

# s u b j e k t in eksistenca

v i c o  
k a n t  
h u s s e r l  
s c h e l e r  
p l e s s n e r  
h e i d e g g e r  
u r b a n č i č  
b a r b a r i k  
b e d n a r i k  
t e n g e l y  
k a l a n  
b e r n e t  
w a l d e n f e l s  
m a j e r h o l d  
p i r s i c  
k o m e l  
s e p p

phainomena 19 - 20

<b>Giambattista Vico:</b>	Scienza nuova	1
<b>Jan Bednarik:</b>	Giambattista Vico	23
<b>Immanuel Kant:</b>	Antropologija v pragmatičnem oziru O pedagogiki	31 36
<b>Edmund Husserl:</b>	Fenomenologija in antropologija	45
<b>Max Scheler:</b>	Človek kot ekscentrik življenja	63
<b>Helmuth Plessner:</b>	Človek kot živo bitje	73
<b>Martin Heidegger:</b>	Utemeljitev metafizike v antropologiji Tri pisma Martina Heideggra Karlu Löwithu	87 99
<b>Ivo Urbančič:</b>	O študiju filozofije danes – na koncu filozofije	111
<b>Damir Barbarić:</b>	Človek v noči.	125
<b>Dean Komel:</b>	Nekaj izhodišč za refleksijo grškega porekla etike	143
<b>László Tengelyi:</b>	Dileme moralne avtonomije	157
<b>Rudolf Bernet:</b>	Subjektiviteta kot volja in predstava	173
<b>Valentin Kalan:</b>	Descartes in Heidegger	187
<b>Bernhard Waldenfels:</b>	Izkustvo tujega med prisvojitvijo in odsvojitvijo	243
<b>Katarina Majerhold:</b>	Prihodnost neke kulture	257
<b>Robert M. Pirsic:</b>	Lila	279
<b>ODPRTA TEMA:</b>		
<b>Hans Rainer Sepp:</b>	Intencionalnost in videz	307
	Sinopsisi	323

# Giambattista Vico

## SCIENZA NUOVA (1744)

### PRVA KNJIGA

#### OSNOVANJE PRINCIPOV [DRUGI RAZDELEK] O ELEMENTIH

#### I.

[120] Po neopredeljivi naravi svojega razuma, kjer se le-ta spreobrača v nevednost, človek postavi samega sebe za pravilo veselja.

[121] Ta aksiom<sup>1</sup> opisuje dve splošni človeški navadi: *fama crescit eundo* in *minuit praesentia famam*. Na dolgi poti od začetka sveta je slava vselej bila vir veličastnih predstav o neznani in daljni davnini, po tisti lastnosti človeškega uma, ki jo opisuje Tacit v *Agrikolovem življenju*<sup>2</sup> s pomočjo gesla *omne ignotum pro magnifico est*.

<sup>1</sup> V it. *degnità*: izraz se navezuje na filozofsko-teološki termin *dignitas*, ki se je udomačil v srednjem veku in pomeni isto kot aksiom (gr.: ἀξιωμα = vreden, lat. *dignus* = vreden).

<sup>2</sup> Prim. TACIT, *Agr.*, XX.

## II.

[122] Druga lastnost človeškega uma je, da kadar si ta ne zna predstavljati oddaljenih in nepoznanih stvari, jih dojema z ozirom na poznane in prisotne.

[124] Tej lastnosti smemo pripisati izvor dvoje oholosti, ki smo ju že nakazali:<sup>3</sup> prevzetnosti narodov<sup>4</sup> in prevzetnosti učenjakov.<sup>5</sup>

## VIII.

[134] Stvari ne silijo iz svojega naravnega stanja, niti izven njega trajajo.

## IX.

[137] Ljudje, ki o stvareh ne vedo resničnega, se zadržijo pri gotovem: če namreč ne vedo zadovoljiti razuma z vedenjem, pustijo, da vsaj volja počiva na zavesti.<sup>6</sup>

## X.

[138] Filozofija motri razum, iz katerega izhaja vedenje o resničnem; filologija opazuje avtoriteto človekove volje, iz katere izhaja zavest o gotovem.

[139] Drugi del tega aksioma določa za filologe vse gramatike, zgodovinarje in kritike, ki so se ukvarjali z dejanji ali jezikom nekega naroda, bodisi znotraj njegovih meja, kot v primeru običajev ali zakonov, bodisi izven njih, kot v primeru vojne, mirovnih pogodb, zavezništov, potovanj in trgovanja.

[140] Taisti aksiom dokazuje, da so za polovico pogrešili filozofi, ki pri svojih trditvah niso upoštevali avtoritete filologov,<sup>7</sup> in prav tako, da so za

<sup>3</sup> Prim. *Scienza Nuova* (odslej = SN) § 53 in § 59.

<sup>4</sup> It. *boria delle nazioni*: izraz 'nazione' je treba razumeti v smislu lat. *natio*.

<sup>5</sup> V SN § 125–128 Vico pojasni pomen izrazov »prevzetnost narodov« in »prevzetnost učenjakov«: narodi sebi pripisujejo prvenstvo v zgodovinskih dejstvih, učenjaki pa menijo, da je njihovo znanje staro kot svet (Vico polemizira s predstavo o »nedosegljivi modrosti« starodavnikov).

<sup>6</sup> V obrisih razlike med resničnim in gotovim (*vero e certo*) se oblikuje Vicovo vrednotenje človeške narave.

<sup>7</sup> Polemika s kartezijanskim preziranjem »filologije«.

polovico pogrešili tudi filologi, ki se niso trudili, da potrdijo svojo avtoriteto z razumom filozofov.<sup>8</sup> Ko bi bili tako ravnali, bi bili državam koristnejši in bi nas prehiteli v preučevanju te Vede.

## XI.

[141] Človekova volja je po svoji naravi silno negotova; utrjuje in oblikuje se v zdravi pameti<sup>9</sup> z ozirom na nuje in potrebe, vire ljudskega naravnega prava.

## XII.

[142] Zdrava pamet je nereflektirana sodba, splošno občutena v nekem redu ljudi, nekem ljudstvu, narodu ali vsem človeštvu.

## XIII.

[144] Podobne ideje, ki se pojavljajo pri med sabo nepoznanih narodih, nujno slonijo na nečem resničnem.

[145] Ta aksiom je veliki princip, ki določa zdravo pamet človeškega rodu za sodilo, ki ga je božja previdnost dodelila narodom, da bi znali presoditi o gotovem pri naravnem pravu.<sup>10</sup> Narodi se vanj uverjajo z umevanjem bistvene enovitosti prava, v katero se preko medsebojnih razlik stekajo pravna določila. Od tod izhaja pojmovni slovar,<sup>11</sup> iz katerega izvirajo vsi jeziki različne izgovarjave in v katerem je zasnovana večna idejna zgodovina [...]; temu slovarju in tej zgodovini lastne aksiome bomo kmalu predložili.

<sup>8</sup> Npr. Casaubon, Saumaise, Bochart.

<sup>9</sup> It. *senso comune*, »splošni čut«.

<sup>10</sup> Prim. SN § 321–322.

<sup>11</sup> V it. *dizionario mentale*: prim. SN § 162. V slovenskem prevodu ostaja smisel stavka nekoliko zastrt zaradi neskladnosti med italijansko sintagmo *senso comune* in slovensko *zdravo pametjo*. Jezikovni okvir italijanskega izraza je namreč območje čutenja, »odpiranja stvari«. Vicova misel se nanaša na to, kar bi s sodobno terminologijo označili kot sestav upovedovalnega modusa v prehodu od faktičnega v semantično. Kljub njeni zapisanosti metafizični skladnosti med redom stvari in redom idej, B. A. Haddock primerja Vicovo idejo z Wittgensteinovim naukom o življenjskih formah (*Vico and the Problem of Historical Reconstruction*, v delu *Vico and Contemporary Thought*, London and Basingstoke 1980, str. 128).

[146] Taisti aksiom na glavo obrne vsa doslej izpovedana mnenja glede naravnega ljudskega prava, češ da je nastalo pri enem samem narodu in da so ga drugi sprejeli.<sup>12</sup> Ob tem napačnem mnenju so se pohujšali Egipčani in Grki, ki so trdili, da so le oni po svetu posejali kali človeškosti; ta zmeta je nedvoumno razlog, da zakoniku dvanajstih tablic<sup>13</sup> nekateri pripisujejo grški izvor. To pa bi pomenilo, da je bilo civilno pravo drugim narodom sporočeno le po človeškem ukrepu, ne pa dodeljeno skupno s človeškimi navadami po božji previdnosti. S sledečo nalogo se bo zato nenehno ukvarjala pričujoča knjiga: dokazati, da je naravno ljudsko pravo nastalo pri različnih narodih, ne da bi eden vedel za druge, in da se je prek vojn, poslaništev, zavezništav in trgovanja prepoznalo za skupno celotnemu človeštvu.

#### XIV.

[147] Narava stvari ni nič drugega kot njih nastanek v danem času in na dan način: dokler sta slednja taka, bo takšen in ne drugačen nastanek ali narava stvari.<sup>14</sup>

#### XVI.

[149] Ljudsko izročilo nujno sloni na resničnih javnih okoliščinah, iz katerih je nastalo in se ohranilo dolgo časa pri celih narodih.

[150] S sledečim velikim delom se bo v drugo ukvarjala ta Veda: zopet odkriti resnične okoliščine, ki nam jih tok časa in spremembe v jezikih in navadah izročajo prekrite z lažjo.

#### XXII.

[161] V naravi človeških stvari nujno obstaja vsem narodom skupen pojmovni jezik, ki enovito dojema bistvo v družbenem življenju izvršljivih stvari in jih podaja po tolikih modifikacijah, kolikor je v teh stvareh različnih aspektov. To dejstvo je moč izkusiti v pregovorih, ki so vodila ljudske mo-

drosti in ki jih vsi antični in sodobni narodi, kljub različnemu načinu izražanja, v bistvu skladno razumejo.

#### XXXII.

[180] Ko si naravnih počel nevešči ljudje stvari ne znajo razlagati niti po podobnosti, jim vsilijo sebi lastno naravo:<sup>15</sup> tako se na primer izraža ljudstvo, ki pravi, da je magnet zaljubljen v kovino.<sup>16</sup>

#### XXXV.

[184] Začudenje je otrok nevednosti [...].

#### XXXVI.

[184] Tem bujnejša fantazija, čim šibkejši razum.<sup>17</sup>

#### XXXVII.

[186] Najbolj vzvišeno delo pesništva je, da osmišlja nesmiselne stvari; igrati se z neživimi stvarmi in si domišljati, da so to žive osebe, pa je otroška lastnost.

[187] Ta filološko-filozofski aksiom dokazuje, da so bili ljudje človeštva v otroštvu po naravi vzvišeni pesniki.<sup>18</sup>

#### XLV.

[202] Ljudje so po naravi nagnjeni k pomnjenju zakonov in ukazov, ki jih priznavajo v družbi.

#### XLVI.

[203] Vsaka barbarska zgodovina<sup>19</sup> pozna bajne začetke.

#### XLVII.

[204] Človeški razum se po naravi veseli enovitega.

<sup>15</sup> Prim. SPINOZA, *Ethica*, I, Appendix.

<sup>16</sup> Prim. SN § 375.

<sup>17</sup> Prim. SPINOZA, *Tractatus theologicus-politicus*, Hamburg, 1670, str. 15.

<sup>18</sup> Prim. SN § 186, § 376.

<sup>19</sup> Izraz »barbarski« je v Vicovem jeziku pogosta inačica za »herojski«: »barbarska« zgodovina je zgodovina herojske dobe, ki se razodeva v pretežno mitičnih obrisih.

<sup>12</sup> To je npr. mnenje angleškega jusnaturalista Johna Seldna iz Salvingtona (1584–1654)

<sup>13</sup> Tzv. *Leges XII tabularum*, prvi spomenik rimskega prava.

<sup>14</sup> Po Vicovem mnenju se zgodovinski izvor stvari sklada s svojo filozofsko genezo, nakazano v terminu 'narava'.



## L.

[211] Otroci imajo izreden spomin, zato pa tudi prebujno domišljijo; slednja namreč ni drugo kot raztegnjen ali sestavljen spomin.

[212] Ta aksiom je princip evidence pesniških podob, ki si jih je ustvarilo človeštvo v otroštvu.

## LIII.

[218] Ljudje stvari najprej občutijo nezavedno, nato jih dojemajo z razburjenim in ganjenim duhom, slednjič jih premislijo s čistim razumom.

[219] Ta aksiom je počelo pesniških rekel, izhajajočih iz strasti in občutij, ki so različna od filozofskih – nastalih po razumski refleksiji: zato se ta najbolj približujejo resničnemu, kadar se povzpnejo do univerzalov, ona pa so najbolj gotova, kadar se bližajo posamičnostim.<sup>20</sup>

## LVI.

[224] Moč je prepoznati, da so bili pesniki prvi pisci<sup>21</sup> tako pri vzhodnih narodih, Egipčanih, Grkih in Latincih kot v novih evropskih jezikih iz dobe vzvratno ponovljenega barbarstva.<sup>22</sup>

## LVII.

[225] Nemi ljudje se izražajo s pomočjo gibov ali teles, ki so v naravnem razmerju do menjenih idej.<sup>23</sup>

[226] Ta aksiom opisuje princip hieroglifov, s katerimi so se izražali vsi narodi v prvi dobi svojega barbarstva.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Prim. SN § 703–704.

<sup>21</sup> Prim. SN § 46.

<sup>22</sup> Srednji vek.

<sup>23</sup> Prim. SN § 400–403. Poznavalci pogosto primerjajo Vicovo in Rousseauovo pojmovanje izvora jezikov: prim. J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, Paris 1969, str. 53.

<sup>24</sup> Z besedo hieroglif označuje Vico mimetično stilizacijo menjenega predmeta.

[227] Taista ideja je počelo naravne govornice, za katero sta menila najprej Platon v *Kratilosu*,<sup>25</sup> nato Jamblihos v *De mysteriis aegyptiorum*,<sup>26</sup> da se je nekoč govorila na svetu. Z njima se strinjajo stoiki<sup>27</sup> in Origen v *Proti Celzu*;<sup>28</sup> čeprav so pravilno menili, sta jim nasprotovala Aristotel v *Peri hermeneias* in Galen v *De decretis Hippocratis et Platonis*:<sup>29</sup> to razpravo navaja Publij Nigidij v *Avlu Geliju*.<sup>30</sup> Naravno govornico je nasledil govor po podobah, podobnostih, primerjavah in naravnih značilnostih.

## LXI.

[232] Herojski verz<sup>31</sup> je najstarejši; najmlajši pa je spondejski. Kasneje bomo pokazali,<sup>32</sup> kako je herojski verz po izvoru spondej.<sup>33</sup>

## LXII.

[233] Jambski verz je sklenjeni besedi<sup>34</sup> najbližji; jamb je »urna stopica«, kot ji pravi Horac.<sup>35</sup>

[234] Zadnja dva aksioma dajeta domnevati, da so se ideje in jeziki vzporedno oblikovali.

## LXIV.

[238] Red idej mora slediti redu stvari.<sup>36</sup>

<sup>25</sup> 425 d in 438 d.

<sup>26</sup> VII. poglavje.

<sup>27</sup> Prim. npr. izbor stoiških pasusov v Steinthalovi *Geschichte der Sprachwissenschaft*, Berlin 1890, I, 288–89, 293, 296–97

<sup>28</sup> ORIGEN, *Contra Celsum*, I, 24 in V, 4 ter *Exhortatio ad martyrium*, 46.

<sup>29</sup> V Galenovih tekstih tega ne zasledimo.

<sup>30</sup> *Noctes atticae*, X, 4.

<sup>31</sup> Heksameter.

<sup>32</sup> Prim. SN § 454, § 462.

<sup>33</sup> Prim. ARISTOTEL, *Poetika*, 1459 b 34.

<sup>34</sup> Prav tu.

<sup>35</sup> HORAC, *Ad Pisones*, 252.

<sup>36</sup> Prim. SPINOZA, *Ethica*, prop. 7: *Ordo et nexus idearum est ordo et nexus rerum*.

## LXV.

[239] Red človeških zadev se je tako zvrstil: najprej so bili gozdovi, nato kolibe, potem naselja, kasneje mesta, slednjič akademije.<sup>37</sup>

[240] Ta aksiom je veliko počelo etimologije: naj se skladno z navedenim redom človeških stvari pripoveduje zgodovino glasov rodnih jezikov, prav kakor opazujemo v latinskem jeziku, da ima skorajda celotni zbor besedišča neomikane in robate izvore. Beseda *lex* je na primer najprej označevala »bero želodov«: od tod menda izhaja *ilex*, skoraj *illex*, graden (*aquilex* je prav gotovo nabiralec voda),<sup>38</sup> ker gradnov sad je želod, s katerim se hranijo prašiči. Nato je *lex* pomenila bero stročnic, zaradi česar so slednjim pravili *legumina*.<sup>39</sup> Še kasneje, ko niso še bile znane ljudske črke za pisanje zakonov, je po zahtevi civilne narave *lex* postala »zbor državljanov«, oz. ljudski parlament; prisotnost ljudstva je namreč veljala kot zakon, ki je potrjeval oporoke, opravljene *calatis comitiis*.<sup>40</sup> Slednjič je bilo nabiranje črk in njihova postavitve v snope poimenovano z glagolom *legere*.

## LXVI.

[241] Ljudje najprej občutijo potrebno, nato se ozrejo na koristno, še potem občutijo udobno; kasneje se veselijo prijetnosti, nato se prepustijo preobilju, slednjič pa razdajajo premoženja.<sup>41</sup>

## LXVIII.

[243] Prvi predstavniki človeškega rodu so bili ogromni in okorni kot Polifemi; nato velikodušni in ponosni kot Ahili; potem hrabri in pravični kot Aristidi in Scipioni; še nato taki, ki poznajo veliko krepost in velike pregrehe (ti so pri ljudstvu najbolj slavni), kakor Aleksandri ali Cezarji; še nadalje žalostni in razmišljajoči kot Tiberiji; nazadnje pa razuzdani in nesramni razbrzdanci kot Kaligule, Neroni in Domicijani.

<sup>37</sup> 'Akademije' = kulturne ustanove.

<sup>38</sup> Prim. COLUMELLA, *De re rustica*, II, 2: *aquarum indagator*.

<sup>39</sup> Prim. VARO REATINUS, *De re rustica*, I, 23; PLINIJ, *Nat. hist.*, XVIII, 17, 46.

<sup>40</sup> Izraz se nanaša na prvotno obliko patricijskih oporok.

<sup>41</sup> V it. *instrapazzar le sostanze*, ker je prevod Salustijevega *pecuniam vexant* (*Catilina*, 20). Odlomek gre primerjati s fenomenologijo državnih tvorb iz Platonove *Države*.

[244] Ta aksiom določa, da je bilo prvih treba, da se je človek človeku pokoraval v obdobju družin<sup>42</sup> ter da se je privadil na spoštovanje zakonov v prihajajočem obdobju mest; drugih, ki niso dajali prednosti sebi enakim, je bilo treba, da so se nad družinami zgrnile aristokratske ureditve držav; tretjih, da se je znotraj teh izkopala pot ljudske svobode; četrth, da so bile uvedene monarhije; petih, da so bile slednje postavljene; šestih, da so bile te prevrnjene.

[245] Ta aksiom podaja skladno s predhodnimi del principov večne idejne zgodovine, po kateri se v časovnosti dogaja zgodovina narodov v svojem nastanku, napredku, mirovanju, propadanju in koncu.<sup>43</sup>

## LXXIII.

[251] Po ljudskem izročilu so bili kralji prvi glavarji sveta.<sup>44</sup>

## LXXXIV.

[267] Res zlata vreden je odlomek iz Aristotelove *Politike*, v katerem se ob delitvi državnih tvorb naštevajo junaška kraljestva, katerih kralji so doma upravljali zakone, zunaj pa vodili vojne, ter so bili ob tem verski glavarji.<sup>45</sup>

[268] Kar je v tem aksiomu povedanega, se odraža v junaških kraljestvih Tezeja in Romula, kot je razvidno iz Plutarhovega *Romulovega življenja*<sup>46</sup> oziroma [...] iz same rimske zgodovine [...]. Tedaj so bili rimski kralji še kralji svetih zadev, imenovani *reges sacrorum*; ko so jih izgnali, so za izvrševanje nabožnih obredov v Rimu postavili tako imenovanega *rex sacrorum*, ki je bil glavar fecialov<sup>47</sup> oziroma araldov.

## CXIII.

[324] Resnično v zakonih je nek sij in neka luč, ki razsvetljuje naravni

<sup>42</sup> V obdobju patriarhalne ureditve državnih tvorb.

<sup>43</sup> Prim. SN § 349, § 393.

<sup>44</sup> Prim. npr. PLATON, *Zakoni* in ARISTOTEL, *Politika*.

<sup>45</sup> Kontaminacija Aristotelove *Politike*, 128 b 9 z DIODOROM, I, 13 in JUSTINOM, I, 1.

<sup>46</sup> Prim. tudi PLUTARH, *Vzporeditev Tezejevega in Romulovega življenja*, 25.

<sup>47</sup> Netočnost: glavar fecialov ni bil *rex sacrorum*, temveč *magister fetialium*.

razum;<sup>48</sup> rimski pravniki zato pogosto uporabljajo izraz *verum est* namesto *aequum est*.<sup>49</sup>

### [TRETJI RAZDELEK] O POČELIH

[331] Toda v tej mračni noči, ki prekriva nam najbolj oddaljeno, prvo davino, se svita večna luč sledeče resnice, ki je ni moč postaviti v dvom: da so svet narodov izoblikovali ljudje, in da potemtakem smemo in moramo najti njegova počela v premenah svojega človeškega razuma. Čuditi se je torej treba, kako so se vsi filozofi trudili, da bi spoznali svet narave, ki ga pozna samo Bog, njegov stvarnik, niso se pa ozrli na svet narodov oziroma na civilni svet, ki so ga stvarili ljudje in je zato ljudem spoznat. <sup>50</sup> To je nenavadna posledica one bede človeškega uma, ki smo jo že zasledili v *Aksiomih*.<sup>51</sup> um je zatopljen in pokopan v telesu, v tolikšni meri naravno nagnjen do čutenja telesnosti, da mu je treba preveč truda in napora, da umeva samega sebe, prav kakor telesno oko, ki videva vse predmete okoli sebe, a se ni sposobno ugledati brez pomoči zrcala.

[332] Ker so svet narodov ustvarili ljudje, pogledajmo torej, v čem so se le-ti strinjali in se še strinjajo: kajti te stvari nam bodo podale univerzalna in večna, torej vsaki znanosti lastna počela, na temelju katerih so nastali in se ohranjajo vsi narodi.

[333] Opažamo, da kljub različnosti ter veliki medsebojni časovni in prostorski oddaljenosti tako barbarski kot omikani narodi ohranjajo tri člo-

<sup>48</sup> Vicov izraz *ragion naturale* je prevod latinskega *naturalis ratio*.

<sup>49</sup> To dejstvo omenja Vico tudi v svojem *Liber metaphysicus*; pri rimskih pravniki dejansko ne najdemo formularne uporabe izraza *verum est* za *aequum est*.

<sup>50</sup> Vicova ločitev med naravnim in civilnim svetom se s formalnega vidika ozira na klasično delitev *res humanae* – *res divinae* iz časa Latincev, v vsebinskega pa postavlja temelj absolutnega historizma.

<sup>51</sup> Prim. SN § 236.

veške običaje: vsi poznajo vero, vsi slavijo poroke, vsi poznajo pogrebe; niti ni naroda, četudi surovega in grobega, ki bi kako dejanje slavil z bolj dodelanimi obredi in vzvišenimi praznovanji od onih, ki so posvečeni veri, porokam in pogrebom.<sup>52</sup> Po aksiomu, ki pravi, da »podobne ideje, ki se pojavljajo v zelo oddaljenih narodih, nujno slonijo na skupnem resničnem principu«, <sup>53</sup> je nujno bilo vsem naročeno, naj se s temi tremi stvarmi pri vseh začne človeškost, in naj se jih zato svečano hrani, da se svet zopet ne poživali in podivja. Zato smo te tri večne in univerzalne navade postavili za prva tri počela te Vede.

[334] Naj prvega ne postavijo v laž sodobni potniki,<sup>54</sup> ki pripovedujejo, kako ljudstva iz Brazilije, Kafre in drugih dežel novega sveta žive v družbi brez predstav o Bogu (isto misli Antonij Arnald<sup>55</sup> o prebivalcih otočja imenovanega Antili); te govornice so baje prepričale Bayla, ki si v *Razpravi o kometih*<sup>56</sup> želi, da bi od božjega sija nerazsvetljena ljudstva živela po pravici; kajti tega si ni upal trditi niti Polibij, na čigar rek, da verstva ne bi bila potrebna, ko bi na svetu bivali samo filozofi, ki bi se ne ravnali po zakonih, ampak po razumu, se nekateri še danes sklicujejo. To so novice potnikov, ki svoje knjige loščijo z grozljivimi opisi. Pravilno so cenzorji Univerze v Ženevi<sup>57</sup> (ki kot svobodna ljudska republika jamči večjo svobodo pisanja) ostro zabeležili, kako Andrej Rüdiger trdi »s preveliko gotovostjo«, se pravi preveč predrzno, v svoji *Fiziki*, visokodoneče poimenovani *božja*,<sup>58</sup> da je le-ta edina srednja pot med nevero in vraževerstvom. Vsi narodi namreč verujejo v božanstvo previdnosti, zaradi česar lahko zasledimo v teku časa in širom vsega civilnega sveta le štiri prvenstvene religije: prva je judovska,

<sup>52</sup> Prim. SN § 11–12.

<sup>53</sup> Prim. SN § 144.

<sup>54</sup> Zelo znani so bili dnevniki s potovanj, ki so jih spisali Oliver Drapper (?–1690), jezuit Charles Legobiena iz Saint-Maloja (1635–1707) in Pietro della Valle (1586–1652).

<sup>55</sup> Antoine Arnauld (1612–94), *Quatrième dénonciation de la nouvelle hérésie du péché philosophique* (*Œuvres*, XXXI, Paris 1780, str. 274).

<sup>56</sup> *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre*, Rotterdam, 1721, III, str. 57 in sledeče.

<sup>57</sup> Delo je v resnici cenzuriral »professor quidam lipsiensis«.

<sup>58</sup> *Physica divina: recta via, eademque inter superstitionem et atheismum media, hominum felicitatem naturalem et moralem ducens*, Frankfurt am Main, 1716.

druga je last kristjanov, ki verujejo v božanskost neskončnega svobodnega duha; tretja je poganska, po kateri je mnogo bogov, ki si jih predstavljajo sestavljene iz telesa in svobodnega duha in jim pravijo *deos immortales*, nanašajoč se na božanstvo, ki kraljuje in hrani svet; četrta in zadnja je vera mohamedancev, ki verujejo v boga iz neskončnega svobodnega duha v neskončnem telesu, ker pričakujejo telesne naslade za nagrado v večnem življenju.

[335] Nobeden izmed njih ni veroval v boga iz same telesnosti ali iz samega duha, ki bi ne bil svoboden. Zatorej niti epikurejcem, ki ne priznavajo ničesar razen telesnosti, in ob telesnosti naključje, niti stoikom, za katere je Bog usodi zapisan neskončen duh v neskončnem telesu (to menijo z določenega vidika tudi spinozisti), ni bilo dano, da bi razpravljali o državi in zakonih; Benedikt Spinoza govori zato o državi kot o družbi trgovcev.<sup>59</sup> Zaradi tega je pravilno povedal Cicero epikurejcu Atiku, da z njim ne more razpravljati o zakonih, če mu sam prej ne dopusti, da obstaja božja previdnost.<sup>60</sup> Kako naj se skladata stoiška ali epikurejska ločina z rimskim pravom, ki postavlja božjo previdnost za svoje prvo počelo!<sup>61</sup>

[336] Domnevo, da brez poročnih svečanosti sklenjeno priležništvo prostih moških in žena ni po naravi izprijeno, složno spodbijajo vsi narodi z obredi verskega poročnega slavlja, s katerimi se določa, da gre pri tem za sicer odpuščen živalski greh. Kajti starši, ki jih ne zavezuje zakonska vez, porazgube svoje naravne otroke, svoj zarod zapuste po nenadni ločitvi na voljo psom; in ko bi jih javno ali zasebno človečanstvo ne vzgojilo, bi slednji zrasli neveščiči vere, govora in drugih človeških običajev. Tak starši naredijo iz tega sveta narodov, ki ga je človeštvo obogatilo in okrasilo s številnimi umetnostmi, prostrano gozdovje davnine, v katerem so se živalsko tavaje klatile strašne Orfejeve zveri, vajene zverinskega čaščenja Venere med sinovi in materami ter očeti in hčerami. To je sramotni *nefas* nezakonskega

<sup>59</sup> Prim. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cit., ss. 175–86.

<sup>60</sup> Prim. CICERO, *De leg.*, I, 7.

<sup>61</sup> O tem razpravlja Vico v paragrafih 310, 342 in 979.

sveta, za katerega je Solon z nepričljivimi argumenti želel dokazati, da ga prepoveduje sama narava;<sup>62</sup> prepoved namreč izhaja iz človeške narave, saj so vsi narodi z gnusom mrzili priležništvo, niti ni bilo takih, ki bi se v to navado podali, če izvzamemo zadnjo dobo razvrata, kakršno poznamo pri Peržanih.<sup>63</sup>

[337] Da slednjič dojameš, koliko so pogrebi načelo človeškega rodu, pomisli le, kako bi v živalskem stanju nepokopana človeška trupla ležala krogom in psom v vabo: tako zverinsko navado namreč nedvomno spremljajo neobdelana polja in prazna mesta – ter ljudje, ki se kot prašiči hranijo z želodi, nabranimi v trohnečih truplih umrlih soljudi. Z veliko razumnostjo in vzvišenim izrazom so torej označili pogrebe za *foedera generis humani*; manj veličastno nam jih je opisal Tacit kot *humanitatis commercia*.<sup>64</sup> Nedvomno so si bili poganski narodi složni v veri, da duše ostajajo na zemlji, nemirno tavajoč okoli nepokopanih trupel,<sup>65</sup> in da potemtakem duša ne umre s telesom, ampak je nesmrtna. In da so zares tako mislila starodavna barbarstva, nam danes pričajo prebivalci Gvineje, kot poroča Hugo van Linschosten;<sup>66</sup> ter Peruja in Mehike, Acosta, *De indicis*;<sup>67</sup> ter Virginije, Tomaz Ariot,<sup>68</sup> ter Nove Anglije, Rihard Vaitbornij;<sup>69</sup> ter siamskega kraljestva,

<sup>62</sup> Prim. KSENOFONT, *Memorabilia*, IV, 4, 19–23.

<sup>63</sup> Prim. GROCIJ, *De iure belli et pacis*, II, 2, 5, 13.

<sup>64</sup> TACIT, *Annales*, VI, 19.

<sup>65</sup> Prim. HOMER, *Od.*, XI, 51 sled. In VERGIL, *Aen.*, VI, 337 sled.

<sup>66</sup> Veliki poznavalec Vicovega dela Fausto Nicolini meni, da se je pri tem Vico zmotil: v delu *Itinerarium indicum* (Den Haag 1699) in še zlasti v poglavju *Descriptio totius Guineae* Huga van Linschootena (1563–1611) ni sledu o izjavah, ki jih italijanski filozof pripisuje nizozemskemu potniku. O tem je pač spregovoril Gotthard Flachsbander iz Gdanska (1485–1548), čigar spis *Vera et historica descriptio auriferi regni Guineae* je moč najti ob Linschootenovih potniških pričevanjih v zborniku *Indiae orientalis descriptio*, ki sta ga izdala brata Johann Theodor in Johann Israel de Bry (Frankfurt 1604).

<sup>67</sup> Prim. J. COSTA de Medina del Campo (1538–1600), *Historia natural y moral de las Indias* (1591), ki ga je Vico menda poznal po prevodu Giovannijskega Paola Galluicija iz Saloja (Benetke, 1596: str. 107).

<sup>68</sup> Gre za matematika in astronoma Thomasa Harriota iz Oxforda (1560–1621), avtorja spisa *A brief and true rapport* o Virginiji, ki ga lahko beremo v latinski inačici v zborniku *Americae scriptores* J. De Bryja (Frankfurt, 1590).

<sup>69</sup> Sir Richard Whitbourne iz Londona (1579–1626) je odkril Novo Fundlandijo.

Jožef Skultenij.<sup>70</sup> Zatorej sklepa Seneca:<sup>71</sup> *Quum de immortalitate loquimur, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium: hac persuasione publica utor.*

## DRUGA KNJIGA PRVI RAZDELEK – PESNIŠKA METAFIZIKA [DRUGO POGLAVJE]

### DOSTAVKI H GLAVNIM ASPEKTOM TE VEDE

#### I.

[385] Od doslej povedanega lahko razberemo, da je božja previdnost – razumljena s človeškim čutenjem, ki je bilo dano krutim, divjim in ponosnim ljudem, ko so v obupanem hrepenenju po pomoči pred naravo iskali nad njo vzvišeno stvar, da bi jih rešila (to je prvo počelo, na katerem smo določili metodo te Vede<sup>72</sup>) – dopustila, da so se ljudje zmotili v strahu pred lažno božanskostjo Jupitra, ki bi jih mogel raztreščiti,<sup>73</sup> tako da so v oblakih prvih neurij in v siju strel ugledali slednjo veliko resnico: da previdnost božja upravlja rešitev celotnega človeškega rodu. Zato se ta Veda začenja po tem bistvenem aspektu kot premišljena civilna teologija previdnosti, vzšla iz ljudske modrosti zakonodajalcev, ki so osnovali države potom motrenja Boga kot previdnega,<sup>74</sup> in izpolnjena po skriti vednosti modrijanov, ki so dokazali njega obstoj v svoji naravni teologiji.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> Holandski konzul v Siamu Joost Schouten je spisal *Beschrijvinge van des Conigricks Siam* (1636), ki jih je Vico poznal v francoskem prevodu Melchisédech Thévénota v zborniku *Relations de divers voyages curieux* (Amsterdam, 1663, I. pogl. str. 32–33).

<sup>71</sup> *Epistulae*, CXVII, 5–6.

<sup>72</sup> Prim. SN § 339.

<sup>73</sup> Prim. SN § 377 in 379.

<sup>74</sup> Prim. SN § 342.

<sup>75</sup> Prim. SN § 366: »Ločevati je treba potemtakem med tremi vrstami teologije [...]: prva je pesniška teologija, ki je prišla od pesnikov teologov in je bila civilna teologija vseh poganskih narodov; druga je naravna teologija, ki je teologija metafizikov; na mesto od Varona predložene

#### II.

[386] S tem se kot drugi bistveni aspekt te Vede začenja filozofija avtoritete.<sup>76</sup> Besedo »avtoriteta« gre razumevati v prvotnem pomenu kot »lastnost«: v tem smislu jo pač venomer uporablja zakonik dvanajstih tablic,<sup>77</sup> tako da so se v rimskem civilnem pravu imenovali »avtorji« oni, od katerih nam prihajajo razlogi za vlado<sup>78</sup> – kar nedvomno izhaja iz [grškega] αὐτόρ, »proprius« ali »suus ipsius«. To je razlog, da mnogo izobražencev piše »autor« in »autoritas« brez pridiha.<sup>79</sup>

[387] In avtoriteta se je izvorno začela kot božja: z njo si je namreč božansko bitje prilastilo maloštevilne velikane, s tem da jih je potisnilo na tla in v jamska skrivališča pod gorami; v strahu pred nebom in Jupitrom so ostali orjaki vklenjeni v železne okove na kraju, kjer so se znašli ob prvem nebesnem tresku, porazgubljeni po gorah; taka sta bila Ticij in Prometej, z verigami okovana na silno skalo, ki jima je kljuval srce orel, se pravi religija Jupitrovih znamenj.<sup>80</sup> Ker pa so tistim, ki so »ostali negibni zaradi strahu«, Latinci z junaškim izrazom rekli »terrore defixi«,<sup>81</sup> jih tudi slikarji upodabljajo vklenjene v take okove pod gorami. Od teh okovov je nastala velika veriga, v kateri občuduje Dionizij Longin najbolj vzvišeno Homerjevo bajko:<sup>82</sup> da bi dokazal, kako je kralj bogov in ljudi, je Jupiter baje predlagal, naj jo na eni strani vlečejo bogovi in ljudje, češ da bi jih sam na drugi strani povlekel k sebi.<sup>83</sup> In če stoiki hočejo, da ta veriga predstavlja večni red vzrokov, s katerim njihova usoda objema in zavezuje svet,<sup>84</sup> naj se pazijo, da niso tudi sami vpeti vanjo; kajti vlečenje ljudi in bogov s takšno verigo je

poetike, ki se je pri poganskih narodih skladala s civilno, [...] postavljamo za tretjo našo krščansko teologijo, zmes civilne, naravne in najvišje razodete teologije in njihove povezanosti v motrenju božje previdnosti«.

<sup>76</sup> Prim. SN § 350.

<sup>77</sup> V tem smislu je beseda rabljena samo občasno. Prim. CICERO, *De officiis*, I, 12; *Top.* VI, 3.

<sup>78</sup> Prim. ULPIANUS, *Dig.*, XXI, 2, 4.

<sup>79</sup> Vico se nanaša predvsem na angleškega teologa in kritika Thomasa Gatakera (1574–1654).

<sup>80</sup> Mit je prikrojen.

<sup>81</sup> TACIT, *Annales*, XIII, 5.

<sup>82</sup> Tega ne zasledimo v Pseudo-Longinovem spisu O vzvišenem.

<sup>83</sup> Prim. HOMER, *Il.* VIII, 18–27.

<sup>84</sup> Prim. tudi HERAKLIT, *Allegoria Homeri*, 37 (V Mehlerjevi izdaji str. 73 in sledeče).

odvisno od Jupitrove volje; ti pa trdijo, da je Jupiter tudi sam podvržen usodi.

[388] Takšna božja avtoriteta je kasneje prinesla avtoriteto ljudi in vso njeno filozofsko izbranost, lastnost človeške narave, ki je ljudem niti Bog ne more odvzeti, ne da bi jih s tem uničil: prav v tem smislu je Terencij rekel »voluptates proprias deorum«,<sup>85</sup> da sreča božja ni odvisna od drugih; in Horac je povedal »propriam virtutis laurum«,<sup>86</sup> da se zmagoslavje kreposti ne more ogniti zavisti; in Cezar je trdil »propriam victoriam«,<sup>87</sup> kar je Dionizij Petavij<sup>88</sup> napačno imel za nelatinski rek, saj v presežku svoje latinske izbranosti to označuje »zmago, ki mu je sovražnik ni mogel odvzeti«. Ta avtoriteta je svobodna raba volje, kajti razum je volji podvržena pasivna moč. Ljudje so namreč začeli povelečevati svobodno voljo zaradi njenega brzdanja telesnih gibov,<sup>89</sup> v njihovem umirjevanju ali usmerjanju (v razdelku o *Metodi*<sup>90</sup> smo povedali, da je to svobodnim dejavnikom<sup>91</sup> lasten *conatus*). Temu sledeč so se velikani odvadili živalske navade, da se klatijo po velikem gozdu, in so se navadili na povsem nasproten običaj, da dolgo časa ostajajo skriti v miru svojih jam.

[389] Takšni avtoriteti človeške narave je sledila avtoriteta naravnega prava: po dolgem bivanju na kraju naključnega postanka iz časa prvih strel so ljudje postali njega gospodje – zaradi dolgega posedovanja, iz katerega izhajajo vsa posestva na svetu.<sup>92</sup> Ti ljudje so bili »pauci, / quos aequus amavit Iupiter«. <sup>93</sup> Rek so sicer kasneje filozofi pripisali tistim, ki so od Boga prejeli

<sup>85</sup> *Andria* V,5,4.

<sup>86</sup> *Ode*, II, 2, 21–24.

<sup>87</sup> *De bello gallico*, III, 70; primerjaj Kv. IRCIJ, B. a., 32 in 62.

<sup>88</sup> V resnici gre za mladega sina Gerharda Johana Vossa, Dioniza (1612–33), ki pravzaprav o sledečem ne poroča. Prim. *C. I. Caesaris quae extant cum animadversionibus D. Vossi, I. Davissii aliorumque variis notis* (Leiden, 1703), str. 568. 3. opomba.

<sup>89</sup> Prim. SN, § 141 in 310.

<sup>90</sup> Prim. SN, § 340.

<sup>91</sup> *Libera agentia*.

<sup>92</sup> Skrita polemika z Grocijem, *De iure belli ac pacis*, II, 4, 12 in II, 2, 1–10, ter s Pufendorfom, *De iure naturae et gentium*, IV, 6 in 12.

<sup>93</sup> VERGIL, *Eneida*, VI, 129–30, povedano o živih, ki so obiskali podzemlje (Hades).

primernege duha za znanost in krepost: toda historični smisel tega stavka je, da so v skrivališčih in odročnih krajih bivajoči ljudje postali vladarji ljudstev, ki jim pravimo »večja«, <sup>94</sup> katerih prvi bog je bil Jupiter, kot je razvidno iz Aksiomov; <sup>95</sup> to so bile, kot bomo pokazali, <sup>96</sup> stare antične rodbine, razklenjene v številne družine, ki so sestavljale prva kraljestva in prva mesta. O tem nam ostajajo krasna junaška rekla pri Latincih: »condere gentes, condere regna, condere urbes; fundare gentes, fundare regna, fundare urbes«.

[390] Ta filozofija avtoritete sledi preiščeni civilni teologiji previdnosti v oziru na njene teološke dokaze in s svojimi filozofskimi dokazi osvetljuje filološke (trojnost dokazov smo našli v *Metodi*<sup>97</sup>); kar se pa tiče temačne davnine narodov, ta filozofija vodi po svoji naravi negotovo človeško presojo do gotovosti.<sup>98</sup> Se pravi, da filologijo oblikuje v znanost.

### III.

[391] Tretji glavni aspekt te Vede je zgodovina človeških idej, ki so se začele, kot smo pred tem<sup>99</sup> videli, pri božjih, preko motrenja nebesnega svoda s telesnimi očmi. Kakor so Rimljani preroškemu opazovanju nebni strani, s katerih so prihajala božanska znamenja, pravili »contemplari«, samim nebni stranem, ki so jih avguri premerjali s svojimi zakrivljenimi palicami, pa so rekli »tæmpla cœli«, <sup>100</sup> tako so morda tudi Grki na tak način spoznali prve θεωρήματα in μαθηήματα, »v motrenju božanske ali vzvišene stvari«, ki so se potem iztekle v abstrakcije metafizike in matematike. S tem je zarisana civilna zgodovina stiha: »A Iove principium musae.«<sup>101</sup> Videli smo namreč, kako se je prva muza, ki ji Homer pravi »veda o dobrem in slabem«, začela s strelami in kako so nato modrijani lahkomišelnostno trdili,

<sup>94</sup> *Gentes maiores*.

<sup>95</sup> Prim. SN § 317 in 318.

<sup>96</sup> Prim. SN § 433.

<sup>97</sup> Prim. SN § 342–359.

<sup>98</sup> Prim. SN § 138–140.

<sup>99</sup> Prim. SN § 377.

<sup>100</sup> Prim. Enijevo misel v Varonovem delu *De lingua latina*, VII, 6–7; TERENCIJ, *Eun.*, III, 5, 2.

<sup>101</sup> VERGIL, *Buc.* III, 60.

da je »usmiljenje počelo modrosti«. <sup>102</sup> Prva muza je bila menda Uranija, <sup>103</sup> motrilka neba in njegovih znamenj, katere ime je kasneje prešlo v oznako za astronomijo. <sup>104</sup> Kakor smo prej razvejili metafiziko na vse njej podložne vede, <sup>105</sup> ki so ohranile pesniško naravo svoje matere, tako bo ta zgodovina idej podala grob izvor praktičnih ved, ki izučijo narode, ter spekulativnih ved, ki jih, sedaj gojene, <sup>106</sup> slavijo učeni.

#### IV.

[392] Po četrtem aspektu se ta veda predstavlja kot filozofska kritika, nastala iz nakazane zgodovine idej. Kot taka bo presojala o resničnem glede narodovih avtorjev; več kot tisoč let pa mora preteči, da v narodovi sredi vzklijejo pisatelji, ki so predmet filološke kritike. Filozofska kritika bo začeni z Jupitrom orisala naravno teogonijo oziroma rojstvo bogov, spočeto v razumu prvih avtorjev poganstva, po naravi pesnikov-teologov. Dvanajstero bogov »večjih narodov«, oblikovanih v idejah po prilikovanju človeškim potrebam in koristim, postavljamo za znamenje dvanajstih krajših vekov, katerim pripisujemo obdobja nastanka bajk. Sledeč temu bo naravna teogonija podala premišljeno kronologijo pesniške zgodovine – vsaj devetsto let preden bo po dobi junakov ljudska zgodovina zadobila svoje prve izvore. <sup>107</sup>

#### V.

[393] Po petem je večna idejna zgodovina, <sup>108</sup> po kateri se iztekajo zgodovine vseh narodov, odkar se je z verstvi začela udomačitev ljudi v divjih, krutih in ponosnih dobah – z začetkom, trajanjem in koncem <sup>109</sup> v oblikah, ki jih premišljujemo v pričujoči drugi knjigi in jih bomo zopet srečali v četrti pri obravnavi toka narodnih zgodovin ter pri premisleku o vzratnem toku človeških zadev v peti knjigi.

<sup>102</sup> *Ps*, CX, 10: *Preg*, I, 7 in IX, 10; *Ekl.*, I, 9.

<sup>103</sup> Uranija je po Heziodovem izročilu šele osma muza: prim. *Teogonija*, 77–79.

<sup>104</sup> Prim. SN § 508.

<sup>105</sup> Prim. SN § 367–368.

<sup>106</sup> V it. *colte*: prim. *cultura*, *coltivare*; 'colto' pomeni tudi 'izobražen'.

<sup>107</sup> Vico je o tem spregovoril v SN § 69, 317 in 348.

<sup>108</sup> It.: *storia ideal eterna*.

<sup>109</sup> Prim. SN § 349.

#### VI.

[394] Po šestem je sistem ljudskega naravnega prava: njegovi trije vladarji bi ga morali sicer obravnavati od nastanka narodov naprej (kar je snov enega izmed prejšnjih razdelkov) <sup>110</sup> – Hugo Grocij, John Selden in Samuel Pufendorf pa so se skladno zmotili v tem, da so ga začeli preučevati tako rekoč od polovice navzdol, se pravi, od zadnjega obdobja civiliziranih narodov (in torej ljudi, razsvetljenih od naravnega razuma), v katerem so prišli filozofi motrit popolno idejo pravičnosti.

[395] V prvi vrsti se Grocij ne ozira na božjo previdnost zaradi prevelike navezanosti na pojem resničnosti, v gotovosti, da njegov sistem drži tudi ne oziraje na vsako poznanje Boga. <sup>111</sup> Od tod izhaja njegov ukor rimskim pravnikom: <sup>112</sup> ko pa so slednji postavili božjo previdnost za počelo, <sup>113</sup> so se ozrli na naravno ljudsko pravo in na pravo filozofov in moralnih teologov.

[396] Selden božjo previdnost sicer predpostavlja, <sup>114</sup> ne omenja pa nevljudnosti prvih ljudstev, <sup>115</sup> niti božje delitve tedanjega sveta na Hebrejce in druga ljudstva. <sup>116</sup> Ob tem niti ne nakaže, kako je Mojzesu Bog ponovno podelil Postavo na gori Sinaj, potem ko so Hebrejci v egiptovskem suženjstvu pozabili na svoje naravno pravo, niti kako Bog prepoveduje v svoji Postavi vsako misel, ki ni pravična (na kar se niso pravniki med smrtniki nikdar ozrli; <sup>117</sup>), Selden pozablja tudi na živalske izvore vseh poganskih narodov. <sup>118</sup> [...]

[397] Slednjič Pufendorf postavlja na začetku ljudskega naravnega prava epikurejsko postavko, da je človek vržen v ta svet ne da bi mu Bog pomagal

<sup>110</sup> Prim. SN § 314 in § 315.

<sup>111</sup> Prim. GROCIJ, *De iure belli et pacis, Prolegomena*, §11, kjer sicer avtor pravi »etiamsi quod sine summo sceleri dari nequit daremus non esse Deum«.

<sup>112</sup> O tem je govora v SN § 342.

<sup>113</sup> Prim. SN § 342.

<sup>114</sup> Prim. SELDEN, *De iure naturali et gentium iuxta disciplinam Hebraeorum*.

<sup>115</sup> Prim. SN § 303.

<sup>116</sup> Prim. SN § 94.

<sup>117</sup> Prim. SN § 350.

<sup>118</sup> Prim. SN § 369.

ali skrbel zanj.<sup>119</sup> To trditev, katere se sicer v nekem spisu brani,<sup>120</sup> so po njegovem zgledu mnogi prevzeli,<sup>121</sup> pa čeprav sploh ni moč govoriti o pravu brez prvega počela božje previdnosti, kot smo slišali v Cicerovem odgovoru na Atikovo razmišljanje o zakonih.<sup>122</sup>

[398] Iz vseh teh razlogov se naše razmišljanje o pravu, ki so mu Latinci pravili *ius* po kontrakciji starega izraza *Ious*,<sup>123</sup> pričenja pri prvi in najstarejši točki vseh dob: v trenutku, ko se je narodovim glavarjem porodila ideja o Jupitru. Pri tem se grška beseda imenitno sklada z latinsko, saj nam na našo srečo Platon v *Kratilu* poroča, kako so Grki jusu izvorno pravili ζῆλον (diaíon), kar pomeni isto kot *discurrens* ali *permanens* (na filozofski izvor tega rekla namiguje že sam Platon, tako da na učen mitološki način dojema Jupitra kot vsepreplavljajoči eter; po svojem zgodovinskem izvoru pa prihaja sama beseda od tistega Jupitra, ki so mu Grki pravili Διός (Dìós) – zaradi česar sta Latincem pomenila izraza *sub dio* ali *sub Iove* isto kot naš »pod milim nebom«, in so mu šele potem rekli δίκαιον (dikaion), da bi si lajšali izgovarjavo.<sup>124</sup> Zavoljo tega pričenjamo z razmišljanjem o pravu, ki je najprej nastalo kot božje, z ozirom na govorico vedeževanja ali vede o Jupitrovih znamenjih, po katerih so si narodi urejevali človeške zadeve: kajti božje in človeške stvari tvorijo predmet prava.<sup>125</sup> In v tem smislu začenjamo z razmišljanjem o naravnem pravu pri ideji božje previdnosti, ob kateri je kot prirojena nastala tudi ideja prava: kot smo že povedali, so slednjega začeli spoštovati po naravi glavarji najstarejših in pravih narodov, ki slovijo kot »večji narodi«<sup>126</sup> in ki jim je Jupiter bil prvi Bog.<sup>127</sup>

<sup>119</sup> Prim. S. PUFENDORF, *De iure naturali et gentium*, II, 2, 2.

<sup>120</sup> S. PUFENDORF, *Apologia pro se et suo libro contra auctorem libelli famosi, v Eris scandica, qua adversus libros »De iure naturali et gentium« obiecta diluuntur* (Frankfurt, 1686).

<sup>121</sup> Npr. I. SCHWARZ, *Index quarundam novitatum quas dominus Samuel Pufendorf edidit contra orthodoxa fundamenta* (London, 1672).

<sup>122</sup> Prim. SN § 335.

<sup>123</sup> Isto etimologijo omenja tudi GROCIJ, *De iure belli ac pacis, Prolegomena*, § 12.

<sup>124</sup> Prim. PLATON, *Kratilos*, 112 a-b.

<sup>125</sup> Prim. SN § 342, § 379.

<sup>126</sup> *Gentes maiores*.

<sup>127</sup> Prim SN § 316–317.

## VII.

[399] Po sedmem in zadnjem aspektu se ta Veda nanaša na principe<sup>128</sup> vesoljne zgodovine. Ta se v prvem trenutku človeških stvari v poganstvu začne s prvo dobo sveta, za katero so Egipčani trdili, da je bila njihova predhodnica, in ki ji pravimo doba bogov:<sup>129</sup> tedaj je Nebo začelo vladati na zemlji in je mnogo dobrega storilo ljudem, kot smo povedali v *Aksiomih*,<sup>130</sup> tedaj se je začela tudi grška doba bogov, ko so se božanstva na zemlji zadrževala z ljudmi (slišali smo,<sup>131</sup> da je to prvi storil Jupiter). Grški pesniki so nam v svojih bajkah<sup>132</sup> iz te prve dobe sveta pristno opisali vesoljni potop in gigante ter nam s tem res pokazali začetke posvetne vesoljne zgodovine.<sup>133</sup> Ker pa se potomci niso znali vživeti v predstave prvih ljudi, osnivalcev poganstva, po katerih so si ti domišljali, da videvajo bogove;<sup>134</sup> in ker niso potomci pravilno doumeli pravega smisla besede raztreščiti,<sup>135</sup> ki pomeni »poslati pod zemljo«; in ker je bilo po izročilu vraževernih narodov povedano, da so velikani, sicer prebivalci podgornih jam, naročili Olimpu, Peliju in Oksu, naj spodijo bogove z neba [...], ki ga je grška domišljija izkrivljeno postavila na orjakom skorajda nedostopnih višavah gorskih vrhov<sup>136</sup> (to bajko so si menda izmislili šele po Homerju in jo vrinili v *Odisejo*:<sup>137</sup> Homer pravi namreč v *Iliadi*, da je Olimp dom bogov; ko bi gora zgrmela, bi padli bogovi) – iz vseh teh razlogov je manjkal princip in zaradi doslej še neobstoječe premišljene kronologije pesniške zgodovine je manjkala tudi trajnost vesoljne posvetne zgodovine.

*Iz italijanščine prevedel Jan Bednarik*

<sup>128</sup> V it. izrazu odmeva ob pomenu 'počelo' razbira tudi zven besede 'početek'.

<sup>129</sup> Prim. SN § 52.

<sup>130</sup> Vico je pravzaprav o tem spregovoril v *Opombah h kronološki razpredelnici* (SN § 64).

<sup>131</sup> Prim. SN § 377.

<sup>132</sup> Prim. mit o devkalionski povodnji in mite o titanih.

<sup>133</sup> Prim. SN § 149, § 202.

<sup>134</sup> Prim. SN § 375.

<sup>135</sup> It. *atterrare*.

<sup>136</sup> Prim. SN § 712–713.

<sup>137</sup> Prim. HOMER, *Od.*, XI, verz 313 in sledeči.



---

**Jan Bednarik**

## **GIAMBATTISTA VICO**

Giambattista Vico se je rodil 23. junija 1668. leta v Neaplju, kjer je tudi umrl 23. januarja 1744.

Njegov opus s težavo uvrščamo v kako filozofsko šolo. Vico je namreč bil v nekem smislu samouk.<sup>1</sup> Svojega znanja ni zajemal pri študijskih institucijah, prej si je sam izbral avtorje, ki so ga najbolj zanimali. V mladosti je sicer obiskoval jezuitsko gimnazijo<sup>2</sup> in študiral gramatiko; šolo pa je kmalu zapustil, ker se mu je tu dogodila krivica. Sam je doštudiral logiko iz Hispanovih in Venetovih del (*Summulae*), prebiral Suarezove *Disputationes metaphysicae* in se posvetil poglobljenemu študiju prava.

Nekaj časa je opravljal advokaturu, nato je postal hišni učitelj na domu Domenica Rocca markiza Vatolla v pokrajini Cilento.<sup>3</sup> Tu se je posvetil branju Danteja, Petrarce in Bocaccia ter grških in latinskih klasikov. Aristo-

<sup>1</sup> Izraz 'maestro di se stesso' (učitelj samega sebe) se večkrat pojavlja v Vicovih avtobiografskih spisih.

<sup>2</sup> Od leta 1679 do leta 1684.

<sup>3</sup> Od leta 1686 do leta 1695.

---

telova *Etika* ga je prepričala, da »veda o pravičnem [...] izhaja iz maloštevilnih, večnih resnic, ki jih v metafiziki narekuje neka idealna pravičnost«. <sup>4</sup> Preko Aristotela se je Vico vrnil k Platonu: »Aristotelova metafizika vodi do stvarnega počela materije, iz katerega se izvajajo posamične oblike; s tem postane Bog podoben izdelovalcu vaz, ki oblikuje stvari izven sebe. Platonova metafizika pa vodi do stvarnega počela večne ideje, ki od sebe daje in tvori samo tvar.« <sup>5</sup> Platonov nauk mu je ponudil možnost, da se etika utemelji na »neki kreposti ali idealni pravičnosti«, ki je hkrati osnova idealne države. V teh obrisih se je Vico ozrl na »razmišljanje o večnem idejnem pravu, spoštovanem v univerzalnem mestu po ideji ali načrtu božje previdnosti«. <sup>6</sup>

Ob svojem povratku v rodni kraj (1695) se je Vico soočil s pretežno kartezijskim kulturnim življenjem. Do Kartezijeve filozofije pa je italijanski filozof venomer čutil odpor: še zlasti ga je prizadelo Descartesovo preziranje zgodovine, govornišva in pesništva v korist matematičnih ved. V tem obdobju je vzljubil Bakona Verulamskega in ga postavil med svoje tri najljubše pisce, ob bok Platonu in rimskemu zgodovinarju Tacitu. Kasneje se bo trojici pridružil še Grocij.

Leta 1699 je postal profesor za retoriko na univerzi v Neaplju. V univerzitetnem uvodnem predavanju *De nostri temporis studiorum ratione* iz leta 1708 je Vico ostro obsodil vsiljevanje kartezijskega in matematične metode kot edine možne poti do znanja: obstajajo tudi vede, ki jih ni moč obravnavati s pomočjo metode, in prav te vede imajo prvenstven pomen za človeka; tudi sama Kartezijeva metoda se ne izkaže za neizpodbitno v preučevanju narave, saj fizika ne dosega evidence in nujnosti, ki sta temeljni lastnosti matematike. Poudarjajoč dejstvo, da matematična metoda sloni na razumskem načinu spoznavanja, ki se v človeku razvija kot zadnji, Vico ugotavlja, da pri otroku stopajo v ospredje spomin, domišljija in bistrost.

<sup>4</sup> G. B. VICO, *Autobiografia*, Torino 1960, str. 8.

<sup>5</sup> Prav tu, str. 13.

<sup>6</sup> Prav tu str. 14.

Prva faza vzgoje naj bi zato temeljila na študiju jezikov, ki utrjuje spomin, na branju pesnikov in zgodovinarjev, »da bi se gojila domišljija, in obenem na umevanju geometrije [...] kot priprave na gospostvo razuma«. <sup>7</sup>

Leta 1710 je Vico izdal delo *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus erudenda*, v katerem se v okviru obravnave etimologije kot počela izvorne upovedanosti zgodovinskega zariše slovito enačenje med *verum* in *factum*, resničnim in storjenim. <sup>8</sup> Trditev *verum ipsum factum* se po Vicovem mnenju sklada s tradicionalnim dojemanjem spoznavanja kot spoznavanja po vzrokih; matematika in geometrija postopata z dokazovanjem po vzrokih, ker »sam človeški razum vsebuje elemente resnice in jih lahko urejuje in usklajuje. Od takšnega urejevanja in usklajevanja izhaja resnica, ki se dokazuje; dokaz je na ta način istoveten z operacijo, resnično pa s proizvedenim (*factum*)«. <sup>9</sup> Če je branje zbor branih elementov, *ita intelligere sit colligere omnia elementa rei, ex quibus perfectissima exprimitur idea*. Ob svojem sodobno zvenečem obratu ostaja aksiom *verum ipsum factum* hkrati definicija resnice kot *mentis cum rerum ordine conformatio*: v tem smislu se razodeva tudi njegova pripetost na metafizično izročilo.

S spustom počela *verum-factum* na tla zgodovine se v pojmovnem tkivu Vicove govornice oblikuje sopripadnost filozofije in filologije. Njuno skladnost išče italijanski filozof v delih *De universi iuris uno principio et fine uno* (1720) in *De constantia iurisprudientis* (1721), ki ju lahko imamo v nekem smislu za osnutek temeljnega dela *Scienza Nuova* – poznonovoveške filozofske summae z obrobja evropskega miselnega prostora, amalgama presenetljive inovativnosti, širokega znanja in sestopov v časovno že skorajda zabrisano metafizično konstelacijo, ki je Vica zaposlila od leta 1720 do smrti. <sup>10</sup>

<sup>7</sup> F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, Torino, S. E. I., str. 10.

<sup>8</sup> Prim. npr. K. LÖWITH, »*Verum et factum convertuntur*«: *le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari*, v *Omaggio a Vico*, Napoli 1968, str. 73–112.

<sup>9</sup> G. B. VICO, *De antiquissima*, I, 3. poglavje.

<sup>10</sup> Glede na njegove predelave delo ločujemo na: *Scienza Nuova Prima* (1725), *Seconda* (1730) in *Terza* (1744).

Osnovni problem *Scienze Nuove* je vprašanje zgodovinskega: »zgodovina ni še našla svojih počel«. <sup>11</sup> Njih iskanje se odvija v spetosti filozofije in filologije. Drugi termin se ne nanaša izključno na študij jezika, ampak označuje v širšem smislu tudi obravnavo dejstev, tako rekoč posamičnosti; 'filozofija' pa se temu nasprotno in naprotno ozira na nujno in univerzalno. Predmet filologije je gotovo (*certo*), predmet filozofije pa je resnično (*vero*). Zrcaljenje filološkega in filozofskega se odseva na ravni zgodovine kot vede o resničnem v smislu, ki ga izpostavlja rek *verum et factum convertuntur* – se pravi v zarisaniosti proizvedene resničnosti. <sup>12</sup>

Odkrivanje se v zgodovinskem dogaja na obzorju kritične veščine, ki je v svojem jedru metafizična: v metafizični kritiki se jasniro obrisi večne idejne zgodovine (*storia ideal eterna*), <sup>13</sup> ki osvetljuje zakone zgodovinskega nastajanja. Slednji niso induktivni, ampak se zastavljajo apriorno in domujejo v metafiziki človeškega razuma: »Naša veda postopa prav kot geometrija, ki si sama ustvarja svet razsežnosti, ko ga sestavlja in motri v svojih elementih; v njej pa je toliko več resnice, kolikor bolj so resnični redovi človeških stvari od točk, črt, ploskev in likov.« <sup>14</sup>

*Factum* zgodovinskega se ne izpolnjuje izključno na nivoju človekovega delovanja, ampak ga oblikuje tudi božja roka preko svoje previdnosti. Če se *Scienza nuova* odpira do iskanja božje prisotnosti, obenem ne zastira bistveno človeškega v svojih mnogoličnih izrazih. Vicu gre predvsem za antropološki vpogled v človeka, ki ni reduciran na svoj razum, v slogu kartezijanstva, ampak ovrednoten tudi v čustvih in domišljiji.

Po Vicovem mnenju »ljudje stvari najprej občutijo nezavedno, nato jih doje-

<sup>11</sup> G. B. VICO, *Diritto Universale (Opere, Laterza, Bari 1936, II., str. 14)*.

<sup>12</sup> Prim. npr. F. FELLMANN, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg-München 1976.

<sup>13</sup> V sintagmi *storia ideal eterna* ločujemo dvoje pomenskih ravni: na prvi besedna zveza označuje opredelitev kategorij ali idealnih momentov duha v njihovem idejnem zaporedju; na drugi se predstavlja kot aprioristično-empirična determinacija reda, po katerem se v zgodovini zvrstijo stvari, dejstva ipd.

<sup>14</sup> G. B. VICO, *Scienza Nuova*, § 349.

majo z razburjenim in ganjenim duhom, slednjič jih premislijo s čistim razumom«. <sup>15</sup> Osnovno shemo dožemanja Vico preslika na zgodovinsko dogajanje in v njem izpostavi troje obdobje: dobo bogov, dobo junakov in dobo ljudi. »V dobi bogov so pogani mislili, da živijo pod božjo vlado, in da jim je vsaka stvar naročena po znamenjih in v preročiščih [...] – sledila ji je doba junakov, ko so slednji vladali v aristokratskih državah in si domišljali, da je njihova narava različna od narave njihovih podložnikov; – in končno doba ljudi, v kateri so se vsi prepoznali za enake v človeški naravi.« <sup>16</sup> V čutno-domišljijem momentu se ljudje izražajo preko pesništva, ki je predstavnostno in nepojmovno oblikovana metafizika. Če so sodobne poetike obravnavale poezijo kot proizvod razvitega razuma in omikane družbe ter kot odvečen, akcidentalen okras, Vico prav nasprotno poudarja, da je pesništvo naraven in zato človeškemu duhu tudi nujen način izražanja. Ko bi namreč bilo pesništvo odvečen okras, bi se pojavilo šele v pozni dobi človeške zgodovine; poezijo pa nasprotno najdemo že v davnini, pravzaprav nam prva zgodovinska pričevanja spregovorijo v pesniški besedi. Odkritje naravnega in nujnega značaja poezije kot izrazne oblike je po Vicovem mnenju temelj »nove vede«, ki pojasnjuje bajne poteze najstarejših izročil v smislu pesniških upovedovanj resničnega. V bajeslovnih izvorih narodnih zgodovin, ki jih hranijo tradicije, se ne skrivajo laži, temveč se razpirajo prvobitni modusi pripovedovanja resnice, značilni za starodavnike. »Od silnega grmenja prestrašeni prvi ljudje so si domišljali, da je nebo prostrano živeče telo, in poimenovali so ga Jupiter, misleč, da jim s strelami in truščem groma kaj sporoča [...]. Na ta način so si prvi pesniki-teologi domislili prvo božansko bajko, največjo izmed vseh, se pravi Jupitra, kralja in očeta ljudi in bogov, in njegovo strel.« <sup>17</sup>

Teka zgodovine pa ne opredeljuje izključno metafizika človeškega uma. V njem nastopa tudi božja previdnost. Prerez skozi zgodovino dokazuje bivanje Boga: »Ta veda se predstavlja po enem izmed svojih temeljnih aspektov kot premišljena civilna teologija božje previdnosti [...]. Zatorej se mora ta

<sup>15</sup> Prav tu, § 241.

<sup>16</sup> Prav tu § 31.

<sup>17</sup> Prav tu § 377 in 379.

---

veda izkazati kot dokaz zgodovinskega dejstva previdnosti, kajti mora biti zgodovina ukazov, ki jih je previdnost preko človeške volje in pogosto tudi proti človeškim željam dala velikemu mestu človeškega rodu.«<sup>18</sup>

S tem so zarisane temeljne poteze nauka o heterogenezi ciljev: v zgodovini obstaja finalna nastrojenost v smislu napredka, ki se pa odmika od človekovih predstav in želja. V tem odmiku se razodeva prisotnost božjega načrta. »Ljudje so sicer stvarili svet narodov, [...] a taisti svet izhaja iz različnega, pogosto nasprotno mislečega razuma, vsekakor venomer vzvišenega nad cilji, ki si jih ljudje zastavljajo [...] Ker se ljudje prepuščajo živalski pohotnosti in porazgubljajo svoje zarode, a od tod prihaja čistost poroke in iz nje družina [...]; ker se svobodni narodi hočejo rešiti zavore svojih zakonov, a s tem postanejo podložni monarhom [...]; ker se narodi hočejo izgubiti, kar pa od njih ostaja, se zbere v samoti in od tod zopet vstane kot feniks. Kar je vse to storilo, je vsekakor bil razum, kajti z razumnostjo so to počenjali ljudje; ni bila usoda, saj so si to odredili z izbiro; ni bilo naključje, kajti s takim ravnanjem se stalno vračajo v iste stvari.«<sup>19</sup>

Prispodoba o feniksu namiguje na znamenito teorijo o »teku in povratnem teku« (*corsi e ricorsi*) zgodovinskega, po kateri se navidezno preboleto vrača in ponavlja.

Vicova beseda je oplodila različne miselne tokove. Goethe in Herder omenjata iz spominov na svoja potovanja v Italijo, kako je v Neaplju Vicovo ime bilo deležno pravcatega čaščenja. V prvi polovici XIX. stoletja so Vica radi prebirali Ugo Foscolo in Alessandro Manzoni v Italiji, Jules Michelet in Auguste Comte v Franciji, Samuel Taylor Coleridge v Angliji. Fichte, Schelling, Hegel in Humboldt italijanskega filozofa nikdar ne omenjajo, čeprav je njihova filozofija v marsičem podobna Vicovi (med Heglovimi učenci pa ga citira Gans); prav tako se ga ne spominjata Niebuhr in Mommsen, ki jima je bil Neapeljčan predhodnik v preučevanju rimske zgodovine. Nasprotno se Vicovo ime pojavlja v romanih francoskih piscev Balzaca,

<sup>18</sup> Prav tu § 342.

<sup>19</sup> Prav tu § 1107–1108.

---

Alexandra Dumasa, de Vignyja in Flauberta. V drugi polovici XIX. stoletja je Vicova slava nekoliko zasenčena. Paul Lafargue oriše povezavo med historičnim materializmom in Vicovo filozofijo; v nekaterih ozirih se s *Scienza nuova* lahko primerjajo posamezne trditve iz Feuerbachovih, Straussovih, Lemprechtovih in Lotzejevih del.

Vico stopa ponovno v ospredje v prvih desetletjih tega stoletja, sicer v senci ideološkega lastninjenja svoje filozofije. Ob Crocejevih in Burdachovih študijah in ob Joycovem zanimanju za Vicova dela se vrstijo spisi, ki prepoznajo v Vicovem opusu idejne osnove fašizma ali marksizma. V tem duhu spregovorita Yeats in drugi. V skupino pristranskih interpretacij prištevamo Sorelovo, delno tudi Gentilejevo. Za Vica se občasno zanimajo tudi Breysig, Cassirer, Meinecke, Troeltsch in Auerbach.

V skladu z mnogoličnostjo in vsestransko pomembnostjo Vicovih intuicij se danes na italijanskega filozofa ozirajo strokovnjaki z različnih področij človeških ved.

Vicova beseda izhaja namreč kot *scienza* iz Galilejevega zasnutka znanosti, a se že izvorno zadrži v bližini človeka, njegovih del, njegove zgodovine. V razponu med epistemološkim počelom *verum-factum* in hermenevitično pripetostjo na zgodovinsko in upovedano se nam branje Vicove *Scienze Nuove* ponuja kot stalen ozir na filozofijo sodobnosti v luči njene arhaične svežine.

## ANTROPOLOGIJA V PRAGMATIČNEM OZIRU

### Predgovor

Ves napredek v kulturi, s katero se človek šola, ima za cilj, da bi ta pridobljena znanja in spretnosti lahko rabil v svetu; toda najpomembnejši predmet v svetu, za katerega jih lahko rabi, je *človek*: ker je sam svoj poslednji cilj. – Spoznanje človeka, sledeč njegovi species, kot z umom obdarjeno zemeljsko bitje, torej še posebej zasluži, da imenujemo *spoznanje sveta*; četudi tvori le del zemeljskih kreatur.

Nauk o poznavanju človeka, napisan sistematično (antropologija), ima lahko bodisi *fiziološko* ali pa *pragmatično* gledišče. – Fiziološko poznavanje človeka ima za cilj raziskovanje tega, kar iz njega naredi *narava*, pragmatično pa to, kar on, kot svobodno delujoče bitje napravi, oziroma lahko in naj napravi, iz samega sebe. – Kdor brska za naravnimi vzroki, npr., v čem naj bi temeljila zmožnost spominjanja, lahko kar naprej (sledeč Cartesiusu) modruje o sledovih vtisov, ki ostajajo v možganih in jih puščajo doživeta občutja; a pri tem mora priznati: da je v tej igri svojih predstav zgolj gledalec in da mora pustiti naravi, da deluje, s tem ko ne pozna možganskih živcev in

---

vlakem, tudi ne zna rokovati z njimi za svoj namen: zatorej je vse teoretsko modrovanje o tem čista izguba. – Če pa uporabi zaznave tega, kar je v spominu našel kot ovirajoče ali spodbujajoče, da bi ga razširil ali pa naredil okretnejšega in za to rabi poznavanje človeka, potem bi to bil en del antropologije *pragmatičnega* namena in prav ta je tista, s katero se tu ukvarjamo.

Take antropologije, gledane kot *poznavanje sveta*, ki mora slediti *šoli* potem še ne bomo imenovali *pragmatična*, če vsebuje povsod razširjeno spoznanje *stvari* v svetu, npr. živali, rastlin in mineralov v različnih državah in klimah, temveč če vsebuje spoznanje človeka kot *svetovljana* [Weltbürger]. – Zato tudi še ne bomo poznavanja človeških ras, kot tudi produktov, ki pripadajo igri narave, prišteli k pragmatičnemu, ampak teoretičnemu poznavanju sveta.

Izraza: *poznati svet* in *imeti svet*, sta v svojem pomenu še vedno precej daleč drug drugemu; tako prvi *razume* le tisto igro, ki jo je opazoval, drugi zgolj tisto, v kateri je *igral*. – Antropologija je na zelo neugodnem stališču, da mora presojeti tako imenovani *veliki svet*, stan imenitnikov; tadva sta si bodisi preblizu ali pa predaleč drug od drugega.

K sredstvom za razširitev antropologije po obsegu spadajo *potovanja*; bodisi da gre tudi le za branje potopisov. Vendar si je treba pred tem doma, v občevanju s someščani in rojaki\* pridobiti poznavanja ljudi, če hočemo vedeti, kaj naj iščemo zunaj, da ga lahko razširimo v večjem obsegu. Brez takega načrta (ki že predpostavlja poznavanje človeka) ostaja svetovljan glede svoje antropologije vedno zelo omejen. *Generalno* poznavanje tu venomer predhaja *lokalnemu*; če naj bo to urejeno in vodeno prek filozofije: brez nje vse pridobljeno spoznanje ni nič drugega kot fragmentarično blodenje in ne more figurirati kot znanost.

\* Veliko mesto, središče kraljestva, v katerem se nahajajo deželni collegia vlade taistega, ki ima univerzo (za kulturo znanosti) in pri tem še položaj za pomorsko trgovino, ki ji reke iz notranjosti dežele, kot tudi mejne oddaljene dežele različnih jezikov in običajev spodbujajo promet, – tako mesto, kot na primer *Königsberg* na reki Pregel, že lahko jemljemo za pripraven kraj za razširjanje tako poznavanja človeka kot tudi poznavanja sveta; lahko ju pridobimo, tudi če ne potujemo.

\* \* \*

A vendar se vsem poskusom, da bi s temeljitostjo dospeli do take znanosti, zoperstavljajo izdatne težave, ki se drže same človekove narave.

1. Človek, ki opazi, da ga opazujemo in želimo raziskovati, se nam bo kazal v zadregi (ženiran), zato se ne *more* pokazati, kot je; ali pa se *pretvarja* in noče, da ga spoznamo, kakor je.

2. Če pa hoče raziskovati samega sebe, pa pride, predvsem kar zadeva njegovo stanje v afektu, ki potem navadno ne dopušča nobenega *pretvarjanja*, v kritičen položaj; namreč da se, če so gonila\* aktivna, ne opazuje; in če se opazuje, gonila mirujejo.\*\*

3. Kraj in časovne okoliščine povzročijo, če so nenehne, *navade*,\*\*\* ki so, kot rečemo, druga narava in človeku otežujejo sodbo o samem sebi; za kaj naj se ima, še raje pa, kakšno mnenje naj si napravi o drugem, s katerim občuje; kajti sprememba položaja, v katerem je človek prek svoje usode ali v kate-rega kot pustolovec postavlja samega sebe, antropologiji zelo otežujejo, da bi jo povzdignili v rang formalne znanosti.

Končno pa sicer\*\*\*\* tudi niso viri, ampak pomagala antropologije: svetovna zgodovina, biografije, da, igre in romani. Kajti četudi zadnji nimajo za podlago izkustva in resnice, temveč izmišljije [Erdichtung], in je tu dovoljeno pretiravanje v značajih in situacijah, v katere so ljudje postavljeni kot v sanjah; zdi se torej, da nas ne morejo poučiti v poznavanju človeka, vseeno pa je treba značaje, kot sta jih zasnovala npr. Richardson ali Moliere, v svojih *temeljnih potezah* jemati iz opazovanja dejanskega dejanja in nehanja človeka; po stopnji so sicer pretirani, po kvaliteti pa se morajo ujemati s človekovo naravo.

\* Triebfeder

\*\* A: »a če se opazuje, *potem* gonila mirujejo«

\*\*\* Angewohnungen

\*\*\*\* A: »so sicer«

---

Sistematično zasnovana in vendar popularno (prek navezave na primere, ki jih lahko vsak bralec najde), v pragmatičnem oziru napisana antropologija, ima za bralstvo to prednost: da prek popolnosti naslovov, pod katere lahko spravimo to ali ono opaženo človeško lastnost, ki se prebije v prakso, daje bralcu toliko priložnosti in spodbud, da tematizira vsako posebej in jo postavi v rubriko, ki ji pripada; s tem se dela [die Arbeiten] v njej kar sama od sebe razdele med ljubitelje tega študija, in prek enotnosti načrta so zedinjena v ravno eno celoto; zaradi česar je potlej spodbujena in pospešena rast splošno koristne znanosti.\*

#### PRVA KNJIGA O SPOZNAVNI ZMOŽNOSTI O ZAVESTI SAMEGA SEBE

§1. Da zmore človek v svoji predstavi imeti jaz [das Ich], ga neskončno povzdigne nad vsa druga na zemlji živeča bitja. S tem je *oseba*, poseduje enotnost zavesti, ob vseh spremembah, ki ga morda dolete, ena in ista oseba, tj., od *stvari*, kot so tudi nerazumne živali, s katerimi lahko ravna, kot se mu zljubi, po rangu in vrednosti [Würde] popolnoma različno bitje; tudi če tega jaz še ne more izgovoriti; saj ga vendar ima v mislih: kot ga vsi jeziki vendar morajo misliti, če govore v prvi osebi, tudi če sicer te jaznosti [Ichheit] ne izražajo prek posebne besede. Kajti ta zmožnost (namreč misliti) je *razum*. Je pa nenavadno: da otrok, ki zna že prav urno govoriti, vendar kar pozno (morda celo leto kasneje) sploh še začne, govori skoz [durch] *jaz*, do takrat pa je o sebi govoril v tretji osebi (Karl hoče jesti, oditi, itd.), in zdi se, ko začne govoriti skoz *jaz*, da se mu je obenem nekaj posvetilo; od tega dne

\* V mojem, v začetku svobodno prevzetem, kasneje kot profesura naloženemu poslu *čiste filozofije*, imam, skoraj vseh trideset let, dve predavanji, ki ciljata na *poznavanje sveta*: namreč (v zimskem semestru) *antropologijo* in v (poletnem) *fizično geografijo*; tudi drugi stanovi so ju radi poslušali kot popularna predavanja; priročnik, ki ga imate v rokah, vsebuje prva; druga pa, ki sem jih potreboval za ta tekst, so v rokopisu, ki ga verjetno ne zna brati nihče drug kot jaz, zato bi mi jih v moji starosti bilo komajda mogoče izdati.

---

se nikoli ne vrne v oni način govorjenja. – Pred tem je samega sebe zgolj *čutil*, zdaj samega sebe *misli*. – Antropologom bo verjetno kar težko razjasniti ta fenomen.

Zdi se, da opažanje: otrok pred prvim četrletjem po svojem rojstvu ne izraža ne joka ne smeja, verjetno temelji ravno tako na razvoju določenih predstav, užaljenosti in nepravilnosti. – Da začenja v tem časovnem razdobju z očmi spremljati svetleče predmete, ki mu jih kažemo, je grobi začetek napredovanja *zaznav* (aprehenzija predstave občutja), da bi jo razširil k *spoznanju* predmetov čutil, tj., k *izkustvu*.

Da ga kasneje, ko poskuša govoriti, lomljenje besed naredi materi in dojiljam tako ljubkega in jih navda, da ga stalno objemajo in ljubkujejo, in ga verjetno zaradi spolnitve vsake želje in volje razvadijo v majhnega vodjo; to ljubkost bitjeca, v času njegovega razvoja k človeškosti, moramo verjetno pripisati njegovi nedolžnosti in odprtosti vseh njegovih še napačnih izjav, pri čemer, po eni strani, ni nič skritega ali slabega, po drugi pa ga pripisujemo naravni držji dojilji, da ugone bitju, ki se prilizujoč popolnoma prepusti samovolji drugega, da mu je odobren čas igre, najsrečnejši izmed vseh, pri čemer vzgojitelj s tem, da sebe tako rekoč naredi za otroka, še enkrat uživa to prijetnost.

*Spomin* na otroška leta pa še zdaleč ne seže vse do tega časa; ker ni bil čas izkušnje, temveč zgolj razpršenih, od pojmov objekta še ne zedinjenih *zaznav*.

---

# O PEDAGOGIKI

## 36 UVOD\*

Človek je edino bitje [das Geschöpf], ki mora biti vzgajano. Pod vzgojo namreč razumemo nego (prehranjevanje, vzdrževanje), disciplino (strogost) in poleg izobrazbe še poduk.\*\* Sledeč temu je človek dojenec, gojenec, in učenec.

Živali uporabljajo svoje moči, brž ko imajo katere od njih redno, tj., na način, da ne postanejo njim samim škodljive. Dejansko je občudovanja vredno, če npr. motrimo mlade lastovke, ki so se komajda izvalile in so še slepe, kako ne znajo nič manj kot to, da spuščajo ekstremno iz gnezda. Živali zato ne potrebujejo nege, največ le hrano, toploto in navajanje, ali neko določeno varstvo. Največ živali potrebuje prehranjevanje, a nobene

\* Izšlo tudi v PROBLEMIH 11/88 (RAZPRAVE 4, »ŠOLSKO POLJE«), str. 147–158, prevod Zdravko Kobe.

\*\* V originalu: »Unter Erziehung verstehen wir die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung), Disziplin (Zucht) und Unterweisung neben Bildung.«

---

nege. Pod nego [Wartung] razumemo namreč vnaprejšnjo skrb staršev, da otroci ne rabijo svojih moči škodljivo. Če bi, npr., kaka žival, takoj ko pride na svet, kričala, kot to počno otroci, bi nezmotljivo postala plen volkov in drugih divjih živali, ki bi jih privabila s svojim dretjem.

Disciplina ali strogost [Zucht] predrugači živalskost v človeškost. Žival je že prek svojega instinkta vse; tuji um je vse že priskrbel za taisto. Človek pa potrebuje lastni um. Nima instinkta in si mora sam narediti načrt svojega obnašanja. Ker pa ni takoj sposoben tega storiti, temveč pride na svet neizdelan [roh], morajo to zanj storiti drugi.

Človeški rod mora celotno naravno dispozicijo človeškosti prek lastnega truda postopoma razviti sam.\* Ena generacija vzgaja drugo. Prvi začetek lahko pri tem iščemo v surovem ali tudi v popolnem, izoblikovanem stanju. Če to zadnje prevzamemo kot prejšnje in prvo: tako je moral človek pozneje spet zdvijati in posuroveti.

Disciplina prepreči, da človek zaradi svojih živalskih vzgonov ne odstopi od svojega poslanstva [Bestimmung], človeškosti. Mora ga, na primer, omejiti, da se divji in nepremišljen ne poda v nevarnosti. Strogost [Zucht] je torej zgolj negativna, je namreč ravnanje, s katerim človeku vzamemo divjost, poduk pa je pozitivni del vzgoje.

Divjost je neodvisnost od zakonov. Disciplina podvrže človeka zakonom človeškosti in mu začenja dajati čutiti prisilo zakonov. To pa se mora zgoditi zgodaj. Tako, na primer, ne pošiljamo otrok v šolo v začetku že z namero, da naj bi se tam kaj naučili, temveč da naj bi se navadili mirno sedeti in opazovati točno to, kar jim je predpisano, da ne bi v prihodnosti samovoljno in nemudoma izvedli vsake svoje domislice.

Človek pa ima po naravi tako veliko nagnjenje k svobodi, da ji, če je nekaj časa navajen nanjo, vse žrtvuje. Prav zato je torej treba disciplino, kot rečeno,

\* »Die Menschengattung soll die ganze Naturanlage der Menschheit, durch ihre eigene Bemühung, nach und nach von selbst herausbringen.«



---

začeti uporabljati zelo zgodaj, kajti če se to ne zgodi, je kasneje človeka težko spremeniti. Potem sledi vsaki svoji muhi. To vidimo tudi pri divjih narodih, da se, tudi če dolgo časa služijo Evropejcem, nikoli ne navadijo na njihov način življenja. Pri njih pa to ni plemenito nagnjenje k svobodi, kot mislijo Rousseau in drugi, temveč neka surovost, ko žival v človeku do neke mere v sebi še ni razvila človeškosti. Zato je treba človeka zgodaj navaditi, da se podredi predpisom uma. Če ga v mladosti prepustimo njegovi volji in mu ničesar ne oporekamo, obdrži določeno divjost skoz vse svoje življenje. In tem tudi ne pomaga, da jim v mladosti prizanaša vse prevelika materinska nežnost, ker se jim bo vnaprej toliko bolj z vseh strani nasprotovalo in bodo povsod dobivali udarce, takoj ko se bodo spustili v posle sveta.

To je običajna napaka pri vzgoji vélikih, da jim, ker so določeni za vladanje, tudi v mladosti nikoli zares ne nasprotujejo. Pri človeku je nujno, zaradi njegovega nagnjenja k svobodi, obrusiti njegovo surovost; pri živali pa zaradi njenega instinkta ne.

**38** Človek potrebuje nego in izobrazbo. Pod izobrazbo razumemo strogost in poduk. Te, kot vemo, ne potrebuje nobena žival. Kajti nobena se ne uči od starejših, razen ptiči svojega petja. V tem jih poučujejo starejši in ganljivo je gledati, ko, kot v šoli, starica na vso silo poje svojim mladičem in se ti trudijo iz svojih malih grl proizvesti iste tone. Da bi se prepričali, da ptiči ne pojejo po instinktu, temveč se dejansko nauče, je vredno truda narediti poskus in odvzeti približno polovico kanarčkovih jajčec ter jim podtakniti jajca vrabcev, ali tudi čisto mlade vrabce zamenjati z njihovimi mladiči. Če zdaj te odnesemo v sobo, kjer ne morejo slišati vrabcev zunaj, se nauče pesem kanarčkov in dobimo pojoče vrabce. Dejansko moramo zelo občudovati to, da vsaka od ptičjih vrst obdrži določen glavni napev in tradicija tega napeva je verjetno najzvestejša na svetu.

Človek lahko postane človek le prek vzgoje. Nič drugega ni, kot to, kar naredi iz njega vzgoja. Pripomniti je treba, da človeka vzgajajo ljudje, ki so prav tako vzgojeni. Zato tudi pomanjkanje discipline in poduka pri nekaterih ljudeh te naredi za slabe vzgojitelje svojih gojencev. Če bi se kdaj bitje višje vrste navzelo naše vzgoje, bi vendarle videli, kaj bi lahko postalo iz človeka.

---

Saj vzgoja človeka deloma kaj nauči, deloma pa pri njem tudi kaj razvije: tako ne moremo vedeti, kako daleč segajo pri nas naravne dispozicije. Če bi tu vsaj naredili poskus s podporo vélikih in z združenimi silami mnogih, tedaj bi nam tudi to dalo sklepe o tem, približno kako daleč človek zmore priti.\* Toda za spekulativno glavo je prav tako pomembno, kot je za človekoljuba žalostno gledati, kako véliki največkrat skrbe le sami zase in ne sodelujejo pri tem pomembnem eksperimentu vzgoje na ta način, da bi narava napravila korak bliže k popolnosti.

Ni ga, ki ne bi bil v svoji mladosti zanemarjen in ne bi v zrelih letih sam uvidel, v čem je bilo kaj zamujeno, bodisi da gre za disciplino ali kulturo (tako tudi lahko imenujemo poduk). Tisti, ki ni kultuviran, je surov, kdor ni discipliniran, je divji. Zamuditi pri disciplini je večje zlo kot pri kulturi, kajti to lahko še nadoknadimo; divjosti pa se ne da odpraviti in napak glede discipline ni nikoli mogoče nadomestiti. Morda da bo vzgoja vedno boljša in bo vsaka naslednja generacija stopila bliže izpopolnjenju [Vervollkommung] človeštva; za edukacijo tiči namreč velika skrivnost popolnosti človeške narave. To se lahko godi od zdaj dalje. Kajti šele zdaj začenjajo pravilno presojati in jasno videti, kaj pravzaprav sodi k dobri vzgoji. Očarljivo je predstavljati si, da bo človekova narava skoz vzgojo vse bolj razvita, da jo lahko privedemo v formo, ki je primerna človeštvu/človeškosti. To nam odpira razgled k bodočemu srečnejšemu človeškemu rodu.

Zato je zasnutek teorije vzgoje krasen ideal in nič ne škodi, če ga nismo takoj sposobni uresničiti. Le ideje ne smemo imeti za tako himerično in je preklicati kot lep sen, če pri njenem izvajanju nastopijo ovire.

Ideja ni nič drugega kot pojem popolnosti, ki je v izkustvu še ne najdemo. Na primer: ideja popolne, po pravilih pravičnosti vodene republike! Je zato nemogoča? Najprej mora biti naša ideja le pravilna in potem pri vseh ovirah, ki še stojе na poti njeni izvedbi, sploh ni nemogoča. Če bi, na primer, vsakdo lagal, bi bilo zato govorjenje resnice gola marnja? In ideja vzgoje, ki razvije vse naravne zmožnosti v človeku, je zato vsekakor resnična.

---

\* Kant: »wie weit es Mensch etwa zu bringen vermöge«.

---

Pri zdajšnji vzgoji človek ne doseže čisto namena svojega bivanja. Kako različno žive ljudje! Uniformnost se med njimi lahko zgodi le, če ravnajo po enakorodnih načelih in ta načela bi morala postati njihova druga narava. Lahko izdelujemo načrt bolj smotrne vzgoje in damo napotilo naslednikom, ki ga postopoma realizirajo. Pri avrikljih, na primer, vidimo, da dobimo vse ene in iste barve, če jih gojimo iz korenine; če pa, nasprotno, posejemo njihovo seme, jih dobimo v čisto drugih in najrazličnejših barvah. Narava je vanje vendarle položila kali in od pravilnega setja in presajevanja je odvisno, če jih v njih razvijemo. Tako tudi pri človeku!

V človeštvu je mnogo kali in zdaj je naša stvar, da naravne zmožnosti razvijemo proporcionalno in da razvijemo človeškost iz njenih kali ter storimo, da človek doseže svojo opredeljenost [Bestimmung]. Živali jo izpolnjujejo same po sebi, ne da bi jo poznale. Človek mora šele poskušati, da bi jo dosegel, to pa se ne more zgoditi, če niti nima pojma o svoji opredeljenosti. Pri individuumu je doseganje poslanstva tudi popolnoma nemogoče. Če vzamemo za domnevo dejansko izobraženi prvi človeški par, bi vseeno hoteli videti, kako vzgaja svoje potomce. Prvi starši že dajejo otrokom nek primer, otroci ga posnemajo in tako se razvije nekaj naravnih dispozicij. Vseh se ne da izobraziti na ta način, saj so največkrat le priložnostne okoliščine tiste, pri katerih otroci vidijo primere. Včasih otroci sploh niso imeli pojma o popolnosti, ki jo človeška narava lahko doseže. Tudi mi še nismo na čistem s tem pojmom. Gotovo pa je, da niso posamezni ljudje tisti, ki pri vsej vzgoji svojih gojencev ne morejo priti tako daleč, da bi ti dosegli svojo opredeljenost. Ne posamezni ljudje, ampak človeški rod naj dospe tja.

Vzgoja je večšina [Kunst], njeno izvajanje morajo izpopolniti številne generacije. Vsaka generacija, ozaljšana z znanji prejšnjih, lahko vedno bolj vzpostavlja vzgojo, ki razvija vse človekove naravne dispozicije proporcionalno in smotno in tako vodi ves človeški rod k njegovemu poslanstvu. – Previdnost [die Vorsehung] je hotela, da človek iz sebe privede dobro in tako rekoč pravi človeku: »Pojdi v svet,« – tako bi na primer lahko človeka nagovoril Stvarnik! – »opremil sem te z vsemi dispozicijami za dobro. Na tebi je, da jih razviješ in tako sta tvoja lastna sreča in nesreča odvisni edinole od tebe samega.«

---

Človek naj svoje dispozicije za dobro šele razvije; previdnost jih vanj ni položila že izgotovljenih; so gole dispozicije, brez moralne razlike. Samega sebe narediti boljšega, samega sebe kultivirati in, če je hudoben, pri sebi proizvesti moralnost, to naj človek naredi. Če pa trezno premislimo, ugotovimo, da je to zelo težko. Zato je vzgoja največji problem in najtežje, kar je mogoče naložiti človeku. Uvid je namreč odvisen od vzgoje in vzgoja je spet odvisna od uvida. Zato vzgoja zgolj postopoma napravi korak naprej in le tako, da ena generacija svoje izkušnje in znanja preda naslednji, ta pa spet kaj doda in to preda sledeči, lahko pride do pravilnega pojma načina vzgoje. Katera velika kultura in izkušnja tega pojma ne predpostavlja? Potemtakem je moral nastati pozno in tudi mi ga še nismo izčistili. Ali naj vzgoja v posamičnem raje posnema izobrazbo človeštva v splošnem, prek njegovih različnih generacij?

Dve človekovi iznajdbi lahko imamo verjetno za najtežji: večščino vladanja in vzgoje namreč. In vendar je sporna že sama njuna ideja.

Kje torej začnemo razvijati človekove dispozicije? Naj začnemo pri neizoblikovanem [roh] ali pri že izoblikovanem stanju! Težko si je misliti razvoj iz neizoblikovanosti (zato je tudi pojem prvega človeka tako težak), in vidimo, da je razvoj iz takega stanja vedno padel nazaj v surovost in se šele potem ponovno vzdignil iz nje. Tudi pri zelo nravnih [gestittet] ljudstvih najdemo v najzgodnejših poročilih, ki so nam jih zapustila zapisana – in koliko kulture ne pripada pisanju? tako bi z ozirom na nravne ljudi začetek pisave lahko imenovali začetek sveta – da močno mejijo na surovost.

Ker se razvitje naravnih dispozicij pri človeku ne dogodi samo po sebi, je vsa vzgoja – večščina [Kunst]. Narava ni vanj položila nobenega instinkta zanjo. Izvor in tudi napredek te večščine je bodisi *mehaničen*, brez načrta, urejen po danih okoliščinah, ali *zakonit*.<sup>\*</sup> Mehanično izhaja večščina vzgajanja zgolj iz priložnosti, ki se zgode, kjer izkusimo, ali je nekaj človeku škodljivo ali koristno. Vsaka večščina vzgajanja, ki nastane zgolj mehanično, mora biti zelo pomanjkljiva in polna napak, ker ni osnovana načrtno. Ve-

<sup>\*</sup> Kant: judizös.

ščina vzgajanja mora postati zakonita, če naj človeško naravo razvije tako, da ta doseže svoje poslanstvo. Že vzgojeni starši so primeri, po katerih se oblikujejo otroci, za ravnanje po njih. Če pa naj ti postanejo boljši, mora pedagogika postati študij, drugače ne moremo od nje ničesar pričakovati in v vzgoji pokvarjeni vzgaja drugega. Mehanizem vzgojiteljske veččine mora biti preobražen v znanost, drugače nikoli ne bo postala sovisno prizadevanje in ena generacija bo morda zrušila, kar bi druga že zgradila.

Princip veččine vzgoje, ki naj bi ga imeli pred očmi še zlasti taki možje, ki delajo načrte za vzgojo, je: otroke naj ne vzgaja po sedanjem, temveč prihodnjem, mogoče boljšem stanju človeškega rodu, to je, po ideji človeškosti in njenega celotnega poslanstva. Ta princip je zelo pomemben. Starši običajno vzgajajo svoje otroke le tako, da sodijo v sedanji svet, četudi je pokvarjen. Morali pa bi jih vzgajati bolje, da s tem proizvedemo prihodnje boljše stanje. Naletimo pa na dve oviri: 1) starši namreč navadno skrbje le zato, da njihovi otroci v svetu dobro napredujejo,\* in 2) vladarji gledajo podložnike le kot instrumente za svoje namere.

