskva 1975.
– *K filosofii postupka*, v: Raboty 1920-ch godov. Kijev, 1994; prim tudi: M. Bakhtin, Toward a Philosophy of the Act. Translation & notes by Vadim Liapunov, ed. By V. Liapunov and M. Holquist, Austin 1995 (ZPhH).
– *K metodologii gumanitarnich nauk*. v: M. Bahtin, Estetika slovesnogo tvortschestva (Aesthetik des literarischen Schaffens). Moskva 1986.
– *Problemy poetiki Dostoevskogo*, v: M. Bahtin, *Problemy tvortschestva/poetiki Dostoevskogo*. Kijev 1994. // Aus dem Russischen von A. Schramm: Probleme der Poetik Dostoevskijs. München 1971.
– Roman vospitanija i ego znatschenie v istorii realizma, v: M. Bahtin, *Estetika slovesnogo tvortschestva*, Moskva 1986 (ER).
– *Tvortschestvo Fransua Rable i narodnaja kultura Srednevekovja i Renessansa*, Moskva 1965 (1990).
Lachmann, R.: *Versönnung von Leben und Tod im Lachen: Der russische Theoretiker Michail Bahtin (1895–1975) läßt die Stimmen der Texte laut werden*. In: Frankfurter Rundschau, 10. april 1990, ¹85. – ruski prevod: Smech: primirenije zhizni i smerti. In: Bachtinskij sbornik – III. Hrsg. V. Machlin, Moskau 1997.
Shchyttsova, T.: *Sobitie v filosofii Bahtina*, Minsk 2002.

[48] M. Bahtin, K filosofii postupka. V: Bahtin, op. cit., str. 41.
[49] M. Bahtin, K metodologii gumanitarnich nauk. V: M. Bahtin, Estetika slovesnogo tvortschestva (Estetika literarnega ustvarjanja). Moskva 1986. Str. 393. [Slov. prevod: K metodologiji humanističnih ved, v: Mihail M. Bahtin, Estetika in humanistične vede, Ljubljana 1999, Studia humanitatis.]

Boris Vezjak

BOG, DUŠA IN SEBSTVO V ALKIBIADU PRVEM

»In vendar, se ti ne zdi sramotno, da celo žene naših sovražnikov razmišljajo o nas bolje od nas samih (...)? Ne, srečnež moj, kar zaupaj meni in delfskemu napisu »Spoznaj samega sebe«, da so to naši tekmeci, ne pa tisti, na katere misliš in njih ne moremo premagati prav v ničemer, razen s skrbjo zase.« (Alc. 124b)

Razprave, ki se vrtijo okoli dialoga »Alkibiad Prvi«, so nehvaležne iz enostavnega in današnje perspektive nekonvencionalnega razloga: nikoli ne vemo, če z njimi debatiramo o Platonu ali ne. Še vedno sporen ostaja in je pač sam dialog, njegova avtentičnost in avtorstvo. Naša zadrega postane še toliko večja, ko ugotovimo, da nam besedilo dialoga ponuja karseda zanimive in privlačne teme: nenazadnje o tem priča Trasilova označitev, po katerem je v njem govor o ničemer drugem kot sami človekovi naravi (*perì phúseos anthrópou*). To pa je že nekaj, kar bi utegnilo močno osebno intonirano sprožiti zanimanje slehernika, četudi ne bi čutil kaj prida zanimanja za klasične filozofske dileme.

Že kratek in hiter pregled dela »psiholoških« tematskih sklopov »Alkibiada Prvega« utegne pritegniti našo (človeško) pozornost in radovednost: razprava, ki je na začetku motivirana s političnim izhodiščem, se razvije v vprašanje o

tem, kako spoznavamo samega sebe, našega samovédenja (Alc. 124b).[1] Prvi približek takšnega samospraševanja, kdo da sem (ali, kot bomo videli, kaj sem), je podan v definiciji, da sem kot človek duša (Alc. 130c); toliko glede predmeta spoznavanja in tega, kam se naj usmerimo. Da bi jo spoznali, svojo dušo namreč, se moramo usmeriti v tisto njeno (Bogu podobno) območje, v katerem nastaja modrost kot vrlina duše (Alc. 133b-c). Kajti, kot pravi Sokrat, drugim ni mogoče vladati, če ne vladaš sebi (Alc. 134b-c). Zato nas šele modrost in pravičnost naredita za srečne (Alc. 134c-d) in iz istega razloga ju je bolje kot vladar posedovati kot ne (Alc. 135b), saj šele z njima postanemo zares svobodni ljudje (Alc. 135c-d).[2]

Zakaj potem Sokratov kontekst o samovédenju (samospoznanju) iz »Alkibiada Prvega« ostaja v platonskih študijah nekoliko manj navzoč, če imamo v mislih sodobna dela o Platonu in Sokratu, posvečena problematiki sebstva? Razlog temu ni le v kontekstu manj filozofsko relevantnega žgečkljivega odnosa med Alkibiadom in Sokratom, temveč pretežno ravno v ugibanju glede avtorja teh razmišljanj.[3] Tako se, presenetljivo, interpreti pretežno bolj ukvarjajo s tem problemom in njegovo pristnostjo kot pa z danimi temami v njem: vprašanje osebne identitete v dialogu je tako rekoč nadomestilo tisto o vprašanju identitete avtorja. Vendar so nastavki za razpravo o sebstvu, kot želimo pokazati, v njem vendarle tako zelo obširni in izstopajoči glede na Platonov siceršnji opus, in, kar je še pomembneje, znane nam kontekste problematizacije v antični filozofiji, da si zaslužijo nekaj podrobnejše analize ne glede na avtentičnost njihovega nastanka in identiteto pisca, s čimer seveda terjamo previdnost glede tega, komu bomo taka stališča pripisali.[4]

[1] Kolikor ne postavljamo razločka med *gnôsis* (spoznanje) in *epistême* (znanje), se mi zdita sprejemljivi obe prevajalski rešitvi.

[2] Dialoga se drži jasen, skorajda propedevtičen etično-politični lok razprave: na začetku je Alkibiad, ki stopa v politično areno (kot svetovalec v skupščini), izzvan, da pove, kako prispevati k temu, da bi polis bil boljši (106c-109d), od določitve tega »boljšega« se razprava tako premakne na etično raven in sledi vprašanju tega, kaj je pravično in kaj koristno (109d-118b) in tega, kako mora politik sam pravilno skrbeti zase ter kakšne naloge mora opravljati, da bo polis naredil boljši (118b-127d). Končni »psihološki« del dialoga, ki bo predmet našega zanimanja, postreže z zahtevo, da bo politik lahko vladal drugim le, če bo vladal sebi in se poznal (127d-135b).

[3] »Alkibiada Prvega« bomo težko zasledili med pregledi del Sokrata in Platona; Guthrie denimo priznava svojo premajhno osredotočenost nanj (1979, 387).

[4] Med številnimi avtorji, ki dvomijo v avtentičnost, seveda velja navesti Schleiermacherja (1973, 328–336), pa de Stryckerja (1942). Večino teh argumentov bomo srečali pri Friedländerju (1964) in Annasovi (1985), toda na tem mestu puščam to obširno razpravo ob strani.

Eden od navajanih razlogov, zakaj »Alkibiad Prvi« ne spada na seznam pravi platonskih dialogov, je odsotnost karakterizacije in dramskega okvirja, tako značilnih za Platonove dialoge iz zgodnjega in srednjega obdobja. To velja še zlasti za glavno figuro v njem: opisi Alkibiada so skopi in v primerjavi s »Simpozijem« prav eklatantno siromašni. Njegova vloga v delu nekako niha od prijaznega sogovorca do tistega sovražno naperjenega: takšne nedoslednosti si Platon mogoče ne bi privoščil. Dramska predstavitev glavne osebe je torej nepričakovano minorizirana, še posebej bije v oči odsotnost erotičnih konotacij, na katere nas je navadil »Simpozij«.[5] To bi smeli pričakovati tem intenzivneje ob navedeni primerjavi iz dialoga – tisti s pogledom nekoga v oči drugega – ki že po svoji naravi apelira k vzbujanju ljubezenskih čustev. Takšne za Platona torej nič nenavadne kontekste lahko najdemo v »Kratilu« (420a) in »Fajdrosu« (251b, 253e-254b). Ob pomanjkanju dramskega realizma »Alkibiad Prvi« skorajda molči o tem, kje se dogaja pogovor in o situaciji značajev med njim. Verjetno Platon s takimi opisi ne bi bil tako ekonomičen. Zanimivo je tudi, da med vsemi Platonovimi značaji prav Alkibiad izstopa po svoji dvojnosti, saj se v dialogu spreminja in je na trenutke razpoložen sovražno, na trenutke prijateljsko.[6] Vendar je tu še en razlog, ki ga ne gre zanemariti. Alkibiad je v obeh dialogih postavljen v dve diametralno nasprotni vlogi. V »Simpoziju« nastopa kot opita figura, ki barvito ilustrira Sokratovo pripoved o najvišji obliki ljubezni, namreč o ljubezni kot takšni, ljubezni sami. Alkibiad opisuje svojo, to je posamezno in posameznikovo ljubezen, posvečeno eni osebi, kakopak Sokratu, s tem pa posredno značajsko opiše oba. Po drugi plati v »Alkibiadu Prvem« ista oseba nastopa v vlogi, ki želi zanikati kakšno pomembnost posameznika, kot običajen sogovorec ne prestopi bregov splošnega in v njem ni nobenega opisa, ki bi se zatekel v partikularnost neke osebe. Pa bi se lahko, saj se pogovor suče prav okoli vprašanja identitete in tega, kdo smo: prvi poskus odgovora nas opiše kot duše, potem se ta zoži na razumni ali umski del duše, nato se dotakne celo identitete tega dela duše (ali njene podobnosti) z Bogom. Prepričljivo žive slike takšnih dramskih zunanjosti se v toku dialoga ne razvijejo nikamor in nobena nastopajoča figura zanjo ni izrabljena kot dobra ilustracija. Sebstvo, s katerim se bo končno ukvarjal, bo tako prepričljivo opisano kot neosebno, ne tega ali onega posameznika, razumno in splošno, noben posameznik ne bo izpostavljen kot enkraten ali celo izstopajoč lik, nobeno sebstvo

[5] »Dramski« argument je še zlasti blizu Stryckerju (1942, 137–8). V splošnem takšno stališče zavzame tudi Denyer (2001).
[6] Takšno dvojnost opazi Friedländer (1964, 233).

ne bo nad drugim.[7] Kar bi znova smelo biti razumljivo in namerno, saj je mogoče Platon na ta način želel tudi s karakterizacijo in dramsko sceno bralca odvrniti od vsakršnega poskusa, da bi si ta pod njim, sebstvom namreč, lahko predstavljal kaj drugega kot le univerzalno in božansko obliko.[8]

Da bi prišla do takšnega splošnega sebstva, nadalje Platon tudi ne zahteva, da bi se do njega prikopali s pomočjo misli, zaznave, mogoče zavedanja. Prvi Sokratov namig, ki prepriča Alkibiada, je namreč ta, da je sebstvo nekaj, s pomočjo česar bo vsakdo boljši. Da bi ugotovili, kako se lahko izboljšamo, do tega pač ne pridemo s pomočjo skrbi zase (*epiméleia*), temveč prej s pomočjo skrbi za nekaj drugega, za svoje stvari (127e8-128a2). Sokrat in Alkibiad torej najprej na sebstvo zreta kot na predmet, tako rekoč ga reificirata. V treh ločenih argumentacijah je najprej izločena možnost, da bi sebstvo bile stvari, ki so naše, ki so nam lastne, ki se posedujejo (127e-128e). Nato bodo v približku naša sebstva zožena na naše duše, ki uporabljajo naša telesa (129b-130d). V zadnji etapi bo s pomočjo analogije z gledanjem naše resnično sebstvo izenačeno z razumnim delom duše, ta razumni del duše pa opisan kot podoben (ali identičen) Bogu (132c-133c). Poglejmo si po vrsti celotno pot izpeljave.

Kaj smo? Duša, telo in stvari, ki na pripadajo

Začetni del razprave o sebstvu, ki bo pripeljal do njegove izenačitve z Bogom, je postavljen na predpostavko o tem, da je sebstvo nekaj, v kar je usmerjena naša skrb. Toda kaj zares pomeni skrbeti zase, *tò heautoû epimeleîsthai* (127e9)? Je skrbeti zase enako temu, da skrbimo za svoje stvari? Najprej Alkibiad svoje lastne stvari res razume kot predmet takšne skrbi (glej Tukidid 6.16). Sokrat ga spodbija, češ da to ne bo veljalo niti za njegovo nogo: za kaj se namreč skrbi, če kdo skrbi za svojo nogo? Za noge skrbimo po definiciji tedaj, ko jih naredimo boljše (128b10): tako kot obstaja posebna veščina, ki naredi čevlje boljše, bo tudi gimnastika ali telovadba (*gumnastiké*), ki bo naredila boljše

[7] Z izrazom sebstvo ves čas prevajam in pri tem anticipiram svojo interpretacijo *autò tò autó* (Alc. 130d): točko v nas, ki nas dela za nas. Več o tem v nadaljevanju.

[8] Posebno previdnost glede določitve tega, kaj naj bi identiteta oziroma sebstvo bilo, na slikovit način opiše Anthony Kenny, ko v svoji knjigi »Self« (Marquette University Press 1988) pravi takole: »The self ... is a mythical entity ... It is a philosophical muddle to allow the space which differentiates ‚my self' from ‚myself' to genera e the illusion of a mysterious entity distinct from ... the human being.«

naše noge. Enako bo veljalo tudi za preostale dele telesa, denimo roke, na koncu pa tudi za celo telo: stvari, ki pripadajo telesu, bodo stvar rokodelcev, recimo tkalca, medtem ko za nas, naše telo torej, pač ne bomo skrbeli s pomočjo čevljarjev.

Implikacija povedanega je tukaj očitna: naša telesa so bližje temu, kar smo, kot so to stvari, ki nam pripadajo. Čevelj je kot stvar, ki mi pripada, oddaljenejši od sebstva kot noga, ki mi pripada.[9] Druga ugotovitev je prav tako jasna: za telo ne skrbimo na enak način kot za stvari, ki nam pripadajo. Vprašanje za nadaljevanje debate je potemtakem, če s tem, ko skrbimo za telo, že skrbimo tudi za nas same? Odgovor na to, kdaj skrbimo za nas same, nas bo tako pripeljal do definicije sebstva in tega, kaj smo mi sami, *tí esmčn autoí* (128c); nenazadnje je to tudi vprašanje, ki ga je nekdo zapisal na tempelj Pitije. Platonova pozornost, če ga privzamemo kot avtorja, je posvečena natanko isti tematiki že v »Harmidu«, le da v njem izpeljala nekoliko izstopa od te v »Alkibiadu Prvem«: v tem zgodnjem Platonovem dialogu sebstvo nikakor ne bo določeno kot bodisi telo ali duša, temveč kot celota (*tò hólon*) obojega (156c7-8). Sebstvo kot odgovor na vprašanje, kaj smo, bo torej vsebovalo telo kot svoj sestavni del, opis nekoga bosta sestavljala tako telo kot njegova duša. Čeprav je v »Harmidu« takšno stališče razvito za potrebe vztrajanja pri primernem načinu zdravniške oskrbe nekoga (v našem primeru se Sokrat pretvarja, da bo ozdravil Harmida njegove astenije), saj se nekoga ne bo zdravilo na podlagi zdravljenja dela, temveč celote, in čeprav je pomembnost takšnega vztrajanja ravno v tem, da tedaj, ko zdravimo telesne bolezni, teh ne bomo mogli ozdraviti, če ne bomo enakopravno pri zdravljenju zdravili tudi dušo, sorodnosti obeh problematizacij ni mogoče prezreti.[10]

V »Alkibiadu Prvem« je sebstvo človeka zoženo na dušo (130c5), duša uporablja telo (130a1) in mu vlada (130a2). V »Harmidu«, kot rečeno, ne pride do te cepitve, ker je človek bolj ali manj obravnavan kot nediferencirana celota (obeh) delov. To spoznanje bo nakazovalo pomembno razliko v tematizaciji

[9] Glede izpeljave, da vsaka spretnost zahteva svoj ločeni predmet, glej Ion, 537c-538b.

[10] Nadaljnja implikacija tega stališča je zanimiva: kako sploh zdravimo dušo? V »Harmidu« Sokrat po traški metodi priporoča magična molitev (*epodé*), toda v nekem smislu so takšna molitev in terapija že pogovori z njim: teza o zdravljenju duše je v nekem smislu izgovor za Sokratovo možnost razgovora o razumnosti (*sophrosúne*), ker ta kot zmernostni in kontrolni vidik v človekovi duši poskrbi za to, da se v njem ne poruši telesna *isonomía*; način, na katerega razložimo nastop bolezni, je ravno to porušeno ravnovesje.

spoznavanja samega sebe, zastavka obeh dialogov, kajti tisti, ki veleva, da »moramo spoznati sebe, veleva, da moramo spoznati dušo« (Alc. 130e8).[11] Na podoben način, kot lahko najdevamo sorodnosti med obema dialogoma na ravni določitve odnosa med telesom (*sôma*) in dušo (*psuché*), bo v »Harmidu« tudi že nakazana nadaljnja problematizacija tipologije stvari, ki so nam lastne in manj lastne. Na vprašanju, kaj naj bi bilo »početje lastnih stvari« (*tà heautoû práttein*), ki da opisuje *sophrosúne*, se odpre debata o tem, kaj je človeku svojsko in kaj ne (Chrm. 161b-162b).[12] »Alkibiad Prvi« nam na ravni orisa stvari, ki so nam bližje in tistih, ki so oddaljenejše, pomaga pri določitvi te središčne točke, ki nas dela za nas ter omogoča, da govorimo »o« nas, in seveda stvari, ki so glede na svojo distanco manj »mi« in so nam manj lastne. Potovanje do nas se torej odvija na podlagi določanja tega, kaj nam je bližje, bolj lastno, bolj svojsko: razprava okoli definicije *sophrosúne* zato tu ni tako naključna, saj bo prav ta vrlina omogočala samokontrolo nas samih, ta pa predpostavlja, da vemo, kdo ali kaj smo, kaj je tisto, kar obvladujemo. Tako bo recimo tisti, ki pozna nek del svojega telesa, poznal le lastne stvari (*ta heautoû*), ne pa tudi samega sebe (131a), pa tudi tisti, ki neguje lastno telo, bo negoval lastne stvari in ne samega sebe (131b). Človeku najbolj lastna (svojska) je duša, zunaj nje je telo, nato pa predmeti zunaj telesa.[13] Na ta način dobimo »topologijo« vseh treh tipov stvari glede na njihovo lástnost: duša (*psuché*) nas opiše najbolje in nam je najbolj lastna (*hautón*), telo (*sôma*) spada med stvari, ki nam pripadajo oziroma so nam lastne (*tà heautoû*), predmeti zunaj telesa (denimo *chrémata*) spadajo med stvari, »ki so oddaljene od lastnih stvari« (*tà porrotéro tôn heautôn*).[14]

Dokaz, ki bo uvedel razlikovanje med stvari, ki nam pripadajo (ali sodijo k nam, kot prevaja Kocijančič) in telesi, pač ne bo isti, ki bo uvedel razlikovanje med telesi in nami. Telesa nam pač ne pripadajo na enak način, kot stvari

[11] V Harmidu se razprava naslanja na isto delfsko maksimo »*Gnôthi sautón*«, le da je tu poskus definicije tega, kaj naj bi bila naša *sophrosúne* (164c-154b). Ista definicija se ponovi tudi v Alkibiadu Prvem: »premišljenost pomeni spoznavati samega sebe« (*sophrosúne estì tò heautón gignóskein*, Alc. 131b1), kar seveda priča o veliki bližini obeh dialogov.

[12] *Sophrosúne* sam prevajam z »razumnost« (noben kontekst v »Harmidu« ne odpre njenega pomena v smislu zmernosti (v spolnosti ali prehranjevanju); Kocijančičev prevod v »Alkibiadu Prvem« je »premišljenost«.

[13] Tako kot se nekdo, ki pridobiva premoženje, ne ukvarja s svojimi stvarmi, tudi nekdo, ki je zaljubljen v Alkibiadovo telo, ne bo ljubil Alkibiada, ampak nekaj, kar pripada Alkibiadu (Alc. 131c). Ta erotična obarvanost dialoga v ilustrativno-pedagoške namene doseže svoj vrhunec v tej Sokratovi izpovedi: »Bil sem edini, ki je bil zabljubljen vate; drugi so bili zaljubljeni le v to, kar ti pripada.« (Alc. 131e)

pripadajo telesom. Zato pokazati na to, kako skrbimo za »nas«, za naša sebstva, ne bo moglo sovpadati s tem, kako skrbimo za naše telo. Povedano drugače: zateči se bomo morali v drugačen način izpeljave. Ko izločimo telesa kot možnega kandidata za to, kdo v resnici smo, se nova rešitev ponuja po sebi, vendar bo Sokrat na njemu blizek način poskušal kompleksno izpeljati misel, zakaj naj bi »mi«, naše sebstvo, bilo natanko duša. Pot utemeljitve, ki jo ubere, je tale: Alkibiad in Sokrat sta različna od njunih besed in podobno se tudi čevljar razlikuje od svojega noža, igralec na kitaro od svoje kitare. Tisti, ki nekaj uporablja, in tisto, kar uporablja, sta dve različni stvari: uporabnika in predmet, ki ga uporablja, lahko samoumevno ločimo. Toda uvedemo lahko še eno ločevanje: čevljar in igralec na kitaro uporabljata roke in oči, zato sta različna še od svojih oči in rok. Nista pa le različna od njiju: ker uporabljata celotno telo, bosta različna od svojih teles. Človek bo zato, vsaj zdi se, prav tisto, kar uporablja telo, takšna je pa duša (129b-130a).[15]

Toda če smo ta dokaz, ki ga poimenujmo za »dokaz iz rabe«, pripeljali do sem, se zdaj zdi, da se bo znova ponovil. Če duša uporablja telo, in če ga uporablja s tem, da mu vlada, bo sebstvo, v primeru da ni duša, prav tako opisano kot nekaj, kar nam vlada. Če je sebstvo lahko bodisi duša ali telo ali kombinacija obojega (standardna trojna logična dilema disjunktivnega silogizma, v katero bi se v racionalnem premisleku zatekel starogrški filozof), telo pa ne more biti, saj mu vladamo in ga rabimo, potem pač telo samo ne vlada. Toda tudi telo in duša skupaj ne bosta vladala, iz istega razloga kot telo samo. Torej je lahko odgovor na vprašanje, kaj sem, kaj je človek, njegovo sebstvo namreč, le duša (130a-c).[16] Ta izpeljava ima določene slabosti, nakazane že v dialogu:

»– Zadrži se, pri Zevsu – s kom se zdaj pogovarjaš? Ali ne z menoj? – Da. In jaz se pogovarjam s teboj? – Da. – Torej je Sokrat tisti, ki se pogovarja? –

[14] V Kocijančičevem prevodu »dlje od tega, kar jim pripada« (131b). O tem glej še mojo primerjavo v Platon, Harmid (1994, 67–68). Izkaže se, da je meja lastnih stvari v resnici meja telesa, kar spominja na novoveško kartezijansko konstitucijo subjekta, ki »sebe« vzpostavi skozi razliko med mojim telesom in zunanjim svetom. Prim. še Shoemaker (1963, 22).

[15] V nadaljevanju razvita bo razlika med rabo (gl. *chráomai*) in vladanjem (gl. *árcho*); njena določitev bo bistvena za vpeljavo razlike med telesom in stvarmi zunaj njega.

[16] S to izpeljavo se ukvarja že novoplatonskni predhodnik Olimpiodor in jo obravnava kot napačno. V njej namreč ni upoštevana možnost, da bi neka lastnost lahko bila resnična za dve ločeni stvari skupaj (v tem primeru telo in dušo) in ne le za vsako posebej (in Alc. 207.15 isl.). Sokrat in Alkibiad sta skupaj dva, toda noben od njiju ni to ločeno, tj. ni sam dvoje (dva). Primerjaj še dialog »Teajtet« (185a isl) in razlago o tem pri Kahnu (1985, 266–7).

Seveda. – In Alkibiad tisti, ki posluša? – Da. – Se Sokrat ne pogovarja z govorom? – Gotovo. – In verjetno isto dejavnost imenuješ »pogovor« in »raba besed«? – Seveda. – In vendar sta nekaj drugega tisti, ki nekaj uporablja, in to, kar uporablja, mar ne?« (129b5-c3)

Kot ugotavlja že Olimpiodor, ljudje v pogovoru (*ho lógos*) uporabljamo organ oziroma orodje, ki je del duše.[17] Zmožnost pogovarjanja je tako del človeka in obenem orodje, ki ga uporablja. Nekako se zdi, da za potrebe razlikovanja med uporabnikom in stvarjo, ki jo uporablja, to iz tega razloga ne bo najboljša primerjava. Podrobnejša razlaga je zato nujna: če duša uporablja telo, se v pogovoru mar ne dogaja podobno? Ko se dva pogovarjata, nekako uporabljata svojo dušo glede na sogovornikovo. (130d8-10).Četudi je pravkar bila zavržena možnost, da bi človek bil telo, ker je ta »v rabi« s strani duše, je isti razlog naveden tudi za dušo: tudi ta je »v rabi«. Kar smo mi, to ne bi smelo biti v rabi, primer govora pa nakazuje, da ta dokaz ni popoln. Govor kot prispodoba za rabo duše pa je nekako v neskladju z ostalimi primeri (čevljarstva ipd.) že v tem, ker se zdi, da orodje, ki ga nekdo uporablja, definira uporabnika. Če igralca na kitaro definira njegova kitara, čevljarja pa njegov nož za rezanje usnja, se s primerom govora sicer postavlja na raven nečesa, kar je blizu grški filozofski misli o človeku (*tò zôon lógon échon*), pa tudi sokratski misli o notranjem dialogu in platonski o mišljenju, ki definirata človeka.[18] Vendar smo znova pri tem, da je naš »jaz« opredeljen z nečim, kar je njegovo orodje. Potemtakem takšen dokaz ni dobro razločil med telesom in dušo, saj je za dušo navedel iste razloge kot za telo.

Primer z govorom nadalje zatrjuje, da smo nekaj več ali manj od celotne duše, torej nismo preprosto duša. Sokratove navedbe, da se uporabnik loči od stvari, ki jo uporablja, bi lahko razvili v seznam stvari, ki so v rabi: govor, noži, kitare, roke, oči, celotno telo. Dokaz iz (upo)rabe (130a-c) bil lahko aplicirali zdaj tudi na odnos med dušo in telesom. Sta ti dve entiteti prav tako v odnosu rabe (duša uporablja telo, ali obratno) ali v odnosu vladanja (duša vlada telesu, ali obratno)? Najprej se zdi, da telesa ravno ne uporabljamo ves čas, v kontekstu

[17] In Alc. 206.2-5. Pri Platonu bomo našli še nekaj mest, ki obravnavajo »uporabo« duše, recimo Gorgija 479b, Protagora 313a, Evtidem 296d. Vsi nadaljnji citati iz Olimpiodorja so vzeti iz Westerlink (1956).

[18] Glede Platonovega prepričanja o tem, da je mišljenje nekakšen notranji dialog, glej Sofist 264e. Sokrat večkrat uporablja prispodobo notranjega »govora«, recimo v Apologiji 20c, ali poudari pomembnost tega, da se strinjamo sami s sabo (Alkibiad Prvi 111c, Gorgija 482b-c).

političnega pa je vladanje nekako bolj zaželena izbira: ljudje vladamo sebi bodisi drugim. Včasih celo telesa vladajo duši, četudi Sokrat s takimi polemizira: primeri neobvladanosti, postavljeni v etični diskurz vrline in slabosti, so že takšni, kajti v njih se obvladuje naše lastno telo. Vladanje sebi odpre možnost refleksivnosti, kakršno je vladanje nam, je samovladanje.[19] Toda če bi dopustili opcijo, v kateri prepoznamo samovladanje, potem pač »dokaz iz rabe« pade v vodo, ker duša težko »rabi« dušo. Kar se nam kaže kot raba navzven, se nam prej kot vladanje navznoter in v odnosu do do drugih ljudi.

Kot rečeno, je v »Harmidu« spoznavanje samega sebe izenačeno s *sophrosúne*, kar se zgodi tudi v »Alkibiadu Prvem«.[20] Pomembna razlika glede na prvi dialog je v tem, da je premišljenost tu prepoznana kot politično relevantna: brez samovednosti, ki (vsaj domnevno, če upoštevamo implikacijo teorije oblik) sloni na poznavanju lastnega sebstva, ne bo mogoče vedeti stvari, ki so nam pripadajoče, pa tudi ne za lastno telo. Če Alkibiad ne bo vedel za stvari, ki jih poseduje in mu pripadajo, ne bo vedel niti za materialne dobrine, ki pripadajo stvarem, ki mu pripadajo. Toda materialne dobrine so osrednja skrb vsakega političnega premisleka. Razen tega bo brez *sophrosúne* in samovednosti Alkibiadu zaprta pot do tega, da bi to vrlino posredoval sodržavljanom in s tem izboljšal njihova sebstva (133c18-134c8). Kajti nihče ne more dajati »delež v tem, česar nima«, recimo v vrlini, s čimer pa tudi ni mogoče vladati nad polisom in zadevami polisa. Podobnost takega razmišljanja z »Državo« je očitna: tudi v njem vladar polisa ne bo mogel vladati in vedeti, kaj je zanj dobro in kaj ne, če ne bo poznal ideje dobrega (R. 534b-d). Toda v »Harmidu« je analogno temu mestu razvita dilema znanja, znanosti: bo tisti, ki ve, vedoči torej, različen od stvari, ki jo ve?[21] Očitno bosta morala biti. Če naj dokaz iz rabe drži, potem bo samovédenje na enak način nemogoče. Alkibiad se zdi zadovoljen s trenutno definicijo, po kateri smo (mi) duša, vendar Sokrat z njo ne soglaša in se do nje nekako distancira. Takšna izpeljava po njegovem mnenju stvari ne opišc dovolj natančno (*akribôs*), mogoče le dovolj zmerno (*metríos*).[22]

[19] Eno od mest, ki odpira možnost neobvladovanja telesa, je najti v Protagori 353c-357e. V Gorgiji je razvita primerjavo med retoriko in kuharstvom: prva je za dušo to, kar je druga za telo, kajti telo vedno stoji pod »vodstvom duše« in nikoli ne vlada samo sebi, saj bi s tem zapadlo v telesna ugodja (465d).

[20] Glej recimo mesti 131b4 in 133c18-19.

[21] Dilema ni tako umetna, ko zveni na prvi pogled, saj se vendar razprava suče okoli tega, kako lahko vemo sebe (Chrm. 169e), kolikor sta vednost o tem, da se vemo (*episteme heautou*) in vednost o tem, da vemo (*episteme heautes*), izpostavljena kot dva konteksta spraševanja po samovédenju.

Po njegovem je treba raziskati nekaj, kar je v temelju vsega in glede česar se vrti ves pogovor: *autò tò autó*, sebstvo samo. To je tisto, ki bo pokazalo, kaj človek po sebi konstitutivno zares je.

2. Kaj sem in vprašanje sebstva

Kaj naj bi to samstvo sámo bilo, torej pomen tega *autò tò autó,* ni popolnoma jasen.[23] Sporen je seveda drugi samostalniško rabljen *auto*, ki se najprej pojavi na mestu 129b2 v tistem, ko se zastavi vprašanje, kako skrbeti zase, če je za to vendar potrebno samospoznanje: »Potem mi vendar že povej, na kakšen način bi se lahko odkrilo sámo samstvo (*autò tautó*)?« Odpirajoča dilema tukaj je seveda ta, kako zelo abstraktno naj razumemo to enigmatično entiteto. Naslednje mesto z njegovo eksplicitno navedbo na mestu 130d4 glasi takole: »Najprej moramo razmišljati o tem, kaj je samstvo sámo. Toda zdaj sva namesto tega razmišljala, kaj je sleherno samstvo.« Res: doslej sta Sokrat in Alkibiad uvedla razlikovanje med pripadajoče ali poseduječe stvari, telo in dušo. Nista se dotaknila tega, kar je skupno vsem posameznikom, tega torej, kaj je x, ki vsakogar naredi za njega. Kot pravi Sokrat na mestu 129b1-3, bo vedeti, »kaj smo«, torej kaj je vsak posameznik, terjalo določitev tega sebstva za vsakogar. Težava dialoga je v tem, da nam ne ponuja izrecne vpeljave konteksta teorije idej – prehod od mnogih posameznosti k eni splošni lastnosti bi seveda narekovala uvedbo ideje sebstva. Ker takšnega konteksta ni, lahko ugibamo o tem, da je sebstvo recimo neki del, recimo intelektualni del duše, kot pravi Olimpiodor (in Alc. 203.20-205.7). Ali celo, kot bomo videli kasneje, da je končno sebstvo mogoče celo izenačiti z Bogom.

Strogo vzeto lahko torej *autò tò autó* na mestu 129b2 razumemo na več načinov, bodisi kot zaimek v tretji osebi, torej kot »ono« sámo, kot »onost«, bodisi pa tudi kot »samstvo« in sebstvo. Če ga razumemo kot »onost«, potem to »ono« lahko označuje kakršenkoli pridevnik ali stvar (Friedländer ga prevaja kot »das Selbst seinem Wesen nach« oziroma kot »es«), pri čemer ne označuje nobene oblike »sebstva«. Druga možnost je ta, da je »ono« že oblika, toda oblika

[22] Alc. 130c8.

[23] V Kocijančičevem prevodu slovenjen kot samstvo sámo in kot isto(vetno)st (v alternativna rešitev v opombi) so nekateri možni prevodi. Kot rečeno, sam uporabljam prevod sebstvo. Nemški Schleiermacherjev prevod navaja »das Selbst selbst«, angleški prevod je D.S. Hutchinsona je »the self itself«, francoska rešitev Croiseta »le soi-même (lui-même)«.

katerekoli stvari: vsako »ono« ima obliko. Tretja možnost je ta, da je »ono« tu opisano kot stvarnost oblik, ki prihajajo in so umljive le iz našega »sebstva«: v tej inačici je samovédenje ali samospoznanje o takih oblikah.

Lahko pa namesto »onosti« *autò tò autó* razumemo kot »sebstvo« ali »samstvo« po sebi. V tem primeru vsake posamične stvari, ki je po sebi, *autó*, ne dojemamo ločeno, temveč obstaja ena oblika, ki je odgovorna za dejstvo, da je vsaka stvar, ki je *autó*, sebstvo: *autò tò autó* je torej oblika sebstva. Ta oblika sebstva je vzročno počelo, ki ga ponavi pripišemo platonskim idejam: neka ideja ozirom oblika x povzroči, da nek x ravno je x. Hkrati je ta oblika sebstva gnoseološko počelo: ideja x omogoči, da x prepoznamo kot x.[24] Kot lahko ugotovimo, »Alkibiad Prvi« prinaša dovolj evidence za razpravo o obliki sebstva, ki je pomemben konstituent vsake posamične duše. Kot takšna nam lahko služi za podlago o razpravi glede sebstva v vseh posameznikih (ki seveda v sebi že vključujejo posamične duše), hkrati pa tudi kot temelj za našo duševno zmožnost prepoznavati stvari v njihovi istovetnosti. V »Državi« so oblike izrecno naveden kot edine »umljive« entitete, do katerih dospemo z mišljenjem, *nóesis*. Bi lahko kaj takšnega trdili tudi za obliko sebstva, za katero se mogoče zdi, da z njeno pomočjo lahko ne le vemo druge oblike, temveč da so zaradi njega vse druge stvari, ki jih spoznavamo, natanko sebstva? Besedišče dialoga nam na to ne ponuja odgovora, saj je njegov cilj samovédenje, dosegljivo z Alkibiadovim poznavanjem lastnega »jaza«, ki je še dodatno (zgolj) približno poistoveten z dušo. Zanjo pa ni jasno, če naj jo razbiramo na podlagi metafizičnih in gnoseoloških predpostavk, razvitih v »Državi«, torej v širšem platonskem kontekstu, ali ne.

3. Bog kot zrcalo duše

Ko se Alkibiad in Sokrat spoprijemata s tem, česa se je treba naučiti, da bi se lahko stopilo v politiko, bo ukvarjanje s samim sabo in samospoznavanje označeno za protistrup (*alexiphármaka*), s pomočjo katerega se ne bo pretrpelo nič strašnega (132b). Za potrebe bolj učinkovite primerjave tega, kako se spoznava samega sebe, bo Sokrat uvedel prispodobo z zrcalom, kajti tudi delfski pregovor našim očem svetuje nekaj takšnega kot »Poglejte same sebe«.[25] Obstaja

[24] O razpravi o sebstvu in tem, kako se tema samospoznavanja povezuje z »ontološko konstitucijo« duše, več v Annas (1985, 111isl.)
[25] Alc. 132d.

potemtakem vzorec, *parádeigma* tega, kar naj bi bilo samovédenje: oko, ki vidi (ali gleda) samo sebe. Prejšnji primeri so bili vzeti iz rokodelskih spretnosti; vprašanje je, v kakšnem smislu se bosta primera z vednostjo in videnjem (gledanjem?) razlikovala od teh in kako se bosta med sabo?

Kako se torej primer z očesom razlikuje od prejšnjih? Omejimo se na primerjavo o tem, da lahko sebe vidimo v razumskem delu duše nekoga drugega. Če smo v situaciji, da uporabljamo kitaro, če smo »uporabnik« in če je duša tisto, kar uporabljamo, potem bomo nekaj drugega in neistovetni z dušo kot takšno. Toda zdaj lahko vpeljemo distinkcijo: če obstajajo deli duše, eden med njimi razumski, potem je kakopak prav mogoče, da ta del duše opišemo kot takšen, da mu je lastna le aktiviteta, ne pasiviteta. Če razumski del duše le rabi in nikoli ni rabljen, potem lahko ta del izvzamemo, drugim delom duše pa podelimo status delov duše, ki se rabijo. Denimo v dialogu »Protagora« se Sokrat in glavna oseba strinjata, da je vedenje take sorte aktiviteta, ki je stalna (352c). Zdaj bi torej smeli dopustiti in dušo preprosto izenačiti s tem delom duše, vendar proti temu govori dokaz iz rabe, kot smo videli s primerom govora, ki poteka ves čas in pri katerem rabimo razumskost.

Toda če želi oko videti samo sebe, bo za to imelo le omejene možnosti. Ena od teh je, da se vidi v zrcalih (*kátoptra*) ali čem, kar daje podoben učinek. Sokratov dodatek k temu je ta, da bi se oko lahko uzrlo tudi drugače, namreč v očesu drugega. Natančneje, v punčici (*kóre*) očesa, v katerega zremo. Ta namreč omogoča opravilnost in delovanje očesa, ki gleda. Da bi se torej uzrli, gledamo v oko drugega. Toda na takšen način bo duša torej vedela (za) samo sebe, če bo zrla v najodličnejši del v drugi duši, v njegovo modrost (132d-133b). V »Harmidu« je Sokrata na podoben način očaral paradoks samovédenja: kako vedeti samo vednost, kako vzpostaviti znanost znanosti. Pojem zrcala in njegove refleksije nas seveda na karseda dobeseden način uvede v vprašanje tega *reflectere*, spraševanja po refleksivnosti. Njegova moč in zmožnost je ta, da ustvarja ločen predmet našega gledanja in našega razuma (modrosti), s tem pa nam omogoči gledanje nas samih kot na nekaj drugega, kot na ločeni predmet. Prav zato, ker v zrcalu vidimo ne nas, temveč podobo in sliko, se sploh lahko vidimo. V nekem smislu se povnanjenje stvari v zrcalu dogaja tudi v punčici. Punčica in ne zrcalo je tako odločilno za to primerjavo, kajti punčica tako zrcali kot vidi, saj je najodličnejši (*béltiston*) del očesa.[26] V mnogih antičnih teorijah

[26] Alc. 133b.

videnja je punčica opravilen del očesa prav zato, ker je refleksivna, tako da se je slika v očesu razumela kot dokaz tega, da se v njem dogaja proces gledanja.

Kaj natanko ima Sokrat v mislih, kot pravi, da oko vidi samega sebe s tem, ko gleda v punčico? Dobesedno se zdi, da vidi samega sebe, ko v punčici drugega očesa odseva. Toda v nekem temeljnejšem pomenu oko vidi samo sebe kot punčico, torej v bistvenem se vidi kot punčica. Potemtakem punčica zre v punčico in če so očesa lahko različna, denimo po barvi, glede na punčice pač niso. Po svojem bistvu in odličnosti so torej vsa očesa ista, saj jih za očesa dela tisto, s čimer in zaradi česar vidijo. In če je punčica kot zrcalo, ki omogoča samovidenje očesa, kaj bo potem veljalo za dušo? Na kakšen način se lahko sama vidi ona? Edini način, da se duša zrcalno vidi, je druga duša. Ko denimo naša duša misli, bi morala nekako uvideti samo sebe v mislečem delu duše drugega. Ko Sokrat razpravlja s svojimi sogovorci, da bi odkril, kaj mislijo in menijo, v nekem smislu prakticira takšno zrcaljenje. V »Harmidu« je samospoznanje, samovédenje opisano kot vednost o tem, kaj vemo (Chrm. 167a), kar zopet pomeni, da Alkibiad, kot vsak drug sogovorec, spoznava sebe na ta način, da spoznava stvari, ki jih ne ve. V pogovoru s Sokratom namreč vidi Sokratove dele duše, ko mu ta skozi *elenchus* spodbija znanje, ki ga ima. Iz tega razloga tudi Sokrat vztraja, da mora dialog aktivno voditi Alkibiad, učeč se od samega sebe (Alc. 112e-113c, 114e).

