

hermenevtika in humanistika II

ISSN 1318 - 3362

Hermenevtika

Rainer Thurnher
Jean Grondin
Dean Komeľ

Jezik

Wilhelm von Humboldt
Donatella Di Cesare

Kultura

Rémi Brague
Izar Lunaček

Nihilizem

Cathrin Nielsen
Janko M. Lozar
Robert Simonič

Umetnost

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling
Damir Barbarić
Dennis J. Schmidt
Mirko Wischke

Sanje

Julia V. Iribarne

Branje

Andrina Tonkli Komeľ

Dokumenti

Andrzej Wierciński
Manifest Geisteswissenschaft

XV/55-56 LJUBLJANA, JUNIJ 2006

p h a i n o m e n a

IZDAJA – PUBLISHED BY:
FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO V LJUBLJANI
PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA

INŠTITUT NOVE REVIJE – ZAVOD ZA HUMANISTKO

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

Nova revija d.o.o.
Časopisno založniško podjetje
Dalmatinova 1, 1000 Ljubljana
Zanjo Tomaž Zalaznik
tel.: (386 1) 433 43 06; fax: 433 42 50
e-mail: info@nova-revija.si

Dvojna številka: 3960 SIT
Double issue: 20 USD, including postage and handling. Back issues available.
Informacije glede naročil: Nova revija d.o.o.
For subscription informations contact: Nova revija d.o.o.

Publikacijo sofinancirajo: Ministrstvo za znanost in tehnologijo, Ministrstvo za kulturo, Raziskovalni inštitut Filozofske fakultete

Supported by: Ministry of Science and Technology of Slovenia, Ministry of Culture of Slovenia, Research Institute of the Faculty of Arts

Revija Phainomena je vključena v:
The journal Phainomena is included in:

The Philosopher's Index,
Sociological Abstracts,
Social Services Abstracts,
Worldwide Political Science Abstracts,
Linguistics and Language Behaviour Abstracts,
Internationale Bibliographie der Geistes und Sozialwissenschaften,
Internationale Bibliographie der Rezensionen,
The Social Science Information Gateway,
Center for Advanced Research in Phenomenology /Books and Journals,
Ulrich's Periodicals Directory

LEKTORIRALA – Proof Reading: Zarika Snoj Verbovšek

OBLIKOVAL – Design: Gašper Demšar

TISK – Printed by: Kočevski tisk

PRELOM – Layout: L1RŠTĈ, d.o.o.

HERMENEVTIKA IN HUMANISTIKA II

HERMENEVTIKA

Rainer Thurnher:	Hermenevtika kot metoda in izvrševanje	5
Jean Grondin:	Vattimova latinizacija hermenevtike. Zakaj se je Gadamer upiral postmodernizmu?	13
Dean Komel:	O hermenevtičnem odnosu	27

JEZIK

Wilhelm von Humboldt:	O različnosti človeške jezikovne gradnje	45
Donatella Di Cesare:	Humboldtova dialoška hermenevtika	51

KULTURA

Rémi Brague:	Evropska kulturna zgodovina	71
Izar Lunaček:	K filozofiji ciklizma: In quo Tempore?	79

NIHILIZEM

Cathrin Nielsen:	O titaničnem. Vprašanje bistva »razbrzdane« tehnike	101
Janko M. Lozar:	Nietzsche in vekovito vračanje enakega	135
Rober Simonič:	Vprašanje bistva v Heideggrovem spisu <i>O bistvu resnice</i>	157

UMETNOST

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling:	Predavanja o metodi akademskega študija	173
Damir Barbarić:	O bistvu lepote pri Schellingu	181
Dennis J. Schmidt:	O poeziji, filozofiji in političnem. Čemu hermenevtika?	193
Mirko Wischke:	K hermenevtiki umetniškega dela pri Hansu-Georgu Gadamerju	209

SANJE

Julia V. Iribarne:	Prispevki k fenomenologiji sanj	225
--------------------	---------------------------------	-----

BRANJE

Andrina Tonkli Komel:	Feministična fenomenologija in hermenevtika (<i>Feministische Phänomenologie und Hermeneutik</i> , izd. Silvia Stoller, Veronica Vasterling, Linda Fisher, Orbis Phaenomenologicus, Könnigshausen & Neumann, Würzburg 2005)	235
-----------------------	---	-----

DOKUMENTI

Andrzej Wierciński:	Hermeneutic Legacy	243
	Manifest Geisteswissenschaft	285

IZVLEČKI/ABSTRACTS

307

HERMENEUTICS AND HUMANISTICS II

PHAINOMENA XV/55–56, 2006

HERMENEUTICS

- 5 Rainer Thurnher: Hermeneutics as Method and Fulfilment
- 13 Jean Grondin: Vattimo's Latinization of Hermeneutics. Why did Gadamer resist Postmodernism?
- 27 Dean Komel: On Hermeneutic Relation

LANGUAGE

- 45 Wilhelm von Humboldt: The Heterogeneity of Language and its Influence on the Intellectual Development of Mankind (1836, § 22)
- 51 Donatella Di Cesare: Humbolt's Dialogical Hermeneutics

CULTURE

- 71 Rémi Brague : European Cultural History
- 79 Izar Lunaček: Cyclic Philosophy: In quo Tempore?

NIHILISM

- 101 Cathrin Nielsen: On the Titanic. The Question of the Essence of »Unrestrained Technology«
- 135 Janko M. Lozar: Nietzsche and the Eternal Recurrence of the Same
- 157 Robert Simonič: The Question of the Essence in Heidegger's *On the Essence of Truth*

ARTS

- 173 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Lectures on the Method of University Study (1803, § 14)
- 181 Damir Barbarić: On the Essence of Beauty in Schelling
- 193 Dennis J. Schmidt: On Poetry, Philosophy and the Political: Wozu Hermeneutik?
- 209 Mirko Wischke: To the Hermeneutics of Artwork in Hans-Georg Gadamer

DREAMS

- 225 Julia V. Iribarne: Contributions to the Phenomenology of Dreams

READING

- 235 Andrina Tonkli Komel: *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, ed. by Silvia Stoller, Veronica Vasterling, Linda Fisher, Orbis Phaenomenologicus, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.

DOCUMENTS

- 243 Andrzej Wierciński: Hermeneutic Legacy
- 285 Manifest Geisteswissenschaften

- 307 ABSTRACTS

HERMENEVTIKA

HERMENEVTIKA

3

HERMENEVTIKA

Pripravil Dean Komel

HERMENEVTIKA KOT METODA IN IZVRŠEVANJE

Beseda »hermenevtika« je okrajšani izraz za »hermeneutiké téchne«. Zato so hermenevtiko, in jo še vedno, najprej razumeli kot *tehnologijo* (Kunstlehre) ali kot *postopek*, ki nam omogoča dojeti smisel besedil in človekovih stvaritev. Hermenevtika je imela in še vedno ima vlogo v teologiji, v kateri velja dognati smisel zapisane besede; v jurisprudenci, kjer gre za smisel zakonskih besedil, in tudi v vseh humanističnih, filoloških in zgodovinskih prizadevanjih – v tem torej, kar danes povzemata ime in organizacijska oblika »duhovnih znanosti«. Tukaj naj postopanje hermenevtike prispeva k razumevanju pomena človekovih del in dejanj, smisla ravnanj in kulturnih stvaritev.

Idejo hermenevtike kot metode je potrebno razumeti na način, kot je bila in še vedno je razumljena, namreč kot v celoti kontingenten produkt naše zahodne zgodovine duha. Zaradi tega jo že od začetka obeležuje večznačnost, v kateri so že prisotne različne možnosti razvoja. To je pripeljalo nazadnje do tega, da se je morala *hermenevtična zavest* – znotraj katere hermenevtika ni razumljena več le kot metoda, pač pa kot *temeljno izvrševanje našega razumetja sveta na sploh* – obrniti proti svojem izvoru. Povedano drugače: v »hermenevtiki kot izvrševanju« je »hermenevtika kot metoda« – kot tudi vsak purizem metode – odpravljena v trojnem pomenu: *tollere, elevare in conservare*.

Kar zadeva njen izvor, »hermenevtike kot metode« ni težko prepoznati kot drugorojeno sestro metodične zavesti naravoslovnega spoznanja. Biti drugorojen je, kot je znano, stvar usode: usode, da drugorojeni v posnemanju prvorojenega dolgo čase ne najde svoje identitete. Kot so v naravoslovju – tako so ga vsaj nekoč razumeli – v kompleksnih pojavih odkrivali zakonite sovisnosti kot dejansko določujoče, tako je tudi hermenevtika videla cilj v temu, da se v stvaritvah ljudi dojamе njihov notranji smisel.

Za tem pogledom stoji – kot dogmatična predpostavka – dualizem *subjekta in objekta*, povezan s tem, kar je Fritz Wallner¹ ustrezno poimenoval kot *mitologija metode*, namreč s predstavo, da se lahko sam s seboj rapolagajoči subjekt, če le sledi pravilnim metodam, spoznavajoče polasti tistega, kar naj bi bilo v objektu resnično določujoče, torej njegovega resničnega realitetnega jedra. Shemo subjekt-objekt so nezavedno prenašali na odnos avtorja do njegovih izdelkov: pomen, ki vselej opredeljuje neko delo, je ravno to, kar je avtor (kot avtonomni subjekt) vanj (kot v svoj proizvedeni objekt, kot v »objektivizacijo« svojega duha) položil. Zato je hermenevtika na začetku smisel identificirala z intenco avtorja, ki naj bi bila predmet objektivnega spoznanja, s čimer je tudi predpostavljeno, da je pomen, katerega velja utemeljiti, v končni fazi le eden, v sebi enoten in ravno tisti, ki je od avtorja intendiran.

6

V svojih prizadevanjih, da bi razumela pravi pomen, je hermenevtika prišla do vrste vznemirljivih odkritij. Kot Aladin z čudežno svetilko je bila popeljana v posebna področja in regije, ki so se izkazala kot tisto, preko česar neko razumevanje – torej tudi hermenevtika, in sicer mnogo izvirnejša – vselej že vlada in deluje. In morala je spoznati, da je v tej regiji shema subjekt-objekt tisti kompas, ki ne usmerja več, in tisti zemljevid, ki ni več v veljavi. Poleg vsega se je izkazalo celo, da ta regija ni oddaljena dežela, pač pa predstavlja tla, na katerih vselej že stojimo: naša lastna, končna, zgodovinsko določena biti-v-svetu.

Tisto, na kar je postala hermenevtika pozorna, je odločilna vloga *pred-razumevanja* v vseh razumevanjih. S tem povezano je *odkritje, da se razumevanje giblje v krogu*.

¹ Fritz Wallner, *Wissenschaft in Reflexion*, Braumüller, Wien 1992, str. 40. Glej tudi Fritz Wallner, *Acht Vorlesungen über den Konstruktiven Realismus*, WUV-Universitätsverlag, Wien 1991.

Kaj je s tem mišljeno? Razumevanje vselej poteka v okvirih horizonta, ki je bil zarisani v našem pred-razumetju. Naše pred-razumetje odloča o tem, kaj se nam pripusti razumeti. Vzemimo enostaven primer. Stoletnica bere delo »Buddenbrooks« Thomasa Manna. Brez dvoma bo kaj razumela, kajti mnogo tega, kar sreča v romanu, je na podoben način že doživela. Veliko je pa tudi takega, česar ne bo razumela, saj se njen življenjski svet preveč razločuje od sveta lübeške patriarhalne družine s prehoda iz predmarčne dobe v dobo cesarstva. Ko bere roman, pa vseeno ujame nekaj iz tega življenjskega sveta. Ker se tako njeno pred-razumetje razširi, bi razumela že bistveno več, če bi roman ponovno vzela v roke. In če bi končno, spodbujena z branjem, pridobila interes in prebrala zgodovino gospodarstva hassenskih mest, zgodovino običajev in družbe 19. stoletja, monografijo o Thomasu Mannu in poglavje o Schopenhauerju, bi prišla že do spoštljive ravni razumevanja. Torej: naše razumevanje vselej temelji na pred-razumetju in vsako razumetje učinkuje nazaj na to pred-razumetje. To je slavni *hermenevtični krog*. Ni *circulus vitiosus*, saj ne vodi nazaj na izhodišče, pač pa na razširjeno, poglobljeno pred-razumetje. Zato se ga ni treba izogibati, pač pa moramo, kot je opozoril Heidegger, paziti, da vanj na pravilen način vstopimo.

7

Upoštevanje neizogibnosti pred-razumetja je vodilo in še vedno vodi do spoznanja, da nikjer, na *nobenem področju*, torej niti v duhovnih znanostih niti v naravoslovju niti v našem vsakdanjem razumevanju sveta, ni *neposrednosti*. Ne glede na to, kaj se kaže, se kaže na osnovi pred-razumetja. K temu spada (povezano največkrat s temeljnimi predstavami in vidiki, ki tisto, kar je dano vnaprej, pojasnjujejo in definirajo) uporabljana pojmovnost. Večinoma je to nereflektiran govorni pristop skupaj s kontingentno sturukturiranostjo govornice, nadalje gre za izbrane načine približevanja skupaj z metodičnimi in instrumentalnimi prijemi, kot tudi za interese, ki vodijo spoznanje – če imenujemo le nekaj najvažnejših.

Kar postane s tem jasno je, da subjekt nima platna in škarij v rokah in da v mnogih pogledih nima oblasti nad seboj – torej je nikoli nima v celoti – in da je v svojih razumevanjskih približevanjih že pred-oblikovan. Subjekt, ki bi lahko upal, da bo s *pomočjo metode* svoj objekt neposredno zgrabil, je prek radikalizacije hermenevtike postal mit. Človek se mora v svojem razumevajočem odnosu do drugega (do sveta, do narave, do zgodovine, do vseh človeških izdelkov) kot tudi do samega sebe naučiti sebe dojemati kot produkt in deličino izročilo.

Hermenevtika je ugotovila, da spoznanje ne postane brez-predsodkovno, če se odvrčamo od pred-razumetja in vsega, kar sodi zraven. Če ignoriramo pred-imetje, ki je vselej že dejavno v našem razumetju, če menimo, da ga lahko zamejimo in postavimo na stran, tedaj nas pred-imetje s svojo mogočnostjo še bolj zanesljivo ujame. Spoznavanje, ki se vdaja iluziji brez-predsodkovnosti, je naivno in nekritično. Ostane suženj svojega nereflektiranega pred-imetja.

Kritično spoznavanje nasprotno dojema, da je njegovo izvrševanje na neizogiben način hermenevtično strukturirano. Poskuša se ovesti svojih predpostavk v njihovi kontingentnosti. Svojo hermenevtično situacijo začne razumevajoče razjasnjevati. Tako na svoj način upošteva sokratični *gnothi sauton*.

8

Kritično spoznavanje v smislu hermenevtične zavesti si nadalje postavi vprašanje, ali je njegovo pred-razumetje ustrezno temu, kar naj bi naredilo dostopno; ali fenomene dejansko razklepa in dosega ali pa jih zakriva, poneverja in zatemnjuje. Kritično spoznavanje razvije senzibilnost za to, ali določeno pred-razumetje posameznika zmore privedi v izvorni odnos do razklenjenega ali pa ga od tega dejansko oddaljuje. Kadar kritično spoznavanje dojame, da je njegovo pred-razumetje problematično, se ozre po alternativah in si prizadeva najti novo, plodnejšo perspektivo. Ozrlo se bo po zgodovini misli in mentalitet, če je v njej mogoče najti tako perspektivo, ki jo *ponavlja* namerava narediti plodovito. Kjer to ni mogoče, se bo s pomočjo kritike zgodovine (»destrukcija«, »dekonstrukcija«) poskušalo oddaljiti od predpostavk, ki se v njej ponujajo – in utemeljiti nek popolnoma nov aspekt.

Spoznavajoča zavest, ki ni več zmožna naivnosti metodičnega objektivizma, si bo najprej poskušala zagotoviti hermenevtično situacijo s pomočjo arheologije vedenja, oblik vedenja, strukture kategorij in pojmov, spoznavnih modelov in metod, razlag sveta itd. Ko se dojema v svojem historičnem poreklu, odkrije, da je zgodovina duha polna osupljivih odkritij, da pa ta niso postavljena v ravno, vzpenjajočo se linijo. Nasprotno, lahko dolgo časa ali celo vse do sedaj niso bila prepoznana v svoji vrednosti, lahko so zasuta, zakrita in pozabljena. V hermenevtičnem temelječe spoznanje si bo prizadevalo za živ odnos do zgodovine, vseskozi z zavestjo, da so v njej še neizkoriščeni zakladi. Da je zgodovina torej »El Dorado« za tiste, ki se ukvarjajo z duhovnimi znanostmi – ob predpostavki, da svoje zmožnosti izčrpajo do skrajnosti.

Hermenevtika je nadalje vodila do uvida, da razumeti avtorja pomeni razumeti ga bolje, kot se je razumel sam. Razumeti delo pomeni razumeti ga bolje, kot ga je razumel njegov avtor. Sprva se je ta zahteva zdela zelo drzna. Kako naj kdo neko delo razume bolje od avtorja, ki ga je ustvaril? Sicer je to tezo prvi izrekel mislec, ki je bil vzvišen nad sumom sanjarjenja o splošni sodbi. To je Immanuel Kant. Prebrati velja trditev iz *Kritike čistega uma*.² Kant opozori, da so lahko interpretu uporabljeni pojmi in njihovo sovisje v določenih okoliščinah bolj jasni kot avtorju, ki jih pogosto uporablja nereflektirano in neenotno.