Starši skrbje za hišo, knezi za državo. Oboji nimajo za končni cilj najboljšega na svetu in popolnosti, za kar je človeškost določena in za kar ima tudi dispozicijo. Dispozicija za vzgojni plan mora biti narejena kozmopolitsko. Ali je potem svetovno najboljša ideja, ki je lahko škodljiva našemu privatno-najboljšemu? Nikoli! Kajti tudi če se zdi, da je pri njej treba kaj žrtvovati, prek nje ne spodbujamo ničesar drugega kot najboljše sedanjega stanja. In potem, kakšne krasne posledice jo spremljajo! Dobra vzgoja je ravno to, iz česar izvira vse dobro v svetu. Vse bolj je treba le razvijati kali, ki leže v človeku. Vzrokov za zlo namreč ne najdemo v naravnih dispozicijah človeka. Le to je vzrok zla, da narava ni spravljena pod pravila. V človeku so le kali k dobremu.

Od kod pa naj bi v svet prišlo boljše stanje? Od vladarjev ali od podložnikov? Da ti namreč najprej poboljšajo samega sebe in se za pol poti pribli-

\* V originalu: »Die Eltern nämlich sorgen gemeinlich nur dafür, daß ihre Kinder gut in der Welt fortkommen ...«

žajo dobri vladi? Če naj bi ga utemeljili vladarji: izobrazba princev se mora poboljšati, dolgo časa je imela veliko napako, da jim v mladosti niso nasprotovali. Drevo, ki stoji samo na polju, rase krivo in široko razširi svoje veje; nasprotno pa drevo, ki stoji sredi gozda, rase naravnost navzgor, ker poleg njega stoje druga drevesa, in išče zrak in sonce nad sabo. Vendar je še vedno bolje, da so vzgajani od nekoga izmed mnogih podložnikov, kot če jih vzgajajo njim enaki: dobro smemo pričakovati od zgoraj le v primeru, da je vzgoja tam izbornejša! Zato so tu v glavnem pomembna privatna prizadevanja in ne tudi pomoč knezov, kot je mislil Basedow in drugi, kajti izkustvo uči, da nimajo v nameri najboljšega na svetu, ampak prej blagor svoje države, da dosežejo svoje cilje. Dajejo pa denar: zato jim je treba pustiti, da začrtajo načrt zanjo. Tako je v vsem, kar zadeva vzgojo človeškega duha in razširjanje človeških spoznanj. Moč in denar ne usmeta, kvečjemu olajšujeta. Vendar bi lahko zmogla, če državna ekonomija ne bi vnaprej zaračunavala obresti za cesarsko blagajno. Tudi akademije tega do sedaj niso počele in da bodo to še počele, ni bilo nikoli videti manj mogoče kot je zdaj.

Potemtakem naj bi bila ureditev šol odvisna le od sodbe najbolj razsvetljenih poznavalcev. Vsa kultura se začne pri zasebniku in se razširja od tod. Zgolj prek truda oseb z razširjenimi nagnjenji, ki se udeležujejo najboljšega za svet in so sposobni ideje prihodnjega boljšega stanja, je mogoče postopno približevanje človekove narave k njenemu namenu. Poglejte, prenekateri odličnik ima narod vendar zgolj za del naravnih dobrin, zato skrbi, da se bo pomnožil. V najboljšem primeru zahtevajo izvedenost [Geschicklichkeit], a zgolj zato, da lahko podložnike toliko bolje uporabljajo kot orodje za svoje namere. Zasebniki morajo seveda tudi najprej imeti pred očmi naravni namen, potem pa še zlasti razvoj k človečnosti in gledajo naj, da niso le spretni, ampak tudi нравni, in, kar je najtežje, da poskušajo nasledstvo pripeljati dalje, kot so sami prišli.

Pri vzgoji moramo torej človeka 1) *disciplinirati*. Disciplinirati pomeni poskušati preprečiti, da živalskost človeštva niti posamezniku niti družbenemu človeku ni v škodo. Disciplina je torej le brzdanje divjosti.

---

2) Človeka moramo *kultivirati*. Kultura obsega učenje in poduk. Poskrbi za izvedenost. Ta pomeni posedovanje zmožnosti, ki zadostuje za vse poljubne namene. Ne določa nobenih namenov, temveč to kasneje prepusti okoliščinam.

Nekatere izvedenosti so venomer dobre, npr. branje in pisanje; druge samo za nekatere namene, kot na primer glasba, da nas naredi priljubljene. Zaradi množine namenov postane izvedenost do neke mere neskončna.

3) Gledati pa moramo tudi na to, da človek postane *pameten*, da spada v človeško družbo, da je priljubljen in da ima vpliv. K temu spada določena vrsta kulture, ki jo imenujemo *civiliziranost*. Zanja so potrebne olika, priljudnost in določena pamet, sledeč kateri človek lahko vse ljudi uporablja za svoje končne cilje. Ravna se po spreminjajočem se okusu dobe. Tako so bile še pred nekaj leti v družabnem občevanju priljubljene ceremonije.

4) Gledati moramo tudi na *moraliziranje*. Človek naj ne bo le izveden za vsako vrsto namenov, temveč naj tudi dobi prepričanje, da bo izbral zgolj dobre namene. Dobri nameni so tisti, ki jih mora vsak nujno priznavati; in obenem so vedno lahko tudi nameni vsakogar.

*Prevedel\* Aleš Košar*

---

\* Prevedeno iz: Kant, Werkausgabe, Bd.12, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 193), 9. Auflage, 1995, str. 399–401, 407–408, 697–707.

**Edmund Husserl**

## FENOMENOLOGIJA IN ANTROPOLOGIJA<sup>1</sup>

V zadnjih desetletjih se, kot je znano, v mlajši filozofski generaciji Nemčije uveljavlja hitro naraščajoče nagnenje k filozofski antropologiji. Filozofija življenja Wilhelma Diltheya, antropologija novejših podob, zdaj močno učinkuje. Toda tudi t. i. fenomenološko gibanje je zgrabila ta nova tendenca. Zgolj v človeku, v nauku o bistvu [Wesenslehre] njegovega konkretno-svetnega bivanja naj bi bil pravi fundament filozofije. V tem vidijo nujno reformo izvorne konstitutivne fenomenologije, reformo, prek katere ta šele doseže samolastno filozofsko dimenzijo.

Gre torej za popolno preobrnjenje principialno zavzetega stališča. Medtem ko izvorna fenomenologija, dozorela kot transcendentna, prepoveduje vsaki kakor koli že oblikovani znanosti o človeku udeležbo pri fundamentiranju filozofije in kot antropologizem ali psihologizem pobija vse poskuse, ki se na to navezujejo, naj zdaj velja strogo nasprotje: fenomenološka filozofija naj bo popolnoma na novo zgrajena iz človeškega bivanja.

---

<sup>1</sup> Predavanje v Kantovih društvih v Frankfurtu 1. junija, v Berlinu 10. junija in v Halleju 16. junija 1931.

---

V tem prepiru se v modernizirani obliki vračajo stara nasprotja, ki poganjajo celotno *filozofijo novega veka*. Od začetka v tej epohi učinkuje svojevrstna subjektivistična tendenca v dveh nasprotnih smereh, ena je antropologistična (ali psihologistična), druga transcendentalistična. Subjektivno utemeljitev filozofije, ki jo stalno občutijo kot nekaj nujnega, mora – tako pravijo na eni strani – opraviti psihologija. Po drugi strani pa zahtevajo znanost o transcendentalni subjektiviteti, znanost popolnoma novega tipa, iz katere je sploh šele treba utemeljiti vse znanosti in tako tudi psihologijo.

Ali naj sprejmemo kot usodo, da se bo ta spor, menjajoč zgolj svoja historična oblačila, moral obnavljati v vsej prihodnosti? Ne, bomo rekli. V bistvu filozofije, v principialnem smislu njene naloge, je filozofija vendar morala vnaprej začrtati principialno zahtevano metodo utemeljevanja. Nujno je subjektivna, zato je morala sodoločiti tudi posebni smisel tega subjektivnega *a priori*. Torej mora biti mogoča principialna odločitev med antropologizmom in transcendentalizmom, ki je vzvišena nad vsemi historičnimi podobami filozofije in antropologije oz. psihologije.

46

Vendar tukaj vse zavisi od dejanskega posedovanja *uvidov*, ki jih principialna odločitev predpostavlja, stalni manko le-teh je omogočal ta neprenehni spor. Pa smo danes že tako daleč, da razpolagamo s tem uvidi, se je principialno bistvo filozofije in njene metode že radikalno zjasnilo in apodiktično pojmovno dojelo, tako da bi *na tem* lahko utemeljili dokončno odločitev?

Poskušal Vas bom prepričati, da smo dejansko že tako daleč in sicer kot izid razvoja konstitutivne fenomenologije. Ne da bi zasledoval ta razvoj, želim poskusiti vsaj kot idejo začrtati transcendentalno-filozofsko *metodo*, ki se je v njej izčistila, kot tudi *transcendentalno filozofijo*, ki je s tem prišla v sistematični tek konkretno izvajanega dela. Iz zadobljenega uvida nam bo principialna, torej dokončna odločitev vprašanja – ki je naša današnja tema – sama padla pred noge – vprašanje, koliko je lahko filozofija in nato fenomenološka filozofija metodično utemeljena prek »filozofske« antropologije. Za izhodišče vzemimo kontrast predkartezijske in pokartezijske filozofije, prvo obvladuje prastara *objektivistična* ideja filozofije, pokartezijsko tendenca po novi, *subjektivistično-transcendentalni ideji*.

---

V novoveškem boju za resnično filozofijo (tudi v metodičnih spornostih, ki smo jih navedli prej) se skriva boj za pravo premaganje stare ideje filozofije in znanosti zavoljo nove ideje: pravo premaganje pomeni tu hkrati konseviranje prek izčiščenja njenega resničnega smisla kot transcendentalno-relativnega.

Nasplošno rečeno je znanost v našem evropskem smislu, kot je znano, stvaritev grškega duha. Njeno izvorno ime je filozofija, njeno spoznavno področje univerzum bivajočega nasploh. Razrašča se v posebne discipline, katerih glavne veje se imenujejo znanosti, medtem ko *filozofske* imenujemo le tiste med njimi, ki z zadevnimi vprašanji na splošno obravnavajo vse bivajoče na enak način. Vendar vedno neizogibno potrebujemo stari totalni pojem filozofije, ki konkretno zaobseže vse znanosti.

V dolgem razvoju se stopnjevito jasni, formira, učvrščuje sprva nejasno koncipirana ideja namena filozofije – znanosti. Spoznanje v naravnosti  $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\nu$ , čisto »teoretičnega« interesa najprej da znanosti smisel, ki kmalu ne zadostuje več. Zgolj empirično spoznanje, deskriptivno-klasifikatorično-induktivno, še ni znanost v pregnantem smislu. Dobavlja zgolj relativne, gole situacijske resnice. Filozofija, prava znanost, meri na absolutne, dokočne resnice, ki prestopajo vse relativitete. V njih se določi bivajoče samo, kot je samo na sebi. V nazornem svetu, svetu predznanstvenega izkustva, se sicer *samoumevno* oznanja, kljub svoji relativnosti, dejansko bivajoči svet, toda njegove, na sebi resnične kakovosti [Beschaffenheiten] prestopajo preprosto izkušnjo. Filozofija, prava znanost jo doseže bodisi tudi le v stopnjah aproksimacije, prek svojega rekursa na eidos, na čisti apriori, ki je vsakomur dostopen v apodiktičnem uvidu.

Razvoj pa tendira proti sledeči ideji: filozofsko spoznanje danega sveta zahteva najprej univerzalno *apriorično* spoznanje sveta, lahko bi rekli, univerzalno, ne le abstraktno občo, temveč konkretno regionalno ontologijo. S tem zajamemo *invariantno formo bistva*, *čisti ratio sveta*, vse do vseh njegovih regionalnih bitnih sfer. Ali, kar velja enako: spoznanju faktičnega sveta prednjači univerzalno spoznanje bistvenih možnosti, brez katerih sveta nasploh, torej tudi faktičnega, ne bi mogli misliti kot bivajočega [seiend].

47

---

Prek tega apriori postane zdaj mogoča racionalna metoda, da spoznamo faktični svet v formi racionalnih dejstvenih znanosti. Slepno empirijo racionaliziramo, deleži se čistega *ratia*.<sup>\*</sup> Pod njegovim vodstvom rase spoznanje iz razlogov, racionalno *pojasnjujoče* dejstveno spoznanje.

Tako je, na primer, glede telesne narave: čista matematika kot apriori neke narave nasploh, ki si jo lahko zamislimo, omogoča pravo, filozofsko naravoslovje, pač matematično. Vendar je to več kot primer. Čista matematika in matematično naravoslovje sta namreč, seveda v ožji sferi, najprej spravila na dan, *kam* stremlje izvorno objektivistična ideja filozofije, znanosti.

Zdaj bomo ločili to, kar je šele kot kasna posledica postalo potreba novejšega obrata: namreč formalno in materialno te koncepcije. *Formaliter* gre za univerzalno in v navedenem smislu racionalno spoznanje *bivajočega* v svoji totaliteti. V celotni tradiciji pa ima formalni pojem bivajočega, ali *nečesa nasploh* [Etwas überhaupt], že ves čas materialno zavezujoč smisel, namreč kot svetno bivajoče oz. kot *realno*, kot tisto, ki bitni smisel izpeljuje od bivajočega sveta. Torej naj bi filozofija bila znanost o vsostvu [das All] realitet – a prav ta se v novem veku zamaje, kot bomo takoj slišali.

Razvoj filozofskega novega veka, ki se začne z Descartesom, se ostro loči od vsega predhodnega razvoja. V akcijo stopi motiv nove vrste, ki sicer ne napade formalnega ideala filozofije kot racionalne znanosti, pač pa njen materialni smisel, ki se končno popolnoma spremeni. *Naivnost*, s katero je svet predpostavljen *kot samoumevno bivajoč* – kot samoumevno vnaprej dan prek izkustva – se izgubi: iz samorazumljivosti nastane *velika uganka*. Kartezijanski povratek [Rückgang] od tega vnaprej danega sveta k *subjektiviteti*, ki *izkuša svet*, in tako k zavestni subjektiviteti nasploh, zbudi totalno novo dimenzijo znanstvenega spraševanja: vnaprej jo imenujmo transcendentna.

Kot *filozofski temeljni problem* spregovarja na različne načine: kot problem spoznanja ali zavesti, kot problem možnosti objektivno veljavne znanosti,

<sup>\*</sup>V originalu: »Die blinde Empirie wird rationalisiert, sie gewinnt Anteil an der reinen Ratio.«

---

ali možnosti metafizike, itd. V vseh teh izrekanjih ostaja problem daleč od tega, da bi bil precizen problem, razložen v izvorno črpanih znanstvenih pojmih. Stalno ohranja nekaj nejasno prelivajočega se, ki v tej nejasnosti dopušča nesmiselne obrate. Na novo odprta dimenzija spoznanja težko pride do besede in do pojma; stara pojmovnost je ne more zajeti, bistveno ji je tuja, lahko jo le napak tolmači.

Tako je filozofski novi vek stalen napor prodreti v to novo dimenzijo, priti k pravim pojmom, pravim zastavitvam vprašanj in metodam. Pot tjakaj je dolga. Zato razumemo, da ne vodi, kljub najresnejši volji po znanosti, k eni, edini filozofiji, ki bi zadostovala transcendentalni motivaciji. Namesto tega imamo množico sistemov, ki nasprotujejo drug drugemu. – Se je ta položaj v najnovejšem času kaj izboljšal?

Smemo tako v zmedu in hitri sosledici naših modernih filozofij upati, da je med njimi tu že ena, v kateri se je transcendentalna tendenca novega veka popolnoma izčistila in se spravila k čvrsto oblikovani, apodiktično nujni ideji transcendentalne filozofije? Obenem pa še k metodi ukoreninjenega strogo znanstvenega dela, da, k sistematičnemu začetku in napredovanju tega dela samega?

Moj odgovor je anticipiran že v uvodu. Ne morem drugače, kot da vidim v transcendentalni ali konstitutivni fenomenologiji čisto izdelano [ausgewirkt] transcendentalno filozofijo, ki je prišla do resničnega znanstvenega dela. Mnogo se je govorilo o njej, veliko kritiziralo, čeprav je še pravzaprav neznana, naravni in tradicionalni predsodki učinkujejo kot plašnice in ne dopuščajo, da bi se njen dejanski smisel prebil mimo. Kritika, namesto da bi pomagala, poboljšala, se je zato še ni dotaknila.

Moja naloga je, da Vam evidentiram ta resnični smisel transcendentalne fenomenologije. *Potem* bomo dobili tiste principialne vpoglede, v katerih lahko določimo problem možnosti filozofske antropologije.

Najudobnejšo navezavo nudijo *Kartezijanske meditacije*. Vodila nas bo zgolj njihova forma in volja, ki se je v njih prebila k skrajnemu znanstvenemu

---

radikalizmu. Ne bomo pa zasledovali (prek) predsodkov popačene vsebine *Meditacij*, o kateri smo že večkrat govorili. Poskušali bomo izvesti znanstveni radikalizem, ki ga ni mogoče več stopnjevati. *Iz Kartezijanskih meditacij* izvira celotna filozofija novega veka. To historično načelo bomo preobrnili v stvarnost.\* Iz meditacij, iz samotnih premislekov samega sebe, izvira vsak pravi začetek filozofije. Avtonomna filozofija – nahajamo se v dobi človeštva, ki je odraslo v avtonomnost – nastane v svoji izvornosti v radikalni samoodgovornosti filozofirajočega. Ta le prek osamitve in meditacije postane filozof, v njem nastane filozofija kot nujno iz njega začelnjajoča. Kaj drugega, kar velja tradicionalno kot vednost in znanstvena utemeljitev, moram, kot avtonomni jaz, zasledovati zgolj v svoji lastni evidenci vse do zadnjega utemeljujočega. To poslednje mora biti neposredno evidentno. Le tako lahko odgovarjam absolutno, absolutno upravičim. Torej: nobenega predsodka ne smem, pa če je tudi najbolj samoumljivo, pustiti mimo neutemeljega.

50 Če resno poskušam zadostiti tej zahtevi, osupel odkrijem nikoli opaženo, nikoli izrekajočo se samourazumljivost univerzalne bitne vere, ki tke in nosi moje celotno življenje. Neopažena kmalu nato zaide tudi v mojo namero po *filozofiji*. Pod tem naslovom hočem seveda univerzalno znanost o svetu in potem se specializiram na specialne znanosti posebnih področij sveta. »Tega« sveta.\*\* Njegova bit je obstoječa samourazumljivost, je stalno neizgovorjena predpostavka. Njen izvir je seveda univerzalna izkušnja v svoji obstoječi samogotovosti.

Kako pa (je) z evidenco? Z ozirom na *posamične* realitete se evidenca izkustva pogosto ne obdrži. Bitna gotovost, ki jo nudi, postane včasih dvomljiva in celo prečrtana pod nazivom nični videz. Zakaj pa se, nasprotno, nepretrgano drži izkustvena gotovost sveta, kot *totaliteta* zame dejansko biva-jočih realitet? Dvomiti o njej ali celo negirati je dejansko nikoli ne morem. Ali to zadostuje za radikalno utemeljitev? Ali ni konec koncev bitna gotovost, ki prebiva v kontinuiteti svetnega izkustva ravnovrstno fundirana?

\*Wir wenden diesen historischen Satz ins Sachliche.«

\*\*V originalu: »Der« Welt.

---

Sem kdaj, ob razlaganju, sledil temu, sem odgovorno spraševal po izviri veljave izkustva in njihovi daljnosežnosti? Ne. Torej je v mojem prejšnjem življenju neodgovorno utemeljevala znanstveno delovanje. Ne sme pa ostati neodgovorna. Moram jo postaviti pod vprašaj, resno avtonomne znanosti sploh ne morem začeti, ne da bi jo prej naredil do zadnjega apodiktično odgovorno v aktiviteti vprašujoč-odgovarjajočega utemeljevanja.

Zdaj pa naprej: če je bitna gotovost svetnega izkustva postala vprašljiva, *ne more več dajati tal* za tvorne [bildende] sodbe. S tem nam je, je meni, meditirajočemu, filozofirajočemu jazu, naložena *univerzalna epoché* glede biti sveta, v njej uklenjenih vseh posamičnih realitet, ki mi jih izkustvo, tudi konsekvantno soglasno izkustvo, nudi kot dejanskost. Kaj preostane?

Ali svet ni vsotvo biva-jočega? Ali stojim *pred ničem*, ali sploh lahko še razsojam, ali sploh še imam izkustvo kot tla sojenja, v katerem mi je biva-joče že pred vsem sojenjem zame izvorno-nazorno tu? Odgovarjamo podobno kot *Descartes* (in vendar z njim nismo popolnoma edini): tudi če je eksistenca sveta, kot ta, ki jo šele treba radikalno utemeljiti, zame zdaj vprašljiva in zapade *epoché, jaz*, vprašujoči, ki izvajam *epoché*, vendar sem, in ta, ki sem, tega sem si v svesti in to lahko takoj apodiktično ugotovim. O sebi imam izkustvo kot o tem, ki izvaja to *epoché* in lahko ga neposredno in aktivno zagovarjam. Ne gre za svetno izkustvo – celotno svetno izkustvo ne velja več – a vendarle izkustvo. Prek njega zajamem samega sebe, prav kot jaz v svetovni *epoché*, z vsem, kar mi je kot meni v tem jazu neločljivo. Tako kot *ta* [dieses] apodiktični jaz, sem jaz nasproti biti sveta na sebi kot zgodnejši, namreč kolikor se moje biti, kot tega jaza, to ne dotakne, kakorkoli naj bo že z bitno veljavo sveta in njegovo odgovornostjo. Očitno lahko le kot *ta* jaz zagovarjam bit sveta, lahko, če sploh, izvajam znanost, ki jo moram radikalno zagovarjati.

Zdaj pa nov pomemben korak: »tega jaz« nisem poudaril zastoj. Kajti ko sem prišel tako daleč, opazim, da se je z mojim filozofirajočim 'jazom' dogodila *prava revolucija*. *Najprej*, ko sem začel meditacijo, sem bil jaz zase *ta posamezni* človek, ki se je le včasih ločeval od svojih soljudi kot *filozofirajoči puščavnik*, da bi od sebe odrinil njihove sodbe. Zato sem bil

---

na tleh samoumevno bivajočega izkustvenega sveta. *Zdaj* pa, ko to vprašanje mora ostati zastavljeno, je tudi moja bit kot človek – med ljudmi in ostalimi realitetami v svetu – skupaj z vprašanjem podvržena epoché.

Iz *človekove osamljenosti* je nastala, zaradi te epoché, radikalno drugačna *transcendentalna osamljenost*, namreč osamljenost ega. Kot *ego* zase nisem človek v bivajočem svetu, temveč jaz, ki svet postavlja pod vprašaj glede vse njegove biti in s tem tudi so-biti, ali pa jaz, ki univerzalno izkustvo sicer živi, ampak njegovo bitno veljavo daje v oklepaj. Podobno je glede vseh neizkušajočih načinov zavesti, v katerih svet praktično ali teoretično velja. Svet se še naprej prikazuje, kot se je prikazoval, svetno življenje ni prekinjeno: toda svet je zdaj »v oklepaj dani« svet, zgolj fenomen in sicer fenomen veljave dotekajočega izkustva, zavesti nasploh, ki pa je zdaj transcendentalno reducirana zavest. Tega univerzalnega fenomena veljave sveta očitno ni moč ločiti od nje.

52 S tem smo opisali, kaj se v transcendentalni fenomenologiji imenuje fenomenološka redukcija. Menjena ni kot *prehodni* odteg vere glede biti sveta, temveč kot hoteno trajajoča, mene kot fenomenologa enkrat za zmeraj zavezujoča. Tako pa je le nujno sredstvo za reflektivno aktiviteto izkušanja in teoretičnega presojanja, v kateri se odpira temeljno, bistveno izkustveno in spoznavno polje nove vrste: transcendentalno. Kar od zdaj naprej postane tema in to lahko postane le prek te epoché, je moj transcendentalni ego, njegove transcendentalne *cogitationes*, torej transcendentalno reducirani zavestni doživljaji v vseh njihovih tipičnih podobah, pa tudi vsakokratni *cogitata qua cogitata*; vse to, česar sem si vsakokrat v svesti in v modusih, v katerih sem si – stalno vzdržujem epoché. Tako le-ti grade vsakokratno transcendentalno zavestno področje ega, ki v spreminjaju ostaja enotno. To pa je le začetek, a nujni začetek. Ko nadaljujemo transcendentalno refleksijo, nas ta prav hitro privede na transcendentalne svojskosti [Eigenheiten] tega »jaz zmorem« in do habitualnih zmožnosti ter še do marsičesa drugega in tako tudi do univerzalnega fenomena veljave sveta kot vztrajajočega univerzuma nasproti mnogovrstnosti svetovne zavesti.

Dejansko se proti vsem pričakovanjem tu odpre, in le prek fenomenološke

---

redukcije, neznansko polje raziskav. Sprva polje neposrednega in apodiktičnega izkustva, stalnih izvirov ukoreninjenosti vseh neposrednih in posrednih transcendentalnih sodb. Descartes in nasledniki so bili in so ostali slepi za to. Res pa je bilo izjemno težko izčistiti čisti smisel transcendentalne predstavitve [Umstellung] in s tem poudariti temeljno razliko med transcendentalnim egom oz. transcendentalno sfero in človekom-jazom do svoje psihične sfere in svetne sfere. In tudi po tem, ko so razliko ugledali in je naloga transcendentalne znanosti zadobila čisti smisel, kot pri Fichteju in njegovih naslednikih, je bilo izredno težko videti in narediti uporabna transcendentalna tla v njihovi neskončnosti. Ker je nemški idealizem tu odpoval, zašel v breztalne spekulacije, katerih neznanstvenost ni vprašljiva in je nikakor ne moremo hvaliti, kot danes mnogi mislijo. Sploh je bilo izredno težavno zadostiti popolnoma novemu problemu filozofske metode, če naj bi namreč bila metoda filozofske znanosti, znanosti iz poslednje odgovornosti. Končno pa vse visi na začetni metodi fenomenološke redukcije.

Če smo zgrešili smisel redukcije, ki pomeni edina vrata v novo kraljestvo, je zgrešeno vse. Skušnjave nesporazumov so skorajda preveč močne. Vse preblizu je, da si rečemo: jaz, tale človek, sem vendar ta, ki izvaja celotno metodiko transcendentalne predstavitve, ki se s tem skrči na svoj transcendentalni ego; kaj je ta ego drugega kot abstraktna plast v konkretnem človeku, njegova zgolj duhovna bit, medtem ko smo abstrahirali telo [Leib]. Očitno je: kdor govori tako, je padel nazaj v naivno-naravno naravnost, njegovo mišljenje se giblje na tleh danega sveta namesto v vplivnem krogu epoché: jemati se kot človeka, to je že predpostavljati veljavo sveta. Prek epoché postane vidno, da je ego ta, v čigar življenju apercipija človeka dobi bitni smisel znotraj univerzalne apercipije sveta.

Toda tudi če si tako daleč kot mi zdaj, novo transcendentalno polje izkustva in sodb ostro ločuješ od naravno-svetnega – in tudi če opaziš, da se tu razpira široko polje možnih raziskav, ni lahko ugledati, čemu naj služi tako raziskovanje, oz. videti, da je poklicano za to, da postavi na noge pravo [echte] filozofijo.

Kako naj bi raziskave ob konsekvantni in trdo vzdrževani epoché, čisto



---

egološke raziskave, sploh lahko imele filozofsko relevantno? Kot človek v svetu svetu postavljam vsa teoretična, vsa praktična, vsa vprašanja usode. Se jim lahko odpovem? Ali se jim ne bi moral, če svet je in *ostaja* po svoji biti podvržen epoché? Potem ne pridem, se zdi, nikoli več k svetu in k vsem življenjskim vprašanjem, zavoljo katerih sem filozofiral, se gnal za znanostjo kot racionalnim in radikalnim premislekom o svetu in človekovem bivanju.

Toda premislimo, če na koncu konsekventno odrekanje sveta transcendentalne redukcije ni nujna pot k resničnemu dokončnemu spoznanju sveta – to lahko izvajamo le znotraj te epoché. Ne pozabimo smiselnega sovisja meditacij, v katerih je epoché za nas dobila svoj smisel in spoznavno funkcijo. Odrekanje sveta, Weltentsagung, »dajanje sveta v oklepaj«, »Welteinklammersung«, vendar ne pomeni, da od zdaj svet sploh ni več tema, temveč da mora zdaj biti naša tema na nov, za celo dimenzijo globlji način. Odpovedali smo se le *naivnosti*, v kateri smo puščali splošnemu izkustvu, da nam daje svet vnaprej kot bivajoč in vsakokrat tako bivajoč. Naivnost odpravimo, ko, in to je bil gonilni motiv, kot avtonomni subjekti odgovorno razložimo veljavni učinek [Geltungsleistung] izkustva in iščemo racionalni uvid, v katerem ga lahko zagovarjamo in določamo njegovo daljnosežnost.

Namesto da svet naivno imamo in postavljamo naivna svetna vprašanja, vprašanja resnice običajnega smisla, zdaj postavljamo nova svetna vprašanja, vprašanja svetu zgolj kot svetu izkustva in siceršnje svetne zavesti – torej svetu, ki je najprej čisto iz mene in v meni zadobil smisel in veljavo. V meni, *nota bene*, kot transcendentalnem egu.

Prav to pa si moramo spraviti v žarišče jasnosti. Ta svet ima zame samozumljivost svojega smisla le kot *mojo lastno* samozumljivost moje lastne izkušnje, iz mojega lastnega zavestnega življenja. V njem ima vsak smisel, ki ga imajo zame kakršna koli že objektivno svetna dejstva, svoj vir. Prek transcendentalne epoché pa vidim, da je vse svetno bivajoče in tako tudi moje bivanje kot človek, zame bivajoče le kot vsebina določene apercepcije izkušajoče v modusu bitne gotovosti. Kot transcendentalni ego sem jaz to apercepcijo izvajajoči, preživljajoči jaz. Ona je pred refleksijo skrito dogaja-

janje v meni, v katerem se svet in človeške osebe zame kot bivajoče šele konstituirajo. Tudi vsaka evidenca, ki jo sploh zadobim za vse svetno, vsaka pot preizkušanja, bodisi predznanstvena ali znanstvena, se primarno nahaja v meni, transcendentalnem egu. Sicer se imam veliko zahvaliti, morda za največ, drugim, ampak sprva so *zame drugi*, dobivajo smisel in veljavo, ki jo imajo zame, iz mene. In šele ko imam iz sebe njihov smisel in njihovo veljavo, mi lahko pomagajo kot so-subjekti. Kot transcendentalni ego sem jaz torej absolutni in odgovorni subjekt *vseh* mojih bitnih veljav. Prek transcendentalne redukcije ponotranjim [innewerden] sebe kot ta ego, imam stojišče nad vso svetno bitjo, nad mojo človekostjo in človeškim življenjem. Prav ta absolutna pozicija *nad* vsem, kar mi lahko velja in kar naj bi mi kdaj veljalo z vso svojo možno vsebino, mora nujno biti filozofska, gre za pozicijo, ki mi jo daje fenomenološka redukcija. Nič od tega nisem izgubil, kar je bilo zame tu v naivnosti, se mi je še zlasti izkazalo kot bivajoča dejanskost. Še več: v absolutni naravnosti spoznam svet sam, spoznam ga šele kot to, kar je zame ves čas bil in je bistvu ustrezno zame moral biti: kot *transcendentalni fenomen*. Prav s tem sem v igro pripeljal novo dimenzijo nikoli vprašanih vprašanj za prav to bivajočo dejanskost: vprašanja – prek odgovora nanje šele lahko pride na dan konkretno polna bit in popolna in dokončna resnica *za ta svet*.

Ali ni že vnaprej gotovo, da ima svet, ki je moral v naravni naravnosti veljati kot univerzum bivajočega nasploh, svojo resnico le kot transcendentalno relativno in da sleherna bit lahko pripada *zgolj transcendentalni subjektiviteti*? Tu pa se zamislimo. Gotovo, svet, ki zame je, o katerem sem kdajkoli imel predstavo, kdaj o njem govoril smiselno, ima zame smisel in veljavo iz lastnih aperceptivnih storitev [Leistungen], iz mojih potekajočih in povezujočih se izkušenj in siceršnjih storitev zavesti, na primer miselnih storitev. Pa ni divje podtikanje, da je svet zgolj iz moje storitve? Moram jo torej poboljšati. V mojem egu se iz lastnih virov transcendentalne pasivitete in aktivitete oblikuje moja »predstava sveta«, moja »slika sveta« – *zunaj mene* pa je, kot običajno, *sam svet*.

Vendar, ali je dobra novica? Ali ima govor o zunaj in znotraj, če sploh ima kak smisel, ta smisel od kje drugje kot iz mojega tvorjenja smisla in preiz-

kušanja? Smem pozabiti, da je totaliteta vsega tega, kar si kot bivajočno kdaj lahko izmislim, znotraj univerzalnega področja zavesti mojega ega, in sicer mojega dejanskega in možnega?

Ta odgovor je nujen in vendar nezadovoljiv. Priznavanje transcendentalne relativitete vse biti, sledeč temu, celotnega bivajočega sveta, je lahko neizogibno, toda vzpostavljeno formalno, je popolnoma nerazumljivo. Ostalo bi tudi, če bi se od zgoraj spuščali v argumentacije, kot so vedno bile preletstvo tako imenovane spoznavne teorije.

Toda ali nismo že konkretno razprli transcendentalne subjektivitete kot eno izkustveno polje in kot polje nanj polnokrvno navezanih spoznanj? Je s tem zares dejansko osvobodjena pot, da bi razrešili svetovno uganko nove vrste, to transcendentalno? Obstaja namreč neskončno daleč od vseh svetovnih skrivnosti ravno v nerazumljivosti, s katero nam je transcendentalna relativiteta takoj na začetku stopila naproti z odkritjem transcendentalne naravnosti in transcendentalnega ega. Začetek pa ni konec. Vsekakor je jasno, kaj moramo storiti, da jo preobrazimo v razumljivost in tako pridemo k dejansko konkretnemu in radikalno utemeljenemu spoznanju sveta. Stopiti moramo v sistematični študij konkretne transcendentalne subjektivitete, in sicer pri vprašanju, kako privede objektivni svet do smisla in veljave. Jaz kot ego moram samega sebe in mojo celotno zavestno sfero v njeni bistveni zgradbi in v izgrajenosti v njej izvršenih storitev smisla in veljave, ki jih je treba izvršiti, narediti za znanstveno (temo) in potemtakem najprej za bistveno znanstveno temo. Kot filozof vendar nočem obstati v prazni<sup>2</sup> transcendentalni empiriji. Najprej je torej treba (zajeti) bistveno tipiko zavestnih doživljajev v njihovi imanentni časnosti, kartezijansko rečeno, tok mojih *cogitationes*. Te so to, kar so, kot »intencionalni« doživljaji. Vsak pozamezni *cogito*,<sup>3</sup> vsaka taka povezava, je kot povezava k enotnosti novega *cogito*, je<sup>4</sup> *cogito* svojega<sup>5</sup> *cogitatum* in ta *qua cogitatum*<sup>6</sup> vzet prav tako,

<sup>2</sup> izraz *prazni* črtan v M II

<sup>3</sup> v M II besedi *cogito* sledi dodatek: ima svoj *cogitatum*

<sup>4</sup> v M II pred besedo *cogito* dodana beseda *enoten*

<sup>5</sup> v M II po *svojega* dodano: *enotnega in fundiranega*

<sup>6</sup> v M II po *qua cogitatum* dodano: *nasploh*

kakor nastopi kot ta, je po bistvu od *cogita* neločljiv. Seveda, treba pa je, po drugi strani, zasledovati tudi bistveno sovisje med *cogitationes* in odgovarjajočo zmožnostjo, tudi »jaz zmorem«, »počenjam«, in končno »imam trajno zmožnost« je bistveni dogodek [Wesensvorkommnis] in vsaka zmožnost in zmožnost zavesti jaza, da je dejaven. Tudi jaz,<sup>7</sup> ki ga naprej vidimo kot prazen center, je naziv za lastne transcendentalne probleme, za lastnosti zmožnosti. Vendar prvo je raziskovanje korelacije zavesti kot doživljaja in v njej zavestnega kot takega (tega *cogitatum*). Tu ne smemo spregledati odločilnega. Tu moram jaz kot ego usmeriti pogled na begajočo mnogovrstnost subjektivnih zavestnih načinov, ki vsakokrat spadajo skupaj kot ti [solche] *enega in istega* v zavesti zavednega, v njej menjenega predmeta – sopripadanje zmore *indentitetna sinteza*, ki v prehodu nujno nastopi: tako, na primer, mnogovrstnost pojavnih načinov v katerih obstaja zaznavajoče motrenje neke reči in prek katere imanentno zavestno postane *to eno, ta reč*. Kar nam je naivno dano kot eno in eventuelno kot popolnoma nespremenjeno trajajoče, postane *transcendentalno vodilo* za sistematično reflektivni študij bistvu ustrezno pripadajočih mnogovrstnosti zavesti. Tako za vsako bivajoče, tako za vsako realno in tudi za svet kot totalni fenomen. Že to, da obstaja tu apodiktična zakonitost korelacije, je bilo popolnoma novo spoznanje skorajda nezaslišanega dometa. Toda to so le začetki (četudi zahtevajo skrajno obsežne deskriptivne raziskave) progressa vedno novih stopenj transcendentalnih raziskav, in sicer venomer črpajo svojo ukoreninjenost, svojo apodiktično evidenco iz konkretnega izkustva in deskripcije.

Možnost vseh teh raziskav zavisi od najdenja metode korelacijskega raziskovanja, metode, da konkretno odstirajoč sprašujemo iz intencionalne predmetnosti.\* Prava analiza zavesti je tako rekoč hermenevtika zavestnega življenja kot nečesa kar najprej prek bivajočega (identičnega) umenjenega [Vermeindendes] bivajočega v sebi v bistveno pripadajoči mnogoterosti zavesti intencionalno konstituirajočega. Ni treba privijati narave (kot Ba-

<sup>7</sup> v M II namesto *jaz*: identični jaz mnogovrstnih *cogitationes*

\* V originalu: Die Möglichkeit aller Forschungen hängt an der Auffindung der Methode der Korrelationsforschung, der Methode, von der intentionalen Gegenständlichkeit konkret enthöllend zurückzufragen.

---

con), da nam izda svoje skrivnosti, temveč zavest, oz. transcendentalni ego. Da sta lahko taka problematika in metoda ostali popolnoma skriti, gre na račun bistvene svojevrstnosti samega zavestnega življenja. Namreč: medtem ko je jaz, kot je to v naravno-svetni naravnosti vedno, vsakokrat usmerjen na katero koli že dano mu predmetnost, na nek način z njo zaposlen, ostaja kipeče življenje po svojem bistvu [wesensmäßig] zakrito, tako rekoč anonimno, v njem se izvršuje poenotenje [Einheitsleistung]. To zakrito moramo odstreti, bistvu ustrezno lahko jaz reflektivno zaobrne tematski pogled, lahko ga intencionalno prevpraša in prek sistematične eksplikacije naredi to enotenje vidno in razumljivo.

Po vsem tem tudi razumemo, da preobrnjenje naivnega raziskovanja sveta v raziskovanje sebstva [Selbsterforschung] transcendentalnega egološkega področja zavesti, ne pomeni nič manj kot odvratanje od sveta in prehod v svetu tujo in zato brezinteresno teoretsko specialnost. Nasprotno: gre za obrat, ki nam omogoči dejansko radikalno raziskanje sveta, kot se bo pokazalo kasneje, dejansko radikalno<sup>8</sup> znanstveno raziskovanje absolutnega, v poslednjem pomenu bivajočega. Gre za pot, ki je edino možna, po tem ko smo spoznali manko naivnosti, da znanosti utemeljimo v pravi racionaliteti, konkretno rečeno – pot k edino možni radikalno utemeljeni filozofiji.

Seveda zahteva ta prevelika<sup>9</sup> naloga izredno težavno metodiko abstraktne razplastitve transcendentalne sfere in ustrezne problematike. Ta je nujna, da se v trdnem razporedu dela lahko dvignemo od problemske stopnje k višji stopnji.

Sem spada predvsem to, da v prvi plasti raziskave abstraktivno pozabimo na transcendentalni učinek [Leistung] vživetja. Le tako bomo osvojili bistvene predpostavke, da bi ravno ta učinek razumeli in obenem s tem prevladali najbolj mučno nerazumljivost. Z drugimi besedami: da razblinimo videz transcendentalnega solipsizma, ki nas je na začetku begal. To pa seveda ne prek votlih argumentacij, temveč prek konkretno intencionalne razlage.

<sup>8</sup> V M II po *dejansko radikalno* sledi vrinek: dejansko konkretno

<sup>9</sup> V M II je Husserl po *prevelika* dodal: ja, neskončna

---

Tu se v transcendentalnem spoznavnem področju ega pokaže temeljno bistvena ločitev med njemu takorekoč personalno lastnim in tujim. Iz mene samega kot tega, ki konstituira bitni smisel, v vsebini privatno lastnega jaza zadobim transcendentalno druge [jaze] kot meni enake in tako celotno odprto brezkončno *transcendentalno intersubjektivnost*, dobim jo kot tisto, v katere posplošenem transcendentalnem življenju se svet za vsakogar konstituira kot *objektiven*, kot *identičen svet za vsakogar*.

To je torej pot transcendentalne fenomenologije, njena pot od naivnosti vsakdanjega naravnega življenja in filozofije starega sloga k absolutnemu transcendentalnemu spoznanju bivajočega nasploh.

Stalno moramo imeti pred očmi, da ta transcendentalna fenomenologija ne počne prav nič drugega, kot da prevprašuje svet, prav tega, ki je za nas ves čas dejanski (ta, ki velja za nas, se nam izkazuje, edini, ki ima za nas smisel) – povprašati ga je treba intencionalno po virih smisla in veljave, v katerih je samoumevno sklenjen [beschlossen] njen resnični bitni smisel. Prav s tem zadobimo, in le tako, vse svetne probleme, ki si jih lahko izmislimo, in mimo njih\* vse transcendentalno razpirajoče se bitne probleme, torej ne le stare probleme, povzdignjene v njihovem transcendentalnem smislu.

Če smo enkrat zares razumeli, kaj smo tu hoteli in kaj se je razprlo v najkonkretnejšem delu in najbolj prisiljujoči evidenci kot sistematična teorija, nam ne more ostati najtišji dvom, da lahko obstaja le *ena* dokončno veljavna filozofija, le *en* način končno veljavne znanosti, znanost v izvorni metodi transcendentalne fenomenologije.

S tem smo odgovorili na implicitno vprašanje, ali je mogoča antropologija kot filozofska, s kakršnim koli že naloženim smislom, še zlasti, ali je upravičeno utemeljevanje filozofije, ki se vrača k bistvu človeka in v kakšnih oblikah.

Takoj je namreč jasno: vsak nauk o človeku, aprioričen ali empiričen, pred-

\* Husserl: »über sie hinaus«

---

Max Scheler

## ČLOVEK KOT EKSCENTRIK ŽIVLJENJA

Naša zemška organska narava pa je zgrajena tako, da največja neodvisnost (med velikimi kraljestvi živega) pripada rastlinam. Kot je znano, se živali ne morejo prehranjevati, če jim zelenjad iz anorganskih snovi ne pripravlja organskega hranila. Med živalmi pa je človek kot mesojedec (carnivor) najbolj izmed njih vseh odvisen od drugih živalskih bitij. Temu ustreza splošni postulat: bolj ko je neko bitje *diferencirano* in bolj ko se njegovi življenjski pogoji kažejo kot nekaj, kar se navezuje na vedno *specifičnejše* pogoje, bolj *neverjetni* se zdijo pogoji te vrste – glede na celoto narave in celoto njenega razvitja. Če rečeno apliciramo na človeka, se prav on pojavlja kot bitje, ki mu umanjka neodvisna in trajna biološka eksistenca v prav posebno veliki meri te življenjske vrednote. Iz rečenega obenem izhaja, da se postulata, po katerem človek predstavlja najvrednejše bitje narave – kolikor ta postulat svojega vzroka nima v goli antropomorfni samozaljubljenosti, temveč naj bi imel *objektiven* smisel –, s stališča bioloških vrednot nikakor *ne da* upravičiti.

Nad to biološko obsodbo človeka ne moreta dvigniti niti *sami* njegovi poglavitni zmožnosti tvorbe civilizacije, zaradi katerih ga lahko imenujemo žival,

ki je zmogla iznajti gibljive znake za sporazumevanje in si ustvariti umetna orodja, kakor tudi ne njegovo delo samo – civilizacija, skupaj z vsemi njenimi »napredki«. Kot je znano, sta npr. Herbert Spencer in Friedrich Nietzsche iz svoje predpostavke, da so biološke vrednote »najvišje vrednote«, prišla do popolnoma različnih sklepov glede presoje vrednosti civilizacije. Medtem ko je Spencer menil, da se da s to predpostavko civilizacijo upravičiti in obenem pokazati, da je moč z njenim »napredkom« pozdraviti vse rane, ki jih je zadala, je Nietzsche odšel bolj v smer zanikanja vrednosti civilizacije in prispel do povečevanja tistega, kar je na koncu poimenoval »plavalasa zver«. To, da je Spencer prišel do takih rezultatov, je bila zgolj posledica njegovih načelnih zmot o naravi življenja. Nietzschejevi rešitvi bi zato v tem vprašanju – samo v tem – načeloma dali bolj prav. Oba pa sta se motila v svoji predpostavki, da je življenje najvišja vrednota. Dejansko pa človek in njegova civilizacija, kolikor naj ju merimo z biološkimi vrednotami, predstavljata neke vrste izgubo takta v redosledu korakov, ki jih je v svojem razvoju naredilo življenje na Zemlji. Če ne poznamo nobenih višjih vrednot od bioloških, potem moramo človeka skupaj z njegovo civilizacijo in navkljub njej označiti za »obolelo žival«, torej se tudi njegovo mišljenje dosledno temu kaže zgolj kot ena od form njegove obolelosti. S tem nisem povedal nič drugega kot tisto, kar je rekel že I. Kant: »Če bi imela narava ob bitju, ki ima um in voljo, za svoj dejanski smoter njegovo ohranitev, dobrobit (Wohlergehen), z eno besedo, njegovo srečo, potem bi se na to kaj slabo pripravila, če bi za izvrševalca svojega namena predvidela um tega bitja. Vsa dejanja, ki naj bi jih v tem oziru izvedlo, in nasploh celotno pravilo njegovega ravnanja bi mu namreč bilo veliko natančneje začrtano z instinktom in po njem bi se ta smoter ohranjal veliko bolj gotovo, kot se lahko kadarkoli s pomočjo uma ...«<sup>1</sup> Če na podlagi naših današnjih znanj o živi evoluciji samo preudarimo, katerih sredstev se poslužuje narava, da bi ustvarila višje organizacije, potem zavestna izbira, um itn. med njimi komajda najdejo svoje mesto. Kakorkoli si že zamišljamo vzroke za živo evolucijo, bodisi samo kot vsemogočnost naravnega križanja in izbora, bodisi še kot življenju imanentno težnjo k višjim organizacijam ali pa kot kumuliranje učinka dedovanja funkcionalno pridobljenih lastnosti, tudi v poslednjem

<sup>1</sup> Glej Grund. d. Metaphys. der Sitten, 1. odd. (str. 12 pri Vorländerju).

primeru »um« ne igra nikakršne vloge. Tudi tisto namreč, kar gre v fiziološkem smislu imenovati »funkcija«, nima nič opraviti z duhovnimi dejavniki. Torej na človekov »um« ne moremo gledati kot na biološko posebej dragoceno sredstvo, temveč kot na med vsemi poznanimi, npr. že v rastlinskem svetu učinkujočimi sredstvi naravne vzgoje višjih vrst, najmanj vredno sredstvo. Če je narava lahko dosegla »ohranitev človeškega rodu« dejansko samo z izoblikovanjem teh, v primerjavi z instinktom in avtomatizmom veliko slabše delujočih instrumentov – kot sta um in vest –, potem to kaže le na posebno biološko manjvrednost tega tipa, zaradi katere so ji pri njem šla po zlu vsa sicer uporabna in vrednejša sredstva za ohranitev in stopnjevanje življenja. K temu spada, da ima zavestni razum, naj je na področju umetne prilagoditve kot surogata naredil še tako veliko za ohranitev človeka, na vse življenje spodbujajoče psihofizične avtomatizme in instinkte, ki se pri človeku pojavljajo le še kot ostanek tistega, kar najdemo pri z njimi veliko bogateje obdarjenih višjih živalskih vrstah (npr. insektih), naravnost škodljiv učinek. Skorajda bi lahko poimenovali kot zakon dejstvo, da so avtomatične življenjske dejavnosti (tudi psihične) motene in bolne v tolikšni meri, kolikor jih izvajamo zavestno ter kolikor jih spremljata zavestna izbira in pozornost.

Najbolj nesmiselna pa je ta ocena človeka – kolikor naj bi bila več kot le izraz človekove samozaljubljenosti in naj bi ustrezala stvari sami – takrat, ko je merilo vrednosti živega sistema njegova gola zmožnost ohranjanja bivanja, npr. pri Spencerju. Potem se mora tudi človek – po pravilu ekonomičnosti – v primerjavi z vsemi enostavneje opremljenimi bitji kazati približno tako kot izgleda nedeljski gornik v primerjavi z mladim gorjancem, ki se na goro povzpne s pomočjo preproste palice, medtem ko prvi nanjo spleza le s pomočjo zelo obsežnega in razslojenega aparata (klinov, derez, vrvi, snežnih očal). Ker pa je prvi vendarle »boljši« plezalec kot drugi, moramo – ob takem merilu – tudi na človeka gledati kot na nižje bitje, kolikor s pomočjo bolj diferenciranega živčnega sistema vendarle prav ne realizira višjih vrednot, kot se sicer udejanjajo brez le-tega. Torej udejanja višje vrednote od »ohranjanja bivanja«. Da pa bi dokazali te vrednote pri človeku kot »višje«, moramo človeško pogojene – da, vitalne vrednote nasploh, opustiti.

Morda bi lahko nekdo rekel: tudi po pravih vitalnih vrednotah *samih* je človek »najvišje« bitje: saj je vendar *najmogočnejše* živo bitje, živo bitje največjega in najširinejšega torišča dejavnosti in največjega miljeja! Toda vprašanje je prav to, *po čem* človeku pripada ta moč!

In tu ni dvoma, da *ni* njegova *vitalna* organizacija, temveč so njegova *umetna* orodja tista, ki mu podeljujejo to stopnjevano moč oz. zmožnost, da le-to vzpostavi. Zdaj pa sta vitalna izoblikovanost in stopnja razvitja zmožnosti za civilizacijo v naslednjem neizpodbitnem vrednostnem razmerju: 1. orodje se izplača tvoriti le, kjer *manjka* vitalna razvojna zmožnost izoblikovanja organa (za udejanjenje iste vrednote); 2. da se civilizacija in zmožnost zanjo, ki je tudi tu le ena izmed vitalnih zmožnosti med drugimi, tudi izoblikujeta le v tisti meri, v kateri neki nadaljnji *čisto* vitalni razvoj *stagnira*, s tem torej tudi v tisti meri, v kateri zadevni vrstni tip izkazuje »fiksirani« karakter. Kolikor je torej t.i. »razum« prav ta zmožnost tvorbe umetnih orodij, je razum prednost le, kolikor prav *predpostavlja pomanjkljivo* vitalno organizacijo, oziroma tisto, ki je takšnih umetnih surogatov *potrebna* (prav zato, ker je organsko *fiksirana*). Torej je načelno nepravilno gledišče, katerega posledice vodijo naravnost do sprevrnenja vrednostnega reda (kot sem to pokazal drugje),<sup>2</sup> če v orodju vidimo podaljšek organa. Na izoblikovanje razuma v njegovem nasprotju, npr. z instinkti, sicer še lahko gledamo kot na rezultat vitalnega razvitja, tj. kot na izoblikovanje *zmožnosti* oblikovanja orodij. Ne moremo pa na orodja sama in na delovanje, ki služi njihovi proizvodnji, gledati kot na podaljševanje *vitalne* moči. Tudi izoblikovanje razuma je prej prav posledica *stagnirajočega* življenja, torej posledica vitalnega deficita. Človek je postal »razumna žival« iz istega razloga, zaradi katerega so tudi *znotraj* človeštva *šibki* predvsem nosilci »modrosti«, »preračunljivosti«, »lokavosti«, »previdnosti«, umetne racionalizacije bivanja, in zaradi katerega že v kraljestvu višje razvitih živali lokavost na mnogovrstne načine postane surogat pomanjkljivih samoobrambnih sil. Torej do izoblikovanja človekove zmožnosti za civilizacijo vodi njegova *nemoč* v *vitalnem* smislu, njegova enkratna nebogljenost in zastoj procesa diferenciacije perifernih organov, torej predvsem *fiksiranje* njegove vitalne *zmožnosti* razvitja, dejstvo, da je – kot pravi Weismann – »najbolj zafiksirana

živalska vrsta«. Namesto da bi tako kot celokupno življenje, ki je pripeljalo do njega, korakal *naprej* in se s svojim razvitjem *organsko* vrasel v »*bogatejši milje*«, npr. z izoblikovanjem novih čutnih funkcij in občutljivosti za nove kvalitete, je le umetno razširil svoje delovišče na *stvareh* s taistimi kvalitetami znotraj *stabilnega miljeja*, tj.: »*prilagodil* se je svojemu miljeju«, ne da bi ga »*razširil*« (v tistem smislu, kot se je ta širil med razvojem od ene vrste k višje organizirani vrsti). V prispodobni bi lahko rekli tudi: človek se je v svoj milje zazijal. Da, velja celo naslednje: posledica zgolj s civilizacijo doseženega izoblikovanja in »*prilagoditve*« je bilo prej *nazadovanje* vitalnih zmožnosti. Tako čutilo za vonj vse bolj nazaduje, enako kot tudi spomin z razvojem pisave in tiska. Tako postane civilizacija vzrok za *več* čutnih potreb, kot pa lahko proizvede sredstev za njihovo zadovoljitev; proizvaja *več* bolezni, kot pa jih zmore pozdraviti s pomočjo napredka medicine in higiene.

Postala je vzrok upada razmnoževanja človeštva zaradi manjše plodnosti, kar je eden izmed pojavov v njenem spremstvu; in to v principiuelno večji meri kot to lahko nadoknadi z možnim podaljševanjem termina smrti, zahvaljujoč znanosti in higieni. Kot celota zapovrh fiksira šibke v odnosu do močnih in *vzdržuje* njihovo zmožnost razmnoževanja; ne izumrtju, tako kot v naravi, v *njeni* vladavini so »šibki« zapisani le *deklasiranosti*. Toda deklasiranost ne vsebuje nobene pospeševalne vitalne vrednote, le-to bi vsebovala le njihova *izključitev* iz procesa razmnoževanja. Ker pa do tega ne pride, mora družba *sama* relativno pomnoževati prav šibke in dopuščati, da vse bolj in bolj *vladajo* prav *njihove* vrednote.

Če je po vsem povedanem stavek »Človek je najvrednejše živo bitje« *biološko* neupravičen, potem iz tega jasno izhaja, da ta stavek dobi objektivni smisel le, če temelji na *drugih* vrednotah kot tistih, ki so »višje« od *bioloških* vrednot. S tem smo prišli do konca naše raziskave: kjer torej vrednotimo »človeka«, *faktično* že *predpostavljamo* vrednote, ki so neodvisne od vitalnih vrednot: *vrednote svetega* in *duhovne vrednote*. To pomeni, da je »človek« »najvišje med bitji« toliko, kolikor je *nosilec* aktov, ki so *neodvisni* od njegove biološke organizacije, in kolikor on sam *vrednote*, ki tem aktom ustrezajo, *ugleda* in *realizira*. Le ob predpostavki od bioloških vrednot neodvisne in njemu nadrejene vrednote svetega ter duhovnih vrednot je

<sup>2</sup> Glej Über Ressentiment und moralisches Werturteil (1912) a.a.O., str. 362.

68 človek torej tudi vrednostno najvišje bitje. Tisto novo, kar izbruhne na plan v njem, oziroma na določenem mestu njegovega razvitja, je ravno – biološko merjeno – *preobilje duhovne dejavnosti*. Tako da se zdi, kot da bi se v njem in njegovi zgodovini odprla razpoka, iz katere vznikne *vsemu* življenju nadrejeni red aktov in vsebin (vrednot), obenem pa še nova *poenotujoča forma* tega reda, ki se nam kaže kot »*personalno*« (v nasprotju s formo jaza, organizma itn.), njeni vezi pa sta *ljubezen* in na tej slednji temelječa čista *pravičnost*. Ideja te poenotujoče forme kot poslednjega nosilca vrednote »svét« pa je *ideja boga* in kraljestvo njemu pripadajočih oseb členov (Gliederpersonen) ter njihovega reda, »božje kraljestvo«. S tem pa pridemo do nenavadnega izida! »Človeka«, motrenega kot »najvrednejše« zemsko bitje in kot nravnostno bitje, je mogoče dojeti in fenomenološko uzreti šele ob predpostavki in »v luči« ideje boga! Tako da lahko naravnost rečemo: človek je, pravilno gledano, samo gibanje, *tendenca*, *prehod* k božjemu. Je telesno bitje, ki intendira boga in ki je točka preboja božjega kraljestva; v njemu pripadajočih aktih se šele konstituirata bit in vrednost sveta. Kako nesmiselno je torej na idejo boga gledati kot na »*antropomorfizem*«, ko pa ravno nasprotno prav na *teomorfizmu* najzlahtnejših primerkov človeka temelji edina *vrednost* tudi njegove »človečnosti«! Tako človekova intenca preko sebe in preko vsega življenja tvori prav njegovo bistvo. Prav pristni pojem bistva »človeka«: je stvar, ki *transcendira sebe samega in svoje življenje in življenje sploh*. Njegovo bistveno jedro – ne glede na vso zanj značilno posebno organizacijo – je prav gibanje, duhovni akt samotranscendiranja! To pa v enaki meri zgrešita tako »humana« kot »biološka« etika.

In zopet je razvojnozgodovinska biologija tista, ki bo izpričala *enost* resnice, s tem ko bo upravičila rezultat filozofije. Vsa pozitivna raziskovanja o nastanku človeka v biološkem smislu, tako morfološka in fiziološka primerjava ras v povezavi s primerjavo podobnosti med rasami in primati, kot tudi paleontologija danes nihata med polifiletično hipotezo, tj. postulatoma, da človek *ne* predstavlja v sebi *sklenjene enosti* krvi, in monofiletičnim naukom. S tem pa je postala vprašljiva tudi definitorična enost človeka kot biološke vrste.<sup>3</sup> Toliko manj lahko potem izhajamo iz enotne nravnostne

<sup>3</sup> Quenstedt je ocenjeval takole: »Če bi bila črnec in Kavkazijec polža, bi ju zoologi razglasili za dve različni vrsti.«

zasnove »človeka« – ta pojem tu zapopadamo naturalistično – v *etiki*. V vsakem primeru pa ni več *stroge* bistvene meje (Wesensgrenze) med človekom in živaljo, kolikor na problem gledamo biološko. Ves problem *smisla* evolucijske teorije za filozofijo pa je zajet v tem, kakšen *sklep* lahko iz nje izvede. Naturalizem sklepa takole: torej je tudi človek le višja žival in tudi njegov duh ter njegov razvoj sta razvojni produkt živalskega razvoja. Zmota tega naziranja pa je v tem, da sploh sprejme in *predpostavi* enoten biološki pojem »človeka«, *namesto da bi poglobljen rezultat biologije videlo v biološki neopredeljivosti človeka*. Mi pa sklepamo takole: ker *ni nobenega* biološkega pojma bistva človeka, edine *meje* njegovega *bistva* in edine *vrednostne meje*, ki prihaja v poštev med zemeljskimi bitji, katera na sebi kažejo življenje, sploh ni med človekom in živaljo, saj, nasprotno, genetično in sistemsko prej predstavljata kontinuiran prehod, temveč ta meja leži med *osebo* in *organizmom*, med *duhovnim bitjem* in *živim bitjem*.

69 S tem smo jasno orisali vsaj problem »človekovega mesta v svetovju«, ki se mu ne more izogniti nobena etika in ki so si ga tako globokoumno zastavili že Avguštin, Malebranche in Pascal. V nasprotju z napačnimi poskusi neke določene vrste filozofije, da bi si glede človeka kot *naravne vrste* izmislila njegove specifične »klicne nastavke« za govorico, nravnost, um, da, tudi za t. i. nesmrtno duševno substanco, *mi izrecno zanikamo že sam SMISEL teh poskusov*. Zato pa trdimo, da so se v kontinuirani evoluciji od živali do človeka sem ter tja (torej ne nujno »vseposod«) pojavili *akti* določenega *bitja* in *zakoni* le-teh aktov, *vrednote* nekega določenega *bitja* in *sklopi* teh vrednot, ki jih zaradi njihove bistvene vsebine lahko najpoprej zgolj nakažemo, da bi potem pokazali, da pripadajo *principiialno nadbiološkemu redu nasploh*, so pa tako številčni, da po njih domnevamo *bit* sveta vrednot, oseb, ki pač sem ter tja pobliskne v človekovo okolje, ni pa biološkega izvora.

Če se ozremo po vzroku zmote, ki je vodila do mnenja, da je »človek« tudi biološko najvrednejše bitje, potem se – najjasneje ob Spencerju – izpostavi naslednje: namesto da bi vsako vrsto in rod živih bitij utemeljil na miljeju, ki ustreza njegovi organizacijski strukturi, in potem »razmerja prilagajanja« vseh členov ene vrste presojal glede na *njihovi* organizacijski strukturi ustrezen milje, je Spencer napravil to napako, da je kot temelj *vseh* vrst vzel

70 milje človeka, mero razmerij njihovega prilagajanja pa presojal v odnosu do človekovega miljeja. Tako je prišel do tega, da je tudi organizacijske razlike med njimi zvedel nazaj na razlike med značilnostmi njihovega prilagajanja na *človekov milje*, in prav to je temeljna napaka njegove spoznavne teorije. Če kategorije razuma in apriorne elemente nravnosti zvede nazaj na »prilagajanje«, ki so ga dosegli predniki, individuumu pa naj bi bilo to zdaj vrojeno z dednostjo, potem kot »naravo«, na katero naj bi se prilagajalo, predpostavlja prav tisto naravo, ki je v svoji strukturi že določena prav z zgoraj omenjenimi kategorijami; tj., če naj tisto, *na kar* naj bi se prilagajalo, ni nespoznani transcendentni X, ki ga zagovarja njegov agnosticizem – na tem tudi nikakršna »prilagoditev« ne bi mogla biti preverjena –, temveč narava, kot nam je dana po naravnem svetovnem nazoru in znanosti, potem *le-ta narava*, ki jo vse one kategorije že prežemajo, ki torej že predstavlja *rezultat* »prilagoditve«, ne more obenem biti tudi *predmet* prilagoditve. Na tem mestu lahko vzdrži le dvoje: ali se moramo skupaj s Kantom odreči slehernemu nadaljnjemu biološkemu izpeljevanju form razuma<sup>4</sup> in te imeti za nekaj absolutno *poslednjega*, da, za »metakozmično« podlago univerzuma – kot se je stvari primerno izrazil O. Liebmann –, *ali* pa jih moramo imeti za nekaj, kar se da izpeljati iz biologije, zato je le kot tisto, kar določa samo milje *človeške* vrste, ki mu *nasproti* stoji obilje *drugih* miljejev in analognih kategorialnih sistemov. Spencerjev nazor pa nasprotno temelji na miselnem obratu, ki ga moramo označiti kot »antropomorfizem«. Saj vendar vse vitalne organizacije že vnaprej navezuje na človeka in njegov milje ter slednjega natihem postavlja tudi za temelj vseh preostalih organizacij. To pa pomeni, da na tem mestu postopa natanko tako, kot v svojem etičnem relativizmu postopa z zgodovino človekovih vrednotenj. Kakor tam, kot sem že poudaril na nekem drugem mestu, vse vrednote navezuje na *sedanje* vrednote zahodnoevropskega človeka in ima navado na historična vrednotenja gledati kot na zgolj tehnično različne vrste udejanjenj *pričujočih* vrednot – medtem ko faktično vladajo prav razlike *vrednotenj in moral samih* –, tako tudi na tem mestu celokupni razvoj življenja potihem ute-

<sup>4</sup>To, kar tu imenujemo »forme razuma«, niso stavkom čiste logike ustrezajoči akti, temveč v nasprotju z le-timi *kontingentne* miselne naravnosti/priprave /Einrichtungen/, ki privedejo do mehanske podobe univerzuma. O tem prim.: Phänomenologie und Erkenntnistheorie.

meljuje na »človeku« kot njegovem cilju in potem v tok tega razvoja vključuje tudi vse *tiste* vrednote in *tiste* forme spreminjanja, ki so faktično usmerjale oblikovanje *človeške civilizacije*. Namesto da bi si dopovedali, da razum, ki se je iz življenja izvil za eno določeno vrsto, namreč prav za človeško vrsto, nikoli ne more narediti razumljivega življenja samega – tako kot tega ne more narediti del za celoto –, temveč mu mora biti življenje nasprotno nekaj transcendentnega, nam daje Spencer *podobo* življenja in njegovega razvoja, ki samó kaže, kako bi se moralo neko možno orodje lotiti izdelovanja organizmov, *če* bi imelo nalogo le-te proizvajati podobne strojem. Na to zadnjo zmoto je pronicljivo opozoril tudi Henri Bergson.<sup>5</sup>

71 Če izrečem stavek, da je človek nosilec tendence, ki transcendirata vse možne življenjske vrednote in katere smer gre proti »božjemu«, ali na kratko: človek je bogoiskalec, s tem nikakor nisem izrekel nobene predikacije, katere subjekt bi bil neka že obstoječa enota človeka, ki bi se jo dalo definirati, bodisi biološke bodisi psihološke nature. Prav taka enota je tisto, kar sam izrecno zanikam. Človek je po svojem bistvu samo živi X prav tega iskanja, ki ga moramo, če ga motrimo glede na vse mogoče psihofizične organizacije, misliti kot nekaj popolnoma *variabilnega*, tako da organizacija faktičnega, tuzemskega človeka predstavlja *le eno* udejanjeno možnost med vsemi tistimi, katerim ta X pušča neskončni prostor delovanja. Če bi to tendenco kazal kak papagaj, bi nam bil le-ta »razumljivejši« kot kateri koli član kakega primitivnega ljudstva, ki bi mu to transcendiranje prek življenjske vrednote manjkalo. In ta papagaj bi si kljub svoji drugačni, od nas različni organizaciji z večjo pravico zaslužil poimenovanje »človek«, kot sleherni član nekega naravnega ljudstva *brez* te tendence, ob katerem bi sicer lahko načelno v vseh ozirih naleteli na *kontinuirane* prehode od človeka k živali, prehode, v katere bi lahko zarezali in s tem potegnili mejo le s *samovoljnim dejanjem* našega razuma.

Prevedel Samo Krušič

<sup>5</sup> Glej L'Évolution Créatrice, Uvod.



---

**Helmut Plessner**

## **ČLOVEK KOT ŽIVO BITJE**

(Za Adolfa Portmanna)

Tema mojega predavanja se glasi »Človek kot živo bitje«. Ta formulacija verjetno ne zveni prav vznemirljivo za občinstvo, ki so mu domače misli Teilharda de Chardina ali Adolfa Portmanna. Že zdavnaj nam je postala samoumevna misel, da v *genus humanum* vidimo naravni fenomen, da ne rečem: naravni produkt. Človek se rodi in umre. Ima telo, okoli njegove zgradbe, delovanja in izvora iz nekajtisočletne rodovne zgodovine se trudijo medicina, biologija in paleontologija. S temi prizadevanji se tu ne bom ukvarjal. Bilo bi sicer napak, da bi se za to neukvarjanje opravičil s tem, da ta prizadevanja nimajo prav nič opraviti s človekovim bitjem, kot da bi človeku bila zagotovljena neka od telesa neodvisna stran njegovega bitja. Vendar je dejstvo, da človek teži k takšni neodvisnosti od telesa, in to ne le zategadelj, ker so mu to dopovedovali učitelji antike in krščanstva, temveč zato, ker to izkuša in izpričuje s svojim vsakodnevnim ravnanjem. Da bi dojel človeka kot živo bitje, moramo iti prek njegovih bioloških lastnosti, ki se manifestirajo v okviru njegovega telesa. Človek je po naravi *nenaraven*.

Najpoprej je *govoreče* bitje. Jezik se ne izčrpa zgolj v sporočanju. Tega poznamo tudi pri čebelah in mravljah, delfinih in verjetno pri vseh v sku-

---

pinah živečih živalih, katerih signaliziranje in način sporazumevanja so nam v glavnem nepoznani. Kako so dražljaj in izražanje, sodraženje partnerja z izražanjem in signaliziranjem medsebojno povezani, kako ena komponenta pogojuje drugo, je verjetno podvrženo veliki variabilnosti in zato tega ne smemo razlagati antropomorfno, to pomeni: po posebni strukturi jezikovnega sporočanja.

Govorjenje je najpoprej *upovedovanje*, tj. povedati *nekaj*. Zakaj živali ne govorijo? Humboldt na to odgovarja: ker nimajo česa reči. (Kar je vedel že Aristotel, ko je človeka definiral kot zoon logon echon.) Po izročilu logos prevajamo kot um, latinsko kot ratio. Vendar ta beseda jasno dopušča presevati svojo povezanost z legein, upovedovati, govoriti. V holandščini se je na primer ta povezava tudi izrecno obdržala: beseda za um se v tem jeziku glasi »govor« /Rede/.

74 Samoumevno je v sposobnost upovedovanja vključena tudi zmožnost abstrahiranja, ki se izraža v tvorbi pojmov. Določene abstrakcije so sposobne tudi živali, to pomeni: lahko se odtrgajo od posameznega vtisa in dojemajo like, figure in ritme. Stara predstava, da je žival izpostavljena kaosu impresij, je z razvojem teorije vedenja popolnoma izgubila tla pod nogami.

Prav zato, ker živalim ni dana pojmovna abstrakcija, ki se naslanja na tvorbo besed, uporabljajo drugačno vrsto orientiranja, ki ne le da je človeškemu po hitrosti odzivanja, pretanjenosti voja, kompleksnosti dojemanja nadrejena, ampak ji *mora* biti nadrejena. Govorjenje se artikulira v besedah in njihovem nizanju. Na besede je treba gledati kot na kocke, ki imajo pomensko jedro, ki ni togo fiksirano in se prilega njihovemu razvrščanju, vendar ob vsej elastičnosti in razteznosti vendarle ohranja določeno togost. Besede prav nekaj izrekajo, tj., pomenjajo neko količino, ki jo je moč izolirati in čutno ali nečutno verificirati. Govorjenje ima torej zrnato strukturo. Posamezno zrno, beseda, je na nekaj usmerjena, na tisto, kar izreka. Na besedi je moč dojeti tisto, kar imenujemo objektiviranje, popredmetenje, postvarelost. Zaradi verbalizacije zajem menjene stvari zadobi stabilnost, z njim je moč manipulirati, kar omogoča tvorbo sintaktičnih struktur v formi nizanja. Govoreči s tem ne postane le neprimerljivo neodvisen od vselejšnje situa-

---

cije, v kateri se ravnokar nahaja, temveč tudi neodvisen od sleherne vrste vezanosti na situacijo, ki ji je kot telo vendarle izročeno.

Tudi živali v svojem okolnem svetu poznajo karakter stabilnosti in nestabilnosti, se na »pravilen« način prepustijo medijem svojega »naravnega« okolja in se učijo v nedomačnem miljeju ustrezno ravnati z njegovimi stvarmi. To vrsto praktično-občevalne adekvatnosti stvarem lahko obvladujejo in jo tudi morajo obvladovati. Panter se z oceno razdalje, ki ga loči od plena, odloči za skok. Ptica najde svoje gnezdo. Čebele si zapomnijo mesto, kjer je poprej stal njihov panj, ki smo ga sedaj nekoliko premaknili. Vendar to nima nič opraviti s popredmetenjem okolnosvetnih reči. To je sicer adekvatnemu obnašanju ekvivalentno – kam bi živali sicer prišle! – vendar pa mu nikakor ni *enako*. Postvarjati zna le živo bitje, ki obvladuje jezik.

Naj le mimogrede omenimo, da verbalizacija, naj je še tako v pomoč popredmetovanju in s tem človekovi emancipaciji od vse njegove situacijske zavezanosti, na človekov izraz, to pomeni, tako na njegove neposredne izjave kot tudi na njegovo mišljenje, ki ga omogoča prav jezikovno distanciranje, vpliva dvorezno.

Zrnata struktura verbalizacije, to pomeni, njena navezanost na besede kot nosilce pomenov, katerih raztegljivost enkrat doseže svoje meje, pritekajočih dražljajev ne zadržuje nič manj kot tok misli, občutij in nazorov, ki se ne pustijo, kot pravilno pravimo, ujeti v besede, čeprav se gre zanje zahvaliti prav zajezujočemu/zbirajočemu mediju verbalizacije. Vznemirjene so tudi živali v strahu, grozi, sovraštvu, veselju, simpatiji, sli. Toda globina občutja, kot na primer v ljubezni in sovraštvu, se oblikuje le tam, kjer vzdraženosti izstopajo ob kontrastnem sredstvu jezika. Prav nič ni reči zoper genialnost instrumenta verbalizacije. Ta ostaja instrument, ki hlepi po uporabi, toda tudi največjega mojstra v tej umetnosti zaveže v prisilni jopič, postavlja mu pasti in meje, onkraj katerih lahko pošilja kvečjemu obnemele namige. Upovedljivo meče senco neupovedljivega. Vsaka govornica je rešetka, skozi njene palice mi, jetniki, potem zremo v iluzorični zunaj. Vsak prevod je izdaja originala: Traduction est trahison.

---

Raziskovanje vedenja si je zadalo največje muke, da bi vsaj pri antropoidih dokazalo neke vrste jezik. Vendar ni prišlo dlje kot do fiksiranja nekega, po svoji vrsti specifičnega glasovnega inventarja. Več raziskovalcev je ubralo eksperimentalno pot in mladiče šimpanzov vzgajalo v istem miljeju kot otroke, da bi določilo mejo možnosti vpliva človeške razvojne poti na antropoide. Pri tem se je izkazalo, da se dojenček že zelo zgodaj igra z glasovi, ki jih sam producira, medtem ko šimpanzji mladič nikoli ne blebata, prav tako nikoli ne prispe do prave tvorbe besed, ki se pri človeku začne s poldrugim letom starosti. Šimpanzji mladič se odziva na preproste besede kot na signale, vendar le v okolju, ki mu je postalo domače, tega stadija pa ne preseže. Manjka mu eholalija, resonančna zmožnost imitiranja slišanih glasov in igranja z glasovi. Antropoidu manjka notranji akustomotorični krogotok med slišanim in proizvedenim glasom, za katerega je že Herder domneval, da predstavlja izvorni moment jezika. Vendar je eholalija poznana pri nekaterih vrstah ptic (papagaji, oponašavci).

**76** Popolnoma zgrešeno bi bilo, če bi v odkritju motorične valence slišane glasov videli ključ do problema izvora jezika. Toda v zvezi s tem je vendarle zelo pomembna razlika med začetnim bebljanjem dojenčka in izostajanjem taiste glasovne igre pri šimpanzjem mladiču. Vsekakor je jezikoslovna znanost ta problem že zdavnaj dala ad acta. Izvor verbalizacije ostaja zastrt, saj pomeni toliko kot simboliziranje, ki se dogaja povsod, kjer lahko nekaj vzamemo za nekaj drugega, kar ni ono samo, temveč to pomenja. Svarilno znamenje, vabilni klici in podobno sicer tudi nekaj nakazujejo, na primer grozečo nevarnost ali partnerjevo pripravljenost na kopulacijo, vendar ju ne »pomenijo«. Nekaj povedati pomeni *na nekaj* pomenjati (deuten), ne zgolj kazati ali nakazovati. To se da udejaniti vedno le na poseben način, tj. v besedah ali besednih skladih, ki nas priklepajo na poseben jezikovni prostor. Toda te sponse so tudi način, kako človek postane svoboden.

Najpoprej, tako smo začeli, je človek govoreče bitje. Zahvaljujoč tej zmožnosti si lahko prihrani veliko telesne dejavnosti. Govorica virtualizira in v oziru, ki ga je komajda moč spregledati, nadomešča direktno telesno akcijo. Toliko lahko upravičeno govorimo o izklopu organov, ki seveda sloni na specifično stopnjevani cerebralizaciji človeka. Obenem pa je človek tisoč-

---

vrstno navezan na telesno akcijo, k temu pa vodi – in pri tem je bila odločilna sprostitvev polja oko-roka s pokončno hojo – le neomejena zmožnost manipuliranja. Človek svoje telo razume kot instrument in iz njega zato lahko izvabi popolnoma enkratne motorične modulacijske sposobnosti. Tudi s tem človek prebija meje, postavljene živali, ki ga v mnogem, prav v zmožnostih gibanja, specifičnih za njeno vrsto, presega. Seveda je predpostavka vsakega samogibljivega organizma instrumentalno razmerje do njegovega telesa. Pri človeku pa tudi to razmerje samo spet postane sredstvo, zaradi česar lahko potem ta kot celota samega sebe dojema »od zunaj«. Tako kot jezik zapopade kot sredstvo in gleda skozenj – skozi njegovo rešetko – manipulira tudi svoje telo in se obenem razume nanj.

Morda ste se že začudili, da doslej še ni padla beseda zavest in da smo o človekovih jezikovnih in motoričnih zmožnostih govorili, ne da bi pri tem upoštevali njegovo samozavedanje. Dejansko lahko človek sebi reče jaz – po Kantu kot edino izmed zemeljskih bitij. Toda ne glede na to, kakšen efekt ima nanj kot živo bitje ta možnost notranje puntualnosti, jo pojma zavest-samozavedanje prej zakrijeta kot pa osvetlita. Svojo jazstvenost otrok odkrije sorazmerno pozno. Pozna se po svojem imenu in se najprej postopoma oddvoji od svojega človeškega in stvarnega okolja, čeprav zmore le zelo počasi razlikovati med osebami in neživim, tako da nasploh dobimo občutek, kot da se perspektiva jaza zakriva malemu egu, ki svoj okolni svet povsem samoumevno doživlja kot nekaj, kar je usrediščeno okoli njega. Torej perspektiva jaza in usrediščenost v egu, vsaj v tem stadiju, druga z drugo nimata prav nič skupnega. Prej bi lahko rekli, da odkritje jazstvenosti egocentričnosti odvzame njeno nedolžnost. Kompaktnost nanašanja-vseganase je na ta način, v pravem smislu te besede, prebita. Jaz je odprtina v »znotraj«.

Nedvomno imaginarna odprtina k nekemu brezmetnemu notranjemu aspektu, ki pa nam vendarle šele dopusti razumeti besedo »tu« v vsej njeni nepreklicljivi strogosti. Kjer sem jaz, ne more biti ničesar drugega. Jaz sem točka nič, s katere gledano je vse, tudi moje telo, v bolj ali manj oddaljenem »tam«. Zaradi te skušnje »tu-ja« svoje telo doživljam kot prevleko oziroma sebe v njem kot nekakšnem toku.

---

S tem do njega zavzamem distanco, ki je živali prihranjena. Enovitost, nenalomljenost živalskih odzivov – naj tu spomnim na boj mečevalca z medvedom, ki ga opisuje Kleist v svojem eseju *Marionetni teater* – sloni na enosti živali s svojim telesom. Žival je svoje telo in svoje telo »ima« le v trenutku posebnih motoričnih zahtev, na primer v naskoku na plen, v trenutkih nenavadne težavnosti. Na tem sloni tudi njena, na vselejšnji tovrstni čarobni krog omejena motorika. Instrumentalnost možnosti njenega gibanja se ji ne odpre niti tedaj, ko jo uporablja. Drugače pa človek. Zaradi svoje situiranosti v tók, ker tiči v lastnem telesu, mu je le-to neposredno razpoložljivo sredstvo, instrument, na katerega igra.

Z odkritjem jazstvenosti je nadalje dano tudi povratno nanašanje, ki ga je Theodor Lipps z ozirom na človeško sožitje označil kot recipročnost perspektiv. Vsak jaz ima ob sebi ali nasproti sebi drugega. Primitivni egocentriem je prebit tudi s te smeri. V drugem človek drugega dojame kot sebe samega, »saj« je sam tudi drugi.

78

To ne pomeni nikakršne identifikacije – čeprav je res, da jo prav to omogoča –, temveč enostavno v jazstvenosti vkoreninjeno lastno vrsto sobivanja. Drug z drugim v tem smislu, kot ga zagotavlja reciprociteta perspektiv, so lahko le ljudje. Živalske skupnosti, družčine in zveze posameznih individuimov so verjetno tako drugačne po svoji trdnosti in bežnosti (ne glede na njihovo nagonsko pogojenost in mnogovrstno odvisnost od siceršnjih hormonalnih dejavnikov) prav zato, ker jim manjka posredujoče-distancirajoči element povratnega nanašanja. Povratno nanašanje omogoča odnos do sebe samega. Če ga ni, kot pri živali, tudi ni identifikacije z lastno zrcalno sliko. Poskusi z zrcalom, ki so jih izvedli na ribah, psih, pa tudi šimpanzih, so jasno pokazali ali ravnodušnost do zrcalne podobe ali pa specifično reagiranje na partnerja iste vrste. Hayesova poročila o tem, da si je v družinskem okolju vzgojeni šimpanzji mladič pred ogledalom skušal s kleščami izdreti zob, govorijo v prid živalskemu prepoznavanju lastne podobe. Vendar, kolikor vem, niso potrjena. Velika izjema so, glede na poskuse, ki jih je leta 1969 opravil Gordon Gallup, šimpanzi – vendar le v eksperimentalnih okoliščinah. Opazovanja njihovega obnašanja v naravi pa so pokazala, da te njim lastne zmožnosti nikakor ne morejo uvideti. Njihovo obnašanje je

namreč ne izrablja. Lahko bi rekli, da imajo – tako kot otroci – do sebe odnos »mene«, brez »jaza«. Seveda bo žival ustrezno situacijo opazila in jo tudi poskusila posnemati. Ali pa ji je kot pripomoček, ki jo je pripeljal k celoti situacijskega kompleksa, služila lastna podoba ali pa le površina zrcala, se iz tega naključnega opazovanja ne da razbrati. Sicer pa tudi pri človeku v primerih depersonalizacije poznamo razkroj zmožnosti samoprepoznavanja v ogledalu. Vendar s tem še ni rečeno, da ogledalo v tem primeru deluje kot stena, tako kot pri opicah, ki potem hočejo na vsak način pogledati za njo.

Povratno nanašanje in interioriteta, to pomeni biti-v-svojem-telesu, koreninijo v jazstvenosti živega bitja človek. S tem ima dvojni odnos do svoje fizične eksistence: je ona in obenem jo ima. Enkrat jo preživlja – kar moramo domnevati tudi za vse živali.

Seveda pa to pri slednjih nima nič opraviti z onim »kako mi je«. Žival lastno telo preživlja, nasladno, boleče, lagodno. Toda ti modusi se pri človeku v vsakem primeru preobrnejo v specifične moduse imetja telesa, oziroma njegove razpoložljivosti. Tudi ta preobrnjenost, ki je predpogoj sleherne vrste obvladovanja lastnega telesa, je živalim domača. Vendar se pri njih ne more izviti iz vsakokratne zavezanosti čisto določenemu povodu. Le človek pa lahko s tem preobratom v imetje telesa razpolaga, razkrije se mu v njem dana instrumentalnost lastne telesnosti.

Kot instrument se telo prezentira od zunaj, to pomeni: vselejšnji motorični koordinaciji predhaja podoba gibanja kot njen zasnutek. To biti-samemu-sebi-zunaj ali tudi: to vedenje, da imaš vnanjo stran, bi lahko, antropološko gledano, pomembno vplivalo na potrebo po okraševanju in oblačenju. Nastanek človeka in spoznanje lastne golote gresta skupaj. Ali, kot pravi fenomenolog religije van der Leeuw: V obleki tiči vsa antropologija. K povratnemu nanašanju in instrumentalnosti torej kot tretja značilnost človekove telesnosti spada eksterioriteta.

Vloga instrumentalnosti je odločilna za človekovo fizično eksistenco. To pomeni: človek se stalno nahaja v položaju, v katerem mora svoje telo

79

---

uporabiti kot sredstvo in se igrati z njim ter igrati nanj. Sprostitev polja očiroka to v določeni meri tudi zahteva. Gre za polje operacij par excellence. V glavnem agiramo z rokami pod »sprevidevnim« nadzorom oči. Prastara orodja so bila sredstva za roko, instrumenti za metanje, tolčenje in drgnjenje. Zdi se, da vključitev nog v instrumentalni namen (na primer mlin na nožni pogon) nikoli ni bila občutena kot nekaj neobhodnega. Noge rabimo za stanje in hojo.

K instrumentalnosti naperjeno bitje, ki sebe, to pomeni svoje telo, skuša kot oblogo in orodje, mora pomisliti na izpopolnjevanje, korigiranje te situacije, na izpopolnitev, z njegovega stališča, vse večje nepopolnosti, ki je prav nehoteni izraz njegove nenavadne situiranosti v tōku telesa. Zato si človek ustvari umetna sredstva, lahko bi rekli »proteze«, dopolnila dlani, rok in nog, pa tudi samostojne nadomestne tvorbe, ki ne dajejo več niti slutiti svoje sorodnosti z zgradbo telesa. Zaradi zmožnosti popredmetovanja ta protezni Protej v kotaljenju kamna, usločenosti debela, nosilnosti vode in tisočih drugih priložnostih odkriva speče možnosti in jih tako dobi v svoje roke.

Na ta način izpostavljeno živo bitje je, prav zato, ker je k temu nagnjeno, potrebno poskušanja od svoje najzgodnejše mladosti. Adolfu Portmannu gre velika zasluga, da je prvi jasno biološko opredelil karakter te pripravljalne dobe. Kljub izredno dolgi nosečnosti pride človek na svet leto dni prezgodaj, sicer je sposoben živeti, vendar je, kar se tiče njegovih zmožnosti pokončne hoje in govorjenja, še nepopoln. Zatorej po rojstvu, zunaj maternice, prestaja še preostali del razvojne poti v direktnem stiku z zunanjim svetom. Med temi »zunajmaterničnimi najzgodnejšimi leti« se nauči obvladovanja instrumentalne situacije, za katero je poklican od narave: pokončne hoje in govorjenja. Obe funkciji se razvijeta le v vnanjem kontaktu s čutnimi vtisi, ki jih materino telo ne ponuja: svetlobo, zvokom, prostorski formami, odporom tujega, nepričakovanimi kolizijami.

Človeški organizem naj bi postal sebstvo (kar zveni zelo spiritualno in nas takoj napeljuje k globokoumnim spekulacijam, sicer prav po pravici), kar pa tu pomeni le naslednje: v rasti se mora v svojo lastno instrumentalnost. Dejstvo naravnega prezgodnjega rojstva je umetelna poteza narave, da nam-

---

reč takšno, živalskost preraslo živo bitje spravi na svet in mu priskrbi skromno možnost sposobnosti živetja in preživetja. Tudi pri višje razvitih vretenčarjih je doba nošenja zarodka dolga, tudi zanje velja, da mladič takoj po rojstvu ne zna vsega, kar se od njega zahteva, tako se morajo npr. ptice šele naučiti leteti. Toda izvenmaternični proces naknadnega dozorevanja centralnega živčnega sistema, izoblikovanje teka na dveh nogah in govorjenja vendarle pričajo o izjemnem mestu človeka. Storitve, ki jih opravlja zaradi pokončne drže telesa – kar je pri antropoidih zgolj občasen pojav – in zaradi govorice, ga povzdignejo na raven, ki živalim ni več dostopna. Moč, ki jo človek s tem pridobi, pa tudi vpogled v stvari, ki se stopnjuje vse do samopogleda, ga postavlja na višjo raven od živalske. Toda tudi na njej ostaja »invalid svojih višjih moči« (Herder). Njemu podeljena zmožnost vključuje tudi njegovo sposobnost, da vsepovsod naleti na meje, ki se jih da v veliko ozirih premakniti, nikoli pa popolnoma odstraniti. Človek ve, da je umrljiv, na govorici in misli, dolžnosti in nagnjenju, v vsakem odnosu do sočloveka dojame svojo šibkost, to, da odpove. Vse to: da tako zelo zaostaja za sabo in obenem od sebe toliko zahteva, prizadevnost in muka so očitno znamenja tveganja, v katerega se človek mora spustiti, ker je bil Stvarnik tako daljnoviden ali pa narava tako objestna, da sta ga ustvarila, tveganja, ki se ga z biološkega stališča ne da zagovarjati.

S prodorom k jazu se vsekakor uveljavi forma umeščanja, ki lahko uvideva in mora uvideti svojo lastno sredinskost in prav zato ne počiva v sebi sami. Svoje težišče ima zunaj sebe, zato sam govorim o ekscentrični formi umeščanja. Monopolno mesto človeka kot animal rationale, kot zoon logon echon je v to vpeto zato, ker so um, uvid, postvarjenje, beseda, jezik postali možni le zahvaljujoč biti-zunaj-sebe te vrste živega bitja.

Na tem mestu naj poudarim, da je naša analiza biološke eksistenčne forme človeka neodvisna od evolucionističnih konstrukcij, celo do te stopnje, da vprašljivosti vrhovnega mesta (in predhodnega dokončnega formiranja organskega sveta) človeškega lika nismo opremili z vprašajem, bodisi da bi tega pridali s teološke bodisi z evolucionistične strani. Ne pridružujemo se niti finalistom stvarjenja niti materialističnim teoretikom. Ali je človek kot bitje, ki je prišlo do sebe samega in ustvarilo ali odkrilo duhovni svet –

---

noosfero, če naj govorimo skupaj z Eucknom in Teilhardom de Chardinom –, že vnaprej predvideni, tajni cilj življenja, da, celotnega kozmosa, ali pa je le zgrešeni korak organskega sveta, deška norčija stopnjevanja form organizmov, ki so ga pognale v tek razvezane sile in mutacije, o tem vprašanju ne upamo od-ločati. Naša analiza nima s tem nič opraviti. Popolnoma se distanciramo od metafizične lenobnosti, ki govori o eksistenci, si pa zapira oči pred biološko ujetostjo človekove eksistence, ponavadi s slavno obrabljenimi opravičili iz od moljev razžrtega fundusa idealizma. Eno nima z drugim nič opraviti.

Naša analiza se prav tako odreka zavestnemu zniževanju ravni, značilni za behaviorizem, ki je tudi v nemški literaturi zapozneno prišel v modo in ki (sicer po pravici prevzete) pojme iz teorije obnašanja uporablja pri raziskavah človekovega načina bivanja, da bi si ustvaril specialnoznanstveni, eksaktno biološki prostor in da bi lahko deloval tako, kot da je s »primera človek« enkrat za vselej odstranil vse naslage njegove filozofske težavnosti. S pojmi, kot je »pomanjkljivo bitje« (kar je gladko nesmisel spričo tako daleč prispelle cerebralizacije) lahko varamo biologiste po prepričanju, ki imajo o biologiji tako malo pojma, kot so ga imeli propadli blebetači o rasi iz Tretjega rajha.

Obdelava zgodovine človekovega izvora seveda napeljuje k temu, da bi v njegovi govorici, gestiki, kretnjah, ustvarjalnih izrazih prepoznali prazgodovinske poteze. Ker v njegovo filogenezo seveda ne gre dvomiti, se kar samo od sebe ponuja, da kot pričevalca njegove preteklosti ne zapopademo le njegovega telesa, temveč isto metodo uporabimo tudi za njegova duhovna svojstva. Da pri tem zunanje podobnosti v obnašanju, vsaj antropoidov, katerih telesna zgradba in mimika sta človeški zelo blizu, zlahka napačno razlagamo kot predforme – da ne rečemo: praforme človeškega izražanja, se razume kar mimogrede. Tako smo lahko pred kratkim prebrali, da sta naš smehljaj in smeh »v osnovi« le »ritualizirana ugriza«. Morda ustrezne geste res najdemo v krdelu kot znamenje uklonitve po lestvici višjemu. Morda se šimpanzi, ko se dražijo ali ko se z njimi igramo skrivalnice, smejiijo polnih ust. Toda mar mimična podoba režečih, na ugriz pripravljenih čeljusti zado- stuje, da z njo primerjamo naš smeh, oziroma ga z njo kar identificiramo?

---

Hamsun bi se strinjal, da je smeh reliktni opičje preteklosti. Tudi Thomas Mann ne bi ugovarjal, saj je na obličju svoje domače živali ugledal nasmeh, ko je (od ugodja) privzdignila svoje povešene ustnice. Toda tako preprosto znanstvena interpretacija vendarle ne sme postopati. Kritična teorija vedenja se varuje takih prehitrih primerjav, ki bi vse človekove možnosti najraje našle že pri živalih, čeprav seveda maskirane v kostum vselejšnje živalske vrste.

Slej ko prej so gonilne sile evolucije neznane. Nedvomno pri tem neko vlogo igrata naravni izbor in mutacija, toda oba dejavnika ne zadostujeta za pojasnitev transspecifičnih metamorfoz v zgodovini življenja. Kjer imamo konkurenčne življenjske oblike, dejavnik izbora seveda odigra svojo izločujočo in razvoj stopnjujočo vlogo. Ko enkrat odkrijemo pot cerebralizacije, si jo lahko zlahka zamišljamo kot stopnjevanje razvoja po poti izbora. Antropogeneza iz predhominidnih oblik nam je danes tako rekoč na dlani. Gonilna sila, ki stoji za njo, pa nam je skrita. In to, kar velja za relativno majhen del poti od pitekanropa do sinantropa, v neprimerno večji meri velja za neznansko obilico rodov živih bitij nasploh. Kreativna domišljija, igriva polnost oblik živega je v posmeh slehernemu poskusu utemeljevanja enolično napredujoče evolucije, ki naj bi kulminirala v človeku. To seveda nikakor ne spodkopava posebnega mesta človeka, zato pa razkriva, kako neverjetna je pobožna domneva, da je prav človek tajni osnovni namen celotnega v vse ostale organizme vloženega truda.

Pri tem premisleku se ne smemo sklicevati na vzdusje časa. Da sta Klages in Theodor Lessing s svojim podcenjevanjem duha in ratia ter pobožanstvenjem htonično-dionizičnih sil v bistvu izrazila človekovo sovraštvo do samega sebe, sloni na zelo prozornih socioloških razlogih in poleg tega spada k podobi nacije, ki je sprta sama s seboj. Tudi Spenglerjev tragicizem priča o taisti melanholiji.

Ne, odločilna za dvom v enoumni smisel razvoja je veličastna mnogovrstnost osnovnih organizmičnih oblik, od katerih pa je le ena zmogla nekaj, kar je razstrelilo celoten okvir in postalo nevarno za življenje samo. Če se tako kot Teilhard de Chardin odločimo, da bomo za Ariadnino nit razvoja

---

vzeli rodovno linijo chordat, in sicer po načelu, da se v tej liniji živčni sistem lepo razvija od ene postaje do druge, potem se v kaosu seveda prikaže ciljna smer. Enako so razmišljali vsi, ki so verjeli v razvoj, od Schellinga do Häckla, kljub zelo različnim argumentom: človek je krona stvarstva, narejen po božji podobi. Če stvarjenje v šestih dneh svoje mesto prepusti misli o nekaj milijonov let dolgem razvoju, zato še ni treba spremeniti ciljnega smisla.

Argument proti argumentu. Eno mora biti jasno: tudi če v zgodovini oblik živega ne moremo razpoznati ciljne usmeritve, to nikakor ne spremeni posebnega človekovega mesta. Dokler ne bomo zmogli množico oblik organizmičnih tipov zvesti na specifično dinamiko, dokler nam bo to ponujalo zgolj noro fantastičen pogled – kdo pa bo hotel v celotni sceneriji živega še naprej gledati zgolj preskusna gibanja, ki so na koncu proizvedla človeka! – dogodka antropogeneze ne smemo gledati kot nekaj, kar je bilo že predoblikovano v razvoju življenja. Da je antropogeneza sprožila preobrat, ki ima nepredvidljive posledice, je tipično za karakter njenega dogajanja. Človeku prav nič ne jemlje slave, če se zase lahko zahvali naključju ali slepi tendenci (na primer naraščajoči cerebralizaciji). Zakaj ne bi tudi tu bila na mestu stvarna modrost zgodovinarja, ki veličine dogodkov ne meri po malenkostnosti njihovih vzrokov?