Je ob tem pomembno, v čigavo dušo gledamo? Odgovor na to v tem dialogu ni zarisan, vendar bi eksplicitno lahko sklepali, da je. Sokratova duša je že bila bolj zaželena od kakšne druge, tudi in predvsem za Alkibiada. Za stare Grke se je zdelo pomembno, da je ta druga duša prijatelj ali ljubimec, še zlasti Aristotel je vztrajal pri tem, da so prijatelji potrebno natanko iz tega razloga samovednosti. Temu mestu zelo blizko vzporednico najdemo recimo v delu »Magna Moralia« (1213a20-24), ki je morebiti v tem svojem pasusu celo neposredno motivirano z branjem »Alkibiada Prvega«. Njen avtor pravi, da se spoznati ne moremo neposredno: naše želje in nagnjenja so večkrat premočni. In nadaljuje: »Tako torej, kot če želimo videti naše obraze in jih bomo videli s tem, da se bomo pogledali v zrcala, bomo tudi takrat, ko bomo želeli spoznati nas same, do tega dospeli le tako, da se bomo ugledali v prijatelju. Kajti prijatelj je, tako pravimo, drugi jaz (*ho phílos héteros egó*).«[27]

[27] Sorodno mesto najdemo tudi v »Nikomahovi etiki«: »dober človek je do prijatelja tak kot do samega sebe, kajti prijatelj mu je »drugi jaz« (1170b).« Primerjaj Gantarjev prevod v Aristotel, *Nikomahova etika*, Slovenska Matica, Ljubljana 1994.

V besedilu bo namesto prijatelja, mojega drugega in bližnjika, nakazana alternativna možnost, ki zaobide človeka. V nekem smislu lahko namreč uvidimo samega sebe, če gledamo v Boga. Ta je v »Alkibiadu Prvem« poudarjeno uveden v nepristnem dodatku in vrinku, ki ga najdemo le pri Evzebiju in Stobaju.[28] Mesto 133c8-17, do katerega še pridemo, bi tako lahko brali kot utemeljitev tega, da se moramo ugledati, ko gre za naše duše, v nečem onstran duš drugih. Toda le kako bi lahko zrli v Boga? Osnovna dilema je zarisana v tem stavku:

»Sokrat: Če naj potemtakem duša, ljubi Alkibiad, spozna samo sebe, mora gledati v dušo, zlasti v tisto njeno območje, v katerem nastaja krepost duše, namreč modrost, in na vse drugo, kar je temu podobno?« (133b7-10)

Kaj je potem tukaj podobno (*homoîon ón*), in čemu ali komu je podobno? Duša lahko gleda v tisto mesto v duši drugega, kjer prebiva vrlina modrosti (*sophía*). Lahko pa tudi v nekaj podobnega, toda podobnega čemu? Dve možnosti imamo: bodisi vrlini modrosti in torej temu delu duše, ki pa ni del duše in je zunaj nje, ali pa mogoče kakšnemu podobnemu sestavnemu delu duše? Za nadaljevanje besedila se zdi, da podpira prvo možnost, kajti Bog (*ho theós*) in božansko (*tò theîon*) nastopita tudi tik pred vrinkom na mestu 133c4-8:

»– Lahko rečeva, da je v duši kaj bolj božanskega od tega, kjer se dogajata védenje in mišljenje? – Ne moreva. – Potemtakem je tisti njen del podoben bogu – in nekdo, ki gleda na to in je spoznal vse božansko – boga in razumnost –, bo tako najbolje dojemal tudi samega sebe. – Tako je videti.«

Sokratova definicija je tukaj jasna: del duše, ki mu vlada vrlina modrosti, je podoben Bogu. Toda na kaj se nanaša *toúto* v vrstici 133c4: nekdo, »ki gleda na to«, gleda na kaj? Če je usmerjen v ta božanski del duše, ki je subjekt prvega dela stavka, potem imamo opravka z instrospektivnim pogledom v lastno dušo; božansko je v nas samih. Iz tega razloga se »vse božansko« in »Bog in razumnost«[29] gotovo nanašata tudi na božansko zunaj nas in naše duše. In če je temu tako, potem lahko ne glede na novoplatonični vrinek upravičeno govorimo o primerjavi tega dela duše z Bogom. Izpričani vrinek, ki sledi, najdemo najprej

[28] Pri Evzebiju, grškem krščanskem piscu, gre za delo »Praeparatio evangelica«, novoplatoniku Stobaju za »Eclogae«.
[29] »Razumnost« je Kocijančičev prevod za *phrónesis*.

pri Evzebiju. Četudi ga moramo jemati z zadržkom, po svoje dodatno ilustrira tezo o samospoznavanju duše skozi Boga:

»– Potemtakem je tako, kot so ogledala jasnejša, čistejša in svetlejša od zrcala v očesu, tudi bog čistejši in sijajnejši od najboljšega dela naše duše? – Kaže že tako. Sokrat. – Torej moramo gledati na boga: uporabljati ga moramo kot najboljše ogledalo človeških zadev glede kreposti duše, in tako bomo najbolje videli in spoznavali sami sebe.« (133c8-17)

Pričevanja iz tekstovne tradicije ne govorijo v prid avtentičnosti teh vrstic. Te skoraj gotovo niso bile v besedilu Platona, ki sta jih prebirala Olimpiodor in Proklos, pa tudi ne znane komu izmed tistih, ki jih omenjata.[30] Vprašanje je tudi, če jih smemo razumeti kot novoplatonično interpolacijo – novoplatoniki so bili ponavadi v svojih interpretacijah zvesti besedi ali vsaj duhu zapisanega, zato pa tudi ne preveč motivirani za interpoliranje razpravljanih besedil. V njihovem duhu bi tudi bilo, da samovédenje lahko služi spoznanju božanskega, vendar ne tudi obratno, kot bi se dalo naslutiti iz zgornjih vrstic.

Interpolacijo pa bi lahko dodala krščanska tradicija, ker se dvomljivo besedilo omenja v glavnem v krščanskih virih. Razen tega, seveda, krščanstvo poudarja dejstvo, da se lahko spoznamo le skozi Boga. Če pa je besedilo na mestu 133c8-14 avtentično, potem so morale te vrstice iz njega izpasti že relativno zgodaj in jih zato novoplatonski komentatorji niso opazili. Tej možnosti govori v prid nekaj dejstev. Mesto 133b10, kot smo rekli, uvaja neko novo entiteto ob »drugi« duši, na katero lahko zremo, če želimo spoznati samega sebe. Drugič je božansko zunaj duše anticipirano že v odlomku 133c4-6, s čimer je sporno besedilo neposredno in proporcionalno povezano. Žal je to lahko dokaz tudi nasprotnega, tega namreč, da je interpolator svoj »komentatorski« dodatek zgradil na podlagi inspiracije iz natanko tega mesta. Možen argument o avtentičnosti je tudi nadaljevanje besedila, še posebej ta odlomek:

»– In če ti in polis delujeta pravično in premišljeno, bosta delovala na ta način, ki je Bogu ljub. – Verjetno res. – In, kot sva govorila prej, delovala bosta tako, da bosta gledala to, kar je božansko in svetlo. – Kaže tako.« (134d1-6)

[30] Tako se recimo *tò énoptron* (Alc. 133c9, c14) za zrcalo pri Platonu sploh ne pojavi, temveč ta uporablja *to kátoptron*, recimo na mestih 132e2 in 133a. Prvi izraz verjetno pomeni katerikoli predmet, ki je zmožen odseva in zrcaljenja (mogoče je mišljen le naravni predmet, kot oko), medtem ko *tò kátoptron* vedno označuje izdelano ogledalo. Primerjaj Clark (1955, 239). Glede Proklosa glej njegov komentar k »Timaju« (in Tim. 3.103).

Gledati na božansko in svetlo (*lamprón*) je kakopak aluzija na omenjeno sporno mesto, ki pravi, da so ogledala svetlejša od zrcala v očesu, podobno pa je tudi Bog svetlejši (v Kocijančičevem prevodu »sijajnejši«) od najboljšega dela naše duše. Beseda svetlejši (*lampróteron*) na mestu 133c11 se zdi dober dokaz o tem, da bi vrinek lahko bil pristen. Tisti, ki mislijo, da ni, bodo pač morali razložiti rabo besede *lamprón* na mestu 134d5. Nekateri iz tega razloga predlagajo, da se ta na tem mestu zbriše in razume kot vnovični vrinek. Toda če zbrišemo *lamprón*, moramo tudi besedo *skoteinón* (»temačno«) na mestu 134e4. Carlini zato predlaga, da se zbrišejo vse vrstice med 134d1 in 134e7, kar upoštavajo tudi nekateri prevodi, recimo Hutchinsonov.[31]

Vendar nam potem mora nekdo razložiti, zakaj so te vrstice komentirane in najdene v Olimpiodorovem rokopisu. Celo več, ta uporabo *lamprón* celo komentira (in Alc. 229.23). Če kdo ne želi upoštevati rabe te besede na mestu 134d5, potem eo ipsoj ne želi upoštevati Olimpiodora. In ker ta ne omenja in navaja spornega mesta 133c8-17, ga ne moremo uporabiti kot argument proti temu mestu. Nemogoče je namreč hkrati zanikati in priznati, da ima Olimpiodor prav: v tem, ko nekega mesta ne citira, in hkrati narobe, ko navaja neko drugo, če obstoj enega kaže na neobstoj drugega. Olimpiodor pač ne bi imel potrebe dodati vrstic na mestu 134d5, če sporno mesto 133c8-17 zanj sploh ne obstaja. Seveda je še vedno mogoče, da gre za dve časovno različni interpolaciji, prvo narejeno po Olimpiodoru, drugo z mestom 134d5 (po mnenju nekaterih so sporne vse vrstice od 134d1-e7), narejeno še kasneje.

Toda četudi ne upoštevamo vrinka, lahko v rekonstrukciji primerjave zasledimo naslednja razmerja: da bi uvideli samega sebe, se moramo ugledati v božanskem. Božansko je tako v odnosu do naše duše na podoben način, kot je zrcalo v odnosu do punčice v očesu. Odnos duše in božanskega seveda za starogrško filozofijo ni nov. Nenazadnje ga omenja tudi Sokratov sopotnik Ksenofont,[32] kjer je Sokrat zagovornik modrosti celotnega vesolja, ki da ga usmerja. Ne gre pozabiti na tematizacije Anaksimenovega zraka (*aér*), ki se bistveno povezuje z dušami (o tem, kako po orfikih »božanska« duša prihaja v nas od zunaj, govori tudi Aristotel), na Anaksagoro in Diogena iz Apolonije. Nenazadnje pa o božanskem deležu v nas Platon spregovori tudi v »Fajdrosu«:

[31] Primerjaj Carlinijevo utemeljitev (1963, 169–174). Hutchinsonov prevod je dosegljiv v Cooper 1997.

[32] Memorabilia 1.4.

»Vzrok za to, dragi moj, je tale: še samega sebe ne morem spoznati, kot se glasi delfski napis, in zato se mi zdi smešno, da bi razmišljal o rečeh, ki so mi tuje, če še tega ne vem. Zato to puščam pri miru in verjamem temu, kar se običajno misli o teh rečeh, ter ne razmišljam o tem, temveč o sebi, kot sem že govoril: ali nisem morda jaz zver, ki je bolj zapletena in bolj napihnjena od Tifona, ali pa kakšna žival, ki je krotkejša in preprostejša, po naravi deležna nekakšnega božanskega, nenadutega deleža.« (Phdr. 229e5-230a6)[33]

Žival, ki ne bi bila pošast s stotimi kačjimi glavami, temveč deležna božanskega deleža, v Fajdrosu opisana z atributi ljubezni in poistovetena s človeško zaljubljeno dušo, nastopa prav tako v primerjavi z zrcalom (Phdr. 255d).[34] Le da je tu ljubljena oseba tista, v kateri se ugledamo. Pogled na to osebo je tudi pogled na Boga, ki ga ta ljubljena oseba posnema, zaradi česar želi zaljubljeni v njej videti in častiti Boga (251a). Četudi so razlike med obema dialogoma očitne (»Fajdros« govori o mnogih bogovih, »Alkibiad« o enem; prvi metaforizira vprašanje človeških in božanskih duš, našteva njihove dele, želelni in voljni del, medtem ko Alkibiad govori le o božanskem delu duše, prvemu ne gre za vprašanje sebstva in duše, temveč njene nesmrtnosti in ljubezni, drugemu pač), bi lahko našteli tudi nekatere sorodnosti. V obeh božanske in človeške duše niso razločene taksonomično v smislu dveh vrst, tako da lahko s pomočjo opisa božanske pridemo do opisa naše lastne. Platonova psihološka teorija je vsebovana v obeh komplementarno. Bistveno vprašanje, ki mu sledita oba dialoga glede samovédenja, pa je spraševanju po samem sebi; ne v smislu tistega »Kdo sem?«, temveč prej »Kaj sem?«, ki je še posebej očitna v postopnem in eliminativnem definiranju »sebstva« v »Alkibiadu Prvem«. Kot rečeno, tudi ob odmišljenem (novoplatonskem?) vrinku bo besedišče tega drugega dialoga ponudilo najpomembnejše dokaze o tem, da je naše samospoznanje odvisno od našega ugledanja božanskega v nas. Če Bog utemeljuje našo vednost o nas samih, se s tem kakopak relativizira filozofski napor, za katerega ponavadi mislimo, da je zgolj razumski in predvsem – naš. Spoznavanje s pomočjo božanstva (ali razumnosti v nas, ki da je božanska) bo hkrati uvedlo tudi različne tipe samospoznanja, jasnejše in manj jasne: Bog bo jasnejši in čistejši od najboljšega dela naše duše, bo nekakšno popolno zrcalo.

Če je sebstvo, naš »jaz« potemtakem, nekaj, kar se skriva v razumskem delu duše, pa še vedno nismo ničesar povedali o vsakem posameznem sebstvu (*autòn*

[33] Prevod je vzet iz Kocijančičevega izbora Platona (2002).

[34] Glede primerjave iz »Fajdrosa« in analize »hipertifonične« duše glej Griswold (1986, 40).

hékaston), ampak smo sebstvo bolj ali manj enačili z dušo in vsako individualno sebstvo obravnali ločeno, ne kot sebstvo po sebi. In kaj, če predpostavimo, da do njega pridemo, če dospemo do Boga: je potemtakem oblika sebstva dejansko oblika Boga? Naj spomnimo: Platon v svoji razpravi o duši in idejah v »Fajdonu« nikoli ne zapiše, da je duša oblika, niti ne, da obstaja oblika duše. Razumski del duše, v »Alkibiadu Prvem« opredeljen kot božanski, je nekako kar izenačen z Bogom, kolikor se na mestu 133c5 Bog in razumnost (*phrónesis*, razsodnost) omenjata skupaj. Ko ravnamo pravično in premišljeno, so naša dejanja narejena na bogovom ljub način (*theophilôs*, 134d2). S tem ko torej zremo Boga, se nam zarisuje prava narava človeka, ki omogoči spoznavanje samega sebe in svojih dobrin. Presenetljivo se torej samovédenje ne konča v nekem subjektivnem, osebnem poglabljanju vase, kot nam to opisujejo standardni psihološki in filozofski konteksti, temveč se skozi opis razumskosti v nas, ki nas presega, ta notranja sebstva izkažejo za nekaj vnanjega in tako rekoč objektivnega. Zreti v to razumskost božanskega je torej najbližja pot do nas samih, druga najbolj ustreza je ugledati to božansko razumsko naravo v drugih. Tako kot je v »Simpoziju« recimo lepota sama nekaj, kar presega lepoto zaljubljenega, bo tudi v »Alkibiadu Prvem«, če brezpogojno sprejmemo to interpretaicjo, božansko sebstvo prehajalo in presegalo tisto v drugih ljudeh. Alkibiadov hrupen prihod v »Simpoziju«, ki prekine Diotimin govor, mogoče ne nastopa naključno v ljubezenskem kontekstu tam in v »samovednostnem« kontekstu v tem dialogu.[35] Ker ko ljubi in je zaljubljen v Sokrata, na nek način predpostavlja tisto, kar v njem najbolj ljubi. Vednost in mišljenje, ki sta v duši najbolj božanska (*to eidénai te kaì phroneîn theióteron*, Alc. 133c) in ki si ju delijo človeška bitja med sabo in z – Bogom. Vednost in mišljenje kot razumska podlaga v človeku sta tista, ki sta lepa in božanska in ki se ju ljubi. Vendar tega Alkibiad, ujet v svojo profanost telesnihe strasti, verjetno nikoli ni spoznal.

»Alkibiad Prvi« je tako mogoče edini Platonov dialog, ki daje ime »sebstvu« in ga nekako konceptualizira. Kaj naj bi sebstvo sámo v natančnem smislu bilo, ostaja odprto. Namesto »teološkega« bi lahko podali tudi njeno »ontološko-logično« branje. Če sebstvo po sebi zares obstaja in so naša razmišljanja o njem pravilna, potem bo njegova konceptualizacija morala biti podobna tisti, ki jo najdemo v »Državi« (504b-507e), kjer se omenja ideja dobrega ob primerjavi s soncem, ali »Simpoziju« (210e-212a), kjer se poskuša definirati ideja lepega na podlagi vprašanja, kaj je lepo. Po Trasilovi klasifikaciji opisan kot

[35] Glej Smp. 212e isl.

majevtičen dialog in odgovarjajoč na vprašanje o naravi človeka (*phúseos anthrópou*), bo »Alkibiad Prvi« glede vprašanja sebstva začel iz istega izhodišča sokratskega iskanja definicije. Sebstvo je tisto, na kar se nanašamo s katero od oblik zaimka *autós*, torej samega ali istega. Potemtakem bo vsaka bivajoča stvar nekakšno sebstvo po sebi, vzeta zase in ločeno. V »Sofistu« Platon pove, da bo vsaka stvar, ki je deležna bivajočega, udeležena na istosti (*tò autón*), ki je eden od največjih rodov (*mégista géne*), kar zadeva njen odnos do samega sebe.[36] Iz tega sledi, da bo oblika istosti ta, ki bo odgovorna za to, da nekaj je to, kar je. Vidik istovetnosti s samim sabo, sebstva torej, bo pomemben tudi kot načelo razumevanja in našega znanja o tej stvari.

Če razumemo sebstvo v tem temeljnem ontološkem pomenu, ki se morebiti z ozirom na pomanjkanje evidence v besedilu zdi pretiran, potem lahko izpeljemo tudi primerjavo z »Državo«: sebstvo in ideja Dobrega bosta vzpostavljeni na primerljiv način, saj bo prvo tako rekoč princip tega, da je neka stvar to, kar je, s tem pa tudi princip njene bivajočnosti. Ideja Dobrega bo po drugi strani tista, ki naredi ideje za ideje, odgovorna bo za bivajočnost idej (R. 509a9 isl.). Če takšen razmislek peljemo dalje, bo potem veljalo, da sebstvo omogoča našo vednost o tem, da lahko spoznamo vsako stvar v njeni istovetnosti, podobno kot tudi ideja Dobrega usposobi našo razumevanje »hipotez«, ki kot podlaga omogočijo razumevanje stvari in njihovo razlikovanje glede na ideje (R. 510b2). Tako bo v »Alkibiadu Prvem« poudarjena nujnost tega znanja za spretnost (političnega) vladanja. Alkibiad bo moral dospeti do ideje sebstva, še preden bo lahko spoznal samega sebe in dosegel samovédenje. Enako pa bo moral najprej spoznati samega sebe, še preden bo vladal drugim (Alc. 127d isl.) Če bi torej omemba sebstva v dialogu nakazovala platonsko zahtevo po iskanju oblike zanjo, potem bi s tem lahko učinkovito pojasnili, zakaj Platon vztraja pri njegovi določitvi – odgovore na vprašanja namreč vedno dobimo, ko se vprašamo po idejah, tako da je tudi sebstvo postavljeno kot predmet naše vednosti, ki ga moramo odkriti, njegovo znanje pa nam bo služilo kot podlaga za dokazovanje narave človekovega sebstva. Da bi, skratka, razumeli to naravo, bomo morali raziskati sebstvo kot obliko, saj je sebstvo ravno ta ena narava, ki je »ena čez mnogo«. Katero dimenzijo fenomena sebstva, bodisi psihološko, teološko ali logično, je imel Platon ali njegov posnemovalec v mislih, ali še bolje – katero bolj in katero manj, ostaja odprto in neodgovorjeno vprašanje.

[36] Glej Sph. 256a1.

LITERATURA:

Platon, *Alkibiad Prvi*, v: *Izbrani dialogi in odlomki*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2002, prevedel Gorazd Kocijančič.

Platon, *Alcibiade*, Les Belles Lettres, Paris 1996, prevedel Maurice Croiset.

Platon, *Alcibiade (de la nature humaine)*, Hatier, Paris 1990, prevedel Victor Cousin.

Platon, *Alkibiades I*, v: *Werke*, Band 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, prevedel Friedrich Schleiermacher.

Platon, *Harmid*, Založba Obzorja, Maribor 1994, prevedel Boris Vezjak.

The Complete Works of Plato, izd. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1997.

Annas, Julia, ‚*Self-knowledge in Early Plato*', v: Dominic J. O'Meara (izd.) *Platonic Investigations*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1985.

Carlini, Antonio, *Platone: Alcibiade, Alcibiade Secondo, Ipparco, Rivali*, Boringhieri, Torino 1963.

Clark, Pamela, *The Greater Alcibiades*, Classical Quarterly 45, 1955.

Denyer, Nicholas, *Alcibiades*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Friedländer, Paul, *Plato Two: The Dialogues, First Period*. Pantheon, New York 1964, prevedel H. Meyerhoff.

Griswold, Charles L., *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press. New Haven 1986.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy. Volume V: The Later Plato and the Academy*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

Kahn, Charles H., *The Beautiful and the Genuine: A Discussion of Paul Woodruff, Plato: Hippias Major*' *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III 1985.

Strycker, Émile, ‚*Platonica I: L'authenticité du Premier Alcibiade*', *Les études classiques* 11, 1942, str. 135–151.

Shoemaker, Sydney, *Self-knowledge and Self-identity*, Cornell University Press, New York 1963.

Westerlink, L. G., *Olympiodorus – Commentary on the First Alcibiades of Plato*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1956.

Janez Vodičar

POETIČNO POIMENOVANJE BOGA PRI PAULU RICOEURJU

1 Nevarnosti poetičnosti ali Bog brez imena

Raziskovanje in razčlenjevanje različnih pristopov k pojmu imaginacije, ko v ta pojem vključimo vse, od posnemanja posnetka pri Platonu do ustvarjalnega posnemanja pri Aristotelu, pokaže, da vsako še tako radikalno zanikanje in podcenjevanje njene moči ne more vzdržati brez zatekanja v njo samo. Začarani krog, ki se najbolj pokaže v samem hermenevtičnem procesu, ki je glavno vodilo našega razmišljanja, nujno vodil v iskanje odgovora na vprašanje o sami možnosti človekove ustvarjalnosti. Platonov odgovor o posnemanju, ki trdi, da gre pri tem za oddaljevanje od prave resničnosti, je prebudil Aristotela, da pokaže ustvarjalni vidik tega posnemanja. Pot Paula Ricoeurja, francoskega še živečega hermenevtičnega filozofa, se je pri razmišljanju o ustvarjalnosti, imaginaciji in domišljiji, naslonila na tradicijo in jo poskušala odpreti področju ustvarjalnosti tam, kjer je bil največji očitek ujetosti pomena, na ravni tehnike – metode oziroma shem, ter ta začarani krog razumevanja preurediti v dvigajočo se spiralo, ki bi prinašala nove pomene. Ricoeurjev pristop do filozofije je vezan na hermenevtiko in ustvarjalnost, ki predvideva sposobnost človeka, da vstopi v krog trojnega mimezisa. Že sama sposobnost posnemanja vključuje potrebo po imaginaciji, ki nikoli ne ostane ujeta v golo posnemanje, ampak dodaja nove stvaritve. Zato lahko povežemo imaginacijo ali domišljijo, ki ju

bomo bolj ali manj enačili, in poetiko. Pri uporabi pojma poetika se bomo naslonili na okvire, ki nam jih predstavi Aristotel v svoji Poetiki. To je tudi Ricoeurjevo izhodišče in cilj pri splošno filozofski utemeljitvi. Že iz same analize besede mimezis seveda sledi, da ne gre za poetiko in poetično v smislu poezije oziroma pesniškega. »Besedo poetika razumem mimo poezije v smislu rim in ritmike v smeri ustvarjanja smisla. To se pravi, da je najprej potrebna ustvarjalna energija inovacije, da bi lahko končno prišli do diskurza druge stopnje.«[1] Ta najširša opredelitev tako imaginacije kakor poetike nas bo vodila v iskanju možnosti izreči Božje ime.

Če razumemo imaginacijo v smislu reprodukcije, kot to lahko najdemo pri Sartru, še prej pa pri Platonu, ko si je treba priklicati v spomin odsoten predmet ali dogodek, kar lahko povežemo s spominjanjem, zaidemo v nevarnost, da zabrišemo razmerje med stvarnostjo in domišljijo. Spomini in predstave, ki jih reprodukcija prebuja, bi nas zapeljali v svet golih spominov. Še večji problem nastane z uvedbo pojma produktivne imaginacije. Ta imaginacija zmore ustvarjati nove podobe in dogodke, ki nimajo ustrezne relevance v stvarnosti, ne sedanji ne pretekli. Zopet smo pred nevarnostjo, da se izgubimo v ‚sanjah', ki se še kako lahko končajo z bolezensko izgubo stika s stvarnostjo. Vsega tega se Ricoeur zaveda in poskuša najti neko pot, ki nas ne bi vodila v dva nasprotna pola: eden poskuša poveličevati, drugi zavrniti imaginacijo. »Toda produktivna imaginacija in celo reproduktivna imaginacija v meri, ko dopušča minimalno iniciativo, da si lahko prikličemo odsotno stvar, se razvija na drugi osi, po kateri je subjekt imaginacije sposoben ali ni sposoben kritične zavesti razlikovanja med imaginarnim in realnim.«[2] Po njegovem je torej nujna nekakšna kritična zavest, ki bo, kakor smo videli pri vzpostavitvi subjekta, oblikovala jasno stališče, kaj sodi v spomin, kaj v sanje o prihodnosti in kaj v današnji dan. Seveda je sklicevanje na kritično zavest, ki zmore ločevati v samem procesu tako široko zastavljene imaginacije, zelo vprašljivo, je pa nujno, če hočemo sploh govoriti o osebi. »Če je bila imaginacija pogoj za sintezo na ravni objektov, je spoštovanje pogoj za sintezo na ravni osebe.«[3] Negotovost spo-

[1] P. Ricoeur, *L'unique et le singulier,* Alice, Liège 1999, 59.

[2] P. Ricoeur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II,* Seuil, Paris 1965, 240.

[3] P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté,II. Finitude et culpabilité, Symbolique du mal,* Aubier, Paris 1988, 90. – V tem delu postavi pod človeško sposobnost domišljije tudi možnost zmote. »Reči, da je človek zmotljiv, se pravi reči, da meje, lastne nekemu bitju, ne sovpadajo z njim samim in da je izvirna slabost, kjer vstopa zlo.« (162) Ravno domišljija je tista, ki te meje odpre in s tem omogoči nesovpadanje. Vse to terja poetiko hotenja.

štovanja, ki bi jo kdo dosegel na poti refleksije samega sebe, je podvržena celotnemu hermenevtičnemu krogu, zato tudi imaginacija ne more postaviti jasnega merila za svojo pravilnost. Sam Ricoeur to reševanje postavi pod aporijo, ki vedno ostaja vprašljiva, pa naj se odločimo za takšno ali drugačno rešitev. Saj mora biti, če je imaginacija bolj proces kakor stanje, nujno nasproti pravilnemu procesu tudi njegova disfunkcija.[4]

Še posebej je to opazno pri opredelitvi vloge imaginacije na ravni družbe. Tu uvede Ricoeur pojma utopije in ideologije. Če je ideologija v vlogi reproduktivne imaginacije, se ta lahko iz pozitivnih elementov ohranjanja in povezovanja neke skupnosti spremeni v nasilje ohranjanja. Utopija, ki naj bi v vlogi kritike obstoječega in v svoji produktivni imaginaciji odpirala nove možnosti razvoja določene družbe, se lahko izgubi v shizofrenem sanjarjenju in begu od stvarnosti. In vendar ne moremo biti ustvarjalno imaginativni, če nismo kritični do ekstremov utopije in ideologije in če ne omogočamo njunega stalnega prepletanja, saj je za utopijo zdravilna ideologija in narobe.[5] Samo dialektično prepletanje obeh polov družbe ohranja zdravo okolje za vsakdanje življenje, kjer bo prostor tako za ustvarjalnost kakor za ohranjanje ustvarjenega. Kritična zavest, ki bo ohranjala, kakor smo videli prej na ravni osebe, ravnotežje, terja celoten hermenevtični proces. Vsaka bližnjica, ki bi poskušala postaviti v družbi ravnotežje med ohranjanjem – reprodukcijo in prihodnostjo – produkcijo, je obsojena na propad v poplitvenju in anomiji.

Vsako zatekanje v poetičnost je vedno vprašljivo, saj vedno vključuje vstopanje v nemogoče: svet kot, to, česar ni, ali, bolje, še ni. Umetnik, mislec, ki resnično ustvarja, je vedno na nepravem mestu. »Nase prevzame največje tveganje, ker nikoli ne ve, ali postavlja ali ruši; ali slučajno ne uničuje, ko verjame, da gradi; ali ne gradi, ko verjame, da ruši; ali ne sadi, ko bi bilo treba puliti, in ali ne ruva, ko bi bilo treba saditi.«[6] To krhkost, ki jo, kakor smo že videli, poimenuje človeško, je treba sprejeti ter v ustvarjalnem procesu iskati možnost za ‚samo človeško svobodo'. Na ravni prepustitve tej naravni ustvarjalni domišljiji je poimenovanje Boga postavljeno na dve nasprotujoči si točki. Ena raven je Bog več imen in se sklicuje na preroka Izaija iz Stare zaveze, ko ga ta imenuje Močni svetovalec, Vsemogočni, Knez miru, ki že v svojem naštevanju imen

[4] Prim. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, 261.
[5] Prim. P. Ricoeur, n.d., 262.
[6] P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, 130s.

vzpostavlja nespravljiva nasprotja. Podobno pot je izbral tudi Heraklit v 37. fragmentu.[7] Ravno zaradi teh nasprotij se pojavlja nasproten poizkus, da bi se namreč zatekli k nepoimenovanju. Najlepši primer za to je ravno v izreku 2 Mz 3,14: »Jaz sem, ki sem«, ki v izgubitvi v glagolu biti ne pove veliko ali pa sploh nič. Vendar je njuno razmerje nihanje med eno ali drugo možnostjo, med Bogom z več imeni in Bogom enega, ljubosumno čuvanega imena prepuščeno hermenevtičnemu pristopu določene skupnosti, ki jo je močno poganjala ravno filozofija. »Kritika božjih imen je bila vedno velika naloga filozofije, od Platona in njegove kritike homerskih bogov, Kanta, ki kritizira klasično ontoteologijo, itd., vse do Nietzscheja, ki je naredil mešanico vseh imen in se zdi, da je bog kot tak ostal v suspenzu.«[8]

Ricoeur poskuša pokazati na obe nevarnosti in razmerje med njima s primerjanjem Arona in Mojzesa. Gre za pripoved o zlatem teletu. Ko se je Mojzes povzpel na goro, da bi bil iz oči v oči z Bogom, je Aron ostal z ljudstvom. »Medtem ko Mojzes vidi Boga, toda ne vidi ljudstva, Aron vidi ljudstvo, a ne vidi več Boga. In tako je tu zlato tele [...]. Dialektika: tu je Jahve z neizgovorljivim imenom – ki se ne da zapisati drugače kot le s tetragramom – in potem bogovi, natančno poimenovani in predstavljeni z zlatim teletom.«[9] Mojzes z razbitjem tabel postave pokaže, da je neposreden dostop do Boga nemogoč, samo on lahko pove o njem. Hkrati je tu množica, ki v svoji orgiastični razpoloženosti kaže na bogove, navzoče med nami, in omogoča njihova poimenovanja. Med Neimenovanim in imeni bogov ostaja odprto polje, ki daje misliti ter nas kliče k raziskovanju in premišljevanju, kar pa nosi v sebi že od samega začetka nevarnost malikovanja ali agnosticizma.

Ricoeurju se kot predlog za rešitev kaže prav v tetragramu YHWH. Vendar to razodetje Mojzesu ni bilo dano v smislu ontologije, kakor se je pozneje uporabljalo v filozofiji, ampak v luči poslanstva oziroma poklica, da bi se vedelo, kdo koga pošilja. Tako Mojzes na prošnjo, naj mu Bog razodene svoje ime, da ga bo pozneje uporabil za potrditev svojega poslanstva, sliši najbolj vsebinsko prazno oznako, ki vključuje bivanje. »Zato pripelje vsekakor ne do nekakšne izgubljene enopomenskosti, ki je morda nikoli ni bilo, ampak prav do več-

[7] A. Sovre, *Predsokratiki,* Slovenska matica, Ljubljana 1988, 76.
»Bog je dan in noč, je leto in zima, je sitost in glad; spreminja se kakor ogenj, če se pomeša s kadili in mu dajemo ime po vsakokratnem vonju.«
[8] P. Ricoeur, *L'unique et singulier,* 21s.
[9] P. Ricoeur, n. d., 23.

pomenskosti, celo do nedoločenosti, ki daje besedilu pečat skrivnosti.«[10] V omenjenem članku, ki se navezuje na Anzelmov ontološki dokaz, poskuša Ricoeur pokazati, da ravno želja, da bi dali dokončno ime, vodi v nevarnosti, ko lahko razbijemo krhkost, ki nastaja v dialektiki poimenovanja Boga, kakor smo jo prikazali zgoraj. Vsako določanje Božje narave vodi v uporabo zgolj pridevnika za njegovo ime ter s tem v malikovanje. Kar nam ponuja Sveto pismo, je vezano na etično, življenjsko raven. »Človeško dopolnilo: hebrejska Biblija ne ve ničesar o Bogu po sebi in za sebe. Pozna le enega Boga – soočenega s človekom in, kakor bomo dodali pozneje, s celotnim stvarstvom.«[11] S tem ime, kakor ga poskuša izreči teolog, ne obsega Boga samega, temveč razmerje med Njim in človekom. To razmerje se stalno spreminja, se ruši in vzpostavlja, ker je vsaj en element tega razmerja v stalnem nastajanju. Človek vseskozi oblikuje svojo lastno podobo. S tem nastaja nešteto možnih imen in hkrati zavest, da ni nobeno pravo in dokončno, kar je za spekulativni um nesprejemljivo. Zato se s tetragramom poskuša vzpostaviti ravnotežje med zahtevo po poimenovanju in ohranitvijo skrivnosti. Ontološki dokaz z vso svojo natančnostjo in abstraktnostjo poskuša združiti spekulacijo Grkov z zavezo Izvoljenega ljudstva. »Anzelmov dokaz lahko torej razložimo kot poskus, da se razprava, ki jo je Modrost – vsaj tista, ki ima besedo v Jobovi knjigi – tako kaže, zapeljala v slepo ulico, vnovič odpre na teoretični in spekulativni ravni. Zdi se, da je cena za plačilo tega drznega poskusa ta: razmernostno pojmovanje Boga z vsemi dramatičnimi implikacijami nadomesti abstraktno pojmovanje, po katerem so nazivi vzvišenosti zbrani v poimenovanju Boga s pridevki in so ločeni od stvarjenja, ki je nemara nedokončano, vsekakor pa zaznamovano s stanovitnostjo trpljenja. Nekonkluzivna dialektika, v kateri se izmenjujeta hvalnica in tožba, razpade v neizmernem kriku: ‚Doklej, Gospod, me boš vedno pozabljal?' skrajnost, ki gre čez mero v besedah bedaka: ‚Ni Boga'.«[12]

Če smo na ravni družbe videli, da reproduktivna imaginacija lahko vodi v slabo podobo ideologije, lahko vodi na ravni Boga v njegovo poimenovanje, kjer se bo izgubil v abstraktnosti filozofske ontoteologije ali agnostike. Produktivna imaginacija, ki je prej vodila v shizofreno podobo utopije, nas lahko zapelje v ustvarjanje imen po lastni podobi, torej v malikovanje v najširšem smislu besede. S tem bi bilo vsako izrekanje o Božjem imenu nesmiselno in bi nas v

[10] P. Ricoeur, *Fides quaerens intellectum,* v: *O božjem bivanju,* Poligrafi 11/12, letnik 3, 64.
[11] P. Ricoeur, n. d., 67.
[12] P. Ricoeur, n. d., 77.

naslovu izrečena predpostavka vodila do nujnega agnosticizma, kakor ga je večkrat poskušal zagovarjati tudi Ricoeur. Tako bi bilo, če bi bili nujno mi izvir tega poimenovanja. Toda: »Prva beseda ni nikoli naša.«[13] Vedno jo prejmemo in smo deležni pričevanja ali bolje poklica, da poimenujemo Nepoimenovano.

2 Poimenujem, kar mi je dano

Na vprašanje, kaj Ricoeurja navezuje na krščanstvo, odgovarja s tremi vidiki, ki ga nagovarjajo. Ricoeur vseskozi poudarja, da gre za najdenje tako etičnih zahtev kakor polja svetega in simbolov, ki jim človek sam ne more biti vir. Trojnost: etični temelj, ki ga najde v krščanstvu, odnos do svetega, ki ga ta vzpostavlja na svojstven način in končno simbolika v vsej krščanski izvirnosti, se po njegovem mnenju združujejo v poetičnosti branja. Zato je zanj v govorici o Božjem vseskozi v ospredju eksegeza, ki predvideva ločitev filozofskega pristopa od religioznega. Vendar je ravno Tekst mesto, kjer Ricoeur prevzame pojem Northropa Frya, Veliki kod [Grand Code], kjer lahko analitično in fenomenološko vprašanje spremenimo v eksistencialno. Kot verniki lahko samo stavimo, da raziskovanje Teksta ne vodi v začarani krog, ampak vodi k resnični Besedi Drugega.[14] Lahko najdemo veliko ljudi, ki uspešno prikažejo to, kar verujejo. Zmorejo spregovoriti o Bogu in ga poimenovati. Vendar nastane težava, ko bi morali razložiti, kako sploh lahko razumejo in slišijo oznanilo vere. Ricoeur pravi, da sam spada med te, ki težko polagajo račun o načinu svojega verovanja, in se razglaša za poslušalca vere. S tem, ko se razglaša za poslušalca, se mora odreči vsem predpostavkam vsega filozofskega prizadevanja, da bi namreč začel svoje razmišljanje brez vnaprej danih predsodkov. Priznava, da je sprejemanje krščanskega oznanila smiselno in da lahko njegovo vsebino prenesemo v življenje, kjer se ta da preveriti. Gre za najglobljo odločitev, ki ni naša odločitev, je predpostavka že od vsega začetka. »Toda če je vse, kar predpostavljam, že pred vsem, kar lahko izberem v polju razmišljanja, kako se bom izognil razvpitemu začaranemu krogu, da verujem, da bi razumel, in razumem, da bi veroval? Sam se mu ne poskušam izogniti.«[15] Zato Boga ne

[13] P. Ricoeur, *L'unique et singulier*, 73.

[14] Prim. P. Ricoeur, *Expérience et langage dans le discours religieux*, v: *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, 167.

[15] P. Ricoeur, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, 281.

V tretji knjigi Ricoeurjevih zbranih člankov, ki nosijo naslov *Na mejah filozofije*, je tudi članek, ki je cilj celotnega našega raziskovanja: *»Nommer Dieu«, Imenovati Boga.* Ker nam bo služil kot

moremo poimenovati drugače kakor le z upoštevanjem določenih predpostavk, ki jih zaradi njihove netransparentnosti ni mogoče preiskati in osvoboditi suma, da vodijo v začarani krog. Ta predpostavka pa je: »Imenovati Boga je to, kar se je že zgodilo v tekstih, ki jih je predpostavka mojega poslušanja že izbrala« (282).