Schleiermacher in Dilthey Kantovo tezo povzameta. Schleiermacher jo razlaga v smislu, da lahko interpret izpostavi posamične momente v zavesti, ki so avtorja pri njegovem snovanju neopazno vodile, npr. gramatična pravila in obliko skladnje. Dilthey opozori, da ima interpret pregled nad celoto stvaritev, tako da lahko – drugače kot avtor – delo vidi v celoti življenjskih in stvaritvenih sovisij.

Gadamer³ temu doda še nekaj odločilnega in sicer tezo, ki je na prvi pogled videti paradoksalna: časovni odmik ima, kar zadeva razumevanje, produktivno funkcijo. Gadamer meni, da *učinkovna zgodovina* nekega dela – način, kako lahko delo različno razumemo glede na različne predpostavke – povzroči sukcesivne možnosti njegove razumljivosti (torej vidike njegovega pomena). Kasneje rojeni interpret se ozre na to učinkovno zgodovino in tako delo razume drugače, kot bi ga avtor lahko razumel. Tudi vsako enostransko razumetje dela ali vsako napačno razumetje kažeta, kakšni odzivi nanj so mogoči. Učinkovna zgodovina človeških stvaritev spada neločljivo k njihovem smislu. Odkriva fazete le-teh. Razodeva njihovo mnogoplastnost.

Tako postane jasno, da je predpostavka o delu z le enim pomenom, ki ga dodeli avtor, prav tako le mit. Tako malo, kot je tisti, ki razumeva – kot smo videli – avtonomni subjekt, ki nadzoruje svoj temelj, prav tako malo je avtonomni subjekt avtor. Tudi on je otrok svojega časa in se mu odpira, tako kot otrok svojemu svetu, v veliki meri nereflektirano. Tudi njemu ostajajo mnogi pogoji ustvarjanja skriti. Kar preko njega prihaja na dan, vselej presega zmožnost, da bi le-to lahko jasno dojeli v vseh njegovih potezah. Mnogo ostaja prej sluteno

² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1958, str. 349.

³ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 3. razširjena izd., J. C. B. Mohr, Tübingen 1972, str. 275–290.

kot spoznano. Avtor je, če je pošten do samega sebe, prej babica ali medij kot pa mojster svoje stvari. V njem in preko njega raznašajo tendence časa svojo moč. Zrcalijo se v njegovem delu. Tako zanj kot tudi za avtorja velja stavek: »*Nisem izpiljena knjiga, sem človek s svojim protislovjem.*«

Tako nima nobeno delo fiksiranega smisla. Nasprotno: ta je vselej raznolik in večplasten in v končni fazi neizčrpen. Vsaka doba lahko v njem najde, kar jo nagovarja – in prav v tem je dejanski izziv za duhoslovce.

Domneva, da neko delo o določeni epohi nima kaj povedati, pove manj o delu samem kot o tej epohi. Epoha, ki meni, da lahko neko delo presodi kot brezpomensko, se norčuje iz same sebe in se tega celo ne zaveda.

Nekaj primerov: vse do nedavnega so Schellingovo filozofijo narave zasmehovali kot ničvredno spekulacijo romantičnega sanjarjenja. Danes, ko se vsepovsod govori o preformaciji materije in o njeni samoorganizaciji, se Schellingova misel nenadoma pokaže v drugi luči. Leibnitzov nauk o monadah, za katerega so prav tako menili, da ga lahko odpravijo kot brezvsebinsko metafiziko, danes resno preučujejo, saj jasnovidno napoveduje konstruktivistični pojem znanosti in ponuja uvid v dejstvo, da novoveško naravoslovje počiva na konceptu redukcije in idealizacije, pri katerem le delček v naravi dejansko vsebovanih informacij pride do veljave.⁴ Torej, kar je Leibnitz videl, je danes zelo aktualno.

10

Kakšen pomen imajo te izpeljave za duhovno znanost? Prvo, kar menim, je, da mora duhovna znanost priti do novega samorazumevanja in še bolj do okrepljenega zaupanja vase. Kdor se ukvarja z duhovno znanostjo, mora razumeti, da pogledovanje k standardom in normam, ki ne izhajajo iz temeljne refleksije njegovega lastnega področja, prinaša nevarnost, da bo pri svoji nalogi zgrešil. Tisto, po čemer se sprašuje duhovna znanost, je *originalnost perspektive*, ki dano uspe pokazati, zdaj in v bodoče, v novi luči. Novo merilo znanstvenosti mora postati oploditev in obogatitev hermenevtičnega izvrševanja v vsej širini njegovih možnosti. Duhovne znanosti zavezujejo k temu, da zgodovinska posredovanja naših pred-razumetij, naše načine gledanja in naše bivanjske možnosti čim bolj razkrijejo, pa tudi, da se ozrejo v zgodovino, kjer so že nakazani

⁴ Prim. Rainer Thurnher, *Allgemeiner und individueller Begriff*, Alber Verlag, Freiburg–München 1977.

vidiki, ki lahko do posamičnih področij fenomenov pristopajo na originalen in do sedaj nepoznan način. Vsako pričevanje prejšnjih stvaritev mora duhoslovcu, ki se s tem ukvarja, veljati za izziv tako dolgo, dokler mu ne uspe odkriti vidika, skozi katerega nam ima, v nam povsem lastnem prizadevanju za vsestransko razumetje, kaj povedati.

Hermenevtična zavest je, z drugimi besedami, budni čut za živo v zgodovini. Groza je je tistega, kar se občasno pojavlja tudi v duhovnih znanostih: razvrščanja preteklega v epohe, kategorizacije in v mrtve pojme. Tako se preteklo za vekomaj pokoplje v zgodovino, kjer ga preraste trava ravnodušnosti.

Prevedel Rok Svetlič

Jean Grondin

VATTIMOVA LATINIZACIJA HERMENEVTIKE¹

Zakaj se je Gadamer upiral postmodernizmu?

Veliko razlogov je, zaradi katerih smo lahko hvaležni Gianniju Vattimu za njegov prispevek k filozofiji in javnemu življenju. Nedvomno drži, da njegovi najmočnejši filozofski vzgibi izvirajo iz nemške filozofske tradicije, še najbolj iz »svete trojice« Nietzscheja, Heideggra in Gadamerja, izmed katerih je bil slednji njegov učitelj. Toda Vattimo sam ni Nemec, temveč ponosen Italijan, zaradi česar je na nek način bolj legitimen zastopnik te tradicije. Nemška filozofska tradicija je bila od Leibniza in Kanta naprej bržkone dominantna sila v filozofiji, toda po Husserlu, Heideggru in Gadamerju je njena moč znatno usahnila, kar bi verjetno lahko pripisali katastrofalnim posledicam druge svetovne vojne. Nemško govoreči filozofi so se začeli na daleč izogibati tradiciji, kakor da bi bila njihova filozofska tradicija neposredno povezana s temi dogodki, in se ogrevali denimo za analitično tradicijo, ki je kakor pisana na kožo ameriški *psyché*, ta pa v nemškem prevodu zveni dokaj bizarno.

Enako velja za področje zgodovine nemške filozofije, ki so ga, to je vendarle jasno, tradicionalno obvladovali Nemci. Če študent svoje severnoameriške profesorje vpraša, kam v Nemčijo naj se napoti na podiplomski študij Kanta ali

¹ Objavljeno v: Santiago Zabala (ur.), *Weakening Philosophy. Festschrift in Honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queens University Press, Toronto 2006.

Hegla (»Platona« in »Aristotela« Nemcev), se ti znajdejo v silni zagati. Dejansko se mora večina uveljavljenih kantovcev ali heglorcev – na žalost ali na srečo –zateči k raziskovalnemu delu svojih ameriških kolegov. Enako velja za filozofske figure, kot so Husserl, Nietzsche, Heidegger in Gadamer: produktivnejše interprete prej najdemo zunaj Nemčije kot nasprotno. Najočitnejši zgled za to je Jürgen Habermas, največja intelektualna figura po Gadamerju in Heideggru. Tudi on se je kljub odločilnim vplivom, ki jih je prejel od Schellinga, Heideggra in frankfurtske šole, odvrnil od domnevno »slabe« filozofske tradicije Nietzscheja in Heideggra. Gadamer je bil zadnja velika filozofska osebnost, ki je bila relativno nedotaknjena od občutka krivde do lastne filozofske tradicije, a tudi tu velja pripomniti, da najverjetneje zato, ker je Gadamer do svoje filozofske izobrazbe prišel pred veliko katastrofo. Tako je navsezadnje prenašanje te tradicije prešlo v roke tujcev, v veliki meri prav Francozov, kot potrjujejo dela svetovno znanih mislecev, kot so Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Foucault, Derrida, Ricoeur in mnogi drugi.

14

Tem avtorjem je bila hermenevtična tradicija Schleiermacherja, Diltheya in Gadamerja precej tuja in v to tradicijo je umeščen Gianni Vattimo: imel je to srečo, da je preučeval Schleiermacherja pod budnim očesom Gadamerja v slovitih šestdesetih in sočasno pripravljaj prvi prevod njegove knjige *Resnica in metoda* (ki je izšel leta 1970), kar mu je prislužilo mednarodni ugled. Gadamerja danes nikjer tako zelo ne slavijo kot velikega filozofa kakor prav v Italiji. Tudi za to smo lahko hvaležni Gianniju Vattimu.

Še pomembneje je, da gre za mišljenje, ki ga je Gianni Vattimo preobrazil in urbaniziral, sam bi temu dejal »latiniziral«, saj ga je prevedel v nov in mediteranski jezik. Bil je prvi, ki je zagovarjal idejo, da je hermenevtika *koinč* naše dobe, in skoval slavni besedni zvezi, kot sta »šibka misel« in »optimistični nihilizem«.² Nemškega filozofa, ki bi govoril o »optimističnem nihilizmu« (oksimoron v kakršnem koli drugem smislu od Vattimovega) ali iz Nietzscheja in Heideggra skušal izpeljati demokratični vidik, bi v hipu živega scvrli. V svojih zadnjih tekstih je Vattimo dejansko razkril nepričakovane vzporednice med Popperjevo kritiko platonizma in Heideggrovo destrukcijo metafizike z argumentom, da je Popperjev pojem »odprte družbe« soroden Heideggrovemu

² Glej Gianni Vattimo, »Optimistic Nihilism«, *Common Knowledge* 1:3 (1992), str. 37–44. Glej tudi Vattimov intervju s Santiagom Zabalo: »Weak Thought and the Reduction of Violence«, *Common Knowledge* 8:3 (2003), str. 452–463.

pojmu »Ereignis«. Gianni Vattimo, kot pred kratkim uveljavljen politik, je tako Heideggra hvalil kot »filozofa demokracije«!³ Tokrat bi ga nemara živega scvrl Popper, če že ne Heidegger ...

To pa nikakor ni njegov edini odločilen prispevek k novemu začrtanju zemljevida sodobne filozofije, na katerem stoji sam kot ena njenih najodličnejših figur. Od svoje zelo osebne knjige *Mislim, da mislim*⁴ dalje razkriva tudi zelo prepričljivo (in za nekatere zelo presenetljivo) povezavo med gibanjem »nihilistične hermenevtike« in krščansko tradicijo, oziroma natančneje (ker je to pač potrebno), s krščansko tradicijo dobrotelčnosti, milosti in *kenosis*. Tudi v tem primeru se je lahko oprl na svoje latinske korenine. Opirajoč se na temeljno misel Renéja Girarda, je prepričan, da je mogoče hermenevtični perspektivizem – in odločno pripoznanje človekove končnosti, ki iz njega sledi – spraviti s krščanskim imperativom »nastavljanja drugega lica«, odpuščanja in darežljivosti. Obe tradiciji, hermenevtična in krščanska, kot ju misli Vattimo, v imenu – če temu lahko tako rečemo – moči šibkosti opuščata zahtevo po trdni veljavnosti. Poglavitni učinek tega naziranja ni le, da je na novo osvetlil krščansko tradicijo samo, ki je bila – tega ni mogoče pozabiti – glavna tarča napada in zaničevanja s strani Marxa, Nietzscheja, Freuda in Heideggra. Še pomembnejše je njegovo poudarjanje, da hermenevtični nihilizem (kljub svojemu imenu) ni brez etičnega in celo političnega momenta. Od tod njegov pojem optimističnega nihilizma: namesto verskih vojn v imenu odločnih zahtev (»*Jaz imam prav, ti se motiš, zato pogini.*«) zagovarja nekaj drugega: še posebej v dobi možnega nuklearnega uničenja je verjetno bolj modro, da se naučimo sožitja v imenu sobivanja, ki tolerira vse razen nasilja. Hermenevtika ali nihilizem sta tako postala etična opcija in ne sovražnika morale. Kakšen dosežek in obrat!

³ Gianni Vattimo, »Heidegger, filosofo della democrazia«, *Filosofia e politica* 55/135 (2003), str. 55–61.

⁴ Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996. Izvirni naslov pomeni nekaj takega kot »Verjamem, da verjamem«, a je v angleščino preveden preprosto kot *Vera* v prevodu L. D'Isanta in D. Webba, Polity Press, Cambridge 1998. Rudolf Bultmann na sledi Karlu Barthu izpostavlja luteranski izvor te ideje v slavnem eseu »Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung« (»Liberalna teologija in najsodobnejše teološko gibanje«), ki ga najdemo na začetku zbirke esejev *Glauben und Verstehen* (*Verovanje in razumevanje*), Mohr Siebeck, Tübingen 1993, str. 24 (po angleškem prevodu): »*Novi človek je vselej onstranski* (der jenseitige), v čigar istovetnost s tostranskim človekom lahko le verjamemo. Zato lahko Barth ponovi Luthrov paradoksn stavek, da le verjamemo, da verjamemo.«

Za mnoge so te etične ideje nekaj običajnega, kot bi lahko ponovili za Richardom Rortyjem,⁵ a nikomur ni prišlo na misel, da bi jih destilirali iz hermenevtične tradicije Nietzscheja in Heideggra in iz krščanskega svetovnega nazora (ki bi ga bila večina pripravljena povezati z neke vrste totalitarizmom). Prav to pa je dosegel G. Vattimo.

* * *

Na tem mestu me zanima le vprašanje, ali moramo hermenevtiko in s tem filozofijo samo imeti za obliko nihilizma. Če nihilizem pomeni zgolj toleranco do pogleda drugih v tem smislu, da ti z nasiljem ne omejujejo svobode drugih, se lahko z Giannijem Vattimom strinjamo. Če pa z »nihilizmom« razumemo to, da ni resnice v smislu *adaequatio*, se nam odprejo številna vprašanja. Ne le zaradi očitne protislovnosti zanikanja resnice, ki se vrši v imenu resnice (poanta, ki se ves čas pojavlja). Zame je ta trditev vprašljiva zato, ker je za Giannija Vattima opuščanje pojma *adaequatio* edina verodostojna izpeljava Gadamerjeve teze, po kateri je »bit, ki jo lahko razumemo, govorica«, kar je po njegovem le drugače oblikovana trditev, da se človekovo razumevanje ne more nanašati na stvari same, ampak le na način govorjenja o njih, ta pa je vselej postavljen v okvir določene zgodovinske perspektive. Vattimo pogosto obsoja Gadamerja, da ni v celoti domislil posledic lastnega mišljenja, se pravi nihilističnih posledic lastne hermenevtične ontologije.

16

In vendar se moramo vprašati: Zakaj Gadamerju ni uspelo razglasiti nihilistične hermenevtike? Drugače povedano, zakaj se je Gadamer upiral postmodernizmu nekaterih svojih naslednikov? Prav gotovo najdemo v njegovem delu veliko izjav, ki so naklonjene relativizmu, kot denimo: ni razumevanja brez pred-sodkov, zgodovina nam ne pripada, mi pripadamo zgodovini, zavest je vzgibana od *Wirkungsgeschichte*, razumevanje je po naravi jezikovno itn. *Resnico in metodo* lahko dejansko beremo kot manifest nihilizma. Toda dejstvo je, da se je Gadamer odvrnil od nihilističnih posledic postmodernistov.⁶ Vprašati se moramo, zakaj je to storil in tudi ali je ta miselna gesta sploh upravičena.

⁵ Richard Rorty, »Predgovor«, v: Gianni Vattimo, *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law*, prevedel William McCuaig, Columbia University Press, New York 2004.

⁶ V prvem delu *Resnice in metode* je Gadamer nasprotoval »hermenevtičnemu relativizmu« Paula Valéryja, po katerem je pomen verzov pomen za bralca (»mes vers out le sens qu'ont leur prête«). To Gadamer odločno zavrača kot »nevzdržni nihilizem« (»Das scheint mir ein unhaltbarer hermeneutischer Nihilismus.«). Glej Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, 1. knj. Mohr Siebeck,

Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, ne smemo pozabiti, da je Nietzsche pri Gadamerju odigral drugačno vlogo kot pri Vattimu. V *Resnici in metodi* Nietzscheju ni posvečeno niti eno samo poglavje. Zanj v tem delu sploh ni prostora. To je v določeni meri razumljivo za hermenevtiko, ki izraža iz tradicije Schleiermacherja, Diltheya in celo Heideggra, za katerega je poglobljena naloga hermenevtike razkrivanje resnice, medtem ko naj bi bil Nietzschejev namen resnico spodkopati (*»resnica je iluzija«*). V tem svojem delu je Gadamer od Schleiermacherja in Diltheya preskočil k Husserlu in Heideggru, kakor da Nietzsche ne bi obstajal. Ta izbris je razumljiv, če je bil namen Gadamerjeve hermenevtike upravičiti (*rechtfertigen, auf ihre Legitimation hin befragen* itn.) iskanje resnice v sferi družboslovnih ved ter v izkustvu umetnosti in govornice.