Vsi človekovi monopoli, zmožnost besedne govorice, pokončne hoje, sprositev polja oči-roka, instrumentalnega odnosa do svojega telesa, samopogled, so kupljeni s pomanjkljivostmi, ki ležijo v njem samem. Nobena žival ni po naravi, to je po svojem zasnutku, invalid. To je samo človek, ker mu prav zmožnosti, ki mu zagotavljajo odprtost do stvari v njihovih možnostih, teh stvari sicer ne jemljejo, zato pa nalamljajo. Za nalomljenost njegovega pogleda na svet je tradicija bremenila njegovo telo. Ta nauk se je izpeljeval iz platonističnega dualizma, po katerem ima tisto večno, zmožno zrenja idej, svoje privilegirano mesto v smrtnem človeku – nauk, ki je stopal nasproti osnovni krščanski dogmi. Toda telesni život ni edini medij, v katerem se prelamlja specifično človeško zmorenje. Človek sam je zlomljen, ker je v vsem napoten na sredstva in ker sredstvenega karakterja nikoli ne zanika. Upovedovanje ima ob strani neupovedljivo, smisel ima ob strani nesmisel.

---

---

Skozi rešetke sklada besed priklicuje paradokсно, absurdno, neizvedljivo. Samo tovrstno, prav po sredstvih, ki mu dajejo njegovo specifično zmorenje, prizadeto bitje se lahko smeje in joče. V samopogledu se nikoli ne reši distance do samega sebe, vendar jo spregleda, tako kot svoj jezik in telesno instrumentalnost.

Končnost, nujo umreti, človek deli z vsem, kar živi. Seveda zanjo ve le on. Zlomljenost, invalidnost njegovih višjih sil lahko iz tega vedenja črpa moč ali pa propade, vendar je ne gre pripisovati končnosti. Prej lahko v njej ugledamo antagonistu smrtности življenja, upor narave zoper sebe samo.

*Prevedel Samo Krušič*

---

**Martin Heidegger**

## **UTEMELJITEV METAFIZIKE V ANTROPOLOGIJI**

86

### **§ 36. Položeni temelj in donesek Kantove utemeljitve metafizike**

87

Ko smo preleteli posamezne stadije Kantove utemeljitve, se je izkazalo, kako ta nazadnje naleti na transcendentalno moč umišljanja [transcendentale Einbildungskraft] kot temelj notranje možnosti ontološke sinteze, tj. transcendence. Je torej ta ugotovitev temelja oz. njegova izvirnejša razlaga kot časovnost, donesek [das Ergebnis] Kantove utemeljitve? Ali pa njegova utemeljitev izkazuje nekaj drugega? Za ugotovitev imenovanega rezultata seveda ne bi bil potreben napor, da bi utemeljitev zares predočili v njenem notranjem dogajanju. Navajanje ustreznih citatov o centralni funkciji transcendentalne moči umišljanja v transcendentalni dedukciji in v transcendentalnem shematizmu bi zadostovalo. Če pa izid ni v vedenju, da tvori transcendentalna moč umišljanja temelj, kaj pa naj bi utemeljitev potem podala drugega?

Če izid utemeljitve ni v njenem »rezultatu«, potem moramo vprašati, kaj utemeljitev v svojem dogajanju kot takem razodeva za problem utemeljevanja metafizike. Kaj se dogodi v Kantovi utemeljitvi? Nič manjšega kot to:

---



utemeljevanje notranje možnosti ontologije je izdelano kot odstrtje transcende-  
nce, tj. subjektivitete človeškega subjekta.

Vprašanje po bistvu metafizike je vprašanje po enotnosti temeljnih zmož-  
nosti človeške »čudi« [das Gemüt]. Kantova utemeljitev prinese: utemelje-  
vanje metafizike je vpraševanje po človeku, tj. antropologija.

Toda ali ni že v prvem poskusu, da bi Kantovo utemeljitev dojeli izvirneje,<sup>1</sup>  
propadel povratek k njegovi antropologiji? Gotovo, kolikor se je pokazalo,  
da je ravno to, kar nudi antropologija glede razlage spoznanja in njegovih  
dveh virov, ravno prek kritike čistega uma obelodanjeno v izvirnejši podobi.  
Toda iz tega zdaj sledi le, da je tista antropologija, ki jo je izdelal Kant,  
empirična in ne zadostuje transcendentalni problematiki, da torej ni čista.  
To pa zdaj zaostri zahtevo zadostne, tj. »filozofske« antropologije za name-  
nom utemeljitve metafizike.

Da je izid Kantove utemeljitve v uvidu v nujno sovisje med antropologijo in  
metafiziko, je moč nedvoumno potrditi celo z Kantovimi lastnimi izjavami.  
Kantova utemeljitev metafizike meri na utemeljevanje »metafizike konč-  
nega smotra« [Metaphysik im Endzweck], specialne metafizike, h kateri  
spadajo tri discipline: kozmologija, psihologija in teologija. Utemeljevanje  
pa mora kot kritika čistega uma razumeti te tri v njihovem najbolj notranjem  
bistvu, če naj bi razumeli metafiziko kot »naravno sposobnost [Naturanlage]  
človeka« v njeni možnosti in meji. Najbolj notranje bistvo človeškega  
uma se oznanja v tistih interesih, ki ga kot človeškega ves čas zaposlujejo.  
»Ves interes mojega uma (tako spekulativni kot praktični) se poenoti v  
sledеča tri vprašanja:

1. Kaj zmorem vedeti?
2. Kaj naj storim?
3. Kaj smem upati?<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Prim. § 26, str. 117 in naprej.

<sup>2</sup> A 804, B 832 i. d.

Ta tri vprašanja pa so tista, katerim so dodeljene tri discipline metafizike  
kot *metafizike specialis*. Človeška vednost zadeva naravo v najširšem smislu  
navzočega (kozologija), delovanje je ravnanje človeka in zadeva njegovo  
osebnost in svobodo (psihologija), upanje meri na neumrljivost kot bla-  
ženost, tj. združenje [Einigung] z Bogom (teologija). Ti trije izvorni interesi  
človeka ne določajo kot naravno bitje, temveč kot »svetovljana« [Weltbür-  
ger]. Tvorijo predmet filozofije v »svetovljanski nameri«, torej področje  
prave [eigentlich] filozofije. Zato pravi Kant v Uvodu k njegovi Preda-  
vanjem iz logike, kjer sploh razvije pojem filozofije: »V tem svetovljanskem  
pomenu lahko polje filozofije zvedemo na sledeča vprašanja:

1. Kaj zmorem vedeti?
2. Kaj naj storim?
3. Kaj smem upati?
4. Kaj je človek?<sup>3</sup>

Tu se ob navedenih treh vprašanjih pojavi četrto. Ni to četrto vprašanje po  
človeku prvim trem dodano zunanje in poleg tega odvečno, če pomislimo,  
da *psihologia rationalis* kot disciplina *metafizike specialis* vendar že obrav-  
nava človeka?

Vendar Kant tega vprašanja prvim trem ni zgolj pristavil, temveč pravi:  
»Pravzaprav bi lahko vse to prišteli k antropologiji, ker se prva tri vprašanja  
navazujejo na četrto.«<sup>4</sup>

S tem je Kant sam nedvoumno izgovoril pravi izid svoje utemeljitve meta-  
fizike. Poskus ponovitve utemeljitve je tako dobil jasno napotilo glede svoje  
naloge. Sicer Kant govori o antropologiji le na splošno. Sledeč temu, kar  
smo pretresali zgoraj, je nedvoumno, da lahko le filozofska antropologija  
prevzame utemeljitev prave filozofije, *metafizike specialis*. Pa ne bo pono-

<sup>3</sup> WW (Cass.) VIII, str. 343.

<sup>4</sup> *ibid.*, str. 334.

vitev Kantove utemeljitve imela za pravo nalogo sistematsko razdelavo »filozofske antropologije« in bi tako že pred tem morala določiti idejo taiste?

### § 37. Ideja filozofske antropologije

Kaj spada k filozofski antropologiji? Kaj je sploh antropologija in s čim [wodurch] postane filozofska? Antropologija pomeni: veda o človeku [Menschkunde]. Zaobsega vse, kar je moč zvedeti glede narave človeka kot telesno-duševnega-duhovnega bitja. V področje antropologije pa ne padejo le lastnosti človeka, ki jih je mogoče ugotavljati kot navzoče, kot te določene *species* za razliko od živali in rastline, temveč tudi njegove skrite dispozicije [Anlagen], razlike karakterja, rase, spola. In kolikor se človek ne pojavlja le kot naravno bitje, temveč deluje in ustvarja, mora antropologija poskušati zajeti tudi to, kar človek kot delujoči zmore in kar naj »naredi iz sebe«. Njegova zmožnost in najstvo končno vsakokrat temeljita na temeljnih postavkah, ki jih človek kot tak lahko zavzame, in ki jih mi imenujemo »svetovni nazori«, katerih »psihologija« zaobsega celoto vede o človeku.

Kar se tu, v antropologiji kot somatskem, biološkem, psihološkem motrenju človeka steka kot karakterologija, psihoanaliza, etnologija, pedagoška psihologija, kulturna morfologija in tipologija svetovnih nazorov, ni nepregledno le vsebinsko, temveč je v temelju različno predvsem po načinu zastavitve vprašanja, po zahtevi utemeljevanja, po nameri prikazovanja in sporočanja in končno, po vodilnih predpostavkah. Kolikor je mogoče vse to in končno celoto bivajočega na kakršen koli način navezati na človeka in jo potemtakem lahko prištejemo k antropologiji, postane ta tako zaobsegajoča, da njena ideja ponikne v popolno nedoločnost.

Antropologija danes namreč že davno ni več naziv za disciplino, temveč beseda označuje temeljno tendenco današnje pozicije [Stellung] človeka do samega sebe in celote bivajočega. Sledeč tej temeljni poziciji je nekaj spoznano in razumeto le, če je antropološko pojasnjeno. Antropologija ne išče le resnice o človeku, temveč zdaj terja odločitev o tem, kaj lahko resnica sploh pomeni.

Nobena doba ni vedela tako veliko o človeku in toliko raznovrstnega, kot današnja. Nobena doba svoje vednosti o človeku ni prikazala tako vsiljivo in očarljivo kot današnja. Nobena doba doslej ni zmoгла te vednosti ponuditi tako hitro in zlahka kot današnja. Nobena doba pa ni vedela manj, kaj človek je, kot današnja. Nobenemu času ni človek postal tako vprašljiv, kot današnjemu.<sup>5</sup>

Toda ali nista prav širina in nemir antropološkega spraševanja primerna za nastanek filozofske antropologije in za to, da bi se prizadevanje zanjo še posebno okrepilo? Ali ni z idejo filozofske antropologije dobljena tista disciplina, na katero se mora osrediniti celota filozofije?

Max Scheler je že pred leti govoril o tej filozofski antropologiji: »V določenem razumevanju je moč vse centralne probleme filozofije zvesti na vprašanje, kaj je človek in kateri metafizični položaj in lego zavzema znotraj celote biti, sveta in boga.«<sup>6</sup> A Scheler je tudi še posebej ostro videl, da se mnogovrstnosti določil o bistvu človeka ne da preprosto stlačiti v eno skupno definicijo: »Človek je tako široka, pisana, mnogovrstna reč, da so vse definicije prekratke. Ima mnogo strani [Enden].«<sup>7</sup> Zato se je Scheler trudil, v zadnjih letih okrepjeno in z novo plodnostjo, ne le da bi dobil enotno idejo človeka, ampak prav tako, da bi razdelal bistvene težave in zaplete te naloge.<sup>8</sup> Morda pa temeljna težava filozofske antropologije ni v nalogi zadobitve sistematične enotnosti bistvenih določil o tem raznovrstnem bitju, temveč v samem pojmu, težava, o kateri nas ne more več slepiti niti najbogatejša in najglasnejša antropološka vednost.

S čim [wodurch] postane antropologija sploh filozofska? Gre le za to, da se njena spoznanja razlikujejo od kake empirične antropologije po stopnji

<sup>5</sup> Prim. Max Scheler, *Položaj človeka v kozmosu* (Die Stellung des Menschen im Kosmos), 1928, str. 13 i. d.

<sup>6</sup> Prim. *O ideji človeka* (Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und Aufsätze), I. zvezek, 1915, str. 319 — V drugi in tretji izdaji izšlo pod naslovom »O padcu vrednot (Vom Umsturz der Werte)«.

<sup>7</sup> *ibid.* str. 324.

<sup>8</sup> Prim. *Položaj človeka v kozmosu*.

---

občosti, pri čemer pa stalno ostaja vprašljivo, pri kateri stopnji občosti preneha empirično spoznanje in se pričinja filozofsko.

Gotovo lahko neko antropologijo imenujemo filozofsko, kolikor je njena metoda filozofska, na primer v smislu opazovanja bistva človeka. To potlej cilja na to, da se bivajoče, ki ga imenujemo človek, razlikuje od rastline in živali in od ostalih področij bivajočega in s tem izdelava specifičen bistveni ustroj te določene regije bivajočega. Filozofska antropologija potem postane regionalna ontologija človeka in kot taka ostane podrejena ostalim ontologijam, ki so z njo vred razdeljene na celotno področje bivajočega. Tako razumljena filozofska antropologija ni brez nadaljnjega in še zlasti ne na temelju notranje strukture njene problematike center filozofije.

Antropologija pa je lahko filozofska tudi, kolikor kot antropologija določa bodisi cilj filozofije ali izhodišče taiste ali pa oboje hkrati. Če ima filozofija za cilj izdelavo svetovnega nazora, potem bo antropologija morala omejiti »položaj človeka v kozmosu«. In če človek velja za tisto bivajoče, ki je v redu utemeljevanja absolutno gotovega spoznanja nasploh prvo dano in najbolj gotovo, potem mora tako načrtovana izgradnja filozofije privedi človeško subjektiviteto v centralni nastavek. Prva naloga se lahko zedini z drugo in obe se lahko, kot antropološki gledanji, poslužita metode in izidov regionalne ontologije človeka.

Toda prav iz teh raznolikih možnosti omejitve filozofskega značaja kake antropologije se porodi nedoločenost te ideje. Nedoločenost se stopnjuje, če imamo pred očmi mnogovrstnost empirično-antropoloških spoznanj, ki vsako filozofsko antropologijo zasnavljajo vsaj v izhodišču.

Ne glede na to, kako naravna in samoumevna je ideja filozofske antropologije kljub njeni večpomenskosti, tako neubranljivo si vedno znova pri-skrbi veljavo in s tako nujno v filozofiji vedno znova pobijamo »antropologizem«. Ideja filozofske antropologije ni le zadostno določena, njena funkcija v celoti filozofije ostaja nerazčiščena in neodločena.

Ta manko ima svoj temelj v notranji meji ideje filozofske antropologije.

---

---

Sama namreč ni izrecno utemeljena iz bistva filozofije, temveč glede na sprva zunanje sprejeti cilj filozofije in zastavljena v njenem možnem izhodišču. Tako določitev te ideje končno konča v tem, da antropologija predstavlja neko možno zbirno korito za centralne filozofske probleme – karakteristika, katere zunanost in filozofska vprašljivost bije v oči.

A če že antropologija na določen način v sebi zbira vse centralne probleme filozofije, zakaj jih je moč zvesti na vprašanje kaj je človek? Se jih da zvesti nanj le, če nam pade na pamet, da bi se lotili česa takega ali pa jih moramo zvesti nazaj na to vprašanje? Če jih moramo, kje je temelj te nujnosti? Morda v tem, da centralni problemi filozofije prihajajo iz človeka, pa ne v tem smislu, da jih človek postavlja, temveč tako, da imajo v svoji notranji vsebini nek odnos do njega? Koliko vsi centralni filozofski problemi domujejo v bistvu človeka? Kateri so sploh centralni problemi in kje leži ta center? Kaj je filozofiranje, da ima njegova problematika tak center, udomačen [beheimatet] v bistvu človeka?

Dokler ta vprašanja niso razmotana in določena v njihovi notranji sistematiki, ni mogoče videti niti notranje meje filozofske antropologije. Če teh vprašanj ne obravnavamo nasploh, umanjajo tla za moč odločanja o bistvu, upravičenosti in funkciji filozofske antropologije znotraj filozofije.

Vedno znova se bodo ponujali poskusi filozofske antropologije z razumljivimi argumenti in bodo lahko zatrjevali centralno pozicijo te discipline, ne da bi jo utemeljili iz bistva filozofije. Vedno znova se bodo lahko nasprotniki antropologije sklicevali na to, da človek ne spada v center bivajočega, temveč da »poleg njega« obstaja »morje« bivajočega – zavračanje centralnega položaja filozofske antropologije, ki ni nič bolj filozofska kot njeno zatrjevanje.

Tako kritičen premislek ideje filozofske antropologije ne izkaže le njene nedoločenosti in notranje meje, temveč predvsem naredi očitno, da manjkata še zlasti tla in okvir za tako načelno vprašanje po njenem bistvu.

Zato bi bilo preuranjeno, če bi le zato, ker Kant ta tri vprašanja pristne

---

---

metafizike zvede na četrto, kaj je človek, to vprašanje dojeti kot antropološko in bi utemeljitev metafizike prenesli na filozofsko antropologijo. Antropologija ne utemeljuje že zategadelj, ker je antropologija, ne metafizika.

Pa ni bil pravi izid Kantove utemeljitve prav to sovisje vprašanja po bistvu človeka z utemeljevanjem metafizike? Ne bi moralo to sovisje voditi naloge utemeljitve, ki jo moramo ponoviti?

Toda kritika ideje filozofske antropologije kaže, da ne zadostuje, da enostavno zastavimo četrto vprašanje, kaj je človek. Nasprotno, nedoločnost tega vprašanja nakazuje, da smo se na koncu polastili še ne odločujočega izida Kantove utemeljitve.

### § 38. Vprašanje po bistvu človeka in pravi izid Kantove utemeljitve

Vse bolj in bolj se kaže, da pravemu izidu Kantove utemeljitve ne pridemo blizu, dokler se držimo kake definicije ali formulirane teze. Pristnemu Kantovemu filozofiranju se približamo le tedaj, če še odločneje kot doslej z vprašanji ne zasledujemo, kaj Kant pravi, temveč to, kaj se zgodi v njegovi utemeljitvi. Zgoraj izvedena izvirnejša razlaga *Kritike čistega uma* meri edinole na sprostitev tega dogajanja.

Kaj pa se je pravzaprav izkazalo v dogajanju Kantove utemeljitve? Ne to, da je transcendentalna moč umišljanja položeni temelj, niti da ta utemeljitev postane vprašanje po bistvu človeškega uma, temveč da se Kant pri razkrievanju subjektivitete subjekta umakne temelju, ki ga je sam položil.

Ali ta umik ne spada k izidu? Kaj se zgodi v njem? Nekonsekvence, ki naj bi jo zaračunali Kantu? Sta umik in to, da ni šel do konca, zgolj nekaj negativnega? Nikakor. Razodevata, da si Kant ob svoji utemeljitvi sam spodkoplje tla, na katera je ob začetku postavil kritiko. Pojem čistega uma in

\* V originalu: »Das Hineinfragen in die Subjektivität des Subjektes, die »subjektive Deduktion« führt ins Dunkel.«

---

enotnost čistega čutnega uma postaneta problem. Spraševanje v subjektiviteto subjekta, »subjektivna dedukcija« vodi v temó, zavaja.\* Kant se ne sklicuje na svojo antropologijo le zato, ker je ta empirična in ni čista, temveč zato, ker v izvajanju utemeljitve s to samo postane vprašljiv način vpraševanja po človeku.

Ni treba iskati odgovora na vprašanje, kaj človek je, temveč moramo sploh vprašati, kako je lahko in mora biti v utemeljitvi metafizike nasploh *vpraševano* po človeku.

Vprašljivost spraševanja po človeku je tista problematika, ki v dogajanju Kantove utemeljitve metafizike sili na svetlo. Zazdaj se kaže: Kantov umik pred temeljem, ki ga je sam odstrl, pred transcendentalno močjo umišljanja, je – z namero rešitve čistega uma, tj. zadržanja lastnih tal – tisto gibanje filozofiranja, ki razodeva vdor tal in s tem brezno metafizike.

Šele iz tega izida zadobi zgoraj izvajana izvirnejša razlaga Kantove utemeljitve svojo upravičenost in utemeljevanje njene nujnosti. Vseh naporov interpretacije ni vodilo ne golo siljenje k izvirnejšemu in tudi ne pametnjakarstvo, temveč edinole naloga sprostiti najbolj notranjo potezo utemeljitve in s tem njeno najlastnejšo problematiko.

Če pa potlej utemeljitev vprašanja kaj je človek ne potisne na stran, mu tudi ne priskrbi jasnega odgovora, temveč omogoči videti ta odgovor v njegovi vprašljivosti, kako je potlej s Kantovim četrtem vprašanjem, na katerega naj bi zvedli *metafiziko specialis* in s tem pristno filozofiranje?

To četrto vprašanje bomo torej lahko postavili tako, kot želi biti postavljeno le, če ga kot vprašanje izdelamo iz sedaj dobljenega razumetja izida utemeljitve in se odpovemo prehitremu odgovoru. Treba se je vprašati: zakaj »se da« ona tri vprašanja (1. Kaj zmorem vedeti?, 2. Kaj naj storim?, 3. Kaj smem upati?) »navezati« na četrto? Zakaj »bi vse to lahko šтели k antro-

\* V originalu: »Darin steht ein Können, Sollen und Dürfen der menschlichen Vernunft in Frage.«

---

pologiji«? Kaj je skupno tem trem vprašanjem, v katerem oziru so enotna, in sicer tako, da jih lahko zvedemo na četrto? Kako mora to samo četrto vprašanje vpraševati, da lahko ona tri enotno sprejme vase in jih nosi?

Najbolj notranji interes človeškega uma se poenoti v omenjena tri vprašanja. V njih vprašujemo po zmožnosti, najstvu in dovoljenosti človeškega uma.\* Kjer je vprašljiva neka zmožnost in se hoče omejiti v svojih mejah, je sama že nastajala v neki ne-zmožnosti. Vsemogočnemu bitju ni treba spraševati: kaj zmorem? tj., česa ne zmorem? Sploh mu ni treba tako spraševati, po svojem bistvu sploh ne more postaviti takega vprašanja. Ta ne-zmožnost ni manko, temveč se je slednji manko in »ne« sploh ne dotakneta. Ta, ki sprašuje: kaj zmorem?, s tem oznani končnost. Kar to vprašanje v svojem najbolj notranjem interesu povsem poganja, razodeva končnost v najbolj notranjem svojega bistva.

Kjer je vprašljivo neko najstvo, tam sprašujoče bitje lebdi med »da« in »ne«, preganja ga to, česar ne sme. Bitje, ki ga iz temelja zanima tako najstvo, ve zase v svoji še-ne-izpoljenosti, in sicer tako, da mu je vprašljivo, kaj naj sploh stori.\* Ta še-ne nečesa še neizpoljenega oznanja, da je bitje, katerega najbolj notranji interes je pri takem najstvu, v temelju končno.

Kjer je vprašljiva neka dovoljenost [ein Dürfen], tja poseže nekaj, kar je sprašujočemu dovoljeno ali pa mu ostaja prepovedano. Sprašujemo po tem, kaj lahko pričakujemo in kaj ne. Vse pričakovanje pa razodeva neko pogrešanje. Če celo ta potreba izraža iz najbolj notranjega interesa človeškega uma, potem se ta potrdi kot bistveno končen.

Toda človeški um v teh vprašanjih ne izdaja samo končnosti, ampak njegov najbolj notranji interes meri na to končnost samo. Ne gre mu za to, da bi to zmožnost, najstvo in dovoljenost odstranil, da bi torej izbrisal končnost, temveč narobe, da bi si ravno postal gotov te končnosti, da bi se obdržal v njej.

\* »Ein Wesen, das von Grund aus an einem Sollen interessiert ist, weiß sich in einem Nicht-erfüllt-haben, so zwar, daß ihm fraglich ist, was es überhaupt soll.«

---

Končnost torej čistemu umu ni enostavno pridana, temveč je njegova končnost okončanje [Verendlichkeit], tj. »skrb« za zmožnost-bitikončen.

Iz tega sledi: človeški um ni končen, ker postavlja tri omenjena vprašanja, temveč obratno: ta vprašanja postavlja, ker je končen in sicer končen tako, da mu tej umnosti gre za to končnost samo. Ker ta tri vprašanja sprašujejo po tem Enem, končnosti, zato »se jih da« navezati na četrto: kaj je človek?

Toda ta tri vprašanja se ne da le navezati na četrto, v sebi niso nič drugega kot to vprašanje, tj. po svojem bistvu morajo biti navezana na to vprašanje. Toda ta naveza [Bezug] je bistveno nujna le takrat, če se je to četrto vprašanje odpovedalo svoji sprva dani splošnosti in nedoločnosti in je bilo privedeno do tiste enopomenskosti, po kateri se v njej sprašuje po končnosti v človeku.

Kot tako vprašanje pa po redosledu ni za prvimi tremi, temveč se preobrazi v prvo, ki iz sebe odpušča ostala tri.

S tem izidom je problem tega vprašanja šele izostren, kljub vsej določenosti vprašanja po človeku, ravno prek njega. Vprašljivo postane, kakšno vprašanje po človeku to vprašanje sploh je, ali sploh še more biti antropološko vprašanje. Tako se šele zdaj pojasnijo izid Kantove utemeljitve s tako ostrino, da v njej postane vidna izvirnejša možnost ponovitve.

Utemeljitev metafizike temelji v vprašanju po končnosti v človeku sicer tako, da ta končnost zdaj šele lahko postane problem. Utemeljitev metafizike je »razgraditev« (analiza) našega, tj. končnega spoznanja na njegove elemente. Kant jo imenuje »študij naše notranje narave«. <sup>9</sup> A ta študij potem ni nobeno poljubno, neusmerjeno spraševanje, temveč je »filozofu celo dolžnost«, <sup>10</sup> če je problematika, ki jo bistveno vodi, zadovoljivo izvorno in obsežno dojeta ter je od tu problematizirana »notranja narava« »našega« sebe kot končnost v človeku.

<sup>9</sup> A 703, B 731.

<sup>10</sup> ibid.

---

»Filozofska antropologija« lahko uči še toliko in to bistvenih spoznanj o človeku, nikoli se ne more upravičiti kot temeljna disciplina filozofije, ker je antropologija. Nasprotno: v sebi skriva stalno nevarnost, da ostaja skrita nujnost, da bi šele izoblikovali vprašanje po človeku z namero utemeljitve metafizike.

Da in kako tudi »filozofska antropologija« – zunaj problema utemeljitve metafizike – predstavlja svojevrstno nalogo, tega tu ne moremo obravnavati.

*Prevedel\* Aleš Košar*

## TRI PISMA MARTINA HEIDEGGRA KARLU LÖWITHU\*

Dragi gospod Löwith!\*

19. avgust 1921

V Vašem pismu gre za dvoje: 1.) za zagovor Vas samih, 2.) za »pravilno« interpretacijo »moje filozofije«. Pred enim letom sem Vam iz Meßkircha pisal, kaj pogrešam; in isto sem rekel Beckerju<sup>1</sup> (s kakim drugim človekom

\* Tri pisma Martina Heideggra Karlu Löwithu, ki jih tu ponatiskujemo, z dne 19. avgusta 1921, 20. avgusta 1927 in 18. julija 1937, spadajo, najrazličneje gledano, k najpomembnejšim iz korespondence, ki ni popolnoma ohranjena. Obe najprej omenjeni pismi spadata v čas pred promocijo (27. 4. 1922) in habilitacijo (30. 6. 1928), ki je bil za Löwitha odločilen. Heidegger ima za podlago razmisleka razmerja učitelj-učenec končni verziji disertacije in habilitacije in pojasnjuje motive, faktične predpostavke in temeljne postavke svojega mišljenja. Ne glede na stvarno-filozofske diference in nesporazume ki ga silijo, da razjasni svoj lastni zastavek, Heidegger opogumlja učenca h kritični samostojnosti tudi do učitelja in sprejme Löwithovo habilitacijo. Pismo z 18. julija 1937 kaže, da je odnos med Heideggrom in Löwithom – sicer sporen v svojem poteku in izidu – prestal razgovor o Heideggrovem poličnem angažmaju, ki je potekal med Heideggrovim obiskom v Rimu v začetku aprila 1936.

*Hartmut Tietjen*

Decembra 1989

<sup>1</sup> Oskar Becker, filozof in matematik (5. 9. 1889–13. 11. 1964). Promoviral v Leipzigu 1914, habilitacija v Freiburgu i. Br. 1922. Husserlov asistent za Martinom Heideggrom 1923; izredni

\* Prevedeno iz: *Kant und das Problem der Metaphysik*, HGA, zv. 3, str. 185–197, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

---

ne bi *nikoli* govoril o tem), le zaradi motiviranja: tendirate k temu, da na univerzi pridete do »doktorja«. Vseeno je, kako naziv ocenujete, kako to počno drugi, itd., jaz jemljem stvar *tako* resno, kot jo *pred samim sabo moram*.

Do katere mere je *ta* tendenca v eksistencialni sovisnosti z Vašo (popolnoma jo dopuščam) držo do »znanstvene filozofije« (o tej kasneje), o tem ne smem soditi. Jemati Vas moram tako, kakor se mi dajete – s čimer ne pravim, da sem Vas primarno in pravzaprav kdajkoli imel za mojega »doktoranta«. Glede znanstvenega dela je zame (ker me za Vas bolj skrbi kot za koga drugega) *določeno* vodstvo obveza. Pa tudi »znanstveni odnos do življenja« je drugačen kot pri »znanostih«. Primarno in izolirano mi sploh ni do kake definicije filozofije – temveč le kolikor spada k eksistencialni interpretaciji faktičnosti.

Diskusija o pojmu filozofije v tem razkrojenem smislu je nesmiselna – se pravi, tudi razpravljanje o »znanstvenosti«.

## 100 Zdaj moram spregovoriti o sebi samem.

Najprej je diskutabilna temeljna napaka, da me Vi in Becker (hipotetično ali pa ne) merita z merili kot Nietzscheja, Kierkegarda, Schelerja in druge ustvarjalne in globoke filozofe. Nič nimam proti – a potem je treba reči, da nisem filozof. Ne umišljam si, da sploh počnem kaj podobnega; to sploh ni moj namen.

Počnem pač, kar moram in kar imam za nujno, in to počnem, kot pač zmorem; svojega filozofskega dela ne friziram za kulturne naloge za »skupni danes«. Tudi nimam Kierkegardove tendence.

Delam konkretno faktično iz mojega »jaz sem« – iz mojega duhovnega,

profesor v Freiburgu, redni profesor v Bonnu 1931. *Matematična eksistenca*. Raziskave o logiki in ontologiji matematičnih fenomenov (Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene). – V: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle 8 (1927), 441–809.

---

nasploh faktičnega porekla – miljeja, življenskega sovisja, iz tega, kar mi je dostopno kot življenjska izkušnja, v kateri živim. Ta faktičnost kot eksistencialna ni zgolj 'slepo bivanje'; to se tudi nahaja v njej, kar pomeni, da živim – ta »moram«, o katerem ne govorimo. S *faktičnostjo-tako-bit* [*Soseins-Faktizität*], s historičnim, pesti eksistiranje; to pa pomeni: živim v notranjih obveznostih moje faktičnosti in to tako radikalno, kot jo razumem. – K tej moji faktičnosti spada – kar omenjam na kratko –, da sem »krščanski *teolog*«. V tem je določena radikalna skrb za samega sebe [*Selbstbekümmung*], določena radikalna znanstvenost – v *faktičnosti* stroga predmetnost; v tem je »duhovno zgodovinska« historična zavest, – in to sem v življenjskem sovisju *univerze*.

»Filozofiranje« je zgolj faktično eksistencialno povezano z univerzo, tj., ne trdim, da obstaja filozofija le *tu*, temveč da ima filozofiranje ravno zaradi svojega eksistencialnega temeljnega smisla na univerzi svojo lastno faktičnost izvrševanja, s tem svojo mejo in omejitev.

To pa ne izključuje, da lahko iz univerze pride »velik filozof«, ustvarjalen, in ne izključuje, da filozofiranje na univerzi ni nič drugega kot *pseudo znanost*, ne filozofija ne znanost. Kaj potemtakem univerzitetna filozofija je, lahko dokažemo le z svojim življenjem.

Torej se sploh ne da preveriti, kdo od Vaju dveh me razume prav – na čigavo stran spadam; kar pravim, ni gnilo posredovanje, nasprotno: Vi in Becker sta mi enako *oddaljena* – le v različnih smereh. Vedno mi je bilo jasno, da krščanstvo sprejemate tako pičlo kot Becker, nikoli Vas nisem razumel tako, da bi bilo za Vas pomembno, da tu pride do strinjanja – na Vas sem poskušal prav tako malo vplivati kot na Beckerja. Obadva imata na meni nekaj drugega za bistveno – česar pa ne ločujem – in kar spet ni tako, da je uravnoteženo: znanstveno, teoretično pojmovno raziskujoče in lastno življenje. Bistven način eksistencialne artikulacije moje faktičnosti je znanstveno raziskovanje – tako, kot ga izvršujem. Pri tem pa zame nikoli ni motiv in cilj filozofiranja povečati sestoj objektivnih resnic, ker je objektiviteta filozofije – kakor razumem jaz in po čemer se faktično ravnam – nekaj lastnega. To pa ne izključuje – prej je zame v smislu mojega eksistiranja –: najstrožje

---

predmetosti eksplikacije. Predmetna strogost ne zadeva nobene stvari – temveč historično faktičnost.

Raziskovanje lahko poudarim, a v principialno drugi smeri skrbi [Bekümmerungsrichtung] zanj kot Becker. Zame je oseba odločilno bistvena, toda v možnostih izvedbe, ki so mi, odkrito rečeno, zgolj na razpolago, brez namere po ustvarjalnosti, torej z nevarnostjo, da, gledano na vélike, mlatim prazno slamo, tudi če jo sam iz sebe resnično mlatim. Da tudi to pogosto odpove, vem vse preveč dobro.

Rad verjamem, da načina [das Wie] mojega filozofiranja ne morete združiti s »teoretično« smerjo skrbi. Ta stik ni tema teoretičnega od-/namotavanja.\* Mojega »jaz sem« ne morem narediti drugače, temveč ga lahko le tako zajamem in sem.

Tudi v destrukciji nočem in ne sanjam kake objektivitete-na sebi; lastna faktičnost je – če hočete – »potisnjena pod tepih«. Gre le zato, ali da več neka vse razumevajoča navidezna-ne-osebnost, kot štartanje na reči, ker res moraš *sam biti zraven*, drugače ni to nobeno poprijetje. Potem si enostransko dogmatsko objektivni, filozofsko pa vendarle »absolutno« *predmetnostno strog*.

## II.

Jaspers mi je pisal, da sem mu večkrat storil krivico.<sup>2</sup> Moj odgovor: Husserl in drugi so to tudi konstatirali – zame je to le znamenje, da sem vsaj *poskusil* poprijeti, namesto da bi rezultate knjige imaginarno registriral v imaginarni zakladnici znanja.

\* V originalu: »Dieses Zusammen ist kein Thema der theoretischen Aufwicklung.«

<sup>2</sup> Heideggrova kritična recenzija Jaspersove *Psihologije svetovnih nazorov* (Psychologie der Weltanschauungen), katere Heidegger takrat ni objavil. Primerjaj Jaspersovo pismo, 1. 8. 1921: »Potem pa bi rad govoril z Vami o kritiki, ki sem jo zdaj natančno prebral... Nekaj sodb se mi je zdelo nepravilnih.« Primerjaj še Heideggrov odgovor Jaspersu 5.8. 1921: »Da sem Vam večkrat storil krivico, je rekel tudi Husserl; zame je to dokaz, da sem vsaj *poskusil* poprijeti.«

---

Gre le za to, da vsak počne, kar zmore; končno sodeluje pri delovanju – nereflktirano –, tudi če ima popolnoma reflektirano »filozofijo«.

Morda sem manj objektivni kot Vi. Vi ste, kolikor take etikete kaj povedo, *objektivni* realisti; jaz, nasprotno *dogmatični* subjektivni relativist, tj., uveljavim svojo »pozicijo« – in sem »nepravilni« do drugih v spoznanju, da sem sam »relativni«. Vendar me to tolmačenje sploh ne zanima, v zgodovino filozofije ne želim vpeljati nobene nove smeri.

Kar hočem pri poučevanju na univerzi, je: da ljudje *poprimejo*. Stare univerze ni moč premagati s tem, da smešiš »intelektualizem« okostenelih docentov in se čutiš bogatejši, bolj živ in globok od takih individuov, temveč tako, da se vrneš v izvore izvajanja preživelega v sedanji faktičnosti in se odločiš pri samem sebi, kaj zmoreš. Kaj bo – bomo čez 50 let še imeli univerze –, kdo ve – noben inštitut ni za večno. Toda eno imamo v roki, če se mučimo z razpoloženji in razmišljamo o pra-kulturah, ali pa se *žrtvujemo* in spet najdemo nazaj v *eksistencialno* omejitve faktičnosti, namesto da odmislimo sebe ob programih in univerzalnih problemih. Večini mladih ljudi gre danes vse preveč dobro – predvsem duhovno; vse se jim nudi in to prezgodaj – potovanja, literatura, umetnost, itd. Nikomur ne bi želel mojih študijskih let, nikoli pa jih ne bi hotel zamenjati.

*Niste* me razumeli narobe, toda *nečesa* ne razumete, kot ste sami dobro formulirali; na to lahko odgovorim le: ne morem drugače, ne da bi se odpoval samemu sebi. To *Vam* bo, mislim, zadostovalo.

Becker me je razumel narobe, ker je nekaj *izolirano* razumel preveč *dobro*. Oboje je nepomembno. Odločilno pa je le eno: da se razumeva toliko, da za vsakogar od naju velja, da bi vsak radikalno zastavil poslednje, kar in kakor vsak razume tisto *unum necessarium*. Po »sistemu«, »nauku«, »poziciji« sva morda daleč vsaksebi – vendar pa sva *skupaj* tako, kakor so lahko ljudje edinole skupaj: v *eksistenci*.

Dobro je, da ste bili razdraženi in ste si v pismu dali duška. Pripomnil bi le eno: da me glede na jasnost, s katero me interpretirate in merite, jemljete še vse preveč resno.

---



---

Sami se morate odločiti, kako Vam »škodujem« ali koristim.

Ne znam z ljudmi. In »vodstvo« je vedno nerodno; nič Vam nimam povedati; kar sem Beckerju pripomnil o Vas, ste *enkrat* že slišali od mene, resda ne direktno, saj ste se spontano branili.

Boste v nedeljo zvečer prišli z Beckerjem?

Prisrčen pozdrav

Vaš

Martin Heidegger

**Dragi gospod Löwith!**

Todtnauberg, 20. avgust 1927

**104** Dobil sem Vaša tri pisma,<sup>3</sup> zanje se Vam zahvaljujem. V prvih dneh avgusta Vam nisem odgovoril, ker sem hotel do konca prebrati Vaše delo. Bilo je v mojem zaboju s knjigami, ki je bil kot tovorna pošiljka 10 dni na poti. Vmes me je Husserl prosil, naj pridem v Freiburg, kjer sem bil daljši čas. Nekaj dni sem spet doma in moram prebrati le še del Vašega dela.

Kot habilitacijo ga sprejemam. Glede na prvi osnutek je bistveno spremenjeno, tako po nivoju zastavitve vprašanja kot tudi po preglednosti zgradbe in jezikovne predstavitve.

Ali se stvarno [sachlich] z menoj strinjate ali ne, zame ni gledišče za sprejem ali nesprijem; tudi ne, ali ste moje delo razumeli v vseh načelnih nalogah ali ne. Da ste si na nekaterih mestih olajšali kritiko in podcenjevali težavnost problemov in njihovih predpostavk, sem, v Vašem interesu, pripomnil zgolj v robnih zapisih.

---

<sup>3</sup> Pisma Karla Löwitha Martinu Heideggerju z 2., 10. in 17. avgusta 1927.

---

Skriti napadi in superiorne pikre pripombe spadajo k razpoloženju, v katerem obelodanjaš prve stvari. Po kakem desetletju se take geste umire, pod pogojem, da si sposoben vso okrepljeno strast usmeriti v *gotovo strugo enega razburkanega življenjskega dela*.

Fakulteti bom stvar predstavil kolikor mogoče hitro. Nadaljnji potek zavisi od tega, ali je prosto mesto zasedeno in če je habilitiranje Freiliga<sup>4</sup> končano. Medtem se je, ob zadnji stvari, razpasla močna opozicija, tako da Jaensch<sup>5</sup> zadeve ni opravil tako hitro, kot je prvotno nameraval. Upa, da bo stvar potisnil skoz s pomočjo Mahnjeja,<sup>6</sup> »šolnika«; jaz sem se, ker o stvari ne vem nič, ne o psihologiji, niti o pedagogiki, z ozirom na Vašo zadevo, odločil za nevtralnost, kar sicer ni po mojem okusu. V kravje kupčije se seveda ne bom spuščal. Kolikor sem sondiral, ne verjamem, da morava računati z resnim odporom. Jaenscha bo sicer postalo strah, ko bo opazil, da se »tudi« Vi ukvarjate z antropologijo in si bo zadevo razlagal tako, da sem Vas jaz poslal proti njemu. Možno je, da bo, ko bo habilitiranje steklo, Hartmann deloval pri svojih prijateljih zoper njega.

Toda to so stvari, ki Vas ne smejo resno vznemiriti. Dobro boste storili, če boste že razmislili o temah poskusnega predavanja na fakulteti in javnega nastopnega predavanja.

Ali je prišlo do poziva za prosto mesto, ne vem, ker sem v nedeljo takoj odpotoval in od takrat iz Marburga nisem slišal nič. Ob pozdravnem večeru so prominentni gospodje in njihov privesek prišli precej pozno. Razvilo se

<sup>4</sup> Heinrich Freiling; promoviral 1923 pri Erichu Jaenschu v Marburgu z delom: *O prostorski zaznavi mladostnikov v eidetski fazi razvoja* (Über die räumliche Wahrnehmung der Jugendlichen in der eidetischen Entwicklungsphase). – V: *Zeitschrift für Sinnespsychologie*. Leipzig 55 (1923).

<sup>5</sup> Erich Rudolf Jaensch, roj. 1883, v Breslauu. Privatni docent v Straßburgu 1911, izredni profesor v Halleju 1912, profesor za psihologijo v Marburgu 1913. *K analizi vidnih zaznav* (Zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen), 1909; *O zaznavi prostora* (Über die Wahrnehmung des Raumes), 1911; *O zgradbi zaznavnega sveta in njegovi strukturi v mladih letih* (Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und ihre Strukturen im Jugendalter), 1923.

<sup>6</sup> Dietrich Mahnke (1884–1939). Dr. phil. Freiburg 1922, 1929. priv.-doc. prav tu. Husserlov učenec; redni profesor v Marburgu 1927. Izstopil iz šolništva.

je – *sit venia verbo* – tako... plazenje okoli ministra<sup>7</sup> in Schmidt-Otta,<sup>8</sup> da se mi je vse skupaj gabilo. Drug dan sem tičal od devetih zjutraj do štirih popoldne v talarju. Psihični napor bi bil lahko prenesel; hujši je bil duševni. Sramota, koliko banalnosti in barbastva. Kar je v dveh naslednji dneh sledilo, je bilo verjetno še huje.

Za korak, ki si ga drznete s habilitacijo, si morate biti na jasnem. Prenesti moraš, da te pohodijo in čakati moraš znati. Še zlasti danes je vse skupaj igra sreče. Da je Natorp posebej cenil mojega Duns Scotusa,<sup>9</sup> da je bilo moja freiburško poučevanje učinkovito in da so me gledali kot nenevarnega mladeniča, so naključja. Danes me verjetno nikoli ne bi imenovali. Kdor kaj hoče, bo vedno sporen; posledica je, da padeš skoz. Da končujem svoje dni v Marburgu, pa tudi ni največja nesreča. Za Vas je nadaljnje vprašanje, ali Vam je znanost tako osrednja, da se boste udinjali za univerzo, ali pa se boste v Vašem delu privedli pred konsekvence, kot jih je potegnil Nietzsche.

**106** O Vašem delu se pogovarjajva ustno; ne obvladam ga še dovolj. –

V zadevi Plessner<sup>10</sup> vem le za ta nasvet: takoj, brez vsake pripombe zahtevajte manuskript nazaj. Najraje bi obenem razglasil moj izstop iz širše redakcije.<sup>11</sup> V Vašem interesu se temu odrekam do [časa] po Vaši habilitaciji.

<sup>7</sup> Carl Heinrich Becker, orientalist in pruski politik (1876–1932). Profesor v Heidelbergu, Hamburgu, Bonnu in Berlinu. Od 1916 v pruskem kulturnem ministrstvu, 1921 in 1925–1930 pruski kulturni minister.

<sup>8</sup> Friedrich Schmidt-Ott, dr. jur., dr. theol., phil et med. h.c., dr. ing. e.h., pruski kulturni politik (1860–1956). Od 1895 v pruskem kulturnem ministrstvu, 1917/18 kulturni minister; 1920 ustanovil *Skupnost nemške znanosti v stiski* (Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft), katere predsednik je bil do 1934.

<sup>9</sup> Heideggrova habilitacija: *Nauk Duns Scotusa o kategorijah in pomenu* (Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus), prva objava: J. C. B. Mohr (Pauk Siebeck), Tübingen 1916.

<sup>10</sup> Helmuth Plessner, roj. 4. 9. 1892 v Wiesbadnu. Promocija 1916, habilitacija v Kölnu 1920; tam izredni profesor 1926–1933, potem v Gronigenu (Holandija); 1946 redni profesor v Göttingenu.

<sup>11</sup> *Philosophischer Anzeiger*, Zeitschrift für Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft. Izdajatelj Helmuth Plessner. – Plessner je časopis izdajal »v povezavi« z mnogimi filozofi, med drugimi tudi: Nicolai Hartmann in Martin Heidegger.

Drugače bi se Hartmann,<sup>12</sup> kot ga poznam, maščeval s tem, da Vam bi v Marburgu, morda celo prek Jaenscha, metal polena pod noge. Kölnska recenzija je priznana le zaletavanje v »učitelja«, kar ima v Kölnu globoke tendence. Za take reči ima človek koš za smeti. –

Na kratko bi rad odgovoril na to, kar pišete o problemu ontičnega fundiranja filozofije kot ontologije: najprej, sam sem stalno, skoraj do enoličnosti, ponavljal: *enakoizvornost* eksistence, vrženosti in zapadanja, in temu ustrezno sem razvil *bit* tubiti kot skrb. »Nastavek« fundamentalne ontologije ni teh prvih 10 strani, temveč *celotna* razprava. Vseeno pravim: analitika tubiti je eksistencialna, torej izvedena od eksistence sem in sicer zato, ker »pripravljajoča« analitika tubiti (*ne* ontološka antropologija!) cilja edinole na razjasnjenje tubiti pripadajočega razumetja biti. To *razumevanje* je treba eksplicirati iz tubiti. Vprašanje je: kje in kako zadobim horizont za interpretacijo *tega* *razumevanja*. Razumevanje pa karakterizira eksistenco; zato je eksistencialnost [das Existenciale] vsebinsko in metodično centralna, ampak tako, da obenem izstopi *ta* »celotnost« temeljne strukture tubiti. »Narava« človeka vendarle ni nekaj za sebe in na »duha« prilepljenega. Vprašanje je: obstoji možnost, da dobimo iz *narave* temelj in vodilo za *pojmovno* interpretacijo tubiti, ali pa od »duha« – ali pa od nobenega od obeh, temveč izvorno iz »*celostnosti*« bitnega ustroja, v kateri ima, v »*pojmovni*« nameri, *eksistencialnost prednost za možnost ontologije nasploh*. *Antropološko* interpretacijo je moč izvršiti kot *ontološko* šele na temelju pojasnjene ontološke problematike nasploh. Beckerjeva zastavitev problema je zato v mojih očeh groteskna in filozofsko nemogoča. Problemizirati matematično »eksistenco« in obenem oznanjati, da razlika med ontičnim in ontološkim ni bistvena in centralna, to vendar pomeni: ne vedeti, kaj počneš in hočeš.

Kar pričakujem, seveda ni »uporaba« mojih raziskav, marveč samostojna

<sup>12</sup> Nicolai Hartmann, 1882–1950. Dr. fil. Marburg 1907, habilitiral tudi tam 1908; izredni profesor v Marburgu 1920. Ordinarij v Marburgu 1922, Kölnu 1925, Berlinu 1931, Göttingenu 1945. *Osnovne poteze metafizike spoznanja* (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis), Berlin 1921, *Etika* (Ethik), Berlin 1926, *O zasnovanju ontologije* (Zur Grundlegung der Ontologie), Berlin 1935, *Filozofija narave* (Philosophie der Natur), Berlin 1950.

---

načelna ekspozicija matematičnega eksistenčnega problema iz tega, *kar ima Becker za fundament filozofije*. A o tem ni govora, temveč je bila moja zastavitev vprašanja potisnjena na popolnoma napačno raven.

Tudi jaz sem prepričan, da je mogoče fundirati ontologijo le ontično, in verjamem: tega dosedaj ni pred mano eksplicitno videl in izrekel nihče. Toda ontično fundiranje ne pomeni pokazati in zvajati na kako *poljubno* ontično, temveč bo temelj *za ontologijo* najden le tako, da veš, kaj ta sama je in jo potem kot tako pustiš, da se pokonča sama.\* Problemi faktičnosti zame obstajajo, prav tako kot v freiburških začetkih – le mnogo radikalneje in zdaj *v perspektivah*, ki so bile zame vodilne tudi v Freiburgu. Da sem se stalno ukvarjal z Dunsom Scotusom in srednjim vekom in potem nazaj z Aristotelom, ni slučaj. In dela ni mogoče soditi po tem, kar se je ravnokar reklo na predavanju ali vajah. Pred tem sem moral ekstremno štartati na *faktično*, da sem *faktičnost* sploh zadobil kot problem. Formalna naznaka, kritika običajnega nauka o aprioriju, formaliziranje in podobno, vse je zame še vedno tu, četudi zdaj o tem ne govorim. Odkrito priznam, da se za moj razvoj ne zanimam, a če je omenjen, potem se ga ne sme na hitro sestaviti iz vrste predavanj in tega, kar je tam zgolj sporočeno. Ta pogled je kratke sape, za nazaj in naprej pozablja centralne perspektive in pobude.

»Kar bi kdo rad razumel pod razumljivostjo, o tem ni mogoče teoretično od-ločati.«<sup>13</sup> Gotovo – a vprašanje ostaja, *ali* je ta psihoanaliza filozofiranja, *ontič-no-psihološko* pojasnilo *faktičnega filozofiranja samo že filozofija*, ali pa je in mora biti nekaj drugega, da psihoanalitično vprašanje *sploh ima kak smisel*.

*Za produktivno spoznanje stvari in zastavitev problema* take analize sploh nič ne prinesejo, zadržujejo in zgolj zamotavajo, učvrščujejo komplekse.

\*V originalu: »Aber ontische Fundierung heißt nicht, beliebig auf ein Ontisches hinweisen und zurückgehen, sondern der Grund wird nur gefunden für die Ontologie so, daß man weiß, was diese selbst ist und sie dann als solche sich zugrunderichten läßt.«

<sup>13</sup> Citat iz Löwithovega pisma z dne 2. 8. 1927.

---

Če pa že tako Becker kot Vi polemizirate proti meni v smislu pobijanja subjektivizma, moram priznati, da sta tako Becker kot tudi Vi značajsko mnogo »subjektivnejša«, mnogo bolj in intenzivneje zaposlena s sabo kot jaz, da sta »sožitje« in »neoptično« ravno obče, za vaju oba pogojena skrajno subjektivno. Gre le za videz, če verjamete, da mislite »objektivneje«.

Ontično sicer navajate navidez nekaj objektivnejšega kot »eksistenco« in vseeno ne zmorete – vsaj sledeč dosedanjemu –, *ontološko* dobiti in fundirati univerzalne orientacije, ki omogoča stopiti v centralno komunikacijo z dosedajno filozofijo, po kateri stremim jaz.

Že od davna sem se prav *malo* zanimal za psihoanalizo, iz tega razloga, ker se mi ni zdela dovolj relevantna *načelno* filozofsko, glede centralnih problemov. Becker in Vi pa sta že od začetka moja hermenevtiko faktičnosti prikrojila psihološko in moje delo potisnila v perspektive, v katerih se ni nikoli gibalo.

Vaše *razmerje do mene!* se je lahko zato spremenilo le z *Vaše strani* in očitno se je spremenilo od trenutka, ko ste opazili, da moje *delo!* ne teče v smeri, ki jo pričakujete Vi, iz Vaše ontične interpretacije.

Osebnostno do Vas nisem drugače nastrojen kot prej, ne glede na to, kakšne različnosti je *obelodanil* obojestranski razvoj *dela!* Toda to je zame še od davna le razlog več, da *počakam* brez pritiska in novačenja, če boste *še zanesljiveje* našli pot *iz utrjenega stališča* Vašega lastnega dela in eksistence k *dejanskemu prijateljstvu*.

»Krogi« ne pomenijo prijateljstva, kar se kaže že po tem, da se jih nekega dne zasitiš.

Prijateljski pozdrav od

Vašega Martina Heideggra

Luč v moji sobi je odpovedala, tako da sem moral pisati skoraj v temi.

**Dragi gospod Löwith!**

Todtnauberg, 18. julij 1937

Zahvaljujem se Vam za Vaše pismo. Strinjam se s prevodom v japonščino;<sup>14</sup> založba prav tako. Ta čas bo pri Gallimardu<sup>15</sup> izšel tudi francoski prevod, v zbirki mojih prevedenih spisov, pod naslovom *Qu'est ce que le métaphysique?*

Natisnjenega italijanskega prevoda še nisem videl.

Vaših knjig še nisem mogel brati, ker sem v zadnjih mesecih zelo zbrano bral, kar sem sam napisal.

Upam pa, da Vam bom kmalu lahko v miru in obširno pisal.

Hölderlin<sup>16</sup> ima že tretjo nespremenjeno izdajo.

Veseli me, da sta se Vi in Vaša žena dobro vživeli in da ste našli stalno in donosno nalogo.

konec manjka\*

*Prevedel Aleš Košar*

<sup>14</sup> *Martin Heidegger: Hölderlin in bistvo pesništva* (Hölderlin und das Wesen der Dichtung). Rimsko predavanje, dne 2. aprila 1936. Predavanje je izšlo v japonskem prevodu Shinjija Saita avgusta 1937. V: Bunka IV, 8. Cesarska univerza Tohoku, 111 – 132. Kot samostojna publikacija v istem prevodu, marca 1938, Tokio (založba Risosha).

<sup>15</sup> *Martin Heidegger: Kaj je metafizika?* (Qu'est ce que le métaphysique?) – Odlomki iz *Biti in časa* in predavanja o Hölderlinu. Prevedel, uvod in opombe napisal H. Corbin. Pariz 1938.

<sup>16</sup> *Martin Heidegger: Hölderlin in bistvo pesništva* (Hölderlin und das Wesen der Dichtung). V: Das Innere Reich. December 1936. Kot samostojna publikacija: München 1937.

\* Prevedeno iz: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.–28. April in Bonn-Bad Godesberg. 2. zvezek: *Im Gespräch der Zeit*. Izdajatelj: Dietrich Papenfuss in Otto Pöggeler. Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1990, str. 27–39.

**Ivo Urbančič**

## O ŠTUDIJU FILOZOFIJE DANES – NA KONCU FILOZOFIJE

Pričujoča tema našega današnjega pogovora, namreč o študiju filozofije danes, je z več strani gledano problematična. Govoriti o študiju filozofije študentom filozofije, ki že končujejo svoj študij, ki so torej že absolventi tega študija, je videti nekako čudaško. Saj očitno prihaja taka tema zanje že prepozno. Po drugi strani pa je vsakemu od vas in vsem nam gotovo že znano, da se zaresen študij filozofije ne more končati z absolviranjem osmih semestrov posedanja na predavanjih, seminarjih in z izpolnitvijo programskih šolskih obveznosti – izpitov ipd. Prej je res, da se šele z absolviranjem takega akademskega šolanja pravi študij filozofije šele začneja. Namreč tak študij, ki ni več podvržen prisili šolskih akademskih programov in odvisnosti od profesorjev.

Toda ne glede na naznačeno razliko študija filozofije, se nam zastavlja naslednje odločilno vprašanje: Kateri in kakšen način študija filozofije je pravi? Takšno vprašanje se zastavlja prav nam samim izrecno v našem času in prostoru. Je kakršen koli način študija filozofije – in s tem seveda prav tako tudi način akademskih predavanj filozofije – že kar »pravi«. Mar ni že beseda »pravi način« dvomljiva, saj nekako nakazuje, da so možni tudi

111

---

nepravi načini študija filozofije. Zdi se najprej, da je toliko bolj »pravi« tisti način študija, kolikor objektivnejše se pri njem odvija prenos in usvajanje znanja o velikem izročilu filozofije od njenega začetka pri starih Grkih do današnjega dne. Študij filozofije bi bil prenos in usvajanje znanja filozofije izročila. Toda ravno tak študij nikakor ne more biti *pravi študij filozofije*. Namesto pristni pravi študij filozofije je to zgolj *akademsko učenjaštvo*, ki je po svojem bistvu *psevdofilozofsko*, ko se samemu sebi zdi že zadostno. Jasno je seveda, da je tudi akademska »filozofska« učenost potrebna, vendar v filozofiji ni zadostna. Skratka: pravi študij filozofije ne more biti zgolj prenos in usvajanje nekakšnega znanja in učenosti, ker to nikoli ni filozofiranje.

Druga, nemajhna težava študija filozofije je mnogoterost stališč ali tako imenovanih filozofskih pozicij, na katerih se filozofija, njena zgodovina in s tem tudi študij filozofije prikažejo in izvajajo zelo različno – tudi skrajno medsebojno nasprotujoče in sprto, nezdružljivo. Filozofija, njena zgodovina, njen študij se bodo močno razlikovali npr. s pozicij krščanske teološke miselnosti, marksistične miselnosti, na stališču raznih obnov in smeri: neotomizma/neosholastike, neohegeljanizma, neokantovstva, marksizma, psihologizma, psihoanalitizma, fenomenologije, analitične filozofije, vrednostno – življenjske filozofije, eksistencializma, znanstvenega objektivizma, pozitivizma – če omenim samo nekatere. Katera teh smeri/stališč prinaša bolj ali manj *pravi* način študija filozofije? Je to danes sploh še smiselno vprašanje? Danes, namreč v času razglašene duhovnega »pluralizma« – se zdi iskanje »pravega« načina zgrešeno, blodno početje, saj se zdi, da so vsi enako upravičeni – in je torej tudi vsak po svoje in za sebe »pravi«. Toda povsem očitno je, da je takšno stanje pravzaprav že stanje razkroja evropskega filozofskega duha – in z njim tudi stanje popolne zmede in samovoljne poljubnosti študija filozofije. Takšno stanje pa prinaša nam, študirajočim filozofijo, bolečo izkušnjo problematičnosti našega takega početja – namreč študija – in obenem izkušnjo – nič manj bolečo – da filozofija in njeno veliko izročilo sploh nista káko zagotovljeno objektivno znanje, ki ga je mogoče akademsko učenjaško prenašati in usvajati. Kajti »filozofski« akademizem se nikoli ne more izogniti neogibni stališčnosti v filozofiji, ki sem jo omenil. Stanje se zdi dokaj brezupno za izhod iskanja kakega *pravega*

---

načina študija filozofije. *Pravi* bi mogel biti tisti in tak način študija filozofije, ki bi ustrezal, torej bil *odgovoren* tistemu *bistvenemu filozofskemu* vse njene zgodovine. Ali imamo danes kako izkušnjo o tem, kaj bi moglo biti tisto »bistveno filozofsko« vse njene velike zgodovine, tisto namreč, kar je gnalo vse filozofiranje in kar naj bi gnalo tudi pravi način študija filozofije? Očitno take edinstvene zavezujoče skupne izkušnje tistega »bistveno filozofskega samega« danes nimamo. Natančneje rečeno: tisto »bistveno filozofsko« je danes – na prvi pogled – prav tako različno in mnogotero, kakor so različna prej omenjena tako imenovana osnovna stališča tako imenovanih »filozofskih smeri«. Skratka: vsakdo si po svoje določi tisto »bistveno filozofsko«, ki je njemu »edino pravo« zanj in po katerem upravlja svoj študij in predavanja filozofije. Videti je, da ni poti iz današnjega razkroja filozofskega duha.

Pa vendar moramo mi sami – vsak pri sebi kot zmeraj začenjajoči s študijem filozofije – zastaviti sebi ne zlahka odgovorljivo vprašanje: Kaj te danes nagne, motivira, žene k študiju filozofije? Ne kaj nasploh žene, ampak kaj prav tebe žene in motivira za študij filozofije. Sestavna razsežnost tega vprašanja je: Kaj te žene in motivira danes za to, da se »odločiš« za to ali ono »filozofsko smer« in »stališče«? Kaj te npr. nagne k »odločitvi« za »fenomenologijo« ali za »analitično filozofijo« ali za »psihoanalitično filozofijo« ali za »filozofijo življenja« ali za »krščansko filozofijo« ali za »marksistično filozofijo« ali za »kritiko ideologije« ipd.? Je to kaj poljubnega? Je to kaj zunajfilozofskega – kaki vnanji oziri ali nameni, kake »družbene potrebe«, kaka »radovednost« ali morda »jeza«? Kaj te motivira, nagne, žene k temu ali onemu? Morda zgolj akademizem? Morda zgolj želja po verbalni ali nazorski elokvenci, morda zgolj ekstravaganca, morda káko posebno vprašanje? Tisoč možnih motivov je. Vendar pristno *filozofski* je lahko le tisti, ki je že od nekdanj gnal filozofiranje v vsej zgodovini filozofije. Se pravi: tvoj pristni določujoči motiv študija filozofije naj bi bil prav tisti, ki je gnal vse filozofiranje velikih filozofov. Ta pa ne more biti prav nič drugega kot tisto »bistveno filozofsko samo«, ki je sámo po sebi takšno, da bistveno pri-zadeva tebe samega kot človeka in določa/nosi tako tvojo lastno človeškost. Drugače rečeno: med prvo odločilno *zadevo* vse filozofije v njeni zgodovini in človekom, ki ga ta *zadeva bistveno pri-zadene* tako, da

---

nosi – podarja – njemu njegovo človeškost, je tak izvorni odnos. Skratka: tisto »bistveno filozofsko samo« se kar najtesneje tiče bistva človeka – tebe samega – tako, da šele iz te zadeve si, kar si: človek evropske človeškosti. In iz tega *odnosa* sopripadnosti – zedinjenosti – *zadeve* vse filozofije in *bistva* človeka prihaja – naj bi prihajal – tudi tisti odločilni nagib in/ali motiv za *pravi* študij filozofije. Toda ravno tu je problem: *zadeva* sama velike filozofije izročila je izgubljena v današnjem razkroju – tako imenovanem »pluralizmu filozofskega duha«. Ne ve se več, kaj je nepoljubna, človeka zavezujoča *zadeva sama* vse velike filozofije, ne ve se več, kaj je tisto »bistveno filozofsko«, ki kot *zadeva* pri-zadeva človeka samega v bistvu in ne dopušča nobene pluralistične poljubnosti. Toda ta pluralizem današnjosti iz svoje izgubljenosti *zadeve* dela krepost: dekadenca kot krepost. Le zelo redki se dandanes prebijejo do te *zadeve*. Večina takoimenovanih »filozofov« danes tava v vsakršnih filozofemih in interpretacijah, ki pa jih ne zavezujejo pristno, so jim vse bolj pusto zgolj znanje o vsakršnih trditvah. To je najbednejša usoda tako imenovanih »filozofov« v našem času: pravzaprav ne vedo, zakaj se sploh gredo filozofe.

114

Pogosto omenjam »naš čas«, torej današnjost. Že v naslovu teme svojega predavanja govorim »o študiju filozofije danes«. Kar ta »danes« v naslovu določneje označuje, je beseda »na koncu filozofije«. Na prvi pogled je to videti nor paradoks: »študij filozofije na koncu filozofije«! Kaj si je pravzaprav mogoče misliti s takim »koncem«? »Danes« – »konec filozofije« – in čemu potem še »študij filozofije«?! »Danes« – se pravi: v naši moderni dobi evropske svetovne zgodovine; nekateri pa bi morda raje rekli kar »post-moderni«. Kaj zaznamuje našo modernost kot samosvojo dobo? Po besedi naslova očitno konec filozofije: po tem koncu je ta naša doba, kar je. Toda ali ni taka trditev skrajno problematična?! Kdaj pa je bila filozofska produkcija večja kakor v naši dobi, ko se polnijo cele knjižnice s tako imenovano »filozofsko literaturo«? Ko še nikoli ni bilo na svetu toliko »filozofov«, kot jih je dandanes? Ko še nikoli ni bilo toliko filozofskih kongresov, zborovanj, okroglih miz, diskusij itd. Leta 1968 sem se udeležil XIV. svetovnega filozofskega kongresa na Dunaju in se tam srečal z nepredstavljivo množico 3000 filozofov z vsega sveta in vseh mogočih številnih filozofskih smeri, kar je delovalo name kot znameniti Babilon potem, ko mu je po

---

legendi bog zmešal jezike. Zdi se noro govoriti o koncu filozofije danes, ko še nikoli ni bilo toliko študirajočih filozofijo in ko akademski pogon predavanj in študija filozofije s tisoči in tisoči študentov teče produktivno na visokih obratih in s stalnim naraščanjem! In tudi to je res, da naše stoletje premore velike filozofe: npr. Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre, Driesch, Klages, Russell in Whitehead, Unamuno, Sprager, Spengler, Scheler, Carnap, Ortega y Gasset, Jacques Maritain, Karl Barth, N. Hartman, Wittgenstein, Mainong, celo Lacan, francoski strukturalisti, neomarksisti več šol in še mnogi drugi – pri nas npr. France Veber in Aleš Ušeničnik med obema vojnama. Prav tako še nikoli doslej niso bile tako neznansko razvite tako imenovane »filozofske discipline«: etika, estetika, filozofska antropologija, logika, spoznavna teorija ali gnoseologija, filozofija politike, pravna filozofija, celo teologija, filozofska hermenevtika idr. Vsa ta disciplinarna produkcija in obilje danes posamezniku neobvladljiva v svoji neznanskosti. Kako je torej sploh mogoče danes pametnemu človeku govoriti o koncu filozofije? In si pri tem še izmisliti nekakšen psevdoproblem študija filozofije danes!?

115

Brez dvoma mora tisti, ki govori o koncu filozofije danes, imeti vse omenjeno pred očmi. Še več: ta neznanski današnji pogon tistega, kar se imenuje s častitljivim imenom velikega izročila filozofija, mora to stanje *zares izkusiti* vtem, ko se temu neznanskemu pogonu takoimenovane filozofije povsem odpre in mu pusti, da ga zares zadene njegova današnja kaotičnost – kot kaotičnost evropskega duha samega, ki ogroža evropskega človeka kot takega. Navzoči tu ste, kot sem obveščen, mladi fenomenologi. Spomnite se svojega študija očeta moderne fenomenologije, *E. Husserla*: izkušnja strašne krize in stiske evropskega duha v njegovem razkroju, povnanjenju, naturalističnem in psihologističnem poplitvenju ga je osebno hudo zadela, pri-zadela tako, da mu brez najdenja nekega izhoda iz nastalega zgodovinskega kritičnega stanja duhovno ni več mogoče živeti, kakor se je sam izrazil. To ga je gnalo k fenomenologiji in h gradnji zanesljivega, torej na »samodanosti« *utemeljenega* in občevezujočega sistema uma/duha v lastni zasnovi transcendentalne fenomenološke filozofije.

Toda kar prekmalu je postalo očitno, da je Husserlova zasnova zgradbe tako

---

---

imenovane transcendentalne fenomenološke filozofije, pravzaprav le neka vrnitev in poskus obnove tiste filozofije novega veka, ki se je začela z Descartesom, Leibnizom, Kantom in se dovršila v sistemih nemškega klasičnega idealizma – predvsem v veličastnem Heglovem sistemu duha. Husserlova filozofija je bila na začetku našega stoletja podvzeta *regresija* na neko že premišljeno možnost filozofije, na neko nekdanjo filozofsko pozicijo in je prav kot taka regresija bila obsojena na neuspeh, kljub vsej nemajhni akademski odmevnosti Husserlovega filozofskega dela. Namreč neuspeh v smislu premaganja tiste krize evropskega duha in evropskega človeštva, ki je bila njena začetna spodbuda. Imela je sicer velik akademski uspeh – in ga ima še dandanes –, vendar tistega, zaradi česar je nastala – krize in kaosa evropskega duha in ogroženosti evropskega človeštva – ji ni uspelo premagati. Z odkritjem fenomenologije kot načina mišljenja pa je spodbudila Heideggra k preboju obzorja vse dosedanje filozofije od njenega začetka naprej. Zato Heideggrovo mišljenje strogo vzeto ni filozofija. To Husserlovo odkritje samo – fenomenologija – je bilo le neka obnova tistega prastarega, začetnega pred-znanstvenega bistva filozofiranja oz. mišljenja.

116 Husserl je veliki primer – največji! – vse tiste regresije neznansko razraščene pogona tako imenovane »filozofije« v našem času, regresije na že zapuščene pozicije evropskega duha. In prav zato je ves ta današnji neznanski pogon filozofije vse bolj in bolj brezbitven, *brezresničen*, zato *nezavezujoč*, povsem poljuben, podvržen samovolji vsakršnih avtorjev in akademskih avtoritet: v celoti način povnanjenega in povsem površinskega dogajanja konca filozofije. Kajti vsakemu, ki ima za ves ta pogon današnje »filozofije« odprto tretjo uho, je očitno, da ves ta pogon današnje filozofije po svoji vse hujši brezbitvenosti prav nič več ne določa tistega, kar danes svetovnozgodovinsko JE ali se godi. Filozofija – to, kar se danes tako imenuje –, je danes odrinjena na nebitveno obrobje modernega dogajanja sveta in človeka ter je dopuščena tu samo še kot neki poseben neodločajoč segment kulture, ki ga pač »kulturnemu Evropejcu« ni mogoče odpraviti, čeprav filozofija ničesar več v tej dobi ne določa in je le neko možgankarsko samozadovoljevanje posebnega akademsko-kulturniškega stanu. In ker je sama ta »filozofija« v svojem takem današnjem pogonu tako poljubna in samozadovoljna, je takšen seveda tudi današnji študij filozofije.

Toda – odgovori si zdaj vsak študirajoči na preprosto vprašanje: Ali je tvoj najpristnejši motiv in nagib za študij filozofije danes to, da se boš osposobil – beri nagulil in prestal vse promocije – za svoje sodelovanje v tem brezbitvenem in nezavezujočem »filozofskem« pogonu današnjosti in boš zadovoljen s tem, ko boš v tem pogonu odigral neko svojo vlogo in funkcijo? Kdor se tega stanja današnjosti zares ove tako, da ga to stanje take videzne »filozofije« prizadene zares, ta bo prav gotovo odgovoril svoj odločni NE vsemu temu. Toda tak je moral že veliko preštudirati iz izročila filozofije in njenega modernega stanja. Tak se bo v taki samosvoji lastni hudi pri-zadetosti spomnil tistega velikega misleca na začetku moderne dobe, pri katerem in skozi misel katerega se je prvič ubesedila zastrta neznosna *dekadenca* in prikriti *nihilizem* evropskega duha in z njim evropskega človeka boleče hude izkušnje nesmisla in brezcilnosti vsega in sebe samega v vsem svojem početju v življenju. Spomnil se bo *F. Nietzscheja* kot prvega in edinstvenega modernista Evrope. Kajti Nietzsche je celotnega duha evropske zgodovine dosledno in nepoljubno izpeljal do njegove končne, nepresegljive konsekvence: nihilizma tega duha samega za sebe samega. Prav to pa je notranji bistveni zgodovinski dogodek *konca filozofije*, spričo katerega ostaja mislečemu samo dvojje: ali regresija nazaj na neke že zapuščene pozicije evropskega duha, kar nazadnje pelje v propad filozofskega mišljenja in s tem ogroženost evropskega človeka v neovedenem nihilizmu, ali preboj k nekemu novemu začetku povsem drugačnega mišljenja, ki ni več filozofija. To je skrajno poenostavljeno naznačena ena stran notranjega filozofskega doslednega *konca filozofije*. Druga stran konca filozofije se ovedenju danes pokaže kot *razpustitev* velikega izročila filozofije v moderne znanosti. Um filozofije, ki ga vzpostavljajo onto-logični pojmi in kategorije in matematična metoda (v smislu grške *mathesis*), je ne le utemeljitev moderne znanosti, ampak je njena nosilna in določujoča sredina, medij, v katerem deluje znanost tako, kakor plava riba v vodi: brez ovedenosti tega. In praksa znanosti današnjosti, ki zajema vse relevantne dejavnosti v naši dobi in je po svojem zastrtem gonilu tisto vsedoločujoče v naši dobi – ta praksa znanosti, kot v mediju po filozofiji izumljenega uma odvijajoča se – ne potrebuje danes nobene filozofske utemeljitve več. Filozofija je zanjo postala nepotrebna, če ne celo ovirajoča – mora biti odrinjena v nepotrebnost: je za vsezajemajočo prakso znanosti današnjosti odveč, – je zgolj še dopuščena

---

kot neko kulturno obrobje ali okras »kulture« kot nekega pogona, ki ga samega obvladuje znanost. To je drugi, s prvim sovisni moment konca filozofije. Seveda se danes od humanistično zaskrbljenih znanstvenikov včasih sliši klic, naj bi jim vendar filozofija dala »prave vrednote«, etične usmeritve za njihovo prakso ipd. Toda ravno take brezmiselne zahteve naslovljene filozofiji, ki jim nasedajo celo nekateri »filozofi«, kažejo le neznanstveno stopnjo propada razumevanja bistva filozofije, ki pač nikoli ne more capljati in šepati za tako imenovanim »razvojem znanosti« in streči takim povsem neznanstvenim »humanističnim« potrebam in stiskam znanstvenikov. Kajti filozofija v svoji bistveni pristnosti nikoli ne more biti tak razpoložljivi servis današnje znanosti. Saj je filozofija na polju same znanstvenosti današnjih znanosti – na polju njenih raziskav – povsem odrinjena kot nepotrebna. Jasno je, da mi v okviru pričujoče teme o študiju filozofije v našem času ni mogoče podrobneje razvijati načetega vprašanja nepotrebности filozofije na njenem koncu.

118

Kaj sledi iz tako ovedenega konca filozofije, torej iz ovedenja take dekadence in nihilizma evropskega duha, ki bistveno ogrožata evropskega človeka; kaj sledi iz tega za današnji študij filozofije? Očitno to, da je pravi študij filozofije danes tedaj le tisti, ki izhaja iz hude in pristne prizadetosti od zgodbe omenjene moderne dekadence in nihilizma kot znanilcev in nosilcev konca filozofije. Kolikor globlja je tvoja izkušnja tega konca in z njo tvoja *pri-zadetost* od omenjene dekadence in nihilizma, v tolikšni meri bo tudi po načinu pravi tvoj študij filozofije, ki ga bo gnala ta izkušnja in prizadetost. Veliko izročilo filozofije se ti v svojem bistvenem pokaže kot živo in zavezujoče toliko bolj, kolikor bolj si se ti sam odprl krizi duha današnjosti in skozi konec filozofije študiraš in sprejemaš veliko izročilo nekdanje velike filozofije kot neko svojo usodo. In tu zate zdaj ni več nobene poljubnosti in tudi ne več tistega »liberalističnega« »pluralizma« razlag ali interpretacij filozofij izročila. To se morda zdi na prvi pogled lahko, vendar nikakor ni lahko. Kajti zdaj spet vstane tisti znani in za naš čas dozdevno kar neubranljivi ugovor. Ta namreč zdaj z neko dozdevno nezavrnljivostjo pravi nekako takole:

»To, kar ti zdaj prikazuješ kot tak in tak konec filozofije, je pač vsekakor le

---

neka tvoja interpretacija zgodovine filozofije iz njenega izročila in njenega današnjega stanja. Taka tvoja interpretacija pa izhaja iz nekkih tvojih predvidov in/ali vnaprej sprejetih tvojih odločitev, ki so bodisi samovoljne in torej za druge nezavezujoče, ali pa so pogojene po eni strani lahko s tebi nezavednimi strukturami tvoje duševnosti in po drugi strani tebi prav tako nezavednimi strukturnimi momenti družbenega in svetovnega stanja, v katerem živiš. Skratka: tudi tvoja razlaga konca filozofije in krize evropskega duha in človeštva je pač le ena izmed razlag, ki sama na sebi nima ničesar takega, kar bi jo bistveno odlikovalo pred drugimi kot edino pravo. In zato seveda tudi študij filozofije, ki naj bi ga usmerjala taka tvoja razlaga, ni sprejemljiv kot edino pravi in za vse zavezujoč.«

Tak ugovor se zdi – še posebej po svoji navidezni nezavrnljivosti, s katero nastopa, – uničujoč. Tak ugovor dandanes zmagovito in na različne načine nastopa proti vsaki obče zavezujoči misli in je kot tak hromeči strup za vsako zavezujočo misel, saj vsako brž relativira in pokaže celo na njeno, nji nezavedno *pogojenost*. Zadnja beseda tega ugovora je: ni nobene nasebne resnice; »resnica je vrsta zmote/laži, brez katere določena vrsta živali ne more živeti«, kakor posmehljivo-ironično reče Nietzsche. In vendar je prej omenjeni ugovor in njegova zadnja resnica o izgubi vsake resnice le nihilistični izraz temeljne dekadence evropskega duha in človeka moderne dobe, kot konca filozofije. Toda kako se ti prav to *zavezujoče* pokaže tako, da prej nakazani ugovor, ki ga ne smeš kar zlahka zavrniti, take misli ne more relativirati na neko samovoljo tvojih takih interpretacij? Skratka: vprašanje, ki nujno zahteva tvoj odgovor, je še vedno odprto: Od kod prihaja nepoljubnost in neodvrljiva zavezljivost bistvenega mišljenja danes, ki vključuje tudi nepoljubnost in zavezljivost razlage in študija vse velike filozofije od njenega začetka do njenega konca, kjer niti ta začetek niti ta konec filozofije nista le neka tvoja poljubna interpretacija med drugimi enakovrednimi?

Nekje na začetku predavanja sem omenil, da bi mogel biti zavezujoče pravi način študija filozofije tisti, ki bi ustrezal tistemu *bistveno filozofskemu* vse njene zgodovine – ki bi bil torej od-govoren nagovoru bistva filozofije same. Ki bi bil torej poslušni od-govor brezglasnemu nagovoru same *zadeve* vse

119



filozofije. To pa tako, da ta zadeva sama bistveno pri-zadeva človeka v samem njegovem bistvu vsem, ko mu daje, nakloni njegovo lastno človeško bistvo. Se pravi: da ta zadeva mišljenja v tem *od-nosu* pri-zadevanja *o-svoji* človeka v prostost njegovega bistva, saj je tu besedo »*o-svojitev*« treba slišati kot sprostitvev, od-pustitev v *svojost* lastnega bistva. Vendar ne kakega človeka nasploh, ampak tebe samega v tvoji najpristnejši svojosti. In tu je treba zdaj zares prisluhniti: Kako te *pri-zadene* izguba zavezujoče zadeve vse filozofije v današnjem stanju nakazanega filozofskega kaosa? Očitno je: *pri-zadene te z ničevostjo tvoje človeškosti, če je ta bila kot evropska bistveno filozofsko zasnovana: po njeni zadevi sami*. V taki ničevosti pa te na pretresujoč tesnoben način lahko zadene *nič* te tvoje lastne ničevosti in z njim bistvena končnost lastnega bitja, se pravi tvoja nepresegljiva in neodvrnljiva smrtnost in strašnost smrti, spričo katere odpade vsako distancirano teoretiziranje in objektivistična distanca in vsaka poljubnost in vsako igrakanje – seveda, če je ta pretres *pri-zadetosti* pristen, nezaigran. Ta pretres take *pri-zadetosti* te sune k sebi samemu kot nepresegljivemu *bitju končne/časne biti* – in ti tako povsem zavezujoče odkrije pozabljenega tebe samega kot *smrtnika* po samem svojem bistvu in v vsej tragičnosti svojega prebivanja v svetu – brez vsake liberalistične poljubnosti. In ta izkušnja lastne *biti* v taki *pri-zadetosti* od nje ti zavezujoče odkrije to *bit samo kot prvo, odločujočo in zastrto gonilno zadevo vse filozofije, ki je kot pri-zadevajoči od-nos do človeka tisto, kar ga o-svoji v bit-je končne/časne biti* – v *bitje istine*, kakor pravim v svoji knjigi. In ta, človeškemu *bitju biti* v vsakem zgodovinskem trenutku nekako *pri-hodna bit* je v vsej svoji tragičnosti prežeta s hvaležnostjo – *eucharistia* – in ljubeznijo, ki zaobsega v sebi sovrašvo. Tu je točka in tisti trenutek, kjer pade vsa poljubnost stališč vsakršnih tako imenovanih interpretacij zgodbe zgodovine filozofije, kajti tu je njen *započenjujoči začetek* in *izvor* tudi vsega nepoljubnega mišljenja o filozofiji danes – na njenem koncu. To je obenem trenutek zgodbe novega začetka mišljenja, ki na koncu filozofije ni in ne more biti več filozofija in filozofiranje kot *umovanje* absolutnega amuzičnega uma. In na tem mestu, v tem trenutku ovedenja se ti odpre tisti edino pravi študij vse filozofije in njene lastne izvorne zadeve.

Tako se ti zavezujoče pokaže, da se vse bistveno mišljenje godi zunaj vsa-

kega relativizma na eni ali absolutnosti na drugi strani; zunaj vsakega »prostega lebdenja« (poljubnosti teoretiziranja in rezoniranja) na eni ali pogojenosti kot nezavedne ali drugačne determiniranosti na drugi strani; zunaj poljubnosti tako imenovanega »pluralizma« na eni ali totalitarizma ideologije na drugi strani kot kake prisile nekakšnih družbenih nujnosti na drugi strani; zunaj pogojenosti nekakšne ideološke nadgradnje po nekakšni *bazi*, bodi ta marksistično mišljena družbeno-ekonomska baza ali strukturalistična oz. psihoanalitična bazičnost nekih nezavednih struktur na eni ali pa zgolj intelektualistično lebdenje v nekakšni prazni poljubnosti rezoniranja na drugi strani. Mišljenje ima svoj »*metalogični*« *izvor* in *nagib*, zato tudi meta-bazični, meta-ekonomski, meta-družbeni, meta-psihični, meta-reznerski *izvor* in *nagib* kot svoj *započenjajoči začetek*: ima ga v *pri-zadevajočem pri-hodu biti same h končnemu/časnemu bitju biti* – pristnemu smrtniku. Končnost biti same je *izvor*. »*Meta*« v prej omenjenih sestavljenkah pa ni tisti znameniti metafizikum vse tradicijske filozofije, ampak je odločilna vrnitev k mestu/časju samega bitja končne/časne biti: torej k zemskemu *smrtniku*. »*Meta*-logika« *izvornega začetka zavezujočega mišljenja* je od-skok iz filozofske logike absolutnega amuzičnega uma kot doskok v tisti izvorni pozabljeni *logos*, kakor ga mislita Heraklit in Parmenid, o čemer govorim v svoji knjigi. Torej je do-skok v tisti izvorni *logos*, ki jea *isto* z izvorno, predsokratsko mišljeno, *physis*; drugače rečeno: je doskok v *istino samo*, ki te *o-svoji* v bistvu kot *bitje istine* – ali z drugo besedo *bitje biti same*.

Naznačil sem mesto in trenutek začetka zgodbe izvornega zavezujočega mišljenja danes, ki na koncu filozofije ni več filozofiranje kot umovanje absolutnega amuzičnega uma in je tudi zunaj polja današnjega razkroja uma, zunaj znanosti, v katere se je razpustila filozofija na svojem koncu. Se pravi, da *pri-hodno mišljenje* tudi ni in ne more biti več utemeljeno in dokazano z navedbo/dostavitvijo razloga zase: zakon o protislovju in zakon o razlogu (*principium contradictionis* in *principium rationis sufficientis*) z vso logiko vred niso mera zanj. To novo, drugačno mišljenje je *brezglasnemu nagovoru svoje zadeve poslušni od-govor*. In prav to je novi bistveni značaj tistega, kar se imenuje *fenomenologija*. Ta zdaj ni več tista Husserlova, ki se je ravnala po zahtevi »k stvari sami« ali po »zrenju stvari same«, pri čemer je

huserljanska »stvar sama« bila in je tudi ostala subjektiviteta absolutnega amuzičnega, torej neposlušnega, torej teoretičnega, gledajočega, zročega uma. Mišljenje je nagovoru svoje zadeve *poslušni od-govorni govor*. Ta zadeva mišljenja je njegov zasnavljajoči izvor, namreč *bit sama* kot prizadevajoči pri-hod k človeku-smrtniku, po nji sami šele zasnovanem kot bit-je končne/časne biti. Ni več »gledanje« – torej produciranje – idej. *Poslušnost bistvu besede/govora*, torej *bistvu biti same* je zdaj odločilna poteza fenomenologije. Takšno mišljenje, ki ga imenujem zdaj fenomenologija, je *pot/hod-v-bližino*, če je navadno zmeraj preskočena in pozabljena bližina sama bistvo biti same – istina. Pot/hod-v-bližino: to pove Heraklitova beseda *agchibaste* – edina, ena sama beseda fragmenta 122. In na polju take »metalogične« fenomenologije v prej naznačenem smislu se danes odvija tudi edino pravi način študija filozofije velikega izročila in torej tudi njena razlaga na njenem koncu. Šele tako dobi izročilo velike filozofije svoje novo življenje, zasije v novi luči in tehtnosti. Zato le tak študij filozofije v in na njenem koncu ni zgolj kak akademski sprehod po pokopališču mrtvih idej, ampak pristno soočenje današnjega evropskega človeka s svojo zgodovinsko bistveno usodo: z zgodbo svoje zgodovine iz goda biti same. Takšno soočenje z zgodbo zgodovine filozofije je ovedenje njenega konca kot največje nevarnosti, ki ogroža samo zgodovinsko bistvo modernega evropskega človeka in človeštva z razčlovečenjem, zničenjem lastnega bistva v zgolj *razpoložljivost* za vsezajemajočo prakso znanosti, ki je *izzivanje razpoložljivega*. Mišljenje tega konca kot vse-zajemajoče dekadence in nihilizma je mišljenje biti same v njeni današnji *epohi*. Taka misel konca filozofije kot bistvene nevarnosti pa je danes deležna usode mitske Kasandre, ki je nihče ne posluša. In zato Kasandri nikakor ni lahko, saj je njena vednost nevarnosti njena najhujša muka. Svojo tako usodo mora prenesti današnje mišljenje konca. Da je to nepoljubno takó, se oveš le v izkušnji sebe kot pristnega smrtnika: torej z izkušnjo svoje smrtne, se pravi končne/časne, zemske in tragične biti same v njenem pri-hodu. V tem je obrat *umne živali* (animal rationale) kot dosedanega bistva človeka k *zasnovanemu bitju biti same*, torej *bitju istine*: je *prebuditev* v takšno bitje biti oz. bitje istine. Kajti pričakovanje, da boš kot moderni iz-rodek umne živali, namreč kot post-moderni dekadent in nihilist, ki se tega navadno niti ne zaveda, da boš torej kot tak dosegel izvorno zadevo vse filozofije in današnjega novega mišljenja

brez neke spreobrnitve svojega zgodovinskega bistva je jalovo. Takšno pričakovanje objektivističnega akademskega študija filozofije in akademskega filozofskega učenjaštva z vso njegovo kaotičnostjo vred – je jalovo in te pelje v propad: je poteza moderne dekadence. Študij filozofije danes, ki odgovori nagovoru skrite in pozabljene in potlačene izvorne zadeve filozofije, je danes naša najvišja zahteva in najtežja naloga – neznansko težka.

Zato naj sklepoma fenomenološko povem: mišljenje biti same zate ni nekaj, česar se zgolj naučiš pri Heideggru ali pri kom drugem, ampak mora izvorno biti tvoja lastna izkušnja na mestu in v trenutku prebuditve tebe samega kot bitja končne/časne biti same. – »Metalogična« izkušnja v naznačenem smislu, ki ni niti kak iracionalizem niti kako »prišepetavanje iz onstranstva«, ampak je bistveno mesto človeškosti, ko se človek prebije iz današnje ničevosti sebe v »svoji« razpoložljivosti vse-zajemajoči in vse bitno uničujoči praksi znanosti in trajajočega konca filozofije v nji. Šele v sredini tvoje take izkušnje ti Heidegger zares spregovori, ker imaš za njegovo besedo odprto tretje – bistveno – uho. Mnogi ga namreč berejo in akademsko distancirano »raziskujejo«, pa ne razberejo ničesar in prekladajo zgolj njegove besede, ki se jim pri takem početju vse bolj prazniyo. Enako je z Nietzschejem kot odločilnim končnim mislecem moderne Evrope in vsemi njegovimi velikimi predhodniki vse do Aristotela in Platona. Toda tista tvoja lastna izkušnja z mišljenjem danes, ki vključuje tvojo prebuditev, – ta »božja iskra sama« – zahteva zase tvoj *študij*, zahteva strogo šolo: to je zahteva fenomenologije. Svoj dar moraš razvijati s strogo šolo, sicer ga še izgubiš.

**ČLOVEK V NOČI****(Heraklit – fragment 26)**

Heraklitu so, po pričevanju Diogena Laertija (IX, 6), še v času, ko je bil njegov lastni spis dostopen in neposredno bran, vzdeli ime »Mračni«, »Temni« (*ho Skoteinós*). Ta vzdevek se je v tradiciji praviloma razlagal kot oznaka za težavnost in neprozornost misli in izrekov vsebovanih v spisu. Že Sokrat je menda zaupal Evripidu, kako ne razume večine prebranega in meni, da bi bil za dognanje smisla potreben kakšen potapljač, dasiravno se mu tisto, kar je uspel razumeti, zdi izredno. Kasnejše Ciceronove domislice, češ da je Heraklit namenoma pisal nerazumljivo – mnenje, ki je ostalo do danes razširjeno in vplivno – je že Hegel upravičeno označil za popolno plitkost in to plitkost samega Cicerona.

Morebiti pa vzdevek »Mračni« napotuje na nekaj drugega. Heraklit je bil namreč s svojim mišljenjem kot le malokdo od najzgodnejših grških filozofov odprt za temne, nočne strani biti, za tisto, kar bi danes, sledeč Heglu, imenovali »tisto negativno«. Tako nam je ohranjen fragment (98), v katerem je govora o dušah v Hadu, v nevidnem carstvu smrti, v nizu fragmentov, predvsem v 27., pa o tistem, kar čaka človeka po smrti. Iz nekega fragmenta (14), katerega smisel je očitno znatno izkrivila lastna razlaga posrednika,

krščanskega eklektika Klementa Aleksandrijskega, izvemo, da se je, kot kaže, obračal na »ponočne klateže, mage, bakhante, menade, miste« ter da je lastno razumevanje res »svetih misterijev« ločeval od vseh teh, »ki pri ljudeh veljajo za misterije«. Veliko se je seveda razpravljalo o t. i. eshatoloških aspektih Heraklitovega mišljenja, o vplivu orfiške teologije na njega, o njegovem odnosu do eleusinskih misterijev, čeprav ni mogoče reči, da so te razprave privedle do nedvoumnih, vsaj pretežno soglasno sprejetih zaključkov.

Tu se nameravamo napotiti v izpraševanje naznačenih aspektov Heraklitove misli, ne da bi – vsaj ne izrecno – tematizirali rezultate religioloških, arheoloških, etnoloških in podobnih raziskovanj, pač pa ostajajoč po možnosti vseskozi znotraj *filozofskega* obzorja. Seveda s »filozofijo« pri tem ne mislimo zgolj nekega sistema racionalno povezanih in medsebojno razločljivih postavk, niti neke vsezaobsegajoče celote, sestavljene iz »logike«, »fizike« in »etike«, končno tudi ne same »prve filozofije« v vseh njenih zgodovinskih variantah najrazličnejših onto-teologij. Voden pri sledečem spraševanju le z določenim predrazumevanjem tega, kar naj bi sploh imenovali »filozofija«, bi želeli med drugim prav na poti takega sprašujočega miselnega razgovora s Heraklitom neposredno izkusiti tisto lastno in svojstveno filozofije same.

Pri tem se bomo zadržali pri poskusu razumevanja in razlage samo enega od fragmentov, tj. ohranjenih odlomkov-avedkov iz Heraklitovega spisa, ki je v Diels-Kranzovo zbirko uvrščen pod številko 26 in se glasi:

*Anthrôpos en euphrónē pháos háptetai heoutô aposbestheîs ópseis. Zôn dè háptetai tetheôtos heúdon, egregorôs háptetai heúdotos.*

Gornje redakcije tega sicer tudi tekstualno zelo kompleksnega, v različnih verzijah posredovanega in večkrat različno branega fragmenta, pri kateri soglašamo z večino merodajnih filologov, npr. Wilamowitzem, Dielsom, Gigonom, Snellom, Khanom in drugimi, tu ne bomo razlagali, temveč podajamo takoj prvi, začetni in še preliminarni prevod:

*Človek v noči prižiga sebi luč, ugašenega očesnega vida. Živeč se dotika mrtvega speč, prebujen se dotika spečega.*

Zgoraj omenjeni Klement Aleksandrijski, krščanski škof, ki nam je približno okrog leta 200 po Kristusu ohranil ta Heraklitov rek v svojem delu »Preproge« (*Stromateis*) in ki je – skupaj z drugim krščanskim piscem iz približno istega obdobja, Hipolitom – posredovalec tretjine vseh ohranjenih Heraklitovih citatov, navaja te Heraklitove besede v tistem razdelku svojega dela, ki govori o gnostikih in o nemožnosti, da se že pridobljeno spoznanje Boga izgubi. Lastno tezo o taki nemožnosti opira tu Klement na stoično argumentacijo, da je enkrat zadobljeno vrlino nemogoče izgubiti pod vplivom močnih strasti in celo v stanjih povsem brez zavesti, kot na primer v snu. Klementovo lastno razumevanje navedenih Heraklitovih besed se giblje pri tem popolnoma znotraj obzorja metaforične hermenevtike Biblije. Sen je tu, enako kot tudi sama smrt, razumljen kot »sen neznanja«, tj. kot stanje našega vsakdanjega življenja na zemlji, smrt pa kot naša popolna zapadlost v čutnost. Luč, ki si jo človek prižiga v taki noči neznanja je spoznanje Boga ter s tem hkrati odrešitev duše telesa in čutnosti.

Klement se pri taki razlagi Heraklita sicer naslanja na starejšo razlago, kakršno najde pri stoiki, predvsem pri Posejdoniju, vendar ga sam seveda znatno predrugači v skladu s svojim krščanskim prepričanjem. Že stoiki so namreč bistvo tega fragmenta razumeli kot izrek o neki odrešitvi duše od telesa (*apóstasis tês psychês*); sen, smrt in noč sama pa so pri njih pojmovani kot pomiritev od izpostavljenosti zunanjim čutnim vtisom in umik duše v samo sebe, v mir čistega spoznanja.