Globoka izkušnja vere, kot jo predpostavlja pristop fenomenologov in se pojavlja v vsakodnevni izkušnji, torej ni več temeljna? Dejstva, ki jih navajajo fenomenologi – o osnovni razpoloženosti ‚absolutne odvisnosti', ki je pred vsakim našim hotenjem; ‚poslednje skrbi', ki so horizont vsake naše odločitve; o brezpogojnem zaupanju, ki je vir vsakega upanja – in so bila do sedaj vir za utemeljevanje religioznega, bi težko reducirali na besedo, tekst. Vendar Ricoeur vztraja, da imam dostop do vsake izkušnje vedno preko govorice o tem (282). Zapeljal bi nas lahko tudi pojem Besede. Ni vedno pred vsakim pisanjem, tekstom beseda? Besede raznih pripovedovalcev sag, besede prerokov, pridigarjev, in ali ni bil Jezus sam, kakor Sokrat, govornik in ne pisec? »In vendar bi pozabili na prvo hermenevtično situacijo pri oznanjevanju krščanstva, če ne bi postavili odnosa beseda – tekst na sam začetek vseh problemov interpretacije. V vseh stadijih beseda vzdržuje odnos s tekstom; najprej se nanaša na predhodni tekst, ki ga interpretira; Jezus sam interpretira Postavo; sveti Pavel in avtor Pisma Hebrejcem interpretirata dogodek Kristusa v luči prerokov in ustanov Stare zaveze.«[16] Tako lahko rečemo, da se vera poučuje ali osvetljuje v govorici, ki prenaša določene izkušnje. To se ohrani v tekstu in tam dobi nov pomen s procesom oddaljevanja. Brez zapisa bi beseda ostala zgolj krik, ki se izgublja v gluhoti časa. Za biblično vero moramo dodati, da gre za celotno mrežo, ki prinaša to izkušnjo, in to je tudi njena značilnost, ki ji po Ricoeurjevem mnenju daje prednost v svetu verstev. S tem, ko Ricoeur postavlja za temelj vere tekst, odpira možnost tudi hermenevtični rasti pomena in poimenovanja Boga, ki vključuje pričevalce, saj nosi vsak tekst v sebi etični poziv. »Od začetka sloni oznanjevanje na interpretaciji samega pričevanja neke primarne skupnosti. Pričevanje in interpretacija pričevanja že sama vsebujeta oddaljitev, ki omogoča vsak tekst.«[17]

potrditev celotnega razpravljanja o Ricoeurju in njegovi poti do poetičnega poimenovanja Boga, bomo uporabljali navedke kar v oklepaju za tekstom. Tako številke v oklepaju pomenijo stran v zgoraj navedeni knjigi.

[16] P. Ricoeur, *Du texte à l'action,* 138.

[17] P. Ricoeur, n. d., 139.

Iz postavitve temelja nekega poimenovanja Boga, ki ga postavi na dejstvu teksta, moramo sklepati na nujnost nezmožnosti začetka iz ničelne točke. Vsak pristop v krščanstvu je nujno zaznamovan s sprejemom že zapisanega. »Boga lahko poimenujem v svoji veri, ker so ga teksti, ki so mi bili oznanjeni, že poimenovali« (283). Vendar obstaja nevarnost, da bi Besedo zamenjali s tekstom, ki mu že Platon pripisuje, da nastaja zaradi naše pozabljivosti, ob tem pa izgublja dialoškost: Jaz – Ti odnos. Ves napor, ki ga je vložil v hermenevtiko, Ricoeurju dopušča, da ravno v tekstu prepozna možnost novega dogodka, kar smo že videli. Šele ob tekstu, ki ga berem, in v skupnosti, ki mi ga oznanja, torej v procesu interpretacije, beseda postane Beseda zame. Za Ricoeurja je temeljna razlika med filozofsko in biblično hermenevtiko v polju interpretacije, ki izhaja iz poslušanja. Ne gre za razliko v metodi, ampak v ‚stvari teksta', ki ga biblična hermenevtika razvija pred bralcem.[18]

Še večje doživetje najdenosti je v zavesti o daru, ki ga vsakdo doživlja na področju svoje svobode. »Dejstvo je, da smo del velike celote.«[19] Vračamo se k pojmu conatusa, ki ga srečamo ob etični postavitvi subjekta in služi Ricoeurju kot temelj vsega, kar lahko vključimo v območje hotenja. Spinozov pojem sam in dejstvo, da ga Ricoeur ponavlja v povezavi s poimenovanjem Boga, postavljata pod vprašaj Ricoeurjev odnos do panteizma. Vendar sam poudarja, da gre za etični problem, ki res vključuje Boga, ne vodi pa mimo krščanstva. Sklicuje se na trditev apostola Pavla, ki jo je izrekel v filozofskem svetu Aten, da se v Njem gibljemo in smo.[20] Etičnost je pri Ricoeurju mišljena kot široko polje iskanja osnovne potrebe subjekta po strasti bivanja. Bivanje mi je dano in to je ena od osnovnih izkušenj, ki nas sili, da se doživljamo kot posamezniki, ki težijo k svobodi in pripovedovanju lastne zgodbe. Kakor za Spinozo tako tudi za Ricoeurja svoboda ne pomeni delati kar koli, ampak vključuje nujnost sprejetja omejitev. Dokaz, da ne gre za panteizem, ampak za pravo etično raven, lahko najdemo tudi v njegovem komentarju stvarjenja. Stvarjenje je pripoved o izvirni ločitvi med Stvarnikom in stvarjo. »Ko rečem ‚ločitev', ne rečem za-

[18] Prim. P. Ricoeur, n. d., 140.
Sam članek, ki ga na tem mestu povzemamo, nosi naslov *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique.* Strinja se, da gre pri biblični hermenevtiki za področno hermenevtiko. Vendar gre pri biblični hermenevtiki za tako specifičen predmet, da uporabi filozofsko kot svoj »organon«. Zato bi bilo pri interpretaciji bibličnih tekstov premalo posluževati se zgolj analitičnih in drugih filozofskih metod. Biblična zahteva specifičen pristop, ki seveda vključuje pridobitve na drugih področjih hermenevtike.
[19] P. Ricoeur, *L'unique et singulier,* 44s.
[20] Prim. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre,* 365.

puščenost ali odtujitev. Ločitev je temeljno to, kar ločuje Stvarnika in stvarstvo ter tako simultano kaže na ‚umaknitev' Boga in lastno konsistenco stvarstva. Človeštvu lastni vidik te ločitve je gotovo izguba bližine z Bogom, ki jo simbolizira izgon iz raja, toda tudi, kakor bomo poskušali pokazati, pristop k odgovornosti do sebe in drugih.«[21] Ločitev ni prekletstvo, ampak pot do odgovorne osebe, ki zmore delovati tudi moralno. Za to delovanje je nujna izkušnja pogojenosti, ustvaritve, zavest, da mi je vse darovano; to Ricoeur imenuje ‚ekonomija daru'. V vsej analizi Ricoeurjeve filozofije je ravno ta moment danosti v pojmu ekonomije daru tisti, ki ga lahko uvrstimo tako že v polje karakterja kakor simbolov in ipseitete, o katerih govori v splošni hermenevtiki in mu vedno pomenijo kot nekaj danega, hkrati zavezujočega pa tudi omogočujočega. Zato ni nevarnosti, ki bi nas lahko zapeljala v poplitivitev poimenovanja Boga s pojmom Vse, saj se Ricoeur brani vseh mogočih poenostavitev v polju splošne hermenevtike, ko govori o sebi kot subjektu kakor o družbi kot polju tega subjekta.

Ekonomija daru, ki se napaja pri stvarjenju in je vir strastnosti bivanja, je tista, ki nas sili tako k moralnosti kakor iskanju novih pomenov. »Cela paleta pomenov podeljuje tej ekonomiji daru specifično artikulacijo. Na eni strani te palete najdemo sam po sebi zelo kompleksen simbolizem stvarjenja, v najbolj temeljnem smislu izvorne podaritve bivanja. Temu simbolizmu pripada prva uporaba pojma ‚dober' v Genezi za vse ustvarjene stvari. [...] Pomembno je poudariti nadetični vidik uporabe tega predikata ‚dober' za vse stvarstvo. Iz tega sledi, da je človek poklican kot stvaritev, [créature]. Zato je smisel radikalne odvisnosti, v kolikor se ta navezuje na simbolizem stvarjenja, da človeka ne pušča iz oči v oči z Bogom, temveč ga postavi v sredo narave, ki je človek nima zgolj za uporaben kamnolom, ampak za predmet skrbi, spoštovanja in občudovanja, kakor to lahko razumemo v Sončni pesmi sv. Frančiška Asiškega.«[22]

Zavest o daru, ki iz tega izhaja in ki je vir strastnosti bivanja, je tudi v vsej zgodovini judovstva temelj postave. Bog, ki se v 2 Mz 20,2 sklicuje na to, da je izvoljeno ljudstvo izpeljal iz Egipta, lahko pred tem razglasi postavo. Bog se prepoznava v zgodovini in postava je sad tega spoznavanja med Njim in ljudmi. Ricoeur poskuša zapoved ljubezni postaviti v ta kontekst nezasluženega daru.

[21] P. Ricoeur, A. LaCocque, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, 66.
[22] P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1990, 44.

Samo iz konteksta stvarjenja lahko razumemo zahtevo Boga po ljubezni do njega in Kristusovo zahtevo po ljubezni do sovražnikov. Samo v moči Božje ljubezni, ki jo v izkušnji ekonomije daru doživljamo v stiku z Njim, zmoremo ljubiti človeka. »Torej še enkrat prebrana *Visoka pesem* v luči Geneze postane religiozni tekst, kolikor lahko v njej slišimo besedo tihega in neimenovanega Boga, neločljivega od sile potrditve ljubezni z njegove strani.«[23] Vsa ta podaritev, v kateri se znajdemo, kliče najprej po razumevanju, daje se nam razumeti, kakor pravi Ricoeur. Gre za nekakšno poetično uporabo imperativa.[24] Ta omogoča, da iz strastnosti bivanja, v kateri se znajdemo in postavlja samo etičnost človeka, preidemo preko zlatega pravila v moralo, ki nas zavezuje. Še zlasti, če se zavedamo, da prav ta ekonomija daru, ki izhaja iz stvarjenja, vključuje tudi Boga nepoznanih možnosti. »Med tema dvema ekstremoma lahko Postavo razumemo kot dar in tudi Kristusovo žrtvovanje kot vir odpuščanja.«[25] Šele tam, kjer je dar odprt za nešteto možnosti, se lahko razvije prava ekonomija odrešenja. Saj je za Izraelce Postava tista, ki jih vodi k izpolnitvi obljub. »Postava ukazuje, "gebitet", kar obljuba obljublja, "bietet". Zapoved je etični vidik obljube.«[26]

Tako se nam ponuja nov vidik, da zaobjamemo celoto daru in njegovo poetično odprtost. Če se Postava rojeva ravno v luči ekonomije daru in vključuje poetiko možnega, ki jo obsegajo obljube, ta proces zahteva etiko poklica, poslanstva. »"Promissio" vključuje "missio".«[27] Iz narave samega poslanstva, ki nas zavezuje v sedanjosti, izhaja obljuba prihodnosti. Ne gre za etiko obveze, ampak etiko obljube novega stvarstva. Izkušnja daru, ki jo prinaša simbolika stvarjenja, vključuje tudi odprtost Novi zemlji in Novemu nebu. Tako se Ricoeur zopet vrača k Spinozu, ki pravi: »Prizadevanje, s katerim si sleherna stvar prizadeva vztrajati v svoji biti, ne vsebuje končnega, temveč nedoločen čas.«[28]

Nedoločen čas je možnost mojega ‚bivanja kot', ki je vedno že najdeno. To najdenje je povezano z osnovno etično predpostavko strastnosti, ki izvira iz moči, po kateri Bog biva in deluje. Zanikanje podarjenosti bivanja vodi v »hybris« cogita in metafizike, ki se zato poskuša postaviti na raven ontoteologije,

[23] P. Ricoeur, *Penser la Bible*, 452.
[24] Prim. P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit*, 20.
[25] P. Ricoeur, *Lectures 3*, 277.
[26] P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, 399.
[27] P. Ricoeur, n. d., 399.
[28] B. de Spinoza, *Etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, 198.

ki pa ne more na nič odgovoriti. Da se temu izognemo, je treba preiti v poslušanje. »Poslušanje izključuje samopostavljanje« (290). S tem se izognemo tudi hotenju po gospodovanju, samozadostnosti in neodvisnosti. Tako gre za dvojno odpoved, ki v svoji nedokončanosti izključuje absolutni objekt in s tem tudi absolutni subjekt. To pa je cena, da preidemo v modaliteto govorice, ki bo radikalno nespekulativna in predfilozofska. »To je cilj filozofske hermenevtike, namreč da dvojno absolutno spekulacijo ontoteologije in transcendentalne refleksije prenese v najbolj izvirne načine govorice, s katerimi so člani verujočih skupnosti interpretirali svojo izkušnjo Boga zase in za druge. Tu je bil Bog poimenovan.« (290)[29]

Razmerje, ki nastopa med izkušnjo podarjenosti in mojim lastnim stanjem k odgovornosti poklicane osebe, ustvarja poetično polje, v katerem zmoremo poimenovati Boga. Ne samo tekst, ki to izkušnjo zapiše in z oddaljitvijo od nje ustvari možnost ustvarjalnega posnemanja, že sama situacija, v kateri se znajdemo in ki vzpostavlja razpoko med D(d)arovalcem in nami, postavlja poetično polje spraševanja. Je to Darovalec ali je to zgolj naključje, je ta dar zame dober ali ne ...? Poimenovanje, ki iz tega izhaja, kakor kažejo tudi teksti Svetega pisma, se ne dogaja zgolj na en način, ampak na več načinov. Dar, ki ga najprej prepoznamo v podarjenosti življenja, govorice in določenega smisla, posredovanega po Tekstu, deluje sam po sebi, v razpetosti med danim in možnim, poetično, hkrati pa s samo obliko odpira nov pristop, ki je za Ricoeurja ključni poetični dejavnik pri poimenovanju Boga.

3 Raznolikost poimenovanja

Če torej sprejmemo predpostavko o prvotnosti oznanila, ki ga najdemo v kanonu Svetega pisma, se torej odločimo za eksegezo. »Poslušati krščansko ozna-

[29] Prim. P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, Cerf, Paris 2000, 98. – Na tem mestu lahko opozorim na Ricoeurjevo vztrajno ponavljanje, da se je vedno skrbno varoval vsakega nedoslednega mešanja filozofije in biblične eksegeze. »Bibličnih tekstov nikoli nisem uporabil kot argumente,« zatrdi na navedenem mestu. Spomnimo se samo njegovega agnosticizma v začetku *Soi-même comme un autre*. Vendar razpravljanje o predfilozofski govorici, s katero so primarne skupnosti poimenovale svojo izkušnjo Boga, kaže v drugo smer. V tej smeri lahko prepoznamo Ricoeurja kot človeka, ki v svojem razmišljanju predpostavlja, da smo po naravi religiozni. Tudi govorjenje o ekonomiji daru in sklicevanje na Spinozo opozarja na ta Božji temelj, ki ga zaradi svojih metodoloških ciljev ne sme sprejeti za argument svojega razpravljanja.

nilo pomeni za filozofa najprej osvoboditi se vseh ontoteoloških vedenj. Celo in še posebej, kadar gre za besedo ‚Bog'. Amalgam med Bitjo in Bogom je v tem pogledu najbolj subtilno zapeljiv« (289). To osvoboditev vidi Ricoeur v upoštevanju mej našega spoznanja in bivanja, kakor to najde pri Kantu. Potrebno je torej zavreči vse transcendentalne iluzije, ki jih ustvarja razum, da bi Boga dojeli v polju predmetnosti, pa naj bo to v smislu srednjeveškega pojma najvišjega bitja ali heideggerjanskega poizkusa preko pojma Bit. To lahko storimo le, če se poslovimo od sebe kot od še tako apologetičnega filozofa, ki poskuša ujeti Boga v koncept in ga popredmetiti, ter sledimo Velikemu kodu biblične pripovedi in tako postanemo poslušalci in hkrati ustvarjalci te velike partiture.[30]

Kot poslušalci teksta ne bomo naleteli na enotno pripoved niti ne bomo našli enotnega teološkega jedra, kakor so zaveza, zgodovina odrešenja itd., kar razodeva polifoni značaj Svetega pisma.[31] Čeprav Ricoeur vztraja pri prednosti konkordance, ne smemo pozabiti, da gre vedno za konkordanco v diskordanci. Še zlasti je to vidno v oblikah pripovedi, ki jih Ricoeur najde in razišče ob biblicnih tekstih. Ne privoli v nobeno omejitev, čeprav bi mu lahko bil blizu poizkus teologov naravitete. »Nobena biblična naraviteta ne deluje preprosto kot pripoved. Ne dobiva zgolj svojih lastnih pomenov, temveč celo svoj izvirni religiozni pomen iz skupne zgradbe z drugimi oblikami diskurza.«[32] Gre za očitno polifonijo, ki zahteva poetični pristop, da lahko iz nje izluščimo poimenovanje Boga (289). Ta polifonost nam ponuja v interpretacijo različne literarne zvrsti. Ricoeur se tudi tu brani enosmernih pristopov. Pravi, da poznavanje izvirov, iz katerih je črpal posamezni svetopisemski avtor, še ne pove, kaj je hotel reči. Iluzija je, da poznamo kak tekst bolje, če poznamo drug tekst, na katerega se morda sklicuje ali celo izhaja iz njega (285). Vsi ti tehnični pristopi nam služijo kot orodje, da se dokopljemo do vzpostavitve procesa dogodek-smisel-dogodek-nov pomen, ki služijo kot temelj njegove hermenevtike. Hkrati je za Ricoeurja neumestno spraševanje po načinu navdihnjenja avtorja. Navdihnjenje je treba iskati v ‚stvari teksta', ki jo tekst izreka. Bog, ki ga stvar teksta poimenuje, in moja želja po poslušanju sta končni cilj biblicnih tekstov, in samo v sporočilu razodetja lahko razumemo navdihnjenje (286).

[30] Prim. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, 144.
[31] Prim. P. Ricoeur, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, v: *La Révélation*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Louvain 1977, 32.
[32] P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, 338.

Biblični teksti se nam ne ponujajo v enoglasju, ampak v večglasju; te glasove je treba ustrezno preplesti med seboj. »Izvirni izrazi vere so v kompleksnih oblikah diskurzov, tako različnih, kot so pripoved, preroštvo, postava, pregovori, molitve, himne, liturgične formule, modrostne pripovedi. Vsi skupaj poimenujejo Boga. Toda poimenujejo ga različno.« (290) Kljub veliki raznolikosti oblik se Ricoeur pozneje omeji na pripoved, preroštvo, postavo, modrost in himne. Pod vplivom Beauchampa pa preide v trojnost pripovedi, kakršno lahko najdemo že v rabinski literaturi: Postavo, Preroštvo in druge spise, ki so še posebej zaznamovani z modrostnimi spisi.[33] Preplet vseh teh zvrsti ustvarja posebno poetično polje, kjer napetosti, ki se rojevajo v različnih načinih pripovedovanja, porajajo ustvarjalni pristop k poimenovanju Boga. Strukturalni pristopi, ki bi izključili to večglasje, bi poslušalce spremenili v zgolj raziskovalce. Vsak stil pripovedi namreč prinaša tudi svoj specifični način izpovedovanja vere; tako lahko mirno rečemo, da sta tako struktura kakor vera v nemem sozvočju poimenovanja.

Najbolj preprosta in pogosta oblika je pripoved. Stara zaveza je izoblikovana iz različnih ključnih pripovedi, kot so: poklicanost Abrahama, izhod iz Egipta, maziljenje Davida; za prvo Cerkev pa je značilna pripoved o Kristusovem vstajenju. V teh pripovedih gre resnično za Boga Abrahama, Izaka in Jakoba. Bog je tu Igralec velikih dogodkov odrešenja (291). Gre za Jahveja, ki nastopa v tretji osebi in daje pravi smisel pripovedovanim dogodkom. Bog je navzoč v zgodovini, ki se je zgodila pred Besedo. Bog je najprej Bog zgodovine, šele nato Bog besede. »Vsa vera Izraela in prve Cerkve se stika v tej izpovedi transcendentalnega značaja o teh osrednjih dogodkih, ki to skupnost ustanavljajo in institucionalizirajo.«[34] Ravno skupnost, ki se postavlja s temi »history making events«,[35] je tudi prvi prostor, kjer nastopi interpretacija. Tu se protestant Ricoeur izkaže popolnoma ‚katoliški', ko trdi, da je geslo »sola scriptura« nemogoča zahteva. »Treba je priznati, da ni spisov, ki bi bili popolnoma obvarovani vsake interpretacije. Tega priznanja ne smemo jemati za izpoved slabosti; zgodovino interpretacij in različnih tradicij je bolje imeti za izvor smislov, celo Spisov. Ti so rezultat nekakšnega tekmovanja med zvestobo izvirnemu tekstu in ustvarjalnim delovanjem v zgodovini interpretacij.«[36] Tako je ustanovitev krščanske skupnosti povezana z dogodkom Jezusa Kristusa, kakor je judovska povezana z dogodkom Abrahama ali Mojzesa.

[33] Prim. P. Ricoeur, *Lectures 3*, 312.
[34] P. Ricoeur, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, 20.
[35] Prim. O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994, 239.
[36] P. Ricoeur, *Lectures 3*, 269.

Če hočemo razumeti pripovedi, jih moramo nujno soočiti s preroškimi teksti. Ti namreč ne govorijo o Bogu v tretji osebi, ampak v prvi osebi, v ‚jaz' obliki. S pomočjo preroka, ki je poklican in poslan, se neposredno oglaša Bog. »Bog je kot glas Drugega za glasom preroka«(292). Prerok ne govori v svojem imenu, ampak v Božjem. Zato je vsa moč preroka v gotovosti njegove poklicanosti oziroma navdihnjenja. Preroštvo nas lahko vodi v identifikacijo inspiracije s subjektivnim navdihnjenjem preroka. S tem razbijemo temeljno dialektično raven med preroško in pripovedno obliko. Prerok ne sme pri oznanjevanju nikoli pozabiti Boga, prvo osebo Njega iz pripovedi. Hkrati pa ne smemo pozabiti, da se preroški glas opira na dogodke iz preteklosti ter se nanaša na prihodnje dogodke. Prerokove napovedi in grožnje, ki izhajajo iz tradicije pripovedovanja, vnašajo razpoko v smisel pripovedovane zgodovine odrešenja. »Tako je celo v preroški obliki Bog poimenovan v dogodkih in z njimi in ne samo kot glas za drugim glasom« (292). Prerok ne nastopa zunaj zgodovine: vedno oblikuje in interpretira tako preteklost kakor prihodnost v iskanju novega poimenovanja Boga. Napetost med pripovedno in preroško obliko postane tako razumljiva. Medtem ko pripoved skupnost ustanavlja in jo ohranja, ji preroškost ravno to postavlja pod vprašaj ter jo s tem odpira novim možnostim, tako v razumevanju Boga, kakor tudi same sebe.[37]

Razbite dialektike [dialectique brisée] med pripovedjo in preroštvom, ne moremo imeti za dokončno, saj s tem ni izčrpana vsa polifonija in polisemija razodetja. Zato Ricoeur v dialektiko vključi tudi Postavo, ki pripovedi in preroštvu pridruži vidik žive in dejavne skupnosti. S tem se pridruži to, kar je Kant poimenoval heterogeni in pogojni imperativ: izvor postave je v obljubah in grožnjah, Bog je v njej imenovan kot avtor zapovedi (293). »Zato ne smemo pozabiti, da so vsi teksti postave izrečeni po Mojzesu in v okviru pripovedi o bivanju na Sinaju.«[38] Postave ne smemo razumeti le v luči zakona, »nomos«, temveč tudi v luči preroškega povabila k svetosti in v luči obljub pripovedi o Novi zemlji in nebu. V primerjavi s preroškimi spisi vnaša postava obrnjeno dialektiko: tu se Bog obrača name kot na drugo osebo, od katere kaj terja. »Toda smisel tega dvojnega poimenovanja Boga, kot avtorja Postave in mene kot vis-à-vis, razumemo le v luči dialektike preskriptivnih in drugih pripovedi« (293). Razodetje s tem postaja zgodovinsko. Ta zgodovinskost ni zgolj v smislu neke sledi Boga v pripovedih ali v luči prerokovanih prihodnjih dogodkov.

[37] Prim. P. Ricoeur, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, 22.
[38] P. Ricoeur, n. d., 23.

Razodetje je zgodovinsko, ker vodi zgodovino praktičnega delovanja v sedanjosti in spočenja dinamizem skupnosti. Ta ‚ti', ki je bil nagovorjen s preroškim glasom, v luči postave postane ‚jaz' odgovornosti. Končni cilj te s preroštvom poklicane etičnosti je nova zapoved, ki jo prinaša nova zaveza. Nova zaveza tako prelomi s postavo ter v luči odgovornosti in svobode v Kristusu vse postavi na zakon ljubezni, ki tako dobi značaj ‚nadetičnosti' [supra-éthique], kjer zlato pravilo vodi v zastonjsko ljubezen.[39]

Poskusa poimenovanja Boga ne smemo osiromašiti za obogatitev, ki jo prinašata modrostna in himnična pripoved. Modrostna literatura je predvsem »boj za smisel v nesmislu eksistence«(294). V prvi plan je postavljeno neupravičeno trpljenje posameznika; modrostni spisi o tem pripovedujejo vedno v luči, »da so vsi ljudje razumljeni v judovstvu«.[40] Tu je poimenovanje Boga manj vezano na osebo kakor v preroških spisih ali Postavi. Nerazumevanje Boga v luči njegove odsotnosti in molčečnosti se sooči s slavljenjem transcendentalnega bistva, ki je nad vsako osebo. Tako pristopamo z modrostno literaturo k poimenovanju ‚skritega Boga'. Ravno v Jobovi knjigi najde Ricoeur tipični primer razodetja modrostnega poimenovanja Boga, ki razbije še tako jasno podobo, postavljeno v drugih oblikah pripovedi, ter nas poziva k upanju navkljub.[41]

Psalmi s svojo himničnostjo so zadnja oblika, kjer nastopa slavljenje, moledovanje in zahvaljevanje. Ne gre več zgolj za ti, naslovljen na preroški ali etični ravni, tu gre za ti kot tebe pred Bogom in ti, ki se obrača na Ti, Boga. S tem se vzpostavlja dialoškost, kakor jo zahtevata Buber in Marcel. »Razodetje je tako tudi občutek, ki transcendentira vsakdanji način občutenja človeškosti.«[42] Vsakdanja izkušnja občutij ni več izključena iz razodevanja Božjega imena. Preko himničnih oblik se moje izkušnje pridružujejo mojemu osebnemu slavljenju, vzdihovanju ali zahvaljevanju ter tako meni kot posamezniku, ki sem v skupnosti Dogodkov in Postave, sedaj po nagovoru preroštva, omogočajo lastno izrekanje Besede.

S tem polifona kompozicija nastopa kot stalni ustvarjalni proces poimenovanja Boga tako skupnosti kot posameznika. Postava spreminja pripoved v navodila,

[39] Prim. P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit*, 54.
[40] O. Mongin, *Paul Ricoeur*, 242.
[41] Prim. P. Ricoeur, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, 27.
[42] P. Ricoeur, n. d., 30.

medtem ko pripoved postavo preoblikuje v dar. Na isti način lahko priznamo, da ima judovstvo vgrajeno varovalko proti mistificirani ideologiji, ki jo predstavlja preroštvo. Preroštvo kaže na podlagi pripovedi predvsem na potencial neizpolnjenih obljub, ki tako usmerjajo pripoved iz preteklosti v prihodnost. Hkrati pa je treba prihodnost tako preroštva kakor obljub, izvirajočih iz pripovedi, soočiti z modrostno literaturo. Ta vsako pripoved iztrga iz utečenih oblik ljudskega pripovedništva, saj jih sooči z vsakdanjimi aporijami, ki jih ne razreši nobena oblika pripovedi o poslednjih časih. Hkrati se mora temu pridružiti himnična oblika, ki požene reaktualizacijo prejšnjih oblik.[43] S temi različnimi pristopi poimenovanja se tudi izognemo dilemi Platona in neoplatonizma, »po katerem je Božja nespremenljivost v popolnem nasprotju s spremenljivostjo vseh človeških stvari«.[44] Božja zvestoba in stalnost Božjega imena, ki označuje človeško zgodovino, se bolj nagiba k vsečasnosti [omnitemporalité], kakor pa k nadčasnosti [supratemporalité]. Ko govorimo o bibličnem času, ne smemo preiti v linearnost, saj imamo nečasovnost postave, proleptični čas preroštva, vsakdanji čas modrosti in ‚sedaj' hvaljenja in prošenj himen. »Predstava o linearnem in ireverzibilnem času je vsekakor nezdružljiva s takim zborom glasov.«[45] S tem pridružujemo različnim literarnim oblikam tudi raz-

lične podobe časa, ki v celoti odpirajo poetičnost pripovedi trojnega mimezisa v poimenovanju Boga, kjer smisel kroži v vseh formah diskurza, kakor smo že videli v primeru tetragrama. To pomeni tudi odpoved eksegezi kot ukvarjanju z zgolj eno literarno zvrstjo ali iskanjem nekega ozadja, ki bi skrivalo kak nadpomen. Tudi vsako apriorno filozofsko izrekanje, ki bi preraščalo pripoved, je tako nemogoče. »Če damo v oklepaj sintetično in sistematično obravnavanje, ki bi bilo zgolj teološko ter bi hkrati predpostavljalo nevtralizacijo izvornih oblik diskurzov in prenos vseh religioznih vsebin na raven propozicijskih izjav, prestopamo v polisemični in polifoni koncept razodetja.«[46] Tako se razodetje ne more nikoli zaobjeti v enem samem vedenju, je stalni proces, ki ga vključuje že sam koren besede. Razodeti v osnovi besede skriva razkrivanje zakritega. Zato se v Bogu, ki se nam kaže, razodeva tudi skriti Bog. V gorečem grmu je Bog, ki se Mojzesu razodene z razkritjem imena, in se hkrati zakrije s splošnostjo izreka o bivanju. Zato je edini odgovor na Mojzesovo vprašanje Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, torej Bog zgodovine in življenja.

[43] Prim. P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, 338.
[44] P. Ricoeur, n. d., 301.
[45] P. Ricoeur, n. d., 301.
[46] P. Ricoeur, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, 32.

Poznejša Ricoeurjeva omejitev samo na trojnost: na postavo, ki ji daje primat; preroške in druge oblike spisov; vnaša le dinamiko identitete, kot jo je razvil s pojmom zapleta. Če je v postavi navzoča ‚postavljajoča identiteta', je v preroških spisih ‚omajana identiteta' in v drugih ‚hkrati singularna in univerzalna identiteta'. S pomočjo te dialektike, sposojene pri Beauchampu, vzpostavlja Ricoeur lažji prehod v teologijo križa, znamenja zastonjskega daru, ko preko kontradiktornega in rizičnega časa pripovedi trpljenja pokaže, kako ljubezen prevzame nase tveganje niča.[47]

4 Oblike bibličnih diskurzov

Vedno bolj vidimo, da v bibličnih tekstih ne gre samo za izrekanje Božjega imena, ampak tudi za Neizrečeno ali Nedovršeno (295). Prepletenost izrekanja in neizrekanja je specifična za biblične diskurze. Da bi se dokopali do njihove specifike, so se mnogi posluževali najrazličnejših metod iz literarne kritike. Kot smo videli, se Ricoeur tega posluževanja ne izogiba in to uporabi za razširitev svojega poetičnega polja. Pri aplikaciji filozofskih zakonitosti hermenevtike Ricoeur izhaja iz dejstva, da je tudi biblični tekst podvržen človeški govorici in zakonitostim diskurza. »Vendar je strukturalna analiza kot del hermenevtičnega postopka pristojna le tedaj, kadar in kolikor dodeli kakemu tekstu več pomena kot prvo preprosto branje.«[48] Še posebej se nasloni na strukturalne metode pri analizi prilike, ki mu je najbolj ustrezen način govorjenja o Božjem kraljestvu, kjer sta skupaj omenjena tako Bog kot Kraljestvo (296). Vedno gre za mejne izraze, ki v obliki prilike dobijo podobo poeme, kot jo obravnava v analizi žive metafore. »Če je primer prilike eksemplaričen, je to zaradi tega, ker združuje pripovedne strukture, metaforični proces in mejne izraze.« (297)

Pri analizi prilike se nasloni na formalne principe literarnozgodovinskih kritik D. O. Viasa, ki jih obdela predvsem z vidika ameriških literarnih kritikov. Osnova zgradbe kake pripovedi je razdelitev na komično in tragično. Prve imajo smer gibanja navzgor, k sreči, druge navzdol, h katastrofi. Ključ za ugotovitev komičnosti oziroma tragičnosti je vloga protagonistov v določeni zgodbi. Lahko imamo pare glavnih in stranskih oseb, pozitivnih in negativnih

[47] Prim. O. Mongin, n.d., 248s.

[48] P. Ricoeur, *Poetische Fiktion und religiöse Rede*, v: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband II*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1981, 89.

junakov. V. Propp je analiziral pripovedi na osnovi ruskih pravljic in prišel do zaključka, da se ljudske pripovedi delijo po ključnih motivih in ne po glavnih junakih, kot je trdil Vias. Ti motivi so lahko: prepoved, prekršitev prepovedi, izdaja, prevara, medsebojna pomoč ... Združujejo se v posebne tematske kroge, ki kažejo, da bi lahko vsi imeli isti izvor. Tako bi lahko tudi mite in religiozne pripovedi zreducirali na osnovni tematski krog. Kakor lahko tvorijo različne ljudske pripovedi en sam »korpus«, tako bi lahko nek korpus našli tudi v samih bibličnih pripovedih. A. J. Greimas s svojim modelom ‚akterjev' [actants] uvede še pojem pasivnega junaka in dialoškost dogajanja v pripovedi. Uvede subjekt, ki ima željo po objektu, in s tem povzroči določeno komunikacijo oziroma delovanje, kjer sodelujejo igralci, ki subjektu pomagajo ali ga ovirajo pri uresničitvi njegovega namena. V bibličnih pripovedih so značilni trije taki modeli: oče – sin, kralj – podložnik, gospodar – služabnik.

Novo pojmovanje bibličnih tekstov daje strukturalistična šola z uvedbo pojma ‚koda' in sporočila, ki je manifestacija tega koda. Vendar Ricoer zavrne strukturalistično omejitev zgolj na foneme, morfeme, lekseme, saj se tu, namesto da bi analizirali notranje strukture, omejimo zgolj na zunanje. Pritrdi analizi diskurza, ki sprejme kot osnovo pripovedi govor, ki pa z zapisom iz dogodka preraste v pomen in z novo interpretacijo v nov dogodek. S tem pa zunanja struktura pripovedi ni zgolj posrednik sporočila, temveč sporočilo samo. Tako se s strukturo razodeva tudi kod, ki doseže vrh svoje izraznosti v literarnih vrstah.[49] »Izpoved vere, ki se izraža v bibličnih dokumentih, je neločljiva od oblik diskurza, tu razumem zgradbo pripovedi, npr. Pentatevha in Evangelijev, zgradbe preroških orakljev, prilik, himen itd. Ne samo, da vsaka oblika diskurza povzroči določen stil izpovedi vere, temveč tudi soočenje diskurzov povzroči v sami izpovedi vere napetosti, ki so teološko pomenljive: nasprotje med pripovedjo in preroštvom, tako osnovno za razumevanje Stare zaveze, ni verjetno nič več kot le eden izmed strukturalnih parov, ki prispevajo k zasnovi temeljnih oblik pomenov.«[50] Biblični teksti so torej najprej literarni – napisani teksti, kot smo to že obravnavali. Ta postavka definira hermenevtični položaj krščanstva, s temeljem na odnosu med besedo in zapisom. Prva pridiga se ni samo nanašala na judovsko slovstvo, da bi interpretirala dogodek Jezusa Kristusa, temveč je tudi ta nova pridiga postala nov zapis, ki je omogočil shranitev pomena in ga odtrgal od namena avtorja, ujetosti v prvo Cerkev, tako da se je lahko začela

[49] Prim. P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, 154-188.
[50] P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, 134.

tradicija novih aktualizacij in se pomen, shranjen v bibličnih tekstih, daje tudi nam v interpretacijo in aktualizacijo.[51]

Metafora igra tako v biblični kot v filozofski hermenevtiki poglavitno vlogo, vlogo prestopa iz strukturne ali površinske analize teksta v globinsko, tu teološko analizo. Metafora tudi tu ni omejena na retorično definicijo in vlogo, da je namreč le beseda s spremenjenim pomenom, v okras kakemu stavku. Predvsem pa ni omejena zgolj na besedo, temveč je delo v malem [ouevre en miniature], kot pravi Ricoeur, saj metaforična beseda dobi svoj pravi pomen šele v kontekstu, kjer je stavek najmanjši gradbeni element, kot pokaže v analizi splošne hermenevtike.

V bibličnih tekstih, posebno še pri novozaveznih, so metafore, ki niso omejene zgolj na besedo niti ne na stavek ali izrek, temveč tvorijo že zaključeno pripoved – priliko. Med navadnim metaforičnim stavkom in priliko so tri temeljne razlike. Pri metaforičnem stavku se napetost gradi na osnovi stavka, pri priliki pa na osnovi kompozicije zgodbe, saj šele celota daje določen pomen. Pri prilikah ne gre za napetost, ki bi bila trenutna, kajti metafora, kakor hitro postane sestavina vsakdanje govorice, ni več živa, ni več metafora v pravem pomenu besede. Pri prilikah pa se zdi, čeprav mnoge postanejo izrabljene primere, da niso obsojene na tako hitro izumiranje. Pri prilikah tudi ne moremo reči, da nekatere besede lahko razumemo zgolj dobesedeno, druge pa metaforično. Nasprotno se ves dogodek določene prilike dogaja na ravni vsakdanjega življenja in ne uporablja fikcije tako kot mit, kjer je že iz tega razvidno, da gre za nevsakdanjo – metaforično govorico.

Kljub vsem tem razlikam med metaforičnim stavkom in priliko, se prilika kot vsaka živa metafora izogne temu, da bi prehitro zapadla okostenelí razlagi, predvsem pa da bi ju ne interpretirali po sestavnih delih, ne kot celoto, kot eno samo metaforo. Vemo tudi, da metafore redko nastopajo ločeno. Ponavadi so v šopih ali prepletih, tvorijo lahko celotno pesnitev, celotno zbrano delo pesnika ali celotno kulturo.

V hebrejski tradiciji imenujejo Boga Kralj, Oče, Soprog, Knez, Pastir, Sodnik ali celo Skala, Utrdba, Odrešenik. Tako vidimo da metafore v procesu združevanja z določeno soodvisnostjo oblikujejo celoto. Tako tudi prilike ustvarjajo

[51] Prim. T. Nkeramingo, *L'homme et la transcendance*, Lethielleux, Paris 1984, 224.

nekakšno pripovedno sceno, ki služi za osnovo napetosti med vsakdanjim življenjem in razumevanjem prilike kot metafore. S tem tudi struktura kot celota deluje metaforično, saj je nujno potrebna za razumevanje posameznih metafor. Tako so lahko prilike tragične ali komične, kot trdi Vias, in imajo tako kot celota v svoji tragičnosti ali komičnosti s svojo zgodbo metaforičen značaj. Vidimo, da nam dramatična zasnova prilike omogoča razumevanje celote kot novega pomena. Ta novi pomen, ki nastopa z upoštevanjem celote, omogoča stvaritev nove ‚izgubljene eksistence' teksta. Izolirana prilika je tako le ostanek umetne zgodovinskokritične metode, saj prilike sestavljajo zbirko, ki šele kot celota daje določen pomen. Tega je ohranila prva Cerkev, saj nam vse Jezusove prilike niso ohranjene. Gre torej za hermenevtiko celotne zbirke prilik in ne samo posamezne prilike.

Niso pa ohranjene samo prilike, temveč tudi sklop Jezusovih izrekov, ki ravno tako prispeva k razumevanju simbola ‚Božjega kraljestva' (296). V mnogočem so ti izreki v strukturnem nasprotju s prilikami. S tem se svetopisemska pripovedna zgradba razbija, tako da ne gre več za zaprto strukturo, ki bi onemogočala vsako novo interpretacijo, temveč vstopa v metaforični proces celota. Ta proces obojestranskega osvetljevanja med prilikami in Jezusovimi izreki mora vase sprejeti še razmerje med oznanjevanjem kot takim ter samim Jezusovim obnašanjem. Prilike in izreke lahko interpretiramo šele, ko upoštevamo Jezusov odnos do cestninarjev, prostitutk, farizejev, pismoukov ... Vendar se tu ne smemo omejiti na navadna Jezusova dejanja, potrebno je upoštevati še njegove čudeže. Vedno pridemo do istega zaključka: potek ustaljenega življenja je prekinjen, presenečenja se vrstijo, nepričakovano se pojavi nekaj povsem drugačnega – čudež, poslušalci so prisiljeni razmišljati o nepojmljivem. Kot smo omenili, gre za značilne mejne izraze, ki vnašajo napetost, da bi tako prebudili osnovni proces razumevanja – dogodek (297).

Še večji pomen za ta medsebojno prepletajoči proces, ki vodi do novega pomena, ima vključitev vsega tega v pripoved Jezusovega trpljenja. Tako ne gre več za Jezusove prilike, temveč za prilike Križanega. Po Ricoeurjevem mnenju gre za končni odgovor, ki si ga daje Jezus sam o svoji lastni identiteti, ko sprašuje apostole, kaj pravijo ljudje, kdo je.[52] Njegova lastna podoba na križu nadaljuje to spraševanje. Kakor je Jezus oznanjal Boga v prilikah, tako je prva

[52] Prim. P. Ricoeur, *Le récit interprétatif. Exégèse et Théologie dans les récits de la Passion*, v: *Recherches de science religieuse* 73/1 (1985), 21.

Cerkev oznanjala Jezusa kot ‚Božjo priliko' [Gleichnis Gottes]. S tem hermenevtika bibličnih tekstov preraste v hermenevtiko Jezusovega dogodka. Preko Kristusa se Bog najbolj jasno poimenuje in razodene. Kajti misliti Kristusa brez Boga je ravno tako nemogoče kot Izraelce brez Jahveja (298). Celoten proces poimenovanja pa se začne v nekem smislu s Križem in Vstajenjem. »Toda Križa ne moremo razumeti ter izreči drugače kot le v zapuščenosti od Boga, ki je v odnosu, z vsemi znaki Božje slabosti, pripadajočim ostankom Božjega poimenovanja. In vstajenja se ne da razumeti drugače kot s spominjanjem odrešenjskih dejanj Boga in v anticipaciji vstajenja vseh ljudi« (299). Vse oblike bibličnih pripovedi, še posebej evangeljske, morajo najti pravo luč v teh poslednjih dogodkih Jezusa Kristusa. Tudi nastanek evangelijev govori o tem, da je prva Cerkev ravnala prav tako.