Toda ta izključitev je za prekanjene interprete, kot je Gianni Vattimo, bolj ali manj neverodostojna, saj zanj Nietzsche predstavlja odločilni obrat v hermenevtiki. Po njegovem lahko univerzalnost hermenevtike razumemo le v luči tistega Nietzscheja, ki je trdil, da dejstev ni, ampak so zgolj interpretacije (*Volja do moči*, 481. paragraf), ali v luči Heideggra, po katerem razumevanje določata pričakovanje in zgodovina biti. V tem smislu lahko trdimo, da je Vattimo bolj heideggrovski od Gadamerja samega. Vattimov genij, ki so mu prisluhnili številni drugi, je ta ničejansko-heideggrovski pogled povezal z Gadamerjevim poudarjanjem predsodkov interpretacije in njegovim vztrajanjem pri jezikovni naravi razumevanja. Po njihovem naziranju je hermenevtika s poudarjanjem teh elementov ovrgla idejo objektivne resnice. Kaj takega naj spričo interpretativne in jezikovne narave izkustva ne bi obstajalo. Zaradi tega je Gianni Vattimo končal pri »nihilističnih« konsekvencah, Richard Rorty pa pri obnovljeni različici pragmatizma: nekatere interpretacije so koristnejše ali uporabnejše od drugih, toda nobena ne more biti *per se* »bliže« Resnici. V imenu tolerance in sporazumevanja moramo sprejeti pluralnost interpretacij. Škodljiva je le predstava, da obstaja ena sama interpretacija.

Gadamerjevo upiranje nihilistični hermenevtiki lahko razumemo vsaj na dva načina. Nalašč pravim »upiranje« in ne »zavračanje«. Gadamer kot do srži spravljen mislec nobene teorije nikoli ni zavrnil na prvo žogo. Tu in tam je celo pozdravil hermenevtični relativizem kot hvaležni protistrup za preveč pozi-

Tübingen 1986, str. 100. O Gadamerjevi distanci do Nietzscheja glej moj članek Jean Grondin, »Hans-Georg Gadamer in francosko govoreči svet«, v: Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, str. 136–143.

tivistično pojmovanje razumevanja. In vendar je vpričo radikalnih relativistov poudarjal, da je tisto, kar skušamo razumeti, »*Sache*«, resnica. Prvo razumevanje pojasnjuje, zakaj se je v tolikšni meri distanciral od Nietzscheja, drugo pa sloni na tenkočutnosti njegove lastne teze, po kateri je »*bit, ki jo lahko razumemo, govorica*«, o čemer je na dolgo in široko pisal Gianni Vattimo.

I. Distanca do Nietzscheja in smisel interpretacije pri Gadamerju: obstajajo samo dejstva »skozi« interpretacijo

»*Dejstev ni, so samo interpretacije*« je teza, s katero bi se Gadamer v precejšnji meri lahko strinjal, a z določenim poudarkom, ki se ga pogosto spregleda. Postmodernisti ta stavek radi uporabljajo za preprečevanje ali »oslabitev« interpretacije, ki je zavezana resnici: vsaka interpretacija je zgolj *en* pogled na svet, obstajajo in celo morajo obstajati pa tudi drugi pogledi. Četudi Gadamer priznava zasluge pluralizma, pri tej poanti verjetno ne bi vztrajal. Po mojem bi Nietzschejev sloviti stavek prej preoblikoval takole: »*Obstajajo samo dejstva skozi interpretacijo/e.*« To pomeni, da ni dejstev brez določene govorice, ki jih izraža. Odločno pa Gadamer vztraja pri tem, da skozi jezikovno razkrivanje luč sveta ugleda *Sache*, stvar sama (ali »dejstva«). Njegov model interpretacije izhaja iz performativnih umetnosti in iz vloge, ki jo v njih igra interpretacija. V plesu, gledališki igri, operi in vseh performativnih umetnostih (ki jih v francoščini imenujemo »*les arts d'interprétation*«) interpretiranje ne pomeni podeljevanja smisla nečemu iz vnanje perspektive, temveč odigravanje umetnine same, saj ta zahteva prav takšno odigravanje. Glasba, ki je ne igramo, ni glasba. Iz tega izhaja pomembna poanta, da interpretacija ni aktivnost podeljevanja smisla, ki ga apliciramo na sicer brezsmiselno realnost, temveč je prej izpostavitve smisla, ki kliče po izrazu. Izraz je lahko bolj ali manj ustrezen, a očitno ga zavezuje tisto, kar je treba izraziti.

Gadamer je tako prepričan, da ni umetnosti brez interpretacije, toda ta interpretacija ni toliko smisel, ki ga umetnini podeli opazovalec, ki vidi stvari drugače od drugega opazovalca, temveč prej interpretacija, ki produktivno proizvaja smisel tistega, kar je predstavljeno, in celo ustvarja, kot vztraja Gadamer, njegovo bistvo. To, denimo, velja za sliko kralja ali dogodka (recimo križanja). Lahko bi dejali, da gre za umetniško interpretacijo. Toda za Gadamerja umetnik in njegov namen v tem procesu niti nista pomembna: umetnina je uspešna in »resnična«, če ustvari bistvo ali pristno resničnost predstavljenega. To seveda ni izvedljivo brez virtuoznosti slikarja, kiparja, pisca ali glasbenika, vendar je

ta drugotnega pomena za »dogodek resnice«, o katerem govori Gadamer v obravnavanju umetniškega izkustva. Na slavni sliki »2. maj«, na kateri je Goya naslikal nemočne kmete, ki vijejo roke, medtem ko nanje streljajo francoski vojaki, je v ospredje postavljeno bistvo Napoleonove okupacije Španije in vsake človeške okupacije, če hočete. To ni interpretacija v subjektivističnem smislu. Interpretacija izpostavi resničnost, ki se je zgodila, in resnico, ki je konkretno poučna.

In na tem mestu je za Gadamerja pomenljivo to, da ta resnica na nek način presega svoj zgodovinski kontekst. V poznejših delih je tako večkrat izpostavil »*transcendenco umetnosti*«. ⁷ Umetnik je seveda umeščen v kontekst in izročilo, brez katerih bi bilo njegovo ustvarjanje nemogoče, toda velik umetnik je, če se njegovo delo dvigne nad zgodovinskost in izpostavi resnico trajne vrednosti. Kaj je ta resnica, se sprašuje Gadamer. Postmodernistom, ki vztrajajo pri relativnosti interpretacij, Gadamer odgovarja: »Kaj je najvišja resnica umetnine, ki presega svoj čas? Kaj pa vreščeca zgovornost pesmi ali zavezujoča strogost filozofske misli?« To, vztraja Gadamer, ni resnica, ki jo lahko zagotovi metoda, niti to ni resnica, ki bi jo lahko relativizirali s poudarjanjem njene kontekstualne narave.

19

Z drugimi besedami, vztrajanje pri »zgolj subjektivni« naravi interpretacije ali njeni »relativnosti« po Gadamerju zgreši bistvo interpretacije kot take. Ta je vselej podrejena interpretiranemu delu in *Sache*, četudi se vrši zgolj *skozi interpretacijo*. Gadamer rad pove, da je najboljša interpretacija tista, ki je sploh ne opazimo, ki izgine v delu samem, tako da se postavita v ospredje njena *Sache* in resnica. To velja tudi za dober prevod: boljši ko je (in jasno je, da gre za interpretacijo), manj nas navdaja občutek, da beremo prevod.

Zato je za Gadamerja Nietzschejeva (rahlo modificirana) trditev, da »*ni resnic, ampak le interpretacije*«, nekoliko enostranska. Obstajajo samo resnice *skozi* interpretacijo, gotovo, ne obstajajo pa interpretacije, ki ne izpostavljajo resnice. Interpretacija, ki ni usmerjena k resnici, je le jalovo početje in je ni mogoče razločiti od drugih interpretacij.

Po Gadamerju ima ničejanska in postmodernistična destrukcija resnice svoj skrivni izvir v *nominalizmu* moderne dobe, po katerem ni smisla v »svetu

⁷ Takšen je naslov celotnega odseka (*Zur Transzendenz der Kunst*) njegove zadnje knjige, *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, str. 145–191.

samem«, saj je ta je zgolj brezsmiselna materija. S te perspektive do smisla pridemo le preko akta razumevajočega subjekta, ki smisel »vbrizga« v svet »tam zunaj«. Pogosto spregledana tenkočutnost Gadamerjevega razlikovanja med »*resnico* in *metodo*« sloni na uvidu, da je bolj ali manj poudarjeni relativizem postmodernizma sodobna oblika nominalizma, ki je skladen s prevladujočim znanstvenim pogledom na svet: bit *per se* nam ničesar ne pove, do smisla pridemo le skozi interpretacijo in govorico. Skladno s to ugotovitvijo, sklepajo postmodernisti, je nesmiselno trditi, ali je interpretacija bližje Resnici ali Biti, ker dostopa do realnosti brez posredovanja govorice tako in tako ni. S te perspektive (!) ni nikoli mogoče preseči polja zgodovinskih in jezikovnih interpretacij. Od tod izhajajo »nihilistične« izpeljave modernega vztrajanja pri subjektiviteti (ali človeški govorici) kot pri edinem izvoru smisla: velja tisto, kar je postavljeno za subjektivnost, onkraj katere ni nobene vrednosti.

20

Tako za Gadamerja ničejanski postmodernizem ni posledica hermenevtike, temveč posledica razumevanja biti, po katerem je vse odvisno od pogleda subjektivitete (ali pogleda na stvari). Za Heideggro je to posledica metafizičnega razumevanja biti kot *eidos* ali *idea*, ki je bit neopazno podredilo človekovi perspektivi (Gadamer se na tej točki ne strinja s Heideggrovim branjem Platona, v glavnem pa soglaša z njegovo interpretacijo moderne dobe). Za Heideggro in Gadamerja je Nietzsche poslednji metafizik v tem, da ohranja enačaj med bitjo in tistim, kar iz nje naredi perspektiva. Bil pa je bolj dosleden od predhodnih metafizikov v tem, da je zagovarjal univerzalni perspektivizem, ki ga je izenačil s kulturnim nihilizmom.

Z drugimi besedami, za Gadamerja je hermenevtični relativizem prikrito kartezijanstvo (kljub nasprotnim trditvam, seveda!): zgolj zato, ker ni kartezijanske resnice, ki bi jo lahko posedovali, se pravi resnice, ki bi počivala na *fundamentum inconcussum*, lahko trdimo, da je vse relativno. V primerjavi s to »krepko resnico« se naši skromni poskusi razumevanja kažejo zgolj kot perspektive, ki se ne morejo legitimirati zunaj sebe. Za Gadamerja je Nietzschejev tragični *non sequitur*, če iz tega izpeljemo nihilizem, se pravi idejo, da ni resnice v smislu *adequatio*. To drži, trdi Gadamer, le če predpostavimo kartezijansko metodično pojmovanje resnice.

Od tod izhaja Gadamerjevo distanciranje od Nietzschejevega izrecnega nihilizma, po katerem ni več zavezujočih resnic ali vrednot. To ravno tako drži le v primeru, trdi Gadamer, če nas obvladuje pričakovanje absolutne resnice ali

vrednote v kvazimetafizičnem descartesovskem smislu. Le bogovi posedujejo takšno gotovost, nas opozarja Gadamer, sledeč Platonu. Toda to ne pomeni, da smo ostali brez slehernega temelja in brez vsake resnice. Za Gadamerja je intelektualna aroganca,⁸ če odsotnost resnice, ki bi potešila kartezijansko žejo po poslednjih temeljih, izenačujemo z odsotnostjo resnice in izkustva biti. Bit lahko dejansko razumemo le skozi govorico, a s tem razumemo bit, ne perspektive. Zdaj se lahko osredotočimo na smisel znane Gadamerjeve teze, ki v nekem smislu pooseblja njegovo celotno filozofijo.

II. Bit, ki jo lahko razumemo, je govorica: Gadamerjev poudarek na biti

Gianni Vattimo je to izjavo briljantno prevzel v bran svoje nihilistične ali historigne prisvojitve Gadamerja.⁹ Gadamerjeva teza po njegovem ne pomeni nič drugega kot to, da je vsako razumevanje, vsako razmerje z bitjo, odvisno od govorice, enako kot je odvisno tudi od časa in zgodovine. Gadamer je tako uzrt kot zagovornik radikalnega historicizma. Seveda so ga zaradi tega že pogosto kritizirali. Betti in Habermas, če naj navedem le dva najpomembnejša kritika, sta izrazila bojazen glede tistega, kar prepoznavata kot Gadamerjev »relativizem«. V tem oziru Gianni Vattimo Gadamerja obtožuje, da ni bil dovolj historicističen, se pravi da ni v zadostni meri pripoznal nihilističnih konsekvenc lastnega mišljenja, ki najde svoj izraz v stavku »bit, ki jo lahko razumemo, je govorica«. Toda vprašati se moramo: »Je smisel te teze res nihilističen?«

21

Gianni Vattimo je v svoji impresivni interpretaciji Gadamerjeve misli na konferenci v čast njegovi stoti obletnici februarja leta 2000 njegovo tezo dejansko interpretiral kot obliko lingvističnega relativizma, kar je za njim na isti konferenci ponovil tudi Richard Rorty.¹⁰ Njegovi argumenti so prepričljivi in odra-

⁸ Glej Gadamerjevo pismo Richardu J. Bernsteinu iz leta 1982, objavljeno v: Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1988, str. 263: »Mar ne zapademo vsi grozljivi intelektualni aroganci, če enačimo Nietzschejevo pričakovanje in ideološko zmedo sedanjosti z življenjem, ki ga resnično živimo z vso njegovo solidarnostjo? V tem smislu je moja distanca do Heideggra temeljna.« (Verfallen wir nicht alle einem schrecklichen intellektuellen Hochmut, wenn wir die Antizipationen Nietzsches und die ideologische Verwirrung der Gegenwart mit dem wirklich gelebten Leben und seinen Solidaritäten gleichsetzen? Hier ist in der Tat meine Abweichung von Heidegger fundamental.) Glej Gadamerjev esej iz leta 1983 z zgovornim naslovom »Nietzsche – antipod: Zaratusstrova drama«, v: *Gesammelte Werke* IV, str. 448–462.

⁹ Glej Gianni Vattimo, »Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être«, *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), str. 499–513.

¹⁰ Glej Gianni Vattimo, »Weltverstehen - Weltverändern«, v: *Hommage an Hans Georg-Gadamer*,

žajo takratno atmosfero, presenetljivo ujemanje z Rortyjevim pragmatizmom pa je bilo premalo izpostavljeno. Trditev, da do biti nimamo drugega pristopa kot skozi govorico, dejansko *lahko* razumemo kot lingvistični relativizem. In zdi se, da prav to tezo zagovarja Gadamer, ko trdi, da govorica ne določa samo procesa (*Vollzug*), marveč tudi predmet (*Gegenstand*) razumevanja.

Toda to ni edini način, na katerega lahko razumemo slavni Gadamerjev stavek. Vattimo v svoji razlagi poudarja govorico, s čimer je bit povzeta v tisto, kar bi lahko imenovali lingvistična ontologija. Njena glavna postavka je, da ne moremo govoriti o biti sami, temveč zgolj o »razumevanju biti«, ki je na nek način ustvarjeno, če ne celo »iznajdeno« z govorico.

Toda kaj če v Gadamerjevem stavku poudarek premestimo na bit samo? Če se vprašamo drugače: »Kaj pa če je biti sama tista, ki razkriva *svojo* razumljivost v govorici in skozi govorico?« To se vsekakor sliši nenavadno, če prisluhnemo z nominalističnimi ušesi. Pa vendar je prav to misel, ki jo Gadamer zagovarja na zadnjih straneh *Resnice in metode*, če delo beremo dovolj pozorno. Gotovo gre za zahteven odlomek, obravnava namreč srednjeveški nauk o univerzalijah, a tezi, da je »bit, ki jo lahko razumemo, govorica«, vendarle daje drugačen poudarek.

22

Poanta je v tem, da govorica za Gadamerja ni le govorica našega razumevanja ali »naša« govorica, temveč govorica stvari. Gadamer si ne prizadeva le za zlitje horizontov razumevanja in govorice, ampak nemara tudi za bolj prikrito, a nič manj pomembno zlitje govorice in biti same. Obstaja nekaj takega – naj se sliši še tako nenavadno –, kot je govorica biti oziroma »govorica stvari«, kar Gadamer pogosto imenuje »*Sprache der Dinge*«. ¹¹ To bi lahko bila preprosta metafora ali *façon de parler*.

Da in ne. Da zato, ker smo mi tisti, ki govorimo na ta in ta način. Toda tako govorimo zato, ker obstaja razmerje med bitjo in govorico. Da bi lahko dojeli to skrivnostno razmerje, Gadamer v zadnjem poglavju *Resnice in metode*, kjer

Edition Suhrkamp, Frankfurt ob Majni 2001, str. 50–60. Glej tudi Richard Rorty, »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«, nav. d., str. 30–49.

¹¹ Glej na primer njegovo delo iz leta 1960, ki je nastalo sočasno z *Resnico in metodo*, »Narava stvari in govorica stvari«, *Philosophical Hermeneutics*, prevedel David E. Linge, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1976, str. 69–81 (»Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge«, v: *Gesammelte Werke* II, str. 66–75.)

naletimo na razpravo o pogosto citiranem stavku »*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*«, presenetljivo opozarja na srednjeveški nauk o univerzalijah. To stori zato, ker ta nauk omogoča razumevanje razmerja med bitjo in govorico, ki ni dojeta na način nasprotja (na eni strani bit, na drugi govorica), temveč na način sorodnosti ali neposredne soizvornosti.