Naš fragment 26 je torej eden izmed najboljših primerov za to, kako in v kolikšni meri je zgodovina izročila Heraklitove misli v resnici zgodovina stalnega izkrivljanja ter preinterpretacije njenega izvornega smisla, in to dvojne preinterpretacije – enkrat stoične, drugič pa krščansko-patristične. Če k temu dodamo še dejstvo, da je veliko število fragmentov ohranjenih v obliki neposrednih ali posrednih navedkov v delih neoplatonikov (Plutarh, Porfirij, Numenij, Jamblih, Proklos, sam Plotin) in torej bistveno prežetih z njihovimi lastnimi nazori, postane jasno, kolikšna metodična previdnost je

---

potrebna pri poskusih, da – tako rekoč po poti postopne hermenevtične destilacije – razberemo izvorni smisel posredovanih besed in povedi. Situacija je videti še težja in naloga skoraj povsem neizvedljiva, če se zavemo še tega, da je bil Heraklit že v najzgodnejšem obdobju, že pri Platonu in Aristotelu ter potem posebej pri Aristotelovem učencu Teofrastu, čigar prikaz Heraklita je pustil verjetno najmočnejšo sled v celotni tradiciji razumevanja njegovega dela, razumljen očitno bistveno zoženo in enostransko, enkrat v smislu filozofije čistega nedojemljivega in neulovljivega bivanja – čeprav se znamenita formula »vse teče« (*pantá rheî*) ne nahaja med ohranjenimi Heraklitovimi izrazi ter je, izgleda, predvsem plod Platonovega spoprijema s svojimi sodobniki Heraklitovci in ne s samim Heraklitom – drugič pa, pri Aristotelu in Teofrastu, v smislu začetne »fiziologije«, ki pozna menda samo in edino stvarno, materialno bit, ne pa še tiste formalne in idealne, tako imenovanega nadčutnega.

Ne pustimo, da nam navedene težave vzamejo pogum pri poskusu pristopa k fragmentu, ki ga kanimo tu izprašati. Njegove prve besede so »človek v noči«. Kaj vsebujejo? Najprej je z njimi izraženo Heraklitovo bistveno razumevanje človeka sploh. Človek ni bitje, ki bi se lahko zgolj prigodno in naključno znašlo v noči. Nasprotno: biti v noči je isto kot biti človek.

Eden najbolj znanih Heraklitovih fragmentov (119) se glasi: *Êthos anthrópo daímon*. Človek je tu, na Heraklitu svojstven kriptičen in ambivalenten način, postavljen v prostor medigre *ethosa* in *demona*. Tradicionalno se smisel fragmenta razlaga v smislu začetne racionalistične etike, namreč kot trditev, da človek v svojem delovanju ni odvisen od zunanjih, posebno višjih, božanskih moči, ampak drži lastno usodo v svoji moči. Odtod se tudi skoraj vsi veljavni prevodi gibljejo približno v smeri takega razumevanja: »Človekova usoda je njegova lastna čud, karakter.« Diels je celo v svoji zasebni izdaji Heraklita našel v izrazu *êthos* neko »na sebi počivajočo vrsto karakterja in mišljenja: 'individualnost' (auf sich selbst beruhende Art des Charakters und Denkens: die 'Individualität')«.

Tako razlaganje bi se moglo morda res tudi sprejeti v primeru kasnejše, s sofisticnim razsvetljenstvom bistveno zaznamovane in prežete »etike« ka-

---

kega Demokrita, ki recimo v svojem 171. fragmentu ugotavlja: *psyché oiketé- rion daímonos*, kar bi pomenilo približno: »Duša je ta, v kateri je pravo mesto prebivanja dobre ali zle usode nekoga.« Toda Heraklit je daleč od vsake take na sebi zasnovane »racionalistične etike«. Človek je zanj bitje, ki samo in edino iz odmerjajočega razmerja do boga zadobiva svoje določitev (78, 79, 83, 102), a tudi pri tej določitvi ni nikoli enoznačno in dokončno potrjen kot neko učvrščeno in zanesljivo, jasno omejeno bitje, temveč se mu način biti dinamično razpira v niz bistvenih in medsebojno popolnoma zoperstavljenih možnosti življenja, namreč biti-življenja na način sužnja ali svobodnega (53), neizkušenega mladeniča ali zrelega moža (70, 79, 117), mnogih ali tistih redkih najboljših (29, 49, 121), kar vse obenem naznačuje temeljno razliko, ki nosi vse, med temi, ki živijo kot v snu pozabe in onimi budnimi (1, 34, 72, 73, 75, 89).

V fragmentu 5 Heraklit tem, ki med ljudmi prakticirajo obrede očiščevanja očita, da »ne prepoznajo ne bogov ne herojev, kakršni res so«. In zdi se, da je s »heroji« sam razumel polbogove, namreč tiste najboljše od ljudi, ki so »izbrali eno nasproti vsemu, večni glas slave namesto vsega smrtnega« (29), te, ki tako »kot v boju padle častijo bogovi in ljudje« (24) – seveda v tistem izvornem svetotvornem boju, ki je »vsemu oče-začetnik, a hkrati tudi vsemu vrhovni« (53). Take imenuje v fragmentu 69 »popolno očiščeni ljudje«, dodajajoč k temu, če gre verjeti Jamblihovemu navedku, da se tako pravo in resnično očiščenje včasih morda vendarle dogaja pri posameznikih, toda res težko in izjemoma.

Nadalje se zdi, da se prav na take heroje-polbogove nanašajo besede, ki nam jih je prenesel Hipolit, čeprav v nedvomno izkrivljeni kristijanizirani preinterpretaciji, v fragmentu 63: »Budni stražarji postanejo nad živečimi in trupli«. (Prvi del fragmenta: »Pred njim tam vstajajo – od mrtvih«, ni mogoče smatrati za avtentičnega.) Upravičeno se vsebina tega fragmenta povezuje s Heziodovim mitom v *Delih in dnevih* o rodu zlatih ljudi, ki so živeli kot bogovi ter po smrti postali demoni in svetovalci mogočnega Zevsa, stražarji smrtnih ljudi (*phýlakes thnetôn anthrópon*, 121 id.) Prav v tem smislu je treba, tako se nam zdi, razumeti besedo *daímon* v fragmentu, s katerim se zdaj ukvarjamo, in ne v običajnem smislu individualne usode

---

nekoga, v smislu, ki se naslanja na sicer verjetno pravilno etimologijo besede z izvornim pomenom »podeljevanja« in »pridajanja«. V tem Heraklitovem *daimon*, izgleda, že lahko najdemo svojevrstno filozofsko prednajavo znamenite formulacije iz Platonovega *Simpozija*: demonsko je tisto, kar se nahaja med bogovi in ljudmi ter jih spaja in posreduje med njimi.

Če pa zadnjo besedo v fragmentu razumemo na ta način, potem je nemogoče zadržati razumevanje prve besede *êthos* v smislu individualnega »karakterja«, »čudi«, »habitusa«. V fragmentu 78, na primer, govori Heraklit ne le o *êthos*-u človeka, ampak tudi boga. Težko je torej predpostavljati, da bi bil tudi bogu pripravljen pritakniti nekakšno »na sebi počivajočo vrsto karakterja in mišljenja«, namreč »individualnost«, kakor je od Dielsa do danes ta beseda tega fragmenta skoraj enoglasno razlagana. Zdi se, da beseda *ethos* tu prej pomeni nastanjenje, z navado in običajem pridobljen in uhojen kraj in okrožje bistvenega delovanja, prostor življenjskega gibanja, kot je to pred vsemi v zadnjem času pri svojih interpretacijah Heraklita stalno poudarjal Heidegger. Fragment *Êthos anthrópo daimon* bi tedaj pomenil približno: bistveno nastanjenje in z navado privajen prostor življenjskega gibanja je za človeka odprtost in stalno razmerje z bogom in božanskim. Prav na to, izgleda, napotuje znana legenda o Heraklitu, ki je obiskovalce, ko so, iščoč slavnega modreca, osupli obstali pred nadvse trivialnim prizorom človeka, ki se greje pri ognjišču, hrabil, naj vstopijo, češ »da so tudi tu notri bogovi«.

Vse, kar smo rekli doslej, se je nanašalo na prvo besedo fragmenta, ki bi ga po možnosti tu radi pojasnili. Poskušali smo namreč zadobiti prvo spoznanje o tem, kaj bi Heraklit *sam* mogel izkušati pod imenom »človek«. Kajti če pristopimo k temu fragmentu, kot tudi k Heraklitu sploh, z našimi uhojenimi in privajenimi, vedno že od nekod pridobljenimi, bolj ali manj nedoločnimi predstavami o tem, kaj, npr., je to človek, ali sploh vsako nekaj, bomo težko dosegli kaj drugega kot v najboljšem primeru neko dvomljivo potrditev tega, kar si tako in tako že sicer utvarjamo, da vemo. Samo popolno slovo od vsega umišljenega znanja in brezpogojna pripravljenost za resnično učenje nas dela svobodne, to pomeni, odprte za resnično srečanje z vsakim pravim temeljnim filozofskim tekstom, Heraklitovim morda pred vsemi ostalimi.

---

No, rekli smo: pravi začetek fragmenta je pravzaprav celovit in enkraten sklop »človek v noči«. Na osnovi tega izreka je Heraklit upravičeno dobil vzdevek »Mračni«. To, da človek kot tak seže globoko v Noč, da mu je pravo prebivališče v tistem demonskem, torej v vsakem pogledu širše in globlje od Dneva in celote s soncem obsijanega sveta, je resnična novost Heraklitovega izhodišča in iz zavesti o tej novosti postane razumljiv ves patos njegove ponosne izreke in vsa nepomirljiva trpkost njegove polemike s predhodniki, največjimi duhovi arhaične Grčije: Homerom, Heziodom, Pitagoro ...

Da bi se izmerila vsa globina te novosti, je potrebno poznati vlogo in pomen, ki so jih v grškem življenju imeli sonce, luč in dan. Že veličastni pozdrav, s katerim zbor v Sofoklovi *Antigoni* (100 sl.) slavi zmago sonca in začetek dneva, nam daje slutiti velikanski pomen te vloge:

»Žarek Sonca! Ti najlepše svitanje,  
ki je kdaj vzšlo  
nad sedmerovratimi Tebami,  
preblisneš končno luč očesa  
zlatega dne in obsiješ mesto  
nadkriljujoč Dirkinе vode.«

»Biti v luči«, »motriti luč« je Grkom pomenilo isto kot živeti. Homerovo »živeti in gledati luč sonca« (*zôein kai horân pháos eeltoio*, II. 24, 558) je eden od najglobljih motivov celotnega grškega velikega pesništva, vedno znova variiran v najneobičajnejših obratih. Zadnja Antigonina žalostinka se glasi takole:

»Glejte me, o meščani mojega rodnega kraja,  
kako po svoji zadnji poti stopam,  
kako zadnjo luč svojega sonca zrem  
in nobene več.« (806 sl.)

In drugje:

»Svetega očesa te luči še enkrat  
pogledati mi ni več dopuščeno.« (879 sl.)

---

Luč je za Grka dnevna luč kot prozornost, jasnost in vedrina, v kateri se razčlenjuje ter v množstvu likov in prizorov pojavlja in kaže celota vsega, kar je, v kateri postaja ta celota pregledna in razumljiva, pristna in prehodna. Šele v prozornosti luči se odpira možnost razlikovanja med tu in tam, zgoraj in spodaj, spredaj in zadaj, možnost pristopa k nečemu, odmika od nečesa, posega v nekaj in umikanja nečemu.

Grk se je v tej svoji navezanosti na jasnost in prozornost luči čutil izročene, predanega dnevu ter je iz tega občutka celo skoval eno od bistvenih besed, s katerimi je označeval bistvo lastnega obstoja: *ephēmeros*. V *Odiseji* (18, 136-37) najdemo naslednjo opredelitev:

»Ljudem pozemeljskim je taka pamet (*nóos*),  
kakršno jim na dan privede bogov in ljudi«,

medtem ko zgodnji lirik Arhiloh (131/132 West) ponovi to isto skoraj kot odmev:

»Čud (*thymós*) ljudi smrtnih (...)  
je taka, kakršno Zevs na dan privede.«

Hermannu Fränklinu gre neizpodbitna zasluga, da je razlago besede *ephēmeros*, tega za samorazumevanje zgodnjih arhaičnih Grkov tako ključnega izraza, za vedno osvobodil očitno prekratkega razumevanja v smislu gole kratkotrajnosti in trenutnosti smrtnega življenja ter ga usmeril h gotovo primernejšemu pomenu izpostavljenosti dnevu kot vselej enkratni situaciji, v skrajni konsekvenci vedno poslani in podeljeni od boga in bogov. Zdi se, da je skrajni najgloblji smisel izraza mogoče poiskati ne več v izpostavljenosti vsakemu posameznemu, v sebi enkratno individuiranemu dnevu, ampak nasploh dnevu kot takemu, namreč jasnosti in prozornosti v sebi razčlenjene in razgrnjene celote bivajočega, znotraj katere se človek lahko orientira ter tako živi. Možnih potrditev tu navržene teze zdaj ne moremo navajati, povejmo pa vsaj to, da vidimo prav v tem smisel enega izmed čestih Heraklitovih očitkov Heziodu, ki tu očitno ni uperjen na *Teogonijo*, ampak na *Dela in dneve*, namreč tistega, da »ni spoznal, kako je narava vsakega dne ena« (106).

---

S tem kratkim opozorilom na temeljno potezo grškega samorazumevanja smo hoteli postaviti v ospredje in poudariti vso presenetljivost Heraklitovega izhodišča *Ánthropos en euphrónē*: človek v noči. Ni verjetno, da bi bilo uporabo svojevrstnega lirskega eufemizma za »noč« *euphrónē* treba razlagati kot Heraklitovo insistiranje pri etimološkem pomenu: »tista, ki (nam) dobro misli«, ki je »blagohotna«, kot so to hoteli že stoiki, potem pa tudi krščanski razlagalci. Noč misli tu Heraklit povsem na sledi Heziodu, ki v *Teogoniji* poje (744 sl.):

»Tam so postavljeni strašni dvori Noči  
mrke, s temačnimi oblaki zakriti.  
Pred njimi sin Japetov na glavi in na rokah  
neutrudnih, stoječ prostrano drži nebo.  
Tu se Noč sestaja z Dnem,  
tu se pozdravljata, izmenično prestopajoč prag  
velikanski, bakreni. Kajti eno bo šlo noter, ko gre  
drugo ven, in nikoli v domu ne prebivata skupaj,  
ampak vedno eno, iz dvora izostaja,  
zemljo obiskuje povsod, drugo pa notri, v domu  
čaka uro, ko mu je treba na pot.  
Eno mnogooko zemljanom prinaša luč,  
drugo pa, pogubna Noč, na svojih rokah Sen,  
brata Smrti drži, v temačni zakrita oblak.  
Tam imata prebivališče otroka senčne Noči,  
Sen in Smrt, bogova strašna. In nikoli nanju  
Sonce sijajno ne pogleda z žarki svojimi,  
ne ko se na nebo pne ne ko zahaja z neba.«

Ni menda težko videti, da se celota našega fragmenta naslanja na navedene Heziodove verze in da poskuša tu Heraklit misliti korak globlje od Hezioda. Noč, luč, sen in smrt so skupni enemu in drugemu tekstu. Toda tisto, kar jih razlikuje, je Heziodovo vztrajanje pri dejstvu popolne in neodpravljljive oddeljenosti s sončno lučjo obsijanega Dneva od mračne, v globino svoje teme zakrite strahotne Noči. Niti soncu, temu silnemu bogu dobrotniku ljudi smrtnikov se ni mogoče, niti dopuščeno ozreti na noč, na sen in smrt.

Heraklit pa središče svojega mišljenja naseli prav sredi Dneva in Noči, torej na sam tisti, za Hezioda nedostopni in neprehodni prag, pri katerem se tadva srečujeta, vendar tako, da se večno razhajata in zaobhajata. V fragmentu 57 pravi Heraklit: »Učitelj večine njih je Heziod; prepričani so, da on največ zna, on, ki ni razpoznal dneva in noči; ker je eno.« Zadnje besede *ésti gâr hén*, ki sicer razlagalcem povzročajo tolikšne muke pri razumevanju, očitno spodbijajo Heziodovo stališče o neprekoračljivi razliki med dnevom in nočjo ter opozarjajo na obstoj nekega enega, v katerem sta nerazločeno eno in isto, premeščajo vse težišče izreka na njihovo razpotje, sečišče, morda celo edinstven skupni izvor. »Človek v noči« pomeni torej to, da človek ni le smrtnik zemljan, neudržno pritegnjen od dnevne luči in od nje odvisen, izpostavljen na dan in izročen dnevnu, ampak seže v svojem temelju preko mej dneva, je njegovo pravo nastanjenje in bivališče z one strani samega dneva, nekje sredi razlike dneva in noči, prav v njunem edinstvenem središču in izhodišču. Začetek fragmenta 26 »človek v noči«, ki ga tu motrimo, in smisel tu mimogrede obravnavanega fragmenta 119, namreč »pravo prebivališče človeka je demonsko mesto med bogovi in ljudmi«, povesta torej v osnovi isto.

Brezdanji globini svoje nočne ukoreninjenosti primerno je človek na paradoksalen način globlji, izvirnejši, skoraj bi se dalo reči močnejši celo od samega nebesnega boga Sonca, brez katerega bi, s tem mu Heraklit izkazuje dolžno spoštovanje, bila samo noč in nič drugega (99), in ki, skupaj z zvezdami, očrtuje meje jutra in večera (120) ter s svojim bližanjem in oddaljevanjem odpušča in daje dobe dnevov, mesecev in let, v katerih so ljudem darovani različni plodovi smrtnega zemeljskega življenja (100).

Sonce pa je na neki način hkrati pobornik in ujetnik lastnih, s samim seboj in z obodom svojih krožnih obhodov zaznamovanih mej: »Sonce namreč ne bo prestopilo mej-mer. Če pa jih vendarle prestopi, ga bodo našle Erinije, pomočnice Dike, 'boginje pravice'« (94). Iz razlike s tako opisano bistveno omejenostjo nebesnega boga je treba zdaj razumeti tudi tisti sicer docela nejasni in skoraj povsem absurdno zveneči fragment 3, v katerem Aetij menda prenaša Heraklitove besede, češ da velikost znaša širino človekove stopinje. Trivialne poskuse razlaganja, po katerih je hotel Heraklit s tem opo-

zoriti na čutno prevaro, v kateri se nam tisto zelo oddaljeno zdi neizmerno manjše, kot je v resnici, lahko prepustimo njihovi plitvi ostroumnosti. Že to, da je v fragmentu govora o »stopinji« napotuje na smiselno povezavo s »prestopanjem« v 94. fragmentu. Z dnevnim potovanjem sonca občrtani in omejeni prostor, ob vsej njegovi skoraj neizmerni širini in neizčrpnem bogastvu darov, naklonjenih in odtegnjenih v menljivih dobah dnevov, let ter končno tudi vsakega od »velikih let«, je za človeka vendar le ena njegova stopinja. On sam pa, raztegnjen v noč, je vedno že prestopil meje dneva in sončevega oboda ter se približal skrivnostnemu »mestu« nočnih duri, ki ostaja soncu večno odtegnjeno.

Človeku je za razliko od nebesnega boga sonca dopuščeno, celo dosojeno tvegati ta izstop, še več, kot človek ga je vedno že naredil, čeprav to v svojem vsakdanu samemu sebi v glavnem prikriva. Z druge strani, in s tem samoprikrivanjem očitno povezano, ni človek nikjer tako kot tu, pri tem izstopu v skušnjavi, da z lažmi, slepilom, varljivimi upi, praznim mnogoznanstvom in prividno modrostjo zakriva resnico o sebi in celoti vsega. Pitagora, ta »prednik vseh žlobudračev« (81, prim. 129), je za Heraklita najboljši primer tega, kako je mogoče »o največjem na slepo opletati z besedami« (47). Toda Dike, boginja prava in pravice, taista, ki soncu ne dopušča prestopiti zadanih mu mej, bdi tudi nad resnico izrekov onih, ki so stopili preko teh mej ter bo »dosegla tvorce in pričevalce laži« (28) med tistimi, ki so sploh prišli tako daleč, da izkušajo in potem razodevajo resnico o neizbežnosti človekovega izstopa v noč.

»Človek v noči si prižiga luč, ko mu je ugašen vid oči«, – tako se glasi celoten prvi del našega fragmenta. Običajna razlaga, da misli Heraklit s tem na prikazni sanj, ki mu jih v snu pred oči v slepilu postavlja fantazija, govori že s svojo trivialnostjo dovolj proti sebi. Nam se zdi, da hoče Heraklit tu opozoriti, kako je izjemnost in posebnost človeka v tem, da si, puščen v noč, pridobi moč in sposobnost razlikovanja in orientiranja ter s tem tudi svojevrstne »luči« celo tedaj, kadar mu sončna luč dneva te sposobnosti ne podarja po poti očesnega vida.

V Sofoklovem *Kralju Ojdipu* (1469 sl.) vzklika oslepeli kralj, dotikajoč se z rokami hčere:



»Če se je dotaknem z roko, se mi zdi, da jo imam,  
kot nekoč, ko sem gledal.«

Uho, sluh in poslušanje, vonj, otip in dotikanje so na neki način notranja luč, s katero uspe človek nadomestiti očesni vid in si zagotoviti razčlenjeni prostor življenjskega orientiranja. Tolikokrat obravnavani Heraklitov *lógos* se prav gotovo ne da videti; edini primerni odnos do njega je posluš in poslušanje (1, 50). Od vidnega sklada je za Heraklita tisti nevidni krepkejši, močnejši, vzvišenejši (54). Posebno časti to, o čemer nas pouči vid, toda tudi poslušanje (55). Isti smisel hoče, kot kaže, izraziti tudi oni, sicer skrivnostni in težko razumljivi fragment 7: »Če bi vse postalo dim, bi to razpoznavali z nosom«, verjetno pa tudi fragment 98, ki govori, da duše v Hadu, v Nevidu, carstvu umrlih, vendarle še so, čeprav le na način vonja in vonjanja.

Človekov vstop v noč, ugaslost njegovega očesnega vida ne gre razumeti kot neko mistično odvrčanje od vsakodnevne vpeljanosti v pojave, sredi katerih živimo, in od odprtosti za mnogokratno srečevanje in občevanje z njimi. Nasprotno, prav v njih in sredi njih se odpira človeku ta nočni prostor nevidnega, a vendar nekako »osvetljenega«, namreč razberljivega, razločljivega in s tem že nekako razčlenjenega: »Res je treba, da iz lastnega izkustva poznajo dosti tega možje, ki se nagibajo k tistemu modremu« (35), ravno tako kot tudi »tisti, ki so se odpravili iskat zlato, mnogo zemlje prekopljejo, a komaj kaj malega najdejo« (22). Odločilno pa je tu, da pri vsakodnevnom občevanju s tistim, kar se pojavlja, človek ne ostane prikovan tako rekoč samo na površino in pročelje pojava, ampak se odpre tudi izkustvu tistega, kar je prav s tem pojavom ostalo prikrito in pritrpano: »Oči in ušesa so ljudem slabe priče, če imajo duše, ki ne morejo smiselno razbirati zborovati« (110). Ljudje, kakršni v glavnem in v največjem številu so, »ne znajo ne poslušati ne reči« (19), »nepreizkušeni so, ko poslušajo, podobni gluhim; o tem jim priča izrek, da so prisostvujoči odsotni« (34). Končno, prav »od tistega, s čimer največ občujejo, se odvrčajo, in vse tisto, ob kar se podnevi spotikajo, se jim pojavlja-dozdeva tuje« (72).

V našem fragmetu je govora o »človeku v noči, ki, ugašenega očesnega vida, prižiga luč samemu sebi: *háptetai heoutô*. Mnogi interpreti so pouda-

rili to gramatično nenavadno podvojitvev tako imenovanega medialnega samoodnosa in se mu upravičeno čudili. Kajti že sama medialna oblika *háptetai* bi pomenila isto, namreč »samemu sebi prižiga«. Čemu tedaj še ta poudarjeni »svojljni zaimek« *heoutô*? S tem očitnim ponavljanjem hoče Heraklit po vsem sodeč poudariti dejstvo, da je človek pri tem prižiganju prav sam dejaven in tvoren, kot tudi to, da mu je s to tvornostjo odprta možnost, da se, prižigajoč luč v noči, nekako umakne in izmakne iz celote, v katero je puščen, se odtegne k sebi in zapre v neki svoj lastni, »privatni« svet. »Budnim je svet en in skupen« so, izgleda, prave Heraklitove besede v fragmentu 89, medtem ko je nadaljevanje, namreč »dočim se vsak od spečih obrača v svoj lastni«, po vsem sodeč interpretacija Plutarha, ki nam navedek prenaša, in je kot taka seveda zelo dvomljiva. Vseeno se zdi verjetno vsaj to, da je Heraklit zares izvorno in največjo človeško laž prepoznal v umišljanju lastnosti in izolirane izločenosti iz celote, samo da pri tem ne gre misliti toliko na izločenost človeka posameznika, ki si menda v fiziološkem stanju sna z domišljijo pričara lastni svet – kakor to tu razume Plutarh in še danes mnogi, ki mu sledijo – kot na izločenost človeka kot takega tedaj, kadar živi na način množice. »Čeprav je skupen-obči zbor (*lógos*), živijo mnogi, kot da imajo lastno pamet« (2) ter ostajajo s tem samozadovoljno zaprti v varljivi svet »človeških nazorov-umišljanj« (70), »nasičeni kot živina« (29).

Pri Heraklitu pa je vse na tem, da človeka odpre za izkustvo lastne ukoreninjenosti v celoto vsega: »Mej-izhodov duše ne boš gredoč nikoli iznašel, pa čeprav obhodiš vse poti; tako brezdhanje globok zbor ima« (45). Človek torej more – in v tem je njegova strahotna moč in svoboda, po kateri se loči in razlikuje celo od Sonca, mogočnega nebesnega boga – izstopajoč v noč v njej prižgati luč. Odločilno pa je, da on te luči zdaj ne razume in ne želi kot svojo lastno ter se s tem ogradi in zapre v okrožje lastnega, s samim seboj osvetljenega sveta, s katerim je presegel in nadvladal omejenost gole naravne stroge in nepremostljive mejnice med dnevom in nočjo. Tako objestnost in prevzetnost je treba, pravi Heraklit, »gasiti bolj kot plamen požara« (43). V globinah duše je človek brezmejen, ker je povezan s samim izvorom vsega, z izvornim ognjem, ki, prižigajoč in gaseč mere-prostore možne razločljivosti bivajočega, odpira in zapira osvetljena okrožja možnega življenja tako za človeka kot za bogove, tedaj pa tudi za vsa druga živa bitja.

Bistveno je torej temu primerno uvideti, kako je naš fragment 26 z besedama »prižiga« in »ugašen« vsekakor namerno smiselno povezan z znamenitim fragmentom 30, ki nam ga je prav tako posredoval Klement Aleksandrijski in se glasi: *Kósmon tónde tòn autòn hapánton oúte tis theôn oúte anthrópon epoiesen, all' ên aieiè kai éstin kai éstai: pÿr aetzoon, haptómenon métra kai aposbenúmenon métra.*

»Sveta, tega tukaj, ni napravil niti kdo od bogov niti kdo od ljudi, ampak je bil vedno, je in bo: ogenj povsod živeč, prižigajoč osvetljene prostore življenja in ponovno gaseč razsvetljene prostore življenja.«

Boljšemu poznavalcu bo takoj padlo v oči, da smo pri prevodu fragmenta odstopili od običajnih verzij prevajanja samo enkrat, toda zato prav drastično. Množino *métra* smo namreč prevedli z »osvetljeni prostori življenja« in ne s splošno sprejeto in uhojeno »mere«. Mar ni samoumevno, da v glavnem vsi prevodi tega res veličastnega fragmenta besede *haptómenon métra kai aposbennýmenon métra* prevajajo na dozdevno najnaravnejši možni način, namreč: »prižigajoč se z mero in gaseč se z mero«? Morda, ko bi bil prav tak smisel tudi v grškem originalu. Toda tam ni nikjer ničesar o kakšnem prižiganju z *mero*, ampak so *métra* tim. akuzativi objekta, namreč prav *métra* so tisto, kar se z ognjem prižiga in znova gasi. Ne da bi tu dalje razlagali ponovimo, da smo, v skladu z vsem doslej rečenim, prižiganje razumeli kot odpiranje osvetljenega okrožja življenjskega orientiranja, gašenje pa kot temu analogno zapiranje. Pri tem ne želimo zatajiti, da smo tudi v tej drugi pomembnejši inovaciji razlaganja Heraklita vzpodbujeni s Heideggrom in se z dobrim delom naslanjamo na njegove uvide.

Človek je torej, prižigajoč sebi luč v noči, ko mu ugasne vid oči, udeleženeec in soudeleženeec pri izvornem dogajanju proizvodnje sveta. V fragmentu, ki ga z vprašljivo avtentičnostjo prenaša Mark Avurelij, naj bi Heraklit v skladu s tem rekel, da »so tisti, ki spijo, delavci in sodelavci pri vsem, kar se v svetu dogaja« (75).

Vrnimo se k našemu 26. fragmentu. Medtem smo si morda do neke mere približali smisel njegove prve povedi: »Človek v noči samemu sebi prižiga

luč, ugašenega očesnega vida.« Čas je, da zdaj preidemo k poskusu razlage druge povedi. Ta se glasi: »Živeč pa se on dotika mrtvega speč, prebujen se dotika spečega.«

Očitno je, da skoraj vsa teža smisla in pomena pada tu na grško besedo *háptetai*, ki je v celotnem fragmentu celo trikrat ponovljena, enkrat izrečena v prvi, dvakrat v drugi povedi. Enako očitno je, da smo bili pri prvem predhodnem prevajanju skoraj prisiljeni to isto besedo prevesti v dva na oko povsem različna in med seboj povsem oddaljena pomena, namreč enkrat kot »prižigati«, drugič kot »dotikati«. Beseda v grščini res pomeni prav to dvoje, namreč obenem dotikanje in prižiganje. Ravno to dvopomenskost je Heraklit, kakor je tudi sicer njegov običaj, izkusil kot poziv k globljim premišljevanjem skrivnostne konstelacije, ki se v tej tako nenavadni dvo-smiselnosti istočasno odkriva in zopet prikriva. Nihče v razdobju zgodnjega mišljenja pri Grkih, razen morda Ajshila, ni bil tako odprt za brezdanjo globino skrivnostne igre jezika in za vso usodnost prisluškovanja njegovim namigom in napolnilom kot ravno Heraklit, o čemer zanesljivo priča vsebina, struktura in kompozicija, ritem in intonacija domala vsake izmed ohranjenih povedi, seveda ako se berejo v originalu.

Sprejmimo torej bistveno navodilo, ki ga daje celota fragmenta. Glasi se: vsak dotik je v sebi vžiganje, prižiganje in to v dvojnem smislu – osvetljevanja in razgrevanja, razžarjanja. Ali, gledano tako rekoč z druge strani: vsako prižiganje, kakor tudi vsako gašenje, se dogaja tam in samo tam, kjer je mesto domnevne meje in razmejitve dveh nasprotij. Mejo in mejnico je treba skupaj s Heraklitom misliti izvirneje kot mesto srečanja in dotika. Ta »dotik« pa je treba misliti kot živi svetotvorni izvorni proces prižiganja in gašenja osvetljenih in s toploto oživiljenih okrožij-prostorov možne biti, bivanja in zadrževanja.

Že zdavnaj se je udomačilo tisto osrednje Heraklitove filozofije učeno absolutirati s formulo o »enotnosti nasprotij«. Za razliko od običajnega vsakdanjega ljudskega nazora, ki ločuje in razlikuje nasprotja svetlobe in teme, življenja in smrti, dobrega in zla, pravičnega in nepravičnega, naj bi bil Heraklitov miselni dosežek v tem, da je uvidel višjo enotnost in edinstvo

teh nasprotij. V fragmentu 67 navaja tako Hipolit »dan noč, zimo poletje, vojno mir, sitost lakoto« kot nasprotja, pod katerimi se po Heraklitu v resnici kot njihova globlja enotnost skriva sam Bog. Neodvisno od tega, da se nam zdi malo verjetno, da bi Heraklit na ta način kratko malo imenoval Boga (*Ho theos*) v takem več kot kristjanizirajočem singularu, pa na oko povsem enostavno vprašanje, namreč – kako so ta nasprotja potem po njegovo v resnici eno, na takih in podobnih poteh domnevnega razumevanja ni nikoli postavljeno.

Tam, kjer se vendarle prizadeva *misliti* s Heraklitom, se rešitev praviloma išče, četudi nevede, v opiranju na osnovno misel Nikolaja Kuzanskega o tako imenovani *coincidentia oppositorum*. Pri tem se pozablja, da je Kuzanski do tega svojega zares ključnega uvida prišel po poti matematike, točneje geometrije, ki jo razume v neoplatonistični tradiciji kot najprimernejšo metodo dojetanja višjih spekulativnih resnic in hkrati kot najprimernejši način nazornega simboliziranja samih teh resnic. Znotraj te geometrijske metode je druga bistvena predpostavka Kuzančevega nauka o ujemanju nasprotij misel o matematično neskončnem. V neskončnost podaljšana črta se mora idealno pokriti s krivuljo – v tej in taki misli je izhodišče obče teze Kuzanskega o nasprotjih in njihovi enotnosti.

Seveda pri Heraklitu o čem takem ni niti govora. Ta tako imenovana enotnost nasprotij je pri njem mišljena izvirneje in globlje ter zaradi tega nam danes zagotovo nedojemljiveje. Če hočemo ali ne, mislimo mi tako enotnost kot višji, vrstna nasprotja zaobsegajoč in na ta način v sebi ukinjajoč rod, torej se v osnovi opiramo na shemo, ki je izoblikovana šele tam nekje pri Porfiriju ali Boetiju z razvijanjem, a hkrati tudi redukcijo Aristotelove še ontološko utemeljene »logike«, ter ob tem eventualno v najboljšem primeru posredovano z dialektiko, tako ali drugače napol razumljeno po Heglovo.

Nič od tega ni videti kot prikladen pristop k Heraklitu. Še več, vprašanje je, ali je to, kar on vidi in razume kot življenje in smrt, dan in noč, pomanjkanje in presitost, menjavo in premor, sploh mogoče razumeti kot »nasprotja«. Že sam pojem nasprotja je namreč nastal šele v Aristotelovih miselnih naporih in predpostavlja vsa bistvena Aristotelova stališča, to pa vedno pomeni tudi

miselne odločitve o bistvu biti, postajanja, gibanja itd, itd. Namesto hitrih in površnih občih stališč o nasprotjih in njihovi enotnosti pri Heraklitu se nam zdi bolje dolgo in postopno pozorno prebirajoč in premišljuječ zadrževati se ob vsakem od njegovih fragmentov in z mislijo odmerjati pomen in doseg vsake posamezne besede, vsakega miselno-jezikovnega sklopa, vsakega njihovega vzajemnega odnosa. Šele od tod se morda kdaj lahko posreči celotni uvid v to, kar je bilo Heraklitu dano misliti in reči.

Vrnimo se torej znova k našemu fragmentu. Tudi tu je seveda tisto, kar je sicer za običajni splošni nazor med seboj neskončno oddaljeno in nepremostljivo ločeno eno od drugega, namreč živo in mrtvo, točneje umrlo, spravljeno v medsebojni odnos ter na neki način povezano in spojeno v eno. Kot v primeru povezovanja in zedinjevanja dneva in noči, tako se Heraklit tudi tu spušča v korenit izziv običajnega splošnega mnenja. Kajti – kaj je večji izziv kot trditev, da sta živo in umrlo na neki način isto? Znameniti fragment 15 pravi tako: »Ko bi ne bil Dioniz ta, ki mu prirejajo obhode in prepevajo hvalnice falusu, tedaj bi počeli tisto najbrezsravnije; toda isti je Had in Dioniz, ki mu norijo in ga povelčujejo.«

V našem fragmentu pa je – in prav to je tisto, kar ga dela tako važnega in pomembnega v tekstovno revnem, a po miselni vsebini naravnost neizčrpno bogatem Heraklitovem delu – ta istost, ta istovetnost smrti in življenja, Hada in Dioniza vsaj do neke mere поближе naznačena. Živeči in umrli sta tu povezana v eno prek dotika, v katerem se umrli prižiga k živemu, živi (kar ni izrečeno, a mora biti primumišljeno) pa obenem gasi k umrlemu, vse v skrivnostnem posrednem stanju, ki ga sicer poznamo pod imenom »sen«. Da umrli in živi niso preprosto v sosedstvu drug z drugim, da tudi niso samo tako ravnodušno v stiku in dotiku, ampak se v tem dotiku dogaja preobrat, preokret, prestava enega v drugo – to je skrivnost, ki jo skuša sporočiti Heraklit, skrivnost, za razumevanje katere še nismo opremljeni.

Sen je Heraklit očitno, v soglasju s splošno razširjenim nazorom, a prav tako tudi s pesniško modrostjo, kakor smo jo prej spoznali v navedku iz Heziodove *Teogonije*, razumel kot stanje neposredne bližine s smrtjo in torej hkrati življenja, zvedenega tako rekoč na lastni minimum. Toda sen in sa-

## NEKAJ IZHODIŠČ ZA REFLEKSIJO GRŠKEGA POREKLA ETIKE

njanje ni zgolj pasivno sosodstvo s smrtjo. V snu smo v resnici dejavno odprti srečanju in dotiku z umrlim in to tako, da v tem dotiku umrlega hkrati »v sebi« vedno znova prižigamo in osvetljujemo za življenje. Ni le sonce »vsak dan novo« s tem, ko se iz dneva v dan prižiga v vzhodu in ugaša pri zahodu, kakor naj bi po Aristotelu dejal Heraklit v fragmentu 6, ampak smo še bolj mi sami – človek kot tak, za razliko od sonca ukoreninjen globoko v noč in carstvo umrlih – vedno novi, ob vsakem snu znova oživljeni umrli.

Da »je ta, ki spi, v resnici dejavnik in sodejavnik pri tem, kar se v svetu dogaja«, smo že slišali. Odločilno pa je to, da ostajajo srečanje in dotik z umrlimi v snu in lastno samovžiganje ter torej samooživljenje v tem dotiku človeku bistveno prikriti. Sen je sam po sebi hkrati tudi stalna pozaba, zakrivanje in prikrivanje tega, kar se v njem zares dogaja. Ljudje, kakršni običajno so, ta nepreizkušena in neprebujena, v svoji prisotnosti odsotna množica, za katere pravi Heraklit, da so gluhi in slepi najprej in največ zaradi tega, ker jim vsem – kakor je to rečeno pri koncu veličastnega uvodnega fragmenta k celotnemu spisu, ki ga Heraklit ni posvetil in namenil ljudem, ampak boginji Artemidi – »ostaja prikrito v pozabi to, kar speči prekrivajo s pozabo« (1). S tančico dvojne pozabe se ograjuje torej dnevni, z dnevom omamljeni in kot ujeti človek pred vedenjem o tem, kar se z njim zares dogaja v snu. Če gre verjeti Klementovemu navedku v fragmentu 21, bi moglo biti celo, da je Heraklit to, kar poznamo kot sanje, tj. v razburkani domišljiji s svetlobo privida naslikanih varljivih prikazni, smatral le za obliko pozabe, s katero se omotavamo v snu.

Toda, »ni treba delati in govoriti kot tisti, ki spe« (73). Slišali smo že, da sta budnost in čuječnost prva in odločujoča lastnost najboljših, ki – dorasli lastnemu izstopu v noč in navajeni na neudomačenost svojega demonskega bivališča – zbirajo moči, da razkrijejo dvojno tančico pozabe in se jasnega pogleda soočijo s tistim, s čimer so v stalnem dotiku in to tako, da dotikajoči to obenem vžigajo, prižigajo, osvetlujejo in razžarjajo ter s tem oživljajo, predstavljajo in prevajajo v življenje. Ta pravkar navedeni Klementov citat iz Heraklitovega spisa, Dielsov 21. fragment, se začinja z besedami: »Smrt je to, kar gledamo prebujeni.«

Prevedel A. T.

Zadnje čase je problem etike postal posebej aktualen v zvezi z diskusijami o uvedbi predmeta »Etika in religija« v šolske programe. Te diskusije so verjetno pri marsikom pustile vtis, da je etika zgolj sredstvo bolj ali manj zakulisnih politikantskih igravic in da v konkretnem bivanju pravzaprav ne zadeva nikogar. Toda etika naj bi – če se smemo sklicevati na njeno grško poreklo – zadevala prav tisto človeško nasploh in tako vsakogar izmed nas. Iz neposrednih izkušenj spet vemo, da »konkretno« temu ni tako in da nekdo lahko svoje življenje preživlja in preživi tudi brez najrazličnejših etičnih dilem. Za potrebe uspešnega poslovanja pa tako ali tako gojimo ti. poslovne etike. Vse kaže, da se je pomen Aristotelovega razlikovanja med *prâksis* (delovanjem) in *poiesis* (proizvajanjem) danes nekako izgubil. Zakaj se tisto specifično človeško po Aristotelu uresničuje prav v sferi praktičnega, kamor poleg etike spadata še ekonomika in politika? Tudi ta notranja zveza med skrbjo za prebivanje doma (*oikía*), skrbjo za prebivanjem v mestu (*pólis*) in skrbjo za bivanjski običaj (*êthos*) se nam nemara bolj zastira kot odstira.

Tako ni odveč pripraviti nekaj izhodišč za refleksijo grškega porekla etike. Ob navezavi na Aristotelovo razpravljanje, ohranjeno v tekstu z naslovom

*Nikomahova etika*,<sup>1</sup> bi se radi nekoliko pomudili ob vprašanju, kako ima etika za temo tisto, kar je lastno človeku oz. človeško dobro (*anthrópinon agathón*). Ker se pri tem opiramo zgolj na omenjeno Aristotelovo razpravljanje, je treba vnaprej pripomniti, da postane etika kot filozofski razmislek o človeku možna in nujna v krizi grškega etosa, torej takrat, ko etos že ni več trdno postavljen običaj, po katerem bi se zanesljivo ravnali.<sup>2</sup> Skrajne posledice te krize nazorno opisuje Tukidid v svojih *Peleponeških vojnah*: »Običajni pomen besede so ljudje, v trajni vojni med sabo, spreminjali sebi v prid. Nepremišljene predrznosti so imenovali pogum, trezno odlašanje bojazen, zmernost nizkotnost, previdnost lenobo ... Spreten je bil, kdor je uspel v svoji nakani, še bolj prebrisan, kdor si je nakano izmislil, da bi koga ujel. Medsebojno zaupanje ni več slonelo na veri, temveč na soudeležbi pri zločinih ... Besede niso več imele točnega pomena in zginil je strah pred prisego. Vsemu temu zlu je bila kriva pohlepnost po oblasti, ki izhaja iz napuha in častihlepja.«

V tej krizi etosa se, zgodovinsko gledano, pojavi filozofsko vprašanje, kaj (naj) usmerja, na kaj (naj) se opira *práksis*? Izbira etičnega stališča postane kot taka problem in do danes ostaja problem. Zgodovina etike zato ni zgodovina ene Etike, marveč zgodovina različnih in celo medsebojno nasprotujočih si etičnih stališč.<sup>3</sup> Toda zakaj sploh stališča? To vprašanje je lahko naše prvo izhodišče za refleksijo grškega porekla etike, saj je v neposredni zvezi s samim reklom »*êthos*« ter s tistim, kar v poudarjenem smislu tvori »etično oporo«, namreč z *areté*, »vrlino«. Sokrat, ki naj bi se po Aristo-

telovem mnenju sploh pričel ukvarjati z etičnimi vprašanji,<sup>4</sup> se je postavil na stališče, da je vrlina vednost.<sup>5</sup> To je pravzaprav prvo in določilno etično stališče, s katerim se bo moral kritično soočiti tudi Aristotel v *Nikomahovi etiki*. Zanj je relevantno vprašanje, kaj je specifično etična vednost in kdo je pravzaprav človek, kolikor dela dobro ali zlo. Aristotel etičnega ne podreja vednosti že vnaprej, ampak si prizadeva vzpostaviti ravnotežje med *diánoia* (razumom) in *óreksis* (hotenjem, željo, poželenjem).<sup>6</sup>

Aristotel načeloma razdeli vrline na etične (nравstvene) in dianoetične (razumske): »Vrline so torej dveh vrst: razumske in nравstvene. Razumna vrlina dolguje svoj izvor in svojo rast pretežno učenju, zato potrebuje izkušenj in časa. Nравstvena vrlina pa izvira iz nрави, in sicer iz te besede lahko z majhno spremembo izvajamo tudi njeno ime.«<sup>7</sup> Prevajalec Kajetan Gantar v opombi pojasnjuje: »'nрав', 'navada', 'šega', 'običaj' se v grščini označuje z besedo *êthos* (*êthos*), 'nравstvena' (*êthiké*) pa izvira iz besede *êthos* (*êthos*), ki pomeni 'bivališče', 'način bivanja', 'način življenja'. Obe besedi sta po vsej verjetnosti etimološko istega izvora.«<sup>8</sup> Morda velja omeniti tudi etimološko povezavo z besedo *êthnos*, ki prvotno pomeni »četo, »krdelo«, »jato«, »rod«, »narod«, »pleme«. Glagol *ethízo* (*êtho*),

<sup>4</sup> Prim. Aristotel, *Metafizika A*, 987b.

<sup>5</sup> Sokratov zagovor pred atenskim sodiščem leta 399 p. n. š. je v tem pogledu treba razumeti kot radikalno soočenje tega stališča s prej omenjeno krizo grškega etosa.

<sup>6</sup> Iz »*orégo*«: »iztegujem«, »razprostiram«, »segam po nečem«, »molim proti«, »težim po nečem«. Glede Aristotelovega pojmovanja *óreksis* v kontekstu *práksis* napotujemo predvsem na razpravljanje *O Duši G 10*, *Zmožnost gibanja (2): teorija želje*, Ljubljana 1993, str. 233–237, prev. Valentin Kalan.

<sup>7</sup> Aristotel, *Nikomahova etika /NE/ 2*, 1103a, Lj. 1994, str. 75. Ta delitev je antropološko podprta, saj izhaja iz uvida, da je človek živo bitje, ki ima razum (*zôon lógon êchon*). Človeška duša (dušo kot vzrok in počelo življenja sploh Aristotel sicer bolj podrobno obravnava v razpravljanju *O duši*), ima razumni in nerazumni del. Nerazumni del duše tvori najprej sposobnost hranjenja in rasti, ki je lastna vsem živim bitjem. V nerazumni del duše spada poleg te vegetativne strani (*tò phytikón*) še poželenjsko stran (*tò orektikón*), ki pa je vendar v nekem razmerju z razumnim delom duše (*lógos*), saj jo razum lahko obvladuje. V skladu s poželenjskim in razumnim karakterjem duše se vrline delijo na nравstvene (npr. plemenitost in umerjenost ...) in razumske (npr. bistrost, pametnost ...). (Prim. EN 1, 1102a–3a, str. 70–73)

<sup>8</sup> Ibid., Opombe k 2. knjigi, str. 339.

<sup>1</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, Ljubljana 1994, prev. Kajetan Gantar.

<sup>2</sup> Temeljni določili tega etosa sta *díke* (pravda) in *aidós* (sram, strahospoštovanje); gl. »mito o nastanku kulture« v Platonovem dialogu *Protagoras* 322c, Maribor 1966, str. 43, prev. Marijan Tavčar.

<sup>3</sup> Tako Aristotel ugotavlja: »Kajti med raznimi predstavami plemenitosti in poštenosti – in te so predmet politične znanosti – so tolikšne razlike in o njih tako neenotne sodbe, da se zdi, kot da bi bile te predstave zasnovane zgolj na medsebojnem dogovoru, ne pa na naravni nujnosti. Podobna neenotnost obstoji tudi pri življenjskih vrednotah, saj so že marsikomu prinesle pogubo: eni so poginili zavoljo bogastva, drugi zaradi svoje hrabrosti« (*Nikomahova etika I*, 1094 b, str. 49. Aristotel seže tu v spornost *phýsis/nómos*, ki je ključna pokazateljica omenjene krize grške polis).

»navajam«, »privajam se« se je razvil iz σφεῖτω, ki ima v osnovi refleksivno deblo *swe\** (»svoj«) in kor. *dhe\** (»delati«, »deti«) ter pomeni »po svojem delati«, »živeti«, »navado imeti«. <sup>9</sup> Zanimivo je, da Homer s *tà éthea* (plural) označuje tudi prebivališča živali, kar morda ni nepomembno za današnja prizadevanja, da presežemo antropocentrično etiko. Etimologija besede »*êthos*« že nekoliko jasneje izrisuje prej omenjeno povezavo med *êthos*, *oikía* in *pólis*.

Aristotel nadalje pove: »Na osnovi tega je tudi jasno, da nam nobena od nraštvenih vrlin ni dana po naravi. Kar je namreč osnovano po naravi, tega ni mogoče prevzgojiti. Kamen, npr., po naravi teži navzdol, zato ga je nemogoče navaditi, da bi sam od sebe letel navzgor ...« <sup>10</sup> Vrline ne sodijo v okvir tega, kar narava naredi iz človeka, ampak tega, kar človek naredi iz sebe, s tem da deluje. Vrline sodijo v območje »praktične svobode«, namreč svobode kot »osvojitve sebe« in »delanja po svoje«. Kamen se nič ne odloča, ali bo padel ali ne, ker ne more imeti samega sebe, da bi se odločal iz samega sebe in tako razvijal neko *prâksis*, samo-prisvajajoče smotrno delovanje, ki karakterizira človeka. Taka prisvojitve človeku ni dana, marveč si jo mora zadati. Kot zadana je enkratno-trajna kot vrlina. Vrline ne obstajajo že same po sebi in na splošno – človek se kot dober ali slab izkazuje po svojih dejanjih. Vrline si pridobimo v trajno last le tako, da se v nečem udeležujemo, prek ravnanj v danih situacijah.

To, kar je navadno določilno za to, kako odločamo v konkretni situaciji, je občutek ugodja/užitka in neugodja/bolečine. Duša se po svoji »naravni naravnosti« nagiba k temu, kar ji je ugodno, in odvrta od tega, kar ji je neugodno. Tako je užitek »navadno vzrok, da storimo kaj slabega«, medtem ko je bolečina »večkrat povod, da opustimo kaj dobrega«. <sup>11</sup> Čeprav so vrline vselej povezane z občutjem ugodja in bolečine, same niso to občutje, pa tudi ne kako »stanje brezčutnosti in mirovanja«. <sup>12</sup> Vrlina ni stanje, ki se mu

<sup>9</sup> Prim. Tudi lat. »suesco« in nem. »Sitte«.

<sup>10</sup> EN 2, 1103a, str. 75)

<sup>11</sup> EN 2, 1104b, str. 79.

<sup>12</sup> EN 2, 1104b, str. 79.

duša prepušča – strast (*páthos*), ampak stanovitnost, v kateri samo sebe dopušča in ustanavlja – neko zadržanje (*héksis*, od »*écho*«, »imam«, lat. *habitus*). Vrlina kot *héksis*, zadržanje, vnaša stalnost in red v sicer neurejeno gibanje strasti, ki dušo vlečejo sem in tja. Vrlina ni nič drugega kot duševna zbranost, ki v pravem razmerju zbere (in ne zgolj zatre) vse tisto, kar v duši vre kot strast, in tako omogoča dober izbor. Tu se zdaj nakazuje človekovo dobro: kolikor človek izbira v skladu z vrlino, je enkratno-trajno izbral samega sebe. Zato Aristotel pravi: »Nobena človeška dejavnost ni tako stanovitna, kot so ravno dejanja, ki so v skladu z vrlino: takšna dejanja so celo trajnejša kot znanstveni izsledki. Najbolj čislana med temi dejanji so obenem tudi najbolj nespremenljiva, saj srečni ljudje ravno v njih živijo najpolneje in najstanovitneje. To je tudi vzrok, da taka dejanja ne zatonejo v pozabo«. <sup>13</sup> Trajno udejstvovanje duše v skladu z vrlino (*psychês enérgeia kat' aretén*) je človeku blagodat – *eudaimonía* (srečnost). <sup>14</sup>

Kaj pomeni izbirati v skladu z vrlino? Pojasnitev je navidez zelo enostavna: ne hoteti (izbrati) ne preveč ne premalo, ampak ravno prav. Aristotel zato opredeli vrlino kot sredino med pretiranjem in pomanjkanjem, glede na katero mora »pasti« odločitev (*proaitresis*) v dani situaciji. Ta »ozir«, »glede na«, označuje Aristotel tudi kot *orthòs lógos*. Prevod »zdrava pamet« ni povsem zadovoljiv, saj *orthòs lógos* označuje samo vrlino kot pravo razmerje ali pravo zbranost duše. Izraz sam po sebi pove, da gre pri tem za neko skladje hotenjskega in razumskega pri človeku. To skladje je *vsakokratni smoter prâksis*. *Prâksis* je »sama sebi namen, kajti dobra dejavnost <*eupraksía*> je že sama po sebi smoter in hotenje <*óreksis*> je usmerjeno k njej. Zato odločitev <*proaitresis*> označimo kot misel, ki jo usmerja hotenje <*orektikòs noûs*>, ali kot hotenje, ki ga usmerja mišljenje <*óreksis dianotiké*>, takšno počelo pa je človek«. <sup>15</sup> Aristotel k temu, navidez brez prave povezave, pripomne: »Nemogoče se je odločiti za nekaj preteklega; nihče

<sup>13</sup> NE I, 1100b, str. 66/67.

<sup>14</sup> Etični kontekst izraza *eu-daimonía* nam razločneje spregovori, če priključimo v spomin znameniti Heraklitov rek: »*êthos anthrópou daímon*« – Človeku je lastno prebivanje usode-danost«.

<sup>15</sup> NE 6, 1139b, str. 187; grške izraze v oklepajih dodal D. K.

se, npr., ne more odločiti, da bi razrušil Trojo. Saj se ne preudarja o preteklih, ampak le o prihodnjih in o možnih stvareh.«<sup>16</sup>

Človek je kot bitje *prâksis časen*<sup>17</sup> na način odpiranja v prihodnost in možnost, kar hkrati pomeni: v nekem precepu in med tem, kar je, in tem, kar (naj) bo. V življenje je postavljen tako, da ga ima pred sabo. Tako bi lahko celo rekli, da sploh ni postavljen, ampak se mora postavljati. Človek je po svojem bistvu, če smemo tu prisluhniti Nietzscheju, neka »nicht festgestellte Tier«, neka »nefiksirana žival«. Aristotel v Politiki pripozna, da je človek, če je dovršen, najboljša žival, ločen od zakonov (*nómoi*) in pravde (*dike*) pa najslabša od vseh.<sup>18</sup> Človek kot žival nima nikakršne mere, lahko je boljši ali slabši od živali, nikoli pa ne žival. Toda že to, da se v dobrem in zlem meri z živaljo in bogom, ga izkazuje kot nekoga, ki jemlje mere in se usklaja z njo. Kot bitje mere razmejuje dobro od zla, to, v neki meri omejeno, od onega, v neki brezmernosti neomejenega. Dobro je namreč, kot pripozna Aristotel, tisto omejeno, zlo pa tisto neomejeno.<sup>19</sup>

**148** Človekova duša se kot zmožnost jemanja mere (*lógos*) ne izpolnjuje v zgolj življenju, ampak skozi razmerje do življenja. Človek ima kot *zôon lógon échon* znotraj celote živečega neko specifično mesto prebivanja. Ključni cilj Aristotelove *Nikomahove etike* je v primerjavi z razpravljanjem *O duši*, ki se ukvarja s celoto življenja, določiti prav tisto specifičnost človekovega prebivanja znotraj celote življenja. Katero življenje je človeka vredno življenje? Tako se Aristotel sprašuje: »Okoli roka, noga in sploh vsak telesni del ima svojo nalogo: ali se ne zdi verjetno, da ima poleg teh delnih nalog tudi človek kot tak neko določeno nalogo? In kakšna bi utegnila biti ta naloga? Živeti? 'Življenje' je skupno tako človeku kot rastlinam; mi pa iščemo nekaj, kar je lastno le človeku. 'Življenje' kot hranjenje in razmnoževanje ne pride v poštev. Kaj pa 'življenje' kot čutno zaznavanje? Tudi to

<sup>16</sup> EN 6, 1139b, str. 188.

<sup>17</sup> V razpravljanju *O duši* Aristotel izrecno pove, da pri bitjih, ki imajo zaznavo časa, torej pri človeku, »nastopajo želje in nagibi, ki so drug drugim nasprotujoči – to pa so primeri, kadar sta si razum in želja v nasprotju« (*O duši*, G 10, 433a, str. 234).

<sup>18</sup> Politika 1, 1253a 31–33.

<sup>19</sup> Prim. EN 2, 1106b, str. 85.

je lastno konju in volu in vsaki živali. Preostane še dejavno življenje, lastno razumnemu bitju – to je bitju, ki se pokorava razumu in ki tudi samo ima razum ter razmišlja, takšno življenje pa lahko pojmuje v dvojnem pomenu, pri čemer moramo dati prednost življenju kot udejstvovanju, kajti le-to je nedvomno bližje polnemu pomenu besede 'življenje'.<sup>20</sup>

Etika ne razpravlja o življenju nasploh, ampak o tem, kar tvori življenje človeka. Prav tako ne razpravlja o dobrem nasploh, ampak o tem, kar naj bo človekovo dobro (*anthrópinon agathón*). To narekuje tudi specifičen način pristopa k obravnavani temi. Etično razmišljanje za Aristotela ni zgolj znanstvenena teorija o tem, kaj je (za človeka) dobro: »Morda pa na področju človekovih dejavnosti končni smoter, kot rečeno, ni v razglabljanju in spoznavanju posameznosti, ampak v praktičnem uresničevanju spoznanega. Vsekakor ni dovolj, da za vrlino samo vemo, ampak moramo poskusiti, da si jo tudi prisvojimo in jo izvajamo ali da kako drugače postanemo dobri.«<sup>21</sup>

Ne gre za kako principiелno ločevanje teorije in prakse. *Theoría* (motrenje), *prâksis* (delovanje) in *poiesis* (proizvajanje) so pri Aristotelu sicer jasno razločene, ne pa ločene. To so trije načini izpolnjevanja človeškega življenja. Teorija oz. to, kar Aristotel označuje kot *bíos theoretikós*, vita contemplativa, sama predstavlja vrh *prâksis*, najvišji užitek (*hedoné*) in najpopolnejšo blagodat (*eudaimonía*). Vendar pa Aristotel pripozna, da takšno čisto teoretsko življenje presega človeške okvire: »Človek ne more živeti tako, kolikor je človek, ampak le kolikor biva v njem nekaj božanskega ... In kolikor se ta božanska sila razlikuje od našega sestavljenega bistva, toliko se tudi takšna dejavnost odlikuje pred dejavnostmi drugih vrlin. Če je torej razum <*noûs*> v primerjavi s človekom nekaj božanskega, tedaj je tudi življenje razuma nekaj božanskega v primerjavi s človeškim življenjem.«<sup>22</sup> *Um* (*noûs*) je tisto božansko v nas, tisto nesmrtno v smrtnem in treba si je nadvse prizadevati, da bi živeli v skladu s tem, kar kot višje od nas tvori tisto najvišje v nas samih. Toda um (*noûs*) vendarle ni tisto specifično člo-

<sup>20</sup> EN 1, 1097b–98a, str. 59.

<sup>21</sup> EN 10, 1179a–b, str. 322.

<sup>22</sup> EN 10, 1177b, str. 317; grški izraz v oklepaju dodal D. K.

veško v človeku in tako tudi ne specifična praktična vednost. To je *phrónesis* (pametnost). Kakor vlada *noûs* na področju *theoría*, kakor vlada *téchne* na področju *poiesis*, tako vlada na področju *prâksis phrónesis*. Medtem ko je *nous* naravnani na tisto, kar je nujno, nespremenljivo in večno, sta *téchne* in *phrónesis* delotvorni v spremenljivem, situativnem. Razlikujeta se na podlagi tega, da je smoter (*télos*) *poieisis* zunaj *poieisis*, smoter *prâksis* pa je v *prâksis* sami.

V 6. knjigi *Nikomahove etike* Aristotel posebej analizira ti. dianoetične (razumske) vrline: *téchne* (umetnost), *phrónesis* (pametnost), *epistéme* (znanost), *sophía* (modrost) in *noûs* (um). V tej analizi, ki je tu ne moremo podrobno podajati, je *phrónesis* razgrnjena kot »pravilno razumsko zadržanje v dejanjih, ki so za človeka lahko dobra ali zla«. <sup>23</sup>

Zadržanje *phrónesis* drži mero in razmejuje dobro in zlo – *Phrónesis* je pamet kot pomnjenje, vednost kot *vest*<sup>24</sup> – ki neposredno izpoveduje in zapoveduje *kako* delovati. *Phrónesis* razpira vsakokratno faktično situacijo delovanja v skrajnosti trenutka in tako »sili k odločitvi«. Z izpostavitvijo *phrónesis* kot specifične praktične vednosti uspe Aristotelu premoščati razcep med razumskimi in npravstvenimi vrlinami: »Pametnost in npravstvena vrлина sta tisti, ki dovršita človekovo nalogo: vrлина nakaže pravi smoter, pametnost pa pravo pot do njega.«<sup>25</sup> Aristotel s tem, ko se postavi na stališče specifične praktične pameti, korigira Sokratovo postavko, da je vrлина vednost. Vrлина ni vednost, ampak je le nujno povezana z njo – *phrónesis* v dani situaciji zadaja izbiro sredstev za dosego smotra, kot ga podaja vrлина. »Izbiro sredstev« moramo tu razumeti v praktičnem in ne v tehničnem oziru: »kako« tu opredeljuje človeka samega, s tem da ga izkazuje, kakšen je.

Aristotel v *Nikomahovi etiki* ne polemizira le s Sokratom, ampak, že uvodoma, tudi s svojim učiteljem Platonom, sklicujoč se na načelo, da je resnici

<sup>23</sup> EN 6, 1140b, str. 191.

<sup>24</sup> Aristotel posebej pripomne, da »pametnost ni samo zmožnost razumskega dela duše; dokaz za to je dejstvo, da razumske zmožnosti lahko pozabimo, pametnosti pa ne« (EN 6, 1140b, str. 1992).

<sup>25</sup> EN 6, 1144a, str. 203.

na ljubo treba žrtvovati tudi prijateljstvo.<sup>26</sup> Amicus Plato, sed magis amica veritas! Gre za resnico o dobrem. Tako kot vrлина po Aristotelu ni kar že vednost, tako dobro ni kar že ideja. Če iščemo *človekovo dobro*, potem mora biti to dobro človeku tudi praktično dosegljivo.

Kaj pravzaprav pomeni za človeka »dobro« (*tò agathón*)? Beseda »dobro« je večznačna. Govorimo o »dobro opravljenem delu« in o avtu, ki je »še dober«, poznamo »dobrega človeka« in »dobrega čevljarja«; pravimo tudi, da »se počutimo dobro« in »da bo vse še dobro«, ali pa kar zinemo »dobro«. Ta večznačnost »dobrega« ni naključna, Aristotel namreč pove: »Beseda 'dobro' se uporablja v prav toliko različnih pomenih kot beseda 'biti'...«<sup>27</sup> Ta zveza med »dobrim« in »bitjo« je neposredno razvidna iz besedice *eû*, ki jo kot predpono *eu-* srečamo v nekaterih ključnih terminih Aristotelove etike: *eu-praksía* (dobra dejavnost), *eu-daimonía* (blagodat), *eu-boulía* (dober preudarek). Prepona *eu-* naznačuje dovršenost, primernost, godnost, dobrost, uspelost in lepoto nekoga ali nečesa. Adverb *eû* (oz. njegov substantiv *tò eû*), ki pomeni »dobro«, »prav«, »lepo«, »srečno«, »blago«, »uspelo«, »izvrstno« se je etimološko razvil iz *eús*, *esu-s*, indoev. koren *es\**, tako kot v lat. »esse«, »biti«. Z »dobrim« je treba razumeti *biti*. *Tò eû zên*, dobro in lepo življenje je življenje v prestižu biti, namreč v prestižu, da življenje je. Ta prestiž biti je imenitnost v skladju dobrega in lepega – *kalo-kagathía*, ki preveva človekovo dušo kot veledušje – *megalopsychía*.<sup>28</sup>

Človek s tem, ko se odloča glede svoje biti, sprejema ali pa ga zavrača – sam dar življenja. To sprejemanje je zadržanje-imetje (*héksis*) vrline (*areté*), ki ga narekuje *phrónesis*. V njem človek bitno sprejema samega sebe. Če v tej samobiti vidimo zgolj izoliran jaz, seveda nastopi problem, kako shajamo z drugimi, saj *prâksis* očitno vključuje tudi razmerje do drugih, ne pa zgolj do samega sebe. »Jaz«, »ego«, pri Aristotelu še ni filozofski termin, še najmanj pa nosilni filozofski termin, in tako se tudi problem shajanja z drugimi postavlja drugače, namreč z ozirom na dobrobit človekovega prebi-

<sup>26</sup> Prim. EN 1, 1096a, str. 53.

<sup>27</sup> EN 1, 1096a, str. 53.

<sup>28</sup> Prim. EN 6, 1124a, str. 138.



vanja. Človek je že po svoji samobiti določen za življenje v skupnosti z drugimi. Tu je pravzaprav osnova grškega razumevanja politike: da se človek kot človek docela osvoji šele v polisni skupnosti. Politika je uresničevanje človekove svobode/samosvojesti.

Aristotel v svoji razpravi *O duši* ugotavlja, da je *hermeneía* (zmožnost govora) dana nekaterim živim bitjem zaradi dobrobiti (*héneka toû eû*), ne pa zato, ker bi to bilo (po naravi) nujno za življenje.<sup>29</sup> To mesto iz razprave *O duši* je treba razumeti v kontekstu tistega, kar Aristotel pove v *Politiki*, namreč da je »polis, iz več vasi sestavljena dovršena skupnost, ki je tako rekoč dosegel mejo popolne samozadostnosti (*autárkeia*), nastala zaradi življenja (*ginoméne toû zên héneken*), obstaja pa zaradi dobrobiti življenja (*oûsa dè toû eû zên*)«. <sup>30</sup> Ta dobrobit polisnega življenja je *svobodno udejstvovanje samo*, je človek kot *politikòn zôon*. To, da je človek po svojem bistvu *politikòn zôon*, izhaja neposredno iz tega, da ima kot edini od živih bitij *lógos* (govor, razum): »Kajti, medtem ko je glas znak bolečine ali užitka, in je zaradi tega prisoten tudi v drugih živih bitjih (njihova narava je namreč prišla do tega, da imajo občutek bolečine in užitka in da zmorejo druga drugi to oznaniti), pa *lógos* <govor, razum> sporoča koristno in škodljivo ter tako tudi pravično in krivično. Ljudem je namreč v primerjavi z drugimi živimi bitji lastno, da zaznavajo dobro in zlo, pravično in nepravično ter drugo. Skupnost takih pa tvori dom <*oikía*> in mesto <*pólis*>. *Pólis* pa je po naravi prvotnejša od doma in slehernega izmed nas, saj je celota nujno prvotnejša od dela.« <sup>31</sup> Ta, ki ne potrebuje skupnosti z drugimi, je po Aristotelu bodisi manj bodisi več od človeka, bodisi zver bodisi bog, ne pa človek. Etika se v tem pogledu nujno stika v politiko.<sup>32</sup> Stičišče samo se tu odstira predvsem prek obravnave pravičnosti (*dikaíosýne*).

Ali Aristotel podreja posameznika skupnosti? V nekem pogledu že, vendar ne tako, kot si to danes predstavljamo. A pustimo te predstave. Aristotel

<sup>29</sup> Prim. *O duši* B 8, 420b, str. 155.

<sup>30</sup> *Politika* 1253a 27–29.

<sup>31</sup> *Politika* 1253a 10–21.

<sup>32</sup> Prim. sklepno poglavje *Nikomahove etike* 10, 10, 1179b–1181b, str. 322–328.

nam razgrne neko vez z drugimi, ki je ne moremo enačiti s pripadnostjo skupnosti, in v kateri ne zasledimo nobene prisile, *vez prijateljstva (phíla)*. Obravnavi prijateljstva nameni celotno 8. in 9. knjigo *Nikomahove etike*, kar samo po sebi kaže, kakšno pozornost je namenjal temu fenomenu. Prijateljstvo ne povezuje samo ljudi, ki živijo skupaj v eni skupnosti, ampak tudi ljudi iz različnih skupnosti. Prek prijateljstva pravzaprav postajamo vsi, kar nas je, ljudje. Fenomen prijateljstva se Aristotelu najprej odstre kot »obojestranska naklonjenost«, z dodatkom: »ki ni skrita«. <sup>33</sup> (EN 8, 1155b, str. 244). Ta obojestranska naklonjenost (*eúnoia*) pomeni, da drug drugemu »želimo dobro«, in sicer je treba drugemu želeto dobro zaradi njega samega. Izčrpne Aristotelove obravnave oblik prijateljstva tu ne moremo podrobneje podajati, pač pa posebej opozarjamo na izredno zanimivo mesto v 9. poglavju 9. knjige *Nikomahove etike*.

Aristotel se tu ukvarja s problemom, ali so srečnemu človeku potrebni prijatelji? Ali, če vprašanje še nekoliko drugače formuliramo: je človek lahko sam s seboj srečen, pa svojo popolno srečo najde šele v prijateljstvu z drugimi? Vsak pri sebi lahko ugotovi, da velja slednje. Kdor svoje sreče ne more deliti z drugimi, ni docela srečen. Odkod to nagnjenje deliti z drugimi srečo, blagodat življenja?

Aristotel pravi, da je zadevo mogoče motriti tudi z naravoslovnega vidika,<sup>34</sup> kar pomeni: z vidika celote življenja, ki sicer pride na dan v teoriji duše kot počela in vzroka življenja. Tu Aristotel zgolj povzame, da življenje pri živalih lahko opredelimo kot zmožnost zaznavanja, pri človeku pa kot zmožnost zaznavanja in mišljenja. Življenje, ki je bistveno zaznavanje in mišljenje, je nadalje že po naravi (samo od sebe) nekaj dobrega in ugodnega, ker je obmejeno/določeno (*horisménon*). To, kar je po naravi (samo od sebe) dobro, mora biti dobro tudi za človeka. Za slabo, pokvarjeno in bolešno življenje seveda to ne velja – tako življenje je namreč nezamejeno/nedoločeno. O tem »slabem«, »neomejenem-nedoločnem« in »bolečem« je Aristotel sicer redkobeseden.

<sup>33</sup> EN 8, 1155b, str. 244.

<sup>34</sup> Prim. EN 9, 1170a, str. 290.

---

Sledi zelo dolga stavčna perioda, glede katere prevajalec Kajetan Gantar upravičeno ugotavlja, da je ne gre prekinjati.<sup>35</sup> Zdi se namreč, da se moramo tu povzpeti na sam vrh Aristotelove etike:

»Če pa je življenje že samo po sebi nekaj dobrega in prijetnega (to pa lahko sklepamo tudi po tem, da si ga vsi želijo, najbolj pa dobri in srečni ljudje, kajti njim pomeni življenje nekaj najbolj zaželenega in njihovo življenje predstavlja vrhunec srečnosti);

in če se tisti, ki gleda, zaveda, da gleda, in tisti, ki sliši, zaveda, da sliši, in tisti, ki hodi, zaveda, da hodi,

in če se podobno tudi na vseh drugih področjih vsak, kdor se udeležuje, tega tudi zaveda, tako da se, ko zaznava, tudi zaveda, da zaznava in kadar spoznava, tudi zaveda, da spoznava, če pa se zaveda, da zaznava in spoznava, se tudi zaveda, da je (biti <*tò eînai*> je namreč isto kot zaznavati <*aisthánestai*> in spoznavati <*noein*>),

in če je zaznavanje lastnega življenja nekaj, kar je prijetno samo po sebi (kajti življenje je dobro že po naravi, zaznavati nekaj, kar je dobro, pa je samo po sebi prijetno);

in če je življenje nekaj, česar si je vredno želeli, zlasti dobremu človeku, kajti njemu predstavlja nekaj dobrega in prijetnega, saj uživa, ko zaznava <*synaisthanómenos*>, da biva v njem nekaj, kar je dobro samo po sebi;

in če je dober človek do prijatelja tak kot do samega sebe (kajti prijatelj mu je 'drugi jaz' <*héteros gár autòs ho philos estín*>

tedaj je vsakomur – tako ali podobno kot lastna bit – zaželena (*hairesetón*) tudi bit prijatelja.«<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Prim. Opombe k IX. knjigi, str. 365.

<sup>36</sup> EN 9, 1170b, str. 291–292. Grške izraze v oklepajih dodal D. K.

---

Zaznavanje lastne biti, ki je samo po sebi nekaj prijetnega, človeka spoprijateljuje z samim seboj. A to zaznavanje lastne biti je nekaj več, kolikor človeku hkrati narekuje sozaznavanje (*synaísthesis*) biti prijatelja. Nimaš samega sebe, če v prijatelju ne dobiš drugega sebe (*héteros autós*). Ne sprejemaš človeka, če ne sprejemaš drugega kot so-človeka. Tako po Aristotelu sicer ne moreš biti prijatelj do sužnja kot sužnja, lahko pa si prijatelj do sužnja kot človeka. Prijateljstvo je neko sorazkrivanje človeka v sočloveku, je bitno določilo tega »so-«, brez katerega ni sožitja z drugimi, ki si ga moramo po Aristotelu zamišljati kot skupnost misli in besede, »ne pa kot pri živini – pašo na pašniku.«<sup>37</sup>

Več prijateljstva razkriva med-človeškost, ki spada k specifičnemu bistvu človeškega sploh.<sup>38</sup> Bit drugega ni dopolnilo, ampak bistveno določilo samobiti. V tem pogledu nas Aristotel in celotna starogrška misel zavezuje k vnovičnemu razmisleku o tem, kaj pomeni prisotnost drugega in druženje z drugim.

Naj sklenem z Levinasovimi besedami iz pogovora s Christophom von Wolzogenom v Parizu leta 1985: »Edino, kar je človeško iskreno, so Grki in Biblija; vse ostalo je ples.«<sup>39</sup>

Kaj pomeni to, da je vse ostalo ples, rajanje, igra? Odgovor na to vprašanje bi nas šele zares približal grškemu poreklu etike. Kajti *paidiá* (gojenje igre) se Grkom ni naključno odstirala kot ključen element *paideía* (vzgoje v *éthos*-u). Igro danes, v dobi dela, vse prelahko izenačujemo z lahkotnostjo bivanja. Pod težo dela postaja življenje brezbarvno zgolj-preživljanje. Zato je večno živa igra življenja za nas, subjekte, podložnike dela, nadvse težavna. Kajti kot pove Hans-Georg Gadamer, filozof, ki je v našem času

<sup>37</sup> EN 9, 1170b, str. 292.

<sup>38</sup> Naj tukaj zgolj opozorim na osrednji motiv prijateljstva v *Epu o Gilgamešu* – Gilgamešu smrt prijatelja Engiduja razkrije lastno minljivost.

<sup>39</sup> *Intention, Ereignis und der Andere (Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen am 20. Dezember 1985 in Paris)*, v: Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, str. 140.

poskusil obnoviti Aristotelov model praktične filozofije: »bitni način igre ne dopušča, da se igrač do igre vede kot do kakega predmeta. Igrač dobro ve, kaj je igra, in da je to, kar počne 'zgolj igra', vendar ne ve, kaj pri tem ve.«<sup>40</sup>

Bolj ko se navajamo na igro življenja, bolj *je* nenavadna.\*

<sup>40</sup> Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965<sup>2</sup>, str. 97/98.

\* Predavanje za študente kulturologije na simpoziju o Emmanuelu Levinasu pomladi 1996.

## DILEME MORALNE AVTONOMIJE

Nasledek zgodovinske narave našega mišljenja je, da nam takrat, ko hočemo najti pot do filozofskega problema, vedno prihajajo naproti usedline izročil. Tako je tudi s problemom, kakšna vloga pripada moralni avtonomiji v etiki. Naše mišljenje o podlagah nravnosti določata dve v temelju različni izročili: eno je antično in drugo moderno. Prvo izhaja od Aristotela,<sup>1</sup> drugo se začneja s Kantom.

Če pravim, da bom v naslednjih vrsticah omenjeni problem obravnaval kot vprašanje 'utemeljitve etike', že pri opisu svoje naloge uporabljam izraz, ki se ga da enumnno pripisati Kantovemu izročilu. Vendar pa se v samem načinu zastavitve naloge prej izraža potreba po notranji preobrazbi tega izročila kot pa neomejena zahteva po njegovi veljavnosti.

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer v svojem zgodnjem delu o Platonovem Filebu upravičeno trdi, da je Aristotel s svojo kritiko 'ideje dobrega' in naravnostjo svojega pogleda na 'dobro za človeka' postane prvi utemeljitelj filozofske etike. Glej *Platons dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Meiner, Hamburg 1983 (prvič izšlo 1931), str. 1–12.

---

Za Kanta samega je imela moralnost še povsem smisel svobode kot avtonomije. Toda njegov etični nauk je že zelo zgodaj zadel na odpor, ki se je sicer mešal z občudovanjem. Kar nekaj izmed njegovih mlajših sodobnikov, pesniki, kot sta bila Schiller in Hölderlin, misleci, kot sta bila Hegel in Schleiermacher, so spoprijem z njegovo utemeljitvijo morale imeli za eno izmed svojih najnujnejših nalog. Vsi ti so na opredelitev npravnosti kot samozakonodajnosti v dolžnostih gledali s pridržki. Vsi ti so to dojetanje presojali kot prenapeto, še več, kot ekstravagantno enostranost. Vsi so svojo odklonilno presojlo opirali na npravnostno življenje in etično mišljenje klasičnega grštva.

Odtlej je protipostavljanje antičnega in modernega v etiki postalo nekaj običajnega. Zadnja desetletja se pomembnejše raziskave na tem področju gibljejo po teh tirih. Še več, že same zadobivajo podobo usedlih izročil. Danes imamo torej opraviti prav z njimi, če hočemo najti pot do našega problema.

## 158 1. Novejše razlage razlike med antičnim in modernim v etiki

Kot prvi primer tovrstnih premislekov bi rad navedel Gadamerjev spis *O možnosti filozofske etike*. V svoji študiji raziskuje, kako sta Aristotel in Kant vsak po popolnoma drugačni poti prispela do utemeljitve filozofske etike. Pri tem daje Gadamer besedi 'utemeljitev' čisto poseben smisel. Izhaja namreč iz na videz nerešljive dileme: sprašuje se namreč, kako lahko filozofska etika, ki vendar ne more biti gola teorija – 'vedenje na distanco' –, sploh lahko upraviči zahtevo po svoji 'moralni relevantnosti'. Ta dilema izhaja iz tega, da filozofsko etiko »občnost refleksije«, v kateri se ta kot filozofija nujno giblje, zaplete v problem »vprašljivosti sleherne zakonodajne etike«, kot pravi Gadamer. Tako nastane naslednje vprašanje: »Kako naj bo etika primerna konkretnosti, s katero vest, občutje pravičnosti in spravljivost ljubezni dogovarjajo na določeno situacijo?«<sup>2</sup>

<sup>2</sup>H.-G. Gadamer, Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, *Sein und Ethos*, izd. Paulus Engelhardt, Mathias Grünewald Verlag, Mainz 1963, str. 13 (ponatis v IV. zvezku Gadamerjevih zbranih del).

Pri preudarjanju tega vprašanja Gadamer prispe do sklepa, da nas iz te dileme znotraj filozofske etike lahko privedeta le dve poti: »pot etičnega formalizma, po kateri je šel Kant«, in »Aristotelova pot«.<sup>3</sup> Gadamerjev spis potem skuša podrobno pokazati, kako oba 'utemeljitelja' filozofske etike navajata vzajemno nasprotujoče si, obenem pa tudi vzajemno pogojujoče se 'razloge', zakaj naj bi obči refleksiji o konkretni npravnosti sploh morala pripasti 'moralna relevantnost'.

Pri tem se izkaže, kako je Kant »brezpogojnost praktičnega uma rešil vseh pogojenosti človekove narave«, medtem ko je Aristotel »nasprotno postavil v središče pogojenost človekovih življenjskih situacij, kot osrednjo nalogo filozofske etike ter npravnostnega ravnanja pa izpostavil konkretizacijo občega in njegovo apliciranje na vsakokratno situacijo«.<sup>4</sup> Tako Gadamer razmerje med Aristotelovo in Kantovo etiko opredeljuje kot napetosti polno razmerje dopolnjevanja. O tem pravi naslednje: »Možnosti etike ne smeta ustrezati vsaka za sebe, zato pa vsaka z nekaterimi svojimi deli.«<sup>5</sup>

Vendar se zdi, da je Gadamer v toku izčrpnih posamičnih analiz akcent svojega vrednotenja prevesil na stran antičnega načina pristopa k temu problemu. Po njegovem mnenju je Aristotelu uspelo »razjasniti bistvo npravnostnega védenja, ki pokriva tako subjektivnost moralne zavesti /.../ v pojmu 'odločitve', kot tudi nosilno substancialnost prava in npravi/običaja, ki vsakokrat določa npravnostno védenje in izbiro te subjektivitete.«<sup>6</sup> Drugače pa se glasi njegova sodba v študiji o Kantu. Vendarle se je treba vprašati, pravi Gadamer, »ali avtonomija praktičnega uma /.../ ni bolj le omejevalni pogoj naše samovolje in s tem ne določa celote naše npravnostne biti /.../«.<sup>7</sup> S tem Kantova zastavitev utemeljitve filozofske etike s pomočjo misli o moralni avtonomiji še enkrat zapade sumu o njeni enostranosti.

Razliko med antičnim in modernim v nauku o npravnosti avtorji pogosto

<sup>3</sup>Isto, str. 13 f.

<sup>4</sup>Isto, str. 23.

<sup>5</sup>Isto, str. 14.

<sup>6</sup>Isto, str. 19.

<sup>7</sup>Isto, str. 21.

zajemajo v protislovje med *teleološko* in *deontološko* etiko. Tako, na primer, Bernard Williams<sup>8</sup> in Paul Ricoeur.<sup>9</sup> Pri tem se proti Kantovemu nauku o dolžnosti in samozakonodajstvu vedno znova povzdiguje Aristotelov premislek o dobrem in o 'vrlinah'. Alasdair MacIntyre, začetnik včasih s terminom 'komunitarna' poimenovane smeri v novejši anglosaksonski moralni teoriji, prav tako avtor enega izmed tovrstnih tolmačenj, v središče postavlja problem utemeljitve etike.

Po njem so vsi poskusi razsvetljenstva, da bi moralo utemeljilo na umen način ali celo iz uma samega, popolnoma zaman, šlo naj bi za že vnaprej na neuspeh obsojena prizadevanja. V svoji knjigi *After Virtue* postavi trditev, da so misleci tega odločilnega obdobja dejansko uvideli, da so postavljeni pred nalogo, ki se je morala že v trenutku, ko se je sploh pojavila, izkazati za že v temelju nerešljivo.

Naloge racionalne utemeljitve morale po MacIntyru prejšnje dobe niso poznale. Njegovo delo *After Virtue* poskuša pokazati, kako je etično mišljenje grške antike in krščanskega srednjega veka stalo v znamenju tistega, kar bi bilo moč poimenovati kot 'teleološka shema'. Da bi razumeli, kaj je s tem menjeno, moramo še enkrat pomisliti na Aristotela. Spomnimo se, kako *Nikomahova etika* določa človekov *končni smoter*. Iz določitve tega končnega smotra se potem smisel etičnih predpisov, ki izhajajo iz opisa posameznih 'vrlin', kaže kot nekaj samoumevnega: predpisi naj človeka iz stanja, v katerem se vsakokrat nahaja, tako rekoč privedejo v stanje, ki ustreza njegovemu končnemu smotru. Dokler ta 'teleološka shema' obdrži svojo veljavnost, se po MacIntyru ne pojavlja potreba po utemeljevanju morale. Položaj se spremeni šele v zgodnjem novem veku. Po eni strani se začetki modernega naravoslovja odločno zoperstavijo vsem teleološkim pojasnjevanjem. Po drugi strani – in to ima po MacIntyru še večjo težo – novonastali religiozni tokovi, kot sta protestantizem v celoti, znotraj katolicizma pa janzenizem, umu v *status corruptionis* odrekajo zmožnost določanja človeko-

<sup>8</sup> Glej B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press/Collins, Glasgow 1985, str. 6.

<sup>9</sup> Glej P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, str. 200.

vega temeljnega smotra. Ti dogodki, če sledimo delu *After Virtue*, pripeljejo do razkroja 'teleološke sheme'.

Na eni strani potem preostanejo moralni prepisi, na drugi pa opisi faktičnih lastnosti človekove narave. Kako naj bi obe ostalini nekdanje 'teleološke sheme' sovpadli, ob izpadu tretje sestavine, določitve človekovega končnega smotra, ni več jasno. S tem etični predpisi pridejo v krizo smisla. Ta kriza smisla je po MacIntyru skriti razlog za to, da so se misleci kot Hume, Smith, Diderot in Kant čutili primorane poiskati racionalno upravičenje teh predpisov. Obenem pa je tudi skrivni razlog za to, da to podjetje, kot hoče dokazati delo *After Virtue*, ni dalo rezultata, ki bi vzdržal. Poglavitni pogoj uspešnosti tega poskusa bi namreč bila, kot se glasi MacIntyrova podmena, prav neomajna veljavnost 'teleološke sheme'.<sup>10</sup>

V tem okviru začne MacIntyre govoriti o Kantu. Po njegovem mnenju naj bi poskus približevanja Kantu po tej poti lahko dokazal tako zgodovinsko nujnost kot tudi stvarno nezadostnost 'deontološkega' pravnostnega nauka kriticizma. MacIntyre obravnava problem utemeljitve etike, izhajajoč iz trditve, da je bila za Kanta naloga racionalnega upravičevanja morale opravljena že z odkritjem postopka odločanja, ki je še posebej znan po skorajda razvpitem 'primeru o depozitu' iz *Kritike praktičnega uma*.<sup>11</sup> Nato navaja argumente za to, da preskus neprotislovne posplošljivosti (*test of consistent universalizability*) ne zmore nuditi tega, kar Kant od njega pričakuje.<sup>12</sup> Na ta način bi rad pokazal, da misel o moralni avtonomiji še zdaleč ne vzdrži toliko, da bi lahko služila kot podlaga etične zgradbe.

Pri tem nam ne gre toliko za omenjeno MacIntyrovo dokazovanje samo kot za to, da se na tihem ves zapiše neki predpostavki, ki nikakor ni samo-

<sup>10</sup> Glej A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1987 (prva izd. 1981), pogl. 4–5, posebno str. 52–54.

<sup>11</sup> Prim. zgoraj nav. delo, str. 44: »The project of discovering a rational justification of morality .../ simply is the project of discovering a rational test which will discriminate those maxims which are a genuine expression of the moral law when they determine the will from those maxims which are not such an expression.«

<sup>12</sup> Glej zg. nav. delo, str. 45.

umevna. Že vnaprej namreč predpostavlja, ne da bi to predpostavko prav premislil, da je ves *smisel Kantove utemeljitve etike popolnoma izčrpan v poskusu racionalnega upravičevanja morale*.

Ta podmena pa je skrajno sporna. Kant v prvem izmed poglobitnih etičnih del svojega kritičnega obdobja, v *Utemeljitvi k metafiziki npravnosti*, sicer govori o ž'dedukciji vrhovnega principa moralnosti',<sup>13</sup> in pod tem, kot še posebej jasno izhaja iz *Kritike praktičnega uma*, dejansko razume »upravičevanje objektivne in obče veljavnosti« tega principa.<sup>14</sup> Toda medtem ko v prvem delu meni, da je to nalogo izvedel, jo v slednjem razglasi za nerešljivo – vendar s pripombo, da omenjeno načelo, 'moralni zakon', v resnici »ne potrebuje nobenega upravičujočega razloga«, saj »trdno stoji tako rekoč kot faktum čistega uma, ki se ga a priori zavedamo in ki je apodiktično gotov«.<sup>15</sup> Kolikor govorimo o Kantovem utemeljevanju morale, zato je očitno ne smemo spregledati te izrecne menjave stališča, ki kaže na to, da kritična moralna filozofija utemeljevanja etike vendarle ne enači z upravičevanjem npravnostnega zakona.

## 2. Premena pomena Kantove utemeljitve etike

Tudi v sami *Utemeljitvi k metafiziki npravnosti* obe omenjeni nalogi nista popolnoma identični. Kant v tem delu najprej skuša razkriti »temelj možnega kategoričnega imperativa, tj. praktičnega zakona«,<sup>16</sup> potem pa postavi

<sup>13</sup>I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, zv. IV, str. 463; prim. še str. 454.

<sup>14</sup>I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, zv. V, str. 46.

<sup>15</sup>Zg. nav. delo, str. 46. Prim. tudi str. 31, 42 f, 55, 91. Glede različnih presojanj pojma 'faktum čistega uma' v literaturi o Kantu glej delo G. Krügerja *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 2. izd. 1967 (1. izd. 1931), posebno str. 67–69; ter delo D. Heinricha *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, v: P. Engelhardt (izd.), *Sein und Ethos*, že citirana izdaja (prim. op. 2), str. 370 f. (»posledica Kantove konsekventnosti«); nasprotno stališče zastopa G. Pauss v delu *Kant über Freiheit als Autonomie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, str. 68 (»gre za nonsens«).

<sup>16</sup>I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Akademie-Ausgabe, zv. IV, str. 428.

vprašanje »*odkod moralni zakon zavezuje*«. <sup>17</sup>Na zadnje vprašanje odgovori z 'dedukcijo vrhovnega načela moralnosti';<sup>19</sup> kot odgovor na prvo vprašanje pa navaja trditev, ki sama zase nima nič opraviti z upravičevanjem npravnostnega zakona. Pravi namreč: »Človek in sleherni umno bitje nasploh *eksistira* kot smoter po sebi samem /.../«<sup>18</sup> Ta ugotovitev umnemu bitju pripisuje »obče prvenstvo smotra«, »dostojanstvo (prerogativ) pred vsemi zgolj naravnimi bitji«. <sup>20</sup>Ta »temelj možnega kategoričnega imperativa, tj., praktičnega zakona« očitno ne zadošča za *upravičenje* 'vrhovnega načela moralnosti'. 'Utemeljuje' ga drugače. Navaja »vrhovni omejevalni pogoj svobode dejanj slehernega človeka«<sup>21</sup> in s tem sploh šele sprošča mesto možnemu npravnostnemu zakonodajstvu. Gre torej za 'utemeljevanje' v smislu *omogočanja*, ne pa *upravičevanja*.

Zaradi prav posebnih okoliščin Kant na obe nalogi v *Utemeljitvi k metafiziki npravnosti* vendarle gleda kot na nekaj sovpadajočega.<sup>22</sup> Teh okoliščin pa v času pisanja *Kritike praktičnega uma* ni več. S tem se spremeni tudi Kantova zastavitev utemeljitve etike.

Misli o 'občem prvenstvu smotra' umnih bitij pri tem ne opusti. Tako kot prej se glasi: »Le človek, z njim pa sleherni umno bitje, je *smoter na sebi samem*«. <sup>23</sup>Kot pristni nosilec tega 'prerogativa' pa je zdaj označena *osebnost*.<sup>24</sup> S tem v sklop Kantovega utemeljevanja etike vstopa nov pojem. V uvajanju le-tega se oglašča nova naravnost *Kritike praktičnega uma*. Samozakonodajstvo v dolžnostih se v tem delu ne raziskuje več glede na njegovo zavezujočnost. Dolžnost je zdaj nasprotno prikazana kot »vrhovno življenjsko načelo vse moralnosti v človeku«. <sup>25</sup>S tem se razpre novo pre-

<sup>17</sup>Isto, str. 450.

<sup>18</sup>Isto, str. 428.

<sup>19</sup>Isto, str. 431.

<sup>20</sup>Isto, str. 438.

<sup>21</sup>Isto, str. 431.

<sup>22</sup>O tem glej mojo razpravo *Eine Methode rekonstruktiver Analyse, Doxa*, 17, (1989), str. 47–54.

<sup>23</sup>I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, zv. V, str. 87

<sup>24</sup>Isto, str. 86.

<sup>25</sup>Isto, str. 86.

iskovalno polje, pri tem pa velja razbrati pogoje možnosti moralne »življenjske poti«. <sup>26</sup>

Kant si s tem zastavi dvoplastno nalogo. Obravnava izhaja iz pravkar omenjenega 'faktuma čistega uma'. Kant poskuša »a priori pokazati«, kakšne učinke sprošča ta faktum najpoprej »v čudi« in potem v celotni življenjski poti 'končnega umnega bitja'. <sup>27</sup> Tu razgrne svoj nauk o spoštovanju /Achtung/ kot 'gonilu čistega praktičnega uma'. Hkrati pa razišče – in to je druga plast naloge, ki si jo je zastavil – kako »empirično-določljiva bit človeka v času« <sup>28</sup> obenem iz sebe same izkazuje dojemljivost za te učinke. S tem se nam Kantovo utemeljevanje etike prikaže s popolnoma novega vidika. Nič več nima opraviti z upravičenjem moralnih predpisov, temveč vse bolj jasno dobiva smisel *življenjskopotnega omogočanja moralnosti*.

V potrdilo in dopolnilo te trditve naj na kratko predstavim korak, ki ga je Kant napravil po tej novi poti v *Kritiki praktičnega uma*. Naj zdaj še tako zastopa nazor, da moralni zakon trdno stoji tudi brez upravičenja kot 'faktum čistega uma', s tem hkrati še ne predpostavlja tudi tega, da ima ta 'faktum' tudi vedno že svoj polni učinek. Nasprotno, zanj je nekaj samoumevnega, da se v 'končnem umnem bitju' najprej »vsiljujejo« nagnjenja ter da gospostvo prevzame 'samoljubje'. Njegove raziskave pa pričajo o tem, da 'empirično določljiva bit človeka v času' tudi v takih okoliščinah v sebi nosi *možnost izoblikovanja moralne osebnosti*. Razlog za to trditev mu daje naslednje pomembno spoznanje. Kant je prišel do uvida, da se človek, kolikor ne stopi na 'moralno življenjsko pot', preprosto ne *vdaja* nagnjenjem, temveč – iz »samozaverovanosti« – samoljubje povzdigne »v brezpogojno praktično načelo« in ga s tem obenem naredi za »zakonodajnega«. <sup>29</sup> Ta fenomen *nepravlega zakonodajstva samoljubja*, če naj ga tako imenujemo, kot v nekakšnem 'negativu' kaže, da ima življenjska pot 'končnega umnega bitja' že vedno pripravljeno mesto za nravnostno zakonodajstvo. Vendar Kant po tej poti v *Kritiki praktičnega uma* ne gre več veliko dalje. Po-

drobnejši smisel nakazane pomenske premene njegovega utemeljevanja etike tako na koncu ostaja v temi. Če ga hočemo bolje razumeti, se ne moremo več zanašati zgolj na tekstno analizo, temveč ga moramo poskusiti osvetliti z današnjega problemskega položaja.

### 3. K smislu življenjskopotnega omogočanja moralnosti

Že iz našega doslejšnjega prikaza izhaja sklep, da v *Kritiki praktičnega uma* nikakor ne gre za tisto podjetje, ki ga je imel pred očmi Gadamer, ko je govoril o utemeljitvi filozofske etike. Življenjskopotno omogočanje moralnosti ima kaj malo opraviti tako z upravičenjem etičnih predpisov kot tudi z vprašanjem, kako obči refleksiji o konkretnem nravnostnem življenju sploh lahko pritiče 'moralna relevantnost'. Prej od nas zahteva temu vprašanju vedno že vnaprej prirejeno fundamentalno motrenje. Terja namreč izpostavitve strukturnih elementov, ki v 'empirično določljivi eksistenci človeka v času' možnost 'moralne življenjske poti' in s tem konkretnega nravnostnega življenja nasploh šele odpirajo in vzdržujejo v odprtosti.

V tem kontekstu pa bi lahko imel Gadamer zelo prav, da se avtonomija s tega stališča dejansko pojavlja zgolj kot *omejujoči pogoj samovolje*, ne pa kot določilo celote nravnosti. To pa vendarle ne pomeni, da bi morala Kantova etika zato podleči že večkrat omenjenemu ugovoru o enostranskosti. Ta omejujoči pogoj namreč v *Kritiki praktičnega uma* ni več motren zgolj kot pravilo, temveč obenem tudi kot *določen izoblikovalni način življenjske poti*. Če ga motrimo tako, se tudi njegova zavezujočnost v svoji polni daljnosežnosti/usodnosti izreka prej v *enoglasnosti celote neke življenjske zgodbe* kot pa v sili obvezujočnosti izolirane najstvene izjave.

Naj ta premislek sproži prizadevanje iskanja nadaljnjih opornih točk za razlago naloge življenjskopotnega omogočanja moralnosti pri mislecih, ki v zadnjih letih – navezujoč se na MacIntyra<sup>30</sup> – zastopajo *narativno pojmo-*

<sup>26</sup> Isto, str. 79.

<sup>27</sup> Isto, gl. posebno str. 72.