5. Vprašanje inspiracije

S tem, ko je ne samo tekst kot tak, temveč celotno oznanjevanje prve Cerkve potrebno razumeti metaforično, prestopi hermenevtika iz spekulativne teološke govorice na raven poetične. Njena naloga je, da prek vsakdanjih dogodkov in stvari ustvari nov svet, novo bitje, Božje kraljestvo, ki bo odpiralo novo upanje in poslušalcem dalo novih moči za lastno rast v tem novem stvarstvu. S tem Ricoeur zavrže spekulativno govorico, ki hoče na epistemološki ravni razjasniti vse dileme in odvzeti interpretaciji ustrezno delovno območje. Ob zavrnitvi spekulativne, teološke govorice, v biblični hermenevtiki se pojavi vprašanje inspiracije ali navdihnjenja.

Če še velja, kot je dolgo časa veljalo, da gre v biblični hermenevtiki za enoten pomen, ki so ga preprosto enačili z resnico, je vsa pot, kot jo poskuša prehoditi Ricoeur s svojo poetično hermenevtiko, zaman. Še posebej je treba na tem mestu omeniti vse nazore, ki so inspiracijo enačili z narekom, kjer Bog uporabi človeka zgolj kot orodje ali kot nekakšnega tajnika, kot sta to Ambrož in Avguštin. Tudi poznejši poudarki, ki jih dasta Albert Veliki in Tomaž Akvinski, ko trdita, da je Bog primarni oziroma glavni, človek pa inštrumentalni avtor, se sodobni eksegezi še vedno zdijo preveč enostavno razumljeni.[53] Kljub mnogim poizkusom relativizirati pojem inspiracije, ki bi bolj odprl možnost ‚znanstvenega' pristopa k Svetemu pismu, je drugi vatikanski koncil izjavil: »Pri

[53] Prim. B. Sesboüé, *Croire*, Droguet et Ardant, Paris 1999, 170.

sestavljanju svetih knjig je Bog izbral ljudi, ki jih je tako naravnaval, da so ob uporabi svojih sposobnosti in moči – na temelju njegovega delovanja v njih in po njih – kot resnični avtorji zapisali vse to in samo to, kar je on hotel.« (BR 11) Če vztrajamo zgolj pri takem pojmovanju razodetja, potem je vsako sklicevanje na metaforičnost in odprtost, kot jo predpostavlja Ricoeurjeva poetična hermenevtika, že vnaprej obsojeno. Vendar je v istem dokumentu rečeno: »Ker pa je Bog v sv. pismu govoril po ljudeh na človeški način, zato mora razlagalec sv. pisma, če naj spozna, kaj nam je Bog hotel priobčiti, skrbno preiskati, kaj so sveti pisatelji v resnici hoteli povedati in kaj je Bog po njihovih besedah hotel razkriti.« (BR 12) Torej ne gre za enoumno Božje sporočilo, ki bi ga lahko zgolj brali, brez vsake razlage. K temu lahko dodamo še izjavo papeške biblične komisije: »Toda ta postavka se sedaj spopada z ugotovitvami jezikovnih znanosti in filozofskih hermenevtik, ki potrjujejo večpomenskost pisanih besedil.«[54]

Kljub temu da papeška komisija vztraja v želji priti do tega enega navdihnjenega pomena – resnice, v svojem zaključku postavi kot izhodišče za merilo ‚polnega pomena' to, kar lahko v veliki meri prepoznamo tudi pri Ricoeurju. »Končno je ‚polni pomen' mogoče presojati kot samo drugače imenovan duhovni pomen bibličnega besedila, v primeru, ko se duhovni pomen razlikuje od dobesednega. Osnovo za to predstavlja dejstvo, da Sveti Duh, ki je glavni pisec Svetega pisma, lahko vodi človeškega pisca pri izbiranju njegovih izrazov tako, da ti izražajo neko resnico, o kateri sam ne zaznava vse globine. Ta se popolneje razodene v teku časa, na eni strani zaradi nadaljnjih božanskih uresničenj, ki bolje razodevajo pomen besedil, na drugi strani pa zaradi vstavitve besedil v kanon Svetega pisma.«[55] Glede na metaforo, ki je po Ricoeurju bistvena sestavina bibličnih tekstov, predvsem pa njenih poetičnih vidikov, je svetopisemski tekst v svetu, ki odkriva in odpira nove načine naše pripadnosti temu svetu. »Poetični diskurz prekine s konceptom adekvatne resnice [le concept de vérité-adéquation], ko v postopku preverjanja in odkrivanja razvije drug koncept resnice, resnice, ki je v pojavljanju – manifestiranju [la vérité-manifestation].«[56] Pri Ricoeurju gre za preseganje klasičnega spora, ki se je rojeval ob vprašanju navdihnjenja. Ne gre za resnico, ki bi v opisih odražala popolno adekvatnost zgodovine, biologije ali kakšne druge znanosti, pač pa za resnico, ki je razodevanje Boga. Podobno poskuša to vprašanje reševati tudi papež Janez

[54] Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, Družina, Ljubljana 2000, 65.
[55] Papeška biblična komisija, n. d., 70s.
[56] T. Nkeraminigo, n. d., 223.

Pavel II, ko ločuje pomen in resnico.[57] To lahko najdemo tudi v opredelitvi papeške komisije, ki dopušča nadaljevanje popolnjevanja celostnega pomena. Kot lahko vidimo v postavitvi metafore, gre za znan pomen besed; v bibličnih tekstih je uporabljena vsakdanja govorica, človeška govorica, kot to trdi 2. vatikanski koncil, ki zaradi nove povezave dobi nov pomen. Ta pomen, če gre za živo metaforo, ne more biti nikoli izčrpan. Tako tudi razodetje ne. Inspiracije se po Ricoeurju tako ne sme pojmovati v sokratskem smislu evdaimonije. Gre za navdihnjenje pomena, ki je avtorja vodilo pri pisanju. Pravi pomen se končno razodene z vključitvijo v skupnost, pri metafori v sklop diskurzov, pri bibličnih tekstih v sistem sprejetega kanona.

Tega pomena ni, kot smo videli, mogoče najti izven povezav s svetom življenja. Za poetični tekst je razodevanje predvsem odkrivanje in manifestiranje sveta, v katerem bi človek lahko prebival. Gre za razodevanje bibličnega sveta, ki tu nadomesti klasično pojmovanje inspiracije svetopisemskega pisatelja: navdihnjen naj bi bil z določenim pomenom, ki naj bi ga nato razvil v določenem tekstu. Ta biblični svet, definiran v poetični govorici, odkriva in razvija ‚stvar teksta', o kateri govori, ter novo bitje, ki v postopku razodevanja bibličnega sveta nastane. V tem bibličnem svetu in njegovem razodevanju lahko razumem tudi lastno eksistenco ter lastno zgodovino (304). Zato za Ricoeurja ni navdihnjen nek tekst, ampak stvar teksta. To pa je stvar v svetu, ki ga ta tekst odpira in predstavlja. Zato bi lahko sklepali, da v konceptu Ricoeurjeve hermenevtike inspiracije že ta sama zahteva proces interpretacije. Samo tekst, ki je bil sposoben določeni skupnosti razodeti Božje ime, je bil navdihnjen, kajti s tem ji je odprl nov svet teksta, ki ji je zopet posredoval novo možnost bivanja v luči novega razodetja. Razodetje je bilo res vezano na inspiracijo, ki je bila nekakšen glas za glasom. »To omogoča verjetje, da je bil tekst prišepljen na uho preroku, ki je vir intenzivnemu razumevanju razodetja v luči subjektivnosti.«[58] Po Ricoeurju je to preroško subjektivno pojmovanje okužilo celotno teološko govorico, ki bi lahko skupnost brez posluha za druge dimenzije življenja pripeljala v apokaliptične čase, ki jih Ricoeur vzporeja z utopijo v politični sferi (373). Zato inspiracija ne sme biti razumljena v smislu baročnih slikarij, ampak v smislu pojma stvari teksta. Ta ostaja nujna pot, preko gole

[57] Prim. Janez Pavel II., *Vera in razum*, Družina, Ljubljana 1999, 106.
»Kot vsako drugo besedilo tudi viri, ki jih interpretira teolog, posredujejo najprej pomen, ki ga je treba dojeti in predstaviti. Ta pomen pa se predstavlja kot resnica o Bogu, ki jo je priobčil Bog sam s pomočjo svetega besedila.«
[58] P. Mongin, n. d., 238.

subjektivnosti, ki pa bi lahko zapeljala celoto bibličnega sveta v aporijo čakanja na apokaliptične čase. Samo celosten proces, ki vključuje tudi oddaljitev, je sposoben ostati zvest predstavljenemu pojmu navdihnjenja, če seveda hoče sprejeti pomen kot glavno vodilo ukvarjanja s svetopisemskimi teksti. Zopet se lahko naslonimo na papeževo izjavo: »S svojo zgodovinsko in umeščeno govorico more človek izražati resnice, ki presegajo jezikovni dogodek. Resnice dejansko nikoli ni mogoče zajeti v prostor in v kulturo; spoznana je v zgodovini, vendar presega samo zgodovino.«[59] Iz Razodetja narediti živo metaforo, ki bo stalno govorila in razodevala ter s tem kazala preko sebe, je vseskozi Ricoeurjev cilj. Ob tem ne smemo pozabiti, da nikoli noče prestopiti mej, ki si jih postavlja kot filozof, čeprav kot vernik sprejema moč Besede.

6 Upanje – poetičnost procesa poimenovanja

Proces poimenovanja Boga torej ne more najti svojega mesta zgolj v tekstih, temveč nujno sega v praktično življenje. Res, da je Bog poimenovan v tekstu, vendar ne smemo pozabiti, da ta preraste v pomen, šele ko zmore prebuditi nov dogodek. Gre za poetičnost, razumljeno v širokem smislu ustvarjalnega posnemanja, ki ga Ricoeur opredeli z mimezis III, ko mene ali skupnost nekaj nagovori in tako ustvari nov dogodek. »Ti teksti ne izčrpajo svojega smisla v čisti interni vlogi teksta, kažejo na svet, ki smo ga poimenovali kot način bivanja kot [...]. Bistvo poetičnosti je, da ‚preuredimo' svet po nameri poeme« (303). Gre za osnovni poziv tudi krščanskega oznanila po spreobrnjenju in ravnanju v skladu z izpovedjo vere. Ricoeur dodaja nujno pot, pot razumevanja sebe, kot jo je predstavil v arhitekturi subjekta in ki sledi procesu poetičnega poimenovanja Boga.

Ko se tako vedno bolj spuščamo na področje praktičnega življenja, je poimenovanje Boga vedno bolj vezano na vprašanje zla in upanja. Ricoeur je poskušal v analizi hotenega in nehotenega, ki spada v njegova prva dela, razviti pojem ‚poetika hotenega'. S pomočjo ločitve med moralo in etiko, ko da etiki primat hotenja v smislu conatusa ali appetitusa ter morali praktično in konkretno ureditev v določeni skupnosti, je razumljivo, da segajo posledice tudi na področje religioznega razmišljanja. »Nujnost upanja ni epistemološka, temveč praktična in eksistencialna. Ta nujnost je imanentna hotenju, ki pričakuje in zahteva izpolnitev svojih želja; ta nujnost je na ravni praktičnega uma in ne

[59] Janez Pavel II., n. d., 107.

absolutnega vedenja.«[60] K pojmu upanja moramo nujno priključiti njegovo nasprotje, zlo, in prepletenost obeh s pojmom svobode. Zlo predela svobodo v nemogočo možnost. Zato je nujno priznanje naših mej, kot to uči Kant, ki pridruži nezmožnosti čistega uma nezmožnost praktičnega uma. »To dvojno razočaranje najde svoje nasprotje v upanju. Postulat svobode odslej lahko dosežemo le preko noči pričakovanja, s krizo transcendentalnih iluzij in preko noči nemoči, s krizo radikalnega zla. Resnična svoboda je lahko samo stvar upanja, preko tega spekulativnega in praktičnega velikega petka.«[61] Ne mislimo se prehitro zateči v kerigmatično rešitev upanja preko Božje milosti ali oznanila neke avtoritete, temveč hočemo ostati zvesti filozofskemu razmišljanju. Za oporo na tej poti najde Ricoeur Kanta, ki v svoji kritiki religije v meji razuma daje odgovore v smeri svojega četrtega vprašanja, kaj smem upati. »Intellectus spei« je temeljna vez med filozofijo in teologijo, ki lahko premaga sterilno nasprotje med vero in razumom. Tako mora filozofija ostati veda v mejah ter tako odprta v upanje, kot je to postavil Kant.

Gre za odločitev med bogovi, ki so tu, ki jih lahko upodobim in se ne spreminjajo, ter Bogom prihoda, zgodovine. ‚Ne še' je proizvod uma upanja, ki v vsakem dogodku vidi potrditev ali razočaranje pričakovanega.[62] Še posebej je to vidno ob pojmu zgodovine in soočenja tega pojma z osebno refleksijo. Ta osebna poteza, ki jo Kierkegaard poimenuje ‚strast do možnega' in jo Sartre pozneje prevede v zahtevo po samopostavitvi, je v krščanstvu navzoča v oznanilu poslednjih časov, ki jo moramo nujno predpostavljati v vsakem logičnem razmišljanju. »Filozofsko živeti krščansko upanje je kot regulativni razum refleksije, ker je prepričanje o končni enosti resnice, celo Duh Razuma.«[63] Če je Kantova težnja po absolutno dobrem na ravni praktičnega uma, mora predpostavljati neko zmožnost imaginacije, ki nas bo vodila na tej poti. »To lahko natančno povežemo z absolutnim vedenjem pri Heglu. Natančno, ne dovoljuje nobenega vedenja, temveč vprašanje, ki ima opraviti z upanjem.«[64]

Tako lahko preidemo k Sartru in njegovemu pojmu ničenja. Če je za Sartra biti človek, biti projekt samega sebe, lastna svoboda, ko bistvu predhaja eksistenca, sledi iz tega, da je vsako ustvarjanje ničenje. Vendar gre po Ricoeurju pri tem

[60] P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique,* 126.
[61] P. Ricoeur, n. d., 127.
[62] Prim. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* 395.
[63] P. Ricoeur, *Histoire et Vérité,* 11.
[64] P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* 407.

le za razmišljanje med stvarmi, ko gre za klasično ontologijo bistev, stvari. Biti svoboden naj bi torej pomenilo ne biti stvar. »Vendar ne-stvar še zdaleč ni nebit, »nothing« in »not not-being«; tu je po mojem težava njegove filozofije: njegova filozofija niča je posledica nezadostne filozofije biti, še posebej, ker je prežeta s potezo revne teorije pojma biti.«[65] Šele pri Ricoeurju lahko razumemo poizkus ustvarjanja nove ontologije preko metafore, ko gre za ‚svet kot', ‚bivajoče kot' v vsej ustvarjalni množici možnosti. Ricoeurjevo sklicevanje na Kantova pojma razširitev [Erweiterung] in povečanje [Zuwachs], ki ga zahteva osnovna etična namera po ohranitvi življenja oziroma težnja po absolutno dobrem na ravni praktičnega uma, ni povečanje vedenja ali spoznanja, temveč njegovo odprtje [Eröffnung]. »To odprtje je ekvivalentno filozofiji upanja.«[66] Zato pri upanju na nesmrtnost ne gre za nikakršen razcep med dušo in telesom, duhom in snovjo, gre le za odprtje zahtevi etične težnje, ki nam je dana v naši lastni biti, ki teži po ‚vztrajanju v svoji biti'. Tega pa si sami ne moremo dati, lahko ga le srečamo [antreffen], kot je to rekel Kant. »Kerigmatičnemu upanju se je tako približal s pomočjo premika, od praktične zahteve k teoretičnemu postulatu, od zahteve k pričakovanju. Ta premik je tisti, ki omogoča prehod od etike k religiji.«[67] S tem združujemo nujnost poimenovanja Boga ne samo na ravni spoznanja, ampak tudi etike, ki poganja vsak naš gnostični korak. Boga lahko pred drugimi poimenujem zgolj kot priča. Zato spraševanje o tem, kaj smem upati, nujno vključuje vprašanje o tem, kaj moram storiti. Morala, ki iz tega izhaja, ni pot do sreče, ampak pot do tega, da postanem vreden te sreče. Upanje, ki se rojeva na poti praktičnega poznanja absolutno dobrega, nujno vključuje zavest o danem, najdenem in podarjenem. Iz upanja pa izhaja tudi pojem moje svobode, najprej možnosti izbire, da hodim po poti upanja, nato pa tudi nevarnost krhkosti upanja. Samo v luči totalizacije, ki ga predvideva zmožnost odločitve za dobro, golo vztrajanje v svoji biti, se rojeva zlo. Zato se resnična zloba človeka pokaže le v totalnosti države ali Cerkve.[68] Tako je treba stalno osvobajati podobe upanja v konkretni družbi ali verski skupnosti, saj je naloga predvsem zadnje, da prinaša polnost upanja. Ne samo poimenovanje Boga, temveč tudi življenje iz tega poimenovanja mora vedno najti svoj prostor v konkretni stvarni situaciji političnega udejstvovanja, kar smo omenili že s pojmoma utopija in ideologija.

[65] P. Ricoeur, *Histoire et Vérité,* 356s.

[66] P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* 409.

[67] P. Ricoeur, n. d., 411.

[68] Prim. P. Ricoeur, n. d., 412–414. – Tudi naslov tega poglavja: *La liberté selon l'espérance,* jasno izraža to misel.

Moltmannova teologija upanja vključuje tako tudi etiko poslanstva. Obveza poslanstva, ki jo živim sedaj, izhaja iz obljube in se nujno odpira prihodnosti. Vendar poslanstvo pomeni nekaj drugega kot le obvezo, presega jo in odpira vrata novemu stvarstvu. Gre za strastnost možnega, ki ga omogoča samo poetična imaginacija. Edino iz znamenj novega stvarstva lahko razberemo obljubo vstajenja. Poslanstvo nujno presega zgolj osebno raven, gre za razsežnost medosebnih, družbenih, celo kozmičnih odnosov. »Svoboda, odprta za novo stvarstvo, je dejansko manj osredotočena le na subjektivnost, avtentično osebo, kot na socialno in politično pravičnost; kliče spravo, ki zopet zahteva zaobjetje vseh stvari.«[69]

Vsako upanje, ki je oprto na svobodo, deluje v pojmih ‚navkljub', ‚svoboden za', ‚koliko bolj', ki se v polnosti izvrši v vstajenju. »Navkljub čemu? Če je vstajenje mišljeno kot vstajenje od mrtvih, je vsako upanje in vsaka svoboda navkljub smrti. Tu je hiatus, ki iz novega stvarstva ustvari creatio ex nihilo. Ta hiatus je tako globok, da je identiteta vstalega Kristusa in križanega Jezusa veliko vprašanje Nove zaveze.«[70] Negotovost apostolov ob prikazni Vstalega izraža nezmožnost povezati Jezusa s križa in Poveličanega. Zato je tipični simbol poimenovanja Boga, ki izhaja iz velikonočnega dogodka, dogodka Jezusa Kristusa, prazen grob.[71] Upanje je tisto stičišče, kjer se soočita moja pot k smrti in njeno zanikanje. Ravno iz tega zanikanja, življenjskega zagona, ki prežema vse naše predstave, izvira tudi izraz apostola Pavla, ‚koliko bolj', ‚v veliko večji meri'. Tako se mitični izravnavi krivde s kaznijo pridruži nezaslužen dar. »Vendar pa z milostnim darom ni tako kakor s prestopkom. Če so namreč zaradi prestopka enega umrli mnogi, sta se v veliko večji meri razlila na mnoge Božja milost in dar, po milosti enega človeka, Jezusa Kristusa.« (Rim 5,15) Božja podoba tako vedno bolj odkriva svoj obraz v upanju, ki se rojeva v etični razsežnosti naše biti.

»Biblični simboli in pripovedi so podobe par excellence naše osvoboditve. V naši globini obveščajo naše želje in našo eksistenco, ko jo odprejo realni svo-

[69] P. Ricoeur, n. d., 399.
[70] P. Ricoeur, n. d., 400.
[71] Prim. D. Ocvirk, *Nedokončan evangelij Svetega Duha*, v: *Bogoslovni vestnik* 58 (1998), 436. Že v naslovu lahko prepoznamo podobno odprtost do ustvarjalnosti v telogiji, kot jo zagovarja Ricoeur v svojem zgolj eksegetičnem pristopu. V ospredje pri tej nedokončanosti je postavljen prazen grob: »Kristjani verujemo v Odsotnega, ki je na Očetovi desnici, zunaj dosega naših rok in oči. O tem nam v teh dneh govori prazen grob.«

bodi, s potrditvijo možnosti biti človek, kljub smrti in očitni nujnosti. Sem se uvršča biblična hermenevtika.«[72] Kot smo videli, je ta mogoča le z zmožnostjo tako produktivne kot reproduktivne imaginacije, ki sedaj terja še etično raven. Samo ustrezna imaginacija, ki se najde v danih poljih poimenovanj Boga, lahko odpre pot upanju. Z upanjem tako preko ustvarjalne domišljije pristopamo k ‚praznemu grobu', kjer znova poimenujemo Boga. Če je polifonija bibličnega poimenovanja in metaforična struktura pripovedi ponudila poimenovanje od zgoraj, lahko sedaj rečemo, da smo k Bogu pristopili od spodaj, kot pričevalci Upanja. Upanje vedno najdemo, v sebi ali okrog sebe. Torej je tudi filozofija pričevanja lahko le hermenevtika, kjer gre za interpretacijo danega v luči zmožnosti vzpostavitve zapleta. Interpretacija pričevanja se tako lahko hrani v zgodovini ali v lastni zavesti, kjer izberemo Boga ali bogove z ozirom na posledice.[73] Tako kot pričevanje daje kaj v proces interpretacije, ki nas nagiba k poimenovanju Boga, tako ta isti proces zahteva ustvarjalno odločitev za določeno pričevanje.

Z uvedbo pričevanja se Ricoeur v svoji hermenevtični filozofiji izogne začaranemu krogu. Hermenevtika, ki je nujno oprta na interpretacijo, bi bila lahko v svoji totalnosti interpretacija interpretacije, saj je bilo vse, kar interpretiramo, interpretirano pred nami. Pomik bi šel v sterilno neskončnost in bi tako izgubil vsako verodostojnost. »V pričevanju je absolutna neposredovanost, brez katere ne bi bilo v polju interpretacije ničesar. Ta neposredovanost deluje kot izvor, kot začetek, preko česar se ne moremo povzpeti [...]. Je trenutek, kjer interpretacija postane eksegeza enega ali več pričevanj.«[74] Religije temeljijo prav na pričevanju. Od preroštva do Mojzesa je celota avtoritete, na katero se sklicuje razodetje, postavljena na verodostojnost pričevanja. Tako je treba tudi razumeti potrebo Mojzesa po imenu tistega, ki ga pošilja. Ricoeur pravi, da je pričevanje dar, ki ga vera poklanja filozofiji.[75] S tem postane vsak hermenevtični pristop, in to ne samo na področju vere, temveč tudi na področju umetnosti ter še posebej etike, oprt na pričevanje, ki nosi samo v sebi veliko krhkih elementov. Pravo pričevanje vedno zahteva ločevanje od krivega pričevanja. Temu se lahko prikrade tako lažno kot bolno in tudi napačno razumljeno pričevanje. Vendar ravno ta negotovost pričevanja, težko razločevanje med

[72] A. Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale,* University press, Leuven 1996, 250.
[73] Prim. P. Ricoeur, *Lectures 3,* 129.
[74] P. Ricoeur, n. d., 130.
[75] Prim. P. Ricoeur, *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay,* Calmann-Lévy, Paris 1995, 242.

pristnim in lažnim, je tista njegova dimenzija, ki zahteva nujnost interpretacije. Še posebej gre za vprašanje sovpadanja med dogodkom pričevanja in smislom tega. Tako se vzpostavi osnovna Ricoeurjeva poteza dogodek-smisel-dogodek, ki prinaša šele v svoji polni dialoškosti nov pomen.[76] Kot so bili preroki pričevalci starega Izraela, tako se v novi zavezi navezujejo na isto podobo pričevanja tudi apostoli. Nova zaveza vzame za temelj pričevanje, da je Jezus resnično Kristus. »Rekel jim je: ‚Ni vaša stvar, da bi vedeli za čase in trenutke, ki jih je Oče določil v svoji oblasti. Toda prejeli boste moč, ko bo Sveti Duh prišel nad vas, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji ter do skrajnih mej sveta.'« (Apd 1,8)

7 Na poti do skupnosti Imena

Pričevanje, ki dobiva svojo moč v upanju, to pa v možnosti poetičnega predstavljanja poslednjih dni, drugih časov, kot to lahko srečamo pri Ricoeurjevi analizi simbolov ter metafore, začenja vsak hermenevtičen postopek. Pokazali smo, da je možnost poimenovanja Boga sad tega procesa, ki se kljub krhkosti odvija v hermenevtičnem polju. Zato s Kristusovimi pričevalci nastopa nova podoba Boga, ki je med nami. »Kristusovo ime podeli besedi Bog njeno polnost zgodovinske vrednosti, ko se nanaša na žrtvovano ljubezen, ki je močnejša kakor smrt.«[77] Gre za radikalno pričevanje navkljub kriku s križa. Ta krik terja interpretacijo ob praznem grobu vstajenjskega jutra. Zanimivo je, da ob kriku zapuščenosti, smrti stotnik izpove vero. Ta dvojna beseda anticipira polnost izpolnitve vstajenja v skupnosti upanja.[78] Poklicane priče teh dogodkov so morale poimenovati Vstalega in Križanega s skupnim imenom ter v skladu celotnega izročila: »O nespametna in počasna v srcu za verovanje vsega, kar ...« (Lk 24,25).

Oddaljitevi, ki smo jo srečali v ločitvi izvornega dogodka in teksta ter je prinašala poetično napetost, ki rojeva razširitev pomena, se sedaj pridruži še bolj plodovita oddaljitev, ki vključuje oddaljitev med podobo Boga, ki jo ponujajo pričevalci, še bolj Pričevalec, in pričakovanjem, ki je meni lastno. Božje ime tako vedno bolj kroži v procesu razumevanja in razlaganja, ki smo ga na začet-

[76] Prim. P. Ricoeur, *Lectures 3,* 131.
[77] P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique,* 51.
[78] Prim. P. Ricoeur, *La critique et la conviction,* 232.

ku označili kot Ricoeurjevo tipično izhodišče. Samo pot trojnega mimezisa, kjer mi je dano kaj v lastno in ustvarjalno dojemanje, odpira možnost tudi v poti poimenovanja Boga. Zato je razumljivo, da je ob interpretaciji dogodkov vere dosežen pravi zaključek šele z ustvarjalnim dojetjem, ki preide v dejanje mimezisa III, ki pa ni stvar trenutka, ampak proces, ki ga Ricoeur na široko naveže na Aristotelov pojem poezisa. Na tej poti angažiranega razumevanja, če povzamemo celoto, ki jo Ricoeur vključi v hermenevtični krog, bomo lahko tudi poimenovali Boga.

Biblična hermenevtika hodi po isti poti, le da presega v prepletenosti in totalnosti polja delovanja in razumevanja zgolj filozofsko. Predvsem zahteva od bralca Svetega pisma ponižnost, ki je za Ricoeurja nujna tudi pri filozofu. »Filozof mora priznati, da obstaja razmišljanje zunaj filozofskih virov Grkov.«[79] Sklicuje se na prijatelja, protestantskega misleca Thévenaza, ki trdi, da pri Grkih ni bilo treba vzpostavljati odnosa z bogom, saj je bil zanje bog enak razumu, modrosti. S pomočjo eksegeze pa se nam podoba boga filozofije izgublja in vedno bolj nastopa filozofija, ki mora misliti pred Bogom in to samo na človeški način. »Filozofiji božanstva se bo stalno postavljala nasproti pred Bogom odgovorna filozofija, filozofija, kjer Bog ne bo več njen najvišji objekt, temveč bo vključen kot pol poklicanosti in odgovora samega dejanja filozofije.«[80] S tem lahko rečemo, da končno smemo in moramo poimenovati Boga. Hkrati mora to poimenovaje vedno priznati svoje meje in mora vedno ostati ‚samo človeško'. Da Ricoeur lahko ostaja in vztraja v teh mejah, je zanj edino zagotovilo ter varovalka poetičnost te poti, če to razumemo v širokem spektru ustvarjalnosti. V najširšem okviru ustvarjalne poetike, kot jo najdemo že pri Aristotelu, ki mu Castoriadis očita, da se ni drznil sprejeti vseh iz njegove obravnave poetike izhajajočih posledic, lahko nepoimenovano, o katerem je drugače nemogoče govoriti, vsaj zaslutimo, če že ne poimenujemo s polnim imenom.

Vendar bi vsak zastoj v poetičnem procesu iskanja božjega imena, kot smo ga s pomočjo P. Ricoeurja predstavili, pomenil pot v ontoteologijo, ki ga lahko enačimo z malikovanjem. Zato je nujno, da v tem procesu vztrajamo in si tako

[79] J. Greisch, *Paul Ricoeur L'itinérance du sens,* Millon, Grenoble 2001, 429.
V tej izjavi lahko vidimo, da Ricoeurjevo sklicevanje zgolj na filozofskost pristopa, ki vključuje tudi metodični agnosticizem, ni potreben. Saj mora zato razširiti pojem filozofije, da sme povedati to, česar bi drugače ne mogel.
[80] P. Ricoeur, *Lectures 3,* 246.

poleg drugih dostopov do Boga odpremo, kot nekakšno korekcijo vsem drugim, prav poetično pot, ki je ne smemo omejiti na raven od stvarnosti odmaknjene imaginacije. Vezni člen tu je Ricoeurjeva podoba krščanstva. Najvišjo podobo Boga in njeno končno razodetje v Kristusu Ricoeur veže na skupnost, kot že vsak drug religiozni pristop. »Biti religiozna oseba pomeni na nek način sprejeti vstop ali že biti del tega velikega kroženja med temeljno besedo, teksti posredovanja in interpretacijsko tradicijo.«[81] Ta tradicija ni ena, ampak je tudi v krščansko-judovskem izročilu pluralna, ter vzpostavlja nekakšno tekmovanje v poslušanju in interpretaciji. Zato bi vsako ločevanje med hermenevtiko teksta in razumevanjem družbe vodilo v slepo ulico, tudi v našem prizadevanju po poimenovanju Boga. »Če sem tako vztrajal v poetičnem poimenovanju Boga, je to zato, da bi obvaroval dragoceno dialektiko med poetiko in politiko. Gotovo: človeška eksistenca je politična eksistenca. Toda teksti, v katerih se razume krščanska eksistenca, so le v toliko politični, v kolikor so poetični.« (304s) Da zaključi razpravo, ki že v naslovu prikazuje prizadevanje poimenovanti Boga, s sklicevanjem na politično sfero, potrjuje njegovo željo in prepričanje, da gre za dejaven in ustvarjalen proces. »Tekst, iztrgan iz povezanosti z živo skupnostjo, je s tem reduciran na kadaver, pripravljen za avtopsijo.«[82] Če hočemo, da vstopimo v odgovorno poimenovanje kogar koli, mora biti to stvar živega odnosa. Ta živi – poetični – odnos se ne dogaja samo na ravni spoznanja ali umetniškega ustvarjanja, zavzema celoto človekovega bivanja. Tako ne more poimenovati Boga samo tekst (sola scriptura), temveč celoten proces, ki ga vzpostavlja v poslušajočem občinstvu.

Še posebej je zanimivo njegovo stališče do liturgije, ki postane privilegiran prostor reprodukcije tekstov. Prakticiranje govorice v liturgičnem opravilu se približuje ‚misteriju', in to tako v delovanju kot izrekanju. Ko se v liturgiji uporabljajo sveti spisi, celotna skupnost vstopa v dialog z izvornimi protagonisti ter se na novo razumeva tudi skupnost sama.[83] Zato lahko zaključimo, da samo živa in ustvarjalna skupnost, ki živi v polni odprtosti posredovani Besedi, lahko pričuje tako, da se bo tudi danes slišalo božje ime. »Prej sem govoril o avtonomiji teksta: ta se nanaša na odnos do svojega avtorja, ne pa na odnos do poslušalcev. Tekst obstaja, konec koncev, zaradi skupnosti, za uporabo v skupnosti, da bi dal tej skupnosti podobo.«[84] Tako kot ne obstaja jezik

[81] P. Ricoeur, *La critique et la conviction,* 219.
[82] P. Ricoeur, *Penser la Bible,* 10.
[83] Prim. P. Ricoeur, n. d, 427.
[84] P. Ricoeur, n. d., 12.

brez govorice, tako ne more obstajati nevidna Cerkev brez vidne. Zato je edini problem, ki iz tega izvira, kako nasilje institucije, ki nujno iz tega sledi, zaobiti ter ga premagati. Sekularizacija je tista, ki s svojo kritiko institucije, še posebej verske, ustvarja skupnost upanja, osvobojeno moči. »Ostaja uboga beseda, razorožena, ki nima druge moči kot možnost, da je izrečena in poslušana. Izreka se na nekakšni stavi: je še kdo, ki jo bo slišal?«[85]

Mi lahko le skupaj z Ricoeurjem dodamo, da v kolikor je človek v svoji človeškosti res ustvarjalno bitje, poetično, se bo vedno našel kdo, ki bo Besedi prisluhnil in se čutil poklicanega, da pričuje za Ime.[86]

LITERATURA:

Greisch J., *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens,* Millon, Grenoble 2001.
Janez Pavel II., *Vera in razum,* Družina, Ljubljana 1999.
Mongin O., *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994.
Nkeramingo T., *L'homme et la transcendance*, Lethielleux, Paris 1984.
Ocvirk D., *Nedokončan evangelij Svetega Duha,* v: *Bogoslovni vestnik* 58 (1998).
Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, Družina, Ljubljana 2000.
Ricoeur P., *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1965.
Ricoeur P., *Expérience et langage dans le discours religieux,* v: *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie,* Vrin, Paris 1986.
Ricoeur P., *Fides quaerens intellectum,* v: *O božjem bivanju,* Poligrafi 11/12, letnik 3.
Ricoeur P., *Herméneutique de l'idée de Révélation,* v: *La Révélation,* Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Louvain 1977.
Ricoeur P., *Histoire et vérité,* Seuil, Paris 1955.
Ricoeur P., *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay,* Calmann-Lévy, Paris 1995.
Ricoeur P., *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique,* Seuil, Paris 1969.
Ricoeur P., *L'herméneutique biblique,* Cerf, Paris 2000.
Ricoeur P., *Lectures 3, Aux frontičres de la philosophie,* Seuil, Paris 1994.
Ricoeur P., *Le récit interprétatif. Exégčse et Théologie dans les récits de la Passion,* v: *Recherches de science religieuse* 73/1 (1985).
Ricoeur P., *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice,* J. C. B. Mohr, Tübingen 1990.
Ricoeur P., *L'unique et le singulier,* Alice, Ličge 1999.
Ricoeur P., *Philosophie de la volonté,II. Finitude et culpabilité, Symbolique du mal,* Aubier, Paris 1988.

[85] P. Ricoeur, *La critique et la conviction,* 254.

[86] Prim. P. Ricoeur, n. d., 254. – »Usoda biblične besede je enaka kot pot poetičnih besed. Bodo slišane na ravni javnega diskurza? Moje upanje je, da bodo vedno obstajali poeti in ušesa, ki jih bodo poslušala.«

Ricoeur P., *Poetische Fiktion und religiöse Rede*, v: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband II,* Herder, Freiburg – Basel – Wien 1981.
Ricoeur P., A. LaCocque, *Penser la Bible,* Seuil, Paris 1998.
Sesboüé B., *Croire*, Droguet et Ardant, Paris 1999.
Sovre A., *Predsokratiki,* Slovenska matica, Ljubljana 1988.
Spinoza B. de, *Etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
Thomasset A., *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale,* University press, Leuven 1996.

DOGODKI IN PUBLIKACIJE

DOGODKI IN PUBLIKACIJE

DOGODKI IN PUBLIKACIJE

Pripravil Dean Komel

Organization of Phenomenological Organizations

Izvorno sporočilo

Od: Lester Embree <embree@fau.edu>
Za: filozof@filist.fizg.hr <philip@philo.mcgill.ca>; <cristin@univ.trieste.it>; <agniazdo@ifispan.waw.pl>; <kcho@acsu.buffalo.edu>;<chvatiki@beba.cesnet.cz> saemom@chollian.net <dean.komel@guest.arnes.si>;koubap@beba.ccsnet.cz>; bmezci@isis.elte.hu <viktor_molchanov@mail.ru>; <moural@beba.cesnet.cz>; <flul.informacoes@mail.fl.ul.pt>; lkni@nju.edu.cn; yo-nitta@mua.biglobe.ne.jp novotny@iwm.at>; rozeny@latnet.lv ; <19950491@gakushuin.ac.jp>; jsan@fsof.uned.es <; sokol@fhs.cuni.cz; iblecha@microsoft.com
Datum: 20. december 2000 18:18
Zadeva: GREETINGS & REQUEST

Dear Colleague,

Professor Blecha was kind enough to give me the above set of emails for participants in the Olomouc meeting.
I know that you understand the efficiency of it, but still I feel I must ask to be excused for addressing you collectively like this.
First of all, I was pleased to meet so many new phenomenologists.
Unfortnately, my cold reduced my time at the sessions, so that I could not find a chance to talk with everybody.
I heard of so many new societies recently formed or about to form that
I fear that I do not have a complete list. Could I ask you to go to the
CARP website (www.phenomenologycenter.org) and look at the lists under "Phenomenological Centers, Institutes, and Archives" and "Professional Societies in Phenomenology" and then let me know the website address or contact person for any such organizations that are not listed there? As many of you know, I was asking people whom I spoke with about whether they thought the time had come to form an organization of phenomenological organizations.
Everybody I spoke with in Sevilla, Olomouc, and then Hong Kong and Tokyo were positive about the idea. Now I am preparing to raise this question more formally.
Secondly, let me take this opportunity to wish each and every one of you a happy holiday season and a very (phenomenologically) productive new year, new century, and indeed new millenium!

Sincerely, Lester

Izvorno sporočilo

Od: Lester Embree <embree@fau.edu>
Za: Dean Komel <dean.komel@guest.arnes.si>
Datum: 15. februar 2001 14:57
Zadeva: Re: Olomouc essay

Dear Dean Komel,

I am deeply honored to be invited to your advisory board, which already has so many well known names. Of course I accept! I will try to send you essays but no more than one a year and urge others to do the same.
I would be personally delighted to appear in Slovenian and you should know that I am very supportive of phenomenology being published in the outlets of the smaller languages. In part, cultural diversity is for me something like biological diversity: the whole system is richer with as many types as possible living within it, and in part it is so that students, who are more usually monoglots, have literature in our tradition to read. Who knows where the next phenomenological genius will come from? Should we discourage his or her interest with imperialistic linguistic policies? I have several essays in Japanese and Castilliano and will soon have an essay in Galacian and another in Slovenian. I am also seeking to have essays in Irish, Czech, and Hindi. The biggest thing I can do, however, for our tradition is to help people in different countries and disciplines find out about one another. You were there in Olomouc when I spoke about trying to establish an organization of phenomenological organkizations about. Now I can add that, with the help of Sepp, the founding meeting for such an organization of maybe 50 organizations will take place in Prague in the middle of November 2002, 77 years after Husserl last spoke in public, which was there in Prague!

Sincerely, Lester

Izvorno sporočilo

Od: Lester Embree <embree@fau.edu>
Za: Datum: 6. maj 2002 17:45
Zadeva: ORGANIZATION OF PHENOMENOLOGICAL ORGANIZATIONS

Dear Colleague,

Because we have received some inquiries, this is a restatement some further information about OPO.
The meeting will have three purposes. Most crucially, we will decide (a) whether or not to found an organization of phenomenological organizations, (b) what to call it, (c) how its leadership will be arranged, (d) how often to meet, and (e) where to meet next. Five senior colleagues will be designated at the first session with whom you can speak about these topics during the conference informally. These colleagues will present their recommendations at the last meeting to be voted on, with whether to found the organization as the last questions.

The second purpose is to survey issues confronting our tradition today. This will be done in three to five two-hour panels per day, each panel having three thirty-minute presentations and then thirty minutes of initial discussion. When we receive the titles of presentations some months from now (we will ask for them), we will combine similar topics into panels. There are two rooms reserved for such panels and they will be scheduled so that when one panel finishes the other will still be going on and hence some colleagues might look in on the discussion in the other room. The languages of the conference are English, French, and German for the sessions and whatever works best for informal conversations. The short presentations will be published soon after the conference over the internet in order to make this survey of issues confronting our tradition as widely available as possible (one will have opportunity to make revisions).
The third purpose is for colleagues to meet new colleagues and thus to be the more able in future to collaborate in all the usual ways. To serve this purpose, there will be a third room in the meeting place with three things in it. One is a place for literature on each organization that colleagues can take home with them. The second is a book display for which we are contacting all publishers of phenomenological books. And the third will be coffee and tea. The idea of course is for colleagues to meet and talk. In principle, everybody will have an opportunity to hear everybody else speak in a sessions and then colleagues can go to supper together, meet for breakfast, and so on.
In sum, chronologically, (1) there will be an opening session in the evening of Wednesday, November 6th with we hope a famous phenomenologists giving a welcoming speech and people can start getting their name tags then; (2) the panels will begin in the morning of Thursday, November 7th and continue through Sunday the 10th with time of course for lunch and supper; and (3) the last session will be the plenary session on Sunday afternoon with the five-item agenda outlined above.
Because NATO is meeting two weeks later, it would be best if one reserved a hotel room early. The cost of the hotel rooms is between 30 and 50 euros for a single and 60 to 100 euros for a double room for those who reserve them soon. To reserve your room, please email Ivan Chvatik <chvatikŽcts.cuni.cz> and please do so as soon as possible. For the late reservations (if available), the price can become much higher.
And do not hesitate to contact us with any further questions.