Gadamerja fانسiniira dejstvo, da je svetloba (*lumen*), v kateri se nahaja govorica in ki jo slednja širi, nekaj takšnega kot svetloba biti same. Lahko razumemo, kaj s tem misli, ko govori o »bistvu« nečesa. – Mimogrede, Gadamer se v svojem delu pogosto sklicuje na to pojmovanje bistva, toda nikoli zato, da bi ga povsem odpravil, prej nasprotno. Umetnina, recimo, izpostavlja bistvo nekoga ali nečesa, čemur vedno pravi tisto, kar ostaja. Če rečem – če vzamemo najbolj klasičen primer –, da se bistvo človeka nahaja v dejstvu, da je »racionalna žival«, se zdi očitno, da imamo tu opraviti s pogledom na razumevanje, govorico in človeški razum. Toda kar je tu tako ugledano, je vselej več kot samo to. To je bit sama. V navedenem primeru je človeška realnost v svoji srečljivosti tista, ki jo hočem razumeti v njenem bistvu. In prav ta človeška realnost je tista, ki mi nakloni besedo, denimo, da pojmovanje »racionalne živali« morda ni najboljše, najbolj posrečeno ali skladno s človeškim bistvom. Obstajajo tudi druge sestavine, ki tvorijo njegovo bistvo: to je tudi bitje, ki se smeji, ki zblazni, piše besedila itn. Toda vprašati se moramo, kaj je tisto, kar nam dopušča, da lahko rečemo, da je bistvo stvari to ali ono? Gadamer odgovarja: stvari same in njihova govorica.

Naj navedem zadnji primer govorice stvari, ki temelji na nedavnih spoznanjih. Dobro znano dejstvo je, da so genske raziskave trčile ob nekaj, kar imenujemo »humani genom« človeštva, ki zasnavlja svoj genski kod. Očitno imamo tu oprava z znanstveno razlago, ki je izpodbiten pogled človeške inteligence na gene. Kljub temu tu nimamo oprava le z odkritjem naše inteligence ali govorice. Kod genov samih, stvari samih, je tisti, ki ga skuša znanstvenik urediti, in ne kod naše govorice. Ne zanima me genska teorija sama po sebi. Moja edina poanta je v tem, da si znanost, kakor tudi vsako človeško razumevanje, prizadeva odkriti govorico, ki je že govorica stvari samih, ki nam omogoča revizijo naših lastnih konstrukcij in jezikovnih opredelitev te govorice. Govorica stvari samih, biti, je torej tista, ki jo skušamo odkriti, ko stvar skušamo razumeti in ji biti poslušni.

V pravkar rečenem odmeva tisto, kar smo že dejali o interpretaciji v svetu umetnosti. Interpretacija gledališke igre, opere, skladbe ali plesa ni le subjektivno dejanje brez razmerja z bitjo, pač pa dejanje, ki ga priključuje umetnina sama. Predstavitev (*Darstellung*) ni tuja umetnini ali biti, temveč je prej njeno resnično razkritje.

In v istem duhu Gadamer v sloviti razpravi o hermenevničnem krogu v drugem delu *Resnice in metode* ne vztraja toliko pri nepremostljivi opredeljenosti razumevanja s predsodki, temveč pri nenehnem procesu revidiranja vnaprejšnjih sodb, ko smo soočeni s stvarjo samo (*Sache*) in tistim, kar nam ima povedati.¹² Gadamer v več pomenih vztraja pri tem, da predsodki potrebujejo stvari same, da jih te potrdijo in preverijo. Ti odlomki niso nikoli zanimali bolj postmodernističnih razlagalcev Gadamerja, saj so ti menili, da je njihov mentor zašel v protislovje: »Kako lahko, za božjo voljo, v posthermenevnični filozofiji, ki naj bi zagovarjala univerzalni perspektivizem, po katerem je nesmiselno govoriti o stvareh samih, govorimo o ‚stvareh samih‘?«

24

Zato so se čutili poklicane, da Gadamerjevo hermenevtiko radikalizirajo in jo očistijo platonističnih ali esencialističnih elementov, s čimer naj bi prišli do ustrežnejše določitve Gadamerjeve nihilistične ontologije. Toda Gadamer se je tej izpeljavi uprl, ker se tej prisvojitvi upira stvar sama. Ni res, da je mogoče bit in njeno govorico zvesti na našo govorico. Če bi bilo to res, ne bi mogli razložiti, zakaj je mogoče popraviti preveč enostranski pogled na bit. V govorici razumemo bit samo.

Ne pričakujem, da se bo Gianni Vattimo z mano strinjal. Toda če se ne strinja, je to bržkone zato, ker ne verjame, da je moja interpretacija skladna s tistim, kar *ima povedati Gadamer*. Zanj tako obstaja »Gadamerjeva govorica«, ki ni zvedljiva na mojo interpretacijo, oziroma po njegovem si stvari napačno razlagam in je njegova razlaga ustrežnejša. Enako velja za našo interpretacijo sveta: gotovo bi trdil, da je njegova razlaga resničnosti (govorice, biti itn.)

¹² Glej ključni odlomek v *Resnici in metodi*, Gesammelte Werke I, str. 271: »Wer zu verstehen sucht, ist der Beirung durch Vor-Meinungen ausgesetzt, die sich nicht an den Sachen selbst bewähren. Die Ausarbeitung der rechten, sachangemessenen Entwürfe, die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich 'an den Sachen' erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens.« Na tem mestu ni očitno le to, da Gadamer ohranja pojmovanje resnice kot *adequatio*, ampak tudi to, da lahko njegovo pojmovanje zlitja horizontov razumemo kot obliko *adequatio rei et intellectus*, kar bom skušal pokazati drugje.

natančnejša od moje. S tem pa se samo potrjuje, da obstaja »govorica stvari«, katerih se naše interpretacije lahko bolj ali manj dotaknejo ali pa jih zgrešijo.

Tistega Gadamerja, ki je vztrajal pri govorici biti, so njegovi postmoderni nasledniki slabo sprejeli. Pa vendar je tudi to del njegove zapuščine. Gianni Vattimo je resda izpostavil perspektivne in nihilistične elemente Gadamerjeve hermenevtike. Imel pa je prav, ko je v Gadamerjevem prizadevanju prepoznal hermenevtično *ontologijo*. Tudi za to se moramo zahvaliti, onkraj vseh razlik, njegovi latinizaciji hermenevtike.

Prevedel Janko M. Lozar

HUMANISTIKA MED ZNANOSTJO IN UMETNOSTJO¹

15

V svojem predavanju imam »humanistiko« za skupek disciplin, katerega jedro tvorijo duhoslovne znanosti – Geisteswissenschaften. Zgodovino oziroma zgodovinopisje pa imam za paradigmatični primer humanistične znanosti, ki se razprostira med dvema poloma znanosti in umetnosti. Na enem koncu imamo postopke, povezane z ravnanjem z arhivi, na drugem pa vrsto besednih izrazov, zaradi katerih je zgodovina del literature. Vmes je dihotomija med razlago in razumevanjem, namreč obseg sredstev, s katerimi zgodovinarji skušajo odgovoriti na vprašanja kot: »Zakaj se je zgodil ta dogodek, zakaj so ti ljudje naredili to in to?« Ta razlagalna sredstva s stavkom *zato* – lingvistično značilnostjo vseh odgovorov na vprašanje *zakaj?* – ravnaajo na različne načine; vemo pa, kako raznolika je lahko raba stavka *zato*. Spoj razlage in razumevanja med poloma dokumentaristike in literature je dober primer zmesi znanosti in umetnosti v celotnem zgodovinskem procesu.

Preden analitično nadaljujemo z zaporedno obravnavo treh različnih faz – dokumentaristične, razlagalno/razumevalne in literarne – mi dovolite, da na kratko spregovorim še o dinamični enotnosti, ki povezuje te tri faze. Najprej:

¹ Zapis govora Paula Ricoeurja na otvoritveni slovesnosti konference »Humanities at the Turn of the Millenium«, univerza Århus, Danska, 4. julij, 1999.

celoten proces se odvija na ravni pisanja. Na enem koncu imamo pisne zgodovinske dokumente, na drugem pa knjige, ki so prav tako zapisane. Zato lahko celoten proces imenujemo zgodovinopisje; pisanje zgodovine. Pripisati kategorijo pisanja samo literarni fazi bi bila napaka. Zgodovinopisni proces se od začetka do konca giblje v mediju pisanja. To je glavna razlika med zgodovino in spominom. Spomin razvija svoje faze znotraj oralnega diskurza, četudi je deklarativni spomin skozi pripovedovanje že pripravljen za zapis. Toda ravno ta zadnja faza spomina je hkrati že prva faza zgodovine; tukaj so spomini že prevzeli obliko dokumentarnega gradiva v arhivu. Iz tega razloga bi na ta prehod – oziroma preskok – iz oralnosti v pismenost, bilo primerno aplicirati negotovost, ki jo Platon vpelje v dialogu *Fajdros* in ki zadeva izum pisave, ali bolje: dar pisanja. Mar ni pisava spominu nevarna?² Je ta *farmakon*, ta lek, ki ga bog ponudi kralju, strup ali zdravilo?³ Vprašanje je še dodatno paradokсно zato, ker je pisal Platon sam.

16

S tem je to vprašanje zasejano v kal vseh človeških dejavnosti, ki so povezane s pisanjem. Spremljalo nas bo od začetka do konca našega spraševanja. Je pisanje za šibkosti spomina zdravilo ali strup? Kdo ve? Katere šibkosti? Katere šibkosti spomina kot predhodnika zapisanega? Velja izpostaviti dve, saj bosta spremljali naše popotovanje po zgodovinopisju. Prva zadeva fenomenološki status spominov. Spomin je neke vrste duševna slika, ki priskrbi naknadno prisotnost odsotni stvari, natančneje dogodkom, ki jih ni več in ki so v tem smislu odsotni, ki pa so za sodobnike, ko so se zgodili, bili prisotni. Prisotnost odsotnosti, odsotnost predhodne prisotnosti – to je glavni paradoks spomina kot reprezentacije preteklih dogodkov.

Grki so imeli prvo besedo za ta paradoksen fenomen, besedo *eikon*, ki jo lahko prevajamo s slika, podoba ali reprezentacija. Imeli pa so še eno besedo, *mimesis*, s katero so izrazili odnos med prisotno podobo in odsotno stvarjo, preteklim dogodkom. Ta paradoks – prisotnost odsotnosti, odsotnost predhodne prisotnosti – je aporija v osrčju fenomenologije spomina. In kot tak je iz spomina prenesen v zgodovino. V svoji prvi, dokumentaristični fazi, se zgodovina zanaša na *sledi*, ki so jih v spominu zapustili pretekli dogodki; in problematika *sledi* ponovi problematiko *eikon* kot *mimesis*. Tudi ta paradoks bo spremljal

² Platon, *Fajdros*.

³ [tò *fármakon* lahko v grščini (podobno kot ang. *drug*) pomeni tako zdravilo kot tudi strup – op. prev.]

naše celotno popotovanje, saj zgodovinsko pisanje šele v zadnji fazi zgodovinskega procesa, v literarni fazi, prevzame funkcijo reprezentiranja preteklosti. O zgodovinskem tekstu govorimo kot o resnični reprezentaciji dogodkov, katerih sledi so bile shranjene v naših arhivih in prevprašane z *zakaj* in *zato*. Poslednji preizkus je potrditev te osnovne zahteve katerekoli zgodovinske literature, v nasprotju s fikcijsko literaturo, namreč zahteve povedati resnico o preteklih dogodkih. Toda dediščina spomina je na ravni zgodovine še težja. Spomini niso zgolj podobe, ki se nenadno prikazujejo v našem duhu skupaj z zatrjevanjem resnice o preteklih dogodkih – so podobe, ki so cilj iskanja, ki mu pravimo spominjanje. Spominjanje je vrsta dejavnosti, celo večšine in včasih umetnosti, tiste slavne umetnosti spomina, o kateri je Frances Yates napisala svojo slavno knjigo *The Art of Memory*.⁴ To iskanje ima svoja pravila, ki jih je prvi raziskal Aristotel v svojih spisih *Memoria et Reminiscentia*,⁵ pri čemer je *remiscentia* latinska beseda za spominjanje. Spominjanje pa nima le svojih pravil, ampak tudi svoje težave in spodrsaljaje. Lahko se prepreči z odpori, kot nas uči Freud, lahko je manipulirano, kot nas uči sociologija védenja in še posebej ideologije, lahko pa je tudi urejeno, kot v okvirju ritualne komemoracije. Ta spominjanja imajo opraviti z izgubo objekta ljubezni (ali sovraštva); spominjanje je hkrati žalovanje. Tudi ta bremena mora zgodovina upoštevati: nevarnost nenehno prikazujočih se duhov, nagnjenje k ponavljanju namesto spominjanja, nevarnost ideologije, pa tudi breme ohranjanja sledi pred pešanjem spomina, ki mu pravimo pozaba, pozabljivost.

Takšni sta torej dve vrsti dediščine, preneseni s spomina na zgodovino; resnična reprezentacija odsotne preteklosti ter pristen spomin na zapuščene sledi, ki so jih podala pričanja o preteklih dogodkih in ki so shranjene v naših arhivih.

Če povzamem, je naloga zgodovine potemtakem podedovana od spomina, in sicer dvojna naloga iskanja resnične reprezentacije preteklih dogodkov ter konstrukcija nje kot spominske rekonstrukcije preteklosti. Preostane vprašanje: ali izpolnitev te naloge priskrbi zdravilo za šibkosti in bolezni *ikoničnega* statusa spomina ter za proces iskanja v dejavnem spominjanju?

⁴Frances A. Yates, *The Art of Memory*. London, Routledge & Kegan Paul, 1966.

⁵Aristotel, *Memoria et Reminiscentia*.

1. Dokumentaristična faza

Zgodovina prične s svojim delom kot znanstvena metoda. To začetno fazo zgodovinskega raziskovanja smo poimenovali *dokumentaristična*. Kaj je *dokument* in v kakšnem obsegu smo upravičeni govoriti o dokumentiranih dokazih?

Začnimo iz pojma *sledi*, ki smo ga prej predstavili v povezavi z grškima pojma *eikon* in *mimesis*. Za *eikon* smo rekli, da je prisotna podoba odsotne stvari, preteklega dogodka, ki ni več prisoten, ki pa je bil prisoten, ki je *bil*. Sled je preostanek take prisotnosti. Ti preostanki so zelo različni in heterogeni, od lončenine, orodij, kovin in kamnov, do pisnih dokumentov. Zgodovinarje zaposlujejo predvsem pisni dokumenti, arheologi pa se ukvarjajo z drugimi vrstami zapuščine. Takšnimi, ki jih je Carlo Ginzburg imenoval *indici*, *namigi*, indikativna znamenja.

Zapisani dokumenti pa so večinoma pisna pričevanja, ki so jih zapustili sodobniki. Prav s temi pisnimi pričanji so povezani znanstveni postopki, ki se nanašajo na kritiko pričanj vse od časa Lorenza Valle, avtorja *Konstantinovega darovanja* iz petnajstega stoletja,⁶ kasneje pa z vse bolj kritičnim očesom na Mabillona, Richarda Simona, Bayla in tudi Spinozo z njegovim *Tractatus Theologico-Politicus*.⁷ Pomudimo se za trenutek pri pojmu pričanja in njegove kritike. Kaj je pričanje? V glavnem je to izjava priče, ki pove tri stvari: 1) *bil(a) sem tam*, 2) *verjemi mi ali pa ne* 3) *če mi ne verjameš, vprašaj še koga drugega*.

Bil(a) sem tam. To je trditev prenesenega spomina. Je beseda, ki jo izrečemo javno nekomu, ki pričanje sprejme in ga v nekaterih primerih – tistih, ki nas zanimajo – zapiše. Rečemo, da je pričanje *shranjeno*. Toda pred tem je priča z menoj in s tem istim stavkom zvezala še nek opis, pripoved in akt samodoločitve, na podlagi katerega jamči za svoje pričevanje, čemur pravimo *zapri-sega*. Diskurzivni akt pričanja povezuje objektivno poročilo in subjektivno udeležенost.

Prva komponenta je torej: *bil(a) sem tam*. Naslednja, druga usmerjena dimenzija pričanja, pa: nekdo drug je zaprosen, da verjame mojim lastnim besedam; ta relacija zaupanja je predpogoj vseh pogodb, paktov, dogovorov, itd.

⁶ Lorenzo Valla (1407–1457) *Konstantinovo darovanje*. Izvirnik: *De Falso Credita et Ementita Constantini Donatione* (napisano 1440).

⁷ Jean ali Johannes Mabillon. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*.

Na njej sloni celotna struktura jezikovne skupnosti, ki ji pripadam. Ker je priča pripravljena ponoviti ali potrditi njegovo ali njeno pričanje, lahko pričanje smatramo za osnovno institucijo. Toda pričanje doda k slabostim spomina še svoje pomanjkljivosti; za poklicne zgodovinarje je lahko vsako pričanje nezanesljivo, vse dokler se ne potrdi. S čim? Z nekim drugim pričanjem. Mislim na pričanja drugih ljudi. Nimamo namreč ničesar boljšega od soočenja različnih pričanj. Rezultat tega kritičnega postopka je to, kar smo poimenovali dokumentirani dokazi. Ima pa tudi svoje meje. Prvič, dokazi ostanejo nemi, vse dokler se ne izprašajo. Izpraševanje pa je tudi samo odvisno od subjektivnih interesov in strokovnih preferenc določenih dogodkov, protagonistov, institucij ali družbenih oziroma političnih trendov, pa tudi nadaljnji dokumenti se lahko še zmerom najdejo; v smislu logičnega statusa dokaza tako temelji bolj na falsifikaciji kot na verifikaciji. Nenazadnje zadeva tudi propozicije, povezane s sorazmerno neodvisnimi dejstvi, kot so lastna imena, raztreseni datumi, kraji, besede za dejanja ali opisni stavki, ki zadevajo okoliščine, itd. Vseeno pa je trditev, da zanesljivih zgodovinskih izjav sploh ni, nasprotna izkušnjam in praksi zgodovinarjev, ki se sicer strinjajo glede omejenosti dejstev, ki jim pravimo zgodovinska. Sestavljajo znanstveno komponento resničnosti trditev, postavljenih z zgodovinsko vednostjo. V tem smislu lahko zgodovina zase trdi, da je za kolektivni spomin prej zdravilo kot strup. Zanesljivost dokumentiranih dokazov zadostuje za ovržbo negacionistične drže, ki zanika potrpežljivo in neomajno zavezanost zgodovinarja k delu v arhivu.