<sup>28</sup> Isto, str. 86.

<sup>29</sup> Isto, str. 73.

<sup>30</sup> Glej A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, zg. citirana izdaja, posebno pogl. 15. Glej tudi A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, Duckworth, London 1990, posebno pogl. II in IX.

vanje osebne identitete. V tej zvezi sta posebne pozornosti vredna dva misleca: Charles Taylor in Paul Ricoeur.

Veliko delo Charlesa Taylorja *Sources of the Self* naš premislek dopolnjuje predvsem s teorijo moralne argumentacije.<sup>31</sup> Temeljna misel te teorije je ta, da v moralnih zadevah prepriča le napotilo na možni prehod od enega stališča k drugemu. Vedno lahko nakažemo le sorazmerno prednost enega stališča nasproti nekemu drugemu, in še to le s pomočjo potrdila, da prehod od slednjega stališča k prvemu res odstranjuje neko protislovje ali razjasnjuje neko zmedo, oziroma se na kakšen drug način izkazuje kot tisto, 'kar zmanjšuje zмотo'. Pri tem kot mejni pogoj v tej teoriji velja to, da v moralnem dokazovanju lahko govorimo le o tistem prehodu, ki terja doživljivost, ali – če skupaj s Charlesom Taylorjem uporabimo izraz, ki si ga je ta sposodil pri Ernstu Tugendhatu –, da moralno dokazovanje uspe le po »poti skušnje«. <sup>32</sup> Zato Taylor v svojem delu zatrjuje, da ima ta vrsta argumentacije svoj izvor v pripovedovanju življenjskih zgodb, <sup>33</sup> in svojo teorijo lahko povzame v naslovnem reflu 'moralna fenomenologija'. <sup>34</sup>

Te misli nakazujejo neko očitno skupnost z izvajanjem iz *Kritike praktičnega uma*, ki smo jih v našo razpravo pritegnili zgoraj. Ne samo Kant, tudi Taylor si prizadeva, da bi npravnostne postulate zajel kot življenjska načela moralnosti. Seveda kanadski mislec kot pristaš 'komunitarne' tradicije ne stremi po utemeljevanju etike. Prej mu gre za to, da bi pokazal, kako se moramo v »iskanju« osebne identitete že vedno nekako umestiti v vselej predanem »moralnem prostoru« že tradiranih zadolžitvev in ukoreninjenih ovrednotenj. Tako je treba razumeti tudi naslednjo izjavo: »Vedeti, kaj si, pomeni

<sup>31</sup> Glej Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 72.

<sup>32</sup> Prim. E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, str. 275.

<sup>33</sup> Ch. Taylor, gl. nav. delo, str. 72.

<sup>34</sup> Isto, str. 68. – Posebno nazoren primer tu prikazanega načina dokazovanja najdemo v IV. poglavju Taylorjeve knjige *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London 1991.

biti orientiran v moralnem prostoru.../«<sup>35</sup> Zdi se, da nam tisto, kar Taylor imenuje 'moral phenomenology', vsaj sugerira vprašanje po življenjskopotnih podlagah etike. Zelo smiselno bi bilo preiskati, kako mejni pogoj doživljivosti slehernega koraka na možni »poti skušnje« sploh določa ali vsaj sodoloča ustroj »moralnega prostora«.

Drugo smer raziskovanja predlaga Paul Ricoeur v svojem delu *Soi-même comme un autre*. V svojem spoprijemu z izročilom zahodnega mišljenja o npravnosti izhaja, kot smo pravkar omenili, iz soočanja teleološke etike in deontološke moralne teorije. Ricoeur pa v razmerju med obema velikima 'dediščinama', Aristotelovo in Kantovo, v nasprotju z Gadamerjem ne vidi le dopolnjevanja, temveč tudi podrejenost: po njegovem prepričanju teleologija »v sebi zajema« deontologijo, oziroma etika moralo.<sup>36</sup> Zato ne preseneča, da v Kantovem načelu avtonomije vidi napačno težnjo po enostranski osamosvojitvi moralnosti. Ricoeur se sprašuje, mar tega načela ne bi mogli razkriti kot »fikcijo«, ki služi temu, da bi prikrili pozabo utemeljenosti deontologije v teleologiji, oziroma utemeljenosti zavesti o zavezujočnosti v »težnji po dobrem življenju z drugimi in za druge v pravičnih institucijah«. <sup>37</sup> S tega vidika bi bili stvari zelo blizu, če bi pomensko premeno v Kantovem utemeljevanju etike razumeli kot začetek odprave te pozabe, kot znamenje pričenjajočega se ovedenja le-te.

Toda mar obenem ne uvidimo tudi tega, kako vprašljiva mora nujno biti taka razlaga? Dvoslojnost naloge, ki si jo je Kant zastavil v *Kritiki praktičnega uma*, izhaja iz tega, da pri njem načelo avtonomije ne preneha od zunaj učinkovati na 'empirično določljivo eksistenco človeka v času' niti tedaj, ko jo motri kot 'najvišje življenjsko načelo vse moralnosti v človeku'.

<sup>35</sup> Isto, str. 28.

<sup>36</sup> p. Ricoeur, zg. nav. delo, str. 201: »/.../ l'ethique en ce sens envelopperait la morale«. Prim. str. 202: »/.../ le point de vue déontologique est subordonné à la perspective téléologique...7«.

<sup>37</sup> Isto, str. 278: »/.../ le principe d'autonomie /.../ ne risque-t-il pas lui aussi se découvrir comme une fiction destinée à combler l'oubli de la fondation de la déontologie dans le désir de vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes?«



To pa jasno kaže na to, da se tega načela tudi v spremenjeni zastavitvi ne da izviti iz konteksta 'deontološke sheme', če naj le-tako imenujemo.

Kako pa naj bi se načelo moralne avtonomije sploh uglasilo s 'teleološko shemo', z načinom pogleda, ki kot zavezujoče predpostavlja smotrni red v svetu? Mar ni to načelo pri Kantu prav izid njegovega spoprijema, da, preloma s teleološko metafiziko v vseh njenih različicah? Kolikor to premislimo, uvidimo, kakšno neznansko bagateliziranje tiči v Ricoeurovem poskusu razlage. Dobitek, ki ga je težko moč preceniti in ki ga predstavlja avtonomija kot način izoblikovanja življenjske poti, je namreč povezan z izgubo že preddanega reda sveta, *kozmosa* v antičnem smislu te besede.

Teh pripomb seveda ne smemo napačno razumeti kot apologijo Kantovega načela. Predvsem nam namreč mora biti jasno to, da pomenska premena v Kantovem utemeljevanju etike osvetljuje temeljne dileme v samem pojmu moralne avtonomije.

#### 4. Dilemi moralne avtonomije

Obstaja povsem stvarni razlog, zakaj se avtonomija, v nasprotju z Ricoeurjevim pojmovanjem, ne da prestaviti v kontekst neke 'teleološke sheme'. Ta stvarni razlog ni v tem, da mora v tem kontekstu sama po sili razmer svoje mesto odstopiti 'heteronomiji'. Drugače kot v anglosaksonskem utilitarizmu namreč v aristotelovski tradiciji ne gre za *vnanjo* teleologijo, ki npravnostnemu dejanju daje pečat *instrumentalne* smotrnostne naravnosti.<sup>38</sup> Prav nasprotno. Aristotel jasno vidi, da se 'odlični/izbrani' za pogum ali pravičnost – ali naj gre za katero koli 'vrlost' že – odloča *zaradi nje same*, ne pa zaradi katerega koli nadaljnega smotra, v odnosu do katerega bi bilo dejanje golo sredstvo. *Nikomahova etika* tako s pojmom 'izbire vrline'/odločitve vseskozi ustreza eni najpomembnejših temeljnih spodbud, ki jih je

<sup>38</sup>Glej A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, citirana izdaja, str. 148. Prim. še str. 150: »Aristotle's view is teleological, but it is not consequentialist.«

Kant strnil v ideji moralne avtonomije.<sup>39</sup> Razlog, ki ga iščemo, je prej v tem, da avtonomija, motrena prav kot določen način izoblikovanja 'življenjske poti', predpostavlja *spremembo naravnosti*, ki se je nikoli ne da nadomestiti s kakimi neopaznimi spremembami v nekem že ustaljenem poteku. Če naj se izrazimo skupaj s Kantom: na 'stališče svobode' se nikakor ne moremo postaviti brez 'revolucije v načinu mišljenja'. Tako pa avtonomija, naj se še tako venomer izraža kot '*življenjsko načelo*', ne more nikoli popolnoma opustiti karakterja najstva, prisile, nuje, z eno besedo: *coactio moralis*. Če pa je ni mogoče izpeljati iz bistvu 'empirično določljive biti človeka v času' lastne smotrnosti, če torej mora nanj nujno učinkovati *od zunaj*, potem je vprašanje, s kakšno pravico jo potem sploh označujemo kot '*življenjsko načelo*'.

Kant poskuša v *Kritiki praktičnega uma* iz te dileme izstopiti z novim zasnutjem svojega nauka o razmerju med svobodo in časnostjo. To razmerje zdaj motri z gledišča *odgovornosti*. Svoboda kot avtonomija zdaj torej ni več le načelo *zavezujočnosti*, temveč prav tako tudi načelo *prištevnosti* /*Zurechnungsfähigkeit*/. Tako lahko človekovo 'čutno življenje' dojame kot »absolutno enotnost fenomena«. <sup>40</sup> S tem pa se znotraj 'deontološkega' nauka o npravnosti razpre nova dimenzija. 'Etika dolžnosti' se razprostre v *etiko odgovornosti*.

To je bržkone najskrajnejši korak po poti 'formalizma v etiki'. Nasledek Kantove konsekventnosti je, da *Kritika praktičnega uma* ta obrat tudi izvede. Toda da se uvideti, da ta skrajni korak ponovno vodi v dilemo.

To novo dilemo lahko na tem mestu v vsej kratkosti povzamemo na naslednji način: če naj svoboda ne nosi odgovornosti le za posamezne zadolženosti, temveč tudi za izvor zla, jo lahko dejansko imamo za vseobsegajoče izoblikovalno načelo 'čutnega življenja' v celoti. Toda kako potem lahko obdrži smisel moralne avtonomije? Ali pa je treba svobodi odrekat povzro-

<sup>39</sup>Aristoteles, *Eth. Nic.*, II. 4, 1105a 32: »*prohairumenos di' auta*«.

<sup>40</sup>I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, zv. V., str. 98.

čanje zla. Toda kako naj potem svoboda zaobjame celoto 'čutnega življenja' v njegovi 'absolutni enotnosti fenomena'? In kako naj v tem primeru moralna avtonomija sploh prihaja v poštev kot načelo prištevnosti?

Ta nova dilema se vse bolj razvija v taisti meri, v kateri Kant s stališča svoje zadnje obdelave etike odgovornosti vse bolj razmišlja o problemu zla. To se najjasneje izrazi v prvem delu njegove knjige *Religija znotraj meja golega uma*. Tu, v nauku o radikalnem zlu, se le-to pojavlja kot skorajda naravnost neodpravljava težava. Morda sploh ne smemo več govoriti zgolj o dilemi, temveč kar o nerešeni in, po vsem sodeč, nerešljivi *antinomiji*.

Vendar ta težava po svoji pravi naravi ni tako zelo nepremostljiva, kot se to dozdeva pri Kantu. To, kar kriticizmu onemogoča, da bi našel izhod iz te dileme, je posebno zapopadenje *odgovornosti*, ki napeljuje k posebnemu, zlahka v zmoto zapeljujočemu uvidu v razmerje med *svobodo in časnostjo*. Kant pozna samo odgovornost, ki jo imamo za *lastno dejanje*. Po tej predlogi določa tudi razmerje med svobodo in časnostjo. To jasno izhaja iz njegove pripombe o fenomenu kesanja v *Kritiki praktičnega uma*.

Kant na tem mestu najprej zatrdi, da je kesanje, to »boleče občutje, ki ga proizvede moralna naravnost«, »praktično prazno« toliko, »kolikor ne more služiti temu, da bi zgodeno naredili za nezgodeno«. Vendar dodaja, da je kesanje »kot bolečina vendarle povsem upravičeno, saj um, če gre za zakon naše intelegibilne eksistence (moralni), ne priznava nobene razlike v času in samo vprašuje, ali meni dogodek pripada kot dejanje /.../«<sup>41</sup>

Resnično je neobhodna temeljna poteza slehernega prevzema odgovornosti za lastna dejanja to, da ne upoštevamo veljavnosti razlike v času – ta seveda obstaja –, v tem ko v preteklih dogodkih spoznavamo in pripoznavamo izraz naše svobode. Kant pa ta model dejanskih zadolženosti prenese na tisto, kar imenuje 'radikalno zlo', čeprav je več znamenj za to, da ta prenos na tem mestu vodi do sami stvari nasprotujočih konsekvenc. Metafizični razlogi govorijo za to, da noben izraz svobode ne more biti v opreki z moralnim

<sup>41</sup> Ibidem.

zakonom. Tako se v spisu o religiji glasi: »Sebe misliti kot svobodno delujoče bitje in vendarle ne zavezano temu ustrežajočemu zakonu (moralnemu), bi bilo tako, kot misliti vzrok, ki bi deloval brez slehernega zakona (določilo po naravnih zakonih zaradi svobode namreč odpade): to pa je protislovno.«<sup>42</sup> S tem ko Kant poskuša radikalno zlo, to poudarjeno 'naravno', da, 'prirojeno' nagnjenje, vendarle zvesti nazaj na svobodo, izhajajoč iz premisleka v horizontu etike odgovornosti obenem od narave *zahteva nazaj zadnji vzrok vseh zadolženosti*. Ta *terjatvena gesta* ima svojo predlogo v enem izmed pristnih fenomenov odgovornosti. Gre za prevzem odgovornosti za *nehotene posledice* lastnih dejanj. Ta fenomen je dobro poznan celo iz vsakdanjega življenja, čeprav ne gre tajiti, da se je še bolj jasno izrazil, na primer, v grških tragedijah. Ni namreč potrebno biti Ojdip, da bi za nepredvidene posledice lastnih dejanj ne samo *moral* prevzeti odgovornost, temveč bi jo tudi prostovoljno *hotel* prevzeti. Vendar je odgovornost za *peripetije* lastnih dejanj očitno v osnovi različna od odgovornosti za ta dejanja sama. Že zaradi tega je tako, ker prva odgovornost svoj pomen, da, svojo verodostojnost, vedno prejema iz akta *naknadnega spoznanja, anagnorizisa*, tako da, v nasprotju z drugo, ne samo mora upoštevati razliko v času med izvornim dogodkom in prevzemom odgovornosti, temveč to razliko celo povzdigne v *osrednji fenomen življenjske poti*. Pri Kantu pa to vrsto odgovornosti popolnoma prekriva model odgovornosti za lastna dejanja. To je vzrok za to, da mora spis o religiji radikalno zlo nujno določiti kot dejanje. Ker pa radikalno zlo ni nobena posamična zadolženost, torej nobeno 'empirično dejanje', Kantu ne preostane drugega, kot da zanj skuje pojem 'inteligibilnega dejanja'. Dejansko pa mora ta model v primeru radikalnega zla odpovedati že zategadelj, ker pri 'inteligibilnem dejanju' sploh ne nastopi nobena razlika v času, ki se je potem ne bi smelo upoštevati. To dejstvo nam kaže, da nauk o radikalnem zlu v resnici med seboj pomeša oba modela, ne da bi ju ločeval. Zdi se, da ta *kontaminacija* obeh modelov odgovornosti pojasnjuje, zakaj je Kant s svojim naukom o radikalnem zlu zašel v ozko grlo zgoraj prikazane dileme.

<sup>42</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, zv. VI, str. 35.

## 5. Izgledi

Nauk o radikalnem zlu je bil poskus soočenja s prastaro skušnjo nečesa vedno že vnaprej v zlu najdenega, s skušnjo *mal déjà là*, kot jo imenuje Paul Ricoeur,<sup>43</sup> s stališča odgovornosti. Če antinomičnost tega poskusa tiči v ožini pri tem uporabljenega pojma odgovornosti, potem se pojavi vprašanje, kako bi se dalo ta pojem razširiti.

Na koncu naj glede tega imenujem dva misleca, ki sta se z nalogo te razširitve spoprijela na dva nasprotna načina: *Heidegggra* in *Levinasa*. Analiza krivde iz *Biti in časa* razliko v času, ki se izpostavlja kot neizbrisljiva temeljna poteza prevzema odgovornosti, upošteva na ta način, da odgovornost dojema kot breme, ki jo *ima* svoboda vedno že vzeti nase, naj se za to izrecno odloči ali ne. Heidegger poskuša iz te ne-izogibnosti izluščiti *usodotvorni* jedrni fenomen, ki omogoča stanovitnost sebstva v njegovi skrajni uposamljenosti. Nasprotno Levinasa omenjena razlika v času privede na sled vseskozne odgovornosti, ki sebe – ali še bolje »se« – že vnaprej veže na vse druge.

Ricoeur pa čuti nujo, da svoj koncept *soi-même comme un autre, sebe kot drugega*, konfrontira z obema omenjenima miselnima zastavitvama. Na tem mestu ne moremo odločati, ali in kako narativna teorija osebnostne identitete zmore prestati preskus tega dvojnega spoprijema.

Prevedel Samo Krušič

<sup>43</sup> P. Ricoeur, *Le conflict des interprétations*, Seuil, Paris 1969, str. 280, 282, 287, 291, 304, 426.

Rudolf Bernet

## SUBJEKTIVITETA KOT VOLJA IN PREDSTAVA

Sodobna problematizacija pojma subjektivitete je s Heideggrovim mišljenjem neločljivo povezana, čeprav se s Heideggrom ni začela (pomislimo na Nietzscheja) in je na Heideggro ne moremo omejiti (spominimo se Wittgensteina) in se s Heideggrom ne zaključuje (pomislite na Levinasa in Deridaja) – specifičneje govori Heidegger o »metafizičnem subjektu« in tako napravi usodo subjektivitete odvisno od novoveške metafizike. Da je subjekt od Leibniza in Descartesa v prvi vrsti določen z odnosom do njegove predstavljajoče zavesti objektov, je torej odvisno od določenega nauka o biti, ki je po svoje spet odvisen od določenega dojetanja časa. Ta novoveška metafizika tvori po Heideggro del zgodovine biti in pripada epohi, v kateri igrata centralno vlogo gospodovanje naravi prek sredstev naravoslovja in tehnike. Tako je metafizični subjekt – pa če gre za Boga ali za človeka – s svojimi predstavami usmerjen k moči.

Prva sporna točka v tem znanem nauku je seveda razmerje med čisto odsevajočo receptivnostjo predstavljajoče zavesti in subjektovo voljo po moči. Zato gotovo ni slučaj, da je Heidegger branje Descartesa in Kanta nadaljeval z branjem Nietzscheja. Druga težava zadeva dejstvo, da ta moderni subjekt

ne predstavlja le objektov, temveč ima občutke in strasti, ki se po možnosti bijejo z njegovimi predstavami. To sta Descartes in Kant vedela prav tako dobro kot Freud. Namesto da bi Freudovo nezavedno naredil za privesek predstavljajoče zavesti in ga tako označil za metafizičen pojem, bi bilo bolje, če bi Heidegger na novo bral zgodovino moderne filozofije tudi glede obravnave afektov in gonov ter njihovih telesnih korenin. To bi verjetno imelo manj resne posledice za njegovo določitev bistva metafizike kot tudi za določitev subjekta, ki je sicer morda res imenovan metafizičen, gotovo pa ga ne moremo zvesti nazaj na predstavljajočo zavest.

Zatorej mi dovolite, da navedem dva primera mislecev, ki so se v 20. stoletju intenzivno ukvarjali s kompleksno mrežo 'telesnost-gon-afekt-intencionalna predstava' in ki, nadalje, delita tudi usodo, da ju je Heidegger bržkone po krivici kritiziral.

Prvič, *Husserl*. Ni dvoma, da se zavest, ki Husserla zaposluje, razživi predvsem v intencionalnih aktih in da intencionalna navezava na objekt ali noema še ni transcendenca v Heideggrovem smislu. A prav tako je tudi jasno, da Husserl občutkov nikoli kar brez nadaljnega ne identificira z intencionalnimi predstavami in jih le nerad naredi odvisne od takih predstav. Manj je znano – čeprav jasno dokumentirano – da gleda Husserl vse intencionalne akte kot izkaze [Äußerung] volje, ki ima v poslednji instanci gonski\* značaj. Ta »gonska intencionalnost« zato še ni iracionalna, temveč je prej stvar univerzalne teleologije uma. Ta gon (tudi gon po spoznanju) ničesar ne predstavlja, subjekt mu je pasivno podložen; gospoduje mu, preden subjekt lahko poskusi, da bi ga z aktivnim »zavzetjem stališča« dobil pod kontrolo.

Drugi primer: *Freud*. Tudi v Freudovem dojemanju psihičnega življenja igrajo intencionalne predstave centralno vlogo, tako na zavednem kot na nezavednem nivoju. Tudi pri Freudu so te predstave še odvisne od gona, ki je pravi motor predstav, v katerih se izživi ali »reprezentira«. Glede na to, ali te reprezentacije situiramo v (pred) zavedno ali nezavedno, obravnava gon predstave pod formo »sekundarnega« ali »primarnega dogajanja« [Vor-

gang]. Kot pri Husserlu imamo tudi pri Freudu še drugo izkazovanje gona, ki ima formo občutkov ali »afektov«. Čeprav so oboji, afekti in predstave, reprezentacije gona in so navezani drug na drugega, imajo vendarle lastno življenje. To še zlasti jasno vidimo v procesu potlačitve, ki trdno obvladuje pravzaprav le predstave, afektov sicer ne pušča nedotaknjenih, jih pa vendarle mnogo teže kontrolira. Afekti in predvsem afekt strahu hitro izdajo, da s potlačitvijo nekaj ni v redu.

Primer Husserla in Freuda nakazuje, da subjektivno življenje in tudi zavest, ne obstajata zgolj iz predstavljanja (pričujočih) objektov. Toda medsebojno razmerje predstave in afekta ter predvsem njuno vsakokratno razmerje do gona, je vse kaj drugega kot jasno. Zato tudi moj poskus, da bi pri *Schopenhauerju*, ki je bistveno vplival na omenjeni dojemanji Husserla in Freuda, našel več jasnosti. Ta tretji primer alternativne 'metafizike' subjekta, v kateri je predstavljanje dodeljena le sekundarna vloga, naj nam torej poda nadaljnje vpoglede v »stvar samo«, tj. v *subjekt kot gon in telesnost*. Predstave se v Schopenhauerjevem pogledu na subjekt prikažejo v novi osvetlitvi: niso več le izkaz [Äußerung] gospodovalne zavesti, ki obvladuje samo sebe, temveč maske podtalne in nezavedne strasti. Poklicane so, da čuvajo subjekt pred (preveč) travmatično samoafekcijo. Ta domnevno hladni pogled na objekte je torej dejansko razdvojen in na neuspeh obsojeni poskus subjekta, da bi se odtegnil svoji podložnosti anonimni in tiranski življenjski volji. Potemtakem subjekt v samozavesti [Selbstbewußtsein] naleti tudi na neko sebstvo [Selbst], ki si ga ne more predstavljati in ki je na nek bistven način prepleteno z njegovo telesnostjo. Biti-subjekt [Subjekt-sein] pomeni biti-podložen [Unterworfen-sein] silam, ki prekašajo individualni subjekt, in zavest [Bewußt- -sein] je utrpevanje nepredstavljivega in brezkončnega spora zunaj in znotraj sebe samega.

Ni pa tako, da bi Schopenhauer imel malo ali pa nič povedati o predstavljanju subjekta. Nasprotno: njegova prva, zame najpomembnejša objava *O četvornem ukoreninjenju načela zadostnega razloga\** obravnava praktično le odnos med predstavami in zarisuje, še sčela negativno, prazno mesto

\*triebmäßig

\* Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichendem Grunde

---

volje, ki bo kmalu nato pozitivno zapolnjeno, tj., v *Svetu kot volji in predstavi*. Ta odnos med predstavami, ki je predpostavljen in raziskovan v vsakem znanstvenem diskurzu, sledi principu zadostnega razloga. Najpomembnejše formulacije tega principa pa manj zadevajo razliko med »bitnim temeljem« in »spoznavnim temeljem«, mnogo bolj pa razliko med kavzaliteto (ratio fiendi) in motivacijo (ratio agendi). Kavzaliteta in motivacija zadevata namreč odnos med predstavami, v katerih je moč volje že indirektno vidna. V tistem momentu, v katerem bo volja (v *Svetu kot volji in predstavi*) preučevana direktno, se kavzaliteta in motivacija končno pojavita kot ista stvar, ki jo opazujemo od »zunaj« ali pa od »znotraj«.

Kavzalnost je resda privilegirano sredstvo, s katerim se predstavljajoči metafizični subjekt à la Heidegger napravi za mojstra objektov v svetu. Gre za princip, ki omogoča, da vse pojave spravimo v neskončne vrste kavzalne odvisnosti, da formuliramo naravne zakone in s tem z gotovostjo napovedujemo prihodnost. Toda Schopenhauer takoj doda, da se ti kavzalni zakoni navezujejo le na nujno spremembo stanja objektov v določenih okoliščinah. Ne dajejo nobenega nadaljnega pojasnila [Aufschluß] o tistem, čigar stanje se spremeni (materija), še manj pa o vprašanju, zakaj je sploh dostopna taki spremembi. Po Schopenhauerju naravni zakoni predpostavljajo naravne sile, ki niso več stvar fizičnega, temveč metafizičnega raziskovanja narave. Te naravne sile so direktni izkaz [Äußerung: poznanjenje] ali »objektivacija« volje v naravi, ki jih predstavljajoče in preračunavajoče mišljenje naravoslovca ter njegovi zakoni zrcalijo zgolj sekundarno. S tem naravoslovje spregleda lastne predpostavke: svoje utemeljevanje narave prek [mittels] pojma kavzalitete nalet na brezstalnost [Abgrund], s katero so mišljene naravne sile, ki so brez temelja in se zato odtegujejo slednji rabi zakona zadostnega razloga. Domnevna moč predstavljajočega mišljenja je v odnosu do narave goli videz, ki naj bi skrila nemoč predstave in moč volje.

Znanosti o živalskem in človeškem ravnanju ne gre prav nič bolje kot naravoslovju. To subjektivno ravnanje se razlikuje od reakcij anorganičnih objektov (kamen) ali primitivnih organizmov (rastlina) prek dejstva, da se godi na temelju motivov. Namesto da bi bilo nasprotni učinek kavzalno delujočega vzroka ali pa ne več proporcionalna reakcija na dražljaj, se ravnanje

---

godi po predstavi kakega motiva. Motivacija je po Schopenhauerju psihična ali duhovna kavzaliteta, podrejena normativno-etičnemu premisleku. Prek zakonitosti motivacije kot nove forme zakona zadostnega razloga si predstavljajoče in preračunavajoče mišljenje pridobi vpliv na človeško prakso qua racionalno ravnanje. Tako se motivacija prikaže kot stvar razloga [Grund], prek katerega umska volja določa samo sebe in na ta način svobodno ravna. Ta svoboda ali racionalna avtonomija volje pa je po Schopenhauerju gola iluzija, ki naj skriva iracionalno naravo človekove volje. Razumsko tehtanje glede motivov ravnanja, utemeljitev in legitimiranje izbire ne prodra do bistva volje, ki se izrazi v ravnanju. To se po Schopenhauerju kaže tudi v dejstvu, da pri različnih ljudeh iz istih motivov ne sledijo ista ravnanja. Tako kot imajo kavzalne povezave le odnos do razmerja med objekti in ne do naravnih sil, tako zadevajo tudi praktične zakonitosti ravnanja zgolj medsebojno razmerje med motivi in ne volje same. Človek sicer ravna po navodilih [Anleitung] motivov, toda v zadnji instanci je pa le njegov še nadalje neutemeljivi empirični karakter ta, ki mu dopušča ravnati na določen način. Ne glede na naše komplicirane moralne zadržke priča naše ravnanje bolj o nemoči, da bi spremenili naš značaj kot o moči racionalnih predstav, na katere se sklicujemo kot na motive naših ravnanj.

Če so tako fenomeni fizične narave kot tudi fenomeni, ki jih določa psihična motivacija objektivacija volje, ali ni potem ta volja njihov vzrok, temelj, fundament? Se res toliko spremeni v metafizičnem mišljenju, če predstavljajočo zavest nadomestimo z voljo, npr. z voljo do moči? Seveda ne – toda Schopenhauer tega tudi ne namerava! Čeprav Schopenhauer imenuje voljo »reč na sebi«, ta volja ni vzrok fenomenov in zato je zakon zadostnega razloga nikakor ne more zajeti. Ne nazadnje tudi on ni volja individualnega subjekta, temveč anonimno in obče dogajanje, ki nikomur in ničemu ne pripada posebej. Volja ni ne subjekt ne substanca. Vseeno moramo povedati, da Schopenhauer nikakor ne zanika obstoja živalskih in človeških subjektov. Kako pa se potemtakem ti subjekti obnašajo do volje? Lahko sploh govorimo o razmerju predstavljajočega in preračunavajočega subjekta do nečesa, kar se predstavljanju in preračunavanju bistveno odtegne? Kako se lahko utemeljujoče mišljenje obnaša do svoje breztemeljnosti [Abgrund], in kakšna vrsta obnašanja bi potem to še lahko bila?

---

Schopenhauerjev odgovor na ta odločilna vprašanja pričenja s tem, da poda kraj, topos možnosti takega obnašanja [Verhalten]. Šele vsebinska, fenomenološka določitev tega kraja pojasni, da se tu v manjši meri odigrava srečanje predstave in nasprotno volje kot razodetja njene identitete. Iskani kraj je telo [der Leib] subjekta. Kar poteka tu, je samospoznanje telesnega subjekta kot volja in predstava.

Za Schopenhauerja je človeško (in živalsko) telo v prvi vrsti zunanja pojava volje. V svojih obširnih opisih skicira podobo o tem, kar bo Merleau-Ponty kasneje imenoval »le corps expressif«. Telesni načini obnašanja narede vidno kar/kaj hoče. Schopenhauer govori o telesu kot o »organu volje« – še en izraz, ki ga bo kasneje prevzel dobesečno tudi Husserl. Telo torej ni več zgolj izrazno sredstvo, temveč tudi nujno pogoj samoudejanja volje v zunanjem svetu. Po Schopenhauerju je tako telesni organizem v celoti kot tudi vsak poseben organ zunanja pojava [Erscheinung] volje. Moje telo kot celota hoče preživeti, a tudi moje roke hočejo grabiti, moje oči hočejo gledati, moja usta hočejo požirati, itd. Vsak organ je tako oživiljen [beseelt] prek lastne volje, ki se običajno podredi volji celotnega organizma. Tu se nam spet vsiljuje primera, namreč s Freudovo teorijo parcialnih gonov, ki zasedejo posebne telesne funkcije in jih s tem erotizirajo.

Schopenhauer pa gre še mnogo dlje in končno motri vse reči ali objekte fizične narave kot analogon človeškemu (in živalskemu) telesu. Merleau-Pontyjeve globokoumne spekulacije glede »chair du monde« imajo svojega predhodnika v Schopenhauerjevem nauku o pansomatskem svetu. Kot je oživljeno človeško (in živalsko) telo, tako po Schopenhauerju tudi kamen in vodo oživljuje neutemeljiva volja: kamen hoče pasti navzdol in voda hoče teči k neki vselej nižji točki. Schopenhauer posveti celotno drugo knjigo *Volje in predstave* opisu učinkovitosti\* volje v naravi. Kot je bilo pričakovati, identificira voljo v naravi z naravnimi silami. Določitev fizičnih objektov kot teles ali organov volje naj torej privede nazaj k problemu razmerja med naravnimi silami in naravnimi zakoni, tj., natančneje, k razmerju med naravo kot voljo in kot predstavo.

\* Wirksamkeit: delujočnosti

---

Za predstave in njihovo kavzalno racionaliteto ostajajo naravne sile kot direktni izkazi ali »objektivacije« volje nedostopne. Kot »reč na sebi« fizične narave nujno ostajajo ne le nezavedne, ampak tudi nevidne. Manjkajo jim vsa sredstva, da bi lahko kaj opravile v fenomenalnem svetu ali pa tudi le, da bi se v tem svetu prikazale. Če hočejo kaj opraviti v fenomenalni dejanskosti – in seveda si ničesar ne žele bolj notranje kot to – potem se morajo naravne sile sklicevati na nekaj, kar jim je popolnoma tuje, namreč na predstave. Konkretno to pomeni, da morajo naravne sile čakati na ugodne okoliščine v fenomenalnem svetu, da lahko postanejo učinkovite. Kamen v moji roki pade le, če ga spustim, a to, da pade, je nazadnje odvisno le od njegove naravne volje in ne od mojega spuščanja. Spuščanje je vzrok padanja, a ta vzrok je – kot to Schopenhauer izrazi v Malebranchevi terminologiji – zgolj »cause occasionnelle«, v kateri se razodeva volja, ki je kavzalno ne moremo zajeti.

Razmerje med naravno silo in kavzalnim naravnim zakonom je s tem označeno prek obojestranske odvisnosti: naravna sila potrebuje naravni zakon, da lahko dejansko stopi v akcijo, naravni zakon pa ničesar ne povroča brez pomoči naravne sile. Zato v naravi obstaja notranja prepletenost med voljo in predstavo in Schopenhauer gre tako daleč, da trdi, da sta naravna sila in naravni zakon konec koncev oba izkaza taiste obče in absolutne volje. Naravna sila je primarna objektivacija te volje, naravni zakon je sekundarna objektivacija. Svet predstave končno ni nič drugega kot svet volje, fiziko naravnih fenomenov lahko zvedemo na metafiziko volje.

Ta ovinek, motrenje fizične narave, nas privede še korak bliže v iskanju bistva človeškega subjekta in še zlasti njegovega telesno posredovanega samozavedanja. Vsaka forma samospoznanja po Schopenhauerju implicira preplet predstave in volje, saj predstava o samem sebi kot predstavnemu objektu – kot v primeru kartezijskega cogita – ne prinaša nobenega novega spoznanja. Če je spoznanje predstava, ki »producira« svoj objekt in če je subjekt pogoj možnosti vsakega spoznanja, potem subjekt ne more biti zgolj goli fenomenalni predstavniki objekt: tako se glasi Schopenhauerjeva utemeljitev. S tem je samospoznanje možno le v formi predstave (lastne) volje. Takšna neposredna predstava volje obstaja, po Schopenhauerju, le v izkušnji lastnega telesa.

---

Zunanja predstava mojega (ekspresivnega) telesa vendarle ne zadošča, kajti v njej se volja prikaže – podobno kot v naravi – zgolj posredno v kakem predstavnem objektu. Po Schopenhauerju zahteva samodanost volje in s tem direktno samospoznanje notranjo izkušnjo mojega telesa. Le v notranji zaznavi življenja mojega telesa najdemo direktno spoznanje moje volje. Tako kot imajo dogodki v naravi hkrati opravka z naravnimi silami in naravnimi zakoni – tj., z voljo in predstavo – tako je tudi moje telo v svetu predstav tako volja kot tudi kot objekt. Drugače kot v primeru naravnih objektov, kjer naravne sile kot take ostajajo nevidne, razpolagam vendar z direktnim vpogledom v voljo, ki oživlja moje telo. Telo je – gledano od znotraj – edini kraj, kjer volja postane neposredno uvidna [einsichtig]. To tudi pomeni, da je telo (edini) kraj, kjer se kot taka prikaže identiteta volje in predstave – trditev, na kateri temelji vsa Schopenhauerjeva filozofija. Zato je vredno, da se malce dlje pomudimo pri Schopenhauerjevem opisu notranje zaznave naše telesne volje!

**180** Po Schopenhauerju imam v notranji zaznavi svojega telesa neposredno zavest identitete tega, kar hočem in tega, kar moje telo počne. Moje telo počenja, kar hočem: telesni premiki torej niso nikakršne posledice odločitve volje, so moja volja *in actu*. Schopenhauerja kritizira Maine de Biran, ki te identitete volje in telesa navkljub svoji odklonitvi psihofizičnega dualizma ni dovolj ostro poudaril, s tem pa dospel do dojetja, ki se popolnoma ujema s Husserlovim. Husserl pravi, da notranja občutja mojega telesa, ki jih imenuje »kinestetična občutja«, tvorijo zavest, ki ima formo nekega »jaz zmorem«, »ich kann«. Torej gre za samozavest, ki sestva [Selbst] ne reducira na objekt intencionalne predstave, in ki nikakor nima namere, da bi to sebstvo obelodanila na zunaj.

Kar pri Schopenhauerjevem opisu telesne samozavesti lastne volje še posebej izstopi, je poudarjanje njenega afektivnega značaja. Če smo pozornejši in upoštevamo dojetja Michela Henryja, moramo dodati, da gre za zavest dvojne afekcije: afekcija prek (objektov) predstave in samoafekcija telesne volje. Kar zadeva prvo, pravi Schopenhauer, je vsaka afekcija mojega telesa tudi afekcija moje volje, in dodaja, da velja tudi nasprotno: vsak močan vzgib [Bewegung] (ali strast) volje neposredno implicira gib telesa. Ob

---

vsakem dotiku mojega telesa je ganjena, zbudena, prestrašena, itd. tudi moja volja. To ganjenje [Berührung] moje volje je obenem dotikanje sebstva [Selbstberührung], ki ima glede na mojo lastno voljo formo občutka. Vedno, ko se kak predstavn objekt dotakne mojega telesa, neposredno vem, ali me to veseli ali ne. Telesno posredovana samozavest moje volje ima s tem vedno najprej afektivno formo občutka ugodja ali neugodja. Kot vemo, trdi tudi Freud, da je občutek ugodja ali neugodja najizvirnejša izkušnja, ki jo imamo o naših gonih.

Kdor vsaj malo pozna mišljenje Michela Henryja, ne bo začuden, ko bo slišal, da Schopenhauerju očita, da te samoafekcije volje ni dovolj konsekvantno in čisto ločil od notranje predstave volje. Schopenhauer sicer ne motri občutka ugodja ali neugodja kot predstave, dejansko pravi, da ima samospoznanje lastne volje formo predstave (ali »notranje zaznave«) telesnega občutka ugodja in neugodja. Za Schopenhauerja ni spoznanja brez predstave, čeprav je v samospoznanju predstavljeno nekaj, kar je vse kaj drugega kot predstava. Očitek Michela Henryja cilja pravzaprav na to, da je Schopenhauer opustil to, kar počne sam: samoizkušnjo subjekta reducira na samoafekcijo in omejuje uporabo predstavljajoče zavesti na intencionalno izkušnjo zunanjega sveta. Nasprotno je Schopenhauerjeva filozofija – kljub svojemu metafizičnemu monizmu – filozofija volje in predstave. Njena originalnost je po moje prav v dejstvu, da principialni antagonizem volje in predstave ni na poti fenomenološkemu opisu njune prepletenosti – tudi ne v samoizkušnji subjekta.

Že na stopnji afekcije je govor o taki prepletenosti (»Izmenična igra/Wechselspiel« II/267) – ali v jeziku Merleau-Pontyja – o »réversibilité« volje in predstave. Afekcija volje prek telesa je pri človeku dejansko največkrat posredovana prek predstav. Človekova volja reagira na predstavo, ali bolje rečeno, ob [anlässlich] predstavi. O mehanizmu take posredovane afekcije volje smo že govorili ob obravnavi Schopenhauerjevega nauka o motivaciji ravnanja. Temu lahko dodamo le to, da ima taka afekcija volje, ki je posredovana prek predstave aficirajočega objekta, obenem funkcijo, da ščiti subjekt pred travmatično afekcijo. Temu ustrezno definira Schopenhauer »slabost živcev« (ali nevrastenijo) kot posledico preveč direktne afekcije volje,

ki izvira iz manka ustreznih predstav. Videli bomo še, da na omembe vreden način anticipira Freudovo teorijo histerične travme. Filozofsko gledano pa je še pomembnejše opozoriti na to, da je to varovanje volje prek predstav obenem pogoj za večjo odprtost človeškega subjekta za različne afekcije vseh vrst. Človekova afektibilnost [Affizierbarkeit] je mnogo bogatejša od kamnove ali rastlinske – drugače povedano: človek je mnogo občutljivejši – ker si človek to lahko privoščiti: afekcije ga ne zadevajo neposredno, tj., ne brez priprave in ne da bi vedel, kako mu gre. Predstavljajoča zavest funkcionira dejansko tako, kakor tudi Freud vedno znova poudarja: kot filter, glede na to, kar se človeškemu organizmu vsiljuje.

Vsaka afekcija je tako pravzaprav dvojna afekcija. To nas ne čudi, če se spomnimo, da za Schopenhauerja vsaka afekcija zadeva telo in da je to telo hkrati predstava in volja. Telesno občutje je tako zmeraj prikladno za dvojno doživljanje ali interpretiranje, glede na to, ali je navezano na voljo ali na predstavo in zato vodi k zavesti volje ali zunanjega sveta. Tako dvojno formo občutja najdemo med drugim tudi pri Husserlu: Husserl razlikuje »ponazarjajoča občutja«\* in »kinestetična občutja«, od katerih prva vodijo k zaznavi prostorskega objekta in druga k zavesti lastne telesne volje. Jasneje kot Husserl – in spet v ujemanju s Freudom – Schopenhauer vendarle zatrjuje, da ima telesna samozavest volje bistveno afektivo-čutni značaj. Vsako afekcijo subjekta tako obenem doživljamo v formi afekta in predstave; afekt in predstava sta različna doživljaja istega telesnega stanja. Tam, kjer Freudova trditev o dvojni »reprezentaciji« gona pod formo afekta v veliki meri ostaja skrivnostna, poskrbi Schopenhauerjev odnos do telesa za nujno jasnost.

To primerjavo med Schopenhauerjem in Husserlom/ Freudom bi lahko vlekli še naprej in se lotili njihovega dojetja zunanje zaznave. Temu pa se bomo odpovedali in bomo še nadalje zaposleni s tem, kako subjekt doživlja svoje lastno (dvojno) življenje. Prepletenost volje in predstave se dejansko ne manifestira le na nivoju afekcije, temveč zadeva zavestno življenje v celoti in tako tudi medsebojno razmerje predstav. Če je res, da je volja

\* »darstellende Empfindungen«

udeležena na vseh predstavah, potem odnosov med predstavami ne moremo zvesti izključno na racionalne zakonitosti motivacije (kot podvrste zakona zadostnega razloga). Po Schopenhauerju predstave dejansko obvladujejo »sile«, ki so eventualno v medsebojnem sporu. Namesto da bi se racionalno dopolnjevale, lahko predstave streme po tem, da bi prekosile ali izključile druga drugo. S temi opisi Schopenhauer ponovno prispe v bližino Freuda, namreč k njegovemu nauku o »potlačenju«.

Schopenhauerjev pojem volje ima izjemno širok pomen: »... ne le hotenja in sklepanja v najožjem smislu, temveč tudi vse stremenje, želenje, naprošanje, upanje, strah [Fürchten], ljubezen [Lieben], sovraženje, skratka: vse, kar neposredno tvori veselje in bol,\* ugodje in neugodje, je očitno le afekcija volje, je vzgib, modifikacija hotenja in ne-hotenja, je ravno to, kar se, če deluje navzven, upodobi\*\* kot samolastni akt volje.« (II/260; prim III/530). Volja je torej istočasno poželenje in afektivna izkušnja tega poželenja, izkazuje se prav tako v ravnanju kot v občutku. Volja s tem zajema pravzaprav vse tisto v psihičnem življenju, kar se ne da zreducirati na predstavo nekega objekta. Manifestira se tako v zunanjem svetu pod formo ravnanja in njegovega časovnega poteka, kot tudi notranjega sveta pod formo neposrednega telesnega občutka. Ker nas je vzgoja v glavnem odtujila neposredni zaznavi naših občutkov, ostajajo ti največkrat nezavedni. Najčešče se naša volja pojavi šele kasneje (Freud bi rekel »naknadno«), v podobi ravnanj, ki jih je povzročila [bewirkt]. Vsekakor pa po Schopenhauerju velja, da apriorne izkušnje volje ni. O volji ni vnaprej nič znanega, vsa izkušnja volje je empirična in je tudi izkušnja nečesa empiričnega. Volja kot metafizična »reč na sebi« se kot taka ne more pojaviti in moja volja je zame oprijemljiva le v formi empirično osebnega karakterja, ki si ga sebi (naknadno) pripišem na osnovi svojih občutij in ravnanj.

Ker so, če sledimo Schopenhauerjevi metafiziki, tudi predstave še (sekundarne) objektivacije volje, je samo po sebi razumljivo, da se volja ne izkazuje le v naših občutkih in ravnanjih, temveč tudi v naših predstavah.

\* Wohl und Wehe

\*\* darstellt



---

Naše predstave dejansko vodi interes, ki ne izhaja iz njih samih, temveč je izkaz [Äußerung] volje. Drugače pa tudi velja, da se ta interes lahko polno izživi le prek predstav. Tako kot naravne sile in naravni zakoni potrebujejo drug drugega, tako v psihičnem življenju tudi volja in predstava potrebuta druga drugo: volja se prikaže in realizira v predstavah in predstave gibljejo interesi volje.

Ni pa treba, da je to izmenično razmerje volje in predstave vedno mirno. Popolnoma mogoče je, da se predstava in volja odtrgata druga od druge in gresta svojo pot. Možno je, da počnem reči (ravnanje oz. predstava), ki me ne veselijo (volja). Tipično ilustracijo najdete v Schopenhauerjevi analizi pozabljanja.

Po Schopenhauerju je spomin predstava preteklosti, ki jo vodi sedanji interes. Kot taka se razlikuje od pasivnega čuvanja preteklosti v spominu in tudi od nespremenjene reprodukcije preteklosti, kot je nekoč bila. Tudi pozabljanje temelji po Schopenhauerju v aktu volje in s tem ni nikakršno čisto pasivno doživljeno stanje manjkajočega spomina. Predstava preteklosti se izgubi, ker se volji zdi neprijetna ali zastrašujoča. Voljo, da bi se spomnil, prekosi druga, močnejša volja, ki prežene to predstavo preteklosti iz zavesti. To, po Schopenhauerju, velja še zlasti za travmatične dogodke preteklosti. Tako izrinjenje [Verdrängung] preteklosti pa ustvarja luknje v moji življenjski zgodbi, tj., v predstavi o mojem prejšnjem življenju. Po Schopenhauerju se človek nagiba k temu, da te luknje izpolni tako, da manjkajoče predstave preteklosti nadomesti z utvarjenimi predstavami, ki jih Schopenhauer imenuje »blodnje« [Wahn].

Vsakemu bralcu Freuda je jasno, da se ta opis popolnoma ujema s psihoanalitično določitvijo nevrotične potlačitve v histeriji, pri čemer fantazme funkcionirajo kot nasprotna zasedbe, ki naj bi preprečile povratek potlačjenih predstav travmatske narave v zavest. Volja ali poželenje, ki povzroča to izrinjenje, postane prek predstave zavestna, in ker gre za nezavedno voljo, se ta manifestira v formi umanjkanja zavestnih predstav (lukenj). Freud je lahko temu opisu pojavljanja nezavednega le kaj malo dodal.

---

Izrinjenje preteklosti se torej zvaia iz volje, ki potlači predstavo. Schopenhauer pa tudi opiše nasprotni primer, kjer predstava prepreči izkazovanje nezaželene volje. Za to gre pri procesu, ki ga Freud imenuje »racionaliziranje«. Gre za defenzivno in pogosto tudi reaktivno držo zavestnega proti nezavednemu. Freud in Schopenhauer se strinjata, da sta volja ali nezavedno poželenje konec koncev vseeno močnejša kot vse zavestne predstave, ki jima jih polagamo na pot. Rečeno s Schopenhauerjem: volja ni le bistvenejša kot predstave, je tudi zvitejša (prim. II/271). Vtis, da se volja pusti obvladovati predstavam, je potemtakem čisti videz in ta videz temelji v tem, da volja, ki vse določa, pogosto ostaja nezavedna: »Pogosto ne vemo, kaj želimo ali česa se bojimo.« (II/270) Edino, kar pomaga proti volji, je ne-hotenje. Schopenhauerjeva etika je tudi, kot vemo, etika zanikavanja življenjske volje. Freudov nauk o sublimaciji ponuja – ne glede na njegovo znano nedostopnost – boljšo rešitev, ker se namesto na zanikavanje sklicuje na metamorfozo volje, ki ji zastavlja nov cilj.

Schopenhauerjeva analiza človeškega subjekta tako le zelo pogojno ustreza podobi, ki jo o moderni subjektiviteti zasnavlja Heidegger. Čeprav je tudi subjekt predstav, je Schopenhauerjev subjekt v prvi in v zadnji vrsti subjekt volje. Kar predstavlja, je sicer dejansko napravil sam, toda ta objekt predstav je čisti videz. Tudi kar počne, največkrat zvaia na nezavedno voljo, ki je ni mogoče kontrolirati. Če so objekti le sekundarne objektivacije volje in če subjekt ne ve, kaj hoče, ali ni potem nezavedna volja ali nezavedno poželenje resnični subjekt? Ali zadostuje, da zavedni subjekt nadomestimo z nezavednim, da bi pobegnili metafizičnemu dojetanju subjekta?

To zadnje vprašanje naj tu ostane odprto. Vendarle je gotovo, da subjekt nezavednega pri Schopenhauerju – kot pozneje tudi pri Lacanu – ni subjekt, ki mu nezavedno poželenje pripada kot njegova lastnina, ali pa subjekt, ki utemeljuje ali pa predhaja nezavednemu poželenju. Volja, za katero Schopenhauerju gre, ne nazadnje ni volja človeškega subjekta; ravno obratno: gre za brezosebno, občo in neutemeljivo voljo, ki postane subjekt. Kako se to dogodi pri Schopenhauerju, ni preveč jasno. Jasno pa je, kaj za Schopenhauerja pomeni biti-subjekt [Subjekt-sein], namreč: biti-podvržen [Unterworfen-sein] volji, ki si jo lahko le omejeno prisvojimo, ker je ona tista, ki

---

se je deleži tudi vse ostalo bivajoče. Bit kot volja: naslov poslednjega viška metafizike ali nastavek postheideggerjanskega nauka biti? Gotovo gre za vprašanje, za katero je bolje, da ga ne naslovimo le na Schopenhauerja ali Heideggra, temveč tudi in najprej na Nietzscheja. Ali prihaja Nietzschejev nauk o biti kot volji do moči v zgodovino biti pred ali po Heideggru? Heideggrov odgovor na to vprašanje je znan, potrebno pa ga je ponovno raziskati, ravno v oziru na Freuda kot Nietzschejevega dediča.

*Prevedel Aleš Košar*

**Valentin Kalan**

## **HEIDEGGER IN DESCARTES\***

**(Znanost in resnica v aletheiološko-eksistencialni zorni cesti)**

I. Heideggrova pot do Descartesa, II. Descartes in Heidegger, III. Fenomenološka razlaga Descartesa: Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17): 1. Aristoteles, Husserl in Descartes, 2. Regula generalis: splošno pravilo resnice, 3. Resnica kot gotovost in mathesis universalis, 4. Dubito, cogito sum. 5. Heideggrova kritika Descartesa. – IV. Descartes v epohalni zimi (K zgodovini bistva resnice): 1. Descartes med Protagoro in Nietzschejem, 2. Epohalnost resnice: resnica kot gotovost, 3. Mišljenje in pesništvo.

### **I. Heideggrova pot do Descartesa**

V svoji odmevni knjigi »Heidegger in nacionalni socializem«, ki je dve leti po izidu v francoskem jeziku izšla tudi v nemški verziji, prav ob stoti obletnici Heideggrove smrti 1989, je Victor Farías dejstvo, da se Heidegger ni udeležil 9. mednarodnega filozofskega kongresa o Descartesu, ki je bil poleti 1937 v Parizu, vzel kot potrditev in izpričanje (bezeugen) »odnosov med Heideggrom in nacionalnim socializmom v institucionalni perspektivi« (str. 328). Taisti avtor Farías tudi zapiše, da je imela Heideggrova »povezanost in navezanost« na nacizem »dolgo pripravljajalno pot«, katere prve faze so določali »krščansko-socialno /.../ in antisemitisko gibanje« v Avstriji ter posebne razmere v Meßkirchu (ib. str. 39–40).<sup>1</sup>

\* Ta razprava je nastala v okviru raziskovalnega projekta »Zgodovina filozofije in fenomenologija«, ki poteka na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, finansira pa jo Ministrstvo za znanost in tehnologijo Republike Slovenije. Osnovne teze te razprave so bile predstavljene na 2. kongresu Slovenskega filozofskega društva v Ljubljani 21. novembra 1996 in na simpoziju Hrvaškega filozofskega društva novembra 1996 v Zagrebu.

<sup>1</sup> Prim. tudi slov. prevod v Teoriji in praksi 25 (1988), 1–2, str. 47–48.

Neudeležbo na kongresu o Descartesu Farías obravnava v isti vrsti z 8. mednarodnim filozofskim kongresom, ki se je odvijal od 2. do 7. septembra 1934 v Pragi. V »Spieglovm pogovoru z Martinom Heideggrom« lahko beremo naslednjo Heideggrovo besedo: »Pri mednarodnem filozofskem kongresu v Pragi 1934 nisem niti pripadal k nemški delegaciji oziroma me sploh niso povabili k udeležbi.«<sup>2</sup> To izključitev Heideggra Farías razlaga s tem, da je bilo nemško državno ministrstvo za vzgojo in izobraževanje dovolj ravnodušno, tako da so »ne-nacionalsocialistični nemški filozofi« (kakšna kategorizacija!) lahko izkoristili prosto pot, »da so izključili kolege, ki so bili blizu režimu.« Za Faríasa je bila torej taka izključitev povsem demokratična.

Bolj pomemben za nas pa je kongres o Descartesu. V svoji retrospektivi »Rektorat 1933/34 – Dejstva in misli«, napisani po porazu leta 1945, je Heidegger med drugim omenjal, kako so njegovo delo spremljale različne ovire: sumničenja, koncentrični napadi na njegova predavanja, zapostavljanje njegovih učencev, oviranje objav, prepoved recenzij itd. O načinu, kako so skušali presojati in izključiti njegovo filozofsko delo, govorijo tudi priprave za udeležbo na kongresu o Descartesu:

»Na enak način naj bi ostal izključen tudi od Descartesovega kongresa v Parizu 1937. To ravnanje nasproti meni je v Parizu učinkovalo tako osupljivo, da je vodstvo kongresa v Parizu samo od sebe preko prof. Bréhiera s Sorbone povprašalo pri meni, zakaj nisem v nemški delegaciji. Kongres me hoče sam od sebe povabiti, da bi imel predavanje. Odvrnil sem, da o tem primeru lahko poizvedo pri državnem ministrstvu za vzgojo in izobraževanje. Čez nekaj časa je do mene prišel poziv iz Berlina, naj naknadno pristopim k delegaciji. Vse skupaj se je vršilo v obliki, ki mi je naredila nemogoče, da bi šel z nemško delegacijo v Pariz.«<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Das Spiegel-Interview, v: Antwort, ed. G. Neske/E. Kettering, Pfullingen 1988, str. 94 ter podobno v: M. Heidegger, Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken«, v: M. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Frankfurt/M. 1990, str. 42.

<sup>3</sup> M. Heidegger, Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken«, n. n. m., str. 42 ter nekoliko skrajšano v Spieglovm pogovoru, n. n. m. str. 94 ter prevod dr. Tineta Hribarja v Phainomena 4 (1995), 13–14, str. 116.

Farías je v Berlin Document Center našel nekaj podatkov, ki osvetljujejo priprave na kongres o Descartesu. Tako je bil Heidegger že leta 1935 v Parizu, da bi pripravil nemško udeležbo na tem zborovanju. Naveden je še odlomek Heideggrovega pisma prof. Metzju, rektorju Univerze Freiburg, 14. 6. 1937: »Osebnost povabilo, ki je bilo pred enim letom in pol s strani predsednika kongresa naslovljeno name, sem takrat sporočil državnemu ministrstvu za šolstvo ter priložil opozorilo na to, da bi ta kongres, ki je hkrati zasnovan kot Descartesov jubilej, mogel biti zavestno izoblikovan nasploh kot prodor vladajočega liberalno-demokratskega pojmovanja védenja ter naj bi bilo dovolj zgodaj postavljeno ustrezno pripravljeno ter učinkovito nemško zastopstvo. Ker je to opozorilo ostalo brez odgovora, zato odtlej večkrat ponovljena povabila iz Pariza tudi nisem več sporočal. Kajti v vsej stvari za mene ni pomembna želja francoskega vodstva kongresa. Edina odločilna ostaja samo izvorna volja merodajnih nemških instanc, da me vidijo oziroma ne vidijo pri nemški delegaciji.«<sup>4</sup> V nadaljnjem Farías svoje razumevanje Heideggrovega ravnanja pojasnjuje s citati iz vodje nemške delegacije prof. Hansa Heyseja.<sup>5</sup> Po Heysejevi zamisli bi Heidegger sicer prišel v poštev za udeležbo na kongresu kot »kritik Descartesa«. Farías meni, da se Heidegger kongresa ni udeležil zaradi »internih konfliktov in posebnih sporov in ker ga niso imenovali za vodjo nemške delegacije« (Farías, str. 331 in 333).

Kar nas v teh Faríasovih trditvah najprej preseneča, je neko nenavadno stvarno stanje, ki je v tem, da se neko ne-dejstvo (neudeležba na Descartesovem kongresu) in splošna supozicija marksistične in psihoanalitične teorije nacizma, tj. predpostavka oziroma podstava ali Unterstellung, da je krščanstvo že fašistoidno, jemljeta kot dokaz, da je Heidegger »organsko« povezan z nacionalnim socializmom. Farías se v svojem prikazu postavi v držo inkvizitorja: najprej pri Heideggru predpostavi nacistično ideologijo

<sup>4</sup> V. Farías, n. n. m., str. 330.

<sup>5</sup> O njem prim. G. Leaman, Heidegger im Kontext, Argument-Sonderband 205, Hamburg 1993. Knjiga je izšla v zbirki z bojevitim naslovom »Ideološke sile v nemškem fašizmu«. Leaman je to delo pisal pod mentorstvom prof. W. F. Hauga, pri nas poznanega kot interpreta Marxove kritike politične ekonomije in kot podpornika politične kampanje proti Janezu Janši.

znanosti ter jo skuša dokumentirati na način preiskovalca, še več, inkvizitorja, ki dela v službi tribunala intelektualnega stalinizma. Take vrste zgodovinopisje je nihilizem znanosti, ker se izogne bistvenemu vprašanju, ki je v tem, kaj je bistvo univerze in znanosti.

Bistveni temelj znanosti je Heidegger že tedaj premišljal iz vprašanja po bistvu resnice.<sup>6</sup> Na vprašanje Heideggrove udeležbe na kongresu v Parizu je mogoče fenomenološko izkazano odgovoriti in ga osvetliti le s tematizacijo odnosa med znanostjo in resnico, ki ga vključuje raziskovalni sklop z imenom »Descartes« (GA 17, 117). Tega vprašanja pa Farías ne more odpreti, ker piše v veri, da samo znanost daje objektivno resnico. Resnica, ki jo Farías daje njegova znanost, namreč njegovo zgodovinopisje, je manihejska podoba zgodovine kot razrednega boja med stalinizmom in nacizmom. O možnem Heideggrovem stališču do Descartesa Farías sklepa na podlagi Heysejevega pisma šolskemu ministrstvu (n. n. m. str 331–2), namesto da bi se glede tega posvetil tistim do tedaj objavljenim Heideggrovim spisom, v katerih je Heidegger posebej obravnaval Descartesovo filozofijo. Prvo delo bi bilo kar »Bit in čas«, nato pa razprava »Doba graditve sveta« (Die Zeit des Weltbildes), ki je bila zasnovana kot predavanje »Utemeljitev novoveške podobe sveta skozi metafiziko« na Društvu za umetnostne vede, naravoslovje in medicino v Freiburgu (v Breisgau), 9. junija 1938. To je bilo zadnje predavanje v nizu predavanj na temo »Utemeljitev podobe sveta novega veka«.

Toda takšna pot bi pomenila začetek miselnega poglobljanja v Heideggra, česar pa se Farías izrecno odreče, kar je vidno ravno iz njegovega tolmačenja Heideggrovega spisa »Pota do izreke« (Wege zur Aussprache).<sup>7</sup> Kaj se dogaja?

V tem spisu je Heidegger govoril o Francozih in Nemcih kot tistih dveh »sosedskih ljudstvih« (Nachbarvölker), med katerima je zgodovinsko nujna

<sup>6</sup> M. Heidegger, Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken«, n. n. m., str. 22.

<sup>7</sup> Prvič objavljenega v zborniku Alemannenland, Ein Buch von Volkstum und Sendung, hg. F. Kerber, Stuttgart 1937 ter nato brez odobritve ponatisnjene pri G. Schneebergerju (1962) ter v »Zeitschrift für philosophische Forschung« 34 (1980), 1, 118–121. Razprava je bila objavljena nato v Denkerfahrten 1910–1976, hg. Hermann Heidegger, Frankfurt/M. 1983 ter kot 13. Zvezek Gesamtausgabe z naslovom »Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976«, Frankfurt/M. 1983, str. 15–21.

»v ustvarjalnem medsebojnem razgovoru izvršujoča se osmislitev« (GA 13, 15). Glavni pogoj za takšen pogovor je po Heideggru »pristno razumevanje sebe v filozofskih temeljnih stališčih (Grundstellungen)« (ib. 19), kar pomeni premislek filozofske problematike. Toda sporazumevanje med narodi in državami mora obsegati tako vsa področja ustvarjalnosti (pesništvo, umetnost, mišljenje) kakor tudi vsakodnevno bivanje. V takem kulturnem dogajanju dialoga je filozofija ali precenjena, »brž ko od njenega mišljenja pričakujejo neposredno koristno posledico«, ali pa podcenjena, kolikor v njenih pojmih prepoznavamo v »abstraktni obliki« tisto, kar že vemo iz izkustva.

Za filozofski pogovor o bistvenih temah niso zadosti mednarodni kongresi, dasiravno so postali nujna oblika znanstvenega dela, ki mora nezadržno stremeti k tehnizaciji in organizaciji. Heidegger tu aludira na kongres o Descartesu ter predlaga »še nepoprijete možnosti« filozofskega pogovora o »dveh kraljestvih bivajočega« (GA 13, 19), to sta narava in zgodovina. Osmislitev o bistvu narave, kakršno je odprl Descartes, ter razumevanje bistva matematičnega naravoslovja, kakršnega smo dolžni »francoskemu mislecju Descartesu«: to sta po Heideggru še nezaključeni nalogi, ki tvorita predpostavki za doumevanje metafizičnega bistva tehnike. Drugo področje bivajočega, namreč zgodovino, katerega bistvo je razgrnila filozofija nemškega idealizma, pa je treba osvetliti v povezavi z bistvom narave. Za filozofski pogovor o teh dveh temah – narava in zgodovina – ne zadošča ugotavljanje pričujoče lastnosti francoskega oz. nemškega mišljenja, ne zadošča niti samo medsebojno prevzemanje in dopolnjevanje zastavitev vprašanj in osnovnih pojmov »na način izmenjave rezultatov v znanostih« (GA 13, str. 20), temveč je njen razgovor »v sosedskem srečevanju«. Za to pa je potrebno dvoje: »dobra volja prisluhniti drug drugemu ter zadržana naklonjenost do lastne uglasitve« (ib. 21).

A kaj iz tega besedila izgotovi oz. elaborira Farías? Nikakor noče videti Heideggrovega »evropskega obrata«<sup>8</sup> niti njegovega političnega pluralizma, temveč vidi v tem samo drug izraz Heideggrovega domnevnega politično-

<sup>8</sup> Prim. o tem mojo razpravo 'Križa humanizma in ogroženost človeškega etosa', Anthropos 27 (1995), 1–2, str. 203 sl.

praktičnega delovanja v smislu nacionalnega socializma. Heideggrov dialog naj bi »nosil poteze (nedialektičnega) odnosa med gospodarjem in hlapcem«, kar da ni daleč od Hitlerjeve politike uveljavljanja močnega ljudstva na račun šibkega soseda (ib. str. 327).

Nasproti temu ni odveč ponoviti, da za Heideggra kultura in še zlasti glasba in filozofija nikakor nista zadevi neke narodne značilnosti ali svojstvenosti. Za Heideggra pa filozofija zaradi tega ni internacionalna, temveč vedno tudi že svetovno-globalna, tj. evropska in planetarna: »Kar se izreka v mišljenju evropskih mislecev, lahko zgodovinsko pripisujejo tudi narodnemu bistvu mislecev, toda nikoli ne sme biti izdajano kot narodna posebnost. Descartesovo mišljenje, metafizika Leibniza, Humeova filozofija so nekaj vsakokrat evropskega ter zategadelj planetarnega.«<sup>9</sup>

Farías seveda tedaj tudi še ni mogel vedeti, da je v zimskem semestru 1937/38 Heidegger pripravil delovni krožek za docente matematično-naravoslovne ter medicinske fakultete Univerze Freiburg, ki je potekal privattissime ter s tem z izrecno oddaljitevijo od strankarsko uradnih »visokošolskih tečajev« freiburškega NS študentskega združenja ter NS zveze docentov. Ta seminar je Heidegger uvedel 26. novembra 1937 s predavanjem »Ogrožanje znanosti« (Die Bedrohung der Wissenschaft), glavni del seminarja pa je imel naslov »Novoveška znanost« – ta del seminarja je med drugim potekal ravno ob interpretaciji Descartesovih *Regulae ad directionem ingenii*. V zaključnem delu tega seminarja se je Heidegger dotaknil tudi nekaterih svetovnonazorskih vprašanj, pri čemer je tu najti tudi vrsto izrecnih samokritičnih uvidov glede njegovega rektorata 1933/34, ki kulminirajo s pomislijo, »ali je bil torej tisti zalet k 'Samopotrjevanju', t. p. hoteti nazaj k vpraševanju kot sredini novega oblikovanja, zmota? Vsekakor – zmota v vseh možnih smereh. Hkrati nepoznavanje dejanskega vrvenja in početja pritiskajočih skupin in interesov. /.../Morda bodo nekega dne domeli, kaj sem tam hotel in zahteval ter česa sem se lotil.«<sup>10</sup>

<sup>9</sup> M. Heidegger, Nietzsche II, Pfullingen 1961, str. 333.

<sup>10</sup> Heidegger, Martin: Die Bedrohung der Wissenschaft, izdal Hartmut Tietjen, v: D. Papenfuss, O. Pöggeler, Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers, Bd. 1: Philosophie und Politik, Frankfurt/M. 1991, str. 5–27, zlasti str. 23.

Sicer pa po moji vednosti objava tega teksta dogmatičnih zgodovino piscev ni odvrnila od njihovega načina, celo njihove manije – manije, razumljene tudi kot oblika inspiracije – »razlage dejstev«. Heideggrova filozofija je izpostavljena nezaupljivemu pogledu zgodovino pisca ali sociologa ali socialnega filozofa ali psihoanalitika. Vse služi temu, da Heideggra prikaže kot »prepričanega nacista« (Leaman). Politično diskvalifikacijo mora podpirati znanstvena teorija. Ta korak naprej od Faríasa je napravil George Leaman s tem, da Heideggrovo filozofijo postavi v »kontekst«. Ta kontekst so seveda njegovi predsodki. Proti pravilom znanstvene metode, ki jo je razložil naš filozof Descartes, mislim zlasti na pravilo V, da je treba »zamotane in nejasne stavke postopoma zvajati nazaj na enostavnejše«, se namreč Leaman loti »problema z rogovi« (Nietzsche), to je problema znanosti pri Heideggru kar brez fenomenologije z branjem »Prispevkov k filozofiji (O zorenju)«. Ko Heidegger govori v skladu »Odzvok« o tem, da je sodobna antropologija kot nauk o človeku zasnovana v Descartesovi postavitvi človeka kot oblikovanega subjekta, ki je podlaga objektom in njihovi resnici, tedaj Leaman to Heideggrovo premiso razume v tem smislu, da Heidegger za razliko od Rosenberga svojega lastnega pojmovanja ljudstva ni utemeljil v biologiji ter ga racionalno določil z objektivno raziskavo (Leamanovi izrazi). Preslišano pa je Heideggrovo vprašanje na tem mestu »Prispevkov«, ki je odločilno, »namreč, ali je novi vek dojet kot konec ter se prevprašuje (erfragen) nek drugačen začetek, ali pa trmasto vztrajamo pri ovekovečenju nekega od Platona dalje trajajočega propadanja, kar pa slednjič morejo početi samo še tedaj, če si svojo neslutnost pripisujejo kot preseganje izročila. Pri tem je docela v redu, ako gre neslutnost (da ne bi rekli neodgovornost) tako daleč, da istočasno nastopajo kot premagovalci Descartesove filozofije, medtem ko sodobni o tej igri neslutnosti nič ne slutijo.«<sup>11</sup>

Oba, Farías in Leaman, pa naposled jemljeta Heideggrovo filozofijo kot znanosti sovražno (wissenschaftsfeindlich).<sup>12</sup> Ali ni npr. izraz »Ahnungslosigkeit«, neslutnost, že neznanstven, samo pesniški?

<sup>11</sup> Heidegger, Beiträge zur Philosophie, GA 65, str. 134.

<sup>12</sup> Heideggrov izraz iz Zollikoner Seminare, hg. Medard Boss, Frankfurt/M 1994, str. 147.

---

Da bi se izognili nesporazumom o Heideggru in Descartesu, o Heideggru in znanstvenosti filozofije, je treba razbistriti vprašanje resnice v znanosti. O resnici v znanosti pa je mogoče kaj povedati samo na osnovi osmislitve o bistvu resnice in o bistvu znanosti. Osmislitev o bistvu resnice pa ima znano ime metafizike oz. prve filozofije, ki jo je Aristoteles imenoval tudi »znanost o resnici« (Metaph. 1, 983b20). Odločitev o resnici znanosti in tehnike sega nazaj v področje metafizike. Vprašanje o resnici znanosti, o znanosti in resnici je metafizično vprašanje, ker metafizika utemeljuje neko dobo. Dobo znanosti in tehnike utemeljuje Descartesova prva filozofija. Zato je potrebno prevprašati Descartesovo filozofijo.

## II. Descartes in Heidegger

194 Niso redka mnenja, da je Heidegger do Descartesa gojil držo distance ter da si ga v obravnavi ni skušal prisvojiti, tako npr. Jacques Taminiaux. Res je sicer, da Descartesova prisotnost v Heideggrovem mišljenju ni tako izrazita kakor Kantova ali Nietzschejeva, toda že bežen pogled na imenski register Feickove-Zieglerjeve pokaže, da je v »Biti in času« Descartes po pogostosti sklicevanja tako za Aristotelom in Kantom, v imenskem registru za druga objavljena dela pa so pred Descartesom samo naslednji filozofi: Platon in Aristoteles, Leibniz, Kant in Hegel, na istem pa Heraklit in Nietzsche. Prisotnost Descartesove filozofske misli na Heideggrovi filozoski poti je stalna in bistvena. Je kar težko najti neko Heideggrovo delo, zgodnje ali pozno, kjer Descartesova filozofija na nastopa na določenem ključnem mestu. Ko v svoji recenziji »Neuere Forschungen über Logik« (1912) obravnava vprašanja matematičnega obravnavanja logičnih problemov, Heidegger dodaja: »Eno z našim vprašanjem ostajajo ravno filozofski problemi matematike ter čistega naravoslovja, ki se od Descartesa dalje nič več ne umirijo in ki so z neslutnimi napredki matematike postali bolj zapleteni« (GA 1, 43).

Ob tem kaže opomniti, da biografika Heideggra praviloma pozablja, da se je Heidegger po dveh letih študija teologije jeseni 1912 odločil za študij matematike na Matematično-naravoslovni fakulteti v Freiburgu ter v naslednjih semestrih vpisoval predavanja in vaje iz matematike, fizike in kemije, do-

datno pa je obiskoval predavanja in seminarje pri A. Schneiderju, imetniku katedre za krščansko filozofijo (II) ter pri H. Rickertu, imetniku katedre za filozofijo (I). Heidegger je doktoriral z disertacijo »Die Lehre vom Urteil im Psychologismus« 26. 6. 1913 s skupnim predikatom »summa cum laude«. Mentor disertacije je bil prof. Schneider, koreferent pa sam H. Rickert.<sup>13</sup>

Heidegger je Descartesa večkrat obravnaval v svojih predavanjih in seminarjih. Kot Privatdozent je imel v Freiburgu v zimskem semestru 1921–22 seminar z naslovom: »Fenomenološke vaje za začetnike ob navezavi na Descartes, Meditationes«, v katerem je obravnaval cogito, s katerim pride pod vprašaj celota krščanske filozofije. V pismu Jaspersu, 22. 1. 1921, pa pravi, da mu je »za zdaj šlo samo za temeljito interpretacijo, solidno delo.«<sup>14</sup> Ta seminar še ni objavljen. Pač pa so kot 17. zvezek »Celokupne izdaje« objavljena predavanja v Marburgu, v zimskem semestru 1923/24, napovedana kot »Začetek novoveške filozofije«, dejansko pa izvedena – in zdaj tudi objavljena – pod naslovom »Uvod v fenomenološko raziskovanje.«<sup>15</sup> O njih pravi Heidegger v prispevku »Iz zadnjih marburških predavanj«: »Prvi marburški semester je tvegala [...] obrnavo Descartesa, ki je potem prešla v 'Bit in čas' (§ 19–21)« (WM 374). Med objavljenimi deli je najbolj sistematično obrnavo najti v »Biti in času«, ter v II. delu »Nietzscheja«.

V poznih Heideggrovih tekstih, ki obravnavajo vprašanje znanosti in tehnične civilizacije sploh, je Descartes stalna oporna točka. Če se držimo kronologije, bi lahko rekli, da je Descartes ostal Heideggrova bistvena skrb vse do kraja. Poleg seminarja v Le Thoru naj omenim še »Manjkanje svetih imen« (1974), darilo Hugu Friedrichu za 70. rojstni dan. V tem zapisu Heidegger na pesniški način opiše svoj znameniti »korak nazaj« (Schritt zurück) iz filozofije v mišljenje biti, katerega bistven značaj je značilnost poti, medtem ko je za novoveško mišljenje značilna prednost metode pred stvarjo (Descartes) oziroma istovetnost stvari in metode (Hegel):

---

<sup>13</sup> O tem še vedno najboljše, čeprav sovražno do Heideggra, H. Ott, Martin Heidegger, Reihe Campus, Frankfurt/New York 1992, str. 70.

<sup>14</sup> Heidegger-Jaspers, Briefwechsel, hg. W. Biemel/H. Saner, München 1990, str. 17.

<sup>15</sup> Martin Heidegger, Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 17, hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1994.

»Ampak – ali metoda in pot mišljenja nista enako? Ali ni vendar ravno v tehnološki dobi sveta čas, ovedeti se svojstvenosti poti za razliko do metode? [...]

To (sc. stvarno stanje) se da najrazločnejše imenovati v grškem jeziku, če ravno sledečega stavka ni najti nikjer v mišljenju Grkov.

ἢ ὁδὸς – μήποτε μέθοδος  
pot (ni) nikoli nek postopek.«<sup>16</sup>

Kakšno je sistematično mesto Descartesa v Heideggrovem mišljenju? To vprašanje nima odgovora, kakršnega bi si želel kartezijanec ali moderen logični filozof, nima torej enostavnega odgovora, kar ne pomeni, da nima »strogega« odgovora. V nadaljevanju bom skušal pokazati, na kakšen način ima Descartesova filozofija za Heideggra epohalno, neizogibno mesto. Pri tem bomo izhajali iz interpretacije »Biti in časa« ter predavanja »Kaj je to – filozofija«, kar zadeva zastavitev vprašanja, glede sistematične izvedbe pa se bomo zadržali pri dveh delih: »Uvod v fenomenološko raziskovanje« (GA 17) ter »Nietzscheja II«, ki je v dobršni meri preveden v slovenščino.

Predavanje o bistvu filozofije, ki ga je imel septembra 1955 v Cerisy-la-Salle kot uvod v razgovor, je Heidegger pripravil za svoje prvo potovanje v Francijo. Predavanje, ki ga je prevedel dr. I. Urbančič, komentiral pa prof. T. Hribar, obravnava vprašanje človekove nagovorjenosti od filozofije, ki se kaže v našem čustvovanju, v našem, če naj uporabimo pesniško besedo, srcu, ali v našem razpoloženju (Stimmung). Bistvo ubranosti ni samo intenzivna čustvenost, kakršno priključuje glasba, temveč je ubranost neko temeljno razpoloženje, ki odpira svet, še več, ki omogoča dogajanje sveta: »Die Welt-eröffnung geschieht in der Grundstimmung«, odpiranje sveta se dogaja kot temeljno razpoloženje (GA 39, 140). Filozofsko ustanavljanje sveta se dogaja skozi dve čustveni, počutenjski uglasitvi, to sta čudenje, ki prežema

<sup>16</sup> M. Heidegger, Der Fehl heiliger Namen, GA 13, str. 233 in slovenski prevod dr. T. Hribarja v: Nova revija 7 (1988) 77, str. 1450.

vsak korak filozofije od njenega nastanka v Grčiji, in dvomljenje, ki je princip novoveške filozofije. To novo razpoloženje je na klasičen način izvedel Descartes: »Njemu postane dvom tista uglasitev, v kateri zveni ubranost na ens certum, na bivajoče v gotovosti. Certitudo postane tista pritrditev ens-a qua ens, ki za človekov ego sledi iz nepodvumljivosti / stavka/ cogito (ergo) sum. S tem ego postane odlikovani sub-iectum in tako človekovo bistvo prvokrat stopi v področje subjektivitete v smislu egoitete [...]. Ubranost dvoma je pozitivno soglasje za gotovost. Poslej postane gotovost merodajna oblika resnice.«<sup>17</sup> Heideggrovo vprašanje pa zdaj je, katero temeljno razpoloženje prežema mišljenje, ki je izvirnejše kakor filozofija, mišljenje, ki je napravilo korak nazaj k vprašanju zgodovinskosti ἄ-λήθεια-resnice: »Poskušamo prisluhni glasu biti. V katero uglašeno prinaša današnje mišljenje?« (str. 406 in 28). Bistveno mišljenje kot mišljenje drugega, nemetafizičnega začetka mora šele najti to novo osnovno uglašeno in razpoloženje. Ta uglašeno ni več niti čudenje niti dvomljenje, ki sta osnovni razpoloženji metafizike in znanosti, pa tudi ne samo tesnoba, dolgočasje in odstavitev, ki določata Heideggrov obrat k resnici biti.<sup>18</sup> V tem iskanju novega razpoloženja se mišljenje biti srečuje s pesništvom, prav iskanje novega razpoloženja pa je tudi razlog, da se Heideggrova zgodovinska osmislitev stalno vrača k pesnikom: Sofoklu, Rilkeju in Hölderlinu.

Descartesova filozofija ima izjemno mesto tudi v Heideggrovi pripravi vprašanja po biti v »Biti in času«. Descartesova filozofija je tu navzoča ob svetovnosti sveta: I. del, 1. odsek, 3. poglavje, B: »Razločitev analize svetovnosti nasproti interpretaciji sveta pri Descartesu«, kjer izhajajoč od »Principia philosophiae« obravnava predpostavke Descartesove ontologije sveta, zlasti določitev »sveta« kot res extensa. Na osnovi tega določila je »Descartes zoženje vprašanja po svetu zaostрил v smeri vprašanja po stvar-

<sup>17</sup> M. Heidegger, Izbrane razprave, Lj. 1967, str. 405 (modificiran prevod) ter Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen 4. Aufl., 1966, str. 27.

<sup>18</sup> Rehabilitacija čudenja, ki jo iz docela različnih izhodišč ter tudi pojavno zelo različno izvedeta C. Tóthova ter T. Hribar, ohranja vso upravičenost nasproti sociološki, socialnofilozofski in psihoanalitični odstranitvi in ukinitvi filozofije. Prim. C. Tóth, Nemožnost konca filozofije – I. Tò thaumázēin, Anthropos 22 (1990), 5–6, str. 98sl. in Tine Hribar, Ontološka diferenca, Ljubljana 1992, 182sl.

skosti narave kot najprej dostopnem, znotrajsvetnem bivajočem« (SuZ, 100). Dasi Descartesova filozofija preskoči svet kot fenomen, pa ima njegovo razumevanje sveta svojo epohalno upravičenost: »Nastavek extensio kot temeljne določenosti 'sveta' je fenomenalno upravičen, četudi z vračanjem nazaj k njej ne more biti ontološko doumeta ne prostorskost sveta ne najprej odkrita prostorskost bivajočega, ki je pričujoča v okolnem svetu, še najmanj pa prostorskost tubiti same.« (SuZ, 101).

Posebno mesto pa ima Descartesova filozofija v razdelavi destrukcije zgodovine ontologije. Heidegger sicer upošteva Descartesov poskus, da bi filozofiji pripravil nova in zanesljiva tla, vendar ugotavlja, da Descartes ni obravnaval neizrecnih ontoloških temeljev »cogito sum«: »Kar pa pri tem 'radikalnem' začetku pušča nedoločeno, je način biti res cogitans-a, natančneje bitni smisel 'sum'-a.« (SuZ, 24) Do ontologije tubiti je mogoče priti le skozi destrukcijo zgodovine ontologije, ki ima s svoje strani tri faze: Kant, Descartes, Aristoteles. Tako je Heidegger za neobjavljeni II. del »Biti in časa« naredil naslednji načrt:

1. »Kantov nauk o shematizmu in čas kot predstopnja problematike temporalnosti.
2. Ontološki fundament *Descartesovega* 'cogito sum' in prevzem srednjeveške ontologije v problematiko 'res cogitans'.
3. *Aristotelova* razprava o času kot diskrimen fenomenalne podlage in mej antične ontologije.« (SuZ, 40)

Za Heideggrovo vprašanje biti in časa imajo torej odločilno mesto prav ti trije filozofi: poleg Kanta in Aristotela tudi Descartes. V fenomenološki destrukciji zgodovine ontologije zavzema prebivanje pri drugi postaji, to je 2. odsek II. dela, ravno fenomenološka destrukcija Descartesovega »cogito sum« (prim. SuZ, 24 in 89).

Ker pa je Heidegger vprašanje resnice in vprašanje znanosti v »Biti in času« postavil v kontekstu interpretacije tubiti in eksplijacije časa kot transcen-

dentalnega horizonta vprašanja o biti, bomo ti dve vprašanji pustili ob strani kakor tudi Heideggrovo obravnavo Descartesa v tem delu.

### III. Fenomenološka razlaga Descartesa: Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17)

#### 1. *Aristotel, Husserl in Descartes*

Heideggrova predavanja o Descartesu so pri nas zbudila precejšnjo pozornost, saj so prevedeni daljši odlomki o Aristotelu ter dva paragrafa, v katerih gre za primerjavo med Descartesom in Husserlom.<sup>19</sup> Glavna tema predavanj je fenomenologija tubiti. Prvi del ima naslov »φαινόμενον in λόγος pri Aristotelu ter Husserlova samorazlaga fenomenologije« ter se začne s pojasnitvijo izraza fenomenologije. Heidegger najprej podaja interpretacijo besed φαινόμενον in λόγος tako pri Aristotelu kot tudi glede na to, da gre za dve izvorni besedi grške filozofije, ki izrekajo »bivanje«. Tako se z njuno pojasnitvijo že gibljemo »v bivanjski zgodovini večernodeželskega človeštva« (GA 17, 2). Povzemajoč interpretacijo Aristotela Heidegger ugotavlja, da beseda λόγος evocira bit sveta, beseda φαινόμενον pa bit življenja. Sovisnost biti sveta in življenja je dana z bitjo govorjenja, s katero življenje izkazuje možnost zakrivanja in ogrožanja življenja v resnici (GA 17, 44). Λόγος pa je kot način biti tudi »način tubiti«, način biti človeške eksistence. Značilnost »kako« biti pa se stvarno opredeljuje z naslednjimi osnovnimi karakterji:

1. τὰ πράγματα, stvari, s katerimi »imamo« opravka;
2. τὰ χρήματα, stvari, kolikor so v uporabi za potrebe, ki jih tubit sveta sama motivira in zahteva;
3. τὰ ποιούμενα, stvari, ki jih naredi človeška roka;

<sup>19</sup> Prim. Nova revija 163/164, s. a., str. 171–178 ter Phänomena 5 (1996) 15–16, str. 47–78, obakrat z nepopolnimi (pod)naslovi (?).



4. τὰ φυσικά, stvari, kolikor same iz sebe vznikajo in nastopajo;

5. τὰ μαθήματα, »tisto bivaajoče, ki ima specifični značaj naučljivosti, to, o čemer obstaja vedenje, ki ga lahko dopovemo vsakomur«,<sup>20</sup>

6. οὐσία, svojstveni bitni karakter znotraj prvih pet osnovnih karakterjev, ki se imenuje bit kot prisotnost (Anwesenheit) (GA 17, 46). Za razliko od teh karakterjev pa φαίνόμενα dajejo »najbližji način srečevanja bivaajočega po njegovem formalnem *Kako*« (ib.), kar je ravno odločujoče za FENOMENOLOGIJO.

Pri obravnavi sodobne fenomenologije v Husserlovi samorazlagi (17, 42 sl.) pa Heidegger postavlja vodilno vprašanje vseh teh predavanj, namreč, kako da je zavest postala tema današnje fenomenologije, in sicer čista zavest (§4), saj v Aristotelovem opisu »*biti v svetu*« (Heideggrov kurziv) v razpravi »O duši« zavest ne nastopa. Za pojasnitev tega vprašanja je treba imeti pred očmi temeljna določila biti, ki jih je vzpostavila grška filozofija, zlasti Aristotel. Pri tem je posebej pomembno določilo BITI KOT RESNICE, ki zadeva »določen temeljni fenomen tubiti« (GA 17, 52),<sup>21</sup> dasiravno so vsa Aristotelova kategorialna določila zajeta iz »*biti v svetu*«. Tematsko polje grške filozofije je bivaajoče kot svet in bit življenja, medtem ko ima moderna fenomenologija za temo zavest, natančneje teoretsko mišljenje ter intencionalne doživljaje ali akte, katerih temeljna značilnost je ta, da so »zavest-o-nečem«.

Področje zavesti je v Husserlovih »Logičnih raziskavah« tema fenomenološkega raziskovanja zato, da bi prišli do utemeljene zgradbe spoznanja. Heideggrovo vprašanje pa zdaj je, kako si zavest priskrbi prednost ter postane predmet fundamentalne filozofske znanosti. Iz predimetja fenomenologije tubiti se vprašanje glasi: »*Katera skrb motivira izoblikovanje zavesti kot teme* [...]?» (17, 59) Heidegger odgovarja, da zavest postane tema

<sup>20</sup> Prvih pet načinov biti naštevamo po vrstnem redu iz Heideggrovega dela Die Frage nach dem Ding, str. 53, ki bo za nas še ključno za določitev biti matematičnega.

<sup>21</sup> Prim. o tem mojo razpravo »Heidegger in Aristoteles«, Phainomena 15–16 (1996), str. 128 sl.

ob doživljajih pomena. Pri takšnih izjavah, kakršne so vse znanstvene trditve, se skrb nanaša na teoretsko spoznavanje in znanost kot temelj kulture: »*Skrb je namenjena spoznanemu spoznanju*, ker mora spoznanje prevzeti zagotovitev tubiti in kulture.« (17, 60)

Fenomenologijo, kakor jo Husserl razvija in tolmači v delu »Filozofija kot stroga znanost«, Heidegger obravnava z vidika fenomenološkega gesla »Nazaj k stvarem samim!« (Zurück zu den Sachen selbst!)<sup>22</sup> ter ugotavlja, da gre Husserlu za idejo filozofije kot stroge znanosti. Idejo znanstvene filozofije Husserlova fenomenologija srečuje v novoveški filozofiji »od Descartesa do Kanta«. V Husserlovi kritiki naturalizma se kaže »skrb za spoznano spoznanje«, ki vodi do spoznavne teorije in do utemeljitve absolutne znanstvenosti. Ob tem pa interes za stvar samo ne pride do besede, ker je Husserlu vodilna nit za preučevanje vsega doživljanja doživljaj teoretskega spoznavanja, kakršno je dano v matematičnem naravoslovju. Zgodovinsko spoznavanje nima pomena za filozofijo kot strogo znanost, kajti skrb za »normalno znanost« (Normwissenschaft, GA 17, 82) in za idealno oblikovanje kulture ne pride do poglobitve v človeško tubit: »Človeška tubit je degradirana v dejstveno gradivo za določene naloge. ... *Skrb za spoznano spoznanje je človeško tubit kot takšno izključila od možnosti srečevanja*. Zgodovina je za eno stopnjo bolj degradirana kot rudnik gradiva ter zbirka primerov za filozofske domisleke.« (GA 17, 93)

Zoperstavljanje matematike in zgodovine je za Heideggra »banalni platonizem« (93). Taka degradacija je možna, kadar je resnica izenačena z idejo veljavnosti, matematična ideja strogosti pa je nekritično postavljena kot absolutna norma (103). Fenomenološka analiza karakterističnih momentov skrbi za spoznano spoznanje, kakor so odsev (Rückschein), poznan tudi kot relucenca, zapadanje, vnaprejšnja zgrajenost, zajetost in pozaba (cf. § 12) vodi Heideggra do teze, da je z eksistencialnega vidika skrb za spoznano spoznanje »*tesnoba pred bivanjem*« (97). Kakor skrb za spoznano spoznanje vsa osnovna vprašanja prestavi v tematsko polje »zavest«, tako ma-

<sup>22</sup> Prim. E. Husserl, Logische Untersuchungen, II/I, Hamburg, Meiner 1992, str. 10: »Wir wollen auf die 'Sachen selbst' zurückgehen.«

---

tematična ideja strogosti vodi do tega, da tubit izgubi možnost, da bi samo sebe radikalno uvidela in dojela.

Vendar je tudi v derivativni skrbi za spoznano spoznanje dojeta tubit kot faktična: tubit je faktična v določeni naravnosti skrbi. Vsaka skrb ima določeno »vidikovnost« (Sichtigkeit), ki jo Heidegger dojame kot način biti v svetu, ki odlikuje tubit: to je »odklepajoča bit« (105). Način artikulacije skrbi pa je vedno zgodovinska odločitev.

Zaradi tega, da bi razumeli oblikovanje človeškega zgodovinskega bivanja na način skrbi za spoznano spoznanje, v katerem se odklepa zavest kot polje raziskave, je Heidegger posegel k Descartesu. Drugi del predavanj z naslovom »Poseg k Descartesu in njegovi določujoči sholastični ontologiji« (17, 109–246) je osredotočen na vprašanje po smislu resnice spoznanja. Odločilen za ta korak nazaj je uvid, da skrb za spoznano spoznanje določa že grško filozofijo, kolikor ima med vsemi bitnimi možnostmi tubiti razglabljanje (θεωρεῖν) absolutno prednost (115). Obravnava znanosti in resnice ne bo več samo spoznavno teoretsko vprašanje, temveč tudi eksistencialno, ker zadeva način biti tubiti. Zato ni slučajno, da Heidegger prav v teh predavanjih uvede besedo »eksistencial« (GA 17, 116).

Da bi mogli dospeti do eksistencialne dimenzije znanosti in resnice, je Heidegger uvedel metodo destrukcije (§ 20) ali postopek razgraditve, »metodo odkopavanja« (des Abbauens) (17, 118). Njeno bistvo je v tem, da pridemo do pojmov v njihovi izvornosti. Destrukcija se dogaja na štiri načine:

1. V destrukciji se išče nekaj pozitivnega in produktivnega;
2. Destrukcija je vedno kritika današnje tubiti, kolikor je zakrita s »preteklostjo, ki je postala nepristna« (17, 119);
3. Pogoj za izvedbo destrukcije je »spoštovanje pred zgodovino«, čemur da-nes pravimo tudi hermenevtična pietas. Destrukcija je historično spoznanje;

---

4. Destrukcija ni polemična, temveč ima smisel le kot »stvar odklepajoča raziskava tubiti«.

Ker z destrukcijo preteklost pride do lastne biti, je destrukcija oblika enotnosti sistematičnega in historičnega spoznanja.

Kako je skrb za spoznanje orientirana na resnico, je vidno že v polnem naslovu Descartesove razprave o metodi: »Razprava o metodi, da bi dobro vodili svoj razum in iskali resnico v znanostih (chercher la vérité dans les sciences).«<sup>23</sup> Zato Heidegger pristopa k preučevanju Descartesive filozofije ob vodilni niti vprašanja o resnici: »Kateri pojem resnice in resnične biti (Wahrsein) je pri Descartesu postavljen v središče?« (17, 121). Ker pa se fenomen resnice kaže v skrbi kot eksistencialu, je vprašanje resnice eksistencialno vprašanje: Kaj pomeni živeti v resnici, kakšna je povezanost in odnos resnice in življenja, med veritas in vita, kako je tubit v resnici in neresnici? Povezanost med tubitjo in resnico je izražena v grški besedi za resnico ἀλήθεια: »Nastavki za umestitev resnice v tubit se v grški filozofiji kažejo že na terminu ἀλήθεια.« (17, 120)

Iz Descartesove filozofije je mogoče videti, kako se skrb za spoznano spoznanje izkazuje kot odklepanje možnosti teoretskega spoznanja. Descartesova pot do resnice skozi dvom se na poseben način dotika fenomena resnice. Dvom je namreč določena vrsta skrbi za spoznanje, ki vnaprej gradi določeno idejo resnice. Resnica ima določene možnosti, na osnovi katerih je prisotna v življenju, v človekovi eksistenci. Te možnosti oz. določitve resnice so:

1. resnica kot resničnost (das Wahre): verum id, quod enuntiando ostenditur (resnično je to, kar je pokazano z izrekanjem);
2. resnica kot stavek ali izjava,
3. resnica kot javnost in veljavnost,

---

<sup>23</sup> Prim. R. Descartes, Razprava o metodi, o. c. str. 335.

4. resnica v smislu pravilnosti, ki je izkazljivost veljavnosti,

5. resnica v smislu obvezujočnosti stavka. Stavek vzet kot obveza ali najstvo je vrednota (17, 123sl.).

Enotnost vseh navedenih določil vidi Heidegger na paradoksen način v rastočem oddaljevanju (Entfernung) od izvirnega smisla resnice, ki je »bivajoče sâmo v kako svoje odkritosti« (17, 125). Ta pot oddaljevanja je pot zgodovine. Različne možnosti razumevanja resnice so zasnovane že v grški filozofiji, kolikor ima v njej teoretsko spoznanje poseben pomen.

Skrb za spoznano spoznanje ima tri značilnosti:

1. radovednost (das Neugier), ki je skrb za spoznanje v iskanju novega, ne glede na to, kaj je potrebno,

2. gotovost (Sicherheit): v skrbi je razvidnost, prednost dobijo metodološka opazovanja,

3. obvezujočnost: v skrbi je vladavina znanosti, gospostvo spoznanja, to, kar bo kasneje Heidegger imenoval »diktatura duha.«<sup>24</sup>

Skrb za spoznano spoznanje je tematizirano z določenim predvidom, ki je v tem, da sodobne znanosti opazujejo Descartes kot »odločujoč prevoj« (Wendepunkt) zgodovine filozofije (17, 128). Za Heideggera pa ima poseg k Descartesu predvsem tri naloge:

1. pokazati, da je pri Descartesu na delu skrb za resnico,

2. pokazati, da skrb za spoznano spoznanje odkrije polje zavesti kot predmet filozofije,

3. pokazati, da skrb za spoznano spoznanje že daje določeno predoznako temu, kar bo priznано kot določitev biti (17, 119 in 131).