Sincerely, Lester

Issues Confronting the Post-European World

A Conference dedicated to Jan Patocka
on the occasion of the founding of the
Organization of Phenomenological Organizations
Prague, November 6-10, 2002

PROGRAM

Wednesday, November 6, 2002

18.00 Welcome dinner
Restaurant Cerny kun, Lucerna Palace, Vodickova ulice

Opening lecture

Klaus Held
Research Group "Phenomenology" at Bergische Universität Wuppertal
Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Verständigung

Thursday, November 7, 2002 – Morning

Section 1 – Room 205 Moderation: **Martin Cajthaml**

9.30-10.00 **Ullrich Melle**
Husserl-Archive at the Catholic University of Leuven
The Edition of Husserl's Works. A Status Report

10.00–10.15 Coffee Break

10.15–10.45 **Andrzej Leder**
Polish Phenomenological Association, Warszawa
Borders of Consciousness in Husserl's Logical Investigations

10.45–11.00 Coffee Break

11.00–11.30 **Robert Pilat**
Institute of Philosophy and Sociology at the Polish Academy of Sciences, Warszawa
Conceptual Representation and Consciousness

11.30–12.15 Discussion

Section 2 – Room 206 Moderation: **Chan-Fai Cheung**

9.45–10.15 **Javier San Martín**
Spanish Society of Phenomenology. UNED Madrid
Epoché und Selbstversenkung. Der Anfang der Philosophie

10.15–10.30 Coffee Break

10.30–11.00 **Rosemary Rizo-Patrón de Lerner**
Latin American Phenomenological Circle. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
The Intuitive Foundations of Rationality

11.00–11.15 Coffee Break

11.15–11.45 **Josef Moural**
Centrum fenomenologických bádání Praha
Husserl and the Future: Temporality, Historicity, and Responsibility in His Later Work

11.45–12.30 Discussion

12.45 Lunch

Thursday, November 7, 2002 – Afternoon

15.00 Visit to the Centrum fenomenologických bádání and the Patocka-Archive, Husova 4, Praha 1

18.30 Dinner

Friday, November 8, 2002 – Morning

Section 1 – Room 205 Moderation: **Dean Komel**

9.30–10.00 **Maria Fürst**
Austrian Society for Philosophical East-West-Dialogue, Wien
Phänomenologie im philosophischen Ost-West-Dialog der europäischen Länder Ein Erfahrungsbericht

10.00–10.15 Coffee Break

10.15–10.45 **Vakhtang Kebuladze**
Ukrainian Phenomenological Society, Kiev
Transformation des Intentionalitätsbegriffs in der phänomenologischen Philosophie

10.45–11.00 Coffee Break

11.00–11.30 **Tatjana Shchyttsova**
Center for Philosophical Anthropology "Topos" at the European Humanities University, Minsk
Das Ereignis des Menschseins in der Philosophie Bakhtins

11.30–12.15 Discussion

Section 2 – Room 206 Moderation: **Jürgen Trinks**

9.45–10.15 **Dermot Moran**
Irish Phenomenological Circle. University College Dublin
Senior Fellow, Irish Research Council for the Humanities and Social Sciences
Towards a History of Twentieth Century European Philosophy

10.15–10.30 Coffee Break

10.30–11.00 **Mohamed Mahjoub**
Research Group "Phenomenology and Hermeneutics", Tunis
Arabic Phenomenology

11.00–11.15 Coffee Break

11.15–11.45 **Chan-Fai Cheung**
Research Centre of Phenomenology at Peking University, The Chinese University of Hong Kong
The Reception of Heidegger in China

11.45–12.30 Discussion

12.45 Lunch

Friday, November 8, 2002 – Afternoon

Section 1 – Room 205 Moderation: **Tatjana Shchyttsova**

15.00–15.30 **Leonard Lawlor**
Merleau-Ponty Circle of North America. University of Memphis / Tennessee
Essence and Language: The Rupture in Merleau-Ponty's Philosophy

15.30–15.45 Coffee Break

15.45–16.15 **Tze-Wan Kwan**
Research Centre for Phenomenology and the Human Sciences at the Chinese University of Hong Kong

Subject and Person as two Self-Images of Western Man: Some Cross-Cultural Perspectives

16.15–16.30 Coffee Break

16.30–17.00 **Marilyn Nissim-Sabat**
Phenomenological Psychology and Psychiatry of Argentina
Lewis University, Romeoville / Illinois
Phenomenology, Psychiatry and the World: Towards a Manifesto

17.00–17.30 **Osborne Wiggins**
Association for the Advancement of Philosophy and Psychiatry
University of Louisville / Kentucky
Rebuilding Reality: A Phenomenology of Aspects of Chronic Schizophrenia

17.30–18.15 Discussion

Section 2 – Room 206 Moderation: **Andrina Tonkli-Komel**

15.15–15.45 **Madalina Diaconu**
Romanian Society for Phenomenology. University of Bucharest
Rise of the 'Lower' Senses: Towards Another Phenomenological Aesthetics

15.45–16.00 Coffee Break

16.00–16.30 **Shinji Hamauzu**
The Phenomenological Association of Japan. Osaka University
Nature and Spirit : From Ideas II to Nature and Spirit

16.30–16.45 Coffee Break

16.45–17.15 **Holger Zaborowski**
Center for Heidegger Studies at the University of Freiburg i. Br.
Overcoming the Dialectic of Naturalism and Subjectivism. Remarks on the Phenomenology of Nature

17.15–18.00 Discussion

18.30 Dinner

Saturday, November 9, 2002 – Morning

Section 1 – Room 205 Moderation: **Maria Fürst**

9.30–10.00 **Martin Cajthaml**
International Academy of Philosophy, Fürstentum Liechtenstein
Europa als Sorge für die Seele

10.00–10.15 Coffee Break

10.15–10.45 **Ludger Hagedorn**
Jan Patocka-Archive at the Institute of Human Sciences, Wien
Patockas Idee von "Europa"

10.45–11.00 Coffee Break

11.00–11.30 **Andrzej Gniazdowski**
Polish Phenomenological Association, Warszawa
Solidarität der Erschütterten

11.30–12.15 Discussion

Section 2 – Room 206 Moderation: **Andrzej Leder**

9.45–10.15 **John Drummond**
Center for Advanced Research in Phenomenology, Fordham University, New York
The Political Role of the Philosopher

10.15–10.30 Coffee Break

10.30–11.00 **Elizabeth A. Behnke**
Study Project in Phenomenology of the Body, Ferndale / Washington
Embodiment Work for the Victims of Violation: In Solidarity with the Community of the Shaken

11.00–11.15 Coffee Break

11.15–11.45 **Kwok-ying Lau**
Phenomenology for East Asian Circle (PEACE), The Chinese University of Hong Kong
Over-civilization and its Critique: Patocka and Lao-Tzu

11.45–12.30 Discussion

12.45 Lunch

Saturday, November 9, 2002 – Afternoon

Section 1 – Room 205 Moderation: **Tze-Wan Kwan**

15.00–15.30 **James Mensch**
Canadian Society for Hermeneutics and Post-Modern Philosophy Saint Francis Xavier University of Antigonish / Nova Scotia
Givenness and Alterity

15.30–15.45 Coffee Break

15.45–16.15 **Martin Endress**
Society for Phenomenology and the Human Sciences. University of Tübingen
The Concept of Responsivity and the Understanding of the Other

16.15–16.30 Coffee Break

16.30–17.00 **Pedro M. S. Alves**
Portuguese Association for Phenomenological Philosophy. Universidade de Lisboa
Language and Communication: A Phenomenological Approach

17.00–17.45 Discussion

Section 2 – Room 206 Moderation: **Andrzej Gniazdowski**

15.15–15.45 **Francesca Perenya**
Grup d'Estudis Fenomenològics. Societat Catalana de Filosofia
Lebenserfahrung und phänomenologische Erfahrung

15.45–16.00 Coffee Break

16.00–16.30 **Dean Komel**
Phenomenological Society of Ljubljana / Slovenia
Das Traditionsverständnis und die technowissenschaftliche Mobilisierung

16.30–16.45 Coffee Break

16.45–17.15 **Dong-Hyun Son**
Korean Society for Phenomenology. Sung Kyun Kwan University. Seoul
Zur Weltstruktur des koreanischen Gesellschaftslebens in der Gegenwart

17.15–18.00 Discussion

19.00 Business dinner in Café Louvre, Národní třída 20

Sunday, November 10, 2002 – Morning

Section 1 – Room 205 Moderation: **Ion Copoeru**

9.30–10.00 **Lester Embree**
Center for Advanced Research in Phenomenology
Florida Atlantic University, Boca Raton
Reflective Analysis in and on Social Psychology

10.00–10.15 Coffee Break

10.15–10.45 **Ilja Srubar**
Social Science Archives, Konstanz. Universität Erlangen
Lob der Archive
Aktivitäten der Archive für Sozialwissenschaften in Konstanz

10.45–11.00 Coffee Break

11.00–11.30 **Florence Romijn Tocantins**
Research Group "Alfred Schutz", Rio de Janeiro
Nursing: Knowledge and Practice. The Contribution of Alfred Schutz's Thought

11.30–12.15 Discussion

Section 2 – Room 206 Moderation: **Shinji Hamauzu**

9.45–10.15 **Viktor Molchanov**
Center for Phenomenological Philosophy at the Russian State University for the Humanities, Moscow
Erfahrung, Naivität und Selbstkritik der Phänomenologie:Unterwegs zum nicht-agressiven Bewusstsein

10.15–10.30 Coffee Break

10.30–11.00 **Andrina Tonkli-Komel**
Phenomenological Society of Ljubljana / Slovenia
Die Frage nach der kritischen Verantwortlichkeit der Phänomenologie

11.00–11.15 Coffee Break

11.15–11.45 **Jürgen Trinks**
Austrian Society for Phenomenology, Wien
Plädoyer für eine revolutionäre Phänomenologie

11.45–12.30 Discussion

12.45 Lunch

Sunday, November 10, 2002 – Afternoon

Section 1 – Room 205 Moderation: **Rosemary Rizo-Patrón de Lerner**

15.00–15.30 **Steven Crowell**
Society for Phenomenology and Existential Philosophy, Rice University, Houston / Texas
Is There a Phenomenological Research Program?

15.30–15.45 Coffee Break

15.45–16.15 **Ion Copoeru**
The Central and Eastern European Conference of Phenomenology
University of Cluj-Napoca / Romania, Romanian Society for Phenomenology
How a True Collaboration and Research are Possible?
The Idea of a Regional Cooperation in Phenomenology

16.15–16.30 Coffee Break

16.30–17.00 **Stuart Devenish**
Indo-Pacific Journal of Phenomenology. Edith Cowan
University's School of Regional and Professional Studies, Bunbury / Western Australia
Teaching Phenomenology in Regional Australia: Resources, Opponents and Friends

17.00–17.45 Discussion

Section 2 – Room 206 Moderation: **Lester Embree**

15.15–15.45 **Sanil Viswanathan Nair**
Indian Phenomenological Society. Indian Institute of Technology, New Delhi
Caste, Untouchability, Modernity: Sree Narayana Guru's Phenomenological Moment

15.45–16.00 Coffee Break

16.00–16.30 **Julia V. Iribarne**
The Argentinian Society for Phenomenology and Hermeneutics
National Academy of Sciences, Buenos Aires
Contributions to a Phenomenology of Dreams

16.30–16.45 Coffee Break

16.45–17.15 **Paul Majkut**
Society for Phenomenology and the Media. National University, California
Thao's Smile: Husserlian Marxism

17.15–18.00 Discussion

19.00–21.00 Closing buffet in Villa Lanna, V Sadech 1, Praha 6

O. P. O. – Prague, November 6, 2002

Ivan Chvatík

Ladies and Gentlemen,
Dear Friends!

Let me first introduce myself: My name is Ivan Chvatík and I think you all have met me already by e-mail during the recent preparation of this conference.
It is my pleasure to welcome you all to Prague on behalf of the Jan Patočka Archive, which is affiliated with the Center for Phenomenological Research. This special Center is affiliated with the transdisciplinary Center for Theoretical Study, which is in turn affiliated both with the Charles University in Prague and with the Academy of Sciences of the Czech Republic.

*

My voice is trembling at the thought that I have the honour to open the first world meeting of the representatives of all the Societies, Centers, Institutes, and other formal and informal groups from all over the world devoted in some way to phenomenology. As all of you already know from the narrative you have read on your computer screens, the idea for this conference was conceived approximately one year ago in the mind of our colleague, Lester Embree of the University of Florida. I am very happy that we managed to turn his idea into reality, and I am deeply grateful to him for offering me the possibility of holding the conference in Prague.
As you know, we decided to dedicate this unique conference to the memory of the Czech philosopher Jan Patočka. It has now been 25 years since his death. He was born in 1907, and perhaps could have lived with us until now, had he not decided to participate in the protest action, known as Charter 77, against the totalitarian communist regime. Together with Václav Havel, now our president, Jan Patočka became the first speaker of Charter 77. He died of exhaustion soon after the publication of the Charter, as a result of his struggle with the police.
The dedication of this conference to Jan Patočka has another symbolic meaning. Now, in November, it is exactly 67 years from the time Jan Patočka – the only direct Czech pupil of Edmund Husserl – organized Husserl's trip to Prague in 1935. Husserl's Prague lecture was subsequently elaborated and published as *The Crisis of the European Sciences and the Transcendental Phenomenology*. Soon after that, Patočka was preparing Husserl's emigration to Prague, to save him from Nazi oppression in Germany. When Husserl died, his manuscripts were hidden and edited in Prague. Only the first volume of his works was published here in 1939, while German troops were invating the country. After that, the manuscripts were finally transported to Leuven by Leo Van Breda. You cen see one rare copy of the Prague edition from 1935 at the book exhibition in the coffee room tomorrow.
I have now said enough for us to call to mind the symbolic meaning that the time and place of this conference has for the phenomenological movement. Tomorrow afternoon, you shall have an opportunity to visit the Jan Patočka Archive in our Center and we have arranged to have our lunches and our next common dinner in the Café Louvre, where Husserl gave his famous lecture in 1935.

*

My thanks for the material support in preparing of this conference belong in the first place to Mrs. Jennifer Simons, the President of the Simons Foundation Vancouver, Canada, then to Lester Embree from the Center for Advanced Study in Phenomenology in the U. S. A. and of course to all institutions our Center is affiliated to, it means to the Center for Theoretical Study, to the Philosophical

Institute of Academy of Sciences, to the Philosophical Faculty of the Charles University and to the Ministry of Education of the Czech Republic.

*

Last but not least I would like to welcome Mr. Wolfgang Husserl-Rosenberg, the grand son of Edmund Husserl, and his wife Norma, now living in Santa Cruz California and the son in law of Jan Patočka, who honoured our meeting by their presence.
Now it is my pleasure to introduce Prof. Ivan Havel, the director of our mother institution, the Center for Theoretical Study, and to ask him to say a few words.

Lester Embree
Some General Impressions of Our Tradition Today

Before I sketch some general impressions, let me tell how I have arrived at them. In leading the team that edited the *Encyclopedia of Phenomenology* (1997), I was struck by two major facts. In the first place, there are at least twenty-two disciplines outside philosophy in which phenomenological investigations have been conducted in the 20th Century. In the second place, there are more than twenty-one countries with traditions of phenomenological philosophy in them (we heard of the one is Slovenia too late to include an entry on it in the encyclopedia). These facts made me interested in understanding our worldwide and multi-disciplinary tradition.
Editing the encyclopedia brought many more invitations to international conferences, and I started travelling a great deal, beginning with a meeting on interculturality at Hong Kong in 1996. Since then I have been to Argentina, Belgium, Brazil, Czech Republic, China, Denmark, Germany, India, Ireland, Korea, Mexico, Peru, Romania, Spain, and Taiwan and expect to go to places in Africa, Australia, and Eastern Europe next year. Altogether I have been to twenty-eight meetings in six years. I have made the acquaintance of scores of new colleagues in our tradition, we have discussed many topics practical as well as theoretical, and, among other things, I have witnessed the formations of regional phenomenological organizations for Latin America, the Nordic Countries, Central and Eastern Europe, and East Asia. (As yet there are no formal organizations for North America and for Western Europe, where there are many organizations and good interaction among colleagues in our tradition, so perhaps regional organizations are not needed.) And from encountering this last type of development, it was an easy step to the effort to catalyze this planet-wide Organization of Phenomenological Organizations.
On the basis of these six years of travelling and talking with colleagues almost everywhere I can offer nine tentative comments about our tradition as a whole. (1) Above all, it appears that a generational change is taking place such that colleagues with no personal memory of World War II are coming into leadership positions. The deceased, retired, and retiring generation deserves great credit for how much larger this new generation is as well as for restoring phenomenology after the periods of Fascism in Germany, Japan, Spain, and Portugal. (I do not yet know enough about the older generation in Central and Eastern Europe and what happened under the Soviet Empire, but I can say that there is a large and impressive "Generation of '89" there that is doing a great deal.) Let us hope the currently ascendant generation can do as well for the generation to come.
(2) Another sign of change is that, even though before the 1970s no tradition was anywhere as receptive to women as ours was, I can think of very few women in the just previous generation, while now there are many women in phenomenology.

(3) Geographically, while the center of phenomenology is still in the West, our tradition is now extremely well represented across the planet and Klaus Held has played a huge role in increasing that recently. There is also a constantly increasing interconnectedness within our tradition today due to greater international travel and the use of English and the Internet, an interconnectedness that makes one wonder about much prior disconnectedness between colleagues in different nations. The example of positive interaction between phenomenologists in Germany and France today seems a model and is also in the background of the establishment of O.P.O.

As for the intellectual outlook and interests occurring around the globe, I hope I am not too optimistic in the following additional remarks.

(4) The traditional articulation of philosophy into sub-disciplines went into an eclipse with Heidegger that continued in the periods of Existential and Hermeneutical Phenomenology, but it appears to be reemerging with increasingly distinct recognition of aesthetics, ethics, metaphysics, philosophy of history, philosophy of science, political philosophy, and philosophy of religion. Earlier investigations in these areas are being remembered and then extended in specialized ways.

(5) Besides such traditional areas within philosophy, relatively new problematics have emerged that include ecology, embodiment, ethnicity, gender, interculturality, and technology and should soon also include social class and generation. Amazingly, the expression, "ecophenomenology," has been independently coined in the United States and in Korea. Similarly, I heard my fist paper on cyberspace in Hong Kong several years ago and then last year the Spanish Society of Phenomenology had a whole conference on that topic. Then again, I heard my first paper on the phenomenology of nonhuman animals at the Husserl Circle in Seattle and then went on a year later to hear another on that topic, again in Spain. And I have heard an initial descriptive analysis in the phenomenology of photography by a Chinese colleague in Seoul just a week ago; I am unaware of earlier efforts on that theme and now I wonder if we are not more acquainted with the contemporary socio-cultural world through moving as well as still photographs than through direct experiencing and the texts that we academics focus on so much. These developments make me wonder what other new topics have yet to emerge for us!

(6) The revival of philosophical sub-disciplines as well as the emergence of new problematics suggests a return to interest in the things themselves, which also signals a renewed vitality. Since it also seems to me that these things are more obviously than ever *cultural things*, I have elsewhere speculated that we are in a fifth period of our tradition, one that began with the new French interest in religion and is perhaps best called "cultural phenomenology" (www.ipjp.org, Edition One, 2001). Much on the program of this conference supports that speculation.

(7) Scholarship of course continues to play a large role in our tradition, because our sources are vast, complex, and often difficult to understand and it is recognized that study of texts aids philosophical and scientific investigation of things. The pondering of relations between Husserl and Heidegger seventy years ago will probably never end. The works of Scheler have now been finished, the completion of *Husserliana* appears in sight, interesting new texts of Merleau-Ponty have recently appeared, and the Heidegger *Gesamtausgabe* goes on. And books about great figures continue to appear regularly. My impression is, however, that there is now, on the one hand, a greater sense of mastery of the positions of the giants in our past and, on the other hand, greater mutual tolerance than there used to be between devotees to them. Somehow this fits in with the increased turning from the texts themselves back (or forward!) to the things.

(8) Phenomenological ambivalence toward the analytical philosophies and their formalism and naturalism or objectivism is continuing at the same time that that other tradition is spreading internationally in what seems a Colonial attitude toward the current unipolar planetary superpower. On the other side of this opposition, the analytical philosophers are no longer able to ignore phenomenology and some fruitful interaction is going on, especially concerning cognitive science.

(9) One other traditional feature of phenomenology appears to be gaining strength again. I have begun to hear talk of interdisciplinary phenomenology. This is usually but not always a matter of philosophy in relation to disciplines outside it, especially where the latter rely on qualitative or interpretative if not explicitly phenomenological approaches. Of course there has been phenomenology in psychiatry since before World War I and currently there are monthly seminars at the Archives Husserl in Paris on Binswanger and phenomenological psychiatry. There are also strong phenomenological tendencies today in geography, nursing, and sociology. And on the other side of what then amounts to an exchange of inspiration, issues, and concepts badly characterized as between the "pure" and the "applied," many philosophers since Heidegger and Gadamer have learned much from classical philology, Gurwitsch and Merleau-Ponty studied Gestalt theory, and Schutz gained insight into the social dimension of the lifeworld from economics and jurisprudence as well as interpretative sociology, to mention only a few cases. It is difficult to doubt that scientific as well as philosophical phenomenologists will benefit from more consciously continued interaction with colleagues in other disciplines as well as by remembering that not all phenomenology is philosophy.

The little center that I have been leading for twenty years has helped these developments along to a tiny extent, but essentially what I am reporting has been happening across the planet on its own. We maintain a website that has been visited over 90,000 times since March 1997 and the new *Newsletter of Phenomenology* has gained nearly 600 subscribers since it began six months ago (a free subscription can be had by emailing cristiciocan@xnet.ro). The list of phenomenological organizations that I have now identified is now up to 100 and certainly not complete). I am continually astonished to watch these numbers grow. Such signs are difficult to understand. My general impressions must be superficial. Nevertheless, much is certainly going on and it does seem healthy to me. Clearly we have more than ever a huge and growing tradition that it is an honour to belong to.

Constitution

The organization shall be called "The Organization of Phenomenological Organizations" (OPO).
The OPO shall be a non-profit legal entity.
The OPO shall be composed of archives, centers, societies, working groups, and the like dedicated to phenomenology.
The OPO shall exist to foster communication and cooperation among phenomenologists around the globe.
The activities of the OPO shall be coordinated by an Executive Committee consisting of five members, one from each of the larger regions in which there are phenomenological organizations: Asia-Pacific, East and Central Europe, Iberio-America, North America, and Western Europe.
The Executive Committee shall be responsible for
(a) maintaining a list of organizations that are dedicated to fostering phenomenology and that pay annual dues of 25USD/25 Euros, the funds being used for administrative expenses and toward sponsoring the next meeting, with all revenues and expenditures reported by the end of each calendar year to all member organizations;
(b) organizing the next meeting of the OPO in three years and in a different region; and
(c) nominating a new Executive Committee to the OPO at the next meeting with no more than two members continuing from the previous committee.
This Constitution was established on the basis of a unanimous vote of the representatives of fifty-nine (59) Organizations on November 9, 2002, in Prague, The Czech Republic.
The following persons were elected on the same occasion to form the first Executive Committee:

Asia-Pacific:	CHEUNG, Chan-Fai Hong Kong
Eastern and Central Europe:	Ion COPOERU Romania
Iberio-America:	Julia IRIBARNE Argentina
North America:	Lester EMBREE U.S.A.
Western Europe:	Hans Rainer SEPP Germany

The permanent address of the OPO is: Centrum fenomenologických bádání, Jilská 1, Praha 1, Czech Republic. Ivan Chvatík, Director of the Jan Patočka Archive, Prague is authorized to sign official documents on behalf of the OPO until it is decided otherwise by the committee.

Ivan Chvatík Lester Embree
Assembly Conveners

Central and Eastern European Conference on Phenomenology

Original Message
From: Ion Copoeru <copoeru@hiphi.ubbcluj.ro>
To: Dean Komel <dean.komel@guest.arnes.si>
Sent: Tuesday, November 28, 2000 10:06 AM
Subject: Re: Olomouc

Lieber Dean,

es war für mich ein Vergnügen Dich zu treffen und mit Dir und anderer Forscher zu diskutieren. Ich denke immer an unseres Projekt einer zentral und ost-europäischen Konferenz in Cluj im Herbst 2001. Zur Zeit gefällt mir den Titel: "New Projects in Phenomenology. A Central and Eastern European Approach".
Ich werde Dir melden, wenn etwas neues darauf herauskommt.

Mit Freundschaft,
Ion

The Department of Philosophy of UBB Cluj-Napoca and The Romanian Society for Phenomenology with the support of The Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP) will organize The First Central and Eastern European Conference on Phenomenology

"PERSON, COMMUNITY AND IDENTITY"

The struggle for the recognition of identity and specificity takes, in these times, forms that tend to elude our comprehension. Now more then ever philosophers are called to reflect upon our identity as individuals, as societies, and as cultures. Can respect for individuality be harmonized with recognition of a deep and strong sense of community? Is the tendency toward fragmentation a proper answer to the lack of legitimacy with which large communities are confronted today? Can phenomenology, considered as a general philosophy, as background for the social sciences and as a guide for social action, contribute to the building of a consistent and durable democratic society in the transitional and post-transitional countries?
The topic of identity should not be considered as a pure manifestation of racism or xenophobia, but as a central topic of our questioning of the grounds of our humanity. Phenomenology is expected to offer a major contribution to the analysis of the actual historical situation of the world and to provide a useful conceptual means for the reshaping of a future, desirable organization of humankind.

The conference will be held in Cluj-Napoca (Romania)
between the 24th and the 27th of March, 2002.
The contributions will be in English, German or French and are expected to last 45 minutes; 15 minutes will be reserved for discussion. A major German editorial house is interested in publishing the papers presented.
A round-table will be dedicated to phenomenological research in Central and Eastern Europe and to regional cooperation within this framework, and will explore the possibility of a regional association of the national societies for phenomenology.

PERSON, COMMUNITY AND IDENTITY

Editors: I. Copoeru, M. Diaconu, D. Popa

Published by House of the Book of Science

The studies included in this volume are basically the papers presented on the occasion of the First Central and Eastern European Conference in Phenomenology, about "Person, Community, and Identity", organized by the "Babes-Bolyai" University, Cluj-Napoca, March, 24th> - 28th, 2002.

CONTENTS – INHALTVERZEICHNIS – SOMMAIRE

PERSON, COMMUNITY AND IDENTITY

Introduction

The studies included in this volume are basically the papers presented on the occasion of the First Central and Eastern European Conference in Phenomenology, about "Person, Community, and Identity", organized by the "Babes-Bolyai" University, Cluj-Napoca, March, 24th - 28th, 2002.

The idea of such a conference emerged during a series of meetings, most of them organized by the Center for Theoretical Studies and the Patocka Archive from Prague, attended by young scholars interested in phenomenology from the former communist countries. We remarked on these occasions not only that phenomenology has become, year after year, a very important philosophical trend, but also that a sort of regional identity of the phenomenologists from this area has come to light. This is perfectly understandable as we all endured totalitarian regimes and we are experiencing now similar problems related to the transition of our countries towards democracy. After the collapse of the communist regimes we had to deal with the rise of ethnocentric and nationalist ideas, on the one hand, and the lack of a true reflection on democracy and its related theoretical problems, on the other hand. That is why a topic such as "Person, Community, and Identity" was able to mobilize a large number of phenomenologists from CEE countries and elsewhere. Phenomenologists from this region have struggled in the last decade to re-establish the professional contacts with their colleagues from Western Europe and USA after a gap of 50 or, as in the case of the former Soviet countries, 70 years. Therefore, the organizers thought that it was not only justifi-

able, but even necessary to take into consideration an extended notion of "Central Europe", to include Austria, Italy, Germany and Finland. Following the lines of the philosophical dialogue, participants from France, Spain and USA were also welcome.
The Central and Eastern European experience is certainly not a regional one. Elevated to a theoretical dimension, it concerns not only the citizen of CEE countries, but also philosophers from western countries. Together with the processes of globalization and rise of religious fundamentalism, democratization is one of the major streams of change that shape our world today. Since its beginnings, phenomenology has emphasized that the human being has to be understood in a concrete manner, as being in a concrete situation, which is given to those who elucidate it through an immediate or a mediate experience, every one having his core of familiarity, his margins and his horizons of indetermination. Always expressed in a language, the situation includes not only what people are actually seeing in that moment, not only the various shapes of the things together with their points of coordination, but also peoples's diverse representations and thoughts, their feelings, their motivations, their actions. The situation comprises not only the individuals with whom we interact directly but also large communities together with their sedimentations of sense. Making use of a large arsenal of theoretical instruments, the studies we are introducing here shed light on the complexity of our life, personal or social, ethical or political.
We discovered, not without a certain satisfaction, that the large variety of approaches, all of them inspired by the phenomenology, but confronting it with other philosophical traditions or scientific procedures, and almost irreducible to a limited number of key concepts. Nevertheless, an attempt has been made, but the resulting five sections are far from covering all the wealth of research.
The *first section*, dealing with the "constitution of the subject", contains studies which aim at a fundamental issue of the phenomenological philosophy - the subject. They come to the core of the problematic from different perspectives, such as narrativity and singularity or mobilizing different kinds of experience. Thus, László TENGELYI defends a "diacritical" version the phenomenological position concerning the identity of the subject by contrasting it with the theory of narrativity. He stresses out the distinctions between spontaneous emergence of the sense and its intentional fixation, between ipseity and singularity. Takling the same problematic of singularity and uniqueness of the subject, Delia POPA concludes that the identity is reducible to the original relation to the void and the the variation of possibles that it entails. Madalina DIACONU analyses the role played by smells in the constitution of the self's identity, on three levels: corporeal (body smell individuates), social-cultural (smell grounds a closed and conservative community), and personal (as olfactory memory). Cristian CIOCAN analyses the identitary marks that the phenomenon of death acquires in the existential analytics and the rise of the figure of alterity in the Levinasina phenomenology of death.
The movement from *ego* to *alter-ego*, from person to community is examined in the studies constituting the *second section* of the volume. Again, the approaches diverge, stressing either the intimate, corporeal interrelation of egos (Federica GIARDINI), the constitution of the other by the self as a condition of possibility and as a motivation for self-knowledge and responsibility (Wachtang KEBULADZE) or the reciprocity and consequently the mediate strata of the relation *ego - alter-ego* (Matteo BIANCHIN). Andrzej GNIAZDOWSKI deals with the transcendental Husserlian philosophy of intersubjectivity, i. e. with the problem how we can constitute the other as similar and equal to myself. The same problematic is then investigated by Grigoris MOULADOUDIS and Alexandros KOSMOPOULOS from the standpoints of the pedagogy, whereas Yvanka B. RAYNOVA provides a critical account of the relation between individual and community in the hermeneutical philosophy of Paul Ricoeur starting from the basic concept of self-comprehension. Karel NOVOTNY discusses the problematic of the "spiritual existence" in Jan Patocka's work and shows

the way in which the famous Czech philosopher assimilate the Husserlian vision of responsibility for the world.

The phenomenological concept of community is the target of the studies placed in the *third section*, which begins abruptly with the questioning of the idea that we can think otherness *as such* (Claudio MAJOLINO and Stéphane DESROYS DU ROURE). The exclusivity of the ethical dimension of the phenomenological concept of community is then thematized in the second study of the section, in which Ion COPOERU points to a phenomenology of the political based on the Husserlian concept of "practical community of will". The horizontal and historical dimensions of the community are revealed in the text of Victor POPESCU. The research conducted by Tatyana SHCHYTTSOVA, situated in the reach of anthropology, closes the section with an exploration of the neighborhood.

In connection with the phenomenological concept of community, the exploration of the life-worlds became a fertile domain of research. The *fourth section* deals with this problematic, envisaged first of all on the basis of work in sociology (Lester EMBREE). Thus, status and stratification became objects a phenomenological investigation and acquire a philosophical significance. María-Luz PINTOS directs her attention to the problematic of our contemporary world and asks how is possible to reconcile the identity of the person and of cultural community with the anonymity and the des-individualization of our time. Placing the discussion to the level of foundational investigations, Juha HIMANKA put the general question of the phenomenological earth as a common ground for all life-worlds. By means of an analysis of the Heideggerian concept of *physis*, compared with Aristoteles, Heraclites and Diogenes, Lukas Marcel VOSICKY discusses the specific Heideggerian hermeneutics as contradicting and appropriating the other. And Dean KOMEL examines the sense of the tradition in a time of techno-scientific effectiveness and the way in which the idea of a harmonization between cultural tradition and techno-scientific mobilization diminishes the freedom the plurality of mankind.

Finally, a *fifth* extensive *section* discusses the many faces of identity. The concepts of identity and difference are declined in various manners, beginning with the cultural declination of difference. In our European tradition, identity and difference have been thought as opposed, but wouldn't it be better to think them not as contraries, as the Japanese tradition seems to do? Hans Rainer SEPP attempts to provide an answer to this question in the first study of the section. Another provocative question is raised by Michael STAUDIGL, namely that of violence and its relation to racisms. Is violence a structural moment of our understanding of otherness and of transcendence? The answer to this question entails a basic questioning not only of the figure of identity, but also of our *humanitas* itself. The problematic of euro-centric identity prolongs itself in the study proposed by Claude KARNOOUH, who chooses to reveal, through a genealogy of globalization, the accomplishment of the modern *eidos*. Introducing the Foucauldian terms of "bio-power" and "bio-politics", Ciprian MIHALI explores an alternative history of the constitution of subject and its identity, to which phenomenology has to pay attention. The actual topic of technique is at stake in Andriy BOGACHOV's study, precisely the opposition between (Oriental) wisdom and (Western) civilisation, and the non-coincidence between practical know how and the responsibility in using the technique. The debate gains a new theoretical dimension with the study that Jürgen TRINKS dedicated to the problematic of identity by Paul Celan, in which the phenomenology of language opens the horizon of trans-possibilities. With the last two studies of this final section we are return to a Husserlian position, remembering the way in which the founder of the phenomenology understood cultural identity as a continual constituting process based on the solidarity between culture and experience (Ligia BELTECHI) and reinforcing a major idea of phenomenology, namely that of the plurality of the world, to which the idea of open identity must be associated (Olga SHPARAGA).

As seen from the phenomenological standpoint, the three terms of the general topic of the volume - person, community and identity - imply a movement from the first one to the third one. "Identity" was in fact more the name of a puzzle than that of a question for which a unique appropriate answer would be conceivable. It is presupposed when the question of "subject" or of "person" are dealt with. Identity is again at stake when we speak about community. Finally, the theme of identity focalizes the attention of the researcher, because it concentrates in a single word a series of nowadays political concerns, a classical philosophical problem and several outstanding phenomenological analyses. From the last ones is awaited to go beyond all identity figures and even to find acceptable solutions for all identity problems in times of radical changes such as ours.

The following texts are dedicated to this effort. They have approached the core of the topic in an exceptionally large variety of ways, that makes almost impossible any attempt to summarize them. Generally however, it can be said that the studies contained in this volume witness a basic optimistic attitude, which recuperates and even reinforces the initial impulse of the phenomenology: the strong belief in Europe's regenerative capacity and in the emancipating virtues of the theoretical thinking.

Last but not least, the editors would like to thank all the participants for having accepted the publication of their contributions and also to all the institutions that supported the organization of the conference "Person, Community and Identity" as well as the publication of this volume: CARP (Center for Advanced Research in Phenomenology), Boca Raton, Florida, USA, Deutsches Kulturzentrum and Centre Culturel Français from Cluj-Napoca, the Sindan Foundation and CNCSIS (National Council for Scientific Research in the Academic Education), Bucharest, Romania.

The Editors

Department of Philosophy & Center for Philosophical Anthropology Topos of the European Humanities University, Minsk
with the support of
The Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP)
organize
The Second Central- and Eastern European Conference on Phenomenology

Everydayness, Language, Communication

Minsk, October *10–12, 2003*

PROGRAM

Thursday, October 9
Arrival of the participants

Friday, October 10
European Humanities University,
3a P. Brovky, room 233

10.00 Opening of the conference

Session 1
Moderator **Anatoly Mikhailov**

10.15 **Alexei Chernyakov** (Russia), *To the Ontology of Moral Action: Aristotle and Heidegger*

11.15–11.45 Coffee break, room 229

11.45 Mirko Wischke (Germany/ Czech Republic), *Sein und Sprache. Gadamers Phänomenologie der Traditionsaneignung*

13.00–15.00 Lunch Hotel "Druzhba", 3 Tolbuchina

Session 2
Moderator **Alexei Chernyakov**

15.00 **Lester Embree** (USA) *Reflective Observation: Notes for a Project in the Theory of the Cultural Disciplines*

15.45 **Alexander Pigalev** (Russia) - *The Symbolic Exchange and the Specters of Communication*

16.30–17.00 Coffee break

17.00 **Andrzej Gniazdowski** (Poland) - *Die Konstitution des politischen Subjektes aus der Sicht der Phänomenologie Edmund Husserls*

Saturday, October 11

Session 3
Moderator **Andrzej Gniazdowski**

9.30 **Anatoly Mikhailov** (Belarus), *Das Phaenomen der Alltaeglichkeit: von der transzendentalen Phaenomenologie zum Seinsdenken*

10.30–1.00 Coffee break

11.00 **Ion Copoeru** (ROMANIA), *Intersubjectivity and Communication*

11.45 **Daniil Razeev** (Russia) – *Die Pluralität des Denkens*

13.00–15.00 Lunch

Session 4
Moderator **Ion Copoeru**

15.00 **Michael STAUDIGL** (Austria), *Technik- und Kulturkritik in der Phänomenologie Michel Henrys*

15.45 **Hans Bernhard Schmid** (Switzerland), *ENVY AND THE CEMENT OF SOCIETY*

16.30–17.00 Coffee break

17.00 **Eugeny Borisov** (Russia / Belarus), *Die hermeneutische Wahrheit und Objektivitaet*

Sunday, October 12

Session 5
Moderator **Mirko Wischke**

9.00 **Miguel Ángel Quintana Paz** (Italy), *Three Different Conceptions of the Meaning of Hermeneutical Philosophy for Advanced Societies*

9.45 **Vakhtang Kebuladze** (Ukraine) – *Phänomenologische Analyse der Realitätsbereiche geschlossener Sinnstruktur*

10.30–11.00 Coffee break

11.00 **Tatiana Shchyttsova** (Belarus), *Die Nähe im Miteinandersein*

11.45 **Janko Lozar** (Slowenia) - *Appreciation of Tradition. On the Way to Disposition*

13.00–15.00 Lunch

Session 6
Moderator **Tatiana Shchyttsova**

15.00 **Olga Shparaga** (Belarus), *Phaenomenologie des Leibes: ist der Leib konstituiert oder konstruiert?*

15.45 **Giedrė Dmitienė** (Lithuania), *Perception and Figurative Level of Text*
16.30–17.00 Coffee break

17.00 Presentation of recent publications and research/institutional projects.
The Third CEE conference on Phenomenology – where and when?
Closing of the conference

19.00 Reception
(Central building of the EHU, Skoriny Pr. 24, room 307)

Druga Srednje- in vzhodnoevropska konferenca o fenomenologiji

10. oktobra 2003 sem se udeležil druge konference o fenomenologiji v Minsku, Belorusija, katere uradni naslov je bil »Everydayness, Language, Communication« (vsakdanjost, govorica, komunikacija). Program je obsegal tri dni dopoldanskih in popoldanskih predavanj, ki so se bodisi v nemščini ali angleščini navezovala na najrazličnejše avtorje in misli v okviru hermenevtike in fenomenologije. Naj omenim le nekatere od petnajsterice sodelujočih: Alexei Černjakov (Rusija) se je osredotočil na tesno povezanost Heideggra in Aristotela, razkrivajoč tako miselni kot jezikovni dolg Heideggra Aristotelu – predvsem z ozirom na šesto knjigo *Nikomahove etike*. Lester Embree (ZDA) se je lotil aplikacije fenomenološke metode na znanstveno metodo etologije primatov; Michael Staudigl (Avstrija) je obravnaval fenomenologijo Michela Henryja; Giedre Šmitiene (Litva) se je lotila fenomenološke analize litovske poezije, Tatyana Schyttsova se je lotila analize Heideggrove knjige *Bit in* čas in problema sobiti itn.
Lahko bi dejali, da se je kritična masa strnila predvsem okrog problema vsakdanjosti. Ožji kontekst je predstavljal Edmund Husserl s svojimi *Kartezijanskimi meditacijami*, ki so uspešne glede vzpostavitve transcendentalne subjektivitete, izjalovi pa se šesta meditacija, ki napotuje na intersubjektiviteto. Tako je denimo Ion Corpoeru (Romunija) skušal najti spravno rešitev za dva sicer nezdružljiva Husserla: Husserla transcendentalne subjektivitete in Husserla iz Krize evropskih znanosti (Izvor geometrije), opirajoč se na tekste iz zapuščine iz leta 1932, kjer Husserl govori o empatični komunikaciji in poudarja pomen afektivnosti. Podobno pot je ubral tudi Vakhtang Kebuladze (Ukrajina), skupaj s Hansom Bernhardom Schmidom (Švica) pa sva vztrajala, da takšna sprava ni mogoča niti ni potrebna, saj lahko drugega Husserla razvijamo naprej z osredotočenjem na njegovega učenca Martina Heideggra, o katerem je Schmid v svojem referatu tudi govoril. Navezal se je na problem avtentičnosti in neavtentičnosti iz *Biti in časa* in Heideggra kritično označil za modernega eksistencialista v tem smislu, da se prav v tematizaciji avtentičnosti tubiti ali

rešitve pred zapadlostjo vsakdanjosti ohranja zanos eksistencializma in skrajnega individualizma. V tem kontekstu se je moj referat postavil bolj na stran Heideggra, saj sem se osredotočil na Heideggrovo vztrajanje, da je vsakdanji način biti-v-svetu, ki se daje na način zvedavosti (na horizontu eksistenciala razumevanja), govoričenja (na horizontu eksistenciala govorice) in dolgčasa (na horizontu eksistenciala počutja), *predvsem pozitivna podlaga* za fenomenološko raziskavo in razmislek, ne pa območje nejasnih in nerazločnih predstav (dokse), ki ga je treba najpoprej zavreči zavoljo pravega začetka filozofske spoznavne poti, kar bi veljalo tako za Platona, Descartesa kot Husserla iz *Kartezijanskih meditacij* – ne pa za Heideggra.
Po zadnjem predavanju smo se na sestanku pogovarjali o uspešnosti in nadaljnjem razvijanju te asociacije, Lester Embree kot eden od soustanoviteljev Svetovne fenomenološke organizacije je na kratko predstavil dogajanje na globalni ravni (v svetovnem merilu obstaja okrog 110 lokalnih fenomenoloških društev, inštitutov ali organizacij, ki se povezujejo – kakopak – prek interneta).
Za naslednje leto pa se odpira možnost konference v Varšavi na Poljskem, leta 2005 pa v Sloveniji. Iniciativa, ki je mlada šele dve leti, je vsekakor velikega pomena za srednje- in vzhodnoevropsko filozofsko atmosfero, ki se je v Minsku izkazala za izjemno nemirno, vzpodbudno in plodno. Naj bo tako tudi v bodoče.