2. Razlagalna faza

Dovolj o dokumentaristični fazi zgodovinopisja. Skozi vprašanje, ki je implicirano že v dokumentaristični fazi, prispemo do razlagalne faze zgodovinopisja. Vprašanje običajno zadeva hipotezo glede spornosti zgodovinskih dejstev. Vsa vprašanja sicer ne zadevajo vzrokov in razlogov, toda ta vendarle predstavljajo srž zgodovinskega spraševanja. V tem smislu analitični filozofi zgodovine ravnaajo pravilno, ko upoštevajo celotni spekter uporabe stavčnega člena *zato*, ki se razprostira od vzročnosti do razlogov za dejanja, motivacijo in čustvena dejstva. Na ta način ne smemo več zoperstavljati razlago in razumevanje ali umevanje.

Henrik von Wright ima prav glede svojega predloga mešanega modela za metodo zgodovinske razlage, ki povezuje to, čemur pravi vzročni segmenti, s teleološkimi segmenti. V resnici poklicnih zgodovinarjev te kanonične distink-

cije, ki niso prilagojene zgodovinski praksi, sploh ne zanimajo. Filozofi, vključno z logiško usmerjenimi, morajo svoje razlagalno/razumevalne kategorije izpeljati iz dejanskega načina ravnanja poklicnih zgodovinarjev. Za njih pa je najpomembnejše vprašanje povezave med ekonomskimi, družbenimi in kulturnimi dejavniki, časovna arhitektura dolgega ali kratkega trajanja, igra med makro- in mikro-razvojem – od zgoraj ne vidiš istih stvari, kot od spodaj, družbene napetosti je lažje zaznati na makro-nivoju; pogajalske strategije, kjer se ljudje bojujejo v negotovosti, pa je lažje razvozlati na mikro-nivoju. Na enak način odnos med strukturami, konjunkturami in dogodki omogoča epistemološki pogled s specifičnimi problemi, ki so povezani s plastno strukturo zgodovinskega časa, za katero nimamo že vnaprej izdelanih logičnih postopkov. Pogledati moramo v zgodovinarjevo delo, njegov način spraševanja in reševanja problemov. Zgodovina ima svoje lastne intelektualne postopke, ki se jih je naučila na terenu. Med številnimi problemi, ki so jih izpostavili sodobni zgodovinarji, se bom kot francoski član šole Analov po in s F. Braudelom osredotočil na nek specifičen problem, ki bolj neposredno zadeva naše pre-vpraševanje povezave med znanostjo in umetnostjo v zgodovinopisju. To je problem mentalitet in, širše, reprezentacije, kot dokaj nov »predmet« poklicnih zgodovinarjev. Reprezentacija konstituira mentalno komponento družbenega delovanja, simbolično mediacijo vsake družbene transakcije. Zgodovinarje mora povezava med reprezentacijami in delovanjem zanimati, saj je sama zgodovina vrsta reprezentacije načinov konstrukcije družbene vezi, vključno z identitetami, ki iz te vezi izhajajo.

20

S tem reprezentacije spadajo med najbolj prefinjene zgodovinske predmete, kot tudi v sam zgodovinski proces. Tukaj znanost in umetnost združita svoje moči. Reprezentacije so družbena dejstva in mentalni procesi, ki se jim od zunaj lahko približamo kot objektivnim pojavom, od znotraj pa kot subjektivnim sredstvom, s katerimi si delimo empatična čustva. Zaradi tega je zgodovina reprezentacij tako problematična, a hkrati tudi zanimiva za raziskovanje. Nestabilna pozicija zgodovinopisja med znanostjo in umetnostjo je dokaj popolno izražena v delih dobrih zgodovinarjev, denimo v pisanju Georgesa Dubya o »času katedral« ali o »menihih, vojščakah in ženskah.«⁸

Zaradi zgodovine reprezentacij zgodovina sama sebe obravnava kot del reprezentacijske komponente zgodovinske realnosti.

⁸ Georges Duby, *L'Europe des cathedrales 1140–1280* (Ženeva): Editions d'Art Albert Skira (1966).

S tem prihajamo od razlagalno/razumevalne faze zgodovinopisja do literarne faze.

3. Literarna faza

Tretji del mojega predavanja bo posvečen literarni fazi, ki zgodovino približa umetnosti.

Izpostavimo lahko dva glavna problema. Prvi zadeva načine, procedure, ki prispevajo k literarni strukturi zgodovinskega dela. Drugi zadeva konec, dovršenost teh postopkov. Drugi problem je tisti, s katerim vse težave, povezane s pojmom reprezentacije, privrejo na dan.

Glede načinov, strategij, postopkov in procedur je prva stvar, ki jo lahko povemo, ta, da se literarna reprezentacija ne dá zvesti na gol okras, pridodan diskurzu, katerega koherenca bi bila vzpostavljena že pred to fazo; verbalne strategije, ki jih bomo opisali, imajo lastno inteligibilnost, ki bo igrala svojstveno vlogo v celotnem procesu opisovanja, zvestega opisovanja preteklosti. Specifične možnosti reprezentacijske faze so številne in kompleksne. Najprej je tukaj pripovedna oblika zgodovinskega diskurza. V *Času in pripovedi*⁹ sem pripoved obravnaval kot osnovno strukturo zgodovinopisja in podprl tezo tako imenovane narativistične interpretacije zgodovinskega razumevanja. Danes sem bolj previden in predlagam, da diskusijo o vlogi pripovedi prihranimo za tretjo fazo zgodovinopisnega postopka. Zakaj? Zato, ker s tem, ko pisanje zgodovine smatrate za vrsto žanrskega pripovedovanja, tvegate, da boste na ravni razlage pripoved obravnavali kot alternativni način razumevanja. Toda po mojem moramo par »razlaga-razumevanje« ali »umevanje« obravnavati znotraj ločene téme v okviru relacije med vprašanjem *zakaj* in odgovorom *zato*. Pripovedovanje ni nadomestek razlage. Vseeno pa pripovedna oblika vsebuje vse možnosti inteligibilnosti, ki so povezane z dejanjem zapleta. Toda ni vse v zgodovinopisju že zaplet; spoj strukture, konjunktore in dogodka postavlja problem razlagalne in ne zgolj pripovedne vrste. Ko pa pride na dan konkretna interakcija protagonista družbenega delovanja, upravičeno govorite o zapletu. Ta dramatična – včasih tragična – dimenzija človeškega delovanja nam daje priložnost za pripovedno reprezentacijo preteklih dogodkov. V tem pogledu lahko tipologija situacije poraja konflikte in konfrontacije, a tudi razni

⁹ Paul Ricoeur, *Čas in pripoved*.

dogovori, obljube, pogodbe ter izmenjave nudijo material za pripovedovanje. Za *šolo Analov* je dogodkovna plast celotnega zgodovinskega procesa tista, ki je na voljo pripovednemu opisu, pripovedni pojasnitvi, pripovedovanju. Da bi sicer z nekaj zadržki podprli tezo narativistične šole, lahko rečemo, da mora struktura postati konjunktura, konjunktura pa dogodek, če sploh želimo pisati zgodovino. Potem se namreč nekaj zgodi – zgodijo se dogodki. Resnični ljudje počnejo resnične reči. Nekaj je za povedati.

Toda pripovedovanje ni edino sredstvo, ki pripada literarni fazi. Retorično stran pripovedi moramo izvzeti iz procesa pripovedovanja. Z retoričnimi sredstvi mislim dve različni stvari. Aristotelovi *Retoriki* dolgujemo koristno razlikovanje med različnimi rabami javnega diskurza: posvetom, razsodbo in demonstracijo. Odgovarjajo trem paradigmatičnim situacijam: javni skupščini, tribunalu in občinstvu, zbranemu zaradi iger, pogrebov, zmag, porazov; potem posamični diskurz privzame obliko *laudatio* ali *deploratio*, hvaljenja, obtoževanja ali žalovanja, v primeru pogrebne diskurza. Vprašanje je, če se zgodovinski diskurz lahko znebi hvaljenja, obtoževanja, obžalovanja in žalovanja. Klasičnim zgodovinarjem, Tukididu, ki je hvalil Perikleja, ali zgodovinarjem sedemnajstega stoletja, ki so hvalili kralja, je bilo dovoljeno tudi obtožiti tiranske osebnosti. Danes pa je nemogoče pisati zgodovino holokavsta, ne da bi privzeli stališče obtoževanja in obsojanja hudodelcev ter obžalovanja žrtev.

22

Ali hvaljenje izginja iz zgodovinskega diskurza? Hvaljenje veličine glede na raznolikost oblik veličine v demokratičnih družbah. Tukaj gre za samo strukturo diskurza, ki želi biti zanimiva in prepričljiva za bralce; obstaja dogovor med zgodovinarjem kot piscem in občinstvom kot bralstvom; v tem pogledu je retorika zbir vseh sredstev za prepričevanje bralca, da ima pisec prav. Toda retorike ne moremo zvesti na strategijo pregovarjanja; hkrati je tudi strategija prepričevanja; in tukaj vstopijo tako imenovane figure diskurza; figurativna dimenzija jezika, ki jo je Vico analiziral in celo zagovarjal: metafore, metonimije, sinekdohe, pa tudi ironija; ta figurativna sredstva se pomešajo s postopki pripovedovanja in strukturami argumentacije ter na ta način prispevajo k logiki verjetnosti, ki prevladuje v diskurzih humanistike. Ne smemo pozabiti, da verjetnost in prepričevanje sestavljata objektivno in subjektivno plat retorike. Pregovarjanje in prepričevanje konstituirata korelativno repliko prejemnikovega dela, bralca zgodovinske knjige.

K prejšnjima pa moramo dodati še tretje sredstvo: pripovedno in retorično – to slednje je še najbolj problematično; zraven pregovarjanja in prepričevanja zadeva še strategijo prikaza; prikaz zgodovino približa fikciji. Prikaz situacij, potekov dejanj, značajev, dramatičnih dogodkov, s poudarkom na nesrečah, prelomih, skokih in diskontinuitetah, približa zgodovinarska dela epom, tragediji in za nas moderne – romanu. Dejstvo je, da so bila zgodovinarska dela 19. stoletja sočasna s produkcijo največjih romanov od Balzaca do Tolstoja in Dostojevskega. Nevarnost potemtakem leži v popolni fikcionalizaciji zgodovinarskega diskurza. To nevarnost smo lahko predvideli, saj je zgodovina kot dedinja spomina hkrati tudi dedinja glavnih aporij spomina, aporije *eikona*, podobe kot prisotnosti, prezentacije, reprezentacije odsotne stvari, ki je bila prisotna, ko se je dogodila. Vez med prisotnostjo in odsotnostjo je bila že uganka spominske slike. Kako se lahko reprezentira odsotna stvar v dejanski podobi, ki hoče biti *podoba od*. To aporijo spomina je še dodatno zaostriло dejstvo, da podobe preteklosti ne najdemo kar tako, temveč jo moramo iskati in, v nekem smislu, skovati, izdelati, sestaviti in postaviti; to je bil problem spominjanja – kot zvestega. Ti dve aporiji se vrmeta na nivoju zgodovinoписja na sledeč način. Vprašanje je, ali zgodovina priskrbi zvestejšo podobo preteklosti kot spomin. Seveda je njena širina večja, podobe preteklosti pa niso zasebne, temveč javne podobe, ki so podprte z dokumentiranimi dokazi in s koherenco razlagalnih sredstev; zgodovina v tem smislu izgleda kot zdravilo za šibkosti in boleznι spomina. O zgodovini lahko govorimo kot o učenem, kritičnem spominu. Toda ta pozitivna ocena nam ne sme preprečiti, da bi ostali pozorni na specifične odklone v procesu zgodovinoписja. Paradoks je v tem, da pripovedne, retorične in predvsem fikcijske strategije, značilne za to fazo zgodovinoписja, skušajo zasenčiti intencionalnost zgodovinske vednosti, namreč zahtevo povedati resnico o preteklosti. Konkretnе analize, posvečene povezavam med reprezentacijo in pripovedjo, reprezentacijo in retoriko ter reprezentacijo in fikcijo, skušajo pokazati, da ta sredstva ne le preusmerijo intencionalnost bolj proti preteklosti, temveč v njo tudi posegajo in jo preglašujejo s svojo lastno neomadeževanostjo, s svojim odporom do spoznavanja preteklosti. Pripovedi, denimo, niso transparentne strukture, ki bi, če se smemo tako izraziti, dovolile dogodkom spregovoriti; pripovedi skušajo pritegniti bralčevo pozornost k njihovi lastni igri; pripovedna struktura skuša absorbirati referencialni moment diskurza zavoljo same igre; zgodbe postanejo svoj lastni svet, s povečevanjem bogastva intertekstualnih povezav; rojen je pripovedni svet, ki skuša iz svoje sfere odstraniti sleherno referencialno zahtevo. To je paradoks.

Pripovedi ne le preusmerijo referencialno težnjo zgodovinske zavesti, temveč slavijo svojo lastno zgodbo.

Ta izključitev resnične preteklosti iz jezikovne domene je še bolj izrazita na ravni retoričnih sredstev, hvale in obtožbe, metafor in ironije; vsa ta jezikovna sredstva prispevajo k neprosojnosti literarne reprezentacije; odpor orodja do njegovega prvotnega cilja doseže vrhunec s fikijsko komponento zgodovine kot umetniškega dela. Celo v tej fazi se prvotna aporija spomina znova pojavi, tokrat na drugem koncu celotnega procesa. V kolikor pisanje zgodovine sodi med najspektakularnejše poteze domišljije, ostaja vprašanje osnovne razlike med fikcijo in resničnostjo odprto. Ta negotovost zadobi v zadnjih letih glede reprezentacije shoe, holokavsta, dramatični preokret. Problem ne zadeva zgolj meje reprezentacij, če uporabimo izraz Saula Friedlanderja v njegovi odlični knjigi *Probing the Limits of Representation*;¹⁰ to ni vprašanje šibkosti, temveč neuspeha in prevare. Tako imenovani revizionisti se še kar naprej igrajo s to aporijo; preživeli pripovedujejo zgodbe, vse zgodbe pa so umetni proizvodi; so fikijske pripovedi; nihče ni zmožen povedati, kaj se je resnično zgodilo; meja med fikcijo in resničnostjo je zgolj zahteva, ki ji ne moremo zadostiti.

24

Kaj lahko zoperstavimo revizionistom? Po mojem mnenju odgovora ne moremo najti na ravni literarne reprezentacije, kjer je razkorak med fikcijo in resničnostjo premoščen ravno s sredstvi reprezentiranja, bodisi pripovednimi ali retoričnimi, bodisi s fikijskimi; rešitev tiči v dveh predhodnih fazah zgodovinopisnega procesa, na ravni razlage in onkraj nje v dokumentiranih dokazih. Dokler ostajate na ravni gole reprezentacije, zaidete v paradoks ikone preteklosti, ki je bil hkrati že paradoks spominske podobe; nikdar niste gotovi, da ikona ni fantazma, da posnemanje ni domišljanje. Iz reprezentacije morate sestopiti na razlago in razumevanje in iz razumevanja na dokumentirane dokaze, onkraj teh pa na pričanja, ki so ohranjena v arhivih. Potem boste po možnosti zaslišali glas priče, ki je trdila – *bil(a) sem tam – verjemi mi, ali pa ne – in če mi ne verjameš, vprašaj še koga drugega*. Zanesljivost prič je naše poslednje zatočišče. Zaupanje, položeno v besedo nekoga drugega, ki pravi *bil(a) sem tam*, je naša edina pomoč. Nimamo ničesar boljšega od pričanja in njegove kritike.

Iz angleščine prevedel Tomaž Grušovnik

¹⁰ Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation: Nazism and the »final solution«*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

Hans-Ulrich Lessing

HERMENEVTIKA V DILTHEYEVI UTEMELJITVI DUHOSLOVNIH ZNANOSTI¹

25

Enega od najpomembnejših tokov mlajše zgodovine znanosti, ki ga lahko opazimo v zadnjih desetletjih, predstavlja brez dvoma razvoj hermenevtike iz tehnično-filološke pomožne znanosti teologije, prava in filologije v pristno filozofsko smer, ki se prišteva k sedaj že maloštevilnim mednarodno prevladujočim strujam filozofije. Ta presenetljiva kariera hermenevtike je povezana predvsem z imenom Hansa-Georga Gadamerja, katerega glavno delo *Resnica in metoda* (1960) je odločilno prispevalo k uveljavitvi in preboju hermenevtičnega mišljenja.

Gadamerjev poskus utemeljitve »filozofske« hermenevtike se razume obenem kot preseganje klasične, primarno metodološko orientirane – sam jo je kritično označil kot »tradicionalno« – na paradigmo tekstovne interpretacije oprte romantične in zgodovinske hermenevtike, zlasti Schleiermacherjeve, Droysenove in Diltheyeve, v smeri izčrpane hermenevtične teorije. Gadamer pri tem razumevanja ne dojema več – kot tradicija, ki jo kritizira – primarno kot metodo duhovnih znanosti, marveč, v navezavi na Heideggerja, kot izvorni bitni značaj samega človeškega pre-bivanja [des menschlichen Daseins]. S tem se her-

¹ Iz Diltheyevih *Zbranih spisov* (Gesammelten Schriften) bomo citirali zvezek z rimskimi številkami, stran pa z arabskimi. Poudarki v tekstu so podani s kurzivo.

menevtika kot večšina razumevanja, se pravi mesto metodološke refleksije prakticirajočega postopka razlage smiselnih dokumentov v duhoslovnih znanostih kot interpretirajočih znanostih, spremeni v temeljno obravnavo in analizo bistvenih človeških zmožnosti.