Na ta način je že naznačeno Descartesovo metafizično temeljno stališče, ki ga zasnavlja Descartesovo razumevanje resnice, njegovo razumevanje biti ter predvsem njegovo razumevanje človeka kot misleče substance. K tem trem vidikom bo Heideggerova interpretacija Descartes v »Nietzscheju II« dodala še obravnavo načina, kako človek v Descartesovi filozofiji »sprejema in daje mero za resnico bivajočega«, namreč na način osvajanja mere (Anmaßung des Maßes).<sup>25</sup>

## 2. Regula generalis: splošno pravilo resnice

Heideggerova razlaga Descartes je stalno krožila okrog štirih temeljnih Descartesovih del: Regulae ad Directionem Ingenii [1628], Discours de la Méthode (1637), Meditationes de Prima Philosophia (1641), Principia Philosophiae (1644), kar velja tudi za predavanja o Descartesu 1923/24. Vprašanje resnice je pri Descartesu postavljeno kot problem zagotovitve resnice z absolutnim kriterijem. Ta kriterij resnice se pri Descartesu imenuje »splošno pravilo«, *regula generalis*: ... ac proinde iam videor pro regula generali posse statuere, ilud omne esse verum, *quod valde clare et distincte percipio*, »/In/ Zato se mi zdi, da /že/ smem za splošno pravilo postaviti trditev, da je resnično vse tisto, kar dojemam (docela) zelo jasno in razločno.«<sup>26</sup> To splošno pravilo Descartes imenuje tudi pravilo resnice, regula veritatis (V. Medit., 70 (15), 86, § 17).<sup>27</sup> Kakšna je metafizična razsežnost tega pravila resnice, bo pokazala bitnozgodovinska osmislitev Descartesovega stališča, ki jo je Heidegger izvedel v II. delu »Nietzscheja« (Nietzsche II, str. 427 sl.). V sedanji fenomenološki optiki, pa je treba najprej pojasniti sam fenomen resnice.

Kaj je bistvo resnice, je vidno ob tem, kako se določa neresnica. Tako Heidegger v 3. poglavju II. dela obravnava Descartesovo določitev napačnega

<sup>24</sup> M. Heidegger, Zollikoner Seminare, hg. M. Boss, Frankfurt/M. 1994<sup>2</sup>, str. 139.

<sup>25</sup> M. Heidegger, Nietzsche II, str. 171 (prev. 163).

<sup>26</sup> Descartes, Meditationes III, 35 (2), 33, § 4 (Simoniti, str. 66).

<sup>27</sup> Številke v oklepaju se nanašajo na paginacijo Adam-Tanneryjeve izdaje in njenih paragrafov v oklepaju, nato pa na paginacijo 1. izdaje ter paragrafe te izdaje po prevodu A. Buchenaua.

in resničnega (17, 130 sl.). Analiza neresnice, falsum-a, naj zagotovi kriterij spoznanja. Kriterij pa bo zagotovljen, ko bo dokazal, da zmota ni od Boga. Za razliko od Husserla Descartes razvidnosti še ne opravičuje iz nje same. Descartesovo vprašanje je: »Ako moja bit izhaja od Boga, *od kod* prihaja zmota?« (17.134). Descartesov odgovor je, da je mesto za resnico in neresnico, za verum in falsum sodba, iudicium, sodba pa ima svoje mesto v razumu kot zmožnosti sojenja. Tako Heidegger večkrat evocira Descartesov stavek: »... veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse«, »... da resnica ali napačnost v pristnem smislu ne moreta biti najdeni nikjer drugje kakor samo v razumu.«<sup>28</sup> Zakaj mora biti neresnica postavljena v razum? Utemeljitev je izvedena preko Descartesove klasifikacije misli, cogitationes v III. Meditaciji. Descartes vse misli razdeli na tri rodove:

1. *ideae* – misli ali predstave, ki so podobe stvari (*imago rei*) in so kot take vedno resnične kakor grška  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$ .
2. *affectus sive voluntates* – hotenja ali čustva, ki so vzeta v svoji neposrednosti vedno nekaj resničnega, *verum*.
3. *iudicia* – sodbe.<sup>29</sup>

Ideje se razlikujejo glede na svojo resničnostno vrednost po tem, da je različno težko ugotoviti, ali je to, kar prikazujejo, »resnično«, to je dejansko bivažočje izven zavesti, *extra mentem*. Glede idej ni možna falsitas formalis, temveč samo falsitas materialis, kadar neko stvar predstavljajo kot *non res* (Medit. III. 43 (19), 46, §23). Da bi to pojasnil, Descartes uporabi tradicionalno, sholastično razlikovanje med *realitas actualis sive formalis* in *realitas objectiva* (III. 40 (13), 40–41, §19–20). Izraz »objectiva« ima tukaj še izvorni smisel predstavljenega, prezentiranega. Vsaka misel, *cogitatio* je

<sup>28</sup> Descartes: *Regulae ad directionem ingenii*, Appendix ad regulam VIII, Opera X, str. 396, Heidegger, Wegmarken, str. 138–9, slov. prev. v: Heidegger, *Platonov nauk o resnici*, Lj. 1991, prev. D. Komel, str. 24. Prim. tudi Descartes, *Razprava o metodi*, Pravila, prev. B. Furlan, Lj. 1957, str. 141: »Ko se bo prepričal, da izvirata resnica in neresnica mnogokrat iz fantazije in iz čutov, četudi ne moreta biti v pravem pomenu drugje kakor v intelektu, ...«

<sup>29</sup> Medit. III, 36–7 (5), 35–36, §8–9, Simoniti, 67.

hkrati predstavljajoča ali *repraesentans* in predstavljeno ali *repraesentatum*, vsaka *cogitatio* je prav tako *cogitatum* kot tudi *cogitare*.<sup>30</sup> Kakor ima naravna bit svoj vzrok, tako ima svoj vzrok tudi bit predstavljeno bivažočega. Descartes razlikuje dva modusa biti: a) *modus essendi mutuatus a cogitatione* in b) *modus essendi objectivus* (III. 41, (14), 42, §20). Oba pa imata svoj realen formalen vzrok. Z ozirom na *esse verum* sta oba načina biti identična. Oboje je neka *esse animi*, neka bit, ki je lastna misleči stvari ter neodvisna od telesa. Oboje je enako, kolikor je oboje ustvarjeno, tj. ustvarjeno od Boga. Potemtakem vodi kriterij *clara et distincta perceptio* do nivelizacije karakterjev biti (GA 17, 146). Preostane, da bit neresnice in zmote poiščemo na področju sodbe.

Neresnica in zmota (§ 27) svojega vzroka ne moreta imeti v Bogu, temveč v sodelovanju dveh zmožnosti:

1. *facultas intelligendi*, spoznavna zmožnost ali zmožnosti umevanja,
2. *facultas eligendi* ali *libertas arbitrii*, zmožnost izbiranja ali svobode presojanja in odločanja (Medit. IV, 64 (56), Simoniti, str. 86).

Vsaka zmožnost je neko dobro, *bonum*, in kot taka ne more biti vir zmote. Omejenost človeške spoznavne zmožnosti ni *privatio*, temveč le *cauentia* glede na ideal konstitucije Boga, kjer je vsaka zmožnost neizmerna (*immensa*) (IV, 57 (8), 66, §12). Edino volja ali svoboda izbire je take vrste, da sem glede nje enak bogu.

Tukaj, ob določitvi človekove biti kot volje nastopa karakteristična povezava s tradicijo. Človeka tudi Descartes razume kot ustvarjenega po Božji podobi: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.

»Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti.« (1 Mojz<sup>1</sup>, 26)

<sup>30</sup> V »Nietzscheju« (II, str. 151) Heidegger problematizira prevajanje *cogitare* z mišljenjem in vpelje prevod *cogitatio* s predstavljanjem oz. sebi dostavljanjem dojetega. Na to se bomo vrnili v zadnjem paragrafu te razprave.

Božja volja je sicer večja po spoznavnosti, moči in predmetu, toda če gledamo formalno (= po bistvu) in pojmovno natančno (formaliter et praecise), tedaj volja pomeni, »da moremo isto [ali]delati ali ne delati« (Medit. IV, p. 57, 66 (§12), Simoniti, 87): v tem smislu sta božja in človeška volja enaki. Posse idem vel facere vel non facere je torej esse formale volje in tvori bistvo človekove svobode.

Heidegger pa nato s strogo analizo pokaže, da pri Descartesu nastopata dva pojma volje, aristotelsko-tomistični, ki so ga takrat zagovarjali zlasti jezuiti, ter avguštinski, ki so ga takrat zagovarjali oratorijanci in janzenisti. Svoboda najprej pomeni odsotnost prisile ter popolno nedoločenost oz. neodločnost (Simoniti), absolute indifferentia: to bi bil šolski pojem svobode. Drugič pa svoboda pomeni voljo kot nagnjenje (propensio) k temu, kar clare et distincte spoznamo za dobro. Po Heideggru sta tako aristotelski kakor avguštinski pojem svobode pomanjkljiva. Heidegger nakaže tudi teološke probleme, ki so podlaga obeh pojmov svobode ter opiše diskusijo o svobodi v Descartesovem času, v kateri je jezuit Molina svobodo določil kot indifferentia, oratorijanec Gibieuf pa je bistvo svobode videl v določenosti (determinari = biti določen) od dobrega, »Sichstellen unter ein bonum« (17, 155).

Za Descartesa je podobno kakor za avguštinsko teologijo nedoločenost, indifferentia le »najnižja stopnja svobode«. A za razliko od Avguština vloga milosti v človekovem odločanju prevzame clara et distincta perceptio: »Božja milost in naravno spoznanje pač nikdar ne manjšata svobode, temveč jo [rajši] večata in krepita.«<sup>31</sup> Pri Descartesu je teološki nauk »razteologiziran«. Človekovo nagnjenje k dobremu, »propensio ni nič drugega kot skrb za clara et distincta perceptio.« (17, 311)

Človekova zmota je odvisna od dveh vzrokov: »od uma in hkrati od volje« (ab intellectu & simul a volutate) (IV, p. 56 (8) in 64, §9, Simoniti 86). Zmota ni nič, ni pura negatio; za zmoto lahko rečemo, da je nič ali nebit le z ozirom na resnico. Takšna relativna bit je privatio. Neresnica je določitev mišljenja, cogitatio kot privatio oz. defectus, carentia (IV, 55 (5), 62, §5).

<sup>31</sup> Simoniti, str. 88 ter Heidegger, GA 17, 157 in dopolnilo 20 in 21, str. 309–311.

Do zmote ne pride, ako se držimo perceptuma: »In v tej nepravilni rabi svobodne izbire se nahaja tista pomanjkljivost, ki tvori naravo zmote (formam erroris)« (p. 60 (12), 70, § 18, Simoniti, 90). Ker je errare neka bit res cogitansa, to pomeni, da je bit res cogitansa tudi neka nebit, in sicer zato, ker je res cogitans tudi ens creatum (GA 17, 161).

Podlaga za to, da je res cogitans določena kot esse perceptum in esse creatum, je po Heideggru sholastična ontologija. Povezava teh določil je v razumevanju ustvarjene biti kot resnične, kot esse verum. Za pojasnitev bitnega karakterja res cogitans je zato treba pojasniti smisel verum esse v sholastiki, kar Heidegger izvede v 4. poglavju II. dela (GA 17, 161–194) ob sistematični interpretaciji dveh temeljnih filozofskih del Tomaža Akvinskega: Quaestiones disputatae De veritate in nekaterih quaestiones in členov iz Summa theologica. Pri tem je posebej pomembno, da je resnica razumljena kot določen način biti, modus generalis entis (De veritate, qu. 1, art. 1). Resnica ni le zadeva spoznanja in uma, temveč ima verum »temeljno določilo modus entis« (GA 17, 177). Izvorna bit resnice v smislu spoznavnosti pa je božanska bit (17, 178). Pristna bit verum-a temelji v izvorni resnici Boga. Bistvo Boga kot božanskega uma je v njegovi ustvarjalni moči in zmožnosti proizvajanja, posse producere. Zato je vsaka esse, kolikor je ens creatum, tudi verum (182). Resnica (verum) je bonum intellectus. Kolikor se vsako bivajoče meri ob božanskem umu, je vsako esse nek verum (189). Verum pa je orietiran ob creatum, creatum pa je opazovan v optiki grške ontologije. To je vidno v dokazih za bivanje Boga, ki jih je Tomaž Akvinski podal v 3. členu 2. quaestio (Summa Theologica I): Utrum Deus sit. Dokazi za boga se opirajo na osnovne značilnosti, s katerimi je grška filozofija dojela stvari (πράγματα): κινούμενον ποιούμενον, μεταβλητικόν, καλόν, τέλειόν (GA 17, 191), tj., kot gibajoče se, kot proizvedeno, kot spremenljivo, kot lepo in kot popolno. Te značilnosti bivajočega določajo tudi človekovo bit in bit spoznanja.

Glavno vprašanje posega k Descartesu pa je, kako se z vidika skrbi za spoznanje oblikuje Descartesovo razumevanje znanosti in resnice. O tem je govor zlasti v 5. poglavju II. dela (17, 195–228).

Za Descartesa je človekova bit razumljena kot misleča stvar, *res cogitans* (196). Vse misli in predstave misleče stvari, njene *cogitationes* imajo značilnost ustvarjene biti, *creatum esse*. Spoznavanje kot zasledovanje resnice, *assecutio veritatis* je pravilno sojenje (*iudicare*), kakršno je možno, če premagamo zmoto, *error*. Zmoto premagamo z upoštevanjem pravil. Spoznavanje se dogaja kot zadrževanje, *continere* in odvracanje, *abstinere* (Principia I, § 6), čemur pravimo pomišljanje, *dubitare*. Dvomljenje je torej pomišljanje o vsem, ki poteka tako, da zavrača vse, kar ni nedvomno.

Koliko je presojanje, *iudicare* odklepajoče? Po Heideggru *iudicare* »le npravi izrecno nekaj vnaprej zagotovljenega«. Skrb za spoznanje je specifična skrb v smislu »pomiritve« (17, 199). Eksplicacija biti glede na *ἀληθείς* se je premestila tako, da se je zakrila in razpustila v »izdelanosti stvari« (*Hergestelltsein*) (198).

210 Glede na ustvarjenost je človek kot nekaj srednjega (*medium quid*) (Medit. IV, p. 54, 61–62, §5, Simoniti 84) postavljen med Boga in nič ali med najvišje bitje in nebit. Ker je prava bit tega *ens medium* njegova volja (*voluntas*) in ker je raziskava spoznanja vodena ob biti spoznanja, mora Descartes človekovo bit določiti kot *iudicium*, sodbo: sodba je *modus volendi*. Ko je *verum* postavljen v *iudicium*, se resnica približuje veljanju (*das Gelten*) kot posebni biti: »S tem je storjen prvi korak oddaljitve od dejanskega smisla *ἀληθείς*« (17, 200).

Splošno pravilo spoznanja je »jasno in razločno dojetje« (*clara et distincta perceptio*). Pri tem dojetje ali *perceptio* obsega tako *αἴσθησις* kakor *νοεῖν* (203). Obstajata dva modusa *cogitandi*: *modus percipiendi* in *modus volendi* (Principia I, §32), pri čemer spada *iudicium* med *modus volendi*.

V tem okviru lahko pustimo ob strani Heideggrovo pojasnitev *claritas* kot moment srečanja *verum-a* (Principia I, § 45) in njegovo pojasnitev razločnosti. Pomembno pa je, da se po Heideggru v tem kaže specifična ozkost tega kriterija, kar Heidegger razvija v komentarju § 46 I. knjige »Principov filozofije«. Za Descartesovo teorijo znanosti pa je pomembno Heideggrovo vprašanje, od kod izvirata karakterja jasnosti in razločnosti (§ 36, GA 17, 206 sl.).

### 3. Resnica kot gotovost in *mathesis universalis*

Splošno pravilo pove, kaj je znanstveno spoznanje, kaj je znanost. To vprašanje spremlja evropsko filozofijo od Platona, ki je v dialogu »Teaitetos« zastavil to vprašanje, na kar večkrat spomni tudi Heidegger. Kaj pa je Descartesova ideja znanosti, to povedo predvsem njegova »Regulae ad directionem ingenii« (Pravila za usmerjanje razuma). Tako zdaj Heidegger preide k interpretaciji tega teksta, ki bo sicer ostal glavna Heideggrova opora, kadar gre za pojasnitev tega, kako se človek oblikuje kot subjekt, prisotnost pa kot obstoj (pred-metnost) in predstavljenost.<sup>32</sup>

Znanstveno spoznanje mora ustrezati določenim merilom ali pravilom. Znanost ni kakršnokoli spoznanje, temveč spoznanje z določeno značilnostjo: *Omnis scientia est cognitio certa et evidens* (r 2.3). »Vsaka znanost je gotovo in razvidno spoznanje.« (Furlan, 107.) Da bi prišli do prave znanosti, je treba zavreči vsa verjetna spoznanja. Drugo pravilo spoznavanja in raziskovanja se glasi: *Circa illa tantum obiecta oportet versari, ad quorum certam et indubitatum cognitionem nostra ingenia videntur sufficere*. »Priporočljivo se je zadrževati samo v okrožju tistih predmetov (*obiecta*), za katerih gotovo in nedvomno spoznanje naše umske zmožnosti očitno zadoščajo.«<sup>33</sup> V tem pravilu je področje znanosti že določeno kot »predmet«, *obiectum*. Poleg tega pa Descartes v pravilu II prikaže dva konstitutivna momenta znanstvene metode oziroma znanosti v novem stilu. To sta:

1. zrenje, uvid ali *intuitus*, imenovan tudi *experientia*, izvid, ki pa v tej zvezi prevaja grško *ἐπαγωγή*, in

2. sklepanje ali izpeljevanje, *deductio* ali *illatio*.

Oboje skupaj je razumevanje ali *intellegere*. V tretjem pravilu sta uvid oz. uvid ter sklepanje določena kot pogoj znanosti. Pravilo III se glasi: *Circa*

<sup>32</sup> Naj navedem vsaj dve deli: *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 3. izd. 1987, str. 78 sl. in *Zollikoner Seminare*, Frankfurt/M. 2. izd. 1994, str. 131 sl.

<sup>33</sup> Prevedeno po: Heidegger, *Zollikoner Seminare*, str. 136; prim. Furlan, str. 107.

objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed *quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere*, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur. »Na območju predležeh predmetov ni treba preučevati tega, kar so drugi mislili ali kar mi sami domnevamo, temveč to, kar moremo jasno in razvidno neposredno uzreti ali zanesljivo izpeljati; znanost se namreč ne more pridobiti na drugačen način.«

Intuitus je vpogled, uvid, ki vznikne iz »luči razuma (lux rationis).«<sup>34</sup> Zrenje je um, grški νοῦς, ki daje podlago, fundamentum (r 2,77) za resnično sodbo. Čeprav je intuicija bistven del znanstvene metode, pa ni tudi še sam izoblikovan z metodo, temveč skupaj z izvajanjem tvori osnovo splošnega vedenja, mathesis universalis (ar 4, 83, Furlan, 122). Takšen pristop do stvari šele odloča, kar bomo na stvareh začutili kot resnico. To je po Heideggru smisel pravila IV, ki zveni skoraj tautološko: *Necessaria est methodus ad rerum*<sup>35</sup> *veritatem investigandam*, »Za raziskovanje resnice [stvari] je nujna določena metoda.« (Furlan, 113) Iskanje resnice brez metode je v najboljšem primeru srečna zmota ali »srečna blodnja« (feliciter errare).

212 Oporo za metodično iskanje resnice dajeta aritmetika in geometrija, saj sta »bolj gotovi«, zanesljivejši (certiores, r 2,79, Furlan, 110) kakor druge znanosti, ker imata objectum purum et simplex (čist in enostaven predmet) (r 2,80). Ravno tak pa je predmet, ki ga terja in dopušča nova znanost. Aritmetika in geometrija nista prednostni predmet študija zaradi njiju samih, temveč zato, ker dajeta »pravilno /ravno, Furlan/ pot do resnice« (rectum veritatis iter) (r 2, 94). Predmeti znanosti morajo imeti enako gotovost (certitudo) kakor matematični predmeti. Vprašanje zdaj je, kaj je matematično v aritmetiki in geometriji? Matematično bo vsekakor »merilo, ki presoja,« »Richtmaß«<sup>36</sup> raziskovalnega duha, metoda pa bo odločala o tem, kaj sploh lahko odkrijemo. Z metodo je določeno, kako je nekaj tu kot tema.<sup>37</sup> Če je za Aristotela in srednji vek najvišja znanost teologija, natančneje theiologika

<sup>34</sup> Prim. r 3,58, p. 368, Furlan, 113.

<sup>35</sup> Resnica stvari: rerum je Heideggrov dodatek.

<sup>36</sup> Heidegger, Die Frage nach dem Ding, str. 78.

<sup>37</sup> Heidegger, Zollikoner Seminare, str. 175.

kot teorija božanskega, je to zdaj postala matematika, ki je bila doslej ne-sporno le najstrožja znanost, ne pa tudi še najvišja (GA 17, 210).

Ob zelo kritičnem pretresu zgodovine znanosti v »Pravilih« je za Descartesa vodilno naslednje vprašanje: »Kaj je pristno matematičnega v aritmetiki in geometriji?« (GA 17, 210) Izza konkretnih znanosti matematike, ki jo Descartes imenuje mathesis vulgaris (r 4,32–33/376/), odkriva idejo resničnega vedenja (mathesis vera, r 4,47/376/)<sup>38</sup> in jo imenuje mathesis universalis (r 4,83/378/) oz. scientia generalis (r 4,79/378/, Furlan, 123), ki v Descartesovi novi zastavitvi prve filozofije zavzema mesto ontologiae generalis. Za znanost pri Descartesu je značilno, da ni orientirana po predmetu, po stvari, temveč ob ideji gotovosti oz. zanesljivosti ter ob ideji razvidnosti: znanost je certa et evidens cognitio (pravilo II).

Znanost mora imeti resnične temelje. Katera resnica, kateri verum je lahko temelj, fundamentum? To je lahko le tisto bivajoče, ki je objectum purum et simplex. Najstrožja znanost se bo nanašala na objecta simplicissima (r 4,62). Ob matematiki je tako vnaprej načrtovana ideja možnih predmetov znanosti. Ob matematiki pa je dobljena tudi ideja metode, kolikor gre za običajno instrumentalno predstavo o metodi. Naslov pravila III že v načelu izključuje znanost o zgodovini, kakor je izključitev zgodovine iz območja znanosti vidna tudi v 1. delu »Razprave o metodi«. Z Descartesovo idejo znanosti je v principu nemogoče razumeti to, kaj je znanost o zgodovini – celo v fenomenologiji Heidegger odkriva sovražnost do zgodovine, Geschichtsfeindlichkeit. V predgovoru k svoji disertaciji se Heidegger zahvaljuje svojemu učitelju profesorju Heinrichu Finkeju za to, da je v »nehistoričnem matematiku« prebudil »ljubezen in razumevanje za zgodovino« (GA 1, 61).

Pri Descartesu pa tako nastopa ostro nasprotje med znanostjo in zgodovino. Po Descartesovih besedah ni mogoče, da bi prišli do »trdne sodbe« (iudicium stabile) (r 3, 34 /367/, Furlan, 112) o predloženih zadevah, tudi če bi poznali vse dokaze Platona in Aristotela.

<sup>38</sup> Furlan, 121 – »resnična matematika«

Prava znanstvena metoda mora znati preprečiti, da bi jemali neresnico za resnico, falsum pro vero (r 4,23, Furlan 117): to omogoča intuitus. Metoda mora biti takšna, da daje pregled čez vse (omnia), kar omogoča postopek izpeljevanja (deductio). Ko pridemo od vsebinske določenosti matematike do prvih sestavin tega, kar nosi vse matematično spoznanje, dobimo mathesis universalis. Univerzalna matematika je tako zajeta v metodi, ki jo tvorijo zanesljiva in pripravna pravila (regulae certae et faciles, r 4,22) (»gotova in preprosta«, Furlan, str. 117). Bistvo matematične metode je zato zajeto v zelo enostavnem določilu: metoda je red in mera, ordo et mensura (ar 4,79, Furlan 123). Mathesis universalis je torej formalna znanost o redu in meri.

V zvezi z idejo reda je tudi pravilo niza, vrste, series (pravilo VI). To pravilo predpostavlja, da je mogoče vse stvari razporediti v določene vrste, res omnes per quaedam series posse disponi (r 6,9–10, Furlan, 126). Descartes tako vse stvari razvrsti v absolutne (absolutum) in relativne (respectivum), s tem da nam o absolutnih stvareh spoznanje daje samo zrenje, o relativnih pa izpeljevanje. Tudi za idejo reda je pomembno, da Descartesu pri tem ne gre za stvarno vsebino predmetov, temveč za spoznavne povezave. Bistvo metode je v tem, da v spoznavnih vrstah dosežemo nek absolutum, ki ni vsebinski absolut, temveč »das methodische Absolute«, kakor poudarja Heidegger (GA 17,219). V tej zvezi Descartes ponovi zahtevo po enostavnosti predmetnosti. Take enostavne stvari so *res pure intellectuales*, čisto umske stvari, ki jih dojamemo samo z lučjo uma (npr. spoznanje, hotenje, dvom itd.), in stvari, ki so »čisto snovne«, *pure materiales* – take so prisotne le v telesih: oblika, gibanje ipd., ter naposled splošne ali skupne, *res communes*, ki pripadajo tako duhu kakor telesnim stavarem, npr. bivanje, enotnost, trajanje ipd. (r 12,201 sl., Furlan, 163 sl.) Take enostavne stvari dajejo temelj, fundamentum za ustrezno znanost. To metodično pravilo bo Descartes do kraja radikalno uporabil pri znamenitem iskanju Arhimedove točke v »Meditacijah o prvi filozofiji«.

V naslednjem paragrafu (§37) Heidegger preide k presoji Descartesove metode kot stopnjujočega se spozabljanja, kot naraščajočega motiti se (aufsteigernde Sichvergreifen, 17, 224). Kako je to mogoče, da namreč v prizadevanju za spoznanje pride do pozabe?

Pravilo, lat. regula izvira od rego, regere, rexi, rectum, ki pomeni ravnati, voditi, upravljati, vladati, zapovedovati. Sorodna je tudi beseda rex, regina – kralj, kraljica. Glagol regere ima dva osnovna pomena: 1) razširjati in 2) usmerjati. Ide. koren \*reg' – pomeni gibanje v ravni črti (Ernout-Meillet). Bistvo pravila je uravnavanje, ki je bistvo metode, tako vsebinsko kakor formalno. To, kar pravilo uravnava, je scientia, znanost, to, kako uravnava, je metoda (GA 17, 221). V skrbi za metodo Heidegger odkriva specifično skrb za gotovost spoznanja. Po Descartesovih lastnih besedah pa znanost zahteva, da človek svojega duha osvobodi vseh skrbi in da si priskrbi zanesljiv prosti čas: *Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi* (Medit. I, 17–18 (1), 8, Simoniti, 49). Skrb za mathesis universalis ima za posledico to, da se esse kot verum postavlja pod vidik skrbi za certum. *S tem je resnica dojeta kot certitudo. Gotovost in razvidnost pa pripadata zrenju, intuitus* (r 3,74, Furlan, 114).

Regula generalis, ki zahteva jasno in razločno spoznanje, velja za vse možna področja raziskovanja in znanosti. Tudi teologija in metafizika morata biti preoblikovani v smislu regulae generalis. Z vidika gotovosti, certum je dojeto tudi dobro: tudi bonum postane nek certum.

Descartes sicer od sholastike prevzame vodilno metafizično idejo, vidik, da je človek po naravi določen za dobroto in resnico: determinatio naturalis k bonum in verum, kakor jo je izrekel Tomaž Akvinski v »Summa theologica« (I, qu. 62 in II/I, qu. 17). Ta naravnost pa je teološko, metafizično zasnovana tudi pri Descartesu, saj ima vsaka jasna in razločna zaznava za povzročitelja Boga (Deum authorem) (Medit. IV, 62 (17), 74, §24, Simoniti, 92). Resničnost regulae generalis je pri Descartesu izkazana s tem, da je predležča stvar, subiectum ali res, ki je v ontoteološki optiki kot vsaka ustvarjena stvar tudi ens verum. Osnovna pravila mathesis universalis so prima cogitationum utilium semina, »prva semena koristnih misli« (r 4, 52, p. 373, Furlan, 118). Človeški duh in ta semena resnice so nekaj božanskega, aliquid divini. Znanost je za Descartesa tudi theiologika, ne le ontologija generalis. Heidegger bo rekel: novoveška znanost ima ontoteološko strukturo. Z vidika zgodovine in geneze modernih znanosti pa je Descartesova ideja znanosti »skrajno pelagijanstvo teoretskega spoznanja« (GA 17, 228).



#### 4. *Dubito, cogito sum*

Zadnja tema Heideggrovega sestopa k Descartesu je »vprašanje bitnega značaja misleče stvari, *res cogitans*« (GA 17, 229–246), ki je obravnavano v 6. poglavju II. dela ter v 1. poglavju III. dela (17, 247–254). Heideggrova glavna teza je, da Descartesova skrb za gotovost in Husserlova skrb za spoznano spoznanje potvorita fenomenološke najdbe ter zapirata dostop do genuine biti *res cogitans* (17, 252), do eksplikacije vprašanja biti in do eksplikacije biti tubiti (17, 270). To vprašanje bo v II. delu »Nietzscheja« tematizirano kot Descartesova določitev bistva človeka kot prvega in pravega subjekta ter v okviru obravnave Descartesove določitve bistva resnice kot gotovosti. V aletheiološko-eksistencialni perspektivi Heidegger začenja svojo interpretacijo Descartesa z vprašanjem o bistvu novoveške metafizike. Njen osnovni karakter je v tem, da je vprašanje τί τὸ ὄν; spremenil v vprašanje po *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (Nietzsche II, 142, 179; Evr. Nihilizem, 135, 171). Bralec Descartesa seveda vidi, da te formulacije pri Descartesu ni, kar pa ne pomeni, da je napačna: izhaja namreč iz Heideggrovega sinoptičnega pogleda na kvadrigo Descartesovih del: Pravila, Razpravo, Meditacije in Principe.

Descartesova *mathesis universalis* kot »fundamentalna znanost« (17, 229) mora biti zasnovana na nekem temelju, ki bo »trden ..., gotov in neomajen«, *firmum...*, *certum et inconcussum* (Medit. II, 17 (1), 24, §1, Simoniti, 55). Descartesova metafizika oz. prva filozofija se začne z iskanjem nečesa nedvomnega. V znanostih je treba vpostaviti nekaj trdnega in trajnega, *firmum et mansurum quid stabilire* (parafrazično iz Medit. I, 17 (1), 8, Simoniti, 55). V istinoslovno-bivanjski perspektivi govori o tem Heidegger v razpravi »Nietzschejeva beseda 'Bog je mrtev'«, iz Holzwege: »To stalno kot obstoj zadostuje od nekdanj vladajočemu bistvu bivajočega kot stalno prisostvujočega, ki se vsepovsod že nahaja tu (*ὑποκειμένον*, *subiectum*). Tudi Descartes vprašuje kakor Aristotel po *ὑποκειμένον*. Kolikor Descartes ta *subiectum* išče v vnaprej zaznamovani poti metafizike, najde, misleč resnico kot gotovost, *ego cogito* kot stalno prisostvujoče.« (Holzwege, 220/234/) Omeniti velja še eno skupnost Aristotelesa in Descartesa, ki je v tem, da descartesovski *mansurum* ustreza aristoteliskemu določilu podlage kot osta-

jajočega v osnovi, τὸ ὑπομένον (Fizika, A 7, 190a 10). Toda nadaljevanje Descartesa ni več aristotelско. Iskano mora biti *absolutum in simplex*. Do tega prvega temelja, *fundamentum primum*, se pride po poti skrbnega iskanja, ki ga sestavljajo *dubitare, remotio in suspicio falsitatis*, »sum lažnosti« (Medit. I, 20 (8), 12, §9, Simoniti, 49 – brez »o lažnosti«).

Skrbeče dvomljenje, *dubitatio*, je vsebina prve meditacije, prvega razglabljanja, v kateri Decartes dejansko govori o skrbi: *curandum est*, »skrbeti moram.«<sup>1</sup> Pot, po kateri bo dvomeči prišel do absolutnega neomajnega temeljna resnice, bo nam že poznana metoda, ki določa red, po katerem je treba filozofirati, *ordo philosophandi* (zlasti *Principia*, npr. I, § 7). Treba je upoštevati, da v skladu s formalnim, dasiravno ontološkim statusom metode, Descartes metodo rad imenuje z izrazom *ordo*, red, kar prevajalci često opisujejo perifrazično z »metoda« (Buchenau) ali s »pravili« (Simoniti): tako npr. v »Pregledu« razglabljanj (Synopsis, p. 13, 2). Pot iskanja poteka tako, da so vsa mnenja, *opiniones*, podvržena splošnemu rušenju, *eversio generalis*.<sup>2</sup> To pa je doseženo na ta način, da načela teh nazorov soočamo s splošnim pravilom, tj. *regula generalis*. Metafizične principe moramo pri tem po Heideggru dojeti kot izhodišča, dostope in obhode (*Ausgänge, Zugänge, Umgänge*), ki določajo področje določene znanstvene discipline (17, 235).

Z vidika vprašanja, kaj daje zanesljiv temelj, *fundamentum certum*, se ne moremo zanašati na to, kar prejemo od čutov ali po čutih, vel a *sensibus*, vel per *sensus* (Medit. I, 18 (3), 9, § 5, Simoniti, 50). Dvomljive so tudi vse znanstvene discipline, ki obravnavajo sestavljene stvari, kakor so fizika, astronomija in medicina (Medit. I, 20 (8), 12, § 9, Simoniti, 51–52), dasiravno lahko vsebujejo zelo splošna in enostavna določila, univerzalije, kakor so razsežnost, velikost, število ipd. Odstranitev, *remotio* mora poleg čutov obsegati tudi osnovna določila fizike. Ne samo to: odstraniti (*removendum*) je treba tudi aritmetiko in geometrijo, saj je na način »pretiranih dvomljenj«, *hyperbolicae dubitationes* (Medit. VI, 89 (24), 114, § 44, Simo-

<sup>1</sup> Medit. I, 22 (11), 14, §14, Simoniti, 53.

<sup>2</sup> Medit. I, 18 (1), 8, § 3, Simoniti, 49 – izpusti *generalis*.

niti, 117) treba predpostaviti, da so zmotne celo stvari, ki so poznane same po sebi (Principia I, § 5). Descartes se ne ustavi pri matematiki, saj z matematičnimi stavki ne moremo govoriti o biti, vzročnosti, naravi Boga. Dvomljenje pa se ne ustavi pri tradicionalni teologiji. Ni namreč »ničesar, o čemer ne bi bilo dovoljeno dvomiti, nihil esse ... de quo non liceat dubitare (Medit. I, 21(10), 14, §13, Simoniti, 53): tudi o Bogu, ki je lahko »nek hudoben duh«, »genius malignus« (Medit. I, 22 (12), 15, §16, Simoniti, 54). Razglabljanje in razmišljanje je tako postavljeno pred nič in v nič možnosti, toda to preiščevanje ima določeno naravnost na določeno gotovost, certum (GA 17, 24o). Skozi vse to pomišljanje in dvomljenje, dubitatio, skozi ta razmišljanja, cogitationes, pridem do neke biti, aliquid esse, ki je nek jaz, ego. Cogitatio je neka bit. Kar je nujno resnično, to pomeni gotovo, je neko načelo, ki je izraženo v temle stavku, hoc pronuntiatum: *jaz sem, jaz bivam, jaz obstajam, ego sum, ego existo*.<sup>3</sup> Ta stavek je prvo načelo filozofije, ki jo Descartes išče.<sup>4</sup>

**218** To načelo je v »Iskanju resnice« izrečeno kot »dvomim, ..., mislim, torej sem.«<sup>5</sup> Cogito sum je za Descartesa prvi princip, ako upoštevamo novo filozofsko metodo. Tako pravi v »Principih filozofije«: »Nam ni mogoče, da bi podvomili o tem, da ne bi obstajali tedaj, ko dvomimo: to pa je prvo, kar spoznamo, če filozofiramo po redu, kakor je treba (ordine philosophando). – In zatorej je to spoznanje 'jaz mislim, torej sem' (ego cogito, ergo sum) izmed vseh prvo in najbolj gotovo, do njega pa pride vsakdo, ki metafizično misli v skladu z redom« (ordine philosophanti).<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Ta stavek je v Meditationes naveden dvakrat, in sicer Medit. II, 25 (3), 18, §3; 27 (6), 21, §8, Simoniti, 56 in 57.

<sup>4</sup> Razprava o metodi, IV, p. 32 in Furlan, str. s 60.

<sup>5</sup> Descartes, Oeuvres et lettres, str. 898 in Furlan, str. 203. Arhimedovo točko vedenja Descartes označi tudi kot splošni dvom: »Hac enim *universali ex dubitatione*, veluti e fixo immobilique puncto, Dei, tui ipsiusmet omniumque, quae in mundo dantur, rerum cognitionem derivare statui.« (Rech. X,515), Oeuvres et Lettres, 891. Prim o tem tudi E. Cassirer, Descartes, hg. R. A. Bast, Hamburg 1995, Philos. Bibl. 475, str. 282.

<sup>6</sup> Principia philosophiae, I, § 7; prim. še Furlan, str. 203 sl. in Heidegger, Nietzsche II, str. 157–158 in prevod, str. 150.

V svoji razlagi formulacije prvega uvida Heidegger vztraja pri tem, da najdba ni dvomljenje kot stvar, res, temveč je najdba dejstvo, *stvarno stanje, Sachverhalt, da je v dvomljenju najdena bit (esse)*. Jaz sem, ego sum, je najden, poslej bo določen kot misleči jaz, cogito sum ali ego cogito, ali kot misleča stvar, res cogitans.<sup>7</sup> Ako bi to najdbo opredelili s tradicionalnim določilom človeka kot razumnega živega bitja, animal rationale, bi nas to zavedlo iz enega vprašanja v več težjih.<sup>8</sup>

Heidegger posebej izpostavlja, da v določilu dvomljenja mi najdemo svojo bit kot dvomečo, kar pomeni, da v določilu mišljenja najdemo svojo bit kot mislečo: me dubitare je me esse (Medit. II, 25 (3), 18, §3), ki je gotovost, certum kot cogito sum (GA 17, 244). Skozi »metodični« in »univerzalni« dvom najdeno je torej »me dubitare, me esse«. Najdeno ni stvar kot res, temeč veritas, veljaven stavek: iz preučevanjai, ali v svetu sploh kaj obstaja, »razvidno sledi, da obstajam« (evidenter sequi me existere).<sup>9</sup> *Descartesova velika najdba je identiteta mišljenja in biti, cogitare ergo esse*: to je »sodanost biti z mišljenjem« (GA 17, 314).

**219** Najdba ni sklep, silogizem, temveč neposredna eksplikacija danega. Najdba je verum, ne res: »To stanje, da torej najdba ni stvar, temveč nek verum, je pravi in zadnji fundament za naše razpravljanje glede vprašanja: Kako je ugledan bitni značaj same res cogitans?« (GA 17, 315) Dojetje, da smo misleče stvari, ni silogistično dobljeno, temveč gre za določen prvotni pojem (prima quaedam notio), ki je dojet z enostavnim zrenjem uma (simplici mentis intuitu).<sup>10</sup> S stavkom cogito sum je postavljeno, kaj je bit, kaj je resnica in kaj je mišljenje. Kaj je bivanje, kaj je misel, to je treba že vnaprej vedeti (ante ... scire) (Principia I, §10). Descartes tudi načeloma pripominja, da logika in njene definicije niso najvišje razsodišče resnice. Tako pravi v omenjenem paragrafu »Principov filozofije«: »Kar je najbolj enostavno in po sebi poznano, je z logičnimi definicijami napravljeno za bolj nejasno; ... In

<sup>7</sup> Medit. II, 27 (6), 21, §8, Simoniti, 57.

<sup>8</sup> Medit. II, 25 (5), 19, §5, Simoniti: »umno bitje«.

<sup>9</sup> Medit. IV, 58(10), 68, §16, Simoniti, 88.

<sup>10</sup> Meditationes, 140, 189 in Furlan, str. 205.

pogosto sem opazil, da se filozofi motijo prav v tem, da so najenostavnejše in poznano po sebi skušali razložiti s pojmovnimi določitvami logike; na ta način so namreč samo taisto podali kot bolj mračno. « Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim obscuriora reddebant.<sup>11</sup> Kadar gre za fundamentalna vprašanja, odloča uvid, ki ravno ni izpeljan iz neke večne logike. Zato npr. moderna znanost ne more razumeti, kaj so grški filozofi razumeli kot resnico.

S spremembo verum v certum pride zavest v sfero formalne ontologije. To se pri Descartesu zgodi na ta način, da cogitare postane misleča stvar oz. miselna stvar. Miselna stvar je stvarno stanje, ki mora v ozadju imeti neko stvar. Cogito sum postane formalno-ontološki stavek s tem, da čuti in domišljija postanejo res cogitans in cogitationes. Vsi načini obnašanja imajo svojo bit v predstavljanju, so v tem smislu cogitationes. Pojem cogitatio je posebej opredeljen v »Principih filozofije«: »Z imenom 'predstavljanje' (cogitatio) razumem vse tisto, kar se v nas, ki se nas samih sozavedamo, dogaja, kolikor imamo o tem v nas neko sovednost. In tako ni samo spoznavati, hoteti, predočevati, temveč tudi čutiti toisto, kar imenuje predstavljanje (cogitare)«, Cogitationes nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare.<sup>12</sup> Videnje in slišanje sta pretolmačena v cogito me videre, me audire itd. (GA 17, 242 in 249). Celó v sanjah se nam lahko zagotovo kaže, da vidimo, slišimo: čutenje je zato oblika mišljenja oz. predstavljanja, cogitare.<sup>13</sup>

Čutenje in predočevanje postaneta cogitare na ta način, da zaobsežeta vse dojemanje, percipere in predstavljanje, repraesentare. Zato Heidegger v Nietzscheju II predlaga prevod cogitare s predstavljanjem, ne le mišljenjem.

<sup>11</sup> Principia philosophiae, I, § 10; prim. še Furlan, str. 207 in Heidegger, Nietzsche II, str. 177 in prevod 169.

<sup>12</sup> Principia philosophiae, I, 7, § 9 in Heidegger, Nietzsche II, str. 156, prevod, str. 149.

<sup>13</sup> Medit. II, 29 (9), 24, §14, Simoniti, 60.

Mišljenje je perceptio, ker je kot percipere dostavljanje do sebe. Mišljenje je tudi dvomljenje, dubitare, ker je pomišljanje kot zagotavljanje in dopuščanje tega, kar je izven pomisli na napačnost. Vsako predstavljanje (repraesentare) pa je cogito me cogitare: to je postavljanje »mene«, predstavljačega pred moje predstavljanje: »Vsako človeško predstavljanje je na nek zlahka napačno razložljiv način govorjenja neko predstavljanje-»sebe« (»Sich«-vorstellen).<sup>14</sup> V predstavljanju je jaz bistveno sopredstavljen. K ustroju predstavljanja torej bistveno spada predstavljač oz. misleči: to je smisel izreka cogito = cogito me cogitare. Temu rečemo, da je človeška zavest bistveno samozavest oziroma, da je človekovo samstvo subiectum.<sup>15</sup> Vsi načini obnašanja imajo svojo bit v cogitationes (Principia I, § 9). Subjekt je podlaga za predstavljanje in podlaga za bistvo resnice.

V teh predavanjih zato Heidegger cogitare opiše kot bit, ki biva na način »imeti-se-z« (das Sich-mit-haben) (GA 17, 249). V cogitu imam jaz sam določeno bivajoče tu: to so kasneje označili kot notranja zavest ali kot samozavest (ib. 249). Kot oporo za Descartesov izrek samozavesti Heidegger izpostavi naslednji stavek iz »Meditacij«: »Očitno pa ni mogoče, da jaz, medtem ko gledam ali – kar zdaj nič več ne razlikujem – ko mislim, da gledam, da jaz sam, ki sem misleč, ne bi bil nekaj.« Sed fieri plane non potest, cum videam, sive (quod iam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim.<sup>16</sup> K predstavljanju oz. mišljenju spada samstvo: »To, kar predstavlja, ne more ne obstajati, medtem ko predstavlja« (Principia I, § 49). K predstavljanju spada odnos do predstavljačega. Ako pa tovrsten karakter predstavljanja jemljemo kot formalno najavo, tedaj po Heideggru lahko rečemo, da k biti cogitatio spada značilnost vsakokratnosti, vselejnosti (Jeweiligkeit) (17, 250). Vendar pa je pri Descartesu smisel suma izpraznjen »v smislu formalno-ontološkega biti-nekaj« (ibid.). Značilna za Descartesovo prezrtje specifične biti »imeti-se-z« je naslednja teza iz Meditacij: »Gotov sem tega, da sem misleča stvar ... Seveda v tem prvem spoznanju ni nič drugega, kakor neka jasna in razločna predstava o tem, kar

<sup>14</sup> Heidegger, Nietzsche II, str. 153, prevod, str. 146.

<sup>15</sup> Heidegger, Nietzsche II, str. 155, prevod, str. 148.

<sup>16</sup> Medit. III, 33 (15), 30, §23, Simoniti, 63–64.

---

trdim.«<sup>17</sup> Tako Heidegger pride do naslednjega povzetka določil biti-res cogitansa:

1. res cogitans je nekaj gotovega, certum;
2. ni najdena njegova specifična bit;
3. zaprta je pot do stvari;
4. določila res cogitansa so vzeta iz tradicionalne ontologije. (17, 252)
5. bit je dojeta kot ustvarjena bit, esse creatum, katere prvi vzrok, causa prima je Bog.

Toda esse creatum kot ὄν ποιούμενον je lahko tudi ustvarjenost kot fenomen konkretnega človekovega ustvarjalnega delovanja (17, 253).

## 222 5. Heideggrova kritika Descartesa

V 2. in 3. poglavju III. dela, ki ima naslov »Pokaz pozabitve vprašanja biti kot pokaz tubiti«, Heidegger odkriva kot skupno značilnost filozofije po Descartesu to, da je usmerjena k utemeljitvi zavesti kot Arhimedove točke. Bit pomeni le možnost »področnosti« (Gebiet-Sein) za znanost (257). Ob prevladovanju skrbi za izoblikovanje znanosti so vsa življenjska področja in svetovi biti na svojstven način teoretizirani (269). Ker znanstvena filozofija ne razume življenja samega v njegovi samolastni biti, je ona sama nek enkrat »lucus<sup>18</sup> a non lucendo« (257): rekli bi, da znanost ni svoja lastna osvetlitev. Znanost nima svoje lastne planosti, jasnine, Lichtung, temveč jasnino že predpostavlja. Da bi prišli do stvari samih, morajo biti same stvari sproščene za kazanje samih sebe (276).

<sup>17</sup> Medit. II, 35 (2), 33, §4, Simoniti, 65.

<sup>18</sup> H. Menge, Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, s. v. lucus – Hain, eig. Lichtung, gelichteter Wald.

---

Da bi videli opustitev vprašanja po biti, je treba preučiti, kako je skozi razvoj filozofije v srednjem veku grška odkritost postala gotovost, grško dobro kot zmožnost pa vrednota: »Pokaže se tudi, da, kakor je ἀληθές zapadel v verum in certum, tako je ἀγαθόν do današnje dobe prešel skozi značilen proces propadanja, dokler ni določen kot vrednost.« (17, 276). Enotnost dobrega in resničnega, ki je še ostajala v vidiku Aristotelove psihologije, mora znova postati filozofska naloga nove psihologije oz. antropologije (279).

Čeprav je skrb za spoznano spoznanje pozaba pojasnitve tubiti, pa se vendarle tudi v skrbi spoznavanja kaže skrb kot način biti tubiti (17, 279). Skrb za spoznano spoznanje je eksistencialno določena kot »skrb gotovosti« (280). Zato Heidegger preide k opisu karakterjev te skrbi, in sicer: pomiritev, ki je nošena ob predpostavki, da je certum nek bonum (281), »zakrivanje biti« (Verstellen des Seins) (283) in nivelizacija biti. Odločilno za Heideggrovo kritiko kartezijanskega temeljnega stališča pa je poznanje, da je v svoji skrbi za gotovost tubit na begu pred lastno resnico, ki so jo Grki imenovali odkritost, ἀληθές.

Tako Descartesov cogito me cogitare kakor Husserlovo refleksijo pa Heidegger skuša sintetično zajeti kot poseben način gibljivosti tubiti, ki ga imenuje prevračanje, obračanje, izkrivljanje, *Verdrehung* (284, 287). Ta eksistencial, ki spominja na kasnejše zapadanje oz. zapadlost (Verfallen, Verfallenheit), pa tudi relucenco, ostane nepojasnen. Vendar pa je treba videti v njem nov poskus eksistencialne kritike filozofije refleksije in filozofske refleksije sploh (288).<sup>19</sup> Beg tubiti pred seboj je posledica ogrožanja, ki se nahaja v sami tubiti. Ta ogroženost se eksistencialno kaže kot nedomačnost: »Pred čemer tubit beži na način skrbi za gotovost, je nedomačnost«, *Wovor das Dasein in der Weise der Sorge der Gewisheit flieht, ist die Unheimlichkeit*. (17, 289) Eksistencialno gledano je torej spoznanje beg iz nedomačnosti v domačnost kot pomiritev. Fenomen nedomačnosti je pogoj možnosti, da se v tubiti nahaja nekaj takega kot odkritost (GA 17, 317).

<sup>19</sup> Theodore Kisiel seveda tega izraza še ni mogel vključiti v svoj genealoški glosarij Heideggrov temeljnih izrazov, prim. *The Genesis of Heidegger's Being & Time* (1993).

#### IV. Descartes v epohalni zimi

(K zgodovini bistva resnice)

##### 1. *Descartes med Protagoro in Nietzschejem*

Descartesova misel je za Heideggra vedno opora, kadar gre za razumevanje novega veka, moderne dobe ali modernosti z njenimi temeljnimi pojavi: znanost in tehnika, umetnost in estetika, kultura in družba, religija in beg bogov, politika in vojne. Za razumevanje teh pojavov sta merodajna tako Nietzsche kakor Descartes: Nietzsche z določitvijo biti kot volje do moči in z odkritjem t. i. evropskega nihilizma, Descartes pa s svojo utemeljitvijo resnice kot gotovosti, s postavitvijo človeka kot subjekta in z razumevanjem biti kot predmetnosti oz. stvari kot predmetov. Medtem ko je grška filozofija sledila stvarjem v njihovem izkazovanju, je za moderno misel odločilno predvsem to, kako se stvari prikazujejo človeku kot osebi in kot subjektu. Heideggrova določitev:

»Za Grke se stvari prikazujejo.  
Za Kanta se stvari prikazujejo meni.«<sup>20</sup>

velja mutatis mutandis že za Descartesa, ne šele za Kanta. Descartesovo mišljenje je dogodek, s katerim je človek nastavljen kot »predstavljaec« (Vorstellender). Ta ontološka modifikacija prisotnosti stvari v predmetnost in predstavljenost je neka nova izkušnja celote bivajočega, ki obstaja »šele od Descartesa, to pomeni, odkar je bila izvedena vstaja človeka v subjekt.«<sup>21</sup>

Novi vek ima lahko svoj zgodovinski temelj le v metafiziki, namreč Descartesovi metafiziki, ki pomeni »novo določitev resnice bivajočega v celoti in njenega bistva.«<sup>22</sup>

Heidegger je v predavanjih »Uvod v fenomenološko raziskovanje« (GA 17) Descartesovo utemeljitev filozofije in njegovo teorijo resnice obravnaval

<sup>20</sup> Heidegger, Seminar v Le Thoru, GA 115, 329, prev. str. 68.

<sup>21</sup> Heidegger, Zollikoner Seminare, 129.

<sup>22</sup> Nietzsche II, str. 147, prev. 139.

predvsem v transcendentalno-horizontalni<sup>23</sup> zorni cesti, kakršna je dobila klasično artikulacijo v fundamentalni ontologiji »Biti in časa.« V Heideggrovem drugem velikem premisleku Descartesa, poznanem iz »Nietzscheja II« (1961), pa se srečujemo s povsem drugačnim pristopom. V predavanjih »Der Europäische Nihilismus«, ki jih je imel v 1. trimestru leta 1940, je Heidegger analizo Descartesove filozofije vključil v filozofsko interpretacijo vprašanja nihilizma. Ob razlagi Nietzschejevega dela »Volje do moči« ter izhajajoč iz znamenitega Nietzschejevega rekla, po katerem nihilizem pomeni, »da se vrhovne vrednote razvrednotijo« (modificiran prevod) (Volje do moči, št. 2), Heidegger razvija tezo, da je Nietzsche mislil nihilizem le z vidika vrednot ter da zato ni prišel do njegovega bistva. Kako je to mogoče?

Heidegger v knjigi »Nietzsche II«, ki ne obsega le njegovih predavanj o Nietzscheju, razvije tudi bitnozgodovinsko določitev nihilizma, ki temelji v razumevanju zgodovine biti kot epohalnega dogajanja resnice kot *Α-Αλήθεια* (Zur Sache des Denkaers, 78). Resnica v tem izvornem smislu pomeni notranji spor skrivanja in svetenja: »Lichtung für das Sichverbergen«<sup>24a</sup> (Beiträge, št. 225). Tedaj alpha v *α-λήθεια* pomeni ne le manjkanje, temveč tudi prepolnost, preobilico (GA 15, 331, prev. 69) prisostvujočega, ki jo označuje bit kot *φύσις*. Dasiravno ni »dobre definicije nihilizma« (ZSF, WM 215), pa Heidegger v bitnozgodovinski perspektivi pride do izvirnejše opredelitve nihilizma kot pozabljenost biti in zapuščenost biti (Beiträge, št. 57). Bistvo nihilizma je zgodovina, v katero se spusti bit sama, ki pa ostaja nemišljena: »Bit sama se odteguje v svoji resnici.« (HW, 244) Ker pa je bit kot bit nemišljena prav v metafiziki, je metafizika kot metafizika pravi, *pristni*, samolastni nihilizem (*der eigentliche Nihilismus*) (Nietzsche II, 343, 350, prev. 253, 259). Preseganje nihilizma se zato pri Heideggru dogaja kot korak nazaj iz metafizike, kot »spomin v metafiziko«, kakor se glasi zadnje poglavje Nietzscheja II, kjer Heidegger pravi: »Spomin v zgodovino biti misli zgodovino kot vsakokrat daljni prihod iznosa

<sup>23</sup> Izraz je v interpretacijo Heideggrove misli uvedel predvsem F.-W. von Herrmann na podlagi Heideggrove formulacije v *Gelassenheit*, str. 36.

<sup>24a</sup> M. Heidegger: Beiträage zur Philosophie (Vom Ereignis), GA 65, Frankfurt/M. 1989, št. 225, str. 348.

bistva resnice, v kateri se začetno dogaja bistvo biti same. ... V zgodovini biti se zorenje/dogodek (Ereignis<sup>24</sup>) razodeva človeštvu najprej kot sprememba bistva resnice« (Nietzsche II, 481 in 489). Tako Descartes kakor Nietzsche sta zdaj gledana v aletheiološko-eksistencialni zorni cesti.

Heideggrova osnovna teza je, da Nietzsche še misli metafizično, da s svojim razumevanjem biti kot vrednote ostaja platonik, kljub svojemu deklariranemu antiplatonizmu: »Metafizična razlaga biti kot vrednote je vnaprej zarisana z začetkom metafizike. Kajti Platon je bit pojmoval kot *ἰδέα*; toda najvišja izmed idej – in *hkrati* bistvo vseh – je *ἀγαθόν*, grško mišljeno tisto, kar usposablja, kar bivajoče usposobi in omogoča za to, da je bivajoče. Bit ima naravo omogočanja, je pogoj možnosti. Bit je, govorno z Nietzschejem, *vrednota*.« (N. II, 222, prev. 211) V razvoju razumevanja biti od Platonove ideje dobrega do Nietzschejeve volje do moči kot načela novega postavljanja vrednot zaznamuje Descartesova misel pomembno fazo: Nietzsche je dedič Descartesa kljub svojemu antikartezijanstvu in dedič Platona kljub svojemu antiplatonizmu: rekli bi, da med njimi nastopa nekakšno »zvezdno prijateljstvo«, *Sternenfreundschaft*, nakazano v »Veseli znanosti« (št. 279). Descartes je za Heideggrova odmik od grških pojmovanj in preformacija Nietzschejeve volje do moči.<sup>25</sup>

Descartesova metafizika pa je skupaj z Nietzschejevim odkritjem nihilizma Heideggrova opora tudi tedaj, ko gre za razumevanje resnice novoveške znanosti in s tem tudi sodobnega gospostva tehnike in računajočega razpolaganja z vsem, kar srečujemo. Za to problematiko je treba Heideggrov prikaz Descartesa brati skupaj z njegovim tolmačenjem v predavanju »Doba graditve sveta« v Freiburgu, 9. junija 1938.<sup>26</sup> Moderna znanost je nekaj

<sup>24</sup> Heideggrov dogodek, Ereignis, bi mogli prevesti tudi kot zoritev, zorenje, če v tej besedi mislimo skupaj zoro kot zarjo in zorenje kot proces dogajanja, v katerem se neka stvar razvije do polnosti. Heidegger sam poudarja, da ereignen izvira od *erūgen* v pomenu »vor Augen stellen«, kar je izpeljano od starovisokonemškega *ouga* »Auge«, oko. In oko lahko zre, je zmožnost zora.

<sup>25</sup> Prim. o tem J. Beaufret, »Heidegger et Nietzsche: le concept de valeur«, v: *Dialogue avec Heidegger II*, Paris 1973, str. 182 sl.

<sup>26</sup> Prim. Doba podobe sveta, prev. P. Kozak, *Perspektive 1960/61*, št. 4, str. 421–441.

drugega kakor grška *ἐπιστήμη* kot pristojnost ali srednjeveška *scientia* kot vednost. Bistvo moderne zanosti je v tem, da je postala raziskovanje:<sup>27</sup> »Narava in zgodovina postajata predmet pojasnjujočega predstavljanja«. Do znanosti kot raziskovanja pride, ko je bivajoče določeno kot predmetnost predstavljanja, resnica pa razumljena kot gotovost predstavljanja. To je izvedeno v Descartesovi metafiziki (HW, 80, prev. 428). »V metafiziki se izvršuje odločitev o bistvu resnice«, pravi prvi stavek predavanja »Dobe graditve sveta.«<sup>28</sup> Descartesova metafizika je s svojo vzpostavitvijo človeka kot subjekta »metafizična predpostavka za prihodnjo antropologijo vsake vrste in smeri« (HW, 89 in prev. 433). Descartesa je mogoče preseči le s preseženjem metafizike, ki se dogaja kot izvirnejše vpraševanje »po resnici biti« in »biti resnice« (HW, 92, 435).

Z Descartesom se spremeni tudi razumevanje sveta: svet postane podoba, *das Bild*: govorimo o podobi sveta, *das Weltbild*. Gre za to, da se spremeni dojemanje in prikazovanje sveta. *Bild* ni le podoba stvari, temveč je *exhibitio originaria* (Kant), izvoren prikaz stvari kot fenomena,<sup>29</sup> pri čemer je tu pomembno, da svet postane zadeva človekovega oblikovanja, »kultiviranja«. Svet postane »stvaritev predstavljaljočega izdelovanja.« (HW, 87, prev. 431) Poslej je človek razumljen kor reprezentant bivajočega, ki v svetu zavzema določen položaj. Razumevanje tega položaja je dano kot svetovni nazor, zrenje sveta. Značilnost moderne dobe je, da s prevlado preračunavanja vse podvrže merjenju in kvantiteti. Kar tako ostane neizračunljivo, je orjaško kot tako (HW, 87, prev. 432). Ta orjaškost ostaja senca moderne dobe, ki zahteva pristno osmislitev (HW 88, prev. 432). Dogajanje sodobnega sveta znanosti in tehnike je takšne narave, da ga ni mogoče razumeti matematično: »Begotna senca oblakov nad zastrto deželo, to je omračitev, ki jo resnica kot gotovost subjektivitete, kakršno je pripravila krščanska gotovost zveličanja, polaga čez nek dogodek (Ereignis), katerega izkustvo ji ostaja odtegnjeno.« (Modificiran prevod) (HW, 103, prev. 441)

<sup>27</sup> Heidegger, *Holzwege*, 80 in prev. 427. Za bistvo sodobne znanosti prim. »Znanost in univerza v evropski optiki – Martin Heidegger«. *Phainomena III* (1994), 7–8, 149–162.

<sup>28</sup> Heidegger, *Holzwege*, 69 in prev. 421.

<sup>29</sup> Prim. o tem J. Beaufret, »Le destin de l'être et la métaphysique, v: *Dialogue avec Heidegger III*, str. 19 sl.

---

Tako vidimo, da gre Heideggru v obeh primerih za preseganje kartezijanstva.

Ali pa ni Descartesovo razumevanje človeka kot subjekta isto kakor grško razumevanje človeka kot merila. Ali ni tudi grška filozofija, npr. Protagorova, zgrajena na merodajni vlogi človeka znotraj bivajočega v celoti. V paragrafu »Metafizika in antropomorfija« (Nietzsche II, 127 sl.) se tako Heidegger sooči s tezo, da je vsa metafizika antropologija. Ali ni Descartesov in zatem tudi moderni subjekt isto kot klasično grško razumevanje človeka kot merilo vsega in torej tudi merilo resnice? Ali se Protagorov človek ne pokriva z Descartesovim ego cogito? Da bi pojasnil razliko med kartezijanstvom in grškim razumevanjem resnice, Heidegger v »Nietzscheju II« najprej obravnava Protagorov stavek homo mensura, ἄνθρωπος μέτρον, izvede primerjavo med Descartesom in Protagoro ter nazadnje preide k prikazu sovisnosti med Nietzschejevim in Descartesovim metafizičnim temeljnim stališčem. Izhodišče obravnave je teza, da gre med tremi misleci za razlike v njihovem metafizičnem osnovnem stališču, kakršno v bistvenem obsega:

1. »vrsto in način, kako je človek človek in t. p. on sam; bistveni način samstvenosti, ki nikakor ne sovпада z jazstvom, temveč se določa iz odnosa do biti kot takšne;
2. bistveno razlago biti bivajočega;
3. zasnutje bistva resnice;
4. smisel, po katerem je človek tu in tam merilo.«<sup>30</sup>

V vseh teh štirih vidikih: bistvo človeka, bit bivajočega, bistvo resnice in način, kako človek jemlje in daje merilo za resnico bivajočega, gre za odnos človeka do biti, ki šele omogoči odnos do bivajočega. To vprašanje Heidegger imenuje ontološka diferenca (Nietzsche II, 209), ki pomeni že preseganje metafizike.

<sup>30</sup> Heidegger, Holzwege, 96 in prev. 437 in podobno Nietzsche II, 137, prevod 129. Ta vprašanja so ponovljena tudi v Nietzsche II, str. 203, prev. 193.

---

Protagorovo stališče Heidegger razloži ob tolmačenju nekaterih stavkov iz Platonovega dialoga 'Teaitetos', katerega osnovna tema je vprašanje znatnosti. Za Protagoro je bivajoče sicer nanese na človeka kot ἐγώ, toda doumevanje bivajočega temelji v njegovem prebivanju znotraj okrožja neskritosti (Unverborgenheit). Človekovo samstvo, »jaz«, se določa z omejitvijo (Beschränkung) na obdajajoče neskrity. In šele takšen jaz je mera, μέτρον v smislu umerjenosti na omejeno območje neskritega. Protagora kot sofist ohranja starogrško modrost, σοφία, ki obsega razlago biti kot prisotnosti ter grško določitev bistva resnice kot ἀλήθεια ter s tem osnovno stališče Heraklita in Parmenida.<sup>31</sup>

Descartesovo metafizično stališče je od grškega bistveno oddaljeno. V povzetku Heidegger daje primerjavo (v Nietzsche II, 168–175, prev. 160–165). Za Protagoro pomeni resnica neskritost prisostvujočega, za Descartesa pa gotovost sebe predstavljačega in zagotavljačega predstavljanja. V seminarju v Le Thoru Heidegger izrecno pravi: »... pri njem (sc. Descartesu) ἀλήθεια kot ἀλήθεια ne nastopa.« (GA 15, 335.) Descartes sicer ostaja pri standardni metafizični definiciji resnice kot skladnosti uma in stvari: veritas est adaequatio intellectus et rei. Tudi za Descartesa se spoznanje ravna po bivajočem, a bivajoče je le to, »česar si subjekt v smislu svojega predstavljanja more biti gotov.« (Nietzsche II, 170, prev. 162.) Descartesov človek ni μέτρον, temveč coagitatio jaza (HW, 101, prev. 440).

Razdalja med Descartesom in Protagoro je zelo lepo vidna v pojmu domišljije, fantazije, imaginacije. Phantasia za Grke pomeni sijanje biti, prikazovanje stvari nam: gre za »objektivni« značaj fantazije, medtem ko je modernemu človeku fantazija kvintesenca subjektivnosti, pomeni človekovo zamišljanje stvari, ki jih ni. Heidegger je v »Dobi graditve sveta« to razliko takole povzel: »V neskritosti se dogaja φαντασία, to pomeni, prihajanje do prikazovanja prisostvujočega kot takšnega za človeka, ki je v bivanju usmerjen k prikazujočemu. Toda človek kot predstavljačiči subjekt

<sup>31</sup> Nietzsche II in Holzwege dajeta skoraj identično razlago Protagore, le prikaz v Nietzsche II, 135 sl. in prev. 128 sl. je nekoliko izčrpnjši.

fantazira, to pomeni, giblje se v imaginatio, kolikor njegovo predstavljanje upodablja bivajoče kot predmetno v svet kot podoba.«<sup>32</sup>

Ob primerjavi Protagore in Descartesa Heidegger bolj izpostavi njune razlike, medtem ko ob primerjavi Descartesa in Nietzscheja bolj poudarja njuno podobnost. Nietzschejeva kritika Descartesa po Heideggru ne sme prekriti njune globoke skladnosti. Ko Nietzsche proti Descartesu trdi, da je Descartesov ego cogito izveden iz »jaz hočem«, ego volo, tedaj prezre, da je »voljo do resnice« možno tolmačiti kot obliko volje do moči le »na tleh Descartesovega metafizičnega osnovnega stališča.« (Nietzsche II, 182, prev. 173) Res sicer Nietzschejev subjekt ni res cogitans, temveč je človek razumljen ob vodilni niti telesa kot subjekt nagonov in čustev, toda oba filozofa se ujemata v zasnutku biti bivajočega kot predmetnosti. Kakor Descartes tako tudi Nietzsche »izenačuje bit s 'predstavljenostjo' in le-to z 'resnico'«. (II, 184, prev. 175.) Tudi glede bistva resnice razlika ni fundamentalna: Descartesova gotovost je pri Nietzscheju dojeta kot »imeti-zaresnično.«

Velika sorodnost med obema je tudi glede tega, kako je človek mera resnice. Z Descartesom človek postane mera v smislu »prisvajanja mere za odstranjevanje pregrad pred-stavljanja za sebe samo zagotavljajočo gotovost« (191, prev. 183), medtem ko je za Nietzscheja vse »lastnina in stvaritev človeka« (II, 129, 191, prev. 122, 182)

Toda glede razumevanja resnice nastopa tudi velika razlika med njima. Izenačitve biti in resnice Nietzsche ne priznava kot temelja resnice. Resnica je le določena vrednota, ki je potrebna za ohranjanje in stopnjevanje volje do moči. O resnici in zmoti odloča vrednost za življenje, še več, neresnica kot zmota je celo bistvo resnice.<sup>33</sup> Ta razlika v razumevanju resnice in spoznanja izvira po Heideggru iz tega, da je pri Descartesu spoznanje omejeno z absolutnim spoznanjem, človekova volja pa se ravna po gotovosti konč-

<sup>32</sup> Heidegger, Holzwege, 98 in prev. 438.

<sup>33</sup> O Nietzschevem izkustvu propada resnice prim. moja razprava »Križa humanizma in ogroženost človeškega etosa«, *Anthropos* 1995, št. 1–2, 196–205.

nega razuma, medtem ko Nietzschejeva subjektiviteta ne pozna nikakršne omejitve in je brezpogojna.<sup>34</sup>

Obravnava Descartesa v predavanjih o Nietzscheju je torej vključena v okvir tematizacije celotne evropske tradicije od predsokratskega grštva do Nietzscheja, fenomenologije, do sodobne znanosti in tehnike, do sodobnih ekonomskih, političnih in ideoloških vprašanj. Vendar pa je v obeh razgovorih v ospredju prizadevanje priti do izvirne izkušnje biti in življenja v njuni resnici. Nov je uvid, da je dogajanje resnice samo nekaj zgodovinskega, nekaj kar se dogaja, zori. Epohe dogajanja resnice so vidne kot zgodovina metafizike. Toda metafizika ne misli notranjega spornega sklada bistva resnice. Bistvo resnice Heidegger dojame kot »svetenje za skrivanje sebe« »Lichtung für das Sichverbergen« (Beiträge, št. 225). To je resnica kot Ἀ-λήθεια (SdD, 78, prev. 49), ki biva kot zorenje zgodovine – z besedo zoritev, zorenje podajamo eno značilnost Heideggrove besede Ereignis. Resnica je zgodovinsko dogajanje, ki ga ustanovljata filozofija in umetnost. Vprašanje resnice zadeva človeka glede njegovega bivanja v resnici. To je veliko Heideggrovo vprašanje, na katerega ni odgovorila niti grška filozofija. V seminarju v Le Thoru je Heidegger nekoč pripomnil, da ne obstaja grška beseda za to, »da bi izrekli vbit človeka v ἀλήθεια.«<sup>35</sup>

## 2. Epohalnost resnice: resnica kot gotovost

V nadaljnjem bi radi osvetlili, kaj je razlog prednosti človeka kot subjekta, zakaj v moderni filozofiji vprašanje spoznavanja in vedenja dobi prednost in kaj je motiv določitve resnice kot gotovosti? Od kod iskanje absolutne gotovosti, nečesa trdnega in neomajnega: punctum firmum et immobile ... quid certum et inconcussum, »trdne in negibljive točke ... nekaj gotovega in neomajnega,«<sup>36</sup> v katerem vztraja Descartes v I. in II. Meditaciji.

<sup>34</sup> Nietzsche II, str. 199, prev. 189.

<sup>35</sup> Heidegger, GA 15, 330, prev. dr. Hribar, str. s 69.

<sup>36</sup> *Medit.* II, 24 (1), 17, §8, Simoniti, 55.



Za pojasnitev tega vprašanja Heidegger poseže nazaj k sholastični filozofiji. Krščanska filozofija srednjega veka je razvila krščanski nauk, katerega glavna ontološka teza je, da je bit bivajočega v njegovi ustvarjenosti od Boga: omne ens est ens creatum. Doctrina cristiana ima nalogo človeku posredovati zveličanjsko-odrešenjsko resnico z ozirom na zveličavno oz. odrešenjsko gotovost (Heilswahrheit, Heilsgewißheit). »Vsa zgodovina postane zgodovina odrešenja.«<sup>37</sup> V novem veku pride do prednosti enega odlikovanega sub-iectuma izmed mnogih stvari, ki se aristotelsko-srednjeveško tudi imenujejo subiecta. Človek postane oblikovan subiectum zaradi svoje zahteve in pretenzije na fundamentum absolutum inconcussum veritatis. Ta zahteva po temelju resnice pa je izhaja iz osvoboditve, s katero se človek sprosti prvenstvene obvezujočnosti biblijsko-krščanski razodetostni resnici. Za človeka ni več merodajna odrešenjska gotovost, temveč samogotovost: »Osvoboditev iz razodetostne gotovosti zveličanja je od tod morala postati osvoboditev za gotovost, v kateri si človek zagotavlja resničnost kot predmet vednosti svojega lastnega vedenja.«<sup>38</sup> V tem smislu je novoveška zgodovina posredno pripravljena s krščanskim človekom, čeprav novi vek ni sekularizacija krščanstva.<sup>39</sup> To pa zato ne, ker Descartesova filozofija človeka osvobaja v »novo svobodo kot sebe same gotove samozakonodaje.« (Nietzsche II, 147, prev. 139)

Če strnemo Heideggrove premisleke v »Nietzscheju II« ter v »Dobi graditve sveta«, potem lahko ugotavljamo, da Descartesova določitev bistva resnice kot gotovosti temelji na naslednjih predpostavkah:

- 1) v iskanju gotovosti na področju verovanja, kakršno je posebej poznano v Luthrovem iskanju gotovosti odrešenja;
- 2) v iskanju matematične gotovosti pri spoznavanju narave, kakršno je na delu pri Galileju;<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Nietzsche II, str. 132, prev. 125.

<sup>38</sup> Holzwege, 99 in prev. 439 ter podobno Nietzsche II, str. 132 sl., prev. 125 sl.

<sup>39</sup> O tej temi prim. Nietzsche II, str. 146, prev. 138 ter Nietzsche II, 426–7.

<sup>40</sup> Heidegger, Seminar v Le Thoru, GA 15, 292–3, ni v slov. prevodu.

3) Ockhamov nominalizem, ki za bivajoče priznava le posamezno stvar, res singulare, s tem v zvezi pa tudi jaz kot ego priznava za samolastno bivajoče;<sup>41</sup>

4) Ockhamov ontološki formalizem, ki je izvedel izpraznitev pojma realnosti ter s tem omogočil zasnutje matematičnega ključa narave (GA 15, 293).

Enotnost teh iskanj je po Heideggru dosežena prav z vzpostavitvijo samogotovosti človeka kot subjekta.

Da je resnica postala gotovost, to pomeni, da je resnica postala neko vedenje in samozavedanje. V smislu etimologije *gotovost* pomeni narejenost, pripravljenost, določenost, izdelanost. Človek si mora torej sam zagotoviti, pripraviti odrešenje v krščanskem ali drugačnem smislu.<sup>42</sup> Človek tako kot gotov subjekt prevzema vso dejanskost v gojitev in izgotavljanje. Z vzpostavitvijo človeka kot sebe gotovega subjekta se pričinja kultura v izvornem smislu lat. izraza *cultura* kot obdelovanje, gojitev, omika, izobraževanje: takšna kultura je bistvo novoveškega izkustva dejanskosti, kultura je bistvo biti (Nietzsche II, 412, 423, 427).

Resnica v smislu gotovosti vedenja pa ima poseben pomen zato, ker je to vedenje nekaj, kar se nanaša na razumevanje dobrega kot dobrine in vrednosti. Sprememba bistva resnice od pravilnosti izjave k certitudo predstavljanja je določena tudi s srednjeveško določitvijo bistva biti kot čista dejanskost, actus purus (Nietzsche II, 425). Čista dejanskost je namreč tudi summum bonum. Človek mora delovati tako, da ohranja bonum, in obratno, ideja dobrega ohranja človeka v dobrem. To pa je mogoče, ako se človek ali ravna po najvišjem dobrem na podlagi svoje vere, ali pa tako, da svojo dejavnost usmerja v skladu z »splošnim pravilom«, regula generalis, jasnega in razločnega spoznanja, ki mu ga zagotavlja naravna luč razuma. Gotovost pa pripravlja, ustanavlja svojo osnovo, temelj ali podlago, bazo, ki je fun-

<sup>41</sup> Prim. tudi Dodatek k Die Frage nach dem Ding, GA 41, 247.

<sup>42</sup> O tej temi prim. Nietzsche II, 423 o odrešenju, Heil, soferia.

damentum absolutum et inconcussum veritatis. Ta temelj je nekaj najbolj gotovega: ego cogito (ergo) sum. Ego cogito oz. cogito sum ima svojo temeljno gotovost v me cogitare = me esse: kdor se zaveda, da misli, ne more ne biti. Šele preko predstavljanja subjekta je drugo bivajoče nekaj, kar je gotova, pripravljena stvar, objekt subjekta, pred-met subjekta, ob-stojna gotova stvar. Zbranost predstavljenosti dobi ime con-scientia, »sovednost, hkratna vednost, popolna vednost, za-vedanje, svest, zavest, zavednost, spomin; vest«. <sup>43</sup> Filozofsko ime za to zbranost predstav je zavest, samozavedanje ali subjektiviteta subjekta.

Dejavnosti ega cogita so misli, pomisli, predstave: cogitationes. Heidegger se nenehno vrača k tolmačenju novoveškega pojma mišljenja kot cogitatio. Cogitationes so vse dejavnosti in utrpevanja subjekta, to so vsi način hotenja in čustvovanja subjekta: voluntas in affectus, actiones in passiones. Mišljenje ali predstavljanje se imenuje cogitatio prav zato, ker gre v predstavljanju za po-seganje subjekta, za njegovo intervencijo, zajemanje in jemanje: predstavljanje je pojem v etimološkem smislu besede *jeti* v smislu vzeti, jemati. Zato Heidegger interpretativno *cogitatio* zapiše kot *coagitatio*. Beseda cogito je namreč sestavljena coagito, čeprav se običajno šteje kot enostavna beseda, pomeni pa – »premišljati, predočevati si, izumljati, snovati pozivati«, agito pomeni močno in često zagnati, spodbujati. V osnovi teh besed je glagol ago, agere, egi, actum (gr. ἀγειν), ki izraža pomen »potiskanja naprej« ter poudarja predvsem izvajanje in trajanje neke dejavnosti (prim. Ernout-Meillet). Ko rečem, da je subjekt dejaven, s tem menimo ravno dejavnost, ki jo izraža beseda co-agito, cogito. Subjektova dejavnost, ki je dejavnost cogita, je »vse videti skupaj, co-agere« (GA 15, 293).

Predstavljanje je aktivno že s tem, da nekaj dobi v vidik. Ta vidik se je nekdanj imenoval izgled ali *idea*, ki pa sedaj kljub svoji v latinici zapisani grški fonologiji, ne pomeni več ideje kot bistva in pojavljanje bistva, temveč *idea* zdaj postane *ideja* v smislu zaznave, predstave ali misli. <sup>44</sup> Ideja je zdaj *per-ceptio* v smislu »nekaj si prilastiti in vzeti v posest na način predstav-

<sup>43</sup> Prim. F. Wiesthaler, Latinsko-slov. veliki slovar, Lj. 1923, s. v. conscientia.

<sup>44</sup> Holzwege, 133 in 100, prev. 439.

ljanja.« <sup>45</sup> Subjekt predstavljanja s to dejavnostjo razvije svojo subjektivnost v t. i. subjektiviteto subjekta: »Subjektiviteta subjekta je kot takšna zbranost co-agitatio (cogitatio), conscientia, das Ge-wissen, conscience«, kakor Heidegger povzema svoje stališče v razpravi »Heglov pojem izkustva« (HW, 225). Dejavnost kot notranje bistvo mislečega subjekta je aforistično izražena v njegovih pojasnitvah Heglove filozofije s tezo, da je res cogitans subiectum co-agitans (HW, str. 171). Človek kot coagitatio, kot vsestransko dejavna osebnost je mera za vsa merila in račune: »Conscientia ega kot subiectuma za coagitatio določa kot subjektiviteta tako odlikovanega subiectuma bit bivajočega.« <sup>46</sup>

Zakaj je prednostni subjekt postal misleči človek, ne pa npr. nek naravni element ali kar materija. Zato, ker je res cogitans notior qum corpus, »bolj spoznatna kakor telo.« <sup>47</sup> Človeško predstavljanje in mišljenje je za Descartesa zanesljivejše, kakor vse drugo. Beseda subjekt, ki pomeni sprva predležečo stvar, ὑποκειμενον, bo postala kot sub-iectum ime za človeško misel, za človekovega duha, mens humana.

S tem določilom je subjekt pravzaprav subjektivnost, ali kakor pravi Heidegger, subjekt je subjektiviteta. Subjektiviteta ali subjektivnost je bit tega, kar nastopa pred vsem predstavljanjem. K subjektiviteta spada:

1. da si predstavljaajoči subjekt zagotovi samega sebe in svoj predmet;
2. da ima resnica značaj gotovosti in varnosti; certitudo obsega tudi Sicherheit, varnost in zavarovanost lastnega predmeta;
3. gotovost je oblika dosedanjega bistva resnice kot pravilnosti, rectitudo, a mera pravilnosti je res cogitans kot mens: »Resnica bivajočega v smislu samo-gotovosti subjektivnosti je kot varnost (certitudo) v osnovi o-pravičevanje predstavljanja in njegovega predstavljenega pred njemu lastno svetlostjo.« <sup>48</sup>

<sup>45</sup> Nietzsche II, 151, prev. 143.

<sup>46</sup> Holzwege, 102, prev. 440.

<sup>47</sup> Nietzsche II, 4434 in Medit. II, 23, 16.

<sup>48</sup> Holzwege, 225; prim tudi Platonov nauk o resnici, prev. D. Komel, Lj. 1991, str. 23 sl.

Heidegger označi subjekt z izrazom *subjektiviteta* zato, da nanašanje biti na človeka ne bi razumeli kot uničenje objektivne biti (cf. Nietzsche II, 450). Nastavitev človeka kot subjekta je zgodovinska nuja, v katero je človek pozvan. Ta nujnost je človekov navdih, v dobrem in slabem. Descartesovo pozicijo je zato upravičeno imenovati *subjektivni objektivizem*.<sup>49</sup> Subjektivnost subjekta je nekaj objektivnega: za to pričajo vse družbene vede, tako v svoji polpretekli marksistični kakor v svoji modni strukturalistični verziji. Subjektivnost namreč ne pomeni, da se bit nujno določa od jaza. Lahko bi celo rekli, da je človek na osnovi cogito sum postal podlaga, quod substat, substanca (Nietzsche II, 182). Descartes je namreč Aristotelovo vprašanje, kaj je bivajoče, ki je postalo vprašanje, kaj je podlaga, spremenil v vprašanje gotovosti temelja, v vprašanje subjekta. Subjektivnost subjekta je seveda treba razlikovati od subjektivitete, ki je le način bivanja subjektivitete; subjektiviteta je način, kako je subjekt zbral in zasnoval svoje vedenje o predmetnosti.<sup>50</sup>

### 3. Mišljenje in pesništvo

Naj se na koncu vprašamo, ali za osvetlitev Descartesa in Nietzscheja povsem zadošča to, da ju gledamo v optiki formiranja novodobne znanstvenotehnične podobe sveta in njegove vere v moč znanosti, čeprav nas npr. Descartesov govor o »dveh soncih«<sup>51</sup> prepričuje nasprotno. Sledeč Heidegrove premisleke, začnimo z dvema vprašanjema. Glede kartezijanstva se vprašajmo, ali je vera v moč mathesis universalis pri Descartesu absolutna? Glede Nietzscheja se vprašajmo, ali ni Nietzsche na nek radikalen način videl meja računajočega mišljenja ter zasnoval novo, umetniško in pesniško mišljenje, ki ga je imenoval »dionizična modrost«<sup>52</sup> oz. »dionizična filozofija«.

Za Descartesovo razumevanje znanosti in filozofije bomo posegli k njegovim sanjam, ki jih Descartes omenja v »Razpravi o metodi«<sup>53</sup> in ki jih je

<sup>49</sup> Tako npr. Hanspeter Padrutt v svojem delu *Der epochale Winter*, Zürich, Diogenes 1991.

<sup>50</sup> Prim. Holzwege, 225.

<sup>51</sup> Prim. *Medit. III*, str. 39 (11), 39, Simoniti, 70: ut, exempli causâ, *duas diversas solis ideas* apud me invenio ...

sanjal v začetku zime, natančneje dne 10. novembra 1619 v okolici Ulma (Neuburg) na Bavarskem.<sup>52</sup> Ne da bi se spuščali v sistematično razlago Descartesovih sanj, naj omenimo, da Duh resnice (*l'Esprit de Vérité*) pri naša Descartesu tri sanje. V tretji sanji je Descartes odkril mirabilis scientiae fundamenta, »temelje čudovite znanosti«<sup>53</sup> oziroma, začel je razumevati temelj čudovitega odkritja (fundamenta inventi mirabilis). Na svoji mizi je Descartes zagledal dve knjigi: namreč »Slovar«, ki je obsegal temelje vseh znanosti, ter 'Corpus poetarum', antologijo poezije. V »Knjigi pesnikov«<sup>54</sup> sta bili tudi dve Avsonijevi pesmi, ki jih »Razprava o metodi«<sup>55</sup> omenja z besedami »plemenitost bajk« (Furlan, 34):

1. *Est et Non*, »Je in ni«, to je pesem, ki govori o resnici in zmoti ter pomeni resničnost človeških spoznanj in posvetnih znanosti;

2. *Quod viae sectabor iter*, »Po kateri poti življenja bom hodil?«, govori o tem, kateri način življenja je treba izbrati. To pesem je Descartes vzel kot življenjski nasvet, da je za filozofsko iskanje resnice potrebna metoda.

Za naše vpraševanje pa je pomembno, da je Descartes zdaj pesništvo dojel kot modrost: Corpus poetarum pomeni »filozofijo in modrost skupaj« (Baillet, 439). Descartes ceni pesniške misli, ki so pogosto bolj tehtne in razumne kakor misli filozofov. S tem je pri Descartesu ponovno odprto vprašanje odnosa med pesništvom in filozofijo.

Te sanje pa razkrivajo tudi Descartesovo prepričanje, da človek najde domačnost v prihajajoči zimi prav v znanostih.

V razmahu novega veka, ki ga imenujemo moderni časi, pa Nietzsche odpre veliko kritiko modernosti kot dekadence, ob tem pa na nov način zastavlja vprašanje resnice v znanostih ter odkriva nihilistične posledice sodobnih znanosti.<sup>54</sup> S tem, da je poskusil znanost gledati pod optiko umetnika, umet-

<sup>52</sup> Prim. Adrien Baillet, *Descartesove sanje z dne 10. Novembra 1619*, prev. M. Božovič, Problemi 4–5/1993, str. 437 sl. ter Furlan, str. 186, 190 in 343.

<sup>53</sup> Baillet, str. 437 in Furlan, 189, 190.

<sup>54</sup> Prim. o tem mojo razpravo »Znanost in univerza v evropski optiki – Martin Heidegger«. *Phainomena III* (1994), 7–8, 149–162.

nost pa pod optiko življenja, je na nov način postavil vprašanje sosedstva filozofije in umetnosti, mišljenja in pesništva.

Znanosti so pri Nietzscheju podvržene kritiki najprej zato, ker naivno uporabljajo metafizične pojme in kategorije:

»Toda morali bodo razumeti, na kaj hočem opozoriti, namreč da je to, na čemer počiva naša vera v znanost, še vedno neka *metafizična vera* – da tudi mi, današnji spoznavajoči, mi, brezbožneži in anfigmetafiziki, tudi mi naš ogenj jemljemo od grmade, ki jo je prižgala tisočletje stara vera, tista vera kristjanov, ki je bila tudi Platonova vera, da je Bog resnica, da je resnica božanska ...« (Fröhliche Wissenschaft, št. 344, KSA 3, 577). Drugače rečeno, Nietzsche ve, kakor je to vidno ravno iz Descartesove utemeljitve mathesis universalis, da znanost nosi metafizika, da so znanosti izšle iz metafizike. Scientia est potentia, je geslo, ki velja samo, če ohranjamo metafizične predpostavke, česar pa današnja znanost ravno ne počne več. Močnejša kakor znanost je torej ontoteologija, ki jo znanost nevede razodeva in ki znanost vleče naprej, ne da bi kdorkoli vedel kam.<sup>55</sup> V tem se skriva fenomen tako imenovanega nihilizma. Nietzschejeva kritika je zato poskus osmislitve znanosti, je kritika malika znanosti za to, da bi »déniaiser les savants«, spametoval znanstvenike (Werke XII, št. 32).

Predpostavka Nietzschejeve presoje znanosti je njegova izkušnja brezdomovinskosti novoveškega človeka in njegovo spoznanje, da kategorije računajočega razuma že v principu ne zadoščajo za zgodovinsko osmislitev evropskega človeka. Te uvide je izrazil med drugim tudi v pesmi iz leta 1884 z naslovom »Svobodni duh«, iz katere bom navedel zadnjo kitico »Slovesa« in zadnjo kitico »Odgovora«:

»Vrane kričijo  
in se v švitečem letu zgrinjajo proti mestu:  
kmalu bo snežilo,  
gorje mu, kdor nima domovine!«

<sup>55</sup> Pri. o tem J. Beaufret, »Le destin de l'être et la métaphysique«, v: Dialogue avec Heidegger III, str. 20.

...

Prijatelj moj, kar tukaj  
mene ovira in zadržuje je *tvoj* razum  
sočutje *s teboj!*  
usmiljenje z nemškim navzkriž-razumom (Quer-Verstand)!«<sup>56</sup>

Nietzschejevo kritiko razuma je Heidegger razvil kot kritiko računajočega mišljenja. Predvsem pa je Heidegger na nov način dojel odnos med znanostjo in tehniko. Znanost sama je gotovo teorija dejanskosti. Toda znanost ni več le odkrivanje bivajočega, temveč njegovo izzivanje, da bi z njim razpolagali. Znanost in tehnika sta pod narekom računajočega postavljanja, ki ga imenujemo delo in kultura: Heidegger imenuje ta fenomen das Gestell ali postavje. Znanost in tehnika sta usodno dogajanje, saj človek postaja le funkcionar tehnike. Znanost in tehnika zahtevata osmislitev, ki ne more priti od znanosti same. H. Padrutt imenuje gospostvo znanosti in tehnike epohalna zima, pri čemer izhaja iz Heideggrove diagnoze novega veka in sveta tehnike v njegovem predavanju o Rilkeju z naslovom »Čemu pesniki?«: »Bistvo tehnike le počasi prihaja na dan. Ta dan je v zgolj tehnični dan predelana svetovna noč. Ta dan je najkrajši dan. Z njim grozi ena sama brezkončna zima.« (HW, str. 272/295). Osmislitev nove epohe zahteva nov razgovor med pesništvom in filozofijo, razgovor, kakršnega evocirajo poleg Nietzschejevih pesmi in Heideggrovih razprav tudi Descartesove sanje.

<sup>56</sup> F. Nietzsche, KSA 11,329 in VIII, 358 ter Heideggrovo tolmačenje v GA 50, 115 sl.

## IZBRANA BIBLIOGRAFIJA

### I. RENÉ DESCARTES: DELA

Meditationes de prima philosophia, Oeuvres de Descartes, par Ch. Adam/P. Tannery, vol. VII, Paris, Vrin 1983.

Principia philosophiae, Oeuvres de Descartes, par Ch. Adam/P. Tannery, vol. VIII-1, Paris, Vrin 1973.

Descartes, Oeuvres et lettres, par A. Bridoux, Paris, Gallimard 1996.

Descartes, Meditacije o prvi filozofiji, prev. Primož Simoniti, Ljubljana, Slovenska matica 1988.

Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, übers. von Artur Buchenau, Philosophische Bibliothek 27, Hamburg, Meiner 1965.

René Descartes, Razprava o metodi, Pravila, prev. Boris Furlan, Ljubljana, 1957.

Descartes: Regulae ad directionem ingenii, Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft, hg. Springmeyer/Gäbe/Zekl, Philosophische Bibliothek 262a, Hamburg, Meiner 1993.

Descartes, René: Principi filozofije, I. del, prev. M. Homar, Problemi – Razprave XXVII (1989), št. 5 / alias Razpol 5, str. 47–[78].

### LITERATURA O DESCARTESU:

Baillet, Adrien: Descartesove sanje z dne 10. novembra 1619, prev. M. Božovič, Problemi 4–5/1993, str. 437 sl.

Sodnik, Alma: Descartes, Ljubljana 1939.

Natoli, Salvatore: Soggetto e fondamento, Studi su Aristotele e Cartesio, Padova, Editrice Antenore 1979.

### II. MARTIN HEIDEGGER: DELA

Heidegger, Martin (1959) Wissenschaft und Besinnung, v: Vorträge und Aufsätze (Pfullingen: Neske), 45–70.

Heidegger, Martin (1962) Die Frage nach dem Ding (Niemeyer: Tübingen).

Heidegger, Martin (1963) Holzwege (Frankfurt a. M.: Klostermann),

Heidegger, Martin (1990) Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Frankfurt a. M.: Klostermann),

Heidegger, Martin (1987) Zollikoner Seminare: Protokolle – Gespräche – Briefe, hrsg. von Medard Boss (Frankfurt am Main: Klostermann).

Heidegger, Martin: Descartes in Husserl, Husserl in Descartes, prev. A. Košar, Nova revija XIV (1995), št. 163–164, 171–178.

Heidegger, Martin: Nietzsche II, Pfullingen, Neske 1961.

Heidegger, Martin: Die Bedrohung der Wissenschaft, Arbeitskreis von Dozenten der naturwissenschaftlichen und medizinischen Fakultät (November 1973) (Auszüge), v: Zur philos. Akt. Heideggers, Bd. 1 Ph. und Politik, hg. D. Papenfuss/O. Pöggeler, Frankfurt/M. 1991, 5–27.

Heidegger, Martin: Doba podobe sveta, prev. P. Kozak, Perspektive 1960/61, št. 4, str. 421–441.

Heidegger, Martin: Evropski nihilizem, prev. I. Urbančič, Ljubljana 1971.

Heidegger, Martin: GA 15: Seminare – Heidegger/E. Fink: Heraklit (WS 1966/7), Le Thor, Zähringen, Zürich, hg. Curd Ochwad, 1986, str. 448.

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe 17, Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24), hg. F.-W. von Herrmann (Frankfurt a. M.: Klostermann), pp. XIV+332

Heidegger, Martin: Odsotnost svetih imen, prev. Tine Hribar, Nova revija 7 (1987), 1450–1451.

Heidegger, Martin: Pogovor s Heideggrom (Spiegel), prev. Tine Hribar, Phainomena IV (1995), št. 13–14, 103–135.

Heidegger, Martin: Razjasnitev izraza »fenomenologija«, Povratek k Aristotelu, prev. A. Košar, Phainomena V (1996), št. 15–16, 47–78.

Heidegger, Martin: Seminar v Le Thoru, prev. Tine Hribar, Phainomena IV (1995), št. 13–14, 65–102.

### MARTIN HEIDEGGER: Literatura

Leaman, G.: Heidegger im Kontext, Argument-Sonderband 205, Hamburg 1993.

Farías, Victor: Heidegger und der Nationalsozialismus, Vorw. J. Habermas, Frankfurt, S. Fischer 1989.

Taminiaux, Jacques: »Heidegger lecteur de Descartes«, v: Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger, hg. V. W. Biemel. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: 1989, str. 109–123.

---

**Bernhard Waldenfels**

## **IZKUŠNJA TUJEGA MED PRISVOJITVIJO IN ODSVOJITVIJO**

**242**

Novoveški razpad reda, ki je prebival v stvareh, priklicuje vprašanje po urejevalcu, ki bi red ustvaril in ne zgolj razvijal. Ali je ta urejevalec bog ali le še človek kot upravnik njegovih zadev in njegov naslednik, ni odločilno. Odločilna je gesta obvladovanja in prisvajanja, ki izraža iz te situacije. Pri Descartesu se ta gesta izraža v tem, ko ljudem pripiše nalogo narediti sebe za »maîtres et possesseurs de la nature«. Obvladovanja in prisvajanja narave pa ne gre imeti brez nekega samoobvladovanja in samoprisvojitve, ki ustvarja mesto, kjer obvladovanje in prisvajanje lahko potekata. Toda že dolgo veliko znamenj govori o tem, da je to podjetje spodletelo ob svojih lastnih uspehih. Potem ko je Freud odkril, da človek sploh ni gospodar v lastni hiši, in je še toliko manj gospodar kraljestva ozvezdij in živega, se zdi, da je od ponosnega projekta novega veka ostalo kaj malo. Toda mar to pomeni, da je urno nihalo preprosto udarilo nazaj, da je gospostvo nadomestilo novo hlapčevstvo, prisvojitve gola odsvojitve in da je subjekt zdrsnil nazaj v vlogo zgolj podložnika? Temu vprašanju bomo sledili v naslednjih vrsticah. Že vnaprej pa zatrdimo toliko: vprašanje po subjektu ni nikakršna spoznavnoteoretska skrivalnica, pri kateri bi šlo za to, kako in ali sploh subjekt samega sebe lahko preseneti v svojem varnem skrivališču, se ozre

**243**

---

---

vase in potem tudi v drugo. S tovrstnim spoznavnim manevrom sta vsak na svoj način opravila Husserl in Wittgenstein. Če je vprašljiv subjekt, je potem vprašljiv kot *subjectum*, kot tisto, kar je temelj vsemu in pri tem nima deleža na vsem zgolj na *določen način*, tako kot Aristotelova duša, temveč na *središčni način* vse zbira k sebi. Krize novoveškega uma in krize novoveškega subjekta ne smemo ločiti ene od druge.

Pri obravnavanju te daljnosežne problematike se osredotočamo na kontrast med lastnim in tujim, izhajajoč od tistega, kar že zelo dolgo časa imenujemo skušnja tujega. O njej imamo danes navado govoriti s podobno sproščeno nepristranskostjo, kot govorimo o tujih jezikih.