Janko Lozar

cfb
Centrum fenomenologických bádání
Center for Advanced Research in Phenomenology at Charles University Prague
and the Academy of Sciences of the Czech Republic

Phänomen *Europa*
Europäische Dimensionen phänomenologischer Forschung in West- und Mittel-Ost-Europa

Die Volkswagen-Stiftung Hannover fördert im Rahmen ihres Sonderprogramms *Einheit in der Vielfalt? Grundlagen und Voraussetzungen eines erweiterten Europa* dieses internationale Forschungsprojekt, das in Kooperation des Prager Centrum fenomenologických bádání (CFB) und der Universität Mainz in den Jahren 2003-2004 durchgeführt wird.
Das Projekt widmet sich in einem *Drei-Stufen-Programm* dem Aufweis der europäischen Dimensionen phänomenologischer Forschung – der phänomenologischen Europathematik und ihrer Funktion im Kontext eines interdisziplinären Europabildes:
I. Bestandsaufnahme: systematische Explikation und Auswertung dessen, was phänomenologische Forschung zum Thema Europa bis heute beigetragen hat.
II.A. Grundlagenforschung: Auf der Grundlage dieser Bestandsaufnahme werden die zentralen Begriffe phänomenologischer Europaforschung philosophisch geklärt und ihre Sachzusammenhänge in eigenständigen Forschungsarbeiten weiterentwickelt.
II.B. Detailforschung: Die ideen- und wissenschaftsgeschichtlichen Analysen, die phänomenologische Forschung vorgelegt hat, werden unter sozialpolitischen Fragestellungen sowohl von phänomenologisch-philosophischer wie von politologischer Seite her ausgewertet.
Das **Fernziel** gilt einer insbesondere durch die interdisziplinäre Ausrichtung vorbereiteten Behandlung und Fruchtbarmachung phänomenologischer Forschungsresultate im Kontext der aktuellen Europadiskussion.
Sowohl eine kritische Aufnahme sämtlicher relevanter phänomenologischer Aussagen zum Europa-Gedanken (I) wie eine systematische Klärung der in phänomenologischen Arbeiten zur Europathematik verwendeten zentralen Begriffe einschließlich der in ihnen mitbeschlossenen latenten Sachzusammenhänge (II.A.) sind Desiderate der Forschung. Diese ersten beiden Schritte bilden die sachliche Voraussetzung für die Einstufung von Detailforschungen (II.B.). Zentrale Bezugspunkte hierfür sind das Werk von *Alexandre Koyré* und *Jan Patocka*: Beide – Koyré, der Vater der modernen Wissenschaftsgeschichtsschreibung, sowie Patocka, der bedeutendste tschechische Philosoph des 20. Jahrhunderts, Mentor von Václav Havel und Sprecher der Menschenrechtserklärung „Charta 77" – haben die geistesgeschichtliche Problemsituation Gesamteuropas reflektiert und in Analysen der faktischen ideen- und wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung Europas einen geeigneten Strukturrahmen für die interdisziplinäre Erschließung bereitstellt.

Projektteil I: Europa als Thema der Phänomenologie. Eine Bestandsaufnahme

Ein aus west- sowie mittel-ost-europäischen Wissenschaftlern zusammengesetztes Autorenteam wird die Erträge bisheriger phänomenologischer Forschung erarbeiten und zur Diskussion stellen; die Resultate werden publiziert. Unter Bezugnahme auf die wichtigsten phänomenologischen Positionen, deren Vertreter sich zu Themen der Europa-Problematik geäußert haben, werden hierbei

die zentralen Grundbestimmungen dargelegt, geprüft und der aktuellen Europa-Diskussion zugeordnet. Mit dieser Konzeption erhält die daraus resultierende Publikation nicht nur den Charakter eines Kompendiums zur phänomenologischen Behandlung der Europa-Frage, sondern auch eines enzyklopädischen Handbuchs, das die zu diesem Themenbereich vorgelegten historischen und systematischen Leistungen der Phänomenologie verzeichnet.

Projektteil II. A.: Kulturgestalt Europa.
Weiterführende Grundlagenforschung

Die im ersten Projektabschnitt von den einschlägigen phänomenologischen Standpunkten her zu fixierenden thematischen Felder verweisen auf Grundbegriffe, für die ein weiterer Klärungsbedarf besteht. Diese weiterführende Bestimmungsarbeit gilt Begriffen wie *Urstiftung* der geistigen Gestalt Europas und damit verbunden *Kultur*, *Sinn* und *Geschichte*, *Relativität* und *Universalität* sowie *Bild*, *Bildung* und *Wissen*, *Epoché* und *Epoche*.
Um diese Grundbegriffe in ihrer Relevanz für die Europathematik nachzuweisen, werden der in Bestimmungen der wichtigsten phänomenologischen Positionen zumeist unthematisch gebliebener Gehalt eines Geschichts- und Zeitverständnisses sowie von Spielarten des Verhältnisses von Identität und Alterität aufgezeigt und die darin implizierten Problemstrukturen fortentwickelt. Dies erfolgt, indem die Problematik von Geschichtlichkeit bzw. Zeitlichkeit sowie von Relativität vs. Universalität zum einen auf den Grundbegriff des *Bildes* (1) und zum anderen auf die Grundbegriffe von *Epoché* und *Epoche* (2) bezogen wird. Diese beiden sachlich-systematisch angelegten Arbeitsschritte sollen durch eine in erster Linie historisch konzipierte Forschung ergänzt werden, welche die Vorgeschichte jener für die phänomenologische Europa-thematik relevanten Grundbegriffe im Werk von *Friedrich Nietzsche* aufdeckt (3).

Projektteil II. B. Sozialpolitische Dimensionen europäischer Ideengeschichte

Dieser Projektteil zielt darauf, das Potential phänomenologischer Analysen zur *Ideen- und Wissenschaftsgeschichte* (insbesondere J. Patocka und A. Koyré) im Kontext *sozialpolitischer* Problematik zu erschließen. Dabei geht es vor allem darum, das historische Wirksamwerden von philosophischen und wissenschaftlichen Ideen, welche die faktische geistige Gestalt von Europa formten, im Rahmen von *bildungstheoretischen und bildungspolitischen* Fragestellungen aufzuzeigen.
Diese phänomenologische Grundbezüge werden mit Perspektiven anderer Forschungsdisziplinen wie Politologie, Wissenschafts- und Kunstgeschichte sowie Pädagogik konfrontiert. Somit geht es um eine interdisziplinäre Erforschung der Zusammenhänge von phänomenologischer Ideen- und Wissenschaftsgeschichte (1) und um ihre Befragung unter sozial- und bildungspolitischen Problemstellungen: Aufweis des Zusammenhangs von abendländischer Philosophie-, Wissenschafts- und Technikentwicklung, ihren Bildungsansprüchen und den darin implizierten Ethikentwürfen (2); ferner um die Auswertung der von phänomenologischer Seite (z. B. von Max Scheler, Martin Heidegger, Eugen Fink, Michel Henry) vorgelegten kritischen Stellungnahmen zu zeitgenössischen Universitäts- und Bildungskonzeptionen vor dem Hintergrund gegenwartsrelevanter Problemfelder der Bildungsqualität von Wissenschaft und ihren politischen Konsequenzen (3).
Die Projektarbeit besteht in der Vorbereitung und Durchführung von Tagungen, Kolloquien, Workshops und Seminare sowie in der Publikation der Forschungsergebnisse.

Dr. Hans Rainer Sepp Januar 2003

Centrum fenomenologickych badani
Center for Advanced Research in Phenomenology at Charles University Prague and the Academy of Sciences of the Czech Republic
Reihe Kolloquien
XII. Mezinarodni kolokvium / XII. Internationales Kolloquium
16.–18. rijna 2003 / 16. bis 18. Oktober 2003
Fenomen Evropa / Phanomen Europa
Prispevek fenomenologie k diskusi o Evrope / Der Beitrag der Phanomenologie zur Europa-Diskussion
Misto konani / Ort:
Presidium Akademie ved Ceske republiky Hauptgebaude der Tschechischen Akademie der Wissenschaften
Kolokvium se kona s podporou / Das Kolloquium wird gefordert von Volkswagen-Stiftung
Ministerstvo skolstvi, mladeze a telovychovy CR

Reihe Kolloquien

Angefangen mit Max Scheler, Edmund Husserl und Jose Ortega y Gasset uber Jan Patocka bis hin zu Heinrich Rombach und Marc Richir hat sich phanomenologische Forschung immer wieder mit der Kulturgestalt *Europa* auseinandergesetzt. Das Kolloquium unternimmt erstmals den Versuch eines systematischen Uberblicks uber die unterschiedlichen Weisen, wie Europa zu einem phanomenologischen Thema wurde.

Berucksichtigt werden nicht nur phanomenologische Positionen, die auf die Europathematik ausdrucklich Bezug nehmen, sondern auch phanomenologische Besinnungen auf die geistige Gestalt Europas wie ideen- und wissenschaftsgeschichtliche Studien zur Genealogie des europaischen Geistes oder kulturkritische Analysen zur kulturellen Situation Europas.

Pocinaje Maxem Schelerem, Edmundem Husserlem a Jose Ortegou y Gassetem pres Jana Patocku az k Heinrichu Rombachovi a Marcu Richirovi zabyvalo se fenomenologicke badani vzdy znovu kulturnim utvarem zvanym *Evropa*. Kolokvium je prvnim pokusem zjednat systematicky prehled o ruznych zpusobech tematizace Evropy ve fenomenologii.

Prispevky se budou venovat nejen ruznym fenomenologickym smerum, ktere se evropskou tematikou vyslovne zabyvaji, ale i fenomenologickym uvaham o Evrope jako duchovnim utvaru, jakymi jsou studie z dejin ideji a vedy z hlediska genealogie evropskeho ducha ci analyzy kulturni situace Evropy.

PROGRAM / PROGRAMM

Ctvrtek, 16. rijna 2003 / Donnerstag, 16. Oktober 2003

9.30 Uvitani / Begrussung
10.00 **Andrina Tonkli Komel (Ljubljana)** *Edmund Husserl: Europa als Lebenswelt*
11.00 **Prestavka / Pause**
11.30 **Wolfhart Henckmann (Munchen)** *Max Scheler: Die geistige Einheit Europas*
12.30 **Obed / Mittagessen**
15.00 **Javier San Martin (Madrid)** *Jose Ortega y Gasset: Europa als Kultur und als politische Einheit*
16.00 Prestavka / Pause

16.30 **Cathrin Nielsen (Freiburg i. Br.)** *Martin Heidegger: Europa und das Abendland. Eine Ortsbestimmung*
17.30 Prestavka / Pause
18.00 **Soeren Gosvig Olesen (Kopenhagen)** *Alexandre Koyre: ein europaischer Russe zwischen deutscher Phanomenologie und franzosischer Epistemologie*
19.00 **Vecere / Abendessen**

Patek, 17. rijna 2003 / Freitag, 17. Oktober 2003
9.30 **Enrico Donaggio (Torino)** *Karl Lowith: Europa aus der exzentrischen Perspektive des Exils*
10.30 Prestavka / Pause
11.00 **Ilja Srubar (Erlangen)** *Alfred Schutz: Das Politische - ein europaisches Konzept*
12.00 **Obed / Mittagessen**
15.00 **Ludger Hagedorn (Berlin)** *Jan Patocka: Europa als Einheit im Streit*
16.00 Prestavka / Pause
16.30 **Franz-Anton Schwarz (Freiburg i. Br.)** *Eugen Fink: Die europaische Krise der Bildung*
17.30 Prestavka / Pause
18.00 **Yvanka B. Raynova (Wien / Sofia)** *Paul Ricoeur: Fur eine hermeneutische Phanomenologie der europaischen Geschichte und Werte*
19.00 **Vecere / Abendessen**

Sobota, 18. rijna 2003 / Samstag, 18. Oktober 2003
9.30 **Rolf Kuhn (Freiburg i. Br.)** *Michel Henry: Die europaische Illusion. Eine lebensgenealogische Analyse*
10.30 Prestavka / Pause
11.00 **Helga Blaschek-Hahn (Praha)** *Heinrich Rombach: Drachenkampfe oder Genese des europaischen Geistes: Vom Einheits- zum Eigenheits-Denken*
12.00 **Obed / Mittagessen**
15.00 **Detlev Thiel (Trier)** *Jacques Derrida: Von der Krisis des europaischen Geistes zu einem neuen Kosmopolitismus*
16.00 Prestavka / Pause
16.30 **Jurgen Trinks (Wien)** *Marc Richir: Archaologie der Phantasie als Wiederbelebung europaischen Geistes*
17.30 Prestavka / Pause
18.00 **R. A. Mall (Munchen)** *Europa: Von der Idee der Universalitat zur Universalitat der Idee Eine interkulturelle phanomenologische Perspektive*
19.00 **Vecere / Abendessen**

Informace / Information:

Ludger Hagedorn, Johannes Gutenberg-Universitat Mainz
Hans Rainer Sepp, CFB

Magazzino di filosofia

QUADRIMESTRALE DI INFORMAZIONE, BILANCIO ED ESERCIZIO DELLA FILOSOFIA

Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere, anno 4°, canone 2003: Italia • 48,00; estero • 64,00

Per contattare la Redazione : Cattedra di Storia della filosofia contemporanea - Dipartimento di Filosofia - Facoltà di Lettere - Università degli Studi di Milano - via Festa del Perdono 7 - 20122 Milano - tel. 02 58352720
e-mail: almarini@mailserver.unimi.ithttp:/www.lettere.unimi.it/filosofiacontemporanea/magazzino/index.htm

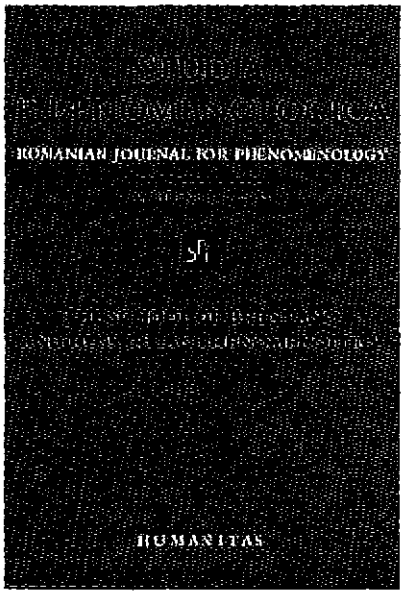
La rivista „Magazzino di Filosofia", che eredita parte della redazione e degli schemi operativi della cessata „Informazione Filosofica", persegue uno scopo di larga informazione, documentazione ed esercizio della filosofia, visitando liberamente nelle loro forme classiche (dal trattato, alla

recensione) tutti i „generi" di questa letteratura speciale, e tutte le tematiche antiche e moderne che il pensiero filosofico può toccare. La Rivista ha una particolare attenzione alla lingua italiana e agli aspetti storici e sistematici della terminologia filosofica in italiano, attenzione critica, aperta all'innovazione e „universale": per quella „universalità" che è iscritta nell'eredità classica di cui la lingua e la letteratura italiana sono tramite e in parte modello storico per le lingue moderne europee. Diversamente dalle consuete riviste del settore, il „Magazzino di Filosofia" distribuisce le tradizionali rubriche nei tre fascicoli annuali:- il primo, „ **Saggi**" , contiene contributi inediti a carattere monografico;- il secondo, **„Segmenti di ricerca"** , passa in rassegna saggi, volumi e seminari tematici, alla ricerca di un trend teorico o critico presente nella contemporaneità, che non è necessariamente il „fresco di stampa";- il terzo, **„Strumenti"** , ospita testi di interesse teorico o pratico (speciali traduzioni, glossari, bibliografie, indirizzari).

Studia Phaenomenologica

Romanian Journal for Phenomenology
de **Cercel Gabriel & Ciocan Cristian (editori)**

Editata în colaborare cu Societatea Român de Fenomenologie.



Vol. III, 1–2/2003INTRODUCTION **Ion Tnsescu** *Introduction* **Victor Popescu** *Introduction* **ARTICLES Wilhelm Baumgartner** *Franz Brentano, „Grossvater" der Phänomenologie* **Jocelyn Benoist** *Quelques remarques sur la doctrine brentanienne de l'Évidence* **Ion Tnsescu** *Ist die Empfindung intentional? Der Brentanosche Hintergrund einer Kritik Husserls* **Klaus Hedwig** *„Inseln des Unglücks". Die Stellung des Schlechten im Summationsprinzip der Güter. Aristoteles-Brentano-Katkov* **Victor Popescu** *Espace et mouvement chez Stumpf et Husserl. Une approche méréologique* **Claudio Majolino** *Le différend logique: jugement et énoncé. Eléments pour une reconstruction du débat entre Husserl et Marty* **Dale Jacquette** *Meinong on the Phenomenology of Assumption* **Carlo Ierna** *Husserl on the Infinite* **Robin Rollinger** *Husserl's Elementary Logic* **Bernhardt Waldenfels** *Zwischen Sagen und Zeigen. Überlegungen zu Husserls Theorie der okkasionellen Ausdrücke* **Bruce Bégout** *Percevoir et juger. Le rôle de la croyance originelle (Urdoxa) dans la phénoménologie du jugement de Husserl*
IN MEMORIAM Carlo Ierna *Carl Schuhmann*
BOOK REVIEWS Cristina Ionescu *Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu, Alejandro Vallega (eds.), Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2001* **Madlina Diaconu** *Gernot Böhme, Aisthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre, Wilhelm Fink Verlag, München, 2001* **Janko Lozar** *Dean Komel, Osnutja k Filozofski in Kulturni Hermenevtiki [Outlines to Philosophical and Cultural Hermeneutics], Nova revija, Ljubljana, 2001* **Victor Popescu** *Marc Richir, L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques, Association pour la promotion de la Phénoménologie, Paris, 2002* **Viorel Nic** *Fred Evans & Leonard Lawlor (eds.), Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh, State University of New York Press, 2000* **Stefan Nicolae** *Udo Tietz, Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Synthesis und die Kopula, Passagen Verlag, Wien, 2003* **Cristian Ciocan** *Etienne Feron, Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1999*

Janko Lozar:

Tine Hribar: Evangelij po Nietzscheju

Zbirka Phainomena, Založna Nova revija, Ljubljana 2002

S pronicljivo fenomenološko analizo Tineta Hribarja se je bralec lahko že dodobra spoznal v kar nekaj knjigah. Med drugimi lahko omenimo delo *Pustiti biti: Kriza evropskega nihilizma*, v katerem z brižno natančnostjo sledi evangeljskim zgodbam v njihovem etičnem (in religioznem) vzponu k ljubezni za nič in padcu k ljubosumni ljubezni, ki pozna ljubezen do enega samega pravega boga in torej tudi sovraštvo do vsega drugega in drugačnega. In *Sveto na Slovenskem*, kjer se v razliki med svetim in božjim razpre čudovit prostor srečevanja različnih ver, tudi teistične z neteistično; pa v *Filozofiji religije: Poglavja o onto-teo-logiji*, kjer v razliki med vero in veroizpovedjo vznikne prostor, v kateri se lahko srečata tisti, ki veruje v Boga in nesmrtnost in tisti, ki vanju ne veruje in jemlje smrt za dovršitev življenja. Prostor, ki ga razpira njegova misel, je zato prostor prostosti in sproščenosti, ki si jo gre na Slovenskem (in bržkone tudi drugod) samo želeti. Dejansko je prav iskrenost tista značilnost njegovega pisanja, zaradi katere so njegova razmišljanja tako zavezujoča, kot vsaka iskrena misel pa za marsikoga tudi boleča in vznejevoljiva.

Knjiga *Evangelij po Nietzscheju* je zgodovinska od glave do peta. To je druga značilnost, poleg iskrenosti, ki dela pričujoče delo tako vredno branja. Starozavezne in novozavezne zgodbe, srednjeveška in novoveška branja in razlage ter navsezadnje avtorjeva samolastna interpretacija in resnica niso podane na način dnevnih informacij, ki jih kaj hitro izrinemo iz zavesti ob hkratnem vdiranju vselej svežih novic, marveč nam jih Hribar približa na način, ki nam je vsem dobro poznan iz otroštva: kdo se ne spomni družinskih srečanj, ko so starejši ob večernem mraku jeli pripovedovati zgodbe in dogodivščine, ob katerih so se ne samo mlajšim, ampak tudi starejšim nehote špičila ušesa? Naj so zgodbe pripovedovali večkrat, vsakič so pritegnile poslušalca in razvnele duha, saj so bile občutene kot bistveni del življenja, kot stvari, ki so se skoz besedo približale druščini ob mizi. In evangeljska zgodba, o kateri govori pričujoča knjiga, ni nič drugega kot ena takih dogodivščin evropskega človeka, ki okrog sebe zbira ljudi v pozorno poslušanje in odprtost za izročilo prednikov, za avtorjev (in evropski) razgiban in mnogoplasten odnos do izročila kakor tudi za njegovo (in evropsko) v prihodnost zazrto oko duha. Da, prav v tem je vrednost knjige, da nas bralce zbira v skupnost duhovnega izročila, ki korenini v tako daljni preteklosti, kot je čas zasnutja Epa o Gilgamešu, starozaveznih in novozaveznih besedil, starogrške tragedije in filozofije.

Da je avtor za osrednji lik svoje evropske zgodbe izbral Friedricha Nietzscheja, ni nobeno presenečenje, saj se je z njim miselno zagnano spoprijemal že Martin Heidegger, ki je Hribarjev sogovornik v filozofiji že dolga leta. Nemara je eden od razlogov za tako zbrano pozornost obeh avtorjev do pruskega misleca prav njegov zgodovinski čut, o katerem se v *Veseli znanosti* (evangeliju?) razgovori z obetov polno naklonjenostjo. Tako oster (in nikakor ne ozek) pogled je lahko za nekoga, ki zagovarja pluralnejši, objektivnejši in bolj vsezaobjemajoč zgodovinski pristop moteč, vendar je treba reči, da je strategija, ki se v komaj pre-gledni množici mislecev bolj ali manj osredotoča na enega samega avtorja, hvaležnejša od tiste, ki se izreka za načelno objektivnost in nevtralnost, saj lahko slednja človeka kaj hitro zapelje v bližino površnega, informativnega odnosa do mišljenjske zadeve, pri čemer se lahko spomnimo Husserlovega svarila pred tako imenovano vnanjo zgodovino (za razliko od notranje): celotno miselno izročilo je del pretekle zgodovine, ne mene in moje notranje življenjske drame.

Knjiga nas sooča s štirimi velikimi imeni evropske duhovnosti: Jezusom, Dionizom, Križanim in nadčlovekom. Da pa bi se lahko pobliže spoznali s tenkočutnimi razlikami med Jezusom in Križanim ter Dionizom in nadčlovekom, moramo knjigo brati najmanj dvakrat. Zadnje poglavje je namreč tisto, ki šele iznaša na vidno avtorjev etos v vsej jasnosti. Tak vrstni red, najprej zgodovina religije in filozofije in potem avtorjev lastni pogled na zgodovino, lahko služi kot kost za glodanje nekomu, ki stavi na stališče brezpredsodkovnosti ali stališče brez vnaprejšnjih sodb. S te pozicije je mogoče triumfalno očitati nelogičnost in neresničnost izpeljav, le če ne upoštevaš temeljnega hermenevtičnega načela o vselejšnjem interpretativnem vzajemnem odnosu spoznavajočega in izročila, če spregledaš medigro med besedilom ali izročilom, *ki se igra, še preden razlagalec kot igralec vstopi vanjo.* Že omenjena kost za glodanje je potemtakem taka, da bi se nad njo pes razjokal, Hribarjevo delo pa je zasnovano tako, da bralca vpotegne v ta hermenevtični blodni krog, ne da bi mu bilo treba o tem razpredati pojmovnih pajčevin. Tudi za to smo mu lahko kot bralci (sicer precej obsežne knjige) zahvalni.

Dvojica Križani/nadčlovek spada v zgodovino metafizike. Najkrajše rečeno, teocentrizem pavlinskega tipa in antropocentrizem ničejanskega tipa sta začetek in konec evropske zgodbe volje in moči. Prav zato avtor uporablja, sicer nič kaj dopadljiv, a zgodovinsko natančen izraz post(a)teizem, ki po eni strani v imenu svetosti življenja etično obsoja Križanega in postavo nadčloveka (tudi Abrahamovo (ne)dejanje!), in na drugi strani, obrnjen v sedanjost in prihodnost, odpira vrata za premislek in občutje Jezusa, Dioniza in človeka evangelija onkraj evangelijev. Slednji bo sicer gotovo da precej velik kamen spotike v slovenskih verskih krogih, saj se s tem namiguje na zaključno fazo nekega duhovnozgodovinskega obdobja. A ob tem je vendarle treba izpostaviti naslednje: kdor veruje in ljubi, mu te besede itak ne pridejo do živega. Kvečjemu ga lahko spravijo v smeh (tako kot naj bi besede Pavla spravile v smeh grške filozofe). Blagovoljno in z nasmehom bo zamahnil z roko. Vprašanje pa je, ali tisto, kar žene človeka v žolčno polemiziranje s sproščujočo fenomenološko mislijo, sploh ohranja v sebi kakšno sled Jezusovega »rad imeti«?

Zato vztrajamo pri trditvi, da se tu na izjemno preprost in blag način govori o stvareh, ki majejo horizont sveta in firmament neba, ki sta se nedotakljiva bočila nad domovanjem človeka dobrih dva tisoč let. S tem da ne gre za razrušenje sveta, marveč za prevetritev z vetrom svetega kot svetega. Celotno zgodbo bi lahko poimenovali husserlovsko »nazaj k ljubezni sami«. Zato le počasi, s tenkim ušesom pristopimo k besedilom, saj v njih odzvanjajo tisočletja.

Da pa poročilo o pred kratkim izšli knjigi ne bo en sam hvalospev (saj je po Nietzscheju hvala bolj vsiljiva in nadležna od graje), naj omenimo troje:

1. Prva stvar je neka mišljenjska poteza, ki je lahko za bralca moteča: gre namreč za tista mesta, kjer se avtor prestavi v položaj interpretiranega pisca in z njegovega zornega kota razmišlja o razlogih, zakaj je mislil tako in drugače, kje in kdaj se neka miselna napaka pokaže kot simptomatična za neko prejšnjo nepremišljenost (glej na primer str. 116, ko govori o Nietzscheju). Morda pa taki odlomki – ki so vendarle redka izjema – le prestopajo mejo in mero dometa Scheiermacherjeve misli, da moramo avtorja razumeti bolje, kot se je razumel sam; vsaj v tistem smislu, ki ga misli Heidegger, ko *aletheuein*, razkrivanje resnice, postavi v izvorno sorodstvo z blodenjem, kolikor se resnica kot razkrivanje izvorno rada skriva (ali pa v smislu, da je dogodje rado na način odgodja).

2. Problem dojemanja Nietzchejeve volje do moči: avtor se na več mestih loti teme volje do moči, pri čemer zaznamo neko nihanje. In tu podaljšujemo poanto prve točke: nihanje (od čiste obsodbe: volja do moči je čista volja, se pravi hoteti zavladati nad nečim, imeti oblast nad njim (str. 84); prek naklonjenosti na str. 93, kjer pravi: »Volja do moči ni, kakor jo običajno razumemo, volja, ki ji nekaj manjka in zato teži po več moči [...]; je volja, ki se razdaja in že s tem, ne šele z bojem za večjo moč, izraža svojo premoč.« In nazadnje k izčiščenju na strani 101 kot razločitvi obeh: »Eno je dionizična volja do moči, presežna volja do moči iz preobilja, drugo pa je krščansko-darvinistična

volja do moči ...) ni simptomatično za avtorja, marveč za naš čas (in dogodevanje in odgodevanje biti); tako da ne drži le misel (str. 106–107), »da Nietzsche nenehno niha med tema dvema pomenoma volje do moči, in je njegova misel zato vseskozi ambivalentna«, marveč je treba reči, da niha, četudi manj, ker mu je ta zadeva razvidnejša (mar ne gre zahvala za to prav Nietzscheju?), tudi sam avtor, *s čimer pa se samo potrjuje Nietzschejeva misel o dvesto letih trajanja in izčiščevanja nihilizma ter da je njegova zgodba še kako zavezujoča tudi danes.* Nihanje med voljo do oblasti in radodarno močjo volje ni stvar kakega posameznega slabotnega *ego volo*, ni stvar subjektne izbire, marveč stvar pripravljanja na skok v tubit. *To nihanje je bistveni del naše*, se pravi evropske zgodbe, naše izvirno blodenje v resnici. In bo še v prihodnje. (Ta razlaga ni namenjena avtorju knjige, niti ni to glasni notranji monolog recenzenta, marveč pripušča k besedi tisto vmesje, ki nas dogaja kot domačo sredino, v kateri smo kot zgodovinsko čuječa, se pravi v preteklost, za sedanjost in v prihodnost odprta bitja).

3. Knjiga ne poda jasnega odgovora, kdo je Dioniz. Vprašanje dionizičnosti Dioniza ostaja uganka. Je on, ničejansko rečeno, prispodoba *ustvarjanja za nič*? Se Dioniz in Jezus gledata nekoliko postrani, a se imata vendarle rada, kot lahko razberemo iz Nietzschejevega odnosa in Hribarjeve interpretacije? Sta Jezus in Dioniz dva velika simbola evropskega človeštva? – To pa je pravzaprav kompliment, ki gre slehemi knjigi, ki za bralca hrani prostor, kamor se ta lahko naseli kot razreševalec ugank. Slednje pa je bržkone razveseljivo početje.

Evangelij po Nietzscheju obsega še mnoge reči, tako denimo poglobljene interpretacije »(krščansko) nostalgičnih mislecev« Badiouja in Žižka, katoliških prenoviteljev Vattima, Mariona in Kocijančiča, misleca nasilja in svetega Renéja Girarda, Emanuela Levinasa – in navsezadnje Martina Heideggra. A o vsem tem ne gre izgubljati besed, saj bi to recenzijo raztegnilo v preobsežno in predvsem nepotrebno prolegomeno Hribarjeve filozofije religije.

Naj za zaključek (in bralcem v spodbudo) povemo naslednje: knjiga ne govori le o izjemni erudiciji avtorja, marveč, kar je vsekakor pomembneje, slovenski prostor misli kot prostor prostosti. Toda ne slabe prostosti, v smislu, kot se Nietzscheju zapiše v *Zaratustri*: »Imenuješ se svobodnega? Rad bi slišal tvojo prevladujočo misel, ne pa da si ubežal jarmu.« Vladajoča misel, ki ji daje besedo Hribar, je močna v svoji krhkosti: imeti rad, to je vse. Ob tem se lahko spomnimo etimološke razlage glagola študirati, ki ne pomeni nič drugega kot *vzeti nekaj v mar, marati*. Pa smo tam, kjer *pistis* in *gnosis* vsem medsebojnim obtoževanjem in gorostasnim sovražnostim navkljub stakneta glave in si sežeta v roke: rad imeti in marati.

Ja pa kako da praksa prepogosto postavlja to teorijo na laž? Morda je pa za to kriva besedna inflacija in temu ustrezno znižanje vrednosti ljubezenske valute? A kako drugače človeka sprostiti za marno misel, kot ravno z besedo, tudi in predvsem besedo Tineta Hribarja?

Valentin Kalan

Αινίγματα - ανοίγματα: Uganke - odpiranja[1]

O nekaterih novih grških osvetlitvah antične grške in bizantinske filozofije ter Aristotelove *Metafizike*

Pentzopoulou – Valalas, Th./Dimopoulos, S. (eds.): Aristotle on Metaphysics, Aristotle University of Thessaloniki, Thessaloniki 1999.

Koutras, Demetrios N.: *Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy*, Athens 2002.

Ker je antična grška filozofija mera evropske filozofije, je bilo navezovanje na grško filozofijo, njena »renesansa« in obračanje k grški filozofiji od nekdaj konstitutivno za evropsko filozofsko misel, ostalo pa je nepogrešljivo za oblikovanje filozofske drže tudi danes. Ob tem pa pri raziskovalnem ukvarjanju z grško filozofijo postaja čedalje bolj očitno, da marsikatere presenečajoče uvide prinašajo ravno sodobne, »novogrške« tematizacije antične grške filozofije. Novogrško raziskovanje grške filozofije je sicer do določene mere že prej poznano po tem, da mnogi sodobni grški filozofi objavljajo ali celo pišejo kar v zahodnoevropskih jezikih, zlasti v angleščini in francoščini, manj v nemščini. V zadnjem času pa je pri nas vse bolj živ interes za novogrški jezik, tudi iz tega razloga, da bi se mogli bolje približati starogrški filozofiji. V tem raziskovalnem poročilu predstavljam dve novi grški knjigi o antični grški filozofiji, ena je posvečena Aristotelovi metafiziki, druga pa grški in bizantinski filozofiji.

I. Aristotel o metafiziki

Že tri leta je minilo, odkar je v Solunu – Thessalonike – izšel zbornik razprav o Aristotelovi *Metafiziki – Aristotle on Metaphysics*, ki sta ga uredila Th. Pentzopoulou-Valalas, profesorica filozofije na Oddelku za filozofijo Aristotelove univerze v Solunu, in S. Dimopoulos, docent na isti ustanovi. Razprava povzema prispevke mednarodnega kolokvija »Aristotel. O Metafiziki«, ki je potekal v Solunu, od 9. do 11. oktobra 1999, ob podpori »Organizacije za kulturno prestolnico Evrope, Thessaloniki 1997«.

Proučevanje Aristotelove *Metafizike* je indeks stanja filozofskih raziskav. V bibliografiji, *La »Metafisica« di Aristotele nel XX.secolo*, ki jo je pripravil R. Radice s celo ekipo sodelavcev, je analitično obdelanih 3200 razprav, ki so bile v 20. st. posvečenene temeljnim pojmom, vprašanjem in problemom Aristotelove Metafizike.[2] Ta bibliografija sega do leta 1996.

Solunska knjiga prinaša prispevke 19 udeležencev simpozija, 10 udeležencev iz Grčije in 9 referentov iz držav Zahodne Evrope. Stališča, ki jih prinašajo referati negrških avtorjev so nam sicer bolj znani iz drugih objav, vendar jih bom na kratko prikazal tudi v tej recenziji; to so: Werner Beierwaltes (München), Klaus Hammacher (Aachen), Walter Jaeschke (Bochum) iz ZR Nemčije,

[1] Besedna igra je vzeta iz pesmi Eleane Vrahali: To s'agapo, glasba Mihalis Hatzigiannis.
[2] R. Radice, 1996.

Ingeborg Schüßler (Lausanne) in Gerhard Seel (Bern) iz Švice, Enrico Berti (Padova) in Carlo Natali (Venezia) iz Italije, Michel Bastit (Dijon) iz Francije ter John Houston (Glasgow) iz Velike Britanije. V recenziji bom bolj pozoren do prispevkov grških avtorjev, ki so nam manj poznani. To so: Konstantinos Despotopoulos (Atenska Akademija), Evanghelos A. Moutsopoulos (Atenska Akademija), Georgia Apostolopoulu (Univerza Ioanina), Anna Aravantinou-Bourloyianni (Atene), Linos Benakis (Atene), Lambros Couloubaritsis (Bruselj), Panayotis Tzamalikos (Thessaloniki), Stavroula Triantafyllou (Pariz) in George Zografidis (Kreta).

Predgovor k zborniku z naslovom »Zakaj Aristotelova Metafizika?« je napisala njegova sourednica in predsednica organizacijskega odbora Th. Pentzopoulou – Valala. V njem je današnja filozofska misel postavljena v okvir sodobne kritike metafizike in v zgodovinsko genezo sodobne metafizične problematike. Metafizika je kraljevska pot do filozofije, ker v njej dobijo svojo artikulacijo vsa temeljna filozofska vprašanja: človek, svet, Bog, resnica. Polisemija biti, ki jo je v največji možni meri zaznal Aristotel, določa zgodovino evropske filozofije. Spremembe zgodovinske konstelacije ustvarjajo novo potrebo po celoviti orentaciji, ki pripada prav filozofiji. Metafizika je teorija resnice. Vprašanje »kaj je bivajoče?« ima tri smeri: to so tri poti biti, ki more biti razumljena kot najvišja bit Boga, kot najsplošnejša bit kategorij in kot sorazmerna bit svetovne ureditve – ὄν ἀκρότατον (τιμιώτατον), ὄν κοινότατον (ὄν ᾗ ὄν), in ὄν ἀνάλογον. Tako so v Aristotelovi filozofiji povzete teme Boga, sveta in človeka.[3]

Aristotelovo proučevanje biti mora iti skozi poznavanje aksiomov. Brez poznavanja *Analitike* ni mogoče priti do spoznanja biti. Aristotelova filozofija more videti predpostavke »retorične lahkotnosti«, ki danes pogosto prevladuje v filozofiji, ne da bi ostala dolžna odgovora nasprotnikom logocentrizma. Metafizika je delo logosa v dvojnem smislu: kot logos in diskurz.

K. Despotopoulos obravnava Aristotelovo politično filozofijo v luči vprašanja o lastnini. Po Aristotelu so tri možne rešitve družbenih problemov: totalna nacionalizacija lastnine, totalna privatizacija in sistem, ki ima poteze obeh prejšnjih možnosti. Družbena nesoglasja nimajo svojega izvora le v lastninskih vprašanjih, temveč so tudi posledica neenakosti časti in neenakosti v načinu človekovega pridobivanja ugodja in zadostitve želja. Politika je vezana na vprašanje človekove dobrobiti: Aristotelov konzervativni in humanistični pristop ostaja merodajen tudi za sodobne znanstvenike in politike.

E. Moutsopoulos je eden najbolj pomembnih sodobnih grških filozofov, katerega filozofija časa je odmevna tudi v evropskem merilu.[4] Njegov referat obravnava odnos časa in ponašanja pri Aristotelu. *Kairos*, pravi trenutek, je takšna organizacija časovnosti, da je človekov poseg v svet mogoč in optimalen. Καιρός je dobro v času, τἀγαθὸν ἐν χρόνῳ (Nikomahova etika, A4, 1096a26, 32). Če *chronos* pomeni čas kot kvantiteto, je *kairos* čas kot kvaliteta, kakršna določa človekovo zgodovinskost v svoji enkratnosti. Vsaka človeška situacija nudi različne možnosti človekove orientacije in delovanja. Ta življenjska vezanost človekovega mišljenja in delovanja je naznačena v pojmu kairos-a. Človek mora biti pozoren na kairos: καιροφυλακτεῖν (Politika, VIII 3, 1237b41). Kairos je potrditev funkcionalne uporabnosti intencionalnega na objektivne pogoje, ki vrednostno obarva življenjski svet. Kairos je tudi mera časa, ker označuje primeren, »zrel« čas delovanja. Iskanje kairosa ni vrednostno nevtralna zadeva praktičnega uma, saj je določanje kairosa, je »iskanje optimalnega« (str. 25).

G. Apostolopoulu je obravnavala Aristotelovo filozofijo v kontekstu klasične grške filozofije in z vidika enotnosti filozofskega uma. Hermenevtična povezanost razuma in življenja je model razumnosti, ki ga je vpeljal Sokrat. Človek je živeči subjekt skozi samozavedanje. Za Platona je samo-

[3] M. Heidegger, 1971, str. 213 in 226.