Heideggrova radikalno-ontološka nova osmiselitev, kot jo je opravil v svojem glavnem delu *Bit in čas* (1927), si zastavlja nalogo, da s pomočjo transcendentalne analitike pre-bivanja razjasni temeljne strukture pre-bivanja [Daseinsstrukturen], pri čemer se mu je posrečilo razkriti projektivni značaj razumevanja. S tem ko je določil razumevanje kot eksistencial, je lahko problematiko razumevanja zvedel na bistveno značilnost človeka in tako rekoč ontološko oz. fundamentalno ontološko zasidral. S tem ko se je Gadamer s svojo filozofsko hermenevtiko navezal na Heideggrovo »hermenevtiko fakticitete«, se mu je odprla možnost, da odpravi zoženje problemskega horizonta razumevanja, ki ga je zaznal pri tradicionalni hermenevtiki, in transcendira v smeri univerzalne hermenevtične teorije človeškega izkustva, ki se veže na model pogovora.

26

Med to aktualizacijo hermenevtike, ki je bila najprej vezana na nemško govorno področje, kasneje pa je postala aktualna tudi mednarodno in se ni omejila zgolj na filozofijo, temveč je imela vpliv tudi na socialne in duhoslovne znanosti, je rasel tudi nov interes za zgodovino hermenevtičnega mišljenja. Z Gadamerjevo navezavo razumevanja na temeljne človeške strukture, njegovo kritično obdelavo tradicionalne, metodološko naravnane hermenevtike in kritiko pojma znanosti in objektivitete pri historicizmu je samodejno spet prišel v središče pozornosti tudi Wilhelm Dilthey, filozof historične šole, ki je v svoji filozofski utemeljitvi duhoslovnih znanosti poudaril pomen razumevanja in hermenevtike.

V sklopu čedalje intenzivnejšega ukvarjanja z zgodovino hermenevtike v zadnjih letih se kaže Dilthey pogosto kot »klasik« tiste z Gadamerjem inkriminirane tradicionalne hermenevtike, s čimer je postavljen v pozicijo golega predhodnika filozofske hermenevtike oz. hermenevtične filozofije Heideggrova in Gadamerja. Toda ta pogled, ki izhaja v glavnem iz Gadamerjeve koncepcije in se lahko zdi na prvi pogled povsem sprejemljiv, je problematičen in pomeni po mojem mnenju odločno okrnjenje Diltheyevega filozofskega dosežka in njegovega prispevka hermenevtičnemu mišljenju.²

² Prim. tudi F. Rodi: Traditionelle und philosophische Hermeneutik. Bemerkungen zu einer problematischen Unterscheidung, v: isti: *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M. 1990, str. 89–101.

Zdaj ni vsekakor nobene resnejše težave več za primerno ovrednotenje Diltheyevega prispevka. Začne se že s preprostim dejstvom, da pojma »hermenevtika« ni v Diltheyevem glavnemu objavljenemu delu *Uvod v duhoslovne znanosti*, njegov projekt spoznavnoteoretske-logičnometodološke utemeljitve duhoslovnih znanosti pa na prvi pogled ne igra nobene odločilne vloge. Poleg tega so eksplicitno hermenevtične refleksije, torej poskusi stringentnega zajetja fenomena razumevanja – v skladu z ogromnim obsegom dela – bolj marginalni. Poleg tega pa se tudi Dilthey sam ni nikoli razglasil za »hermenevtika« ali svoje utemeljitve označil za »hermenevtično«. Sam ni videl v tem pojmu nobene posebne privlačnosti; zanj je bil – povsem tradicionalno – povezan z večšino razumevanja ali razlaganja pisnega izročila.³

Če hočemo razmisliti o Diltheyevem pomenu za razvoj hermenevtičnega mišljenja, ne smemo upoštevati le njegovega vpliva na hermenevtiko v tem ožjem smislu teorije duhoslovnostnanstvene metode razlaganja ali interpretacije; odločilnejši je Diltheyev prispevek k hermenevtiki v širšem, filozofskem smislu, ki tiči – tezo bomo eksplicirali v nadaljevanju – v odkritju življenjskofilozofske hermenevtične podlage duhoslovnih znanosti.

27

V nadaljevanju nam gre za to, da bi nekoliko podrobneje osvetlili to hermenevtično utemeljitev duhoslovnih znanosti. Pri tem si na eni strani prizadevamo za korekturo tistega razširjenega enostranskega dojetja, po kateri naj bi bil Dilthey klasik – presežene – »tradicionalne« hermenevtike in s tem zgolj predhodnik »filozofske« hermenevtike, ki jo je inavguriral Heidegger. Po drugi strani bi bilo potrebno vlogo in funkcijo hermenevtičnih teoremov in kontekst njegovega utemeljitvenega projekta označiti ustrezneje, da bi tako dobili jasnejši vpogled v to izvajanje spoznavnoteoretskega, logičnega in metodološkega utemeljevanja znanosti družbeno-zgodovinske dejanskosti, katere javna podoba je še zmeraj pogosto določena skozi sterilno dihotomijo med razlaganjem in razumevanjem.

Pri tem postopam takole: najprej skiciram celostno koncepcijo, potem na kratko pojasnim namen te utemeljitve in s pomočjo Diltheyevih glavnih znanstveno-filozofskih spisov nekoliko izčrpnije obravnavam glavne poteze njegove her-

³ Prim. F. Rodi: Wilhelm Dilthey. Der Strukturzusammenhang des Lebens, v: M. Fleischer/J. Hennigfeld (ur.): *Philosophen des 18. Jahrhunderts*. Darmstadt 1998, str. 199 isl.; prim. tudi F. Rodi: *Erkenntnis des Erkannten*, n. n. m., str. 81.

menevitične filozofije duhoslovnih znanosti, ki je osredotočena na pojma »življenje« in »razumevanje«.

I.

Diltheyev sistematični glavni projekt je poskus filozofske utemeljitve duhoslovnih znanosti. Z naslonitvijo tudi na Kanta – čeprav z določeno zadržanostjo – ga je označil kot »kritiko zgodovinskega uma«. Izvajanje takšne kritike je Diltheya spremljalo skozi njegovo celotno znanstveno življenje, da ne rečemo: preganjalo, in skorajda stalno spravljal ob sapo. Vsa njegova sistematična dela se nanašajo neposredno ali v širšem smislu na ta obsežen, vsekakor nikoli zaključen kompleksni raziskovalni projekt.

Dilthey je hotel obsežno utemeljitev duhoslovnih znanosti realizirati s svojim glavnim delom *Uvod v duhoslovne znanosti*, katerega prvi – in edini – zvezek je izšel leta 1883.⁴ *Uvod* je bil rezultat skoraj dvajsetletnega dela; prvi osnutki za teorijo duhoslovnih znanosti segajo nazaj v polovico šestdesetih let. Konkretno pa se je ukvarjal z *Uvodom* od začetka osemdesetih let do sredine devetdesetih, ko je pod vplivom ostre kritike Hermanna Ebbinghaus, ki se je nanašala na njegov osnutek deskriptivne psihologije v *Idejah o opisni in razčlenjujoči psihologiji* (1894), strt in resigniran opustil svoje početje. Po večletni prekinitvi je proti koncu svojega življenja poskusil še enkrat svoje življenjsko delo, katerega fragmentarna podoba ga je – kot je večkrat poročal – preganjala celo v sanjah, z velikim poudarkom vendarle privedi do določenega zaključka. Po nekaj pripravljalnih *Študijah za utemeljitev duhoslovnih znanosti* je leta 1910, torej leto pred svojo smrtjo, predložil *Zgradbo zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih* prvi del – načrtovana sta bila dva – obširne študije, ki obnavlja in nekoliko zaokroža opuščeni projekt *Uvoda*. Toda tako kot celotni projekt je ostal tudi ta načrt v fragmentarni obliki.

Z *Uvodom* si je Dilthey prizadeval, da bi duhoslovne znanosti spoznavnoteoretsko utemeljil v obliki, ki jo je etablirala zgodovinska šola. Njegov cilj je bil zagotoviti metodično avtonomijo te znanstvene skupine proti francoskemu pozitivizmu (A. Comte) in angleškemu empirizmu (J. S. Mill, H. T. Buckle). Zagotovilo naj bi jo spoznavnoteoretsko raziskovanje osnov duhoslovnoznan-

⁴ O tem izčrpnje H.-U. Lessing: *Wilhelm Diltheys »Einleitung in die Geisteswissenschaften«*. Darmstadt 2001.

stvenega spoznanja. Zaradi tega se je Dilthey vrnil k »celostnemu človeku v raznolikosti njegovih zmožnosti«, »hotečemu čutečemu predstavljajočemu bitju«, ki je nerazrešljivo prepleten z zgodovino in družbo, da bi s tem presegel intelektualizem in nezgodovinskost klasičnih racionalističnih, empirističnih in transcendentalnofilozofskih spoznavnih teorij, ki – kot je kritiziral – »razlagajo izkustvo in spoznanje iz dejanskega stanja, ki pripada golemu predstavljanju« (I, XVIII).

Po Diltheyevi koncepciji naj bi celotno delo zajemalo najprej dva, kasneje pa celo tri zvezke. Objavljeni prvi zvezek je sestavljen iz dveh knjig: prva, uvažajoča knjiga (»Pregled povezanosti posameznih znanosti duha, v katerem se pokaže nujnost utemeljujoče znanosti«) razvija sistem duhoslovnih znanosti. Ta sistem sega od psihologije kot bazične znanosti preko teoretičnih ali sistematičnih duhoslovnih znanosti do zgodovinske znanosti. S tem daje knjiga pregled metodičnih osnov duhoslovnih znanosti, vsebuje kritiko zgodovinske filozofije in pozitivistične sociologije ter končno začrta in utemelji načrt spoznavnoteoretske utemeljitve teh znanosti. Druga knjiga (»Metafizika kot podlaga duhoslovnih znanosti. Njena prevlada in propad«) ponuja – kakor pravi Dilthey – »fenomenologijo metafizike«, se pravi zajeten zgodovinski prikaz in kritiko metafizične utemeljitve duhoslovnih znanosti in zajema filozofsko in znanstveno zgodovino od predsokratikov do nastanka modernega naravoslovja.

29

Lastna pozitivna sistematična utemeljitev duhoslovnih znanosti naj bi obsegala drugi zvezek, za katerega je Dilthey načrtoval štiri knjige: tretja knjiga naj bi nadaljevala zgodovinsko-kritični prikaz druge knjige in »sledila zgodovinskemu poteku v stadij posameznih znanosti in spoznavne teorije ter prikazala in ocenila spoznavnoteoretska dela do sedanjosti« (I, XIX). Deloma je ta načrt realiziral s svojimi velikimi duhovnozgodovinskimi študijami o zgodnjem novem veku, ki jih je objavljial predvsem v prvi polovici devetdesetih let v publikaciji *Archiv für Geschichte der Philosophie* in so zbrane v II. zvezku njegovih *Zbranih spisov*.

Četrta knjiga (»Utemeljitev spoznanja«) naj bi v treh razdelkih razvila osnove spoznavne teorije duhoslovnoznanstvenega izkustva. Od tega je izdelal, a ne objavil, samo prvi razdelek. Pri tem gre za šele iz zapuščine v XIX. zvezku *Zbranih spisov* objavljeno obsežno, sedaj znano kot »breslavska izdelava«, spoznavnoantropološko raziskavo o »dejstvih zavesti« (XIX, str. 58–173). Predmet drugega razdelka, ki naj tematizira zaznavanje zunanjega sveta, je obrav-

naval v svoji »obravnavi realnosti«, znani študiji *Prispevki k rešitvi vprašanja o izvoru našega verovanja v realnost zunanjega sveta in njegova upravičenost* (1890) (V, str. 90–135). Od posebej pomembnega tretjega razdelka, »Notranje zaznavanje in izkustvo duševnega življenja«, pa nasprotno obstajajo le maloštevilne skice in fragmenti.

Peta knjiga (»Mišljenje, njegovi zakoni in oblike«) naj bi vsebovala logiko, šesta (»Spoznanje duhovne dejanskosti in povezava znanosti duha«) pa metodologijo duhoslovnih znanosti. Medtem ko naj bi od šeste knjige, v katero naj bi bila poleg drugih duhoslovnoznanstvenih metod umeščena tudi hermenevtika kot »veščina razlaganja pisnih spomenikov« (V, str. 320) – na sicer manj eksponiranem mestu – obstajali zgolj maloštevilni fragmenti, je napisal k peti knjigi – poleg nekaj manjših tekstov – veliki, v XIX. zvezku *Zbranih spisov* prvič objavljen osnutek spoznavnoteoretske logike (*Življenje in spoznavanje*, ca. 1892/93 [XIX, str. 333–388]), ki razvija temeljne poteze življenjskofilozofskega kategorialnega nauka.

30

Kako majhen pomen je sicer Dilthey pripisoval takšni, v okviru šeste knjige obravnavani tehnični hermenevtiki, lahko razberemo iz dejstva, da se je »srednji Dilthey«, tj. tisti Dilthey, ki je skozi leta energično delal na svojem *Uvodu* in obravnaval številne probleme tega projekta v deloma obsežnih študijah, s to temo komaj kaj ukvarjal. Zanj sta imeli nedvoumno prioriteto spoznavna filozofija in – čeprav v manjši meri – logika.

II.

V središče *Uvoda* je postavljen poskus spoznavnoteoretsko zagotovljene razmejitve od naravoslovnih in duhoslovnih znanosti z namenom, da se zagotovi metodična samostojnost znanosti družbeno-zgodovinske dejanskosti.

Oporno točko te razmejitve najde Dilthey v »doživljaju samozavedanja« (I, str. 8). Tukaj se človek sooči s »suverenostjo volje, odgovornostjo dejanj, zmožnostjo, da vse podvrže mislim in se vsemu zoperstavi v zavetju svobode svoje osebnosti«, se pravi »samostojno v njem delujočem duhovnem svetu«, nekim – kot pravi s Spinozo – »imperium in imperio«, ki ga sili, da »kraljestvo zgodovine« izključi iz narave (I, str. 6).

Z izrazom »duhoslovne znanosti« razume Dilthey »celoto znanosti, ki imajo za svoj predmet zgodovinsko-družbeno dejanskost« (I, str. 33) ali »znanosti o človeku, družbi in zgodovini« (I, str. 119). Jasno torej je, da s tem izrazom ne razume – kot je danes običajno – predvsem klasične zgodovinsko-hermenevtične, se pravi v ožjem smislu interpretirajoče znanosti, marveč tako imenovane moralično-politične znanosti, tj. tiste analitično-nomološke družbene znanosti, katerih središče se nahaja v okolju stare »praktične filozofije«.

V prvem spisu, ki naj pripravi samo spoznavnoteoretsko utemeljitev duhoslovnih znanosti kot samostojne znanstvene skupine, Dilthey razkrije hermenevtično strukturo temelja duhoslovnnoznanstvenega raziskovanja. Kot lahko pokaže, imajo duhoslovne znanosti neko »povsem drugo podlago in strukturo« (I, str. 109) kot znanosti narave. Ta rezultira iz posebnega razmerja, ki je na tem področju družbeno-zgodovinske dejanskosti vzpostavljeno med subjektom in objektom raziskovanja.

To posebno razmerje sloni, prvič, na eni strani na »dvojni vlogi« subjekta duhoslovnnoznanstvenega raziskovanja med vpletenostjo v družbeno-zgodovinski svet in na drugi na dvigu nad ta svet v procesu njegove znanstveno-raziskovalne objektivacije: »Individuum je po eni strani element v medsebojnih učinkih družbe, križišče različnih sistemov teh medsebojnih učinkov, reagirajoč v zavestni smeri volje in delovanju na učinke, obenem pa je inteligenca, ki vse to opazuje in raziskuje.« (I, str. 37)

In drugič, objekt duhoslovnih znanosti, kot piše Dilthey, »je sestavljen iz danih, nedostopnih enot, ki jih lahko razumemo od znotraj«. In ta odločilna predpostavka duhoslovnnoznanstvenega dela ima posledico, ki je odločilnega pomena tako za prakso duhoslovnih znanosti kot tudi njihovo teoretično utemeljitev: »Vemo, tukaj najprej razumemo, da bi lahko sčasoma spoznali.« Duhoslovnnoznanstveno prakso lahko s tem opišemo kot »analizo enega od nas v neposrednem vedenju in razumevanju vnaprej obsedeno celoto« (I, str. 109). Objekti duhoslovnih znanosti so torej drugačne vrste in drugače dostopni kot objekti naravoslovja: duhoslovnnoznanstveni objekti imajo namreč pomen, so smiselni in zato razumljivi od znotraj.

V naslednjem koraku skuša Dilthey razdelati specifične pogoje tega razumevanja, s katerim je možno duhoslovnnoznanstveno spoznavanje šele omogočeno.

Pri tem postulira kot osnovo tega razumevanja doživljanje subjekta. Subjekt lahko – po njegovi tezi – na podlagi introspekcije, torej povratka na lastna notranja stanja, podoživlja tuja individualna in družbena stanja: »Dejanska stanja v družbi so nam notranje razumljiva, v sebi jih lahko, zaradi zaznavanja lastnih stanj, do določene mere podoživljamo, in z ljubeznijo in sovraštvom, s strastnim veseljem, s celotno igro naših afektov motreče spremljamo predstavo zgodovinskega sveta.« (I, str. 36)

Družba je s tem za nas razumljena, je »naš svet«: »Igro medsebojnih učinkov v njej doživljamo zraven, v vsej zmožnosti našega celotnega bistva, ker se v sebi od znotraj, v najživahnejšem nemiru, zavedamo stanj in zmožnosti, iz katerih je zgrajen njen sistem.« (I, str. 36 isl.)