Celokupnost te skušnje se kaže kot dovolj vprašljiva, pomislimo samo na množico tozadevnih teorij, toda njene sestavine so vse premalo prevpraševane. Naš premislek naj povezavo tujosti in skušnje izrecno prerahlja. Naše vpraševanje velja različnim formam tujosti in njej naprotnih načinov obvladovanja, s katerimi odgovorajamo na izziv tujega. Pri tem ne smemo spregledati, da tuje in tujerodno danes kotirata zelo visoko, in to na skrajno dvoumen in dvomljiv način, ki ima opraviti z zgoraj omenjeno dvojnostno krizo uma in subjekta. Ne glede na to že pomensko polje besede »tuje«, ki se je razvejilo v klinično in socialno skušnjo, v literarno potujitev in občutje tujosti v zgodnjem otroštvu, nakazuje, v kako mnogovrstno pokrajino teorij, praks in tehnik smo tu zašli.<sup>1</sup> Kar se tiče figure tujega ali tujca, obstaja cela veriga literarnih likov, ki se vleče od Mörikejeve *Peregrine* do Camusovega *Tujca*. Sidrišče te verige je mesto, na katerem različna življenjska področja in življenjski svetovi, tako osebnostni kot družbeni, izgubijo svojo domačnost.

Naš premislek se bo začel s kratkim sondiranjem pojmovnega polja, nato bo sledil temu pojmu nasproti usmerjenim poskusom obvladovanja prisvajanja in odsvojitve ter končno, po vmesni etapi s skušnjo, ki jo moramo

<sup>1</sup> Medtem ko se 'odtujitev' (Entfremdung) nikakor ne more osvoboditi gnostičnih podtonov, 'potujitev' (Verfremdung), ena izmed temeljnih estetskih kategorij ruskega formalizma, napotuje na kategorijo 'tujerodnega', 'nenavadnega' (*ksenikón*), kot se pojavlja v Aristotelovi Retoriki (prim. Hansen-Löve 1978, str. 24). Glede faze občutka 'tujosti' v zgodnjem otroštvu pa napotujem na dela Renéja Spitzza.

---

misliti kot skušnjo pripustitve, prispel do prepleta lastnega in tujega, ki nam dopušča občutiti trdna tla tostran prisvajanja in odsvojitve. K prizadevanjem po prisvajanju, kakršne gojijo tozadevne znanstvene discipline, se bomo večkrat ozrli zato, da bo ta problematika zadobila še dodatno težo. Je mar tako, da znanosti v svojem pohodu normaliziranja razkrojijo vse tiste tujosti, s katerimi se po nuji soočajo v svoji začetni revolucijski fazi? Če bi bilo tako, potem bi bil proces trivializiranja znanosti, tako kot to nekateri zatrjujejo, dejansko nezadržen. Zato pa bi bili temu ustrezni procesi discipliniranja, ki se po Foucaultu stekajo v vse intenzivnejši preplet vedenja in znanja, v primerne forme *savoir-pouvoir*, veliko manj trivialni. Filozof s svoje strani nima nobenega razloga za samovšečnost. Vprašati bi se moral, kakšen je lahko obraz vedenja in delovanja, ki se izpostavlja tujemu, ne da bi ga pri tem poobčestvilo.

## I. Tujost in tujerodnost

Na ravni jezika lahko razlikujemo med tujim in tujerodnim, podobno kot Alfred Schütz ločuje med novim in novorodnim (1971, 108). Kjer ne bo šlo posebej za to razliko, bomo enostavno govorili o lastnem in tujem.

Tuje v nasprotju z lastnim zadeva *vsebine skušnje* in *področja skušnje*. Tuje je, kar leži zunaj meja tistega, kar bi lahko skupaj s Husserlom poimenovali *sfera lástnosti*. Lástnost je pri tem treba v širšem smislu razumeti kot pripadnost, domačnost, razpolaganje z nečim, naj bo to lastnost telesa, oblek, postelje, stanovanja, prijatelj, otrok, generacije, domovine, poklica ali česar koli že. Vprašanje, ki se pri tem postavlja, se glasi: Kako je treba misliti ta kontrast med lastnim in tujim, ali na način odnosa med jedrom in lupino ali pa na način prednje in zadnje strani? Če naj drži, da človek ni gospodar v lastni hiši, potem posest in samoposest bremeni neukinljivi manko samodtegovanja.

Tujerodno ima v kontrastu z lastnorodnim opraviti s *strukturami in redi skušnje*. V primeru govornice temu ustreza tisto, kar ni zgolj nepoznano, temveč tudi nerazumljivo. Tujerodno, ki prekoračuje meje določenih redov,

predpostavlja določeno formo *normalnosti*. Pri tem lahko razlikujemo med nekaj središčnimi formami tujerodnosti. Tujerodnost se lahko pojavlja na *isti stopnji*, na primer pri podobno razvitih življenjskih formah in kulturah. Lahko nastopa na *zgodnejši stopnji*, v zgodovini individuuma kot otroštvo nasproti statusu odraslega, kolektivnozgodovinsko kot tako imenovana primitivnost nasproti statusu civiliziranega, rodovnozgodovinsko kot animalnost nasproti statusu človeka. Na koncu preostanejo še *izrojena stanja*, ki se naznanjajo kot anomalije, heterologije in patologije, tako v sanjah, v ekstazi, blodnji in boleznih nasploh. Gravitacijsko polje vsega tujerodnega se torej razvršča okoli treh osrednjih figur. Okoli *otroka*,<sup>2</sup> *divjaka* in *blodnjavca* ali *norca*, temu pa se v temotni bližavi in daljavi pridružujeta še antropoidna *žival* in *avtomat*. Te eksemplarične figure so obljudile tudi nezavedno ter človeka obiskujejo na mnogovrstne načine v privatnem in javnem življenju. Tudi tu se postavlja vprašanje, kako drugo z drugim ravnata tujerodno in lastnorodno. Mar obstaja nedotakljivo jedro normalnega ali pa se lastnorodno in tujerodno prežemata na tak način, da moramo skupaj z Rousseaujem govoriti o otroku v odraslem, o divjem v mestih, skupaj s Freudom o bolnem v zdravem in skupaj z Darwinom o živali v človeku?

Zdaj vse tuje in tujerodno zadobi lesk tonske lestvice, podobne ne-domačnemu, ki po Freudu gnezdi v domačem, med potujujočim, zapeljujočim, ogrožajočim, in tako kliče po ukrepih in metodah zaježitve, zamejitve in izključitve, skratka: po obvladovanju. Prisvojitvev in odsvojitvev se tu pojavljata kot formi protireakcije in prekomerne reakcije.

## II. Prisvojitvev kot krotenje tujosti

Zmorenje tujosti s prisvojitvijo je značilno za zahodno racionalnost, kolikor ta racionaliziranje počenja po poti »obvladovanja sveta« (Max Weber, 1963, 540) in proizvaja tehniko, ki že pri Hobbesu vključuje tehniko življenja in družbenega.

<sup>2</sup> O otroku kot tujem in možnostih pedagoškega razumevanja med prisvojitvijo in odsvojitvijo prim. prispevek Käte Meyer-Drawe k najinemu skupnemu članku z naslovom *Otrok kot tujec* (1988), str. 278.

Prisvojitvev kot sprejemanje, narediti-si-nekaj-za-lastno, predpostavlja dve stvari: (a) *razločitev* med lastnim in tujim, (b) *razdrobitev* fizičnega in socialnega sveta. Kar se tiče razločitve, naj spomnimo na Descartesovo definicijo substance kot »res quae nulla alia re indiget ad existendum«.<sup>3</sup> Atomiziranje sveta svoj jasni izraz najde pri Humu, ko ta zapiše: »What consists of parts is distinguishable into them, and what is distinguishable is separable« (Traktat I, 2, 1). Na ločevanje med lastnim in tujim odgovarja ena izmed form *egocentrike*. Primat je namreč na strani *samozavedanja* in *samo-doživljanja*. Tuje je obvladano v tem, ko je merjeno ob lastnem, kot dvojnica (*alter ego*), kot različica, kot aprezenca, kakor se je imenovala vse do Husserla. Metode vživljanja in samoprestavitve v tuje doživljanje predpostavljajo kartezijansko razločevanje med znotraj in zunaj; nikakor niso proste podtonov »posesivnega individualizma«.<sup>4</sup>

Na razdrobitev fizičnega in socialnega sveta pa odgovarja forma *logocentrike*. Tuje je tu prevladovano z *zbirom vsega razumljivega v enem logosu*. Pri tem je tuje od lastnega ločeno s konstitucijo *formalnega, predhodnega miselnega prostora*. Tako v uvodu v *Kritiko čistega uma* beremo: »Čisto pa se imenuje sleherno spoznanje, ki ni pomešano z ničemer tujerodnim«. Druga možnost je v tem, da je vse lastno in tuje integrirano v *totalnem, vseobsegajočem miselnem prostoru*. Heglov povratek iz odtujitve v »prihajanju duha k samemu sebi« privzema formo »identitete identitete in neidentitete«. Če gledamo celovito, logocentrika in egocentrika ne štrlita vsak-sebi, temveč napotujeta druga na drugo, kolikor Heglova substanca v svojem jedru pomeni subjektiviteto in kolikor je, obratno, kartezijanski subjekt misleči subjekt.

Posledice te strategije prisvojitve jasno pridejo na plan, če ponovno pritegnemo prej omenjene središčne figure tujerodnega. Tako Merleau-Ponty v svojih predavanjih o razvoju otroka (1988) govori o trojnem *monopolu uma*, natančneje rečeno: določenega uma. Odrasli ima prav v odnosu do otroka,

<sup>3</sup> Glede družbeno-zgodovinskega ozadja kartezijanstva prim. Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen* (1980), str. 130.

<sup>4</sup> O političnih implikacijah te naravnosti prim. Fred Dallmayr: *Twilight of Subjectivity* (1981). Avtor si prizadeva za pozicijo »onkraj posesivnega individualizma«.



---

civiliziranec v odnosu do tako imenovanega primitivca, zdravi v odnosu do bolnega, da ne govorimo o živalih ali celo rastlinah, ki sploh nimajo svojega prav. V primeru otrok ali primitivcev gre zgoj za *predforme uma*, v primeru bolnega za *izrojene forme uma*.

Egocentrika in logocentrika se na poseben način srečujeta v *etnocentriki*, ki je v primeru zahodnega izročila pripeljala k temu, da ne gre zgoj za obrambo lastne forme življenja (zoper to ne bi bilo kaj oporekati), temveč je brezmejno branjena kot predstraža univerzalnega uma. Obramba s križem in mečem, ki se je usmerjala zoper Hune, Turke in Tatare, zoper barbare vseh vrst, je bila nenehno v službi neke višje instance. Celo plenjenje afriških kulturnih središč, o katerih na tako drastičen način poroča Michel Leiris v svoji knjigi o Afriki, je služilo zbirajočemu umu naših muzejev. »Kolonializacija sveta življenja« se ne omejuje na birokratsko ali ekonomsko zlorabo s strani uradov in trgov, pojavlja se vsepovsod, kjer je »tuja dežela« dokončno vzeta v posest, bodisi s civiliziranjem, vzgajanjem ali zdravljenjem, ki jim dandanes pomaga celota tehnično pretanjenih aparatov.

### III. Odsvojitvev kot izročnost tujemu

Zaradi arogance zožene racionalnosti obstaja velika skušnjava, da glede razuma ne ločimo več zrna od plev in zavrnemo ne samo slabe, ampak tudi dobre plati uma.

Vsesplošno prisvajanje se preobrne v *dépossession*, kot se je izrazil upornik zoper Hegla Bataille, namreč v odsvojitvev v korist tujega. To gibanje je vprašljivo toliko, kolikor pomeni zgoj *zaobrnitev*, v kateri se vse pomanjkljivosti prejšnjega preobrazijo v svoje zrcalno nasprotje.

Egocentrika je odpravljena s tem, da *na mesto lastnega in lastnorodnega* stopi tuje in tujerodno. Otrok postane odrešilni otrok, divjak dobri divjak, bolezen sveta bolezen. Iz vsega tega ne pride nič drugega kot eksotika in ustanavljanje raznih tajnih bratovščin. Možno je, da je »celo domnevno etnološko spoznanje obsojeno na isto bizarnost in neustreznost, kot bi bilo

---

bizarno in neustrezno spoznanje nekega eksotičnega obiskovalca o naši družbi« (Lévi-Strauss 1975, 38). Lévi-Strauss v tej zvezi omenja Indijanca iz plemena Kvakiutl, ki ga je Boas povabil v New York.

»Prizorišče polno nebotičnikov in po ulicah vozečih avtomobilov ga je puščalo ravnodušnega, zato pa je njegova intelektualna radovednost veljala pritlikavcem, velikanom in bradatim ženskam, ki so jih tistikrat razkazovali na trgu Times, avtomatom, ki so iz sebe bljuvali že pripravljeno hrano, in medeninastim kroglam, ki so krasile ograje stopnišč.«

Toda evropski budist ostaja Evropejec, ki se je spreobrnil v budizem. Koli kor tuje gledamo in vrednotimo *le* v kontrastu z lastnim, je etnocentrika nezmanjšana, pa naj nastopa v še tako nedolžni formi že neokusnega dobesednega posnemanja.

Logocentrika naleti na njej ustrezen odgovor, v katerem usrediščenost v enem logosu predre *razcep* v mnogost logosov. »Prekomerno ustaljenost« uma (Leroi-Gourhan 1984, 228) nadomesti nomadstvo, ki na slepo zbezlja po prostorih in časih, kar naj ne bi bilo nič drugega kot ponovna, »post-moderna« izdaja historizma. Ali, še bolj radikalno: gremo proti *délimitation*, odmejitvi, ki vodi k *razpustitvi* mej med lastnim in tujim.

Mnogo tega, kar žari na robovih nam že uigranih in zdavnaj domačih življenjskih form, se da razložiti kot pretirana reakcija na vprašljive forme prisvajanja. Rousseau, ki je v svojem življenju in delu anticipiral toliko današnjih problemov, je v svojem eseju o izvoru govornice zapisal: »Če hočemo raziskovati ljudi, se moramo ozreti po svojem lastnem okolju, če pa hočemo raziskovati človeka, se moramo naučiti pogled usmerjati v daljavo ...« Ta *détachement* in *dépaysment*, ki ga je Lévi-Strauss (1975, 46) naredil za izhodišče sleherne resne etnologije, ne pomeni bega pred samim seboj, zato pa okolno pot skozi tuje, ki pa ne bo nikoli več pripeljala do tistega čisto lastnega. Jaz *ostajam* drugi. To, kar se nam s tega mesta ponuja, je delovanje in mišljenje *na meji*.

#### IV. Skušnja kot soočenje

Skušnja, ki dopušča nekaj takega kot skušnja tujega, mora biti na določen način tuja tudi *sebi sami*, tako da skušnje imamo in jih ne le zbiramo.

To pomeni, kot je bilo že na toliko načinov pokazano, korekturo novoveškega pojma skušnje, ki jo je otopelo njeno središčenje v subjektu. Že pri Descartesu vidimo, kako ravnanje razpade na *aktivne* in *pasivne* komponente (gl. *Passiones animi* I,1). Delujoči subjekt se na koncu odlikuje po tem, da oblikuje in predeluje tisto, kar je *objektivno* dano, in to z ozirom na *subjektivne* cilje in *transsubjektivne* norme. Součinkovanje danega se reducira na funkcijo vzgiba/stimulusa, ki zgolj nekaj spravlja v gibanje. Na nivoju reda skušnje temu ustreza *samozakonodajstvo*, ki se jo je kot avtonomijo mukoma iztrgalo *zakonom tujega*, heteronomije.

Alternativa temu bi bila, da bi skušnjo že od začetka dojemali kot *spoprijem z onim drugim in drugimi* v okviru *vmesne sfere*, ki omogoča soumeščanje in soigro med skušajočim, skušanim in soskušajočim. V soigri vprašanja in odgovora ne trčimo le ob dano, iz katerega je nekaj narediti, temveč na dano, ki nas izziva, vznemirja, vabi, tudi zgroža. Če naj citiramo pomenljivo igro Francisa Pongea: tudi *ob-jet* ima nekaj od *ob-jeu*. Kar se simpatije in antipatije tiče, sta ti vedno pred empatijo, podobno pa velja tudi za »razumeti se« in za »razdor« med dvema v primerjavi z enostranskim razumevanjem. Drugi mora biti vključen v delovanje, še preden se lahko sam prestavim vanj.

Dogajanje skušanja se v tem okviru prikaže kot *so-učinkovanje s tujim*. Redi skušnje, v katerih je skušnja strukturirana, tipizirana, normalizirana, skratka: filtrirana in urejena/poravnana, povzročajo *izključitev tujerodnega*, ki je neposredno vključeno v organizacijo same skušnje. Od tod sledi, da na začetku ni ne razločitve med lastnim in tujim, niti ni njune čiste stopljenosti, temveč skušnja pomeni proces, v katerem *skozi diferenciranje* nastajajo lastno in tuje, lastnorodno in tujerodno. To diferenciranje privzema različne oblike in različne stopnje. Lastno in tuje nastajata hkrati in tudi spreminjata se hkrati. To se da pokazati na ravni tistega, kar se od Husserla naprej imenuje intersubjektivna skušnja.

#### V. Preplet lastnega in tujega

Preplet, kot pravi Norbert Elias (1987, 45), ali *entrelacs*, kot pravi pozni Merleau-Ponty, ne pomeni niti stopljenosti v smislu nerazločenosti niti ločitve v smislu popolne razločenosti, temveč formo *izstopanja v skupnem polju*, istočasno prekritost in neprekritost kot pri vijugastih trakovih pletežev figur, ki jih lahko najdemo na kapitelih stebrov romanskih cerkva. Kdor bi rad razpletel ta pletež, bo uničili tudi vzorec. Pri tem gre tako malo za sintezo kot pri dvojnosti lika in ozadja na sliki. To se bo pokazalo ob naši zaključni obravnavi treh form drugosti, drugosti drugega, drugosti mene samega in drugosti tujega reda.

(a) *Drugost drugega*. – Drugost drugega zadeva tisto, kar Husserl tematizira kot *intersubjektiviteto* in kar je potem Merleau-Ponty zbil v *interkorporiteto*. Kot že rečeno, prisvojitvev in odsvojitvev predpostavljata ločevanje lastnega in tujega, to pomeni poč, ki jo velja premostiti, če se nočemo brezglavo potopiti v oceansko občutje. Poč lahko poskušamo premostiti z *afektivno udeleženo* v smislu živjetja, s *komunikacijsko tehniko*, ki pošiljalca in prejemnika povezuje s skupnim kodom, ali s *komunikacijsko logiko*, ki svojo rešitev išče v reciprociteti perspektiv oziroma v reverzibilnosti stališč.

Tem trem poskusom pa se že vnaprej zoperstavlja vzajemna igra vprašanja in odgovora, ki je vzrok součinkovanja v govoru in delovanju. Pri tem velja upoštevati neko bistveno razliko. Ločitev lastnega in tujega uspe toliko bolje, kolikor bolj ostaja diskurz *reproduktiven* in *aplikativen* ter kolikor se omejuje na prikazovanje/odražanje in posredovanje nekega že vnaprej sfabriciranega smisla. Tu »pošiljatelj« v veliki meri razpolaga z »informacijo«, ki jo bo sprejel »prejemnik«. V skrajnih primerih bi lahko govorili o samoprogramiranju, tako kot smo prej govorili o samoodtujitvi. Ločevanje med lastnim in tujim pa uspe tem manj, kolikor bolj je diskurz *produktiven* in kolikor bolj prispeva k ustvarjanju novih pogojev sporazumevanja ter kolikor bolj spreminja merila, namesto da bi jih zgolj uporabljal. Pri »spolnjevanju misli v skupnem govoru«, kjer ena beseda daje drugo, moramo računati z izmenjujočimi se odmerki iniciative in součinkovanja, ne da bi lahko pri tem govorca in poslušalca, avtorja in bralca vzpostavili kot strogo

---

oddeljeni instanci. Govorica, ki – kakor domneva Lacan (1980, 27) – označuje nekaj *za nekoga*, preden označuje *nekaj*, katere *poved* nikoli popolnoma ne ponikne v *povedanem*, je pripuščena v polje razgovora, ki ne pripada nikomur in pripada vsem. Če hočemo še naprej govoriti o projekciji in introjekciji, potem moramo skupaj z Lagacheom in Hesnardom predpostaviti, da se obe izvorno vzajemno prepletata (gl. Merleau-Ponty 1988, 56, Waldenfels 1983, 420, 422). Ta samoodteg se nam pripeti tam, kjer smo iznenada soočeni z lastno preteklostjo, na primer pri gledanju lastnih slik iz otroštva. Podobica mladeniča, kateri smo nekoč bili mi sami, kaže

»upanja, ki so bila v popolnosti njegova in to obenem sploh še niso bila; negotova pričakovanja laskave prihodnosti, ki si jo je želeli in ki kot razprti kraki zlate mreže sega po njem...«

Musilov Ulrich k temu pripominja:

»Kdor je kdaj doživel, da se je njegova lastna oseba, ovita v neki bivši trenutek samozadovoljstva, zazrla vanj iz starih slik, kot da bi se z njo posušilo ali odpadlo vezivo, bo razumel občutek, s katerim si je zastavil vprašanje, kako vendar mora biti to vezivo ustrojeno, da pri drugih nikoli ne popusti.« (1978, 648)

V toku vzajemne igre, ki jo je pozni Merleau-Ponty označil kot *hiazmo*, Bahtin pa jo je skušal dojeti kot izvorno mnogoglasnost poliloga, sebe najdevam v drugem in drugega v sebi.

(b) *Drugost mene samega*. – Če se lastno izoblikuje v soigri s tujim, potem drugost vdira tudi v sfero *intrasubjektivnosti*. Zatorej ni nobenega izvornega območja, ki bi dopuščalo prisvojitve sebe in prisvojitve tujega. Nobenega govorca ali delovalca ni, ki bi se lahko izdajal za avtorja svojih govorov in dejanj, nobenega govorenja ali delovanja ni, ki ne bi bilo tudi samo odgovor. Govorca in delovalca se da identificirati le toliko, kolikor se vključujeta v že obstoječi red, vse do stopnje golih funkcij nekega sistema. Nastajajoči in spreminjajoči se red pa vodi k *samoodtegotvanju* jaza; jaz nikoli v popolnosti ne najde svojega mesta in s tem ni nikoli v popolnosti on sam, temveč vedno tudi nekdo drug.

---

Zev, ki se vleče skozi jaz in subjekt ter spodkopava njegovo integriteto in celovitost, spada med najbolj kočljiva mesta, s katerimi se že dolgo ukvarjajo vplivne sodobne teorije subjekta. Na razcep jaza, njegovo pomnogoterjenost, predrefleksivno jedro anonimnosti naletimo že pri Husserlu. Samoodteg vsakega poskusa prisvojitve sebe prav tako spada v Husserlov nauk o samočasenu jaza, pozni Merleau-Ponty, Levinas in Derrida so ga zgolj radikalizirali vse do izvorne drugosti in neukinljive odsotnosti v prisotnosti. Na delitev na *I* in *Me*, je in *moi* naletimo pri tako različnih avtorjih, kot so James, Mead, Husserl, Sartre, Lagache in Lacan.

Iz te serije poskusov revizije Husserla bom izvzel vzorčen primer, ki še posebej ponazarja drugost mene samega. S tem mislim na tezo Daniela Lagachea iz leta 1934 *Les hallucinations verbales et la parole* (ponatisnjeno leta 1977). Avtor naj bi pojasnil nenavadni fenomen verbalne halucinacije, namreč to, da svoj lastni glas slišim, kot da bi prihajal od zunaj. Vzemimo za primer Moosbruggerjeve misli zoper specializirane »pametnjakoviče« iz Musilovega Moža brez posebnosti:

»Pogosto ni mogel natančno popisati, kaj je videl, slišal in začutil; kljub temu je vedel, kaj je bil. Večkrat je bilo zelo nerazložno; obličja so prihajala od zunaj, toda rahel odsev, kolikor je še ostalo od zapažanja, mu je obenem prišepnil, da kljub temu prihajajo od njega samega. Najpomembnejše je bilo to, da zanj sploh ni bilo nič pomembno, ali je nekaj zunaj ali znotraj; v njegovem stanju je to bilo oboje podobno bistri vodi ob obeh straneh prosojne steklene stene.« (1978, str. 238)

Lagache ta pojav razlaga s tem, da moj glas *nikoli* ni popolnoma moj lasten, tudi ne v normalnih primerih. Vera, ki je temelj halucinacij in njim ustrezajočih blodenj, je možna le zategadelj, ker začetna indiferentnost lastnega in tujega nikoli ne postane jasno razmejena diferenca, ker je izjavi »jaz rečem« in »jaz počnem« imanenten moment »rečemo in počnemo« in končno še moment »reče se« in »zgodí se«.

Uvajajoče akorde Lacanovega novega branja Freudovega »onega« lahko zaslišimo pri Lichtenbergu: »Reči bi morali *misli se*, tako kot pravimo:

bliska *se*«, nadalje pri Nietzscheju (II, 580): »Že s tem 'misli se' je storjeno preveč: že ta 'se' vsebuje *razlago* dogajanja in ne spada k dogajanju samemu.« To že nekoliko nalomljeno odmeva tudi pri Italu Calvinu: »Jaz berem, torej piše *se*.« (1986, 211.) Lacanovo povezovanje vprašanja »Kdo govori?« s topološkim vprašanjem »Od kod nekdo govori?« odpira polja govorjenja in delovanja, ki segajo v anonimno in puščajo odprte možnosti za različne smeri in stopnje individuacije ter socializacije. Totalna prisvojitve, v kateri se utrdijo meje, in totalna odsvojitve, v kateri se te meje izbrišejo, bi potem bila le ekstremna poskusa izogibanja vznemirljivi mejni igri med lastnim in tujim, poskusa, ki se lahko stopnjujeta vse do patološkega.<sup>5</sup>

(c) *Drugost tujega reda*. – Ta mejna igra, ki se godi v območju inter- in intrasubjektivitete, po svoji strani poteka po diskurzivnih vzorcih in normah, ki omogočajo in omejujejo naše skupno govorjenje in delovanje. Vmejitve in izmejitve si pri izoblikovanju prostorov govora in delovanja podajata roke. Na ta način se drugost uveljavlja kot drugost tujega reda, kot *interdiskurzivnost*.

Ta drugost postane še posebno problematična, ko gre za tuji red, ki se ob lasten red ne postavlja na isti ravni, kot je to primer pri razlikovanju med nemškim in francoskim načinom življenja. Tako se trk lastnega in tujega reda ne izpostavlja le na primeru *tujega jezika*, ki ga jaz kot tujec ne razumem, temveč tudi ob primeru *jezika odraslih*, ki ga ne razume otrok (in narobe). Namreč tujost, s katero imamo opraviti tukaj, se ne sme stopnjevati v totalno tujost. Razumevanje tujega jezika se začne s skušnjo »dejstva pomenjanja« (Jakobson 1972, 42). Dogodek upovedovanja sega globlje in je razsežnejši od vsebine povedanega: nekoga slišim govoriti. To začetno razumevanje jezika, ki predhaja govorjenju tega jezika, pa se ne odvija na slepo, temveč se še pred slehernim obvladovanjem semantičnih in sintaktičnih pravil naslanja na glasovno simboliko, ki ob vsej specialni variabilnosti preči

<sup>5</sup> Pri tem je treba pomisliti na polarne forme obolesti, kot sta shizofrenija, ki jo lahko pojmuemo kot prizadetost naravnosti našega odnosa do sveta, ter melanholija kot prizadetost zasnutja identitete (Blankenburg 1983, 200).

vse jezike. V tej zvezi naj spomnimo na poskus, ki se ga je lotil že Sapir. Ta jezikoslovec je zloga »mal« in »mil« razporedil na dve različni veliki mizi, rezultat poskusa pa je bil ta, da je 80 % poskusnih oseb zlog »mal« povezalo z večjo, »mil« pa z manjšo mizo. (prim. Hörmann 1970, 235). Brez tovrstno začetnega dojetja in razumetja govornega dogodka bi bilo nedoumljivo, zakaj naj bi si kak otrok sploh poskušal poiskati dostop do jezikovnega sveta odraslih.

Podobno velja nasploh za izmenjavo med lastno in *tuj*o kulturo, skupaj s soočenjem med arhaičnimi in civiliziranimi družbami, ki seveda predpostavlja začetno sopripadnost, kar se nikakor ne omejuje na to, da pač dihamo isti zrak.<sup>6</sup> Podobno končno velja tudi za ambivalentno razmerje med normalnim in abnormalnim, in posebej za razmerje med *normalnim in patološkim*, ki ga je temeljito raziskal Canguilhem. Normalno in patološko se lahko, kot se je izrazil Merleau-Ponty (1988, 56), bogatita v svojem vzajemnem kontaktu. Ko bi bilo patološko v vseh svojih oblikah *zgolj* pojav izpada, motnje, krnitve ali škodovanja, to pomeni negativnost ali regresivnost, potem bi bilo ovrednotenje patološkega nedvoumno: bilo bi tuje, ki ga je treba odpraviti. Temu predpostavljena logocentrika pa je vprašljiva zato, ker vsak red izbira, s tem da izključuje, ker torej za vsak red velja, da življenjske možnosti ne le ustvarja, temveč jih tudi preprečuje in s tem okoli sebe širi lastno senco tujerodnosti. Odklon od obstoječih redov potem torej najpoprej pomeni *drugost*, *različnost*, ne pa *zgolj goli nered*. Preлива se nekje med abnormalnostjo in novo normalnostjo, to pomeni novim redom, ki naj bo spet red, kupljen z »neznanskim omejevanjem miljeja«. <sup>7</sup> V ekstremnih primerih je lahko norost sama razumljena kot obrambna reakcija na druge vrste norosti, ki se je vgnedila v etabliranih redih. »Ljudje so tako nujno nori, da bi ne biti nor pomenilo biti nor na drugačen način,« se glasi poznani Pascalov izrek. Celó že imenovani morilec žensk Moosbrugger, očitno »kliničen primer«, praga med

<sup>6</sup> Celó ta skupnost, ki jo je v boju proti socialni neenakosti na bojno polje privlekel sofist Antifon, nam gre dandanes težko iz ust.

<sup>7</sup> Prim. Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus* (1934), str. 32. Ne samo pri Goldsteinu, ki je ena izmed odločilnih referenc ne samo Canguilhema in Merleau-Pontyja, temveč tudi avtorjev, kot so Ludwig Binswanger, Eugène Minkowski ali Foucault, kritika čisto deficitarne opredelitve bolezni spada k osnovnemu sestavu teorije in terapije.

normalnim in patološkim nikoli ne prekorači definitivno. Na smrtno obdobje, s katero ga sodišče razglasi za odgovornega, torej za krivega, se odzove s pojasnilom, ki ne spada v noben diskurz: »S tem sem zadovoljen, četudi Vam moram odkrito priznati, da ste obsodili blazneža.« »To je bila očitno blaznost,« nadaljuje Musil, »in prav tako očitno tudi nekoliko izkrivljen sklop naših lastnih elementov bivanja.« (1978, str. 76.) Če bi patologija v svojih različicah stavila na čisti logos, ki bi dopuščal komajda zgolj možnost totalne prisvojitve in izbrisa tujerodnega, bi patološko na svoj način reduplicirala in potencirala, vse do prekomernega prevladovanja trpljenja, o čemer bo govor v enem izmed naslednjih poglavij. Nič več ne ostaja od »čezmerne fenomenalnosti«, ki dopušča, da sleherni *prise* nima pripravljene le *re-prise*, ampak tudi *sur-prise* (Maldiney 1973, 439). Če naj drugost tujega reda, ki jo je treba doseči, vendar si je nikoli ne popolnoma prisvojiti v interdiskurzivnosti, stopnjuje svojo lastno težo, ji mora na pomoč priti drugost znotraj našega lastnega reda, torej *transdiskurzivnost*.<sup>8</sup> Brez možnosti prekoračitve obstoječih redov, ki jo v teku vzdržuje preobilje neurejenega, bi bil »subjekt« degradiran zgolj v podložnika, ki nič več ne pove, zgolj še ponavlja. Ta mož z jasno izraženimi posebnostmi, ki mu nič človeškega ne bi bilo tuje, ne bi dopuščal nobene želje več.

*Prevedel Samo Krušič*

<sup>8</sup> Glede razlikovanja med inter- in transdiskurzivnostjo, ki sem jo razvil ob kritičnem navezovanju na Foucaulta, prim. pogl. 3 te knjige.

## Katarina Majerhold

### PRIHODNOST NEKE KULTURE

»Phaedrus once called metaphysics 'the high country of the mind' – an analogy to the 'high country' of mountain climbing. It takes a lot of effort to get there and more effort when you arrive, but unless you can make the journey you are confined to one valley of thought all your life. This high country of passage through the Metaphysic of Quality allowed entry to another valley of thought in which the facts of life get a much richer interpretation. The valley spreads out into a huge fertile plain of understanding.«<sup>1</sup>

I). V modernem obdobju, v katerem živi in deluje Freud, je kritična drža in upanje na napredovanje človeškega rodu na vrhuncu. Kritična drža zahteva pretres dejanj naših prednikov in postavitev racionalnih temeljev na vseh področjih človeškega udejstvovanja. Freud si v svojem delu »Prihodnost neke iluzije« zato zada nalogo raziskati temelje kulture, ki so jih postavili naši krščanski pra-pradedje. Zanima ga, kako in na kakšen način je možna prihodnost naše kulture in civilizacije, pri čemer »kulturo« definira

<sup>1</sup> Robert M. Pirsig: *Lila*; Bentam Books, New York 1992, str. 172.

---

kot tisto človekovo stvaritev, s katero se je človek dvignil nad svojo animaličnost. Človeška kultura in civilizacija mu na eni strani pomeni vse znanje in sposobnosti, ki so si jih ljudje pridobili, da bi nadvladali naravo in imeli čimveč materialnih dobrin za existenco, na drugi strani pa so to ustanove, ki vzpostavljajo medsebojne človeške pravno-etične odnose. Med obema platema: biološko oz. materialno in socialno oz. psihološko vlada recipročen odnos. Toda poudariti moramo, da je kultura izključno psihološki fenomen; je psihološka nadstavba biološke zadovoljitve. Nastala je z namenom, da bi se človek odpovedal svojim biološkim nagonom in stopil na višjo filogenetsko stopnjo.

Da pa bi se človek lažje odpovedal svojim nagonom, si je moral najti dober kulturni, psihološki substitut, pri čemer je to najbolje storila religija s svojimi nauki o svetu in človeški družbi. Obstajali so tudi drugi ideali in umetniška dela, na primer, ki pa še zdaleč niso bili tako močni pri socializiranju ljudi kakor religija. Religija je predstavljala prvo formiranje prepovedi v odnosu do naravnih nagonov želja.

A ko se Freud bolje poglubi v izvore in temelje religije, odstrani tančico, ki je do tedaj zakrivala jedro religije in pred nami se razprostire pokrajina nadvse neutemeljnih, paradoksalnih, iluzornih in infantilnih zahtev, zato religijo kot relevantno določiteljico kulturnih predpisov pobija s tremi argumenti:

a) religija je branila svoje znanje in predpise z absurdnimi, neutemeljnimi argumenti kot:

- ker so vanjo verjeli že naši predniki;
  - ker smo z njihovo vero podedovali tudi nekatere njihove dokaze;
  - ker je bilo v verodostojnost tega znanja kratkomalo prepovedano dvomiti.
- Tretji argument mu je bil že apriori sumljiv, zato si je ogledal, ali obstaja kakšna teža na prvih dveh. Skozi zgodovinski pregled je ugotovil, da se je mnogo naših prednikov motilo in tudi že dvomilo, kar ne more biti relevanten argument. Dokazi prednikov, ki smo jih podedovali, so med drugim največkrat utemeljeni s srednjeveškim cerkvenim rekom: »credo quia absurdum«, kar pomeni, da je dokaz za vero v boga nakazan ravno skozi

absurdnost religioznega znanja, ki jo naš um dojema v njem. Božje znanje presega človeško logično konstantnost. Kako to, se Freud sprašuje, da se ta notranji uvid (absurdnost), ki utemljuje vero, ponudi samo nekaterim in ne vsem? Kakšen pomen imajo potem sploh ta (absurdna) določila, če nimajo vsi stroge notranje potrditve le-teh?

b) drugi argument je njegova trditev, da je religija iluzija, ker v ozadju prikriva projekcije najmočnejših in najstarejših človeških želja – želje po nadvladi narave in iskanje utehe v zaščitniku očetu. Če je kultura predstavljala odmik od animaličnosti in nagonov, potem je bila ravno religija glavna izvajalka tega odmika skozi spoznanje nemoči človekovih nagonov v odnosu do narave in zato hkrati želje po premoči nad to naravo. Človek je izumil religijo, da bi z njo obvladoval naravo in svoje nagone, istočasno pa je z njo pokazal svojo ranljivost in šibkost. Ali ni zanimivo, kako naše želje znebiti se nemoči pred naravo in usodo ter lastnimi etičnimi pomanjkljivostmi sovpadajo z mogočno dobrohotnostjo boga Očeta, ki nas varuje pred zemeljskimi tegobami v večnem onstranstvu in pred krivicami v tem življenju?

c) religijska določila so znak obče človeške nevroze, ki jo sicer doživlja vsak otrok na poti iz otroštva v odraslost. Do tega je prišel z raziskovanjem izvora zapovedi »Ne ubijaj!«. Moč te zapovedi je pravzaprav izšla iz konkretnega zgodovinskega dejanja očetomora, ki so ga sinovi potlačili, potlačeno pa se je vrnilo v nevrotični obliki prepovedi ubijanja. V knjigi Totem in tabu je Freud pokazal, da je ključ do te prepovedi dejanje sinov, ki so umorili pra-očeta in si kot kazen oz. opomin kasneje naložili pričujočo zapoved. Zapoved »Ne ubijaj!« bi na podlagi zgolj verske prepovedi nikoli ne učinkovala tako močno, če ne bi sinovi zagrešili konkretnega dejanja. Da pa je v to vpletena religija, je zgolj posledica vere sinov v analogijo med očetom in Bogom.

Na podlagi teh argumentov je Freud izločil religijo kot nadaljnjo nosilko kulturne zgodovine naše civilizacije, namesto religijskih iluzij naj bi se lotili ugotavljanja resnice o svetu s pomočjo uma in znanstvenega mišljenja. Osvoboditev od iluzij in nevroze pomeni možnost, da bi ljudje lahko spoznali, kakšni so in če bi bili lahko drugačni v smislu odpovedi svojim nago-

nom, če bi imeli svobodo mišljenja. Intelektualna vzgoja človeka naj bi pomenila napredek in prihodnost naše kulture. Freudov bog je logos, ki ima za seboj znanstveni aparat mišljenja, ki nam omogoča postopna pravilna spoznanja o svetu. In prav v tem dejanju je videl Freud prihodnost naše kulture.

Freuda lahko označimo za pionirja nekega gibanja, nad rezultati katerega danes nismo preveč navdušeni, saj ne vzbujajo vere v napredek kakor v Kantovem ali Freudovem času.

260 II). Sodobni ameriški filozof Robert M. Pirsig, katerega nadvse originalno filozofijo so harvardski kritiki označili, da je še najbližje pragmatični filozofiji in radikalnemu empirizmu Williama Jamesa, se ukvarja s problemi, ki jih pred nas postavlja znanstvena realnost, Freudov logos oz. »metafizika subjekta-objekta«. Pirsig se v svojih dveh knjigah *Zen in vzdrževanje motorja oz. raziskovanje vrednot* in *Lila oz. raziskovanje morale* podrobno ukvarja s Freudovo »aktualizirano« intelektualno prihodnostjo. V knjigi podrobno raziskuje odnos med intelektom in družbo, intelektom in vrednotami, pri čemer ugotovi, da intelekt po definiciji ne more biti primeren vodič nove racionalne družbe. Hkrati ko raziskuje izvor, lastnosti in pomanjkljivosti ratia, se mu ponudi tudi edinstveno videnje realnosti kot Kvalitete, ki jo lahko razume vsak otrok, ne da bi za to potreboval zapletene matematične formule in kjer je znanstvena realnost podrejena tej večji celoti, Kvaliteti. Tako na svoji nadvse originalni poti dokazovanja eksistence Kvalitete kot »zadnje« realnosti naleti na vzporednice s sofisticno arete, vzhodnjaško rta in dharma, Poincairejevim sublimnim jazom in dobrim Dakota Indijancev. V okviru metafizike vrednote je test resničnosti Dobro oz. Kvaliteta. Toda raje se lotimo stvari lepo po vrsti.

Najprej moramo začeti z raziskavo vrednot v 20. stoletju. Pirsigova raziskava viktorijanske dobe, kateri je pripadal tudi sam Freud, nam ponuja malce drugačen uvid v originalna prizadevanja viktorijancev, kakor nam jih hočejo predočiti Freudovi psihoanalitični izsledki. Viktorijanstvo, čas od ameriške državljanske vojne do I. svetovne vojne, v prvi vrsti ne opredeljuje spopada med religijo in intelektom, ampak med viktorijanskimi/meščan-

skimi in religioznimi določili. Glavna točka viktorijanstva je njegova lastna postavitev meščanskih določil za osnovo družbenosti, pri čemer so morala religijska določila dati prednost trojici: vljudnosti, formalizmu in ponosu oz. znanju, vrlini in lepoti. Takrat je bil celo sam Bog skoz in skoz gentleman. Šele kasneje, po I. svetovni vojni, je nastopil boj med intelektom in družbo, zavoljo viktorijanske rigidnosti, ki je vse znanje, vrlino in lepoto vrednotila s stališča družbene sprejemljivosti. Viktorijanci so zatirali resnico, kjerkoli se je to zdelo družbeno nesprejemljivo. A kakorkoli se že sliši omejujoče, moramo videti, da je to veljalo pozitivnemu naporu, da bi se človekove misli zadržale v okviru določene kulture, pa čeprav se ta napor ni odrazil v ničemer bolj tehtnem kot formiranju družbene kode. Viktorijanci so bili zadnji ljudje, ki so verjeli, da je intelekt podrejen družbenim vzorcem, njihove vrednote pa so zadnji statični vzorci, ki smo jih imeli. Vzporednico slednji trditvi bi lahko našli tudi v F. Jamesonovi knjigi *Postmodernizem – kulturna logika poznega kapitalizma*:

»Dvajseta leta so bila zadnji trenutek, ko je pristno ameriški brezdelni razred še lahko živel agresivno in bahavo, ko je ameriški vladajoči razred brez slabe vesti še lahko imel razredno zavedno podobo samega sebe in užival svoje privilegije brez krivde, odkrito opremljen s svojima dvema simboloma, cilindrom in kozarcem šampanjca, pred očmi ostalih družbenih razredov na družbenem odru. Nostalgija (filma, op. K. M.) *The Shining*, hrepenenje po kolektivnosti, privzame to čudaško obliko obsedenosti z zadnjim obdobjem, v katerem se je razredna zavest še javno izrazila: celo motiv služabnika ali strežnika izraža željo po minuli družbeni hierarhiji, ki ji ni več mogoče ustreči v izumetničenem multinacionalnem vzdušju.«<sup>2</sup> Nadalje v tej knjigi Jameson omenja: »Za te filme (okultne filme, ki so podobni nostalgичnemu filmu, kakršen je *The Shining*, op. K. M.) se zdi, da zopet oživijo in uprizorijo manihejski svet, kjer obstajata dobro in zlo, kjer je hudič aktivna sila in kjer lahko s pravo vrsto pozornosti in s pravimi vodniki razčistimo zmedo in ugotovimo, kdo je in kdo ni na strani boga. ... V tem položaju novi val okultnih filmov (lahko jih datiramo od leta 1973, leta filma *Exorcist I* ...) izraža nostalgijo po sistemu, v katerem sta Dobro in Zlo

<sup>2</sup> Frederic Jameson: *Postmodernizem*; Analecta, Ljubljana 1992, str. 127.

povsem črno-beli kategoriji ... Čeprav *The Shining* ni okultni film, pa vendarle obda ta novi ideološki žanr okultnega s svojo širšo kritično perspektivo in nam tako omogoči, da to še vedno metafizično nostalgijo po absolutnem Zlu preinterpretiramo v veliko bolj materialističnih terminih kot hrepenenje po gotovostih in zadovoljstvih tradicionalnega razrednega sistema.«<sup>3</sup>

Po tej kratki »ekskurziji«, s katero smo hoteli le potrditi naša domnevanja, se zopet vrnimo k naši temi. Totalna omejitev vsakršnega intelektualnega delovanja, ki ni v skladu z družbenimi pravili in totalna razpustitev vseh družbenih vzorcev znanstvene intelektualne post-moderne družbe je tisti vrez, ki nas ločuje od viktorijancev. Po Pirsigu je bil trenutek, ko je intelekt prevzel kontrolo nad družbo, konec I. svet. vojne s simbolnim govorom ameriškega predsednika Wilsona: »Zato, da bi ustavili nadaljnje vojne, moramo uporabiti lastno inteligenco, družbenim institucijam ne moremo zapupati, da bodo moralno delovale same po sebi, voditi jih mora intelekt.«<sup>4</sup> Takrat naj bi se zgodil tisti enormni preobrat, ki je botroval kaosu družbenih vrednot in vzorcev. Svet so nenadoma pretresala abstraktna umetnost, Bohrova kvantna fizika, Spencerjev evolucionizem, tehnološki izumi, ipd. Ljudje so se nenadoma znašli v vrtincu novih in eksperimentalnih dejavnosti. Med obema svetovoma je zazijal totalni prepad, intelekt pa se je moral končno začeti postavljati na lastne noge v situaciji, ki je bila precej neznosna, saj se je zdelo, da je: »Whirl is a king,« kot je zapisal Walter Lipman v svoji knjigi *Uvod v moralo*.

Seveda pa so se ljudje znašli v kaosu vrednot še zlasti zato, ker je merilo postal intelekt in njegova zapoved: »Nekaj je racionalno ali iracionalno« ali »Dobro je vse tisto, kar odobrava intelekt«. Toda kako določiti, kaj je racionalno in kaj ne, kaj je dobro in kaj slabo, če pa se intelekt sploh ne zanima za »dobro« in »slabo«. Tako so intelektualci razbijali, razkopavali in grebli po temelju kulture, ki so jo postavili viktorijanci, misleč, da bodo s tem izboljšali človeško kulturo in svet. Tako so, denimo, vzrok kriminalnih dejanj pripisali slabim družbenim vzorcem in ne naši (»divji«) biološki

<sup>3</sup> ibid., str. 128/129.

<sup>4</sup> Robert. M. Pirsig: *Lila*; Bentam Books; New York 1992, str. 309.

naravi, ki so jo dotedanji viktorijanski moralni predpisi držali na vajetih. Na tej domnevi so intelektualci poskušali razumeti vedenje zdravorazumskih ljudi ali celo ljudi iz primitivnih plemen. Opazili smo lahko porast zanimanja predvsem za kulturno antropologijo, pa tudi tehnološke in druge naravoslovne znanosti. A kljub tem prizadevanjem, kljub temu, da je svet postal intelektualno in tehnološko boljši, je bilo v zraku čutiti nevidno kopreno nezadovoljstva. V intelektualno, tehnološko urejenem svetu, kjer (iz)računi in njihovi preostanki predstavljajo merilo resničnega za ceno ekološkega uničenja, grdote, dolgočasnega klasificiranja ter uzurpacije narave in ljudi, je bilo nekaj narobe z njegovo kvaliteto, vrednoto.

In zato avtor stopi v zakulisje tistega, kar povzroča zlo naše dobe – razum in njegova težnja, da bi naredili vse, kar je razumno, tudi takrat, ko to ni dobro. Pirsig takoj na začetku opazi, da svetu vladata dva pogleda na stvari, ki ju pogojuje razum: prvi, »dober« in »resničen« ter drugi, »slab« in »neresničen«, ki si ga je moral prvi zato podrediti in zatreti. Gre za že dolgo znano ločitev na klasično in romantično razumevanje. Klasično razumevanje vidi svet izključno v smislu osnovne forme kot temelja sveta, na katerem se blešči, sije površina in trenutni empirični vtisi – romantično razumevanje. Romantično videnje uporablja domišljijo, intuicijo, inspiracijo, kreativnost, vodijo ga čustva, občutki in estetska zavest. »Romantično« ponavadi povezujemo z umetnostjo in vsem, kar je žensko. Klasičen pristop nasprotno vodita razum in zakoni kot osnovna forma misli in vedenja. Njegov glavni namen je ustvarjanje reda iz kaosa in neznanu spremeniti v znano. Njegov osnovni moto pa je: stvari imeti pod nadzorom. Njegovo vrednost merimo v smislu upravljanja večšine, s katero lahko stvari obdržimo pod nadzorom. »Klasično« ponavadi povezujemo z znanostjo in vsem, kar je moško. Znotraj klasičnega pogleda romantično deluje kot tisto iracionalno, nezanesljivo, površinsko in trivialno, z eno besedo subjektivno in nesubstancialno. Toda če ne pristanemo na apriorno veljavnost trditev razuma in ga damo pod drobnogled, se pred nami izrišejo ne preveč razveseljujoči detajli kot:

a) Razum je v svojem neskončem klasificiranju in organiziranju delov v urejen sistem ekstremno dolgočasen, prazen in grd.



b) V klasičnem opisu stvari ni nikjer nikoli omenjena pomembnost prisotnosti opazovalca, stvari obstajajo le kot objekti, ki so neodvisni od kate-regakoli opazovalca.

c) Besede kot so »dobro«, »slabo«, ipd., so popolnoma odsotne. Nikjer nimamo nobenih vrednostnih sodb, le dejstva, podatke.

d) Glavno orodje razuma, s katerim le-ta operira, je tako imenovani »analitični nož«, ki je razdelil in neprestano deli svet po svoji podobi na dele in fragmente delov. Ta »anlitični nož« je razdelil svet na klasično in romantično, subjektivno in objektivno, duha in materijo, v trdnem prepričanju, da je to, kar počne, neomajno pravilno. Ta racionalna razdelitev naj bi bila povsem objektivna, resnična po sebi, neodvisna od človeške opredelitve družbeno »dobrega«, saj ostaja povsem nedotaknjena s strani človeške partikularnosti in človeških antropocentričnih interesov. Avtor vidi v takšnem naziranju dvakratno zanko, v katero se je zapletel razum in vanjo zapletel vse ostale:

1) Odkod razumu takšna gotovost, na podlagi česa? Če naj bi bilo tisto, kar je znanstveno merljivo, objektivno (resnično) in tisto, kar nima mase in energije, subjektivno (neresnično), kako je potem z aksiomi, teorijami in hipotezami, ki prav tako nimajo mase in energije? »Če družba nikjer ne vstopa v znanstvena opazovanja, odkod potem prihajajo hipoteze. Atomi hipotez ne prenašajo s seboj kot del svoje prtljage. Naši znanstveni opisi narave so vedno kulturološko pogojeni. Narava nam pove samo tisto, kar so naše kulturne predispozicije želele slišati. Descartesova izjava: 'Mislim, torej sem,' je bila zgodovinska deklaracija neodvisnosti intelektualnega nivoja evolucije od socialnega nivoja. Toda ali bi jo lahko izrekel, če bi bil kitajski filozof 17. stoletja? Če bi Descartes rekel: 'Francoska kultura 17. stoletja obstaja, torej mislim, torej sem,' bi imel prav.«<sup>5</sup>

Iz tega izhaja, da mora biti vse le v glavah znanstvenikov, ki *verjamejo* v objektivnost znanstvenih aksiomov, teorij in hipotez. Predpogoj veljavnosti

<sup>5</sup> ibid., str. 344.

znanstvenih zakonov je vera v njih, znanost ni potemtakem nič drugega kot, če parafriziram, »strah, ki ima velike oči, znotraj pa je votel«. Ali pa ima morda vseeno kakšen močnejši temelj od njene lastne vere, da je predpogoj objektivnosti popolna ločenost opazovalca od opazovanega, posameznika od kozmosa, intelekta od družbe?

2) Iz zgornjega tudi logično izhaja, da razum oz. znanost zanika oz. mora zanikati obstoj vrednot in tistega, kar je dobro. Znanstveno rečeno, človek nima etičnih moralnih ciljev, saj do sedaj še niso izumili nobenega inštrumenta, s katerim bi lahko ločili vrednote od nevrednot, kulturo od nekulture. Pravzaprav je svet s stališča znanosti popolnoma brez smisla, nič ni moralno napačno ali pravilno, vrednote niso nič drugega kot pogruntavščine človeške domišljije – ustvarjalni izdelki pesnikov ali sofistov, kakor bomo videli v nadaljevanju eseja. Znanost s ponosom govori, da njena naloga ni raziskovanje družbenih vrednot in morale, ampak samo dejstev in podatkov in da je bila moralna revolucija v 20. letih tega stoletja ravno osvoboditev intelekta od morale, toda Prsig pravi: »Politična borba znanosti, da bi se osvobodila dominacije socialnih moralnih predpisov, je bila pravzaprav moralna borba.«<sup>6</sup> In na to pomembno dejstvo je znanost pozabila (že takoj po svojem rojstvu) in na to je hotelo opozoriti močno antikulturno gibanje v šestdesetih letih, ki ni, tako kakor dvajseta leta, valilo vzroka nezadovoljstva na viktorijance in religijo, ampak je trdilo, da sta sovražnika družbe tako intelekt kakor družbena določila. Seveda, vemo, je rezultat tega gibanja upad kvalitete tako na socialnem kakor intelektualnem nivoju.

S tem smo se približali pomembni ugotovitvi, da intelekt ob pričujoči naravnosti – da dobro še ni resnično – ni mogel biti primerni vodič družbe 20. stoletja, čeprav bi sam to hotel verjeti in upati. Pirsig nadaljuje svojo raziskavo razuma, tako da išče vzrok in izvor ločitve resnice od dobrega.

Prve zametke ločitve klasičnega razuma od svojega romantičnega izvora najde v Parmenidovi izjavi: »Ni nujno, da sta Resnica in Dobro eno in isto,« ter »Resnica je ločena od videza in človeškega mnenja.« Grki so bili prvi, ki

<sup>6</sup> ibid., str. 344.

---

so začeli iskati tisto večno znotraj človeških meja. Naraščajoča moč abstrakcije jim je omogočila, da so stare grške mite označili za nadvse ustvarjalne izdelke človeške domišljije in umetnosti, sami pa so iskali večni, univerzalni princip vseh principov – »Logos« –, ki ne bi bil določen od človeške roke. In ko so že ravno začeli postavljati temelje temu gledišču, so se pojavili sofisti s svojimi izjavami: »Kaj je najboljše?« in »Človek je mera vseh stvari.« In v tej smeri moramo iskati izvor neverjetnega Sokratovega in Platonovega sovraštva do sofistov. V času rojstva objektivnosti in razuma je šlo za spopad, ki je zadeval nadaljnjo prihodnost človeškega razuma. V borbi med realnostjo Dobrega, ki so ga predstavljali sofisti (retoriki) in realnostjo Resnice, ki so jo predstavljali dialektiki, je Resnica zmagala in Dobro izgubilo.

Sofisti niso učili večnih principov jonskih naravoslovcev, ampak človeške vrednote in prepričanja. Njihov predmet je bila večno spremenljiva arete ali »odličnost«, na kateri je slonelo njihovo učenje o izboljšanju človeka. Resnica ni večna in absolutna, ampak je človek mera stvarem. Ta drža sofistov v odnosu do jonskih naravoslovcev meče novo luč na odnos dialektikov do sofistov: pravzaprav je šlo v tistem času za vojno med tistimi, ki so trdili, da je realnost večna absolutna Resnica in tistimi, ki so trdili, da je realnost dinamično Dobro, Arete. To, da so se sofisti prvi in dosedaj edini ukvarjali z Dobrim pričajo dejstva, da nikoli pred njimi ne zasledimo ukvarjanja z Dobrim kot večno spremenljivo realnostjo. Platon in Sokrat torej branita večni univerzalni princip kozmologov – to, kar je za sebe, neodvisno od človeškega mnenja, idejo Resnice, ki v svojem središču nosi ideje znanosti, tehnologije in sistematično organiziranega znanja.

Kakor vemo, je Sokrat izvojeval zmago dialektikom in Resnici. Toda že pri Platonu lahko vidimo, da dialektiki niso poponoma uničili Dobrega, saj je pri Platonu Dobro ohranjeno kot najvišja ideja, ki je podrejena le Resnici. Razlika med sofističnim in dialektičnim Dobrim je, da je bilo Platonovo Dobro nespremenljiva in večna ideja, medtem ko za retorike sploh ni bila ideja. Dobro ni bila forma realnosti, marveč realnost sama, večno spremenljiva in nespoznatna v obliki rigidnega formalenga sistema definicij. Potem ko je bilo Dobro sprejeto kot Ideja, ni bilo za naslednje filozofe nobenih

---

problemov pokazati, da lahko Dobro nastopa v vlogi le ene izmed stopenj znotraj pravilnega sosledja stvari. Govorimo seveda o Aristotelu. Aristotel je čutil, da pojavn, umrljivi konj, ki je jedel travo in kotil male konje, zasluži malo več pozornosti, kakor mu jo je namenil Platon. Videzi, pojavi se nanašajo na nekaj, kar je od njih neodvisno in kar je, tako kot ideje, nespremenljivo. To »nekaj«, na kar se pojavi nanašajo, je imenoval substanca. In v tem trenutku in ne pred tem trenutkom je bilo rojeno naše moderno, znanstveno razumevanje realnosti. »Z Aristotelom se slednjič izgubi sofistična Arete, od sedaj naprej vse obvladujeta forma in substanca. Dobro je relativno majhna veja vedenja, imenovana etika; razum, logika in Akademija pa so njegove glavne preokupacije. Arete je mrtva, znanosti, logika in univerza, ki jih poznamo danes, pa so dobili svojo zasnovo: najti in izumiti neskončno možnost razmnoževanja form substanca elementov sveta in te forme poimenovati znanje ter jih prenesti na prihodnje generacije v obliki sistema.«

Toda pri borbi med sofisti in dialektiki je moč opaziti nekaj zanimivega: način, kako so dialektiki premagali sofiste, je bil natanko takšen, kot so to očitali sofistom, se pravi, uporabili so čustveno prepričevalen jezik, s katerim so šibkejši argument – tisti, ki so ga potrebovali dialektiki – spremenili v močnejšega. Sokrat ne uporablja dialektike zato, da bi razumel retoriko, ampak da bi jo ovrget in uničil. Njegova vprašanja niso resnična vprašanja, ampak le besedne pasti, v katere naj se ujamejo retoriki. Pirsig uvidi, da dialektika ni nič drugega kot uzurpator. Gospoda, ki vadi svojo moč nad vsem, kar je dobro in si prizadeva, da bi ga posedovala ter nadzorovala. Podobno obsodbo dialektike in Sokrata izreče tudi Nietzsche v svojem delu *Sokrat in tragedija*: »Modrost je v vedenju in ne vemo ničesar, česar ne bi mogli izreči in drugih o tem prepričati. Tako nekako se glasi načelo te nenavadne Sokratovo misijonarske dejavnosti, ki je morala okoli njega zbrati oblak najmrakobnejše nejevolje ravno zato, ker ni bil nihče sposoben napasti tega načela samega, saj bi bilo potrebno imeti nekaj, česar ni imel nihče, namreč Sokratovo premoč v umetnosti prepričevanja, torej dialektiko.«<sup>7</sup> In nadalje piše: »V Sokratu se je brez vsake tuje primesi utelesila

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche: Sokrat in tragedija, Nova revija 170–171, Ljubljana 1996.

ena stran helenstva, tista apolinična jasnost, ki sije kot čisti, prosojni svetlobni žarek, kot znanilec in glasnik znanosti, ki je bila prav tako rojena v Grčiji. Vendar pa se znanost in umetnost medsebojno izključujeta, s tega vidika je pomembno, da je Sokrat prvi Helen, ki je bil zoprn (...).<sup>8</sup> Tudi Nietzsche nam jasno pokaže razdelitev znanja na klasično in romantično in pove, da je bilo med njima s Sokratom vzpostavljeno nepremostljivo brezno, ki ga Pirsig poskuša premostiti, zaceliti ta razcep moderne znanosti in umetnosti.

Sicer pa kakšen dokaz imamo, da je dialektična metoda »vprašanja in odgovorov«, s katero pridemo do resnice, glavna metoda, ki je pred vsem ostalim? Prav nobenega. Izraz »logos«, koren besede logika, se nanaša na vsoto našega racionalnega razumevanja sveta; »mythos«, ki ne vsebuje le grške mite, ampak tudi vedske himne, Staro zavezo in ostale legende, je vsota predzgodovinskih mitov, ki so predhodili logosu. Retorika sofistov izhaja iz mitov in poezije antične Grčije, in glede na to, da je retorika predhodila dialektiki, mora ta biti otrok retorike. »Poezija in miti so odgovori predzgodovinskega človeka na vesolje, ki ga je obdajalo na podlagi Kvalitete. Kvaliteta, ne dialektika je ustvarjalec vsega, kar vemo.«<sup>9</sup> In kot vemo, je bil glavni poklic sofistov ravno učenje Kvalitete (v grščini imenovana arete in v latinščini virtus), toda ne Kvalitete, kakor so jo dosedaj pojmovali v luči relativnosti etičnih idej, ampak etične absolutnosti. A kako in na kakšen način Pirsig najde v Dobrem etično absolutnost? V knjigi *Grki*, avtorja H. D. H. Kittoja, najde odlomek o herojskih dejanjih, ki jih narekuje dolžnost do samega sebe; in v tem je posebnost grškega heroja:

»Tako je heroj v Homerjevi Odiseji velik bojevnik, sposoben govornik, človek širokega srca in modrosti, ki ve, da mora to, kar so mu naklonili bogovi, vzdržati brez prevelikega pritoževanja; ki lahko zgradi barko in zna z njo upravljati, orje zemljo, kakor vsi ostali; obvladuje mladega bahača v retoriki, ki se lahko s tezijsko mladino kosa v boksanju, teku ali rvanju; lahko ulovi,

<sup>8</sup> *ibid.*, str. 150–151.

<sup>9</sup> Robert. M. Pirsig: *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*, Bentam Books, New York 1984, str. 354.

odere, razreže in skuha vola; ki ga lahko pesmi pripravijo do solza. Pravzaprav je odličen vsestranski človek. On je nenadkriljiv v arete, odličnosti.

Arete implicira spoštovanje za celovitost ali enost življenja in s tem zavračanje specializacije. Implicira naklonjenost do učinkovitosti oz., še raje, veliko višjo idejo učinkovitosti, ki ne obstaja zgolj na enem področju življenja, ampak v življenju samem (...).<sup>10</sup>

Takšno opredelitev naravnosti sofistov najdemo v mnogih knjigah o sofistih:

»Sokrates (Hippiu): Ti si sploh v večini umetnosti pravi mojster na svetu (...). Pravil si (...), kako je bilo vse, kar si imel na sebi, delo tvojih rok: najprej prstan na roki (...), potlej pečatnik – tvoje delo, potlej glavnik in steklenica za olje – sam naredil, pa sandale na nogah – sam urezal, pa vrhnjo haljo in srajco – sam stkal. Vrh vsega pa da si prinesel s seboj še dela pevske umetnosti: epe in tragedije in ditirambe, pa tudi veliko spisov v prozi, ki so obravnavali najrazličnejše snovi. In da si mojster nad mojstri ne le v vseh umetnostih (...), temveč tudi ritmov in harmonij in pravopisa in še veliko, veliko drugega (...).«<sup>11</sup> To je definicija žive, dinamične Kvalitete, ki je po Pirsigu obstajala tisoč let, preden so jo dialektiki ujeli v svoje besedne pasti. Dolžnost do samega sebe, ki se kaže v najrazličnejših življenjskih opravilih, je skoraj popoln prevod sanskrske besede »dharma«, ki jo Hindujci včasih označujejo z »eno«.

Kvaliteta, arete, dharma je tisto, kar so učili sofisti, še preden se je pojavil razum. Pred substanco. Pred formo. Pred telesom in duhom, pred dialektiko samo je bila Kvaliteta, absolutna vrednota. In prvi učitelji, ki so jo učili, so bili sofisti, in medij, ki so si ga izbrali, je bila retorika.

Vzrok za to, da se toliko poglobljamo v sofistično arete, (herojske) mite in vzhodno dharmo, je Pirsigovo originalno videnje realnosti kot dinamične

<sup>10</sup> *ibid.*, str. 341.

<sup>11</sup> Anton Sovre: *Predsokratiki*, Slovenska Matica, Ljubljana 1988, str. 171.

---

Kvalitete, ki jo vsi poznamo, vendar pa jo ne moremo definirati, saj le-ta obstaja pred vsako intelektualno dualistično razdelitvijo sveta na subjekte in objekte. Dinamična Kvaliteta je tisto »Eno«, ki sovpada s sofistično Arete in sanskrtsko Dharma, ki šele omogoča nadaljnje prepoznavanje, razdeljevanje sveta na klasično in romantično, objektivno in subjektivno.

Za razumevanje Kvalitete v odnosu klasičnega in romantičnega nam avtor ponuja analogijo z vlakom. Pirsig označi vlak s celotnim človeškim znanjem in ga razdeli na že znana dela. Klasično znanje, pripiše mu lokomotivo, vagoni in vse, kar je v vagonih, ponavadi pomeni naš racionalno strukturiran kozmos, skozi stoletja nakopičen kolektivni spomin. S stališča lokomotive in vagonov ne moremo govoriti o nikakršnem romantičnem znanju – romantično znanje naj bi bilo le dvodimenzionalna površina. Toda ob tem je pomembna ugotovitev, da vlak ne bi bil vlak, če ne bi vozil na neki progi, če ne bi imel smeri in cilja. Po Pirsigu ta proga vodi v smeri dinamične Kvalitete, s katero je v stiku edino romantično znanje. Romantično znanje predstavlja pravzaprav »kljun, premec« lokomotive, ki vodi lokomotivo in vagoni v smeri »Kvaliteta«. Toda stanja, ki vlada na »premcu, kljunu« lokomotive, ne moremo enačiti z ničemer trdno določenim; govorimo lahko le o čisti dinamiki, dinamični realnosti, ki predhodi rigidnemu dualističnemu subjektivno-objektivnemu znanju. To stanje pa lahko naznačimo še z eno analogijo. Preden smo se zavedali drevesa, smo ga morali najprej videti, med zavedanjem in videnjem obstaja časovni »zamak«. In ta časovni zamak je neintelektualno oz. predintelektualno zavedanje, ki ga Pirsig imenuje Kvaliteta. Glede na to, da preteklost obstaja le v našem spominu, prihodnost pa le v naših načrtih, je sedanost naša edina realnost. Drevo, katerega se intelektualno zavedamo kot objekta je vedno že v preteklosti, realnost pa je vedno trenutek videnja, preden se zgodi intelektualizacija. In glede na to, da morajo vse stvari, ki smo jih identificirali, iziti iz te predintelektualne realnosti, je Kvaliteta izvor/roditev vseh subjektov in objektov. Kvaliteta je čista sedanost – tukaj in zdaj –, v kateri je svet še neokrnjeno »eno«. Kvaliteta je torej neposredna vsakdanja izkušnja, pri čemer test resničnosti predstavlja to, kar je Dobro. Vendar pa bi bilo zmotno misliti, da je Kvaliteta nekakšna »stvar«. Kvaliteta je dogodek, ki nastopa v povezavi s subjektom in objektom, umom in telesom, kjer realnost ni skupek zamrznjenih idej,

---

ampak nekaj, kar raste z našim lastnim razvojem in razvojem vseh nas, pri čemer je ključna beseda »boljše«.

Zanimivo je, da imajo pri ugledanju takšne enotne, enovite realnosti – Kvalitete, še najmanj problema majhni otroci in neizobraženi ljudje, ker še niso podvrženi formalni intelektualni vzgoji.

Po Pirsigu bi se morali ljudje ozavestiti, da nam rigidno dualistično znanstveno kopičenje podatkov preprečuje uvideti dinamično Kvaliteto kot tisto predintelektualno mistično zavedanje, ki za nas predhodno izbere podatke, ki jih naša zavest nato določi kot tiste, ki imajo določeno vrednost in vrednoto. Kvaliteta je stvaritelj subjekta in objekta in hkrati več od njiju; je tisto, kar nas napelje, da gledamo v določeno smer – določene objekte in da opazujemo določene odnose med njimi – ter ugotavljamo lastne miselne mehanizme (npr. kategorije razuma, kantovsko rečeno), po katerih opazujemo objekte in ocenjujemo resničnost naših sodb. Kvaliteta je tisti pred-kriterij izbire vrednih podatkov, na katerih lahko gradimo resničnost naših sodb in definicij. Kvaliteta (dinamična in statična, klasična in romantična) pa se ujema s »sublimnim jazom«, o katerem je govoril Poincaré: »Matematika, je rekel, ni le vprašanje apliciranja pravil (...). Določeni strogi zakoni niso povod ustvarjanja kar največ možnih kombinacij. Kombinacij, do katerih bi prišli na ta način, bi bilo izjemno veliko, bile bi neuporabne in nerodne. Sublimni jaz, je rekel Poincaré, opazuje veliko število rešitev nekega problema, vendar pa v področje naše zavesti prodrejo le najbolj zanimive. Matematične rešitve izbere sublimni jaz na podlagi matematične lepote, harmonije števil in form, geometrične elegance. To je resnični estetski občutek, ki ga vsi matematiki poznajo ... Poincaré je poudaril, da ne govori o romantični lepoti, pojavnih lepoti, ki zadeva naše čute. Mislil je klasično lepoto, ki izhaja iz harmoničnega reda stvari. In to iskanje te posebne klasične lepote, občutek za harmonijo kozmosa, je tisto, kar nas napeljuje, da izberemo podatke, ki najbolj pripomorejo k tej harmoniji ... Ne dejstva, ampak odnos med stvarmi je tisto, kar se kaže kot kozmična harmonija in ki predstavlja golo objektivno stvarnost.«<sup>12</sup> Vidimo, da se je Poincaré spra-

<sup>12</sup> *ibid.*, str. 240.

---

ševal, kako naša zavest ve, katere podatke mora izbrati. Tako da naš sublimni jaz izvrši predhodno selekcijo pomembnih podatkov.

Človek ni ne izvor stvari, kakor pravijo subjektivni idealisti in ne zgolj pasivni opazovalec, kakor pravijo objektivni idealisti in materialisti. »Človek je le mera vseh stvari«, sodelujoči člen pri ustvarjanju stvari; dinamična Kvaliteta, ki ustvarja svet, pa se pojavlja kot odnos med človekom in njegovimi izkušnjami. To pa je natanko tisto, kar je motilo Sokrata in ostale razumnike – da se realnost kaže kot dogodek v obliki dinamičnega odnosa med subjekti in objekti, ki zanika natančno določitev njunih pozicij v odnosu enega do drugega, istočasno pa razkriva svobodo kot temeljno človekovo komponento, ki ravno zaradi svoje nerigidnosti in dinamične narave omogoča napredovanje k boljšemu, tj. Dobremu, Kvaliteti.

272 Glede na dosedaj povedano bi lahko dinamično Kvaliteto najlažje primerjali z behavioristično teorijo. V okviru behavioristične teorije bi Kvaliteta pomenila odgovor organizma na svoje okolje. Ljudje odgovarjamo na svoje okolje, tako da vedno znova izumljamo analogije, kot so: zemlja, nebo, drevesa, kamenje, oceani, dobrine, glasba, filozofija, znanost, civilizacija, jezik, itn. Te analogije nato imenujemo realnost, kar tudi so. A tisto, kar nas napeljuje v izumljanje analogij, je ravno Kvaliteta, ki deluje kot neprestan dražljaj; nalaga nam ga naše okolje, da bi ustvarili svet, v katerem živimo. Ko človek izumi odgovore na Kvaliteto, se med temi odgovori skriva tudi razumevanje samih teh odgovorov. Vsi ljudje že posedujemo neko vedenje; ko pride nov dražljaj Kvalitete, moramo za to, da bi ga lahko definirali, zgolj uporabiti znanje, ki ga že imamo, zgolj poiskati analogije z našimi predhodnimi izkušnjami/spomini. n na ta način je zgrajen tudi grški mythos, na katerem temelji naša civilizacija. Mythos je zgradba analogij na analogijah analogij.

Vzrok za to, da vsi ljudje vidijo Kvaliteto drugače, najdemo v njihovih različnih izkušnjah, različnih analogijah.

Ko je razmišljal o možnem dodatnem dokazu Kvalitete kot prave realnosti, ki so jo dialektiki zavrgli in namesto nje ustvarili znanstveni mit absolutne, nespremenljive substance, se je domislil primera iz negrške kulture. Dakota

---

Indijanci na vprašanje: »Kakšen pes je to?«, pri čemer Evropejci seveda mislimo na pasmo psa, odgovarjajo: »To je dober pes.« Indijanci ločijo psa, človeka ali rastlino glede na njihovo Kvaliteto kot vseobsegajoče središče življenjske izkušnje vseh bitij na zemlji. To, da bi psa dojemali kot člana hierarhične strukture intelektualnih kategorij, znanih kot »objekti«, je popolnoma izven njihove kulturne dediščine. Indijanci človeka niso gledali kot objekt, na katerega bi lahko ali ne aplicirali pridevnik dober ... Dakota Indijanci bi rekli namesto »Bodi dober«, »Pazi na svoje dobro(to)«. Dobro jemljejo kot samostalnik in ne kot pridevnik. In to je to ...

»Dobro, bolj samostalnik kot pridevnik, je tisto, o čemer govori Kvaliteta. Seveda, absolutna Kvaliteta ni ne samostalnik, pridevnik ali karkoli definljivega, vendar če bi morali metafiziko Kvalitete skrčiti na en stavek, bi bilo to.«<sup>13</sup>

Dosedaj smo se pogovarjali o Kvaliteti kot tisti enoviti temeljni strukturi sveta, ki je pred vsako intelektualno razdelitvijo vsega na objekte in subjekte, klasično in romantično. Poskušali smo najti takšno miselno strukturo, ki bi v sebi nosila združeno tisto, kar je intelekt ob svojem rojstvu razdružil in s tem ustvaril »rano« sveta. Na podlagi primerov Dakota Indijancev, za katere velja, da vsa bitja doživljajo kot re-inkarnacijo Dobrega, smo bili priča ugotovitvi, da je antični in srednjeveški pojem »substanc« le kulturna dediščina zahodne filozofske tradicije. Dakota Indijanci ne poznajo pojma substanc, na katerega bi potem aplicirali »dobro« kot pridevnik. Zanje je »dobro« samostalnik. Na kar se opira tudi Pirsig, ko pravi, da je Kvaliteta bolj samostalnik kakor pridevnik.

III). Vendar pa s tem še nismo zaključili naša razglabljanja o Kvaliteti. Po opredelitvi Kvalitete kot mistične, predintelektualne in enovite realnosti ostaja odprta pot razdelitve Kvalitete, saj navsezadnje vsi vidimo, da realnost ni eno(vita), ampak je posejana z raznovrstnimi entitetami. Zato je Pirsigu jasno, da Kvaliteta kot samostalnik in mistična enovitost ne more biti nič boljša od metafizike subjekta in objekta, če ne ponudi boljše razdelitve realnosti.

<sup>13</sup> Robert M. Pirsig: Lila, Bentam Books, New York 1992, str. 465.

---

Ne glede na to, da je do sedaj pri Kvaliteti ves čas igral na karto združitve racionalno razdruženega, nam z ugotovitvijo, da jedro Kvalitete ni ratio, delitev na subjekte in objekte, ponudi avtentično raz-delitev Kvalitete na statično in dinamično.

Dinamično obsega romantično Kvaliteto, brez katere organizmi ne bi mogli rasti in napredovati k boljšemu, statično pa vključuje naše celotno vedenje, ki smo si ga pridobili skozi evolucijo in brez katerega organizmi ne morejo(mo) obstati. Kolikor človeško vedenje kontrolirajo statični vzorec Kvalitete, je človek brez izbire (podrejen, ujet v dotedanje izkušnje anorganskih bioloških vzorcev vrednote); kolikor le-ta sledi dinamični Kvaliteti, je njegovo delovanje svobodno – tako pravilno kot dobro.

Celotna realnost pomeni evlucijski proces vrednote v smeri dinamične Kvalitete. Ta evlucijski proces je do sedaj obsegal štiri različne sisteme ali statične vzorce: anorganski, biološki, družbeni in intelektualni statični vzorci, ki pokrivajo štiri področja življenja: anorgansko-kemično, biološko, družbeno in intelektualno-idejno. Čeprav področja med seboj niso popolnoma ločena, pa višji nivo ni zgolj podaljšek nižjega. Višji nivo se v svojem razvoju vse bolj oddaljuje od predhodnega, nižjega temelja; in bolj ko se pomikamo po lestvici navzgor, bolj lahko govorimo o dinamiki (čeprav lahko o čisti Dinamiki govorimo le v zvezi s Kvaliteto). Ker med temi štirimi področji ni druge zveze kakor skupni evlucijski proces Kvalitete, vrednote, ki je vse ustvarila, lahko vse štiri sisteme imenujemo s skupnim izrazom »*statični vzorec vrednote*«. Če pa ves svet ne predstavlja drugega, kakor evlucijski proces Kvalitete, potem to tudi implicira, da ni svet sestavljen iz ničesar drugega kot (moralne) vrednote, pomeni: vrednota, ki drži skupaj kozarec, da se ne bi razletel na koščke, je anorganski vzorec vrednot; vrednota, ki drži skupaj bakterijo, rastlino, žival, je biološki vzorec vrednote; vrednota, ki drži skupaj narod, je družbeni vzorec vrednot, itn.

In kako se na zemljevidu dinamične Kvalitete odraža odnos med družbo-družbenim vzorcem vrednot in intelektom–intelektualnim vzorcem vrednot; med znanostjo–rigidnimi zakoni narave in etiko–človeško svobodo izbire? Ali sta (še naprej ostajata) v konfliktu, kakor v metafiziki subjekta in

---

objekta? Ne. Pirsig pokaže, da obstaja nujna in naravna zveza znanosti in etike, intelekta in družbe. »Če so moralne sodbe glavne izjave vrednote in če je vrednota temeljna stvar sveta, potem so moralne sodbe temeljna stvar sveta. Celo najbolj statični anorganski vzorci vrednote so moralne sodbe.« (Metafizika Kvalitete, op. K. M.) Pravi, da so »celo na najbolj fundamentalnem nivoju veselja statični vzorci vrednote in moralne sodbe identični. Zakoni narave so moralni zakoni.«<sup>14</sup> In ko anorganski vzorci vrednot ustvarijo življenje, to naredijo zato, ker je to boljše. Ko biološki vzorci vrednot ustvarijo družbe in družbe-družbeni vzorci ustvarijo intelekt in le-ta ustvari dinamično Kvaliteto, to naredijo zato, ker je to boljše. Tisto, kar je na višjem evlucijskem nivoju: biologija nad anorgansko kemijo, družba nad biologijo, intelekt nad družbo in dinamična kvaliteta nad intelektom, je tudi bolj moralno. Ta definicija »boljšega« je elementarna enota (kozmološke-znanstvene) etike, na kateri lahko zgradimo celoten vrednostni sistem dobrega in slabega: pravilnega in napačnega. Bolj moralno je, da zdravnik ubije virus, kakor da pusti, da mu zaradi njega umre pacient. Bolj moralno je, da se intelekt bori za prevlado nad biološkimi in družbenimi predpisi, kakor da bi slednji uničili njega, saj so ideje vzorci vrednot, ki so na višji stopnji evolucije kakor družbeni vzorci vrednot. Hkrati pa intelekt ne sme pozabiti, da je v resnici izšel iz družbe: da je v zgodovinskem procesu osvobajanja od svojega roditelja, družbenega nivoja – cerkve in viktorejancev, ustvaril mit o svoji neodvisnosti; ne le zaradi pretnje sofistov, ampak tudi zaradi lastne koristi intelektualnega gospostva in ohranjanja uzurpatorske države. Da ni on tisti, ki je na vrhni stopnički evlucijskega procesa, marveč je to sama dinamična Kvaliteta. Kako torej Kvaliteta razrešuje odnos med družbo in intelektom? Iz zgoraj navedenega izhaja, da namen intelekta ni bil nikoli odkriti poslednji cilj veselja, ampak je bila njegova zgodovinska naloga pomagati družbi: odkrivati hrano, opozoriti na nevarnosti in premagati sovražnike. »Celice so dinamično izumile živali, da bi ohranile in izboljšale njihov položaj. Živali so dinamično izumile družbe in družbe so dinamično razvile intelektualno znanje iz istega razloga. Torej na vprašanje, 'kaj je namen vsega intelektualnega znanja', metafizika kvalitete odgovarja:

<sup>14</sup> *ibid.*, str. 180.

---

'Fundamentalni namen znanja je, da bi se družba dinamično ohranila in izboljšala.'<sup>15</sup>

Ta kratki čas poskusa vladavine uma nad družbo je torej tako neuspešen zato, ker je znanstveni um s svojo indiferentno faktioznostjo pozabil, da je pravzaprav v službi za dobro družbe; ni in ne more biti samemu sebi namen, kot je to človek že davno vedel. Na primeru »mythos-ritual«, »arete-ritual« in nazadnje »Kvaliteta-ritual« bomo u-videli prvotno zvezo družbe in znanja.

Če gremo na začetke grške, antične zgodovine, ko je bila arete še najmanj omadeževana s statičnimi intelektualnimi vzorci znanja, nam postane takoj jasno, da so bili prvi statični intelektualni vzorci znanja zgrajeni na družbenih statičnih vzorcih, tj. mythosu. A če gremo še dlje nazaj v zgodovino odkrijemo, da ima stara grščina svoj izvor v t.i. indoevropskih jezikih. Ko je Pirsig ugotovil, da so Grki mnogim besedem iz indoevropskega jezika dodali zlog »a«, je prišel do indoevropskega korena besede »arete«, morfema »rt«. Iz morfema »rt« so bile izpeljane še mnoge druge besede, npr. »arithmetic« (aritmetika), »aristocrat« (aristokrat), »art« (umetnost), »rhetoric« (retorika); »worth« (vreden); »rite« (navada); »ritual« (ritual); »wright« (izdelovalec, izdelano); »right« handed (desničar) in »right« (pravilen). Ugotovil je, da se morfem »rt« na impliciten način povezuje s konceptom Kvalitete (»aristokrat« in »aritmetika« se navezujeta na nekaj »prvega«, »umetnost« in »izdelano« pomeni lepo in ustvarjeno; »pravilno« in »desničar« pomeni moralno in estetsko pravilnost; »ritual« pa izpričuje ponavljajoči se red).<sup>16</sup> Morfem »rt« se je ujema z arete, Kvaliteto v vseh pomenih razen v pomenu »rituala«, ki oznanja statično in ne dinamično znanje. In če se ne bi spomnil na zvezo morfema »rt« s sanskrtsko »rta«, bi njegovo celotno izvajanje dinamične Kvalitete padlo v vodo. Rta je pomenila kozmični red vseh stvari: najprej je označevala le fizični red, ki naj bi ga ohranjali bogovi, ko pa se njen pomen kasneje razširi tudi na to, kar je pravilno, morajo bogovi varovati svet ne le pred fizičnim, ampak tudi moralnim kaosom. Fizični red kozmosa je prav tako moralni red, iz česar tudi

<sup>15</sup> Ibid, str. 344–345.

<sup>16</sup> (povzeto po knjigi); ibid. str. 434.

---

izhajajo razglabljanja o konfliktu med ritualom (trdnimi določili fizičnega reda) in svobodo (moralno izbiro). Rta kasneje skoraj izgine, a pod imenom »dharma« ponovno vzniknejo podobne ideje. Dharma pomeni isto kot »rta« – tisto, kar vse drži skupaj: dharma je temelj reda in pravilnosti, istočasno pa je etična koda, ki se pojavlja kot dolžnost do samega sebe kot tudi do življenja. Dharma vsebuje statično in dinamično, ritual in svobodo, brez protislovij, saj se sredi najbolj monotonega dolgočasje, pri opravljanju vsakdanjih statičnih ritualnih vzorcev nahaja prav dinamična svoboda: dharma, arete, Kvaliteta dolžnosti do samega sebe in do življenja.

To se jasno kaže na primeru prvih človeških skupnosti, ki so imele rituale za izgrajevanje hiš, pranje perila, kuhanje, lov, hranjenje, petje, ples, različne umetnosti, ipd. Rituali so pomenili tako dolžnost do samega sebe kot do ohranjanja fizičnega in moralnega ravnovesja, hkrati pa so predstavljali nekakšne javne knjižnice, v katerih je bilo shranjeno celotno znanje kulture.

»Rituals so morda povezujoči člen med družbenim in intelektualnim nivojem evolucije. Človek si lahko predstavlja zvezo primitivnih plesnih in zborovskih ritualov z določenimi kozmološkimi zgodbami, miti, ki so botrovali nastanku prvih primitivnih religij. To je lahko tudi možen izvor prvih intelektualnih resnic. Če so rituali vedno prvi, tem pa vedno sledijo intelektualni principi, potem ni nujno, da rituali predstavljajo dekadentno korupcijo intelekta. Njuno zaporedje v zgodovini priča, da so principi izšli iz rituala in ne obratno. To pomeni, da ljudje ne izvajamo religioznih ritualov zato, ker verjamemo v Boga. V Boga verjamemo zato, ker izvajamo religiozne rituale.«<sup>17</sup>

<sup>17</sup> ibid.; str. 443.

---

## BIBLIOGRAFIJA

1. Robert M. Pirsig: Zen and the Art of Motorcycle Maintenance, Bentam Books, New York 1984.
2. Robert M. Pirsig: Lila; Bentam Books, New York 1992.
3. Anton Sovre: Predsokratiki, Slovenska Matica, Ljubljana 1988.
4. Friedrich Nietzsche: Sokrat in tragedija, Nova Revija 170–171, Ljubljana 1996.
5. Frederic Jameson: Postmodernizem, Analecta, Ljubljana 1992.

# Robert M. Pirsic

## LILA

8.

Ideja, da ni svet sestavljen iz ničesar drugega kot iz moralnih vrednot, se zdi na prvi pogled nemogoča. Obstajali naj bi samo objekti. »Kvaliteta« naj bi bila nejasna, dvoumna beseda, ki nam pove le, kaj naj si mislimo o objektih. Ideja, da lahko Kvaliteta ustvarja objekte, se nam zdi popolnoma napačna. Toda subjekte in objekte dojemamo kot realnost na isti način kakor vidimo svet od zgoraj navzdol, čeprav ga očesne leče možganom prikažejo od spodaj navzgor. Na vzorce določenih interpretacij se tako navadimo, da pozabimo na prisotnost vzorcev.

Faidros se je spomnil, da je bral o eksperimentu s posebnimi očali, ki so posameznikom dajale sliko sveta, ki je bil narobe obrnjen. Kmalu so se na to navadili in svet videli ponovno »normalno«. Po nekaj tednih so jim očala sneli. Da bi ljudje ponovno videli svet od zgoraj navzdol, so se morali ponovno naučiti videnja stvari, za katerega so prej menili, da je samodejen. Isto velja za subjekte in objekte. Kultura, v kateri živimo nam nadene intelektualna očala, s katerimi interpretiramo izkušnje, koncept primarnosti



---

subjektov in objektov pa je vgrajen natanko v središče teh očal. Če nekdo gleda skozi drugačna očala ali, bog mu pomagaj, celo sname očala, se tisti, ki še vedno nosijo intelektualna očala, do njegovih izjav obnašajo, kot da so čudne, če ne že nore.

Vendar pa ni nor. Ideja, da vrednote ustvarjajo objekte, se nam sploh ne zdi več čudna, ko se je navadimo. Na drugi strani pa velja za moderno fiziko, da bolj ko se vanjo poglobljaš, bolj ta postaja čudna in obstajajo znaki, da bo ta čudnost še naraščala. Kakorkoli že, v nobenem izmed obeh primerov čudnost ni test resničnosti. Ali kakor je rekel Einstein, zdravi razum – ne čudnost – sestavlja zbir predsodkov, ki smo si jih pridobili pred osemnajstim letom. Test resničnosti je logična konsistentnost, skladnost z izkušnjami in ekonomičnost razlage. Metafizika Kvalitete zadovolji vse tri.

Metafizika Kvalitete se pridružuje tistemu, kar imenujemo empirizem. Trdi, da vso človeško znanje prihaja iz občutkov ali mišljenja o tem, kar prinašajo čuti. Metafizika Kvalitete zagovarja, za razliko od empiristov, da so umetniške vrednote, morala in celo religiozni mysticism verodostojni. V preteklosti pa so bili izključeni zaradi metafizičnih in ne empiričnih razlogov. Izključeni so bili zato, ker metafizika predstavlja, da je vesolje sestavljeno iz subjektov in objektov in da je vse, česar ne moremo klasificirati pod objekte ali subjekte, nerealno. Toda za to nimamo nobenih empiričnih dokazov, to je le domneva.

V očeh vsakdanje izkušnje je to nezaslišana domneva. Nizka kvaliteta, ki jo lahko dobimo s sedenjem na vroči peči, je očitno izkušnja, čeprav ni objekt in čeprav ni subjektivna. Najprej imamo nizko kvaliteto, nato sledijo subjektivne misli, ki vsebujejo misli, kot so peč, vročina in bolečina. Kvaliteta je realnost, ki vz(pod)buja misli.

V fiziki obstaja princip: v primeru, da neke stvari ne moremo ločiti od ostalih stvari, le-ta ne obstaja. Temu metafizika Kvalitete dodaja drugi princip: če stvar nima kvalitete, potem ni od ničesar ločena. In ko damo ta dva principa skupaj, dobimo: stvar, ki nima kvalitete, ne obstaja. Stvar ni ustvarila vrednot. Vrednota je ustvarila stvar. Ko uvidimo, da je kvaliteta gonilna

---

silna izkušnja, potem tu za empirista ni več nobenega problema. Preprosto le preformulira empiristično vero, da je izkušnja začetna točka celotne realnosti. Problem se kaže le za metafiziko subjekta-objekta, ki sebe imenuje empirizem.

Iz tega lahko dobimo vtis, da je namen metafizike kvalitete uničiti celotno subjektivno-objektivno misel, kar pa ni res. Metafizika Kvalitete v nasprotju z metafiziko subjekta-objekta ne vztraja na eni sami, ekskluzivni resnici. Če vztrajamo pri tem, da so subjekti in objekti edina realnost, potem nam je dovoljena le ena vrsta konstrukcije stvari – tista, ki odgovarja »objektivnemu« svetlu – vse ostale konstrukcije pa so nerealne. A če je Kvaliteta oz odličnost absolutna realnost, potem je možno oblikovati več vrst resnic. Nič več ne iščemo absolutne resnice. Namesto tega iščemo najbolj kvalitetno intelektualno razlago stvari, in če je preteklost vodič prihodnosti, potem se zavedamo, da je ta razlaga zgolj začasna, uporabna toliko časa, dokler ne pridemo do česa boljšega. Intelektualne realnosti lahko raziskujemo na isti način kot raziskujemo umetniške slike v galeriji. Naš namen ni ugotoviti, katera slika je »prava«, ampak preprosto uživati in ohraniti tiste, ki so vredne. Obstaja veliko vrst intelektualnih realnosti in opazimo lahko, da so nekatere bolj kvalitetne kot druge, vendar pa je to delno rezultat tudi naše zgodovine in današnjih vzorcev vrednot.

Ali če uporabimo drugačno analogijo: če trdimo, da je metafizika Kvalitete napačna in metafizika subjekta-objekta pravilna, je tako, kakor če bi rekli, da so vzporedne koordinate pravilne in polarne koordinate napačne. Zemljevid, ki ima v središču Severni pol, nas v začetku zmede, vendar pa je prav tako pravilen kakor zemljevid, ki se ravna po ekvatorju. Na Antarktiki je to edini zemljevid, ki ga imamo na voljo. Oba zemljevida predstavljata preproste intelektualne vzorce, s katerimi interpretiramo realnost, in nekdo lahko izjavi, da nam v določenih okoliščinah vzporedni koordinatni sistem ponuja boljšo, preprostejšo interpretacijo.

Metafizika Kvalitete ponuja boljši koordinatni sistem za interpretacije sveta, saj ni tako ekskluzivna kakor metafizika subjekta-objekta. Z njo si lahko pojasnimo veliko več sveta in lahko si ga pojasnimo bolje. Kakor je videl

---

Faidros na primeru antropologije, lahko metafizika Kvalitete čudovito razloži odnos med subjektom in objektom, medtem ko je razlaga vrednot, ki nam jo ponuja metafizika subjekta-objekta popolnoma ničvredna. Kadarkoli se je le-ta lotila razlage vrednot, nismo dobili nič drugega kakor zmes nepričljivih psiholoških tez.

Leta in leta smo lahko brali o tem, naj bi bile vrednote nekje v »nižjem« predelu možganov, toda tega mesta niso mogli nikoli natančno določiti. Mehanizem, ki poseduje naše vrednote, je še do danes popolna uganka. Še nikomur ni uspelo, da bi povečal število človekovih vrednot s tem, da bi jih vstavil v omenjeno mesto ali pa bi kot rezultat spremembe človekovih vrednot opazili kakšno fiziološko spremembo na tem mestu. Do sedaj še ni nobenega dokaza, da bi postal pacient boljši znanstvenik, ker naj bi bile njegove sodbe osvobodjene vrednostnih primesi, ko so mu omrtvičili ali izvedli lobotomijo tega predela možganov. A vseeno nam govorijo, da se morajo vrednote (če sploh obstajajo) nahajati tukaj, kajti kje drugje bi lahko bile. Oseba, ki pozna zgodovino znanosti, bo v tem prepoznala vnetje in flogiston, dve znanstveni entiteti, do katerih so prišli z dedukcijo in ki jih niso mogli nikoli pokazati pod mikroskopom ali kako drugače. Ko smo z neko stvarjo seznanjeni že nekaj let, a jo do takrat ni še nihče našel, je to znak, da so bili zaključki narejeni iz napačnih premis; da mora imeti teoretično telo, iz katerega so bili izpeljani zaključki, napako v samem temelju. To je pravi vzrok, da so se empiristi v preteklosti izogibali vrednot – ne zato, ker ne moremo imeti izkušnje vrednot, ampak zato, ker jih že poizkušamo umestiti v to absurdno mesto v možganih, se pojavi potapljač občutek, ki nam pravi, da smo se nekje na začetku naše poti zmotili. Odtod naša želja, da bi čimprej pozabili celotno zadevo in se posvetili stvarjem, ki imajo prihodnost.

Problem opisa vrednot v okviru substance se nam kaže kot problem majhnega zabojnika, v katerega poizkušamo spraviti večji zabojnik. Vrednota ni podvrsta substance. Substanca je podvrsta vrednote. Če obrnemo proces vsebovanja in definiramo substanca v okviru vrednote, misterij izgine: Substanca je »statični vzorec anorganskih vrednot«. Problem se tako razreši. Svet objektov in svet vrednot se združita.

---

---

Faidros opisuje nezmožnost tradicionalne metafizike subjekta-objekta, da bi razjasnila vrednote kot kljunača (*Platypusa*). Zgodnji zoologi so opredelili sesalce kot tiste, ki dojijo svoje mladiče in plazilce kot tiste, ki valijo jajca. Nato so v Avstraliji odkrili kljunča, ki je legel jajca kakor stoodstotni plazilec in doжил mladiče, ko so se izlegli, kot stoodstotni sesalec.

Odkritje je bila prava senzacija. Kakšna uganka! Kakšen misterij! Kakšna lepota narave. Ko so ob koncu 18. stoletja prišli prvi primerki te vrste iz Avstralije v Anglijo, so menili, da gre za ponarejeno žival, ki so jo sestavili skupaj iz delov različnih živali. Celo danes še vedno lahko najdemo članke, v katerih se sprašujejo: »Zakaj v naravi obstaja takšen paradoks?« Odgovor se glasi: saj ne obstaja. Kljunač ne počne prav nič paradoksalnega. Prav nobenih problemov nima. Kljunči ležejo jajca in dojijo mladiče že stotisočletje preden so prišli na svet zoologi, ki so jih obsodili, da so nelegalna vrsta. Resnična uganka, resnični misterij je, kako lahko zrel, objektivni znanstveni opazovalec prenaša svojo neumnost na ubogega, nedolžnega kljunača.

Zoologi so zato, da bi prikrili svoj problem, naredili nekakšen oblič. Ustvarili so novi red, najnižjo vrsto sesalcev, ki vsebuje tudi kljunače, kljunatega ježka in to je vse. To je kakor pojem, ki ga sestavljata dva človeka.