[4] E. Moutsopoulos, 2002.

nanašanje duše hkrati obrat k ontološko drugemu, k idejam. Platon človeškega življenja ne gradi z vidika končnosti, temveč glede na izvorno potrjevanje dobrega. Človekovo odprtost svetu določajo tako razumski del duše kakor estetsko-nazorni elementi. Aristotel pa izhaja iz pozitivnosti življenja, to je iz življenja kot »rasti«, pri čemer samonanašanje ostaja temeljna struktura višjih oblik življenja. Samobit je izbira samega sebe. Samonanašanje se razširja preko prijateljstva, ki omogoča različne oblike nravstvene skupnosti in humanizira življenje. Od družbe preko polisa se svet širi do celotnega kozmosa, ki ima svojo metafizično oporo v Bogu kot dobrem samem. Čeprav je človekova *theoria* podvržena kontingenci, je treba človekov svet oblikovati z vidika enotnosti sveta in vrednotenja.

A. Aravantinou-Bourloyianni obravnava odnos med miselnimi formami in univerzalijami v peripatetični tradiciji. Ob navezavi na Aristotelovo vprašanje, ali je »žival nasploh«, ζῷον καθόλου (O duši, I 1, 402b8) miselni predmet, νοητόν, pojem, občost, ki biva samo v umu, je Aleksander iz Afrodiziade v svojem spisu *De anima* razgrnil problem univerzalij. Po Aleksandru se bit, obstoj občosti, njihova *hypostasis*, nahaja v mišljenju, medtem ko oblike stvari bivajo v stvareh (*in re* pri sholastikih), kot občosti pa so vzpostavljene kasneje, a posteriori. Kljub temu pa brez občosti, κοινόν, ne moremo dojeti posameznega. – Vprašanje univerzalij je bistveno povezano s statusom definicij. Definicije se ne našajo niti na občosti niti na posamezne stvari kot takšne, temveč na stvari, ki imajo lastnost, da so splošne. Posebna vrednost Aleksandrove spoznavne teorije je v tem, da je konsistentno dokazoval, da univerzalije niso substancialne, in da zato ne smejo biti pomešane s substancialnimi oblikami, od katerih so dobljene preko miselnega »posploševanja«. Forma ni univerzalno – to je eden izmed aksiomov aristotelizma.

M. Bastit obravnava vprašanje Aristotelove teologije izhajajoč iz enostavnega stavka, da je Bog nekakšen vzrok in počelo, ἀρχή τις (*Metafizika*, 983a8). To nedoločenost počela je mogoče razumeti kot Boga ali kot bit sploh. V pozni antiki so za dovršitev prve filozofije šteli teologiko, teologijo kot znanost o Bogu. Pri Avicenni, Dunsu Skotu v srednjem veku ter pri mnogih modernih interpretih (npr. Natorpu) se je oblikovalo stališče, da je predmet metafizike bit nasploh. Bastit tudi na nov način razlaga pomen analogije v Aristotelovi metafiziki: analogija se sicer nanaša na status prvin ali principov, vendar ne izključuje vrednostne hierarhije. Substancialne forme stvari rabijo vzrok, da bi mogle biti realizirane. Ta vzrok je prvi univerzalni vzrok gibanja, od katerega je vse odvisno.

Analogija principov je vezana še na analogijo med dejanskostjo in možnostjo. Odnos med možnostjo in stvarnostjo ne velja le za notranje vzroke stvari, temveč tudi za zunanji vzrok. Prva bit, ki je dejanski gibalec, je Bog kot »vzrok vsega«: »Prednost biti v dejanskosti zahteva prednost prvega v dejanskosti nad drugimi vzroki in počeli, brez katerih bi vsi ostali v možnosti« (str. 48). V nasprotju s tem, kar je trdil Natorp, Aristotel ne pozna splošnih počel splošnega predmeta, ki bi bil bit, ker po Aristotelu bit ne obstaja na tak način. Teologija je zato dejanska dovršitev prve filozofije, ker preko nje dobi prva filozofija svojo eksistencialno razsežnost. Za Aristotela velja Lamartinov izrek: »Un seul être vous manque, et tout est dépeuplé!«

»Eno samo bitje vam manjka, in vse je pusto in prazno!«

Če ni prve biti, se razblini, kaj je sploh biti. Odsotnost biti je nihilizem. Vprašanje metafizike je vprašanje biti in nebiti, pričujočnosti in nepričujočnosti smisla. Skozi čudenje in ljubezen dobi metafizika pri Aristotelu svojo eksistencialno razsežnost, kakor bo naznačil tudi prispevek Schüßlerjeve.

W. Beierwaltes osvetli slabo poznano problematiko razumevanju Aristotela v Schellingovi filozofiji. Izhaja od Aristotelovega opisa življenja Boga kot absolutne samorefleksije: Aristotelova določitev prve biti kot νόησις νοήσεω namreč pomeni, da kadar Bog misli samega sebe, tedaj svoje lastno mišljenje misli kot najvišjo potezo svoje biti ali kot svojo bit samo. Božja enotnost mišljenja in predmeta mišljenja je trajno počelo in telos vsega dogajanja v kozmosu. Hegel razume Aristotelovo enotnost biti in mišljenja v Bogu kot proces, v katerem »ideja«, ki prežema vso stvarnost, pride do

sebe, ko dojame lastno zgodovino. Razumevanje Aristotela je vedno tudi oddaljevanje od njega, če naj bo vključeno v »napredovanje znanosti«, to je v razvoj filozofske misli.
Takšno Heglovo recepcijo Aristotela pa Schelling spremeni v tem smislu, da njegova »logična filozofija« izhaja od izkustva. Zato je Aristotelova Metafizika »učbenik za vse čase«, kakor je rekel v *Filozofiji mitologije* (XI 380): Aristotel je pravi učitelj »evropskega Vzhoda in Zahoda« (XI 382). Čeprav Schelling soglaša z Aristotelom, ko Boga misli kot »vzrok biti« (XI 406), pa je za Schellinga Bog kot mišljenje mišljenja le »pasivni«, neosebni Bog negativne filozofije, ki »nima prihodnosti«. Pravi »pozitivni« Bog mora biti »ekstatični« začetek. Schellingova kritika Boga, ki se v mišljenju nanaša na samega sebe in ki »ne more ničesar delati«, je bolj kritika Hegla kakor Aristotela. Schelling je radikalneje kakor Hegel zastavil zgodovinskost filozofije in zahteval povratek filozofije preko »odisejade« duha v »splošni ocean poezije«, kakor to formulira v *Sistemu transcendentalnega idealizma*. Seveda pa odnos med filozofijo in poezijo ostaja odprta tema.
V razpravi o Aristotelu in Nikolaju Hartmannu se L. Benakis posveti vprašanjem utemeljitve sodobne filozofije. Za Hartmana je Aristotel oblikovalec kritično-aporetičnega raziskovanja, ki edino more seči tudi do »nadrazumnega« (das Überverständliche). Pač pa Hartmann pri Aristotelu najde samo »elemente fenomenološke analize« in progreša »opis dejanskih dejstev«. Prav tako meni, da bit ni »fenomen«. Za Hartmanna pa je posebej aktualna Aristotelova etika, saj je sam snoval etiko, ki bi bila sinteza Kanta, Nietzscheja in Aristotela. Če bi k temu dodali še krščanstvo, kaj bi mogli imeti še več.
E. Berti v razpravi »Negibni gibalec kot dejavni vzrok v Aristotelovi Metaph. XII« posebej izpostavlja dejstvo, da je prva bit dejavni vzrok: κινητικόν in ποιητικόν (1075b31). Prva bit ni le dejanskost, temveč tudi dejavnost. To je tudi stališče S. Broadiejeve in A. Kosmana. Mišljenje prvega gibala je torej nekakšno »kinetično«, motivacijsko mišljenje, ki je značilno za praktični um. Dejavno vzročnost prve biti je Berti vsestransko osvetlil, najprej skozi Aristotelovo kritiko Platonovih idej, ki ne pojasnijo gibanja. Aristotel je v *Evdemovi etiki* (1248a24-29) izrecno postavil Boga kot gibalo. Teza, da je negibni gibalec dejavni vzrok, je v nasprotju s standardno interpretacijo, ki šteje negibnega gibalca za smotrni vzrok.
Berti tudi na novo opredeljuje telos negibnega gibalca. Negibni gibalec sam želi negibnega gibalca, ki torej ni cilj neba, temveč prav negibnega gibalca, kakor so za nebesne sfere cilj zvezde (τὰ φερόμενα), ki jih nosijo. Kakor je za medicino cilj zdravje, tako je za duha, ki je sebe-misleče mišljenje, cilj v tem, da se sam giblje, to je njegovo lastno mišljenje in ugodje.
Glavna teza Couloubaritsisovega referata o »henoloških osnovah Aristotelove metafizike«, je v tem, da Aristotelove metafizike ne smemo zvesti na problem biti, ker je v grški filozofiji vprašanje Enega prisotno od Parmenida do novoplatonika Damaskija. Obrat od Enega k Biti se zgodi dokončno šele pri Tomažu Akvinskem, predhodnika takšnega razumevanja metafizike pa sta Porfirij in Avguštin. V X. (lota) knjigi *Metafizike* Aristotel postavi štiri pomene enega: zveznost, celovitost, opredelitev in posamezno. V področje henologije spada tudi odnos enega in mnoštva. Z Aristotelovega vidika bi o današnji filozofiji smeli reči, da v njej prevladuje vidik mnoštva, kar se kaže kot nekakšna teorija razlik, diaforologija (str. 93).
Razmerje med metafiziko, znanostjo in logiko opisuje Hammacher v razpravi »Ali spada stavek o protislovju v metafiaziko (»prvo filozofijo«) ali v logiko?« Aristotelova meditacija o protislovju je klasičen primer transcendentalne logike. Metafizična razsežnost stavka o protislovju je razumevanje biti kot »prisostvovanja« (*Anwesung*), kar je izpostavil zlasti Heidegger. S tem je logika vezana na čas, kar pomeni, da je ponovljivost sedanjega kriterij splošnosti. Za moderno metodologijo je značilno, da so logične izpeljave, ki potekajo po nujnosti in po pravilih, uporabljane na stvarno stanje: na to, kar je dejstvo – *was der Fall ist*. Razmerje logičnih resnic in stvarnega stanja je podobno paraleli med večvalentno logiko in teorijo verjetnosti, ki izhaja od neodvisnosti dogodkov.

Houstonova razprava o »Aristotelovem dokazu za prvega gibalca, Metaph. Lambda 6 in 7«, je pomembna, ker zavzame stališče do Barnesovega nekoliko ironičnega stališča, da je Aristotelova teologija sestavljena »iz petih delov slabih argumentov in petih delov nesmislov«.[5] Gre za argument, da mora obstajati večna bitnost, kajti če bi bile vse bitnosti minljive, bi bile vse stvari minljive, toda gibanje in čas nista ne nastala ne minljiva. V tem dokazu je podano dejstvo, ki ni odvisno od določene astronomske teorije, temveč izvira od proučevanja biti. Metafizika je proučevanje stvari in njihovih bistev, to je proučevanje ontološko primarnih stvari in razlaga primarnih bistev. Ker se bistvo stvari pogosto oblikuje kot rezultat gibanja, moramo misliti tako, kakor nas stvari pozivajo, če naj gibanje razumemo.

W. Jaeschke proučuje različna tolmačenja »pristnega« Aristotela v nemški klasični filozofiji, ki so bila predvsem tri. Prvo je razumevanje Aristotela kot »glavnega empirika« (Kant), ki je postalo prevladujoče za dolgo tradicijo filozofskega zgodovinopisja, drugo je razumevanje Aristotela kot začetnika »razumske znanosti« (*Verstandeswissenschaft*) (Jacobi), in tretje je razumevanje Aristotela kot spekulativnega filozofa (Hegel in Schelling). Hegel je od Aristotela prevzel pojem »notranje smotrnosti«, s katerim je menil preseči nasprotje med mehanično nujnostjo in zunanjo smotrnostjo, ki je vezana na nauk o Božjem stvarjenju. Notranji smoter je dejavnost, ki obsega naravo in duha. Prav za tolmačenje duha pa je Hegel prevzel mnogo idej Aristotelove teorije uma. Ideja identitete predmeta in samozavedanja ni nekaj abstraktnega, temveč pomeni enotnost življenja in spoznanja stvari, kar se dosega v mislečem umu, νοῦς-u. Umsko spoznanje je vedno tudi samospoznanje, je *noesis noeseos*. Za racionalistične filozofe je bil Aristotel empirik, za nasprotnike filozofije razuma je bil razumski filozof, za spekulativnega filozofa Hegla pa »vrh antične filozofije«. Če so Hegla imenovali »nemški Aristotel«, pa bi bil po Schellingovi oceni ta naslov primernejši za njegovo pozitivno filozofijo.

C. Natali razvija »Dva pomena gibalnega vzroka v knjigi Lambda Aristotelove Metafizike«. Vprašanju Boga – in njegovega odnosa do sveta – je po Natalijevem mnenju Aristotel v *Metafiziki* prikazal zelo skopo. Odnos med bogom in svetom je bolje razložen v spisu *Peri philosophias*. Smotrni vzrok pomeni smotrnost na dva način: (1) je smoter kot notranji vzrok stvari (npr. zdravje kot cilj) in (2) smoter kot individualna zunanja substanca, ki je intencionalni cilj delovanja (prvi gibalec). Negibni gibalec giblje kot ljubljena oseba. Ob tem podaja vrsto zelo izčrpnih razlag težavnega pasusa 1072b1-4.

Švicarska filozofinja I. Schüßlerjeva se tudi posveti *Metafiziki Lambda*, toda z vidika odnosa narava – Bog. Prehod od čutne narave k nadčutnem vzroku, ki biva kot čista ἐνέργεια, je Aristotel izvedel z logosom. Prva bit je vzrok večnega krožnega gibanja. Toda svet postajanja rabi še en vzrok, ki giblje na način različnosti, obadva vzroka skupaj pa sta vzrok večne raznolikosti. Vzrok, ki giblje tako na način enakomernosti, kot na način različnosti, je Sonce. Večno menjavo letnih časov sonce povzroča zaradi svojega večnega gibanja po letnem ekliptičnem krogu. Mogoče pa bi bilo za gibanje Sonca privzeti neko drugo nadčutno bitnost. *Ousia*, ki je ἀ-κίνητος, ima poseben način gibanja. Giblje kot lepo, τὸ καλόν, lepo pa je predmet želje. Tako sta v Aristotelovo teologijo vključena poleg dobrega in reda, tudi lepota in ljubezen. Prva bit kot čista dejavnost in življenje duha je tudi predmeti nenehnega in naraščajočega čudenja. Filozofija ima začetek v čudenju in se zaključi v naraščajočem čudenju. Aristotelov uvid, da Bog giblje s svojo čisto in lepo prisotnostjo, more biti pomembna tudi za bodočo teologijo.

G. Seel, čigar besedilo je v novogrščini, se je lotil vprašanja modalnih pojmov v Metafiziki Theta 6, pri čemer je posebej pozoren na pomen odnosa snov – oblika ter pojma analogije pri določanju odnosa možnost – stvarnost. Semantika in logika možnosti in stvarnosti pa je razvita zlasti v spisu *De interpretatione* 12 in 13.

[5] J. Barnes 1999, str. 151.

P. Tzamalikos je prispeval obsežno študijo o »Aristotelskem razumevanju akcidentalne biti in njenem pomenu za patristično misel«. Najprej postavi akcidentalno bit v okvir štirih pomenov biti pri Aristotelu (kategorije, resnica, stvarnost, akcidenca). Akcidentalnost včasih nastopa kot samostojno deblo biti, včasih pa v okviru substancialne biti. Poleg tega je συμβεβηκός tudi predikabilija in nasprotje temu, kar je po naravi, φύσει. Akcidenca more označevati naključne ali tudi bistvene lastnosti.

Za aristotelsko tradicijo je najprej pomembno razlikovanje οὐσία - συμβεβηκότα. Poleg tega pa je *symbebekos* pogosto označeval temeljne lastnosti stvari: npr. ogenj je vroč. Te lastnosti se pri Ireneju imenujejo dejavnosti, ἐνέργειαι. Takšna energeia se ne ujema z razlikovanjem med substanco in akcidencami, saj označuje neko neločljivo lastnost stvari, συμβεβηκὸς ἀχώριστον, ki je naravna dejavnost stvari, ἐνέργεια φυσικη.

Vprašanje biti se je vezalo na vprašanje opredelitve. Kako je mogoče določiti odnos med božjo substanco in njenimi lastnostmi. Kaj so božje lastnosti, njegove »energije«? Krščanski avtorji so videli, da je Svetopisemski Bog, ki deluje, ἐργάζεται, nezdružljiv z Aristotelovo prvo *ousia* kot popolno *energeia*. Poleg tega znotraj aristotelizma more priti do novih aporij v razumevanju biti, kadar je substanca vzeta kot le abstraktni nosilec lastnosti. Božje dejavnosti, »energije«, ne morejo biti neke akcidentalne lastnosti, niti Bog ni »energeia« kot taka.

Patristična krščanska misel človeka razume kot absolutnega in odvisnega. Človek je neodvisen po svoji razumnosti in ustvarjenosti, odvisen ali »akcidentalen« pa je zaradi kontigentnega značaja stvarjenja. Tudi človekova podobnost Bogu je nekaj, kar se ne da opisati s kategorijo akcidence. Tako pridemo do teologije notranjega in zunanjega človeka. Notranji človek je absolutna bit, zunanji človek je človek v stanju greha in smrti. Znameniti spor med gnostiki in krščanstvom je razložljiv prav s pojmom akcidentalne biti. Akcidentalna bit kaže na dialektični odnos med ljudmi in Bogom, ker naznačuje krhko stanje človekove svobode v njenem odnosu do Boga. Za Aristotela je svobodna volja zadeva akcidence, za Origena je προαίρεσις bistvo človeka, na katero se veže prvi padec in celotna teologija cerkve.

Tri osebe enega Boga so *homoousion*, »enega bistva« ali kosubstancialne. Pojem deifikacije, θεοποίησις, pomeni tudi milostno zedinjenje med Stvarnikom in kreaturami. Tako je Tzamalikos s proučevanjem ὂν κατὰ συμβεβηκός zelo dobro osvetlil »radikalne prodore, ki jih je patristična misel napravila v dediščino grških filozofov« (185).

S. Triantafyllova (Pariz) prikaže problematiko enotnosti v Aristotelovi *Metafiziki*, pri čemer izhaja iz teorije izrekanja biti glede na Eno, πρὸς ἕν λεγόμενον, kar je Aristotelova rešitev vprašanja enotnosti biti. Različni pomeni biti dobijo enotnost, kadar konvergirajo k biti. To temeljno tezo zavračata zlasti P. Aubenque[6] in Ch. Rutten, pri čemer je Aubenque izpostavil težave kategorij in predikacije, Rutten pa se je omejil na odnos snovi in oblike, oziroma možnosti in dejanskosti. Vprašanje predikacije je vsidrano v perspektivi razumevanja substance, ki je nekaj tu bivajočega in nekaj samostojno bivajočega, τόδε τι καὶ χωριστόν. Πρὸς ἕν ni samo logična shema, kakor bi hotela Aubenque in Rutten.[7]

Problem realnosti biti se ne kaže samo v pojmih bistva in definicije, temveč tudi v pojmih bistva-oblike, dvojnosti oblike in snovi ter dejanskosti in možnosti. Razlikovanje kategorij v njihovem nanašanju na substanco zadeva pojem biti (kaj je bit?), problem enotnosti sestavljenih bitij pa zadeva vprašanje področja pojma substance: kaj je substanca? Ali je oblika ali snov ali sestav iz snovi in oblike?

[6] P. Aubenque, 1966², na več mestih.

[7] V svoji monografiji o Aristotelovi metafiziki in dialektiki teh vprašanj nisem dovolj jasno razložil; prim. V. Kalan 1981.

Tu srečujemo dvojno tematizacijo istega problema, ki je enotnost realnega. Enotnost realnega ali enotnost realnosti zadeva tako odnos kategorij do substance kakor proučevanje forme. V tej dvojnosti gre za analizo razumevanja pojma biti in za analizo ekstenzije pojma substance – substanca šele zagotovi dojemljivost in razumljivost sestavljene biti, kompozituma (str. 194). Prav Metafizika Z 4, tj. 4. pogl. VII. knjige, nam šele razplete primerjavo med enotnostjo biti in enotnostjo sestavljene substance. Triandafylova pokaže, da je Aubenque v svoji znameniti monografiji o problematiki Aristotelove metafizike prezrl razliko med enotnostjo biti in enotnostjo sestavljene substance. Razlikovanje pomenov kopule ni isto kakor razločki, ki nakazujejo pojem biti. Poseben pomen Aristotelovega zasnutka metafizike v primerjavi s kasnejšimi sistematizacijami je prav v tem, da razlikuje med problemom predikacije in med problemom razumevanja pojma biti (195). Razlika med enotnostjo biti in enotnostjo sestavljene substance je logično razvidna skozi razlikovanje med kategorijami biti in vrstami biti (ali vrstami Enega). To je tudi razlika med kategorijami biti in med pari nasprotij, ki se zvajajo na Eno, ki je bit. Enotnosti biti ne smemo osvetljevati preko zamenljivosti, »konvertibilnosti« biti in enega: ta zamenljivost zadeva le sestavljeno substanco. V izrazu »bit kot bit«, oz. »bivajoče, kolikor je bivajoče«, je navzoča dvoumnost med vrstami biti in vrstami Enega ter kategorijami biti. Bitja so bitja, ker so substance in ker so eno. Ta razlika tudi preprečuje, da bi bit identificirali s substanco (196).

Na konfuziji teh dveh nivojev počiva nauk o analogiji biti, kadar ta nauk hoče analogije med snovjo in obliko, med dynamis in energeio, razumeti le v okviru odnosa med kategorijami in substanco. Enotnost čutnih substanc in analogija med obliko in snovjo ne potrjuje enotnosti med kategorijami biti (197). Določitve biti kot *energeia* ne smemo gledati z vidika oblik predikacije. Proučevanje sestavljene substance z vidika oblike pomeni razvoj glede na določanje bistva v členu razmerja kategorij do *ousia*, ker je Aristotelova oblika ali forma prehod od substance kot logičnega subjekta k substanci kot realnega *hypokeimenon*-a. Medtem ko odnos kategorij do substance ne zahteva pojasnitve Enega, pa je pojem Enega pogoj možnosti določitev sestave iz forme in snovi (*Metafizika*, Eta 2 in 6). Samo takšno proučevanje prepreči, da bi materija zavzela mesto substance kot *hypokeimenon*. Kadar bit opazujemo z vidika enotnosti substance, pridemo do substance kot *energeia*. Imamo dva pojma biti: bit kot energeia in bit kot substanco, ter dva diskurza, en diskurz ureja enotnost pomenov po konvergenci k Enemu, drug diskurz ureja analogija po podobnosti razmerij. Kadar pa stvari gledamo v gibanju, tedaj nastopi vprašanje prve biti, ki je gibalo. Torej je razmerje med bitjo in Bogom treba postaviti v luči razlike med enotnostjo biti in enotnostjo sestavljene substance. Obe dimenziji logosa postavljata tudi problem zveze med bitjo in Bogom, pri čemer izrekanje *pros hen* in analogija nista nekaj istega (200). – S takšno izčrpno obravnavo temeljnih vprašanj prve filozofije razprava Triantafillove daleč presega običajni simpozijski prispevek.

To bi moral reči tudi za razpravo G. Zografidisa o Aristotelu in Janezu Damaščanu (iz Damaska), ki je posvečena zlasti odnosu med metafizičnim »prvim negibnim gibalcem« in krščanskim Bogom Stvarnikom. Zografidis rahlja tisti kliše, ki bizantinsko misel opazuje v shematizmu »aristotelizem-platonizem«, pri čemer je prihajalo do tega, da so nekateri Janeza Damaščana šteli za začetnika »krščanskega aristotelizma«, drugi so pri njem našli »(neo)platonizem«. Njegova »Filozofska poglavja« (*Capita philosophica*), pogosto imenovana kot *Dialectica*, so pomemben uvod v filozofijo. V svojem glavnem delu *O pravoslavni veri* je Damaščan navajal aristotelski dokaz za prvega gibalca: vse se giblje; vse gibajoče se giblje od nečesa; kar giblje vsa bitja, je en in prvi gibalec; prvi gibalec je negibljiv. Te formulacije pri Damaščanu nimajo samo kozmološkega pomena, temveč dobijo ontološko razsežnost, ker morajo pojasniti odnos med ustvarjenimi in neustvarjenimi stvarmi (κτιστά.. ἄκτιστα) ter ontološko spremembo stvari: τροπη. Damaščan ne razlaga večnosti sveta in gibanja v njem, temveč sam obstoj bitij, samo bit bivajočega, bit stvari. Znotraj perspektive večnega sveta Aristotel ni imel tega problema. Samo Bog je »brez začetka«, ἄναρχος. Krščanski

Bog je Bog dejavne ljubezni, saj je ljubeč kot dejavni vzrok. Da bi pojasnil božjo ustvarjalnost, ki se ne bi prepletala z njegovim bistvom, je Damaščan uvedel razliko med Božjim bistvom in njegovimi dejavnostmi, »energijami«. Zakaj Bog giblje in ustvari svet? Zato, da bi bil svet deležen njegove dobrote. Dobrota je pogoj bivanja: vsa bitja so dobra (*Proti Manihejcem*, 47).
Zografidis povzema pomen Damaščanove filozofije v štirih točkah:
Najprej (1) se v njej kaže velika globina in razširjenost aristotelske filozofije v bizantinski teološki misli 8. stol. n. š.
Drugič (2), Damaščan Aristotelove vse preveč uporabljane pojme uporablja za teološke in apologetske namene v krščanskem kontekstu. Janez sprejema logično dokazljivost Božjega bivanja in njegove enosti, a hkrati zavrača možnost racionalnega govora o Bogu na osnovi silogizmov, ἐκ συλλογισμῶν ἀριστοελικῶν καὶ γεωμετρικῶν.
Tretjič (3), Janez podredi fiziko metafiziki, da bi tako razumel svet v celoti, ne v detajlih. Njegov Bog ima določene poteze Aristotelovega kontemplativnega prvega gibalca in Platonovega Stvarnika, a hkrati ostane svetopisemski osebni Bog.
(4) Afirmativna teologija mora preiti v negativno teologijo. Bistvo Damaščanove metafizike je v tem, da razlikuje nivoje biti stvari in nivoje govorice. Metafizika mora z ene strani dopustiti konvencionalnost človeške govorice, ki je govor o biti, z druge strani pa mora metafizika pripraviti prostor za alternativo kategorialni govorici: in taka alternativa sta tako mistika kakor molk.
V celoti gledano ta zbornik prinaša prispevke, ki so pomembne poglobitve in izpopolnitve v interpretaciji Aristotelove metafizike. V njih so tematizirana vse glavne knjige metafizike: Γ, Z, H, Θ, I, Λ, v njih je zajet Aristotelov vpliv na Aleksandra, Janeza Damaščana, tematiziran je pomen Aristotela v nemškem idealizmu, pri Heglu in Schellingu, pri Hartmannu in Heideggru. Bralcu je tako omogočeno, da razume in zase privzame pomen Aristotelovega filozofiranja. Ta kratka tematizacija prispevkov s simpozija pokaže, da je tematika Aristotelove metafizike aktualna tudi za sodobno filozofijo. Če je filozofija ljubezen do modrosti, je metafizika neka vednost, ki jo imamo vsi radi, ker je vednost o tem, kar ohranja našo ljubezen do biti.
Nekaj prispevkov s tega simpozija je bilo objavljenih kot dodatek v knjigi Th. Pentzopoulou – Valalas »Razjasnjenja k Aristotelu« (Solun 2000).[8] Te so razprave Bastita, Bertija, Couloubaritsisa, Houstona in Schüßlerjeve.

II.

V knjigi »*Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy*« je D. Kutras izbral in zbral nekaj razprav, ki so bile predstavljene na različnih grških in med-narodnih znanstvenih sestankih o antični grški in bizantinski filozofiji. Eseje sta iz novogrščine prevajala v angleščino Fran O'Rourke in Joanna Patsioti.
Demetrios Kutras (r. 1936, Patras) je profesor filozofije na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Atenah. Filozofsko se je formiral tudi na Univerzi v Heidelbergu. Med njegovimi razpravami lahko navedemo »Pojem svetlobe v Plotinovi estetiki« (1960), »Izvor in bistvo umetniškega dela po M. Heideggru« (1969), »Problem resnice« (1970) in »Teme filozofije jezika« (1971). Med njegovimi knjigami pa velja omeniti: *Filozofske teme: Epistemološki pogledi na svet in zgodovino* (1986), *Pogledi na staro grško filozofijo* (1998), *Od antične do sodobne evropske filozofije* (1999), *Aristotelova praktična filozofija: etika* (2002). Je član Združenja grških filologov, Grške humanitarne družbe, Atenskega znanstvenega društva. Kot predsednik Društva za aristotelske študije »Lykeion« (Atene) je pripravil že štiri mednarodne simpozije o Aristotelovi filozofiji – četrti, decembra 2001 na Univerzi v Atenah, je bil posvečen »Aristotelovi Poetiki in umetnosti retorike«.

[8] Th. Pentzopoulou – Valalas, 2000², str. 365-442.

Knjiga obsega dvanajst esejev: po eno razpravo ima o Parmenidu in Sokratu, šest esejev je posvečenih Aristotelu, štiri razprave pa govorijo novoplatonizmu in bizantinski filozofiji. Tako njegovo delo daje presek grške filozofije od Parmenida do Plotina ter bizantinske filozofije od Dionizija do Plethona.

Eseji se začnejo s teorijo λόγος-a v grški filozofiji. Grki so odkrili λόγος. Ta beseda ima različne pomene in rabe, za znanost in filozofijo pa je posebej pomembno to, da so Grki odkrili razkrivalno funkcijo besede: izvorni pomen glagolov φημι in φάσκω je prikazovati, osvetljevati – φαίνω. Preko govorice je razodeta bit, kakor je dojeta z logosom kot razumom. Prav Parmenidovo pesnitev navdihuje globoko spoštovanje logosa, kakor prikaže prva razprava »Problem misli in jezika v Parmenidovi pesnitvi«. Po Parmenidu je misel določena od Biti: *cogito, ergo est quod cogito*. Misel odkriva bit preko mišljenja, φρονέειν, in jo sporoča z govorico: φατίζειν, φράζειν. Svet resnice in svet dokse nista dva realno različna sveta, temveč »dva načina interpretacije«. Če rečemo, da Parmenid ne pozna razlike med idealizmom in realizmom, tedaj to pomeni, da je skupna lastnost mišljenja biti prav celovitost. Parmenidova filozofija je ontološki in logični monizem, ki ga vodi princip identitete. Bit označuje celoto, za mnenja pa je značilno nasprotje med bitjo in nebitjo, svetlobo in nočjo. Z razlikovanju med logosom in besedami, ἔπεα, Parmenid naznanja začetek nominalizma.

V eseju o Sokratovem življenju in nauku je izpostavljeno, da je Sokrat, ki ni imel filozofskega učitelja, skušal sodržavljane dvigniti iz »duhovne letargije«. Njegova ironija hoče sogovornike privesti do spoznanja lastne nevednosti in jim navdihniti ljubezen do biti, do stvarnosti, kar je bistvo filozofije. Ker je utemeljil vzgojo človeškega duha na osnovi razuma, je odprl pot do »resničnega humanizma«.

Aristotelski sklop esejev se začenja s politično filozofijo, natančneje z razpravo o »temeljnih načelih demokracije po Aristotelu«. Za Aristotela je vsaka oblika politične vladavine že določen »način življenja«. Različne oblike vladavine nastajajo in se oblikujejo iz različnih načel in idealov: vrlina, bogastvo, svoboda. Kakor sta dva glavna vetrova sever in jug, tako obstajata dva vodilna tipa ustavne ureditve: demokracija in aristokracija. Kakor je za vsako državo bistveno to, kako se v njej uresničuje pravičnost, tako je jedro pravičnosti enakost. Ta enakost pa je numerična ali geometrična. Državljani atenske demokracije so verjeli v svetost zakonov, ne pa v skupne postave antičnih časov – t. i. θέμιστες. V antiki bistvo demokracije ni bila svoboda, temveč enakost in večinski princip odločanja. Odločilno za demokratično udeležba v političnem odločanju, *isonomia*, je bilo v tem, da je človeku omogoča, da sam oblikuje svoje življenje, »da živi, kakor hoče«. Tako vendarle enakost in svoboda tudi za Aristotela postaneta temeljni demokratični vrednoti.

V razpravi »Aristotel in omejitve dedukcije v znanstvenem spoznanju« Kutras izpostavi Aristotelovo filozofijo znanosti z vidika prve filozofije. Aristotelove metodološke analize deduktivne zgradbe različnih znanstvenih sistemov se ne našajo le na matematične znanosti, temveč tudi na empirične znanosti. Sistemi znanosti so ali deduktivni ali hipotetično-deduktivni. Empirične znanosti Aristotel pojasnjuje s kategorijo kontingence in indukcije. Kljub pomenu dokazovanja v znanostih pa je za vsako znanost konstitutivno, da v njej nastopa razlika med ne-dokazljivostjo in dokazljivostjo, kar ni nekaj subjektivnega. Za Aristotela je nadalje indukcija subjektivna, dedukcija pa objektivna. Znotraj filozofije znanosti zavzema posebno mesto dialektika – seveda dialektika Aristotelove *Topike* –, ki more dopolniti analitične in dokazovalne znanosti, ker vodi do prvih principov. Prva filozofija je znanje, in dialektika je na nek način celo nad prvo filozofijo.

V razpravi »'Επιείκεια (blagohotnost) v Aristotelovi praktični filozofiji« Kutras prikaže eksistencialno razsežnost politične teorije. Zakoni imajo praznine, ki jih mora pokriti blagohotni sodnik kot »δίκαιον ἔμψυχον« »živi zakon«, »utelešena pravičnost« (K. Gantar, *Nikomahova etika*, E 7, 1132a22). Blagohotno držo sodnika, ki presega splošen in nedoločen sistem zakonov, Kutras ime-

nuje ljubeznivost, ἀγαπητική. Specifičen značaj družbene stvarnosti zahteva posebno »lesbiško oblikovanje«, ki uporablja gradbenim kamnom prilagodljivo »svinčeno ravnilo«, μολύβδινος κανών: sodnik se mora torej ravnati po negotovem stanju človeških zadev.
Tako Aristotel v etiki zasnuje in pojasni celo vrsto lastnosti praktične sfere, in sicer: kontingenco, prednost nravstvene stvarnosti življenja – τὸ ὅτι, uporabo indukcije in dialektike, poznavanje običajnih nazorov o nravstvenih zadevah (ἔνδοξα), nedoločenost in praktično modrost, ki zavzema sredino med splošnostjo zakonov in specifično situacijo posamezne osebe. Aristotel ne zanika, da je pravico treba izvajati z močjo, toda na področju moralne vrline je blagohoten človek isto kakor dober človek, σπουδαῖος. Stališče blagohotnosti ni moralna slabost, temveč globlje razumevanje človeških zadev. S pravnega vidika ima praktični silogizem naslednjo shemo: zakonodaja (1), dejanje (2), sodba (3). Blagohoten sodnik odmerja manj, kakor bi pisani zakon omogočal, medtem ko je strog sodnik kakor Prokrust, ki posamezne primere podreja diktatu zakona. Zato je blagohotnost boljša vrsta prava, ki zna ohranjati tudi načelo enakosti. Aristotel pozna distributivno pravičnost, kvantitativno enakost v popravljalni pravičnosti in sorazmerno enakost v retributivni pravičnosti.
To, kar naj bo storjeno, τὸ εσχατον, τὸ πρακτόν, ima idiosinkratični značaj. Blagohotni sodnik se nahaja na področju med legislacijo in legislaturo. Blagohotnost je samo-popravljalni mehanizem pisanega zakona. Medtem ko Platon še ni tematiziral razlike med teoretskim in delovanjskim umom, pa je Aristotel na poti k vzpostavitvi metodologije znanosti o pravu, saj se sooči z vprašanji tolmačenja pravnih norm. To nalogo je kasneje povzel G. Vico, čigar poskus vzpostaviti metodologijo duhoslovnih znanosti spominja na Aristotelovo »lesboško gradbeništvo«.
Razprava o »človekovem mestu v svetu po Aristotelu« razume človekovo »srečo«, εὐδαιμονία, kot harmonično človekovo držo do sveta, ki obsega tako naše nravstveno stališče kakor tudi dejavnost razglabljanja, θεωρία. Grška theoria pomeni dojemanje večne biti in udeležbo pri tem. Takšna *theoria* ne more imeti hipotetičnega značaja, saj je del naše tubiti, predvsem našega življenja v dobrobiti – *eudaimonia*. Tako ima torej človeška sreča dve razsežnosti: teoretsko in praktično življenje. Z umsko dejavnostjo se človek vzpenja k nesmrtnosti, kar je nekaj božanskega. V Aristotelovi intelektualistični etiki je mogoče najti metafizično vero o človekovi usodi.
»Večne vrednote v *Nikomahovi etiki*« nam predstavijo Aristotela kot »filozofa sredine«. Njegova socialna etika navezuje na Platonov dialog *Lisis* ter v prijateljstvu vidi osnovo družbenega življenja. Prijateljstvo, ki ima več oblik, se v moralno čisti obliki nanaša na osebo, ki je nosilec moralnih vrednot. Prijateljstvo je pomembno tako za razumevanje sveta, kakor za dosego samouresničitve (65). Za prijateljstvo je značilna vzajemna moralna izbira, ἀντιπροαίρεσις, in proti-ljubezen. Aristotel je nasprotoval osamljenemu načinu življenja, μονώτης (1097b8-9), in menil, da je prijateljstvo bistveni element sreče. Ker je sporočanje misli in izmenjava mnenj med prijatelji pomembna za napredovanje v spoznavanju in vrednotenju stvari in življenja, je prijateljstvo pogoj filozofskega dialoga. Odpiranju src sledi odpiranje intelekta. Prijatelja sta zmožna bolje načrtovati in bolje izvesti načrt, kakor je vedel že Homer: »če gresta dva skupaj...«, σύν τε δύ' ἐρχομένω (*Nikomahova etika*, 1155a15). V zvezi s prijateljstvom Aristotel razvije pojem prijateljstva do samega sebe, ljubezni do samega sebe, »samoljubja«, φιλαυτία. Ljubezen do svojega samstva ni sebičnost, temveč upoštevanje integralnega in neodtujljivega dela človekove osebnosti. Zato philautia zagotavlja izvajanje človekove moralne avtonomije in je pogoj njegovega dostojanstva. Ker je prijatelj drugi jaz, alter ego, ἄλλος αὐτός, je »ljubezen do sebe«, ki je ljubezen do »onega samega«, pogoj za popolno ljubezen do bližnjega in drugega. Oseba, ki ljubi sebe, je človek, ki ljubi dobro, φιλάγαθος (Velika etika, B 14, 1212b18-20).[9] Prijateljstvo ima selektiven, aristokratski

[9] Prim. K. Gantar 1966 in 1967.

značaj. Krščanska ljubezen je zapoved, Aristotelova *philia* je svoboda. Toda prijateljstvo je človeško, krščanska ljubezen pa je božja milost.

Koutrasova razprava »o pesništvu in zgodovini« takoj izpostavi temeljno Aristotelovo stališče, da so znanost, etika in umetnost tri različne manifestacije skupnega principa uma. Skozi umetniško ustvarjanje človek oblikuje svet uma ter spreminja posebno v splošno. Čeprav je njegova teorija umetnosti usmerjena na umetniško formo, pa Aristotel ohranja Platonovo idejo enotnosti lepote in dobrega. Poznana Aristotelova trditev, da umetniško oblikovanje dopolnjuje naravo, pomeni, da je umetnost del duhovnega razvoja in tvori človekovo ustvarjalnost na ravni domišljije. Umetniško posnemanje je višja oblika spoznanja, ki izraža izkustvo življenja. Brez umetnosti narava ne bi dosegla svojega telosa. Zgodovina za Aristotela ni znanost, ker se nanaša na »nemetodično snov«. V razpravi o »Bistvu umetnine po Plotinu« je Kutras osvetlil Plotinovo estetiko z vidika odnosa med εἰκών (podoba) in ἰδέα (pralik). Ideja je kot vir svetlobe in podoba je osvetljeno telo. Vsako umetniško delo je stekanje, srečanje, σύμβολον dveh prvin, snovi in nevidne ideje. Oblikovalni princip umetnosti je umetnikova duša kot notranji eidos, ἔνδον εἶδος. Umetnost je razodetje ideje in metafizični prihod ideje na čutno raven. Tako je umetnost človeški način približevanja božanskemu.

Nato Kutras poda razumevanje lepega pri Dioniziju, na katerega je vplival Plotin. Lepo, ki je za novoplatonike zunanji pojav dobrega in biti, more v nas zbuditi ljubezen in nas tako zmore obrniti k dobremu. Podoba, ki je sicer posnetek ideje, dobi ontološki pomen, saj razodeva idejo in ima posebno sorodnost s pralikom. Lepo vidimo v svetlobi, ki se v umetnini kaže kot sijaj (ἀγλαΐα). Eno je v odnosu do mnogega. Ta emanacija ne zmanjša biti Enega, temveč jo povečuje. Pri Plotinu je lepota sama v umu, ki je področje biti in resnice, pri Dioniziju pa je vir lepote Bog. Čutna lepota postane teofanija. Umetnina je stekanje dveh različnih dejavnikov, namreč snovi in svetlobe: sijaj snovi izraža stik z božjo lučjo. Ikona kot simbol Božjega izraža Božjo privolitev, da reši vernikove čute na isti način, kakor je Beseda postala meso. Ikona je most med zemljo in nebom ter počelo vzpona, ἀναγωγή, k Božjemu. Toda Bog sam je v svoji transcendentni naravi skrit v svoji temi. Skozi ikono vernikova duša simbolično in anagoško vstopi v področje Božanskega. Ker se je Božji sin utelesil, je čutno in vidno postalo obzorje nevidnega in božanskega. S tem je umetnost opravičena in odprte so poti za njen razvoj na vseh ravneh.