V nasprotju s tem ima naše razmerje do narave povsem drugo kvaliteto: »Narava je nema [...] Kajti takoj ko smo z njo v sistemu sovplivanja telesni elementi, ne spremlja igre tega vplivanja nikakršno notranje zavedanje. [...] Narava nam je tuja, kajti predstavlja nam le zunanost, nikakršne notranjosti.« (I, str. 36)

32

Postopek prenosa naše notranjosti na duhovna dejstva in individue, ki je podlaga razumevanja, opisuje Dilthey sedaj kot postopek, ki je po učinku enakovreden sklepanju po analogiji (prim. I, str. 9). Ta postopek je mogoče prikazati in upravičiti »logično kot sklepanje po analogiji od tega izvorno vsakemu neposredno danega notranjega življenja, s pomočjo predstav o z njim povezanih izrazih, na sorodne pojave zunanjega sveta« (I, str. 20 isl.).

Razumevanje je torej mišljeno kot transpozicija lastnega doživljajskega sveta v tujo okolico. Izkustvo ti-ja, razumevanje drugega je s tem reducirano na golo »najdevanje jaza v ti-ju«, kot se glasi formulacija v poznem delu.

Kot nujni pogoj možnosti takšne transpozicije je predpostavljena določena identiteta ali istovrstnost med subjektom razumevanja in razumevanju izpostavljenimi drugimi individui oz. dogodki, postopki ali objekti. Možnost razumevanja »življenja družbe« temelji torej na podmeni, »da sem jaz sam, ki se čutim in poznam od znotraj, sestavni del tega družbenega telesa, in da so mi drugi sestavni deli razumljivi na enak način, torej ravno tako v svoji notranjosti« (I, str. 37). To so torej »isti postopki, ki so v njem [individuu, H.-U. L.], s pomočjo notranjega zaznavanja, zavestni v svoji celotni vsebini, in ki so zunaj

njega izgradili to celoto [družbo]« (I, str. 36).⁵ Ta istovrstnost utemeljuje možnost razumevajočega dojemanja postopkov in odnosov v družbeni dejanskosti, se pravi konec koncev možnost znanosti te družbe, njenih kulturnih sistemov in zunanje organizacije.

S tem so vsekakor na dlani tudi omejitve tega modela razumevanja: poleg narave, ki jo omenja Dilthey sam, obstajajo še druge meje, ki so postavljene tej konceptiji razumevanja. Tako se po shemi prenosa iz subjektivnega notranjega življenja zlasti ne da razumeti niti radikalne tujosti in drugosti niti zgodovinskega sveta.⁶

Duhoslovne znanosti po Diltheyu bazirajo na neki »posebni vrsti izkustva« (I, str. 109), katerega izvor je v doživetju (prim. I, str. 8 isl.). V teh znanostih se torej ohranja, kot to formulira v *Zgradbi*, »povezava med življenjem in znanostjo, po kateri miselno upodabljaajoče [gedankenbildende] delo življenja ostaja podlaga znanstvenega ustvarjanja« (VII, str. 136). Toliko lahko Dilthey tudi reče, da »je izhodišče v življenju in permanentna povezava z njim prva značilnost v strukturi duhoslovnih znanosti« (VII, str. 137).

33

Duhoslovne znanosti kot izkustvene znanosti duhovne dejanskosti bazirajo potemtakem po eni strani na tako imenovanem »notranjem izkustvu« oz. »notranjem doživetju« (I, str. 9), torej na doživljanju, na drugi pa na razumevanju.

To – lahko bi rekli – »življenjskosvetno-elementarno« razumevanje ne izpolnjuje – in to je potrebno poudariti – v sistematičnem kontekstu *Uvoda* še nika-kršne v strogem smislu metodološke funkcije, marveč rešuje tako imenovano nalogo ekspliciranja in konstituiranja predmeta za duhoslovne znanosti. Vzpostavlja namreč samoumevnost vedenja o ... , jamči spoznavanje-na [Sich-aus-kennen-mit], brez česar ne bi bila možna osnovna orientacija v družbi in zgodovini. To pomeni, da se predmeti duhoslovnih znanosti v součinkovanju notranjega izkustva (oz. doživetja) in razumevanja šele konstituirajo in »ustvarijo«. Šele na osnovi tako izvedene konstitucije objekta duhoslovnoznanstve-

⁵ Prim. tudi XVIII, str. 49; I, str. 43 isl.; VII, str. 141 in 278; VIII, str. 85.

⁶ Prim. H. R. Jauß: *Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen*, v: isti: *Probleme des Verstehens*. Ausgewählte Aufsätze. Stuttgart 1999, str. 196 isl. O tej problematiki prim. še H.-U. Lessing: *Das Verstehen und seine Grenzen in Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften*, v: G. Kühne-Bertram/G. Scholtz (ur.): *Grenzen des Verstehens*. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven. Göttingen 2002, str. 49-67.

nega raziskovanja se lahko potem etablirajo in izoblikujejo specifične duhoslovnoznanstvene metode, npr. umetniško razumevanje oz. razlaga ali interpretacija.

»Razumevanje« označuje torej specifično predteoretično razmerje med individuom in obdajajočo družbeno-zgodovinsko dejanskostjo, na kateri temelji samostojnost duhoslovnih znanosti in njihovih metod. Razumevanje je toliko temeljni modus družbeno-zgodovinsko situiranega človeka in – kolikor kaže pogoj možnosti duhoslovnoznanstvene konstitucije objekta – dobi status tako imenovane kvazi-transcendentalne kategorije.

Z izhodiščem pri subjektu, katerega vedenje za samega sebe je neposredno gotovo, neizpodbitno in sprva izključno znano,⁷ in pri teoremu istovrstnosti sta označena oba bistvena momenta, ki konstituirata pojem razumevanja, odločilnega za projekt *Uvoda*. Temeljni pogoj razumevanja kot neposrednega spoznavanja s temeljnimi družbeno-zgodovinskimi razmerji je notranje izkustvo in doživljanje subjekta. Brez doživljanja ni po Diltheyu nikakršnega razumevanja; doživljanje je s tem prvi nujni pogoj razumevanja.

34

Notranje izkustvo ali doživljanje in razumevanje sta po Diltheyu osnovna postopka, v katerih nam je predteoretično dan duhovni svet; utemeljujeta možnost izkustvene znanosti tega sveta. Tako potekajoče razumevajoče razpiranje družbe in zgodovine ter »biti-v-njiju« [Darinnen-Sein] duhoslovnoznanstvenega raziskovalca v nekem »zmeraj že« razumljenem svetu pogojuje po eni strani strukturo spoznavnoteoretskega utemeljevanja in po drugi metodološko zgradbo duhoslovnih znanosti.

Slabe strani takšne koncepcije razumevanja so navedene. Presenetljivo je, da se je »srednji« Dilthey – shema sklepanja po analogiji tvori še v *Idejah* teoretični okvir njegove koncepcije razumevanja – odpovedal temu, da bi svoj temeljni uvid v neodpravljlivo vpletenost subjekta v družbeno povezanost sovpilovanja in razdelano udeležbo subjekta pri skupnostih uigrane družbeno in zgodovinsko posredovane življenjske prakse plodno izkoristil za svoj model razumevanja. Medtem ko je subjekt doživljanja mišljen kvazi-avtonomno, je potrebno razumevanje reducirati na problematični model sklepanja po ana-

⁷ Prim. tudi XVIII, str. 103; I, str. 20, 204; VI, 318: »Podlaga vseh sestavnih delov, ki nastopajo v duhoslovnih znanostih, so in ostajajo doživetja. Kajti vsako razumetje izraza tujih doživetij se vrši le na osnovi lastnih [...].«

logiji, in predpostavljena skupnost postane kvazi-antropološka kategorija. Dilthey pade s svojim konceptom razumevanja – to je potrebno kritizirati – nazaj za substanco lastnih uvidov in postane žrtev latentnega preostanka kartezijanizma.

III.

Ta, pogosto kritizirana kot psihologistična, monadična in subjektivistična, osnovna relacija doživljanje–razumevanje, je v poznem delu – z razširitvijo koncepcije s kategorijo izraza po eni strani in teoremom objektivnega duha po drugi strani – modificirana in korigirana.

Z *Zgradbo*, zadnjo veliko dodelavo za filozofijo duhoslovnih znanosti, se Dilthey neposredno naveže na problematiko *Uvoda*. Tudi v tej razpravi si postavi za nalogo določitev pojma (»bistva«) duhoslovnih znanosti, da bi s tem to znanstveno skupino – sedaj zlasti v metodološkem oziru – zanesljivo in eno-značno razmejil od naravoslovja.

Dilthey zdaj definira duhoslovne znanosti kot znanosti, ki so določene z odnosom do dejstva »človeškosti ali človeško-družbene-zgodovinske resničnosti« (VII, str. 81) in konstituirane skozi proces razumevanja. Njihov spoznavni objekt je v čutno dani zunanosti izražena »notranjost«, ki pa ne sme biti razumljena kot »psihična«, marveč kot »duhovna«, denimo duh epohe ali pesniškega dela. To duhovno je objektiviran izraz človeškega doživljanja, ki ga je mogoče zajeti v razumevanju.

Z »izrazom« Dilthey ne razume telesne ekspresije, denimo občutenja, marveč objektivno oz. objektivirano usedlino duhovnega življenja, denimo v dokumentih, kot so to literarni, zgodovinski ali filozofski teksti, pa tudi v monummentih.

Ta koncept je bil pripravljen že v *Idejah*,⁸ a dobi zdaj, zlasti v *Zgradbi*, temeljni pomen za njegovo pozno filozofijo duhoslovnih znanosti: ni relativiran le doslej

⁸ Prim. V, str. 199 isl.: »Zelo pomembno dopolnilo vseh teh metod, kolikor se ukvarjajo s postopki, je uporaba predmetnih proizvodov psihičnega življenja. V jeziku, mitu, literaturi in umetnosti, nasploh v vseh zgodovinskih dosežkih imamo pred sabo tako rekoč psihično življenje v predmetnem stanju: proizvode delujočih sil, ki so psihološke narave: stabilne oblike, ki so zgrajene iz psihičnih sestavnih delov in po njihovih zakonih.«

obvezen model sklapanja po analogiji, marveč je s poudarkom izrazne komponente omogočen tudi pogled na poprej zanemarjen aspekt »hermenevtičnega« razumevanja pomena [Bedeutungs-Verstehens]. V skladu z novim uvidom slonijo duhoslovne znanosti zato od zdaj naprej zlasti na »povezavi življenja, izraza in razumevanja« (VII, str. 86).⁹

Z *Zgradbo* se Dilthey loteva modifikacije svoje teorije razumevanja, ki sicer ne spreminja povsem osnov njegovega nauka, vendar pa vnaša usodno novo dimenzijo v njegovo hermenevtično utemeljitev.

Dilthey dojema sicer sprva razumevanje še naprej po znanem modelu prenosa. Kot piše, prodira [razumevanje] v tuja izražanja življenja skozi transpozicijo iz obilja lastnih doživljajev« (VII, str. 118).¹⁰ Ali pa na drugem mestu zapiše, da »so druge osebe razumljene s pomočjo lastnih doživljajev« (VII, str. 145). Vendar obče, ki omogoča oz. posreduje to transpozicijo, ni več razumljeno – in to je odločilna nova misel – (le) kot nezgodovinska, kvazi-antropološka konstanta, marveč se zgodovinsko konkretizira, tj. situira in s tem tako rekoč dojema tudi kot zgodovinsko-družbeno specifičen smiselni horizont, ki se posreduje vsem, ki participirajo pri posebnem družbeno-zgodovinskem življenju, in jim odtisne svojo sled. Ta smiselni horizont označuje Dilthey v *Zgradbi* kot »objektivni duh«.¹¹

Poleg »subjektivitete doživljaja« nastopa potemtakem »objektivacija življenja«, se pravi njegovo »povnanjenje v raznovrstnih strukturalnih povezavah« (VII, str. 146), in obe dimenziji tvorita pogoje razumevanja le skupaj.

Objektivacije ali »manifestacije« življenja nas nenehno obdajajo, prepleteni smo s to »veliko zunanjo dejanskostjo duha«. (VII, str. 146) In to ima neposredne posledice za teorijo razumevanja: »Vsako *posamezno izražanje življenja reprezentira* na področju tega objektivnega duha tisto *obče*. Vsaka beseda, vsak stavek, vsaka gesta ali vljudnostna formula, vsaka umetnina in vsako zgodovinsko dejanje so razumljivi zgolj zato, ker se skupno tistega, kar se v njih izraža, povezuje z razumevanjem; posameznik doživlja, misli in deluje vedno v neki sferi občega, in le tu razume. Vse razumljeno nosi na sebi tako

⁹ Prim. tudi VII, str. 87, 131 in 231.

¹⁰ Prim. tudi VII, str. 119.

¹¹ Za pojem »objektivni duh« prim. VII, str. 148-152 in 208-210.

rekoč znamenje seznanjenosti s takšnim občim. Živimo v tej atmosferi, vedno nas obdaja. Potopljeni smo vanjo. V tem zgodovinskem in razumljenem svetu smo povsod doma, razumemo smisel in pomen vsega, sami smo prepleteni s temi skupnimi značilnostmi« (VII, str. 146 isl.).

Objektivni duh, v katerega se odlaga preteklost ali tudi osvaja prenovljena sedanjost oz. se vanj zgoščajo učinkujoče tradicije, postane s tem tudi pogoj možnosti razumevanja zgodovine: »Individuum je deležen in dojema kot nosilec in reprezentant v sebi prepletenih občestih zgodovino, v kateri so le-te nastale. Razume zgodovino, ker je sam zgodovinsko bitje« (VII, str. 151).¹²

Ta sfera občosti zdaj torej ni – kot je postulirano v *Uvodu* – primarno splošno-človeška. Nasprotno, prekriva elementarne temeljne oblike obnašanja, ki so lastne vsem ljudem, denimo rodovnozgodovinsko zasidrana predprogramiranja, ki jih raziskuje človeška etologija, torej je zgodovinsko konkretna in ni na suvereno razpolago subjektu, temveč ga izpolnjuje. Kot piše Dilthey, so to »stalne objektivacije duha v družbenih tvorbah, s katerimi se pokaže občost človeškega bistva in nam je stalno nazorna in gotova« (VII, str. 86).

To pomeni tudi, da Dilthey zdaj pokaže, da doživljaj, »praelica zgodovinskega sveta«, ne more biti mišljen denimo monadično, temveč ponazarja kondenzat družbeno-zgodovinske prepletenosti subjekta. Doživljaj, na katerega se pri svojem prizadevanju za razumevanje navezuje razumevajoči, je stanje, »v katerem se nahaja subjekt v kontekstu delovanja življenja v svojem miljeju. Ta milje deluje na subjekt in prejme od njega učinke. Sestavljen je iz fizičnega in duhovnega okolja. V vsakem delu zgodovinskega sveta obstaja isti kontekst psihičnega dogajanja v kontekstu delovanja z okolico«. In to razmerje zaznamuje strukturo duhoslovnostvenega razumevanja, kar skuša Dilthey ponazoriti na primeru zgodovinskega razumevanja: »Dojemanje konteksta delovanja, ki oblikuje zgodovino, nastaja sprva iz posameznih točk, na katerih se sorodni ostanki preteklosti z odnosom do življenjskega izkustva medsebojno povežejo v razumevanje; kar nas v bližini obdaja, postane naše sredstvo razumevanja oddaljenega in preteklega. Pogoj za to interpretacijo zgodovinskih preostankov je, da ima to, kar sami vnašamo vanje, značaj trajnosti v času in splošno-človeško vrednost. Tako prenašamo naše znanje o običajih, navadah, političnih povezavah, religioznih procesih, in zadnja predpostavka prenosa

¹² Prim. tudi VII, str. 148, 278 in 291.

tvori zmeraj kontekste, ki jih je zgodovinar doživel sam.« (VII, str. 161) Vendar to doživeto ni, kot je pokazal Dilthey s svojim teoremom objektivnega duha, pod popolnim nadzorom subjektivitete, marveč je družbeno-zgodovinsko posredovano in označuje rezultat sopripadnosti, notranjega stanja [Darinnenstehens] v različnih odnosih, v katere je subjekt vpleten.

S to odločilno modifikacijo principa občosti kot pogoja razumevanja s principom participacije pri skupnemu smiselnemu horizontu ali mediju, v katerega so zajeti individui, ki jo je Dilthey opravil z vpeljavo koncepcije objektivnega duha, preseže fiksiranost na golo subjektiviteto doživljanja, ne da bi opustil zamisel, da mora razumevanje zmeraj izhajati iz lastne živosti: »Razširitev našega vedenja nad v doživljanju dano poteka skozi razlago objektivacij življenja, in ta razlaga je možna zgolj iz subjektivne globine doživljanja.« (VII, str. 152)¹³

38

Z uvajanjem tega novega teoretskega elementa se modificira tudi Diltheyev transpozicijski model. Tako se v *Zgradbi* nahaja sicer še povsem znana misel, po kateri se označuje »zavedenje [Innewerden] psihičnega stanja v svoji celoti in najdevanju istega v podoživljanju« (VII, str. 136) kot podlaga duhoslovnih znanosti. A to formulacijo moramo zdaj razumeti v luči nove koncepcije, kot to pokaže na mestu tako imenovanih *Osnutkov za kritiko zgodovinskega uma*: »Razumevanje je ponovno najdevanje jaza v ti-ju; ta istost duha v jazu, ti-ju, v vsakem subjektu skupnosti, v vsakem sistemu kulture, navsezadnje v totaliteti duha in univerzalne zgodovine omogoča sovpadanje različnih rezultatov v duhoslovnih znanostih« (VII, str. 191).