S stališča metafizike subjekta-objekta je Kvaliteta v isti situaciji kakor kljunač. Ker Kvalitete ne morejo nikamor uvrstiti, trdijo, da je z njo nekaj narobe. In Kvaliteta ni edini »kljunač«, ki obstaja. Metafiziko subjekta-objekta označujejo cela krdela kljunačev. Problem svobodne volje nasproti determinizmu, odnos med telesom in duhom, diskontinuiteta delcev na subatomskem nivoju, očitna nesmiselnost vesolja in življenja so vse kljunač pošasti, ki jih je ustvarila metafizika subjekta-objekta. In glede na to, da so to centralne točke metafizike subjekta-objekta, bi lahko zahodno filozofijo definirali skoraj kot »anatomijo kljunača«. Toda ta bitja, za katera se zdi, da so stalni prebivalci filozofske pokrajine, skrivnostno izginejo, ko uporabimo našo dobro metafiziko Kvalitete.

Svet prihaja do nas kot neskončni niz delčkov sestavljanke, za katere bi radi verjeli, da se nekako skladajo med seboj, za katere pa ugotavljamo, da se

---

---

nikoli ne. Vedno obstajajo delčki kot kljunač, ki se ne skladajo s celoto in ki jih lahko ignoriramo, podamo z neumno razlago ali pa lahko celotno sestavljanko razdremo in jo poizkušamo sestaviti tako, da bo vanjo vključenih več delčkov. Ko se lotimo razdiranja bolne in neprimerne strukture univerzuma, ki jo podaja metafizika subjekta-objekta in jo ponovno sestavimo z metafiziko vrednot v njenem središču, se najrazličnejše vrste osirotelih delčkov sestavljanke vanjo tako čudovito vklopijo, kakor še nikoli poprej.

...

Metafizika Kvalitete se spopada še z enim skoraj tako velikim kljunačem kakor »vrednota«: kljunačem »znanstvena realnost«. To je zelo velika pošast, ki že zelo dolgo moti zelo veliko ljudi. Že pred dobrim stoletjem jo je identificiral matematik in astronom Henri Poincaré z vprašanjem: »Zakaj je za znanost sprejemljiva tista realnost, za katero se predpostavlja, da jo ne more razumeti noben otrok?«

284

Ali naj bo realnost nekaj, kar lahko razume le peščica najboljših fizikov na svetu? Pričakovali bi, da bi jo razumela vsaj večina ljudi. Ali naj bo realnost nekaj, kar lahko izrazimo le v simbolih, ki zahtevajo višješolsko matematiko? Ali naj bo nekaj, kar se spreminja, medtem ko se oblikujejo nove znanstvene teorije iz leta v leto? Ali naj bo nekaj, o čemer se različne šole fizikov prepirajo leta in leta, ne da bi prišli do kakršnih koli rešitev? Če je temu tako, kako lahko potem človeka zapremo v norišnico do konca življenja, ne da bi zadevo obravnavali na sodišču s porotniki in razobešeno parolo, na kateri bi pisalo »neuspešen v poskusu, da bi razumel realnost«? Ali se vam ne zdi, da bi morali po tem kriteriju najboljše fizike na svetu zapreti v norišnico do konca njihovega življenja? Kdo je tukaj nor in kdo je normalen?

V metafiziki Kvalitete, ki ima v svojem središču vrednoto, pa ta »znanstvena realnost« izgine. Realnost, ki je vrednota, razume vsak otrok. To je univerzalna začetna točka izkušnje, s katero se vsakdo neprestano sooča. Znotraj metafizike Kvalitete je znanost vrsta statičnih intelektualnih vzorcev, ki opisujejo to realnost, a vendar vzorci niso realnost, ki jo opisujejo.

---

Tretji veliki kljunač, s katerim se spopada metafizika Kvalitete, je kljunač »vzročnost«. Že stoletja se govori, da nimamo nobenega empiričnega dokaza za obstoj vzročnosti. Nikoli je ne vidimo, se je ne dotaknemo, slišimo ali čutimo. Na noben način je ne moremo izkusiti. To ni majhen filozofski ali znanstveni kljunač. To je dejavnik, ki resnično ovira predstavo. Količina papirja, ki so ga porabili v disertacijah na to metafizično temo, mora danes ustrezati količini enega gozda.

V metafiziki Kvalitete je »vzročnost« metafizični pojem, ki ga lahko nadomestimo z »vrednoto«. Če rečemo, da je »A vzrok B-ja«, pomeni isto kot »Magnet povzroči privlak železnih ostružkov, ki gredo proti njemu,« lahko rečemo: »Železni ostružki cenijo gibanje proti magnetu.« Povedano v znanstvenem jeziku, nobena od izjav ni bolj pravilna. Lahko se sliši malce čudno, vendar pa to ni zadeva znanosti, ampak jezikoslovja. Jezik, ki ga uporabljamo za opis podatkov, je spremenjen, a sami znanstveni podatki niso spremenjeni. To velja tudi za vsa ostala znanstvena opažanja, ki se jih je Faidros lahko spomnil. »A je predpogoj vrednote B« lahko vedno nadomestiš z »A je vzrok B-ja«, ne da bi s tem spremenili kakršnokoli znanstveno dejstvo. Pojem »vzročnosti« lahko iz znanstvenega opisa vesolja popolnoma izločimo, ne da bi pri tem kakorkoli utrpeli nepravilnosti ali nepopolnost.

285

Edina razlika med vzročnostjo in vrednoto je, da vzročnost implicira absolutno gotovost, medtem ko »vrednota« implicira preferenco za nekaj. V tradicionalni znanosti naj bi pojmi, ki se nanašajo na svet, nosili absolutno gotovost, »vzročnost« pa naj bi bila najbolj primerna beseda za to. A v moderni kvantni fiziki se vse to spremeni. Delci »raje« delajo to, kar delajo. Posamezni delec ni absolutno zavezan k določenemu obnašanju. To, kar se na prvi pogled zdi, da je absolutni vzrok, je le zelo konsistenten vzorec preferenc. Ko iz jezika torej izločiš »vzrok« in ga nadomestiš z »vrednoto«, ne nadomestiš le empirično nesmiselnega pojma s smiselnim, ampak uporabiš tudi pojem, ki bolj ustreza dejanskim opažanjem.

...

---

Naslednji kljunač, ki mora prav tako pasti, je »substancia«. »Substancia« je tako kot »vzročnost« izpeljan koncept in ne nekaj, kar lahko neposredno izkusimo. Nihče še ni in nikoli ne bo videl substance. Vse, kar ljudje vidijo, so dejstva. Domnevamo, da je tisto, kar združuje podatke v konsistentne vzorce, njihov obstoj v substanci. A če se vprašamo, kaj je ta substancia po sebi, se zalotimo, da ne mislimo prav o ničemer, kakor je na to opozoril že John Locke v sedemnajstem stoletju. Podatki kvantne fizike kažejo, da tisto, kar imenujemo »subatomske delci«, ne morejo na noben način ustrezati definiciji substance. Delci se pojavijo in nato izginejo, pojavijo se in nato izginejo v majhnih »zgoščinah«, ki jih imenujemo »kvanti«. Te zgoščine ne posedujejo kontinuitete v času, kot je glavna značilnost substance. Glede na to, da kvantne zgoščine niso substancia in glede na to, da v znanosti prevladuje domneva, da subatomske delci sestavljajo vse, kar je, potem sledi, da ni nikjer substance in je nikoli ni bilo. Celoten koncept substance je velika metafizična iluzija. V svoji prvi knjigi je Faidros kritiziral sleparskega Aristotela, ki je izumitelj tega pojma.

**286** Toda če ni substance, zakaj ni vse kaotično? Zakaj se naše izkušnje obnašajo, kakor da so del nečesa, da so v nečem? Če primemo kozarec vode, zakaj se delci tega kozarca ne razletijo v različne smeri? Kaj je potem tisto, kar ni substancia in drži skupaj vse te delce? To je pravzaprav vprašanje, iz katerega je sploh nastal koncept substance.

Odgovor, ki ga ponuja metafizika Kvalitete, je podoben odgovoru na problem »vzročnosti«. Izloči besedo »substancia«, kjerkoli se pojavi in jo nadomesti z izrazom »statični anorganski vzorec vrednote«. Ponovno je razlika zgolj jezikovna. V laboratoriju se prav nič ne pozna, katero besedo uporabimo. Nobena številčnica ne bo spremenila zapis podatkov. Podatke, ki jih dobimo z opazovanjem v laboratoriju, so natanko enaki.

Največja vrednost te zamenjave »vzročnosti« in »substancia« z »vrednoto« je integracija fizikalne znanosti z ostalimi področji izkušenj, ki so bile zunaj okvira standardne znanstvene misli. Faidros je videl, da »vrednota«, ki vodi subatomske delce, ni identična z »vrednoto«, ki jo ljudje pripisujejo umetniški sliki, vendar pa sta med seboj v sorodu. Odnos med njima lahko

---

določimo z veliko natančnostjo. Ko se enkrat dokopljemo do te definicije, lahko pride do velike združitve humanističnih in znanstvenih ved, ki bo povzročila uničenje stotih, ne, tisočih kljunačev.

Vesel je bil, ko je opazil, da sledi uničenju enega izmed prvih kljunačev, ki je bil pravzaprav vzrok vsemu temu – teorija antropologije. Če je znanost študija o ousii in njihovih medsebojnih odnosih, potem je področje kulturne antropologije znanstveni absurd. S stališča substance ne obstaja nič takega, kot je kultura. Kultura nima nobene mase. Dosedaj ni bil izumljen še noben znanstveni inštrument, ki bi lahko ločil kulturo od nekulture.

Toda če je znanost študija o statičnih vzorcih vrednot, potem postane kulturna antropologija najvišja znanstvena disciplina. Kulturo lahko definiramo kot sistem družbenih vzorcev vrednot. Ali kakor je rekel načrtovalec Projekta vrednot, antropolog Kluckhohn: »Vzorci vrednot so bistvo antropoloških študij.«

Kluckhohnova največja napaka je bil njegov namen, da bi definiral vrednoto. Domneval je, da mu bo subjektivni-objektivni pogled sveta dopustil takšno definicijo. Toda tisto, kar je uničilo njegov primer, ni bila netočnost njegovih opažanj, ampak metafizična orientiranost antropologije na substanco, ki jo ni mogel ločiti od svojih opažanj. Takoj ko se izvrši ta ločitev med antropologijo in substanco, je antropologija zunaj živega peska metafizike ter tako končno stoji na trdnih tleh.

Faidros je vedno znova ugotavljal, da nudi zemljevid, ki ima za svoje središče metafiziko Kvalitete, vseobsegajočo jasnost tam, kjer je bila prej le megla. Za umetnost, ki se primarno ukvarja z vrednotami, je bilo to pričakovati. Presenečenje pa je sledilo na področjih, za katera predpostavljamo, da imajo kaj malo opravka z vrednotami. Matematika, fizika, biologija, zgodovina, pravo – vse te imajo vrednote vgrajene v svoj temelj, kar se je pokazalo z natančnim pregledom, ki je razodel različne presenetljive stvari.

Potem ko enkrat ujamemo tatu, se razreši cela vrsta zločinov.

**287**

---

9.

V katerikoli hierarhiji metafizične klasifikacije je najbolj pomembna prva delitev, saj je le-ta podlaga za celotno nadaljnje razvrščanje. Če je prva delitev slaba, nimamo nobene možnosti, da bi lahko na njej kdajkoli zgradili zares dober klasifikacijski sistem.

V svoji prvi knjigi je hotel Faidros Kvaliteto obvarovati pred metafiziko tako, da je ni definirali in da jo je postavil zunaj dialektične šahovnice. Metafizika lahko operira le z definiranimi pojmi in vse, kar ni definirano, je zunaj metafizike. Če pa je ne moreš definirati, o njej tudi ne moreš razpravljati. A Faidros je pokazal, da moramo kljub nezmožnosti, da bi definirali Kvaliteto, vseeno priznati njen obstoj, saj svet, ki mu odvzamemo vrednote drugače postane nerazpoznaven.

Kmalu je tudi spoznal, da se slej ko prej ne bo smel pritoževati nad tem, kako slaba je metafizika subjekta-objekta, in za spremembo povedati kaj bolj pozitivnega. Slej ko prej bo moral pokazati boljši način delitve Kvalitete, kakor pa je metafizična delitev na subjekte in objekte. Če tega ne bo storil, se bo moral popolnoma umakniti iz metafizike. Obsojati metafiziko nekoga drugega je čisto v redu, a vendar je ne moreš nadomestiti z metafiziko, ki je sestavljena iz ene same besede.

Celo s tem, ko je uporabil besedo »Kvaliteta«, je že kršil praznino mistične realnosti. Uporaba pojma »Kvaliteta« nas navaja k vprašanjem samim zase, ki nimajo nobenega opravka z mistično realnostjo in na katera Kvaliteta ne odgovori. Celotno ime »Kvalitete« je neke vrste definicija, saj nosi v sebi težnje po zvezi mistične realnosti z že določenim ustaljenim znanjem. Že takoj na začetku je bil v težavah. Ali je mistična realnost kozmosa zares bolj immanentna v višje ocenjenem kosu mesa v mesarji? To je »Kvalitetno« meso, kajne? Ali pa je mesar pojem uporabil nepravilno? Faidros na vse to ni imel odgovora.

... To je bil problem tudi danes zjutraj, ko se je pogovarjal z Rigelom. Faidros ni imel odgovora. Če naj sploh govori o Kvaliteti, potem mora biti

---

pripravljen na to, da odgovori nekemu, kot je Rigel. Metafiziko Kvalitete moraš imeti že izdelano, da bi z njo lahko dosegel učinek kakor z veroukom. Toda Faidros še ni imel verouka o Kvaliteti in je zato danes doživel takšen udarec.

A problem, s katerim se je trenutno spopadal, sploh ni bil v tem, ali naj bo ali ne metafizika Kvalitete. Metafizika Kvalitete že obstaja. Pravzaprav predstavlja metafizika subjekta-objekta metafiziko, s katero smo izvršili prvo delitev Kvalitete – prvi razrez celovite izkušnje – na subjekte in objekte. Potem ko smo enkrat napravili ta rez, naj bi vse človeške izkušnje pripadle eni izmed teh dveh škotel. A problem je, da to ni res. Opazil je, da obstaja še ena škatla, ki je nad obema omenjenima škatlama – Kvaliteta sama. In potem ko je to opazil, je prav tako uvidel, da obstaja mnogo načinov, kako lahko delimo Kvaliteto. Subjekti in objekti so le eden izmed načinov delitve.

Sedaj pa se je vsiljevalo vprašanje, kateri izmed načinov je boljši?

Različni metafizični načini, da bi raz-delili realnost, se skozi stoletja kažejo kot težnje po stvaritvi strukture, ki je podobna knjigi o različnih »otvoritvah« šahovske igre. Če rečemo, da je svet »eno«, potem nas lahko nekdo vpraša: »Zakaj ga vidimo več kot eno?« Če odgovorimo, da je temu vzrok napačna percepcija, lahko vpraša: »Kako lahko veš, katera percepcija je pravilna in katera ne?« Nato mu moreš odgovoriti: »Zato ker ... in tako najprej.«

Poskus, da bi ustvarili popolno metafiziko, je kakor poskus, da bi ustvarili popolno šahovsko strategijo, ki nam bo vsakič prinesla zmago. A to je nemogoče. To je zunaj človeških zmogljivosti. Ne glede na to, kakšno stališče zavzameš do metafizičnega vprašanja, bo v tej neskončni intelektualni šahovski igri nekdo vedno začel postavljati vprašanja, ki bodo vodila k novim vprašanjem.

Igra naj bi se ustavila, ko se strinjamo, da je bila določena poteza nelogična. To je podobno šah-matu. A vendar se konflikti različnih stališč odvijajo že

stoletja, ne da bi se dogovorili za kakršenkoli šah-mat. Faidros je potrošil ogromno časa na izpeljavah, za katere se je kasneje izkazalo, da so ušivi začetki. Še posebej veliko časa je porabil za to, da bi ugotovil začetek razcepa med klasičnim in romantičnim vidikom vesolja, ki ga je poudarjal v svoji prvi knjigi. Namen omenjene knjige je bil prikazati, kako ju Kvaliteta lahko združi. Toda dejstvo, da je Kvaliteta predstavljala najboljši način njune združitve, še ni pomenilo, da je bilo resnično tudi obratno – da je bila ta delitev na romantično in klasično najboljša delitev Kvalitete. Pravzaprav ni bila. Indijanski misticizem npr. je kljunač tako v svetu, ki je razdeljen na klasične in romantične vzorce, kakor v svetu, razdeljenem na subjekte in objekte. Ko se ameriški Indijanec odloči za izolacijo in post zato, da bi prišel do uvida, uvid, ki ga išče, ne pomeni romantičnega razumevanja čutne lepote sveta. Prav tako pa ni uvid, ki bi ga lahko povezovali z intelektualno formo sveta. Gre za nekaj povsem drugega. Glede na to, da se je lotil celotne metafizike z namenom, da bi razložil misticizem Indijancev, se je Faidros odločil to romantično-klasično delitev Kvalitete opustiti kot njeno prvo delitev. Do delitve, za katero se je odločil, pravzaprav ni prišel namerno. Bilo je, kot da bi ga sama izbrala. V knjigi Vzorci kulture avtorice Ruth Benedict, ki je ni bral z nobenim posebnim namenom, je naletel na dokaj obrobno anekdoto, ki ga je ustavila in z njim ostala nekaj tednov. Nikakor je ni mogel pozabiti.

Anekdota je govorila o zgodovinskem dogodku, ki je zadeval moralni konflikt. Šlo je za Indijanca iz plemena Pueblo, ki je živel v 19. stoletju v Zuniju, Nova Mehika. Kakor koan (ki je prvotno pomenil tudi »zgodovinski dogodek«) nam zgodba ni ponujala nobenega pravega odgovora, ampak nam je namesto tega odpirala možnost različnih pomenov, ki so Faidrosa vlekli vedno globje in globje v opisano moralno situacijo.

Benedictova je zapisala: »Veliko etnologov ... je doživelo, da ljudi, ki so bili z zaničevanjem izločeni iz družbe, pripadniki druge kulture niso izločili ...«

Dilemo, pred katero jih je postavljala takšen posameznik, so največkrat rešili z nasiljem nad njegovimi naravnimi impulzi in sprejetjem vloge, ki jo je

družba priznavala. V primeru, da je šlo za osebo, ki je potrebovala družbeno priznanje, je bila to zanjo edina možna pot.

Povedala je, da gre za zgodbo o enem najbolj nenavadnih posameznikov iz Zunija.

»V družbi, kjer je vladalo odkrito nezaupanje do kakršnekoli oblasti, je imel prirojeni osebni magnetizem, ki ga je v vsaki skupini ločil od drugih. Za družbo, v kateri sta prevladovala zmernost in nenaprežanje, se je včasih odzival nasilno in burno. Za družbo, ki je častila plehko osebnost, ki »veliko govori« – tj., ki prijetno klepeta – je bil posmehljiv in nadut. Prebivalci Zunija so se na takšne osebnosti odzivali tako, da so jih označili za čarovnike. O njem so rekli, da je od zunaj strmel skozi okno in da je to gotovi znak njegovega čarovništva. Kakorkoli že, nekega dne se je napil in se hvalil, da ga ne morejo ubiti. Ljudje so ga odpeljali pred duhovnike, ki so ga za palce na rokah obesili na podstrešne tramove. Tam naj bi visel toliko časa, dokler ne prizna svojega čarovništva. To je bil običajni postopek v primeru čarovništva. Vendar pa je indijanec uspel poslati pismonošo k vladnim četam. Ko so slednji prišli, so njegova ramena že kazala znake smrtne utrujenosti. Predstavnik zakona ni mogel nič drugega, kakor da je zaprl vojne duhovnike, ki so bili krivi za zločin. Med njimi je bil eden od najbolj spoštovanih in pomembnih duhovnikov v nedavni zgodovini Zunijev. Ko se je vrnil iz ujetništva in prestane državne kazni, se ni nikoli več potegoval za mesto duhovnika. Zdelo se mu je, da je njegova moč uničena. To maščevanje je verjetno edinstveno v zgodovini Zunijev. Seveda je maščevanje predstavljalo izziv duhovščini, proti kateri se je odkrito postavil sam čarovnik. Nadaljnih štirideset let njegovega življenja pa ni bilo takšnih, kakršnih bi si z lahkoto zamišljali. Čarovnik zato, ker je bil obsojen, ni bil izločen iz članstva duhovne skupine, nasprotno, pot k priznanju v skupini je tičala ravno v takšni dejavnosti. Imel je neverjetni spomin in lep muzikaličen glas. Naučil se je mnogo fantastičnih mitoloških zgodb, ezoteričnih ritualov in kulturnih pesmi. Preden je umrl, so po njegovem pripovedovanju zapisali na stotine strani mitoloških zgodb in zbirko ritualnih pesmi, za katere je menil, da so mnogo bolj razširjene. Pri obredih je veljal za nepogrešivega in pred smrtjo je postal guverner mesta Zunija. Naravna nagnjenja njegove oseb-

---

nosti so ga postavila v nepopravljiv konflikt z družbo, svojo dilemo pa je razrešil tako, da je nedolžni dogodek obrnil v svojo korist. Prav lahko bi sklepali, da ni bil preveč srečen človek. Kot guverner mesta Zunija, na visokem položaju v svoji kulturni skupini in zaznamovan človek v svoji skupnosti, je bil obseden s smrtjo. V povprečno zadovoljni populaciji je bil razočaran mož.

Z lahkoto si predstavljamo življenje, ki bi ga lahko živel med ravninskimi Indijanci, kjer si je vsaka institucija prizadevala za značilnosti, ki so bile del njegove osebnosti. V karieri, ki bi jo naredil, bi častili avtoriteto njegove osebnosti, divjost in ošabnost. Nesrečnost, ki je bila neločljiv del njegovega temperamenta kot guvernerja Zunija in uspešnega svečenika, ne bi imela mesta v karieri vojaškega poveljarja Čejenov; ne način uporabljanja njegovih sposobnosti, ampak standardi kulture so bili tisti, ki mu niso dovoljevali, da bi lahko izrazil svoje naravne darove.«

292 Ko je Faidros prvič prebral ta odlomek, se je v njem pojavil nekakšen srhljiv občutek – občutek, ki bi ga imel, če bi šel mimo čudnega ogledala in v njem nenadoma zagledal nekoga, za katerega bi pričakoval, da ga ne bo nikoli videl. Ta občutek je bil isti kot pri srečanju s pejtloom. Ta Zuni Indijanec ni bil prav nič drugačen od drugih.

To, kar se je dogajalo tukaj, ni osamljen plemenski dogodek. To dogajanje ima univerzalen pomen. To je vsak človek. Ni živega človeka, ki ne bi bil tako ali drugače v podobni situaciji, v kateri se je znašel »čarovnik«. Gre le za to, da so bile okoliščine, v katerih se je znašel Indijanec, tako eksotične in ekstremne, da smo to lahko šele sedaj ugledali, odprto in po sebi.

Gre za zgodbo o borbi med dobrim in zlim, vendar pa se koan, ki ga je zgodba sprožila, glasi: »Kdo je kdo?« Ali je bila ta oseba zares dobra ali pa je bila morda tudi zla?

Ob prvem branju bi se nam lahko Indijanec zdel pravi primer dobrote: osamljen, etičen posameznik, ki ga obkrožajo zlobni preganjalci. Toda to je preveč enostransko. Okoliščine zgodbe so temu nasprotovale. Eden izmed

---

njegovih mučiteljev je bil najbolj pomemben in spoštovan v nedavni zgodovini mesta Zuni. Če je bil njegov mučitelj zloben, zakaj so ga torej spoštovali? Ali je bila zlobna celotna kultura Zunija?

To bi bilo smešno. Ta zgodba je skrivala mnogo več.

Faidros je videl, da je vprašanje izničila konotacija »čarovnik/ca«. Beseda je že sama po sebi namigovala na upor proti duhovnikom, saj je očitno, da je nekdo, ki drugega označi za čarovnika, njegov fanatičen preganjalec. Toda ali so resnično mislili, da je čarovnik/ca? Glede na legendo je čarovnica druidska duhovnica, ki je bila spremenjena v staro žensko: ta nosi črn špičast klobuk in jaha metlo ob polni luni. Ali je bilo to, kar so imeli v mislih, ko so ga imenovali čarovnik?

Ko je v mislih obnavljal ta dogodek – koan, je Faidros prišel do zaključka, da Benedictina interpretacija ni bila pravična do dogodka. Iskala je zgodbe, s katerimi bi podprla svojo tezo, da različne kulture poudarjajo različne značajske lastnosti. To je bilo seveda pomembno in nedvomno pravilno. Vendar pa je bil ta mož več kot le neprilagojen. Šlo je za veliko bolj globoko zadevo.

»Neprilagojenost« je ena izmed tistih besed, za katere se misli, da nekaj povejo, a v resnici ne. »Neprilagojenost« pove le to, da nekaj ostaja nerazloženo. Če je bil neprilagojen, zakaj ni odšel? Kaj mu je prepričevalo, da je ostal. Prav gotovo ni šlo za boječnost. In zakaj so se meščani Zunija premislili in iz čarovnika naredili guvernerja? Benedictova je rekla, da je izkoristil priložnost za to, da bi zadovoljil svojo potrebo po družbenem priznanju. Verjetno je temu tako, vendar pa ne glede na to ali je bil prebivalec Zunija ali ne, zgolj dobro petje in želja po družbenem priznanju nista mogla biti dovolj močni, da bi spremenili neprilagojenega v guvernerja – zato so potrebne močnejše družbene sile.

Kako je to naredil? Kje se je skrivala njegova »moč«? Ali je bilo kaj posebnega v razmišljanju Pueblo Indijancev, da bi po tisoč letih neprekinjene kulture pustili pijanca in bolščitelja oken, da jo tako dobro odnese?

---

---

Faidros se ni strinjal s tem. Zanj bi bilo boljše ime šaman, brujo ali čarodej – španski pojem, ki je posebno razširjen na tem področju in označuje precej drugačen tip osebe. Brujo ni pol mitična, pol komična figura, ki jaha metlo, ampak realna oseba, ki se sklicuje na religiozno moč, ki deluje izven in včasih proti domačim cerkvenim avtoritetam.

Tu ni šlo za primer duhovnikov, ki so pregnjali nedolženega človeka. Šlo je za veliko globji konflikt med duhovščino in šamani. Odlomek, ki ga je napisal antropolog E. A. Hoebel, je potrdil njegovo idejo:

»Čeprav je v mnogih primitivnih kulturah sprejeta razlika med šamani in duhovniki, pa v višje razvitih kulturah, kjer so kulti postali močno organizirane cerkve, duhovščina bije odprto vojno proti šamanom ... Duhovniki delujejo v rigorozno strukturirani hierarhiji, ki temelji na trdnih določenih tradicije. Njihova moč prihaja in se prenaša skozi organizacijo. Le-ti tvorijo religijsko birokracijo.

**294** Šamani so, na drugi strani, skrajni individualci. Vsak je sam svoj, neobvladljiv z birokratsko kontrolo, zato je šaman vedno pretnja, da bo porušil red cerkve. V očeh duhovnikov so tisti, ki se pretvarajajo. Devica Orleanska je bila šamanka, saj je imela neposreden stik z božanskimi angeli. Vztrajno se je upirala, da bi sprejela svojo zablodo in nalog za njeno mučenje so izdali predstavniki cerkve. Borba med duhovniki in šamani je lahko borba na smrt.«

Tedne in tedne se je vračal k temu problemu, dokler ni uvidel, da leži ključ v duhovnikovi izjavi, da »je njegova moč uničena«. Takrat se je zgodilo nekaj zelo pomembnega. Potem ko je odslužil svojo kazen, je duhovnik odklonil, da bi se vrnil k duhovniški službi. Zgodilo se je nekaj neznankega. Faidros je zaključil, da se je v duhu Zunijev odvijala izredna bitka. Duhovniki so sebe razglasili za dobre in bruje za zle. Bruji so sebe proglasili za dobre in duhovnike za zle. Karte so se razkrile in izkazalo se je, da so bruji zmagovalci.

Faidros je posumil, da je Benedictova vse to spregledala zato, ker je bila naučena v znanstveno objektivnost svojega učitelja Boasa. Prizadevala si je

---

za prikaz samo tistih aspektov kulture Zunijev, ki so bili neodvisni od belega opazovalca.

To razloži tudi vzrok analize bruja, le na podlagi odnosov znotraj njegove kulture, čeravno je sama omenila, da je imel zelo veliko stikov z belci. Pravzaprav pa je Indijanec prosil za pomoč belca, ki ga je rešil. Po vsej verjetnosti so bili antropologi belci, ki so zapisali vse njegove pesmi in zgodbe. Zaradi njih je zaslovel s svojimi knjigami, do katerih njegovi so-meščani niso mogli ostati ravnodušni.

Faidros je prišel do zaključka, da je moral biti to pravi vzrok, zakaj so ljudje Zunija povzdignili bruja v guvernerja. Brujo je pokazal, da lahko uspešno sodeluje s plemenom, ki bi jih lahko vsak trenutek uničilo. Zgolj lep muzikaličen glas ga ni postavil za guvernerja. Imel je pravo politično žilico.

Včasih lahko bolje vidiš problematiko lastne kulture, če je v nekem eksotičnem kontekstu, kakor v primeru bruja v Zuniju. Ta velika nagrada je bila posledica študija antropologije. Medtem ko je o tem še in še premišljeval, mu je postalo jasno, da gre za dve vrsti dobrega in zlega.

Vrednote, ki so veljale v okviru plemena in so vodile do obsodbe ter kaznovanja bruja, so bile ena vrsta dobrega, ki mu je Faidros nadal ime »statično dobro«. Vsaka kultura ima svoj lastni vzorec statičnega dobrega, ki izhaja iz zakona, tradicije in vrednot, ki so njihov temelj. Vzorec statičnega dobrega definira kulturo in je njena bistvena struktura. V statičnem smislu je bil brujo očitno zlo, ker je nasprotoval zakoniti avtoriteti svojega plemena. Predstavljajte si, da bi vsi to počeli. Celotna kultura Zunijev bi se po tisočletni borbi za obstanek spremenila v kaos.

Dodatno k temu obstaja še dinamično dobro, ki je zunaj vsake kulture in ki ne more biti del nobenega sistema, ampak ga moramo vedno znova odkrivati v skladu z razvojem kulture. Dobro in zlo nista v celoti del plemenske tradicije. Če bi bila, ne bi nikoli moglo priti do spremembe v plemenu, v kolikor navada ne more spremeniti navade. Obstajti mora dodatni izvir dobrega in zlega, ki je zunaj plemenskih navad in povzroči spremembo.

**295**



---

Če bi vprašali bruja, kateremu etičnemu principu je sledil v svojem delovanju, vam tega najverjetneje ne bi znal povedati. Še več, sploh ne bi razumel o čem govorite. Sledil je zgolj nekakšnemu občutku »boljšega«, ki ga ne bi mogel definirati, četudi bi ga hotel. Duhovniki so po vsej verjetnosti mislili, da gre za neke vrste egoista, ki si želi z uničenjem plemenske avtoritete zgraditi lastno priznanje – kar pa je kasneje dokazal, da tega resnično ni hotel. Če bi bil takšen egoist, ne bi nikoli ostal s plemenom in mu pomagal ohranjati njegov obstoj.

Če so bile brujeve vrednote v konfliktu s plemenskimi vrednotami, so bile to le delno, in sicer zato, ker se je naučil nekaterih vrednot svojih sosedov, ki se jih ostali niso. Bil je napovedovalec korenite kulturne spremembe. Očitno je, da bo tisti, ki je prvi, v konfliktu z vsemi ostalimi. Ni se mu bilo potrebno sprementiti, da bi se prilagodil kulturi samo zato, ker se je kultura spreminjala, da bi se prilagodila njemu. In to je bilo tisto, kar mu je dalo videz izjemenega voditelja. Verjetno ni nobenemu narekoval, kaj naj počne, ampak je bil samo to, kar je. Morda ni sam svojega boja nikoli videl drugače kot osebni boj. A ker je bila kultura v obdobju spreminjanja, so mnogi ljudje videli pot, ki jo je ubral bruja kot tisto, ki ima večjo Kvaliteto od starih duhovnikov. Zato so poizkušali postati podobni njemu. V dinamičnem smislu je bil bruja dober, saj je pred vsemi ostalimi člani svojega plemena videl nov izvir dobrega in slabega. Nedvomno je za svojega življenja storil veliko, da bi preprečil napad bele kulture, ki bi imel za ljudi Zunija katastrofalne posledice.

Ne glede na to, kakšne so bile njegove značajske poteze, ki so botrovale, njegovemu uporništvu, pa ta mož zagotovo ni bil nekdo, ki je »neprilagojen«. Bil je eden izmed pripadnikov kulture Pueblo Indijancev. Celo plemo je bilo v stanju evolucije, ki je pred nekaj stotletji nastopila kot posledica izolacije. Danes pa je v stanju sodelovanja z belci in njihovimi zakoni. Bruja se je kazal kot katalizator v družbeni evoluciji omenjene kulture in njegovi osebni konflikti so bili del kulturne rasti plemena.

Če zgodbo o starem Pueblo Indijancu vidimo na ta način, v njej odkrijemo globok pomen in upravičenost dramatičnega poteka dogodkov, ki so se

---

zavoljo tega zgodili. Nagrada večmesečnega razmišljanja o tem sta bila dva pojma: Dinamično dobro in statično dobro, ki je postala temeljna delitev njegove nastajajoče metafizike Kvalitete.

Občutek je imel, da ima prav. Ne subjekt in objekt, ampak statično in Dinamično predstavlja temeljno raz-delitev realnosti. Ko je A.N. Whitehead napisal, da »človeštvo vodi naprej megleno dojemenje stvari, ki je preveč obskurno, da bi zanj obstajale besede«, je govoril o Dinamični Kvaliteti. Dinamična Kvaliteta je pred-intelektualni začetek realnosti, izvir vseh stvari, popolnoma preprosta in vedno nova. Sila, ki je motivirala bruja v Zuniju, je bila moralna sila. Le-ta ne vsebuje nobenih vzorcev nagrajevanja in kaznovanja. Edino dobro v njenih očeh je svoboda, edino zlo pa je sama statična kvaliteta – katerikoli vzorec enostransko omejene vrednote, ki poizkuša zajeti in ubiti neutrudno svobodno silo življenja.

Statična kvaliteta, moralna sila duhovnikov, izhaja iz živosti Dinamične Kvalitete. Je stara in kompleksna. Vedno vsebuje element spomina. Dobro pomeni ugoditi že vzpostavljenim vzorcem ustaljenih vrednot in objektom vrednot. Pravičnost in zakon sta identična. Statična moralnost je polna herojev in malopridnežev, ljubezni in sovraštva, rdečkarjev in konzervativnežev. Njihove vrednote se ne spremenijo same od sebe. Njihovi govori so vsako leto isti, razen če se ne spremenijo v skladu z Dinamično Kvaliteto. Ne glede na to, da včasih govorijo malo bolj glasno in včasih bolj nežno, je sporočilo vedno isto.

V času naslednjih nekaj mesecev, ko je Faidros razmišljal o statično-Dinamični raz-delitvi, ki je izšla iz moralnega konflikta Zunijev, je začel ta spoznanja prenašati na druga, z njo domnevno nepovezna področja. Statično-Dinamična delitev Kvalitete je negativno opredeljeni estetski kvaliteti vroče peči dala dodatni pomen. Ko oseba, ki sedi na vroči peči odkrije, da se nahaja v situaciji, ki ima nizko-Kvaliteto, je skrajni rob njene izkušnje Dinamičen. Oseba ne razmišlja »Ta peč je vroča« in nato sklone racionalno odločitev, da vstane s peči. »Meglenu zavedanje nečesa, kar ne ve, kaj je,« ga Dinamično potisne s peči. Kasneje si ustvari statični vzorec misli, s katero pojasni situacijo.

---

Metafizika subjekta-objekta domneva, da je takšne vrste dinamično delovanje brez posredovanja misli, redko in ga ignorira kadarkoli je mogoče. Toda mistično učenje se premika v nasprotni smeri, poizkuša vztrajati ob tem neutrudnem Dinamičnem robu izkušnje, tako pozitivne kot negativne, in celo Dinamičnem robu same misli. Faidros je razmišljal, da bi v primeru dveh študentov, kjer eden študira le subjektivno-objektivno znanost in drugi le meditativni mysticizem, drugi študent prej skočil s peči kakor prvi. Namen meditacije ni, da bi sebe ločil od empiričnih izkušenj sveta, ampak ravno nasprotno, da bi se jim približali na način osvoboditve od togih, zmedenih, statičnih, intelektualnih vezi preteklosti.

V metafiziki subjekta in objekta sta morala in umetnost ločena svetova. Morala se ukvarja zgolj s subjektivno kvaliteto in umetnost z objektivno kvaliteto. V metafiziki Kvalitete ta ločitev ne obstaja, saj je to eno in isto. Obe postaneta veliko bolj smiselni, ko popolnoma ukinemo definicije, kaj naj bilo subjektivno in kaj objektivno in namesto tega apliciramo delitev na statično in Dinamično.

Primer za to je našel na področju glasbe. Rekel je, zamislite si, da hodite po cesti in greste, denimo, mimo avtomobila, iz katerega prihaja pesem, ki je še nikoli niste slišali in je tako čudovita, da vkopani obstanete. Pesem polušate do konca. Še nekaj dni po tem se odlično spomnite, kakšna je bila ulica, na kateri ste naleteli na tisto pesem. Spomnite se, kaj je bilo v izložbi trgovine, pred katero ste stali. Spomnite se kakšne barve so bili avtomobili na ulici, kje so bili oblaki, hiše na drugi strani ceste, vsega se zelo jasno spominjate. Sprašujete se, katero pesem so vrteli in čakate, dokler je ponovno ne slišite. Če je pesem tako dobra, jo boste zagotovo še slišali, saj so jo slišali tudi drugi ljudje, ki so ob njej doživljali iste občutke, in kar ji bo zagotovilo popularnost.

Nekega dne jo ponovno slišite po radiu, ponovno imate iste občutke in ko slišite ime skupine, oddrvite v prodajalno. Komaj čakate, da pridete domov, ko jo boste lahko poslušali. Ko pridete domov, jo zavrtite. Zares je dobra, pomislite. No, cele sobe ne spremeni v nekaj drugega, vendar pa je zares dobra. Še enkrat jo zavrtite. Zares je dobra. Ponovno jo zavrtite. Še vedno je

---

dobra, vendar pa niste prepričani, da bi jo radi še enkrat slišali, vendar jo še enkrat zavrtite. V redu je, vendar pa jo zagotovo ne želite še enkrat slišati. Odložite jo.

Naslednji dan jo še enkrat zavrtite. V redu je, vendar pa je nekaj izginilo. Všeč vam je in vedno vam bo všeč, rečete. Še enkrat jo zavrtite. Ja, to je prav gotovo dobra plošča. Spravite jo na polico z ostalimi ploščami in jo včasih zavrtite prijatelju. Mogoče jo čez nekaj mesecev ali let ponovno poslušate, kot nekaj, na kar ste bili nekoč nori.

No, kaj se je zgodilo? Lahko bi rekli, da ste se naveličali pesmi, toda kaj to pomeni? Ali je pesem izgubila svojo kvaliteto? Če je tako, zakaj še vedno trdite, da je dobra pesem? Pesem je ali dobra ali slaba. Če je dobra, zakaj jo nočete še enkrat slišati? Če je slaba, zakaj pravite prijatelju, da je dobra?

Če o teh vprašanih dovolj dolgo razmišljamo, pridemo do zaključka, da tako v morali kakor v umetnosti obstaja ista vrsta delitve na Dinamično in statično kvaliteto. Prvo dobro, zaradi katerega si hotel kupiti ploščo, je bila Dinamična Kvaliteta. Dinamična Kvaliteta pride kot neke vrste presenečenje. Pesem je za trenutek tako oslabila vaše obstoječe statične vzorce, da je vsepovsod okoli in skozi vas zasijala Dinamična Kvaliteta. Svobodna, brez statičnih vzorcev. Drugo dobro, kot tisto, kar ste hoteli priporočati prijatelju, čeprav ste zanj že izgubili interes, je statična kvaliteta. Tisto, kar ponavadi pričakujemo, je statična kvaliteta.

...

Kmalu za tem je Faidros naletel na še en primer, ki se ni nanašal niti na moralo niti na umetnost, ampak posredno na samo mistično realnost.

Našel ga je v eseju »Faktor Delta« avtorja Walkerja Piercya, v katerem se je avtor spraševal: »Zakaj se človek, ki živi v dobrem okolju, recimo predmestju Short Hills v New Jerseyu, počuti slabo v sredo popoldne? Zakaj se isti človek počuti dobro sredi orkana v zelo slabem okolju, recimo starem hotelu v Key Largo?

---

... Zakaj se moški, ki se pelje z dobrim potniškim vlakom iz Larchmonta v New York, katerega potrebe so zadovoljene, ki ima dober dom, ljubko ženo in družino, dobro službo, ki uživa neprecenljive »kulturne in športne dobrine«, večkrat počuti slabo, ne da bi vedel zakaj?

Zakaj se zgodi, da se takšen moški, ki doživi srčni napad, ki ga na postaji New Rochelle nezavestnega odnesejo iz vlaka in ki se po prebuditvi iz kome znajde v popolnoma neznanem kraju, prvič po dolgih letih ozave samega sebi in se zastrmi v svojo roko z občutkom začudenja in radosti?«

To so kočljiva vprašanja, katerih odgovore nam ponuja Kvaliteta, ki je razdeljena na Dinamično in statično komponento. Dom v predmestju Short Hills v New Jersey v sredo popoldne je napolnjen s statičnimi vzorci. Orkan v Key Langu obeta Dinamično odvezo od statičnih vzorcev. Moškemu, ki je doživel srčni napad in ki ga odnesejo iz vlaka na postaji New Rochelle, so se zrahljali vsi statični vzorci, ki jih sedaj ne more najti. V tem trenutku mu je na voljo le Dinamična Kvaliteta. To je vzrok temu, da zre v svojo roko z občutkom začudenja in radosti.

Faidros je opazil, da ne strmi v svojo roko z občutkom mističnega začudenja in radosti le moški, ki je doživel srčni napad, ampak tudi dojenček. Spomnil se je otroka, o katerem je govoril Poincaire kot o nekemu, ki ne razume realnosti objektivne znanosti, ki pa popolnoma razume realnost kvalitete. Ko realnost kvalitete razdelimo na statično in Dinamično področje, lahko veliko povemo o otrokovem razvoju, ki nam je drugače precej nejasno.

Vsi si predstavljamo, kako si lahko otrok v maternici pridobi zavest o preprostih razlikah med pritiskom in zvokom in kako si ob rojstvu pridobi zavest o bolj kompleksni svetlobi in toploti. Mi vemo, da gre za razlike med pritiskom, zvokom, svetlobo, toploto, itn., vendar pa otrok tega ne ve. Lahko bi jih imenovali stimuli, vendar pa jih otrok ne poimenuje tako. Dojenček jih dojema kot nekaj, česar ne pozna in kar zahteva njegovo pozornost. To posplošeno »nekaj«, Whiteheadovo »nejasno dojetanje« je Dinamična Kvaliteta. Ko je dojenček star nekaj mesecev, preučuje svojo roko ali cunjico z istim občutkom začudenja, vznemirljivosti in skrivnostnosti, kakor se mu je to dogajalo ob poprejšnjih primerih bitja srca in glasbe.

---

Za dojenčka, ki se ne zmeni za te Dinamične sile Kvalitete, ponavadi predpostavimo, da bo mentalno zaostal. Če pa se na Dinamično Kvaliteto normalno odziva, bo kmalu začel opazovati razlike, zveze med razlikami in ponavljajoče se vzorce razlik. Vendar pa bo moralo preteči nekaj mesecev, preden bo začel zares doumevati neznansko kompleksno zvezo občutkov, meja in želja, imenovanih objekt, da ga bo lahko zares dobil. Ta objekt ne bo neposredna izkušnja, ampak zapleteni vzorec statičnih vrednot, ki so izšle iz neposredne izkušnje.

Potem ko si je dojenček ustvaril zapleteni vzorec vrednotenja, imenovanega objekt, in za katerega je ugotovil, da dobro deluje, hitro razvije sposobnost in hitrost skakanja po dedukcijski verigi, ki se nam zdi, (kakor) da je bila ustvarjena z enim samim skokom. Gre za podobnost z avtomobilsko vožnjo. Na začetku gremo skoz zelo počasen proces učenja iz napak in poskusov, kaj povzroča kaj. Toda v zelo kratkem času nam gre prestavljanje tako gladko, da o tem nič več ne razmišljamo. Enako je z objekti. Človek uporablja kompleksne vzorce na isti način kakor vozimo avto – ne da bi o njih posebej razmišljali. Deduktivnega procesa se zavemo le v primeru, ko so prestave v okvari ali se »objekt« izkaže za iluzijo. To je tudi vzrok, da razmišljamo o primarnosti subjektov in objektov. Ne spomnimo se obdobja, ko so bili nekaj drugega.

Na ta način postanejo statični vzorci vrednot kozmos med seboj različnih stvari. Osnovne statične razlike med »prej« in »potem«, »podobno« in »nepodobno« se razrasejo v ogromne kompleksne vzorce vedenja, ki se iz generacije v generacijo prenašajo kot miti, kot kultura, v kateri živimo.

To je tudi vzrok, si je mislil Faidros, zakaj otroci hitreje opazijo dinamično Kvaliteto kot starejši ljudje, zakaj so začetniki ponavadi hitrejši od strokovnjakov, zakaj so primitivni ljudje včasih hitrejši, kakor tisti iz »razvitih« kultur. Ameriški Indijanci so izjemno usposobljeni za vztrajanje ob večno spremenljivem središču stvari. To je pravi vzrok temu, da delujejo in govorijo brez odvečnih besed, kajti vse drugo razbija njihovo mistično enotnost. To govorjenje, gibanje in delovanje v skladu z Velikim Duhom, in skoraj z ničimer drugim, predstavlja starodavno središče njihovega življenja.

---

Belci za njihov pojem manito večkrat uporabljajo besedo »Bog«, ker mislijo, da morajo biti vse religije teistične. Prav tako pa ga uporabljajo tudi sami indijanci, ki se ne ozirajo na pomembnost jezikovnih razlik. A kakor je opazil David Mandelbaum v svoji knjigi »The Plains Cree«, ima pojem manito, ki se je primarno nanašal na Najvišje bitje, tudi mnogo drugih pomenov. Povezovali so ga s sposobnostjo, bogastvom, srečo, blagoslovom in vsemogočimi nenavadnimi dogodki. Označeval je vsak fenomen, ki je presegel vsakdanjo izkušnjo.«

Z drugimi besedami »Dinamična Kvaliteta«.

Potem ko je Faidros prepoznal Dinamično in statično Kvaliteto kot temeljno delitev sveta, je začutil, da je dosegel neke vrste cilj. Prva delitev metafizike Kvalitete ni prej nikoli pokrivala celotnega spektra izkušenj, od primitivnega misticizma do kvantne mehanike. Čimbolj metodično in natančno zapolniti vrzeli pa je bilo delo, ki se ga je moral Faidros sedaj lotiti.

**302** Faidrosova radikalnost je v preteklosti povzročila, da je razmišljal le o Dinamični Kvaliteti, medtem ko je statične vzorce kvalitete zanemarjal. Do tega trenutka je vedno mislil, da so statični vzorci mrtvi in da nimajo ljubezni. Ne vsebujejo nobene obljube prihodnosti. Kloniti pred njimi je kakor kloniti pred smrtjo – tisto, kar se ne more spremeniti, ne more živeti. Toda sedaj je uvidel, da je njegova radikalnost oslabil njegov lasten primer. Življenje ne more stati le na Dinamični Kvaliteti. Vztrajati zgolj na Dinamični kvaliteti, ločeno od vsakega statičnega vzorca, je kakor vztrajati v kaosu. Ugotovil je, da se lahko o Dinamični Kvaliteti veliko več nauči, če preučuje tisto, kar Dinamična Kvaliteta ni, kakor pa da bi poizkušal postaviti uspešno definicijo, kaj je.

Statični vzorci kvalitete so mrtvi, če so sami sebi namen, če zahtevajo slepo pokornost in zatirajo Dinamično spremembo. Kljub vsemu pa statični vzorci omogočajo stabilnost, ki zaščiti Dinamični napredek pred degeneracijo. Čeprav Dinamična Kvaliteta, Kvaliteta svobode, ustvarja svet, v katerem živimo, statični vzorci kvalitete, kvaliteta reda, svet ohranjajo. Tako statična kot Dinamična Kvaliteta ne moreta obstajati druga brez druge.

---

---

Če koncept apliciramo na primer, kot smo ga lahko videli v primeru bruja in duhovnikov, lahko ugledamo celotno situacijo. Ne glede na to, da sta si bila Dinamični brujo in statični duhovnik, ki je bruja mučil, smrtonosna sovražnika, eden brez drugega ne bi mogla obstajati. Oba tipa ljudi morata obstajati. Če bi se večina Zunijev opijanjala in strmela v okna, se starodavni način življenja ne bi mogel nikoli ohraniti. A tudi brez divjega, neukrotljivega izobčenca, kakor je brujo, ki se je pripravljen oprijeti katerekoli nove ideje in jo prenesti v skupnost, bi bili Zuniji premalo fleksibilni, da bi preživeli. Da bi se evolucija življenja odvijala naprej, mora med tema dvema silama obstajati napetost.

Faidros je bil misli, da se je lepota starega Indijanca Pueblo skrivala ravno v njegovem razumevanju tega. Ni ga zanimalo zgolj to, kako bi porušil običajni red stvari, nato pa z nekakšno moralno zmago v žepu odkorakal v sončni zahod. Stari duhovniški način bi se ponovno vrnil, njegovo trpljenje pa bi bilo zaman. Tega ni storil. Preostanek življenja je prebil v skupnosti. Postal je del statičnega vzorca plemena in opazoval, kako njegove reforme postajajo del neprekinjenega kulturnega procesa.

Faidros se je najprej počasi, potem pa vse globje zavedal, da gre v pravilni smeri. Ker se je do tedaj v glavnem zanimal za Dinamično Kvaliteto, je opustil njeno nadaljnje razlaganje in se posvetil samo statičnim vzorcem.

*Prevedla Katarina Majerhold*

---

**ODPRTA TEMA**

**ODPRTA TEMA**

**ODPRTA TEMA**

---

# Hans Rainer Sepp

## INTENCIONALNOST IN VIDEZ

NA POTI RAZJASNJENJA AFINITETE MED FENOMENOLOŠKO  
IN ESTETSKO NARAVNANOSTJO<sup>1</sup>

Kot je znano, je Husserl poudarjal 'bližnjo sorodnost' med fenomenološkim in estetskim zrenjem. To trditev je upravičeval z opozorilom, da oba načina naravnosti [Einstellungsweisen] izklapljata vsa »naravna« zavzetja stališča.<sup>2</sup> Če pa hočemo natančneje določiti smisel indicirane bližnje sorodnosti, potem moramo vprašati, kaj z ozirom na fenomenološko in estetsko naravnost pomeni 'naravno', oziroma, kakšen je odgovarjajoči način izklap-

<sup>1</sup> Prispevek je razširjena verzija teksta, ki sem ga predaval na češko-poljsko-nemški konferenci »Intencionalnost – vrednote – umetnost. Husserl, Ingarden, Patočka« (Praga, 11.–13. maj 1992). – Zahvaljujem se mojemu prijatelju, prof. dr. Toruju Tanuju (Tokio) za njegova vprašanja, ki so mi pomagala daleč naprej. Gospodu prof. dr. Robertu Waltonu se iskreno zahvaljujem, da je pripevek sprejel v Zbornik.

<sup>2</sup> Primerjaj Husserlovo pismo Hugu von Hoffmannsthalu z 12. januarja 1907. Fenomenološko in estetsko zrenje sta si »bližnje sorodna«, kolikor oba intendirata izklop »naravnih« zavzetij stališč – kar pomeni enako kot »izklop slednjega eksistencialnega zavzetja stališča intelekta in vsako zavzetje stališča čutov oz. volje, ki predpostavlja tako eksistencialno zavzetje stališča«. (To pismo je objavil šele R. Hirsch: »Edmund Husserl in Hugo von Hoffmannsthal. Srečanje in pismo, (Edmund Husserl in Hugo von Hoffmannsthal. Eine Begegnung und ein Brief). V: C.-J. Friedrich und B. Reifenberg (izdajatelj): *Sprache und Politik, Festgabe für Dolf Stenberger zum 60. Geburtstag*, Heidelberg 1968, str. 108–115; tu citirane strani 111–113.

ljanja, ki korelativno določa smisel vsakokratno izključenega. Izkllop naravnega stališča fenomenološko omogoči, da postavljeno v njegovi postavljenosti pokažemo kot *videz*.<sup>\*</sup> Možna pot razjasnjenja afinitete med fenomenološkim in estetskim zrenjem je tako lahko v tem, da izpostavimo videz [Schein: sij], ki vsakokrat postaja viden, njegov fenomenološki smisel. Po tej poti bomo v nadaljnjem šli korak naprej. Pokaz vsakokratnega smisla videza fenomenološko sledi v prevpraševanju njegovega korelativnega *intencionalnega* odnosa, kolikor vsakokratni smisel videza stalno postaja viden le v »kako« svojega intencionalnega aktnega zadržanja [Aktverhalten].

V prvem koraku želimo vsakokratni smisel videza, ki ga po eni strani fenomenološka, po drugi pa estetska nastrojenost delata vidnega, določiti z ozirom na vsakokrat obstoječo korelativno intencionalno strukturo. Pri tem sprva razlike obeh naravnosti močno bijejo v oči. V naslednjem koraku poskušamo poglobiti zadano zoperstavljenje in nakazujoč odgovoriti na vprašanje, če se kljub pokazanim razlikam da najti točko navezave, glede na katero je upravičeno moč konstatirati afiniteto med fenomenološko in estetsko naravnostjo. Pri tem povsod navezujemo na Husserla, a prestopamo rezultate [Ergebnisse], ki jih je predložil, kot tudi intencije, ki so ga pri tem vodile.

## I. Smisel videza v fenomenološkem in estetskem pogledu

### 1. Fenomenološki smisel videza

V rokopisu, napisanem ob začetku dvajsetih let, uporabi Husserl besedo 'Schein', 'videz', v radikalnem smislu:

*'Zaznavna podoba', spominska podoba, intencionalni objekt kot tak ni videz, temveč zaznano, pomnjeno itd. nasploh, to, kar je v napredovanju zaznavanja reči od taiste reči, spominov o njej, postavljeno kot isto [selbiges] in postavljeno je nemodificirano.* (Hua XXIII, 584)

<sup>\*</sup> V originalu: »Die Ausschaltung eines natürlichen Standpunktes ermöglicht phänomenologisch, das Gesetzte seiner Setzung als *Schein* zu erweisen.«

Ne bežni aspekti česa predmetnega, temveč čvrsto usklajena enotnost enega in istega, vztrajajoče v menjavi potekov zaznavanja in prikazovanja, identiteta tega in onega – prav to naj bi bil videz. Kaj tu pomeni 'videz', in kaj je njegov radikalni smisel? Odgovor daje odgovor na neko drugo vprašanje: *Za koga je ta videz videz?*

Da je vsa zavest, vseeno ali praktična, ocenjujoča, teoretična zavest, intencionalno ustrojena, pove za Husserla, da so cilji, nameni, sredstva kot tudi pridobitev le-teh, intendirani v orginaro danem sebstvu. V mundano-naravnem izvrševanju življenja je subjekt napoten na intendirane cilje in njihova pred-znamenja izpolnitve, sama napotilna tendenca pa je zakrita. Nasprotno naj bi fenomenološka redukcija razvezala pripetost subjekta na objekte svojih mnogovrstnih ciljev, tako da pred oči stopi tendiranje samo in tudi cilji, tako kot so to, kar tendiranje želi doseči [Erzieltes].

Stališču izvršene fenomenološke redukcije se bo morda na ta način odprlo, npr., da je identiteta zaznanih reči sintetični produkt mnogovrstnih intencij: vsak parcialni način gledanja predmeta, ki vsakokrat orginaro daje en njegov aspekt – ta, prek samodajanja izpolnjena intencionalnost poseduje kolarbar nadaljnjih intencij, ki na predmetu in njegovem okrožju v prazni anticipaciji vnaprej zarisujejo kaj nadaljnjega. Te mnogovrstne prazne intencije se v zavesti ne nahajajo kot v kaki škatli; v pasivni sintezi so v sebi intencionalno poenotene v tem, da so intencije taistega intendiranega objekta: tendirajo v enotnem polu – ki se v napredovanju zaznavanja ne modificira – tega predmeta, ki je v vsakokratnosti svojih aspektov orginaro zaznan.

Predmet zaznave, objekt opazovanja, brezbržnosti ali poželjenja se s tem v redukciji kaže kot zgolj menjen: kot prazni pol enotnosti parcialnih izpolnitvenih sintez. Substančnost [Substanzhaftigkeit] nefenomenološke, naravne naravnosti, ki mu je obljubljena kot celemu, se izkaže kot *videz* glede na delne intencije, ki se izpolnjujejo v orginarni samodanosti. V relaciji do teh samodajanj obstaja nemodificirana enotnost predmeta iz prekomernosti, iz menjenja-preko [Hinausmeinen], iz 'čiste intencionalnosti', in to Husserl označi z besedo 'nasploh': »predmet nasploh«.

Videz predmeta nasploh je torej videz za naravno naravnost – toda neodkrit, v fungirajoči intencionalnosti zastrt, kot tak neviden videz. Je pa tudi videz za fenomenološko naravnost – vendar tu več nima te funkcije,\* temveč odkriti, videni in tematizirani videz. V tej samolastni dvostranskosti svoje vidnosti in nevidnosti je ta videz *rele* [Relais] in v tem smislu za fenomenologijo radikalnem smislu videz: odpira področje fenomenov, s tem ko pokaže dve strani, ki nikoli ne moreta postati eno. Ti dve strani nista nikakršna pola, ki bi stala neposredno drug poleg drugega, temveč dve strani relativni do istega, do videza predmeta nasploh.

Hrbtno stran videza, ki fungira v naravni naravnosti, torej stran, zaobrnjeno k fenomenološkemu pogledu, ki je kot taka zanj postala vidna, Husserl označi kot *fenomen* (Hua XXV, 70): gre za intencionalni, ali povedano v terminologiji *Idej I* (Ideen I), noematski predmet, noema v najširšem pomenu.<sup>3</sup> Vse to pomeni točko navezave za mnogovrstnost aspektov, ki sami dajejo predmet – noematske vsebine ali fenomene v drugem smislu (primerjaj prav tam); umenjeni enotni predmet je X konkretnih določnosti na osnovi noematskih vsebin. Tako se zgoraj citirano mesto glasi naprej:

*Če usmerim interes na podobo, na zaznano kot tako, na pomnjeno kot tako, mišljeno kot tako, potem sem 'inhibiral' postavljanje [Setzung] identičnega, to je, ne izvršujem tega tematskega akta, temveč tematsko postavljam nekaj subjektivnega, noemo. (Hua XXIII, 584)*

S pogledom na noematske vsebine govori Husserl o »podobah« [»Bilder«], »zaznavni podobi«, »spominski podobi«. Govori tudi o tem, da je intencionalni predmet to, kar je v posamezni fazi zaznavanja »prikazovanju ustrezno ponazarjoče«\*\* (Hua IX, 437), tj., le 'ponazoritve', noematske vsebine, pričajo o njem. V njih postane očiten njegov poseben način prikazovanja:

\* V originalu: »nicht mehr in Funktion stehender«.

<sup>3</sup> Glede nove diskusije o noema primerjaj dela Luisa Romána Rabanaqueja: »Pasivna noema in analitična interpretacija« (Passives Noema und die analytische Interpretation«. V: *Husserl Studies 10* (1993 str. 65–80, kot tudi Alfonsa Stübbaerja: *Intencionalnost, stanje stvari, noema. Študija o Edmund Husserlu*. (Intentionalität, Sachverhalt, Noema. Eine Studie zu Edmund Husserl), Freiburg i Br./München 1995 (zlasti 5. poglavje).

\*\* V originalu: »Legen Zeugnis von ihm ab.«

da je namreč gola sintezirajoča pretenzija. Da Husserl za označitev tega stanja stvari uporabi besedo 'Bild', 'podoba', nas lahko začudi, kolikor se pri tem čutimo spomnjene na teorijo podob [Bildtheorie] zavesti. Ta, kot je znano, omogoča, da se realnost v zavesti reprezentira prek odslikave [Abbild], prek slikovno-simbolične, kvazirealne vsebine. 'Kvazirealno' tu po eni strani pomeni, da se realnost *reflektira* v odslikavi, in po drugi, da je odslikava sama zajeta v določilih, s katerimi je apercipirana realnost; odslikava realnost podvaja. Tako se dejanskost razpoči na dve bitni področji, na realni zunanji svet in na prav tako realni notranji svet. Od tega dojetja pa se ravno Husserlov fenomenološki nastavek želi izrecno posloviti. Pojem podobe, ki ga Husserl tu uporablja, ki se navezuje na noemo, ravno ne dobiva svojega smisla od realnosti zunaj zavesti. Videli bomo, da je to bitno določilo kongruentno s tistim določilom, s katerim Husserl zajame danost objekta podobe kot korelata slikovne zavesti. S tem ta identična uporaba pojma podobe ustvarja prvo bazo za bližji pokaz zatrjene afinitete fenomenološke in estetske naravnosti.

## 2. Smisel videza v slikovni zavesti in v estetski naravnosti

Kaj pa so zdaj za Husserla bistvene značilnosti estetske naravnosti? Sprva: kaj razume Husserl pod 'estetsko naravnostjo'? 'Estetska naravnost' tu očitno meni vsako doživljanje umetniškega dela ali česa drugega, kar doživljamo kot umetniško delo (na primer zgolj estetsko doživljanje kake krajine). Kaj to natančneje pomeni, bo postalo jasno v tem, kar sledi.

Je estetska naravnost, o kateri je Husserl rekel, da je blizu fenomenološki, identična z slikovno zavestjo nasploh? Očitno je za Husserla tako. Vsaka zavest, ki terminira v *podobi*, bi bila potemtakem estetska.<sup>4</sup> S tem moramo,

<sup>4</sup> Pri tem moramo imeti pred očmi, da je 'podoba' za Husserla v tem sovisju mišljen širši pojem, ki ga Husserl ne navezuje le na risbo, slikarstvo, kipe, temveč tudi npr. na odrsko igro, roman, »kinematografijo« (primerjaj ustrezne analize v Hua XXIII). – Glede Husserlove teorije slikovne zavesti primerjaj delo Johna Sallisa: »Umeščanje imaginacije. Husserl in fenomenologija imaginacije (Spacing imagination. Husserl and the phenomenology of imagination). V: P. J. H. van Tongeren, P. Sars, C. Bremmers and K. Boey (eds.): *Eros and eris. Contributions to a hermeneutical phenomenology. Liber amicorum for Adrian Peperzak (Phenomenologica vol. 127)*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1992, str. 201–215.



kot bomo še videli, utemeljeno soglašati. Vendar pa so poleg tega primeri, v katerih zavest ne terminira v podobi in pri katerih je kljub temu smiselno, da govorimo o slikovni zavesti.<sup>5</sup> Slikovna zavest še ne govori nujno o estetski naravnosti, jo pa implicira, kolikor je ta že vizualno določena; ves čas slikovna zavest. Strukture slikovne zavesti so torej utemeljujoče tudi za estetsko naravnost (kot vizualno določeno). Z ozirom na te utemeljujoče strukture bomo nadalje govorili o 'goli slikovni zavesti' in bomo poskušali dokazati [belegen] njihovo relativno samostojnost zunaj estetske držbe. Pri tem bomo prav tako izhajali iz določil, s katerimi želi Husserl zajeti slikovno zavest.

Slikovna zavest, po Husserlu, cilja na »slikovni objekt« ali »slikovni fiktum«, ki ponazarja nek »siže«. Za Husserla je slikovna zavest nevtralizirajoča zavest in sicer »*neutrale Modifikation normaler*, v nemoifizirani gotovosti postavlja juče *zaznave*«. (Hua III/1, str 251 i.d (266)). Tudi slikovna zavest – kot na svoj način tudi naravna naravnost v nasprotju so fenomenološko – implicira neki videz, ki pa ga, po Husserlu, kot takega postavlja: slikovni fiktum te nevtrale modifikacije je »ničnost lastnega tipa« in kot taka v sebi odpravljen pojav« (Hua XXIII, 491). Kar ta videz slikovnega fiktuma razlikuje od videza predmeta sploh kot korelata naravne naravnosti, se nahaja v stanju stvari, da je slikovni fiktum vzpostavljen s strani korelativne slikovne zavesti: vem, da je to tu slika in ne realno samo. Fiktum torej ni zaprt le v intencionalnosti, ki fungira v slikovni zavesti, temveč se v njem pojavlja tudi kot to, kar je, kot slikovni fiktum. Tu ni – kot pri fenomenološko pokazanem videzu naravne naravnosti – obeh strani ene in iste medalje.

Ali ta nični karakter fiktuma rezultira, kot je mislil Husserl (prim. Hua XXIII, 151 i.d.) zgolj iz sporne zavesti zaznavanja in predstave slikovnega

<sup>5</sup> Primere, v katerih odslíkava fungira kot posnetek, Husserl imenuje »transevtne« oz. »imantne predstave« (glede na to, ali se intencija primarno usmerja na ponazorjeno ali na ponazarjujoče, pri čemer pa v obeh primerih ostaja ohranjena funkcija podobe, da je gola odslíkava; primerjaj Hua XXIII, 156). Toda tudi odslíkava je podoba in je ne moremo izenačiti z golim znakom. (Tako je treba razlikovati posnemovalsko funkcijo fotografije od znakovne funkcije prometnega znaka.)

\* Husserl: »*Neutralitätsmodifikation der normalen* in unmodifizierter Gewißheit setzenden *Wahrnehmung*«.

objekta, torej iz tega, da fiktum ponazarja tuje telo v zaznavnem svetu? Ali nismo pri tem predpostavili, da je zavest že morala 'izmeriti' fikcionalni karakter slike, da bi lahko doživela njeno nezdržljivost z realnim okoljem?

Zavest fikcionalnega karakterja slike ne razpre le iz kontrasta do realnosti, temveč bistveno iz svojevrstno paradoksnega odnosa do svojega sižeja: gola slikovna zavest živi fungirajoč v naravni usmerjenosti docela pri sižaju. Fiktum je zatorej le, kot se navezuje na siže; kolikor je to predstavljeno kot realno ali kvazirealno, je fiktum tudi z ozirom na siže, ki se skozenj reprezentira – ne z ozirom na slikovnega nosilca oz. glede na svoje zaznavljivo okolje – nič. S tem se kaže, da je fikcionalni karakter ustanovljen ravno v odnosu na to, kar se reprezentira, da torej ta odnos ne govori, kot je menil Husserl, o navzočnosti slikovne zavesti in za domnevo transevtne oz. imantne predstave (primerjaj opombo št. 5). Pred vsem pa postane jasno, da moramo v enotnosti izvrševanja doživljaja razlikovati dve medseboj prekrizani stopnji: a) to, da fiktum lahko identificiramo in da siže rezultira iz preloma med fiktumom in apercepcijo dejanskosti, s tem ko ta prelom ustvari 'prostor', v katerem se fiktum šele lahko navezuje na siže, b) istočasno pa ta lom lahko doživimo le zaradi tega, fiktum kot videz postane razumljiv le zato, ker se fiktum že od začetka nanaša na siže, in če merimo glede na njegovo bitno tezo [Seinsthesis], pade v nič, pri čemer pa je, zaradi identifikacije fiktuma in sižeja, zajetje preloma takoj 'zabrisano'.

Moramo zabeležiti dva bistvena momenta videza glede gole slikovne zavesti: a) Slikovna zavest postavlja videz *kot videz*. To pomeni: korelativna intencionalnost ne terminira več v svetu, oz. v njej terminira na spremenjen, za doživljeno izvršitev\* neopazno zlomljen način v njej: njeno terminiranje v smeri svetovnega horizonta v primeru zaznave je v primeru slikovne zavesti obenem zadržano, 'prekinjeno', vodeno nanjo in kljub temu usmerjeno čeznjo. Intencionalna struktura slikovne zavesti tako pokaže svojevrstno samoreferenčnost, ki ji je takorekoč vsiljena 'od zunaj' in ki je sama vendarle ne zajame. b) Če lahko videz fiktuma in njega dajajoča zavest postaneta fenomenološki temi, se ta videz ne odstre šele fenomenološkemu

\* V originalu: ... »für den erlebenden Vollzug«.

pogledu. Da pa je videz slikovnega fiktuma za naravno naravnost, še ne pomeni, da na kakršen koli način tematsko zajamemo njega ali celo njegov temelj, zabrisani [überspelt] prelom v apercipiji dejanskosti. Istočasno obstoji *možnost*, da zajamemo dani nični tip slike – možnost, ki ni zajeta povsod tam, kjer naravna drža živi čisto v odnosu na siže.

Če zdaj konfrontiramo (vizualno-) estetsko naravnost s to temeljno določitvijo slikovne zavesti, je predvsem za *en* centralni moment, ki približa prvo in s katerim se razlikuje od druge. Estetska naravnost sicer tudi kaže temeljno značilnost slikovne zavesti: prelom direktnega-terminiranja\* intencionalnosti v svetnem horizontu; ta prelom še intenzivira, s tem ko ga le-ta tako rekoč 'sprejme'. S tem ne mislimo, da se nanj navezuje hoté-vedé, temveč da je v svoji intencionalni strukturi sprva popolnoma pasivno določena s strani tega preloma, tj., nikakor ne terminira naravnost v svetnem horizontu. Kaj to natančneje pomeni, bomo pojasnili ob primeru.

314 Pri opazovanju kake fotografije ne živim nujno v estetskem interesu: fotografijo lahko uporabim, npr., kot nosilca informacije in se tako posvetim edinole odslikanemu. Ali pa se mi fotografija vsiljuje kot moteča, opazim, npr., da odslikano podaja zelo nezadovoljivo, da je izvedena nedopustno, da izkrivlja barve originala ter da je neostra. Pri vsem tem se sicer navezujem na fotografijo kot sliko, ne da bi bil k njej obrnjen v estetski drži. Slika mi tu služi bodisi le kot sredstvo za nek namen, ni zadnji cilj mojega (končno estetskega) interesa,<sup>6</sup> ali pa je cilj mojega interesa, ki potlej ni estetski interes (če na primer tehnično razsojam o kvaliteti odslikave).<sup>7</sup>

Fotografija pa vendarle postane cilj estetskega interesa v trenutku, ko me zanima njena umetniška oblikovanost, ko mi je všeč zaradi umetniške oblikovanosti in cenim aranžma predmetov in oseb, osvetlitev, itd.; ko torej oblikovanosti fotografije ne merim tehnično po čem drugem, temveč sem naklonjen izključno njej, zavoljo nje same. Tu postane slika sama termin

\* das Geradehin-Terminieren

<sup>6</sup> Ta primer Husserl označuje kot »transevtna predstava« (glej gornji tekst).

<sup>7</sup> To Husserl imenuje »immanentna predstava«.

mojega trenutnega interesnega življenja: razlomitve [die Brechung], ki jo vsaka slikovna zavest kaže implicitno, tu ne prekrivajo drugi interesi, ki terminirajo v svetnem horizontu, temveč je kot taka 'sprejeta'.

S tem se jasneje pokaže bistvena značilnost estetske naravnosti do gole slikovne zavesti: estetska naravnost intenzivira v tem smislu svojevrstno samoreferenčnost, ki je lastna slikovni zavesti, kot cilj svojega interesa – in to bistveno potezo deli s čisto teoretičnim interesom<sup>8</sup> – *ne* ugleda *šele* v horizontu zaznavnega sveta in s tem v interesnem polju praktičnega življenja. Kljub temu funkcionira univerzalna vera v svet kot taka podlaga v tem odnosu do imaginarnega sveta – kot tudi pri zunajfenomenološki teoretski naravnosti, v odnosu do sveta eidosov.

Obenem postane jasnejši tudi smisel našega govorjenja o 'zgolj slikovni zavesti': oznaka 'zgolj' naj bi kazala na svojevrstni fundamentni-karakter slikovne zavesti, ki bi ga morali fenomenološko natančneje določiti, kot se to tu lahko zgodi. Ta fundamentna-funkcija pove: slikovna zavest kot taka, kot 'gola', implicitna zavest tega, da je podoba, ne pa realnost, se faktično očitno pojavi le redko; bržkone se v poteku doživljajev največkrat spoji z določenimi predstavnimi načini, s tem ko je za te v določenem smislu povod in izhodišče. Zgolj slikovna zavest lahko, kot kaže navedeni primer, enkrat sproža predstavo kot reprezentacijo realnosti (transevtna predstava kot korelat realnosti, ki jo naznanja podoba oz. immanentna predstava kot korelat same slikovne realnosti) ali predstavo kot korelat imaginarnega sveta. V izvrševanju doživljajske celote ostaja ta temeljna funkcija slikovne zavesti največkrat skrita vsakokratnemu interesnemu odnosu: v prvem primeru zavest 'prekrije' ne-imaginarno usmerjajoča predstava, v drugem pa se popolnoma vklopi v njej soroden estetski zor. Iz tega postane razumljivo, zakaj hermetično opazovanje poteka doživljaja (in Husserlova analiza bi se potemtakem izkazala kot taka) v enem primeru ne najde slikovne zavesti, v drugem, nasprotno, pa jo identificira z estetsko naravnostjo.

<sup>8</sup> Prim. Husserlovo opombo: »Teoretski interes je soroden z estetskim ugodnjem.« (Hua XXIII, 392).

### 3. Facit: razmerje estetske in fenomenološke naravnosti

Z ozirom na način danosti videza je mogoče razmerje slikovne apercepcije in fenomenološke naravnosti, ko povzemamo naš dosedanji premislek, določiti sledeče: videz predmeta se za korelativni način zavesti, zaznavo, ne pojavlja. Pokaže se šele v tisti intencionalnosti, ki je izklopila intencionalnost transcendentne apercepcije: torej v fenomenološki, in tu se kaže kot gola intencija, kot sistem pretenzij. Nasprotno je videz slikovnega fiktuma kot za korelativni način slikovne apercepcije prikazujoči se samodani videz. Ne pokaže se šele takrat, ko je pretenzija dejanskosti odpravljena univerzalno prek fenomenološke redukcije, temveč samo to pretenzijo odpravi – toda selektivno, le v samem sebi. Ni pokaz mundanega pretendiranja kot takega, kot je navzoč v fenomenološki redukciji v primeru za to kažočega se videza predmeta, temveč v nasprotnem momentu prezentacije realnosti svojega neposrednega okolja, npr. slikovnega nosilca (oz. kosa platna ali igralca, ki pusti, da se prikaže Hamlet): s svojim parcialnim ničanjem vere v realnost je manj kot, recimo, otok v morju realitetne pretenzije. Je le *atol*, kolikor ne le v sižejnem odnosu, temveč tudi na drugi 'strani' svojega ničanja, v slikovnem nosilcu, poseduje moment, ki je prek svoje zaznavnosti karakteriziran s potencialnim postavljenjem [Setzung] vere v realiteto. Kakor summa atolov ne daje kopnega, tako tudi ničanja pretenzije po realnosti, ki si ga zadaja slikovna zavest, s kvantificiranjem ne zmoremo privedi k ničanju fenomenološke redukcije. In vendarle pokaže slikovna zavest centralni kvalitativni moment, ki si ga deli z fenomenološkim pogledom: tisti prelom v naravnost potekajoči pretenziji realnosti, ki pomeni prekinitvev [Unterbindung] napotilnih sistemov in korelativno prezentacijo nečesa *absolutno* samodanega. Ta moment označuje Husserl z 'Bild', 'slika, podoba' v najširšem smislu, fenomenološko vzeto postane noema, in postavimo naj vprašanje, ki ga tu ne obravnavamo še naprej: koliko je slikovni fiktum oz. estetski videz model za Husserlovo koncepcijo noeme.

S tem je postalo jasno, da Husserlova raba pojma slike podane v noematskem smislu ni mišljena zgolj metaforično in ni le ozek preplet slikovne zavesti in fenomenološke naravnosti, na primer v smislu reda fundiranja; jasno postane tudi, zakaj je treba zajeti noematski slikovni pojem ne le v

smislu slikovne teorije zavesti, temveč je izraz poskusa njene prevlade: noematska slika ni refleks dejanskosti na sebi, kajti Husserl se sam loti diferenciacije slika – to, kar je treba ponazoriti (predmet nasploh), v fenomenološko odprti zavesti sami. Upravičenost za to dobavi fakt intencionalnega: ne le, da je treba način pojavljanja tega, kar je treba prikazati intencionalno vezati na samodane prikaze, temveč postane to, kar je treba ponazoriti – kot intencionalna strukturalna sinteza – dojemljiva le iz svojih ponazoritev. To pomeni, kot je znano, Husserlovo rešitev problema transcendence: transcendence je pojasnjena v fenomenološko čisti (torej ne empirično-psihični) imanenci.<sup>9</sup> Husserlov noematski pojem slike se torej ravno ne navezuje na smisel slike v naravni naravnosti, temveč na njegovo fenomenološko osvetljeno smiselno vsebino kot slikovni fiktum. Ker pa slikovna teorija uporablja naravni pojem slike, indirektno povzame funkcijo zavesti kot golo dvojnost naravne slikovne zaznave; danost predmeta pojasni z modelom, v katerem že fungira sinteza predmetnega in zamolči tiste strukturne momente, ki to sintezo ravno vzpostavljajo.

Obstaja stvarno vprašanje glede nadaljnje pojasnitve nenavadno relativne povezanosti [Verbundensein] slikovne zavesti oz. estetske drže in fenomenološke naravnosti. Husserl glede slikovnega fiktuma v estetski naravnosti (spominjamo na to, da sta zanj estetska naravnost in slikovna zavest kongruentni) da omembe vredno pripombo, ki popolnoma dokazuje noematski smisel njegovega slikovnega pojma: siže označuje tudi kot 'siže v »kako« fiktuma'.<sup>10</sup> estetska naravnost je torej v svojem naravnem poteku – v nasprotju do transevtne ali imanentne predstave oz. gole slikovne zavesti v našem smislu – navezana na predmetni siže v »kako« fiktuma, z [unter] izklopom drugih interesnih intencij. Ali dejstvo, da tu videz fiktuma

<sup>9</sup> Ali odprava transcendence v imanenci zavesti problema posredovanja transcendence in imance ne spodkoplje, namesto da bi ga rešila? Bistveni odgovor daje zgoraj navajana relejna funkcija [Relaisfunktion] videza transcendentalnega predmeta: le do ene strani, k tisti, ki je relativna k fenomenološki naravnosti, razlagamo transcendenco imanentno. Druga stran, ki se nahaja relativno k naravni naravnosti, je še vnaprej konfrontirana s transcendentnim, in mora, s tem ko opazuje objekte ali rokuje z rečmi, postaviti transcendenco.

<sup>10</sup> Korelat estetskega interesa je siže v »kako predstavljenosti, brez interesa za njegovo eksistenco samo in kvazi-eksistenco« (Hua XXIII, 586).

skuša analogno določilo kot fenomen fenomenologije, ne dokazuje še jasneje paralele do fenomenološkega pokaza predmetne danosti v noema? To je le deloma res, kolikor je namreč v določilu 'siže v »kako« fiktuma' korelat fenomenološkega opazovanja slikovne zavesti in ne korelat njega samega v svojem izvrševanju, oziroma v svojem naravno naravnost (premo) usmerjenem izvrševanju.

Ali pa opozorilo, da terminira estetska naravnost tako rekoč v celi svoji intencionalni naravnosti v videzu (siže v »kako« fiktuma), ne izpričuje svoje bližine do fenomenološke drže? Očitno je tu intenzivirano izklapljanje napotil do gole slikovne zavesti, videz izstopi pristneje, vendar le kot videz, ki se – v svoji fenomenološki strukturi – spet takoj zakrije, s tem ko njegov izvor iz preloma, ki ga dela slikovna apercepcija v zavesti dejanskosti še naprej ostaja neviden. S tem pa je bistveni fenomenološki moment – diferenciacija med predmetom nasploh in predmetom v »kako« – kot v naravni estetski drži, *ni prisvojena*, kot tudi ta, poleg tega, generalno ostane v univerzalno-naravni drži vere v svet. Ali glede tega stanja stvari obstaja še ena možnost, da bi radikalneje zajeli bližino estetske in fenomenološke naravnosti?

## II. Skupna korenina fenomenološkega in estetskega smisla videza?

### 1. Relejna funkcija estetske naravnosti

Estetska naravnost se je tako v določenem oziru izkazala kot radikalizacija gole slikovne zavesti, s tem ko v njej *ni* le, kot v primeru zadnje, univerzalno svetno terminiranje, omejeno prekinjeno in je implicitno usmerjeno samo nase, temveč je na določen način 'sprejet' odblesk [Widerschein] terminiranja v sliki prek izklapljanja interesnih intencij, ki so odblesk degradirale v golo sredstvo; estetska naravnost take vrste pa stopnjuje svojo samoreferenčnost. Možno je, da se ta 'sprejem' še nadalje intenzivira, tako da bi tudi v estetski naravnosti postalo vidno podobno relejno razmerje, kakor smo ga konstatirali v primeru fenomenološke naravnosti? V čem bi

ostajalo tako razmerje? Bilo bi v pokrivaajoči *prisvojitvi* tega, kar je bilo prej le 'domnevano'. Tako prisvojitve bi potem izvršila tista (sprva jo bomo zastavili le hipotetično) estetska naravnost, kateri se je njeno intencionalno obnašanje patentiralo po svojem temeljnem tipu: tista naravnost, ki se izvršuje v slikovni zavesti, ki se izrecno prisvoji v prevzemu preloma, ki se izvrši v vsaki slikovni zavesti; izvorno si prisvoji diferenco med slikovnim fiktumom in sižejem, tj. tistim, ki fiktum kot samodani videz in korelativno terminiranje v videzu kot prelomu terminiranja zajame v dejanskem predmetnem.

Da bi videli, kako tu pokazani 'idealni tip' sami sebi zagotovljene estetske naravnosti stopnjevito izraža iz kake naravne estetske drže, je potreben transcendentalno fenomenološki pogled na zgodovinsko fakticiteto. K tematskemu področju take transcendentalno zgodovinske analize sodi tudi vprašanje, ali je in koliko je estetska naravnost sploh produkt neke ustrezne konstitutivne geneze. Pri odgovarjanju na ta vprašanja fungira kot vodilo empirična zgodovina umetnosti. *Transcendentalna genealogija estetskega* s tem v razkritju transcendentalnih izvorov empirično-faktičnega umetnostnega razvoja (umetniškega-ustvarjanja in umetnostnega-gledanja) lahko čisto fenomenološko pokaže možne stopnje do estetske naravnosti, ki se bolj in bolj zagotavlja.<sup>11</sup> Na tej podlagi bi lahko izmerili, kako daleč je bil v umetnosti moderne dejansko izvršen korak k estetski drži, ki je sama sebi postala odlikovana [patent].<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Tu bi lahko ugedali paralelo poznega Husserla do transcendentalno genealoško interpretiranega samozagotavljanja filozofije, od njenega praznasovanja do zasnovanja fenomenologije – paralela, katere prevpraševanje lahko očitno oskrbi pokaz zatrijene afinitete estetske in fenomenološke naravnosti oz. bistveno podlago.

<sup>12</sup> Treba bi bilo pokazati, kako se tudi v ekstremni formi konkretne umetnosti (Kandinsky) ohrani videzna-funkcija slike, četudi je ustrezno pretolmačena: linije, forme, barve ne vzpostavljajo več v fiktumu sižeja realnega zaznavnega sveta, ne reprezentirajo več v in skoz fiktum siže v 'pogledih', naziranjih. Njena popolnoma spremenjena funkcija reprezentacije (ki obstaja, ker drugače bi bila konkretna slika in slučajno razlita barva eno in isto) ne napotuje več v transcendenco zaznavnega sveta, temveč v 'tostranstvo', ki ga Kandinsky imenuje 'duhovno'; reprezentirano in reprezentirajoče sta tu zlita do te mere, da prvo tako rekoč 'duhovno' oživlja drugo. V tem tesnem zlitju v enotno podobo slika ne skriva nobene transcendentalne vsebine več, je potemtakem analogno noemi, kar je nasploh v nasprotju do predmeta, kar je.

## 2. Tri napotila za nadaljnjo analizo

Če bi relejno funkcijo same sebe gotove estetske naravnosti lahko pokazali kot paralelo k tisti fenomenološke redukcije, potem je še vedno odprto vprašanje, v kakšnem natančnem medsebojnem razmerju sta obe prekinitvi terminiranja, ki sta postali očitni. Na koncu podajamo tri napotke za nadaljnjo analizo na poti odgovora na to vprašanje.

a. *Fundamentalni načini izklapljanja bitnega postavljanja*. Negotovost, ki se najavlja v tem vprašanju kaže nazaj na obsežno aporijo, v kateri tiči Husserlova določitev tega, kar je z redukcijo izklopljeno in v katere obsegu sledi izklapljanje: kaj razlikuje parcialno od univerzalnega izklapljanja vere v svet in do katere mere sovпада ta razlika z Husserlovo obmejitvijo fenomenološke psihologije in transcendentne fenomenologije? Kako se izklop vere v svet obnaša do izklopa vsake bitne postavitve? Oboje ni isto v toliko, kolikor po Husserlu fenomenolog najprej inhibira vero v svet, ne pa tudi že bitno postavljanje svojega lastnega postopka; okoliščina, da eidetski zor očitno implicira svetno gotovost (četudi ne realne in ne individualne), kolikor s koncepcijo eidetskega transcendentnega raziskovanja hoče kot transcendentna naravnost odpraviti vero v svet. Nadaljnjo izčiščenje fenomenološkega postavljanja sveta v oklepaj bi lahko, ustrezno temu problematičnemu in drugim glediščem na probleme, pripravilo osnovo za eksaktnjšo določitev izklapljanja postavljanja eksistence, ki sledi v estetski naravnosti.

b. *Nevtralna modifikacija kontra iz-stavljenje* [Aus-setzen]. Nadalje bi bilo treba vprašati, ali je smisel izklopa postavitve eksistence z nevtralizacijo kot 'modifikacijo', kot jo storil Husserl, zadovoljivo določen. Ali ni v 'globini' venomer individualnega izvrševanja bivanja dogajanje epoché in redukcije eksistencialno iz-stavljenje iz smiselnega sovisja? Ali ne postane šele iz takega postavljanja-izven razumljiv prelom, ki ga lahko izvršita fenomenološka in estetska naravnost in s tem možna relejna funkcija? Ali je lahko misliti to *neposredno drugo*, ki ga prelom osnuje, kot golo podobo preobrazbe [Verwandlungsgestalt] na osnovi modifikacij? Kaj pa potem še posreduje, če modifikacija ni več prehod?

c. *Samozadržanje*. Treba je pokazati, da sta prelom in odgovarjajoči relejni odnos osnovana v možnem *samozadržanju* eksistence, ki ga je treba svobodno zajeti. Husserl je glede izvajanja redukcije stalno poudarjal, da ta rezultira v svojih realiziranih možnostih iz svobodne odločitve subjekta, vendar ni prevprašal eksistencialnega temelja te zmožnosti odločanja kot tudi ne njene izvedbe. Kaj tu mislimo s 'samozadržanjem eksistence'? V vsakem intencionalnem odnosu eksistenca *zadržuje sebe*, in pri tem sebe zadržuje v naravni naravnosti stalno do same sebe, kolikor ji pri vsakem intencionalnem odnosu v praktičnem oziru gre za njo samo. Poseben način samozadržanja pomeni možnost, da se zadržuje do določenih intencionalnih odnosov, do samozadržanja, kot tudi do naravnih načinov samozadržanja samega.

Kolikor se eksistenca v estetski kot tudi v fenomenološki naravnosti zadržuje v prenehanju [Unterbinden] svojega terminiranja v odlikovanem načinu do samega sebe, lahko analiza tega posebnega samozadržanja v razslojevanju posreduje svoje vsakokratne zmožnosti intenzivnosti izvršitev estetskega in fenomenološkega izklapljanja postavljanja eksistence, in v nadaljnjem izčiščenju med obema načinoma izklapljanja nastavljenje afinitete fungira kot *tertium comparationis*. Iz zgodovinskega gibanja takih načinov samozadržanja izraščata umetnost in filozofija v svojih oblikovanostih, ki se vse bolj radikalizirajo. Genealogijo estetske naravnosti bi bilo treba torej konec koncev ubrati v proces samozadržanja človekove eksistence in od tu pokazati svojevrstno 'teleološko' strukturo, ki je temu gibanju lastna. Na ta način se estetska drža lahko izkaže v svoji razslojenosti kot *sprejem* (Annahme) v bit vpisanih možnosti samorazumevanja. *Umetnost* bi bila, tako gledano, gibanje, ki se v ustvarjalnem procesu približuje 'telosu' – tistemu 'telosu', ki označuje mesto, na katerem je ta možnost popolnoma sprejeta.\*

\* Izšlo v zborniku: Roberto Walton (izd.): *Fenomenologija* (Escritos de Filosofía, vol. 27/28, 1995).

---

## SINOPSIS

Damir Barbarić

UDK 1 (091) Heraklit

### **MENSCH IN DER NACHT (Heraklit: Fragment 26)**

Die Interpretation des Fragments wird vollzogen durch drei Schritte. Zunächst wird die Überlieferungsfrage und die Frage nach der Autenzität kritisch diskutiert, wobei eine interpretative Distanz sowohl von den bisherigen patristischen und peripatetischen wie auch neuplatonischen Deutungsansätze gewonnen wird. Als die zentrale Stellungnahme Heraklits wird danach die These vom Menschen als einen *Wesen der Nacht* hergestellt und auf die volle Befremdlichkeit dieser These innerhalb der griechischen Grunderfahrung eines anscheinend ausschließlichen Vorrangs des Lichts und Tages gegenüber dem Dunkel und der Nacht hingewiesen. Abschließend wird anhand der Deutung des zentralen Wortes des ganzen Fragments: *haptetai* (in ihrer philosophisch überaus fruchtbaren Doppelsinnigkeit: »Berühren« und »Entzünden«) die Eigenartigkeit und Einzigartigkeit des Heraklitischen Verständnisses der »Veränderung« und des »Gegensatzes« bzw. der »Fügung« dargestellt im Unterschied genauso von der Aristotelischen *metabole* wie auch von der Kusanischen *coincidentia oppositorum*.

---

---

Dean Komel

UDK 1 Aristoteles

## REFLEXIONEN ZUR GRIECHISCHEN HERKUNFT DER ETHIK

Die philosophische Frage nach der Grundlegung der Praxis tritt in der Zeit der Krisis des archaischen griechischen Ethos auf. Für die Konstitution der Ethik als der Lehre vom menschlichen Guten ist demnach schon seit Anfang nicht der Standpunkt, sondern die Auswahl des Standpunktes maßgebend. Unter dieser Voraussetzung ziehe ich den Zusammenhang zwischen einigen Grundkonzepten der aristotelischen Ethik in Betracht – Tugend, Leidenschaft, Glückseligkeit, Handeln, Entscheidung, Umsicht, gutes Leben und Freundschaft. Zuletzt ist die Frage gestellt, ob die Herkunft der griechischen Ethik im Phänomen des Spiels zu suchen wäre, worauf auch Platon mit dem Wortspiel mit **paideia** und **paidia** hinweist.

324

---

Valentin Kalan

UDC 111.1

## HEIDEGGER IN DESCARTES

Wissenschaft und Wahrheit in der aletheiologisch-existentialen Blickbahn

Heideggers Verhältnis zu Descartes betrifft vor allem die Frage der Wissenschaftlichkeit der Philosophie und die Frage der Wahrheit in den Wissenschaften. In seiner phänomenologischen Deutung der cartesianischen Philosophie ist Heidegger zur existentialen Dimension der Wissenschaft und der Wahrheit vorgedrungen. Zuerst wird Farías' Versuch, dem Denken Heideggers eine antiwissenschaftliche Haltung zu unterstellen, als ideologisch abgelehnt. Descartes' Wahrheitskriterium, enthalten in der berühmten allgemeinen Regel, »daß alles das wahr ist, was ich recht klar und deutlich erfasse,«<sup>1</sup> bedeutet eine bestimmte Supposition über den Status der Gegenstände: strenge Wissenschaft darf und kann sich nur auf einfache Dinge, auf *objecta simplicissima* beziehen. Mit dieser Regel der Wahrheit ist der Grund der Wissenschaften neu angesetzt worden. Die Grundlage der Wissenschaft ist nicht mehr *subiectum* im aristotelisch-scholastischen Sinne, sondern ist *subiectum* ein denkendes Ding, dessen Sein darin besteht, daß es in seinem Vorstellen immer auch sich selber vorstellt: *cogito ist cogito me cogitare*. Darin besteht das Wesen des philosophischen Grundsatzes, daß *cogito* Subjekt des Denkens ist. Die Philosophie, die auf dem archimedischen Punkt des denkenden Bewußtseins begründet ist, führt zur verhängnisvollen Nivellierung des Seinsverständnisses: das Sein bedeutet fortan nur noch die Möglichkeit des Gebiet-Seins für die Einzelwissenschaften. Die Theorie der Wahrheit als Gewißheit ist nicht nur der transcendentale Rahmen der *mathesis universalis* bei Descartes, sondern auch die Grundlage des gegenwärtigen rechnenden Denkens, so wie es in den heutigen Natur- und Geisteswissenschaften vorherrschend geworden ist.

In der Blüte der Neuzeit und der Moderne hat Nietzsche die Frage der Wahrheit in der Metaphysik und in den Wissenschaften neu angesetzt und die nihilistischen Konsequenzen der heutigen Wissenschaften diagnostiziert. Die transcendentale Supposition der neuzeitlichen Wissenschaften wird dann erfragt durch das Wagnis des Denkens, das seinen Maß nicht von dem Quer-Verstand nimmt. Die dichterische und philosophische Besinnung der

325

---

heutigen Seinverlassenheit und des heutigen Nihilismus haben auf je eigene Weise insbesondere Nietzsche in seinen dionysischen Philosophie und Heidegger mit seiner Analyse der Technik begonnen.

---

**Katarina Majerhold**  
**THE FUTURE OF A CULTURE**

UDK 165.62

The article starts with an introduction to Freud's work "Religion as an Illusion". His strongest argument concerning religion as an illusion is that religion is nothing but a projection of the strongest and oldest human wishes – contradictory wishes such as to conquer the Nature and our instincts while at the same time looking for the God's/Father's protection. Further more the state of religion equals the state of boy in the period of puberty, when becoming an adult. Thus Freud concluded that human progress lies in the use of Reason, Logos. Only Reason can and will gradually provide a true base for the structure of Western Culture/Civilization in the Future.

The second part of the article brings the critique (a different kind of "God") Reason in the light of the American Philosopher Robert M. Pirsig. He shows us Reason's greatest drawback which is splitting the world into Subject and Object and forming two separate kinds of perception/knowledge; so called Classic knowledge, represented by everything that is logical, true, scientific, deep, symbolic, eternal, masculine, and Romantic knowledge represented by everything that is beautiful, artistic, surface, transitory, intuition, inspiration, feminine. Reason also failed to organize a better structure of Society (less crime, wars) since it does not know anything of good or bad; values and quality do not concern it. Reason deals only with facts – organizing, dissecting and classifying them. Reason by definition cannot be the "organizer" of Society. Our world, overflowing with Technology (Reason's main application), is ugly, empty and dull. Wishing to overcome the drawbacks of traditional Metaphysics (problem of subject – object, romantic – classic) he started to contemplating a "new" Metaphysics, Metaphysics of Dynamic Quality. Quality is like Sophists Arete or Buddhist Dharma – everlasting dynamic Reality whose first division is into Dynamic (that provides changes, growth, Evolution) and Static (that provides stability, duration and is a pool of all knowledge/Evolution gathered so far). Although dynamic and Static are opposites, both are necessary for Evolution, which is in fact a progression towards Dynamic Quality.

Metaphysics of Quality solves many traditional problems that haven't been solved so far: "causality", "substance", "value", "scientific reality" and others.

---