Povezanost in razlika med krščansko pravoslavno vero, ortodoksijo, in antično grško filozofijo je prikazana v razpravi »Metafizika luči pri Gregorju Palamasu«. Palamas se filozofsko opira na Dionizija Areopagita, ki je prevzel Proklovo triadično shemo imanence, izhajanja in vračanja kot podlago za svojo teologijo in tudi osnovne elemente novoplatonistične metafizike svetlobe. Za Palamasa imajo simboli naravni značaj. Da bi pojasnil božjo svetlobo, razlikuje med Božjo substanco, ousia, in Božjim delovanjem, *energeia*. Taka božja energija je svetloba, ki zmore preobraziti človeka. Mistično združenje z neustvarjeno Božjo svetlobo je tudi znamenje razlike med ortodoksnim in novoplatonističnim misticizmom. Novoplatonistična mistika je abstraktna, neosebna, hezihastični menih, kakor ga opisuje Palamas, pa od samotarske kontemplacije preide v krog družbene dejavnosti: njegovo stališče je »genuino živeč eksisten-cializem« (104).

Knjigo zaključuje razprava o Plethonovem spisu *De differentiis*, ki v 7. poglavju govori o odnosu med naravo in umetnostjo. Za Aristotela je narava neodvisna avtonomna stvarnost, ki se prikazuje skozi verigo oblik-smotrov. Narava je za Aristotela bit, ki ima počelo gibanja v sebi in po notranjem redu uresničuje svoj smoter. Naravna gibanja in dejavnosti so kot ejntelevceiai teleološke, vendar je ta smotrnost nezavedna. V naravi ni posvetovanja. Za Aristotela obstaja tudi paralelizem med naravnim dogajanjem in umetniško in tehnično dejavnostjo. Aristotelov Nous je nekakšna intelektualna budnost in kot predmet želje je nekakšen magnetni pol vesolja. S tem je Aristotel odpravil

vlogo Demiurga-Nousa in Dušo vesolja iz Platonovega Timaja. Plethon je očital Aristotelu, da naravi ne priznava svetovanja, βούλευσις. Toda za Aristotela je svetovanje zadeva etike in politike, ne pa umetnosti. Kadar v znanostih rabimo posvetovanje, je to znak pomanjkljivosti znanosti – npr. v medicini, ekonomiki in navigaciji. Umetnost je transformacija in reformacija naravnih oblik. Ker pa je Plethon naravo opazoval z vidika umetnosti, je gibalni vzrok (κινοῦν) razumel kot dejavni vzrok (ποιοῦν), smotre pa je razumel kot proizvod umske dejavnosti transcendentnega arhitekta sveta. Plethon je po Kutrasovem mnenju tudi namerno spremenil pomen Aristotelovega besedila o smotrni vzročnosti v *Fiziki* (II 8, 199b26-29). Aristotelova nezavedna telologija je za Plethona znamenje njegovega ateizma. Plethon namreč ponovi Platonovo teorijo oblikovanje svetovnega reda v Timaju: naravni svet je odvisen od duše sveta in stvarnika, ki je Demiourgos-Nous in zatorej Božja umetnost. Kutras meni, da Plethon napačno razume Aristotelovo teologijo, saj v Aristotelovi metafiziki Bog ne spada več v svet narave.

III.

Solunska knjiga o Aristotelovi *Metafiziki* in Kutrasova zbirka *Esejev o grški in bizantinski filozofiji* prinašata vrsto novih osvetlitev grške filozofije, ki so posledica drugačnega celostnega horizonta tako glede grške filozofije kakor tudi glede krščanstva. Veliko prispevkov tega zbornika je posvečenih vprašanju od-nosa med splošno metafiziko in specialno metafiziko, ki je teologija. Ker s teo-logijo metafizika sega v fakticiteto bivanja, ima hermenevtična interpretacija metafizike vedno nujno tudi že zgodovinsko razsežnost in zgodovinsko odprtost.

Kutrasovi eseji dajejo presenetljive uvide v sicer dovolj poznane teme klasične grške filozofije. Za zahodnoevropsko stališče so izjemno pomembni njegovi eseji o bizantinski misli, ki na nevsiljiv način dajo videti filozofsko strogost in eksistencialno razsežnost bizantinske misli.

Nadalje imata obe deli tudi velik metodološki pomen, ker se ne pustita voditi od prevladujoče metodologije humanističnih in družbenih ved, temveč se pustita nagovoriti od stvari filozofije same. Sodobni pristopi do antične grške filozofije, predvsem pa analitična filozofija in strukturalizem, si pogosto že a priori zapirajo možnost vpogledov v smisel in pomen posameznih filozofemov. Filozofska misel že zaradi tega ne more biti primerno prikazana z vidika metodologij duhoslovnih znanosti, ker takšne metodologije iz filozofije sploh šele izvirajo. Na to je pokazal Nietzsche, ki je govoril o »nihilističnih potezah« oz. »nihilističnih konsekvencah« sodobnih znanosti. Ker je grška filozofija materinski jezik evropske kulture, je razgovor z njo vedno oblikovanje naše lastne identitete. Uganke grške filozofije so naša lastna zgodovina. Izoblikovanje evropske filozofske identitete je s svoje strani pogoj za merjenje pomena sodobnih znanosti in sodobne tehnike, pa tudi politike in umetnosti, nato pa tudi predpogoj za dialog z drugimi kulturami. Ti dve knjigi nekaj povesta o tem, kako je grška filozofija kot temelj »evropskega Vzhoda in Zahoda«, kot temelj evropske zgodovinskosti še vedno na nek enigmatičen način naša lastna skrita zgodovina, *historia abscondita*.

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA:

A. Recenzirani deli:

Pentzopoulou – Valalas, Th./Dimopoulos, S. (eds.): *Aristotle on Metaphysics*, Aristotle University of Thessaloniki, Thessaloniki 1999.

Koutras, Demetrios N.: Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy, Athens 2002.

B. Druga literatura:

Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966².

Barnes, J.: Aristotel, Dodatek: Metafizika, Šentilj 1999.

Gantar, K.: »Amicus sibi i-II, Zur Entstehungsgeschichte eines ethischen Begriffs in der antiker Literatur«, Živa antika XVI (1966), 135-175; XVII (1967), 49–80.

Heidegger, M.: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971.

Kalan, V.: Dialektika in metafizika pri Aristotelu, Ljubljana 1981.

Moutsopoulos, E. A.: »Pojem kairosa (pravega trenutka) in njegovi sodobni filozofski vidiki, Zorenje in propadanje: kairos kot koncept«, Phainomena XI (2002), 39–40, 129–141.

Pentzopoulou – Valalas, Theresa: Προβολές στον Αριστοτέλη, Σειρα: Σώεψη, 5, Thessaloniki 2000².

Radice, R.: *La »Metafisica« di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, Presentatione G. Reale, Collana: Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 48, Vita e pensiero, Milano 1996.

Raziskovalno mesto Fenomenološkega društva pri Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani

Ob obisku dr. Hansa Rainerja Seppa na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani 19.5. 2003 je bilo ustanovljeno Raziskovalno mesto Fenomenološkega društva pri Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Ustanovitev tega raziskovalnega mesta je postala nujno predvsem spričo splošnih sprememb pri organiziranju raziskovalno dejavnosti v Sloveniji ter novih možnosti mednarodnega sodelovanju v okviru dejavnosti Fenomenološkega društva in Filozofskega oddelka. Fenomenološko društvo v Ljubljani je od novembra leta 2002 tudi ustanovni član Organizacije fenomenoloških organizacij s sedežem v Pragi, kar postavlja njegovo delovanje v nov kontekst, čemur se programsko prilagaja tudi revija Phainomena, ki se je medtem uveljavila kot strokovno-znanstvena revija in pri tem hkrati obdržala svojo kulturno in družbeno vlogo. Prav v tem prepletanju znanstvenega in kulturnega vidika se odpira tudi možnost učinkovanja v globalnem prostoru, v katerem mora tudi filozofija v duhovnem smislu iznajti nove oblike komuniciranja. Seveda pa pri tem ne smemo pozabiti, da gre za filozofijo, za humano vedenje, ki se ne more zadovoljiti s splošno kritiko dehumanizacije, marveč mora odgovorno najti vprašanja zase.

Raziskovalne prioritete so predvsem ta področja: fenomenologije, hermenevtika, filozofija religije, filozofije kulture, zgodovine filozofije (grške, srednjeveške, novoveške, slovenske), filozofija umetnosti, filozofsko prevajanje, terminologija, filozofija znanosti interkulturna hermenevtika, filozofija zgodovine in civilizacij ... Pri tem se je seveda treba zavedati, da je vsako deljenje, razvrščanje, tipizacija in katalogizacija znotraj filozofije danes problematična. Problematično je govoriti že o sodobni filozofiji, saj s tem bolj ali manj menimo zgodovino filozofije v dvajsetem stoletju, vprašanje pa je, kaj opredeljuje situacijo filozofije danes.

Dean Komel

Informacije: Dean Komel, Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete
v Ljubljani (kab. 432b), Aškerčeva 2, Ljubljana 10000, tel. 01 241 11 06
dean.komel@guest

IZVLEČKI – ABSTRACTS

Edmund Husserl: Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija

Številka 45-46 revije Phainomena z naslovom „Evropsko sporazumevanje – filozofsko razumevanje združuje filozofsko refleksijo o evropskosti s študijami o temah, ki so temeljito opredelile evropski duh v prejšnjem stoletju. Na podlagi tega je mogoče oblikovati vprašanje o filozofsko smislu evropskosti danes in o možnosti prihodnjega evropskega sporazumevanja. Osnovo za to diskusijo najdemo v Husserlovem delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. (Andrina Tonkli-Komel)

Edmund Husserl: Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology

The 45-46 issue of the philosophical journal *Phainomena*, "European Understanding – Philosophical Understanding", is a collection of philosophical reflections on Europe introducing a number of studies of the topics which fundamentally determined the spirit of Europe of the 20th century. On this basis, it is possible to pose questions about the philosophical meaning of Europe today and of the possibility of the future European coming to an understanding. The fundamental work of this enterprise is Husserl's work *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (Andrina Tonkli-Komel)

* * *

Aristotles, Politika 1274b-1277b

V tretji knjigi *Politike*, ene najpomembnejših in vplivnejših politično-filozofskih razprav sploh, se Aristoteles ukvarja z nekaterimi temeljnimi pojmi svojega političnega raziskovanja, npr. z opredelitvijo državljanstva, upravljanjem mesta kot celote, različnimi vrstami ustave, razlikovanjem med krepostjo dobrega človeka in vrlino dobrega državljana ter z razmerjem med političnimi skupnostmi, krepostjo in pravičnostjo. Zlasti prvo in drugo poglavje (1274b-1277b) proučujeta pomen izraza ‚državljanž, upoštevajoč različne oblike državljanove prisotnosti pri oblasti in odločitvah. Analiza pokaže, da mora dober državljan biti sposoben bodisi vladati bodisi biti vladan, isto pa pričakujemo tudi od dobrega človeka. (Jan Bednarik)

Ključne besede: Aristotel, politična filozofija, pravni sistem, zgodovina političnih sistemov.

Aristotle, Politics 1274b-1277b

In the third book of *Politics*, one of the most important and influential treatises on political philosophy ever written, Aristotle deals with some basic concepts of his political investigations, such as the definition of citizenship, the government of a city as a whole and the different types of regimes, the distinction between the virtue of a good man and the virtue of a good citizen, as well as the relation between political communities, virtue and justice. Particularly the first and second chapter (1274b-1277b) examine the meaning of the word žcitizen', considering different kinds of citizen's commitment to power and general decisions. The analysis shows that the good citizen will need to know both how to rule and to be ruled, and the good person is expected to have this very same capacity as well. (Jan Bednarik)

Key words: Aristotle, political philosophy, law system, philosophy of law, history of political systems

* * *

Klaus Held: Možnosti in meje medkulturnega sporazumevanja

Prvi in drugi del predavanja na splošno obravnavata možnosti in meje medkulturnega sporazumevanja. Pri tem se z vidika temeljnih navad in »globokih razpoloženj« razložijo razlike med kulturnimi svetovi ljudi. Iz tega se poraja razlikovanje med razsežnostjo vsakdanje prakse, ki jo lahko dandanes srečamo kjer koli v svetu in v kateri se ne pojavljajo nikakršne načelne težave medkulturnega sporazumevanja, in razsežnostjo, v kateri je treba premagovati takšne težave in v kateri zaradi tega grozi tako imenovani »clash« kultur. Tretji del predavanja poizkuša na posameznih primerih konkretizirati te splošne predhodne razlage, tako da najprej osvetli pomen družine in demokracije v razvoju zahodnjaškega sveta vse tja do novoveškega gospostva principa subjektivitete in mu nasproti postavi pomen družine v vzhodni Aziji. V nadaljevanju se paradigmatično konfrontira vlogo *subiectuma*, torej »subjekta« v indoevropski gramatiki in zahodnjaški ontologiji z brezsubjektno strukturo japonskih stavkov in njihovim habitualnim ozadjem. Pri tem se pokaže, da je treba pri premagovanju načelnih težav medkulturnega sporazumevanja izbrati drugačno pot, kot jo ubira naturalistično vračanje k nečemu, kar je biološko skupnega vsem ljudem, ali načelno-teoretsko izpeljevanje domnevno univerzalnih norm človekovih pravic.

Ključne besede: medkulturnost, subjektivitete, Evropa, Azija, človeške pravice.

Klaus Held: Possibilities and Limits of Intercultural Coming to an Understanding

My presentation consists of three sections. In the title of the lecture, the term "understanding" occurs – in German "*Verstehen*" – which is embedded in the expression "*coming to an understanding*," in German "*Verständigung*," i.e., an understanding which includes the effort we need in order to achieve it. Accordingly, in the first section of my reflections, I would like to explain by means of a phenomenologically oriented philosophy why such an effort is required at all, i.e., why the agreement between people does not come to be by itself. In the second section, I will concentrate upon the problem of *intercultural coming to an* understanding. I intend to show why there are still today fundamental obstacles standing in the way of such an understanding. In the third and final section of my reflections, I would like to explicate these principle difficulties, using the intercultural coming to an understanding between the Eastern and Western hemispheres as an example. I will then close my paper with the question how these difficulties might be overcome.

Key words: interculturality, subjectivity, Europe, Asia, human rights

* * *

Andrina Tonkli-Komel: Evropa kot Lebenswelt

Odstrtje Evrope kot življenjskega sveta kot svoj, ne le nujni, pač pa tudi zadostni pogoj, vključuje svobodo. Sveta brez človeške svobode ni. Svet v stvari je človeška svoboda, čeprav ga ni mogoče reducirati nanjo, če naj svet ostane svet. Zdi se da je ta faktum človeške svobode za Husserla temeljnejši od transcendentalne subjektivitetne konstitucije sveta oziroma moramo to konstitucijo motriti v njegovi luči in jo nadalje kritično osvetljevati na podlagi gibanja fenomenološke epohe kot metodične svobode. V tem pa je vsebovan tudi določen praktični nauk za izkušnjo in samopreizkušnjo Evrope. Tudi Evropa nenazadnje ni nič drugega kot ta svoboda individualnosti in odgovorne osebnosti, ki lahko samo kot taka tudi prihaja skupaj na medčloveški, medkulturni in mednacionalni ravni. Če v tem vidimo pristni smisel Husserlovega odprtja Evrope kot Lebenswelta, potem se zlahka nakaže tudi nujnost filozofske obravnave današnjega stanja Evrope, ki bi nas potrjevala v smislu odgovorne individualnosti in skupnega pogovora.

Ključne besede: Lebenswelt, Evropa, Husserl, fenomenologija, svoboda.

Andrina Tonkli-Komel: Europe as Lebenswelt

The disclosure of lifeworld as its own, not only necessary but also sufficient condition, also includes freedom. There is no world without human freedom. The world within a thing is human freedom, even though it cannot be reduced to it if it is to remain the world as such. It seems that, for Husserl, the fact of human freedom is more fundamental than the transcendental subjectivist constitution of the world, or in other words, this constitution has to be seen in this light and further critically elucidated on the ground of the movement of phenomenological epoch as methodical freedom. This, however, also implies a certain practical doctrine and self-trial of Europe. After all, Europe is but this freedom of individuality and responsible personality, which is the only way it can come to an agreement on the interpersonal, intercultural and international level. If this proves to be the

authentic meaning of Husserl's disclosure of Lebenswelt, then this immediately paves the way for the philosophical investigation of the present condition of Europe, affirming us in the sense of responsible individuality and mutual discussion.

Key words: Lebenswelt, Europe, Husserl, Phenomenology, freedom

* * *

Ferdinand Fellmann: Kriza evropskega sveta življenja

»Svet življenja« je geslo, v okrožju katerega je fenomenologija Edmunda Husserla, ki je bila v 20-ih letih komajda opažena, dospela do svojega poznega in nepričakovanega slovesa. Vtis imam, da ta tema vse do danes ni izgubila svoje aktualnosti. Pojem »svet življenja« tako slej kot prej označuje osrednji problem, s katerim se konfrontira filozofska refleksija. Vendar se sedanja življenjskosvetna problematika ne prekriva s teoretskimi vpraševanji, zaradi katerih je vzvratna pot k svetu življenja postala zanimiva za Husserla. Danes nam namreč skrbi ne zadaja toliko kriza evropskih znanosti kot evropski svet življenja sam.

Ključne besede: svet življenja, Evropa, Husserl, znanost, fenomenologija

Ferdinand Felmann: Crisis of European Lifeworld

"Lifeworld" is the motto in the framework of which the phenomenology of Edmund Husserl, hardly noticed in the 20s, reached its belated and unexpected reputation. My impression is that, up to this very day, this topic still hasn't lost its relevance. The notion of lifeworld thus primarily denotes the central problem confronted by the philosophical reflection. However, the present lifeworld issues do not overlap with theoretical questions which aroused the attention of Husserl to look back to the lifeworld. For today we are not so much concerned about the crisis of European sciences but rather about the European lifeworld as such.

Key words: lifeworld, Europe, Husserl, science, Phenomenology

* * *

Martin Cajthalm: Evropa kot skrb za dušo

V tem sestavku poskušamo sintetično predstaviti pojmovanje duhovnih temeljev Evrope Jana Patočke. Glavna teza Patočke je, da stoji Evropa na enem samem principu, na *epiméileia tês psychês*, torej na "skrbi za dušo". Kaže nam, da se je skrb za dušo od vsega začetka pojavljala v dveh temeljnih oblikah: demokritski in sokratsko-platonski. Medtem, ko se je demokritska oblika posvečala idealu od sveta odvrnjene kontemplacije nespremenljivih načel univerzuma, je v sokratsko-platonski *epiméileia tês psychês* ontološka zasnova imela le relativno podrejeno vlogo. Vsaj enako pomembna je bila zanjo tudi etično-politična in religiozno-eshatološka dimenzija, t.j. koncepcija pravične države, v kateri "filozofom ne bo treba umreti", pa tudi večna usoda ponotranjene ter k dobremu in zlemu usmerjene duše. Medtem, ko je demokritska duhovna drža pripravila enostransko objektivistično in nepersonalistično pojmovanje univerzuma, je sokratsko-platonska ustvarila in izoblikovala evropske etično-politične in religiozno-eshatološke ideale. V izgubi teh idealov Patočka

vidi duhovni izvor krize Evrope in s tem poziva, naj jih znova odkrijemo. V tem pozivu je menda največji prispevek Patočke h pereči temi sedanjosti: možnostim in tveganjem evropske integracije

Ključne besede: Patočka, Evropa, Platon, Demokrit, duša.

Martin Cajthaml: Europe as Care for the Soul

In this article I attempt to give a synthetic presentation of Jan Patočkas conception of the spiritual foundations of Europe. Patočkas main thesis is that Europe is based upon one fundamental principle: the "care for the soul" (JB4:X8,4" J-H RLP-H). He argues that the care for the soul appears originally in two closely related, yet clearly distinct forms: the Democritean and the Socratic-Platonic one. The main difference between the two lies in the fact that whereas the ultimate purpose of the Democritean care of the soul is a contemplation of the eternal principles of the universe conditioned by a complete disengagement in the worldly affairs, the contemplation of eternal truth does not have such an absolute primacy in the context of the Socratic-Platonic care for the soul. For, he argues, equally important in the context of the latter mode of the care for the soul is also the ethical-political aspect, e.g. the conception of a state of justice in which, "the philosophers will not have to die", as well as the eschatological-religious dimension, e.g. the eternal destiny of the soul that reaches a new level of interiority in virtue of it being conceived of as a free rational subject that chooses between good or evil. While the Democritean mode of the care for the soul prepared the ground for a non-personalistic and materialistic understanding of the universe predominant in the modern science, the Socratic-Platonic form of the care for the soul deeply influenced the ethical and political, as well as the religious and eschatological ideals of Europe. The loss of those ideals is for Patočka the spiritual root of the crisis of Europe. Consequently, he pleads for their rediscovery as a condition for overcoming the crisis.

Key words: Patočka, Europe, Platon, Democrit, soul

* * *

Mario Kopić: Heideggrova vznesenost nad Vzhodom

Heideggrov obrat k Vzhodu je na neki način odprava slabosti in pomanjkljivosti filozofskega vzorca Evrope. To je paradoksalen korak. S tem se Heidegger pokaže v nezvestobi filozofiji. Če si določimo nalogo obrata k Vzhodu, s tem zapustimo bistvo mišljenja (*logos*). Filozofski vzorec Evrope potemtakem nima filozofske alternative, ostane le mythomania.

Ključne besede: mythomania, Heidegger, Vzhod, Evropa, hermenevtika.

Mario Kopić: Heidegger's enthusiasm for Orient

Heidegger's turn to Orient is in a different way elimination weakness and shortage of philosophical pattern of Europe. This is a paradoxical steps. Heidegger's in such a way was unfaithful to philosophy. To set oneself the task turn of Orient means desertion of essence of thinking (*logos*). Does not exist a alternative of philosophical pattern of Europe, only mythomania.

Key words: mythomania, Heidegger, Orient, Europe, hermeneutics.

* * *

Dean Komel: Metapolitika, metapolitika

Filozofija v zadnjih štiridesetih, petdesetih letih, nekako odkar je Heidegger odposlal svoje *Pismo o humanizmu*, razvija posebno »praktično teorijo«. Motrenja, ki izhajajo iz filozofske kulture, se prav zavoljo tega izhodišča skorajda nujno znajdejo v »filozofiji kulture«, ne da bi bil podan smoter. Nujnost take premestitve iz »prve« v »drugo« filozofijo prihaja namreč iz same nuje motritcljskega duha (*theoria*), ki je nekdaj vzniknil v kulturi filozofije, tej skrbi za dušo, in je brezdušno poniknil v nekem stanju, ki je filozofijo tako rekoč primoralo, da se prične ukvarjati s kulturo, z njenimi drobci, raztrganinami, zavržki, z nedoločnostjo, ki je postala splošna in pomeni veliko več kot pa le »nelagodje v kulturi«. Kajti, če kaj, potem danes ni več jasno to, *kako kultura definira položaj človeka.*

Ključne besede: metapolitika, Evropa, prebivanje, mobilizacija, kultura

Dean Komel: Metapolitics, Metapolitics

In the last forty or fifty years, from the moment Heidegger sent his *Letter on Humanism*, philosophy has developed a special "practical theory". Exactly due to these starting points, reflections stemming from philosophical culture almost necessarily find themselves in the "philosophy of culture", without a given purpose. The necessity of such a transposition from the "first" into the "second" philosophy comes from the very need of the speculative mind (*theoria*), which at a certain point in time appeared in the culture of philosophy, this care for the soul, and soullessly died away in a certain condition which forced philosophy to tackle the culture, its fragments, raggedness, trash, indefiniteness, which has become a general phenomenon and means so much more than just a "discomfort in culture". For if anything, it is no longer clear today as to *in what way does the culture define the human condition.*

Key words: metapolitics, Europe, existence, mobilization, culture

* * *

Carlo Michelstaedter: Prepričanje in retorika

V delu *Prepričanje in retorika* (1910) italijanski filozof Carlo Michelstaedter, eden najbolj zanimivih, čeprav ne dovolj poznanih mislecev z začetka dvajsetega stoletja, ni samo podal nekaj osnovnih konceptov, ki jih bosta šele kasneje razvila fenomenologija in eksistencializem, marveč je tudi izdelal izvirno interpretacijo človeškega bivanja. Michelstaedter ugotavlja, da obstajata dva osnovna načina doživljanja človeškega stanja. Prvega, imenovanega "retorika", določa razširjena logika substitucij, ki prežema strukturo družbe in je prisotna celo v jeziku. Človek jo je razvili zato, da bi si pridobil utvaro o obvladljivosti svoje bitnosti in smisla svojega sveta. Z druge strani se zdi popolno zaobjetje svojega bitja, čemur filozof pravi "prepričanje", pravzaprav nedosegljivo in tudi formalno podobno smrti. V vsakem primeru "za razliko od tramvajeve proge pot prepričanja nima znakov, ki bi jih lahko prebrali, se jih naučili in posredovali drugim. Kljub temu ima vsakdo od nas potrebo po tem, da jih najde. Vsakdo si mora pot utreti sam, saj ostaja osamljen in si ne more pričakovati pomoči od drugih". Nekateri so videli v takšni metafizični samoti tudi poglavitni vzrok,

zakaj se je šele triindvajsetletni Michelstaedter odločil za samomor takoj zatem, ko je bila knjiga napisana. (Jan Bednarik)

Ključne besede: prepričanje, eksistencialna filozofija, retorika, filozofija jezika, predsokratiki

Carlo Michelstaedter: Persuasion and Rhetoric

In *Persuasion and Rhetoric* (1910), the Italian philosopher Carlo Michelstaedter, one of the most interesting although not sufficiently known thinkers from the beginning of the 20th century, not only anticipated some relevant concepts that have been later developed both by phenomenology and existentialism, but he also conceived an original interpretation of the human existence. Michelstaedter claims that there are two basic ways of living the human condition. The first one, the "Rhetoric", is dominated by a widespread logic of substitutions constructed by human beings, involving the structure of society and language itself, that gives them the illusion of controlling their individuality and the meaning of their world. On the other hand, achieving a complete possession of oneself, what the philosopher calls "Persuasion", seems to be an unachievable goal; moreover, it reveals a formal affinity to death. In every case, "the way of Persuasion, unlike a bus route, does not have signs that can be read, studied and communicated to others. However, we all have within ourselves the need to find that (...); we all must blaze our own trail because each one of us is alone and cannot expect any help from the outside." This metaphysical loneliness has sometimes been stated to be the main reason for Michelstaedter's suicide, committed just after the book was finished at the young age of 23. (Jan Bednarik)

* * *

Jan Bednarik: Morje besed. Oris filozofske misli Carla Michelstaedterja

Prepričanje in retorika, pola napetosti, ki prežema Michelstaedterjevo filozofijo, sta v samosvojem sovisju. Raziskovanje možnosti prepričanja se mora soočiti z dejstvom, da je izpeljano skozi govorico retorike. S tem se izkaže, da prepričanje ni zgolj nasprotje retorike, marveč v nekem smislu pomeni tudi tragično izbiro eksistencialne osame, ki ji je usojeno zahajanje v retoriko. To izkušnjo ponazarja tudi večplastna metaforika morja, ki lahko ponuja marsikatero relevantno interpretativno dvoumje.

Ključne besede: Michelstaedter, retorika, jezik, filozofija jezika, eksistencializem,

Jan Bednarik: The Sea of Words. An overview of Carlo Michelstaedter's philosophy

Persuasion and Rhetoric, the poles of the tension that goes through Michelstaedter's philosophy, reveal a particular correlation. The very inquiry into the possibilities of achieving the Persuasion has to face the basic fact that its instrument is the language of Rhetoric. Still, Persuasion not only is the opposite of Rhetoric, but it indicates somehow also the tragic choice of an existential loneliness,

forced to sink into Rhetoric. Such experience is expressed by the articulated metaphoric of the sea, which may offer some relevant interpretative ambiguities.

Key words: Michelstaedter, rhetoric, language, philosophy of language, philosophy of existence

* * *

Hans Rainer Sepp: Osamosvojitev sredine

Spis *O koristi in škodi zgodovinopisja za življenje* esencielno poveže zgodovino s konstitucijo svetne sredine. Njen kulturno-kritični impetus tudi izpelje, v čem bi bil preklic te osamosvojitve: v drži, k zdrži napetost med apoliničnim in dioniziičnim, zgodovinskim in nezgodovinskim, umerjenim in brezmernim, vidnim in nevidnim, svetim in temnim. Spis *O koristi in škodi zgodovinopisja za življenje* potemtakem ne intendira na preprosto poračunanje, ampak izdela specifično naravnanost do zgodovine, ki izživi svet sredine kot rezultat obeh »sil«, apoliničnega kot tudi dioniziičnega. To naravnanost je treba natančneje določiti prek razmerja »potrebe« in »preobilja: iščemo mejo, ki definira to naravnanost med razmerjem do zgodovine, ki izhaja iz potrebe in takim, ki kaže na preobilje, zgodovinopisje Š*Historie*Č kot preobilje spoznanja.

Ključne besede: Nietzsche, zgodovinskost, objektivnost, horizont, svet sredine

Hans Rainer Sepp: The Emancipation of the Midst

Already in the *Geburt der Trägodie*, Nietzsche clearly points out that Greek tragedy arose from an existential need. "In order to live", the Greeks created an artificial world. The Apollonian world is only alive when it is in tension to the Dionysian as an extreme position in life. It becomes lost when the world of artifice becomes autonomous: in late classical tragedy, with the emergence of philosophy and science. Nietzsche describes this autonomy in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* as a disposition to history – to history as a world in balance. He posits a view of history which maintains the boundary between a relationship to history which arises from a need and from one which arises from an excess, an excess of knowledge. Nietzsche shows how in the fold between the unhistorical and the appearance of the transhistorical this tension between the world in balance and its abyss is realized; between the Apollonian and the Dionysian, the historical and the unhistorical, the moderate and the excessive, the visible and the invisible.

Key words: Nietzsche, history, life, phenomenology, horizon

* * *

Viktor Molčanov: Predpostavka identitete in analitika razlik

Razumevanje zavesti kot izkušnje razlikovanj, izkušnje, ki prežema vse druge oblike izkušnje, odpira dostop k novemu tipu ontologije, k empirični, anti konstruktivistični, odprti ontologiji. Če je objekt ali pristno zaustavljeno razlikovanje, potem je svet kot orjaška raznolikost razlikovanosti – meja, od katerih je smiselno izpeljati fundamentalno razliko med neumetnega (naravnega) in umet-

nega. Razliko transcendentenega in imanentnega zdaj lahko razumemo izhajajoč iz razlike med razlikovanjem (izkušnjo zavesti), različnostjo pristnega (svetom) in razlikovanim.

Klučne besede: identiteta, razlika, fenomenologija, Husserl, Brentano

Viktor Molčanov: Presupposition of Identity and Analytics of Differences

The understanding of consciousness as the experience of distinctions, experience which permeates all others paves the way to a new type of ontology, to empirical, anticonstructivist and open ontology. Whether an object or genuine distinguishing, the world is a huge variety of differentiations – limits, from which it is sensible to draw a fundamental distinction between the non-artificial (natural) and artificial. The difference between the transcendent and imanent can now be understood on the ground of the difference between the differentiation (experience of consciousness), heterogenity of the genuine (the world) and the differentiated.

* * *

Tatyana Schyttsova: Dogodek in razlika: Uvod v Bahtinovo filozofijo

Pričujoča razprava naj bi predstavila Mihaila Bahtina kot konsistentnega misleca, čigar raznolika dediščina ima značaj koncepcije, ki bi jo morali imenovati *filozofija dogodka*.
Skušala bom pokazati, da je izvorni fenomen njegovega filozofskega programa fenomen dogodka (*sobytie*), ki ga Bahtin kritično zoperstavlja »teoretičnemu« pojmu biti, ki naj bi bila indiferentna do tega, kar se vsakokrat udejanja med različnimi sodelujočimi – osebami, glasovi, besedami, besedili, žanri, zgodovinskimi epohami in telesi – v enkratnem dogodku biti (*sobytie bytija*).
Pokazala bom, da ima Bahtin po prvem filozofskem delu *K filozofiji dejanja*, v kateri razglasi novo *prima philosophia*, opraviti z različnimi nivoji udejanjanja dogodka in v okviru tovrstnih »lokalnih raziskav« osvetli osnovna konstitutivna načela dogodka, ki so *diferenciacija, utelesitev in odgovorljivost*.
Tako se Bahtin kot eden največjih mislecev »drugosti« pokaže kot mislec, ki bi verjetno lahko prispeval veliko k temu, da bi filozofija postala praktična, se pravi udeležena.

Ključne besede: Bahtin, dogodek, bit, drugost, zgodovina

Tatyana Shchyttsova: Event and Difference. Introduction into the Philosophy of Bakhtin

My paper has the task to present Mikhail Bakhtin as a consistent thinker whose many-sided heritage gets the character of the one conception which must be called the *philosophy of event*.
I argue that the original phenomenon of his philosophical program is the phenomenon of event (*sobytie*) which is critically opposed by Bakhtin to the ‚theoretical' concept of being as indifferent to what is every time actualized between different co-participants – persons, voices, words, texts, genres, historical epochs and bodies – in the single event of being (*sobytie bytija*).

It is shown that after the first philosophical work *To the Philosophy of the Act* where Bakhtin declares a new *prima philosophia* he deals with various planes in actualization of event and in the frame of such ‚local investigations' clarifies basic constitutive principles of the event which are *differentiation, embodiment and answerability*.
So, one of the greatest thinkers of "alterity", Bakhtin is considered here as one who could probably contribute to making philosophy practical, i.e. participating

Key words: Bakhtin, event, being, alterity, history.

* * *

Boris Vezjak: Bog, duša in sebstvo v Alkibiadu Prvem

V domnevno Platonovem dialogu Alkibiadu I (133c) je postavljena trditev, da je del duše, ki skriva naše pravo sebstvo, naš jaz, podoben Bogu: nekdo, ki ga uvidi in je spoznal božansko – boga in razumnost, bo tako najbolje dojemal tudi samega sebe. Vprašanje sebstva v dialogu nastopi kot smiselno nadaljevanje poprejšnjih izpeljav, po katerih se določa, da mi (jaz) nismo ne telo, ne naše lastne stvari, temveč duša. S tem, ko sebstvo poistovetimo z Bogom, nekako uidemo problemu samonanašanja in postavimo vprašanje samovédenja v novo dimenzijo. Članek obravnava nekatere nejasnosti definicije sebstva (kot celotnega človeka, Harmid 156e78), torej vključujočega telo in dušo, ali le kot duše, kot v Alkibiadu Prvem (130c5), ki uporablja telo in mu vlada (130a1-3), v odnosu do božanskega.

Ključne besede: sebstvo, duša, telo, Bog, Platon

Boris Vezjak: God, Soul and Self in Alcibiades I

In *Alcibiades I*, for many interpreters still a spurious dialogue, Plato claims that our true self (the part of the soul) resembles the divine. Someone who looked at it and grasped everything divine, God and intelligence, would have the best grasp of himself as well. The question of the self comes as the natural consequence of previous claims showing we are neither our possessions nor our bodies, but our souls. By making the self similar to God, we can tackle the problem of reflexivity differently, putting the question of self-knowledge into new perspective. The article discusses some unclear questions concerning the definition of the self, defined as »the whole man« in Charmides (156e7-8), i.e. including body as integral part, or as excluding it in Alcibiades I, where the self is the soul (130c5), since the soul uses the body (130a1) and rules it (130a3), and its relations to the divine.

Key words: the self, soul, body, God, Plato

* * *

Janez Vodičar: Poetično poimenovanje Boga pri Paulu Ricoeurju

Poetično poimenovanje Boga pri Paulu RicoeurjuRicoeurjeva filozofija je v svoji hermenevtični obarvanosti vedno posegala v polje biblične hermenevtike. Vsako možnost, ki bi pripeljala do

govorico zmožne poimenovanja Boga, začne z branjem. To branje pa mora biti nujno zaznamovano s poetičnim pristopom. Tako stalna dialektika reproduktivne in produktivne imaginacije, ki je orodje poetičnega pristopa, v polju bibličnega branja najprej onemogoča malikovanje ter nato varuje pred izgubo vsake možnosti božjega poimenovanja. Boga pa lahko poimenujem, ker so ga že poimenovali teksti pred mano. Oddaljitev, ki jo ti teksti vzpostavljajo, mi omogoča polifono oblikovanje božjega imena. V tej luči tudi vprašanje inspiracije postane vprašanje vsebine, ki nujno ustvarja polje upanja. Upanje pa zopet posega v skupnost branja in življenja ter ga predeluje v živem poetičnem procesu klicanja božjega imena.

Ključne besede: Ricoeur, Bog, imaginacija, hermenevtika, branje

Janez Vodičar: Poetical Naming of God in Paul Ricoeur

With its hermeneutic character, Ricoeur's philosophy has always intervened in the field of Biblical hermeneutics. Every possibility, which would bring about the language capable of naming God, begins with reading. This reading, however, has to be marked by a poetic approach. Thus constant dialectics of reproductive and productive imagination, which is an instrument of the poetic approach, within the field of Biblical reading primarily renders impossible the idolatry and then guards against the loss of every possibility of God's naming. However, God can be named, since he was already named in the texts from the past. The distance established by these texts enables me to create a polyphonous God's name. In this perspective, even the question of inspiration becomes a question of content, which necessarily creates the field of hope. And hope in turn intervenes in the community of reading and life, transforming it in a lively poetical process of calling the God's name.

Key words: Ricoeur, God, imagination, hermeneutics, reading

NAVODILA AVTORICAM IN AVTORJEM

Prispevke sprejemamo na uredništvu. Rokopisov ne vračamo.
Prispevke oddajte v tipkopisu in na disketi.
K prispevku priložite povzetek v jeziku izvirnika in v angleščini (do 200 besed in pet ključnih besed).
Prispevki naj ne presegajo treh avtorskih pol.
Naslove knjig, revij in tujih besed pišite *ležeče*. Za naslove člankov se uporabljajo narekovaji.
Opombe se tiskajo pod črto, bibliografske reference, če je mogoče, v besedilu (priimek avtorja, letnica, stran).
Na koncu prispevka posebej priložite bibliografijo citiranih virov (urejeno po abecednem redu).
Avtorica /avtor po potrebi opravi korekturo svojega prispevka.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Manuscripts shall not be returned.
Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5«).
Authors should enclose an abstract in the language of the original and in English (up to 200 words and five key words).
The titles of books, magazines and foreign words should be written in *Italics*.
Use double quotations marks for titles of articles.
Notes should be written on the page bottom and bibliographical references, if possible, within the text (author's name, year of publication, page).
A special list of bibliographical references should be enclosed at the end of the contribution (in alphabetical order).
If need be, authors do the proof-reading of their texts.

NOTES ON CONTRIBUTORS

Klaus Held is Professor of Philosophy at the University of Wuppertal.

Ferdinand Felmann is Professor of Philosophy at the technical University of Chemnitz..

Viktor Molčanov is Professor of Philosophy at the Russian State University for Humanitics, Moscow.

Valentin Kalan is Professor of Philosophy at the University of Ljubljana.

Tatyana Shchyttsova is Associate Professor of Philosophy at the European Humanities University, Minsk.

Dean Komel is Associate Professor of Philosophy at the University of Ljubljana.

Jan Bednarik is Assistant Professor of Philosophy at the Primorska-University of Koper.

Boris Vezjak is Assistant Professor of Philosophy at the University of Maribor.

Andrina Tonkli-Komel is Assistant Professor of Philosophy at the Primorska-University of Koper.

Mario Kopić is Researcher at the Julius Evola Foundation, Rome.

Martin Cajthaml is Assistant Professor of Philosophy at the Internationale academy of Philosophy

Jan Bednarik is Assistant Professor of Philosophy at the Primorska-University of Koper.

Janez Vodičar is Professor for Philosophy at the Želimje-Lyceum.

Janko Lozar is PhD candidate at the Department of Philosophy, University of Ljubljana

ISSN 1318-3362
UDK 1

PHAINOMENA
REVIJA FENOMENOLOŠKEGA DRUŠTVA V LJUBLJANI
JOURNAL OF THE PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA

Revija izhaja dvakrat letno (dva dvojna zvezka / junij, november) - Currently published twice a year (two double issues / June, November).
Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, kulturologije, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva.
The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, philosophy of religion, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA - EDITORIAL OFFICE ADDRESS
Andrina Tonkli-Komel, d.o.o Nova revija, Dalmatinova 1, 1000 Ljubljana
tel. (386 1) 433 40 74 fax (386 1) 433 42 50
info@nova-revija.si
Dean Komel, Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta,
Aškerčeva 2, Ljubljana 1000, te. 386 1 241 11 06, dean.komel@guest.arnes.si
Spletna stran / Website: http://www.fenomenolosko-drustvo.si