»Svet objektivnega duha« je pri tem po Diltheyu »medij, v katerem se dogaja razumevanje drugih oseb in njihovih življenjskih izražanj«, in sicer zato, ker vse, »v čimer se je duh objektiviral, [...] vsebuje v sebi obče jaza in ti-ja« (VII, str. 208).

S poudarkom tega sveta objektivnega duha, ki omogoča razumevanje, Dilthey preseže probleme svojega zgodnjega, preozko zasnovanega modela, ki sicer

¹³ Prim. tudi VII, str. 196: »V sovpadanju doživljanja, razumevanja drugih oseb, zgodovinskega dožemanja občosti kot subjektov zgodovinskega delovanja, končno objektivnega duha, nastaja vedenje o duhovnem svetu. Doživljanje je zadnja predpostavka o tem vsem [...].« Prim tudi VII, str. 205.

evocira isto aporijo kot biografija, katere konstitutivno mejo je zelo jasno spoznal.¹⁴

Sprememba, s katero pride *Zgradba* v nasprotje z *Uvodom*, ne izhaja – kot privzemajo starejši Diltheyevi raziskovalci (L. Landgrebe, O. F. Bollnow) – iz tega, da se tukaj – denimo pod vplivom Husserla in Hegla – zgodi radikalen »obrat od psihologije k hermenevtiki« v utemeljevanju duhoslovnih znanosti, od zgodnjega novokantovstva h kasnejšemu hegeljanstvu »objektivnega duha«. To bi bilo napačno že zato, ker je Dilthey do svojih zadnjih let vztrajal na psihologiji kot temeljni znanosti teoretičnih duhoslovnih znanosti. Primerneje je, glede na tekste, ki so po letu 1900 zrasli v filozofijo duhoslovnih znanosti, govoriti o spremembi gledišča ali premestitvi težišča. V središču Diltheyevih razmislekov ni zdaj nič več podoživljanje ali vživljanje, denimo v avtorjevo intenco, marveč koncentracija na odpirajoče razumevanje pomembnih stanj stvari, ki imajo od svojega avtorja neodvisno, lastno strukturo (»duh«, »smisel«).

Iz tega Dilthey v svojem poznem delu odločneje reflektira »hermenevtične« osnove, »hermenevtična tla« svojega utemeljitvenega programa, kar je bilo v okviru *Uvoda* komaj tematizirano. K temu sodi poleg izhodišča v prehodnem kontekstu delovanja življenja in razumevanja, ki sem ga z naslonitvijo na Diltheyevo formulacijo »hermenevtična cirkulacija« označil z razmerjem obojestranske odvisnosti, v kateri so skupaj – kot pojasnjuje Dilthey – »dojemanje vsakega posameznega duhoslovnoznanstvenega dejanskega stanja v skupni zgodovinski celoti, katere del je posamezno dejansko stanje, in pojmovne reprezentacije te celote v sistematičnih duhoslovnih znanostih« (VII, str. 152). Na vsaki točki duhoslovnoznanstvenega dela nastaja tako, kot pravi Dilthey, »cirkulacija med doživljanjem, razumevanjem in reprezentacijo duhovnega sveta v skupnih pojmi« (VII, str. 145). In ta hermenevtična cirkulacija ni le določujoča za konkretno duhoslovnoznanstveno raziskovalno delo, temveč že značilna za filozofsko utemeljitev in njeno izhajanje iz življenja.

¹⁴ Prim. VII, str. 251: »A ravno v tem je sedaj njena meja: skupna gibanja gredo skozi individuum kot svojo prehodno točko; poiskati moramo nove osnove za razumevanje istega, ki niso postavljene v individuum, da bi jo razumeli. Biografija zase nima možnosti, da bi se oblikovala kot znanstvena umetnina. Nove kategorije, podobe in oblike življenja so tiste, na katere se moramo obrniti in ki se same ne odpirajo v posameznem življenju. Individuum je zdaj križišče za kulturne sisteme, organizacije, v katere je vpleteno njegovo pre-bivanje [sein Dasein]: kako naj jih razumemo iz njega?«

Z utemeljitvijo duhoslovnih znanosti je postal Dilthey eksponent in odločilni utiralec poti tako imenovane »hermenevtične filozofije«, s katero je odprl pot za različne, povsem heterogene poskuse »hermenevtičnega« filozofiranja v 20. stoletju, ki so med drugimi povezani z imeni Martina Heideggerja, Hansa-Georga Gadamerja, Hansa Lippsa, Georga Mischa, Otta Friedricha Bollnowa, Joachima Ritterja in Paula Ricoeurja.

Prevedel Jože Hrovat

○ HERMENEVTIČNEM ODNOSU

27

Načenjanje tematike »pozni Heidegger in sodobna filozofija« je v več pogledih zmuzljivo, morda niti ne toliko glede tistega, kar vključuje, kolikor glede tistega, kar kot *bistveno zmuzljivo* izključuje. Heideggrov filozofski opus je sicer »predmet« recepcije različnih smeri t. i. »sodobne filozofije« – od fenomenološko-hermenevtične, ki jo je Heidegger sam sooblikoval, eksistencialistične, katere se je izogibal, strukturalistične, ki se Heideggru ni mogla izogniti, analitične, pri kateri je kljub vzajemnemu izogibanju prihajalo do zanimivih srečevanj, družbeno kritične, ki jo je Heidegger pritegnil kljub politični odbojnosti, krščanske, ki je bila vseskozi spremljevalka na poti, vse do – morda največ po zaslugi japonskih študentov – recimo, interkulture, da ne naštevamo še naprej. Ko pa se s to recepcijo pobliže seznanimo, se vzbudi pomislek, v kolikšni meri je bila pozna misel Martina Heideggra s strani samorazglašene »sodobne filozofije«, *resnično* recepirana, ali je v *resnici* sploh lahko recepirana?

S tem vprašanjem izražamo domnevo, da jo sleherna filozofska recepcija, kljub še taki interpretativni zvestobi pri sledenju »stvari sami«, nujno potvarja in ostaja do nje miselno indiferentna. V mislih nimamo kakega hotenega potvarjanja, marveč interpretativno recepcijo, ki potvarja brez izrecnega namena, tako rekoč dobrovoljno prepričana o pravilnosti svojih izhodišč in postopkov. V zgodovini filozofije imamo kar nekaj takih primerov, recimo, recepcijo Ari-

stotela v srednjeveški filozofiji, recepcijo Hegla v drugi polovici 19. stoletja, pa Nietzscheja in Heideggra v postmoderni itn. Za tako nehoteno receptivno potvarjanje ni kriv ta ali oni interpret, marveč *čas sam*, s katerim se vsakokrat odpira interpretativna situacija. Gadamer na sledi Heideggra tu upravičeno vpeljuje koncept »*Wirkungsgeschichte*«, učinkovne zgodovine. A v primeru poznega Heideggra tudi taka »*Wirkungsgeschichte*« nekako odpove, ker se potvorba dogaja prav v točki, lahko bi celo rekli v tisti *ničelni točki* izmika, kjer se drug drugemu izmakneta misel in ta čas, ki je interpretativno na razpolago, pa vendar sproža nelagodje *nerazpoloženja take razpoložljivosti*. To nelagodje izdaja zadržek časa, ki *koncipira* našo recepcijo filozofije na kraju *odtega* v razmerju do resnice, ob čemer postane *mero-dajno epohalno* izkustvo tega odtega.

28

Kljub nejasnosti, ali je tematika »pozni Heidegger in sodobna filozofija« sploh mogoča, ni mogoče tajiti medsebojne napotenosti: kakor se sodobna filozofija ne more preprosto odreči poznega Heideggra kot svojega spremljevalca in celo utemeljitelja, tako se tudi pozni Heidegger v svojih spisih vseskozi dotika *sodobnosti tega, kar je*, čeprav se komu zdi, da kot v odmaknjenosti *neke druge* zgodovine, govorice in sveta. To kažejo poimenovanja kot »*Ereignis*« (dogodje), »*Sage*« (poved), »*Geviert*« (četverje), po drugi strani pa tudi poimenovanje tistega, kar obvladuje sodobni svet kot vladavina *Gestell-a*, *postavlja* tehnike. Heidegger si ne izmišlja drugih besed, predružačenje gre skozi *neko raz-likovanje*, ki je kot tako zadeva mišljenja. To se *med potjo*, se pravi z izkušnjo *poti* predružači. Vendar ta drugost ni sama sebi namen, marveč je namenjena tistemu, kar bistveno manjka. Ni zgolj in sploh ne *neko drugo*, marveč tisto pred-vsem različno, oziroma sebe-krijoče jasnenje razlike (*Unterschied*) same.

Sodobna filozofija, pri čemer mislimo na filozofijo, ki jo danes večinoma študirajo in poučujejo, stežka prizna relevantno tej drugosti, čeprav je *drugost* sama po sebi njena nadvse priljubljena tema. Vendar se zdi, da priznavanje te drugosti zaobide pripoznanje *razlike*, skozi katero prehaja mišljenje, da med potjo postane drugačno. Ni drugosti brez prehoda skozi raz-ločenje (*Unter-Schied*), ki zadeva *sredino* sveta in *vmesje* govorice.

Na ta način lahko ugotovimo, da je recepcija poznega Heideggra v veliki meri zaznamovana z *indiferenco* mišljenja tega časa, ki jo je morda najbolje oznanil

Heidegger sam z namigom: »Najpomisljivejše v našem pomisljivem času je, da še ne mislimo.«¹

Namig skriva v sebi izkustvo *raz-like*, skozi izkustvo katere mišljenje pada v čas, v katerem in kot kateri *še ne* mislimo. Namig je treba vzeti v obravnavo na ravni Heglove določbe iz *Filozofije prava*, češ da je filozofija misel svojega časa. Za razliko od Hegla pa s Heideggrovim namigom postane vprašljivo, kako čas lahko *daje misliti* to, kar je, v tem ko se izmika in tako na-potuje mišljenje – vprašanje, ki je zaobseženo v naslovu *Bit in čas*.

Namig »najpomisljivejše v našem pomisljivem času je, da še ne mislimo« v bistvu podaja razpoloženje neke razglašenosti mišljenja kot neuglašenosti, ki zase terja neko priznanje in posluš. Z njo seveda ni mišljeno, da naš čas v primerjavi s prejšnjimi premore slabše mislece, tudi ne, da je sam *ta čas morda sam »slaboten«*, marveč da je, ravno nasprotno, *premočan* v tem, da *še ne* pusti misliti. Zaslepljen s svojo premočjo ostaja slep za možnost mišljenja, ki bistveno vstopa *vmes*. »Še ne« kaže na neko *meddobje*, ne filozofije, pač pa *premišljevanja* filozofije. S tem da filozofija ni pozorna do »slabosti« svojega meddobja, ki jo potuje v vladavini tega nadmočnega časa, sama *slabi svoje pozicije*, se pravi, se daje, čeprav nerazpoložena, na razpolago tej moči. Morda je to poduk, ki ga je Heidegger zapustil sodobnikom, ki pa ga ni zlahka dojeti v času, ko je vsakdo lahko filozof, vendar pa redko kdo, če sploh kdo, zmore misliti tako, da odgovarja bistvenemu vprašanju filozofije v tem vprašljivem času, v katerem se po eni strani vsiljuje vprašanje, ali je to sploh še čas za filozofijo in če ni – kako da tega še ne mislimo iz nekega drugega mišljenja in se po tej poti sami predrugačimo?

Nemara zaradi premoči mišljenja, ki *že* misli in sicer do te mere, da v resnici nikoli sploh ne misli, marveč izključno preračunava. Tu imamo seveda v mislih Heideggrov namig iz spisa »Znanost in osmislitev«, kako *znanost ne misli*. To ji dobesedno daje moč. Znanost je moč po tem, da ne misli, medtem ko samoumevno sprejema, da *že* misli, kar bi glede na filozofsko utemeljenost znanosti pomenilo, da *že* poseduje razlog biti in na tej podlagi lahko razpolaga s slehernim bivajočim. Šele s tem postane pomembno, da se mora mišljenje filozofije predrugačiti skozi izkustvo *razlike*, ki je ne moremo več razumeti na

¹ »Das Bedenklichste in unser bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.« Martin Heidegger, *Was heißt Denken*, Max Niemeyer, Tübingen 1984, str. 9.

način nekake korekcije dosedanjega mišljenja v smislu njegovega nadaljnjega napredovanja, marveč kot korak nazaj, sestop od računanja z bivajočim k mišljenju, ki je *poslušno do resnice biti same*. Mišljenje, ki še ne misli, je lahko slabotno s stališča mišljenja, ki že misli kot učvrščeno v brezdobju večno vračajoče se moči znanosti, *medtem* ko za drugo mišljenje še ni prišel čas in je tako še tuje. Prav ta pomišljivi »medtem« kaže nujnost *prehoda skozi razliko*.

Zaradi takega bitnozgodovinskega pre-hajanja-skozi se Heideggrovo mišljenje zdi oddaljeno današnji aktualnosti in vendar iz te oddaljenosti neprimerno bolj bistveno kakor vsa aktualistična filozofija prihaja do tistega, kar je danes pričujočnost.

30

Heideggrovo pozno mišljenje je tako na prvi pogled bližje zgodnji grški misli, izvorom kitajske in japonske miselne tradicije kot pa »sodobni filozofiji« – a kaj določa *obzorje sodobne filozofije*? Zbirka filozofov, ki so se po naključju rodili v 20. stoletju in interpretirali dogajanje v njem? Ali pa *sodobno* filozofijo opredeljuje neka notranja nuja in nujnost, ki jo silita v soočanje s sodobnostjo? Potemtakem se sodobnost sodobne filozofije ne more meriti s tako ali drugačno družbenozgodovinsko, kulturno, znanstveno ali celo medijsko *aktualnostjo*, marveč nosi to razmerje s sodobnostjo *v sebi*. Šele *po doprinosu filozofije same*, po tem kar Heidegger dovolj določilno imenuje *Geschick*, torej po tem, kar je v dejanskosti na delu, je aktualnost aktualna. To, kar je filozofija bistveno doprinesla, je po Heideggru *konec metafizike kot nihilizem pozabe biti v njeni razliki do bivajočega*. *Kraj sodobnosti se tako kaže skozi neko skrajnost*, ki terjaja odgovore. Vendar pa je Heidegger, kot vemo, vztrajal pri vprašanju biti, ki je brez odgovora, brez odgovornosti rešitev, odločitev ter ukrepov, kot jih terjaja družbenopolitična stvarnost, in si s tem seveda nakopal veliko zamero. Največji del sodobne filozofije, predvsem v Nemčiji, je vzpodbujen s to zamero zaradi Heideggrovega vztrajanja pri odprtosti vprašanja biti. Ta zamera se kaže tudi pri sodobnih filozofih, ki jim Heidegger tako rekoč služi kot stalna referenčna točka in prav tako kot stalni kamen spotike. Morda bi veljalo navesti nekaj značilnih tovrstnih opazk, recimo, Derridaja, Rortyja in Vattima, na Heideggrov račun, vendar jih raje pustimo za kasneje.

Tako je mogoče reči, da je odprtost vprašanja biti pri poznem Heideggru privedena v ospredje do te *meje*, da se vprašanje biti samo pomakne v ozadje do tiste *mere*, ki pomeni *samo še sprejemanje tistega, kar se daje, vtem ko se hkrati jemlje*. Označevati to mišljenje kot *mišljenje dogodka* je morda primerno,

gotovo pa neprimerno, kolikor sugerira odnos mišljenja do dogodja, ki se ne poraja iz od-nosa samega.

Naš namen je to odprtost, ki je samo še v sprejemanju, in sprejemanje, ki je samo še v odprtosti, razgrniti v povezavi s tistim, kar pozni Heidegger v neki samonavezavi na svojo zgodnjo misel imenuje »hermenevtični odnos«. Prav s »hermenevtičnim odnosom« se vmesimo v vmesje tistega, kar Heidegger namiguje s »še ne« mišljenja, kolikor to sledi *odtegu* kot tisti potezi resnice biti, ki priteguje odnos mišljenja, da to postane drugačno. Dovoljujemo si, da v tem predručenju, ki sledi odtegnjenosti resnice biti prepoznavamo temeljno hermenevtično potezo Heideggrovega mišljenja, ki pa kot *poteza* ne predisponira nikakršnega metodičnega smisla hermenevtike ali kakega nauka, razen morda tega, kar je glede hermenevtike pripomnil Schleiermacher in za njim povzel Dilthey, namreč da je njen smisel razumevanje govora drugega in da je vse, kar mora predpostavljati, govorica.

V našem primeru gre za mišljenje časa, v katerem očitno prihaja do neke razlike, ki je še nismo prehodili, prav v tem prehodu pa se morda še skriva pristno izkustvo mišljenja, namreč izkustvo mišljenja kot poti. Ta pot mišljenja, ki je bistveno neki prehod in s tem medpotje, Heidegger poimenuje tudi »*Besinnung*«, pri čemer ni nepomembno opozoriti na izvorni pomen besede »*Sinn*« oziroma »*sinnen*«, ki tako kot latinsko »*sensus*« izhaja iz indoevropskega korena *sent** v pomenu: »iti«, »potovati«, »peljati«.

»*Besinnung*«, »osmislitev« je, kakor vemo iz spisa »*Wissenschaft und Besinnung*«, to, kar pogreša znanost, prav kolikor tega pogreška ne osmišljuje. Znanost se obnaša samozadostno. Hkrati pove, da se osmišljujoče mišljenje ne more obnašati ekskluzivistično. Razliki računajočega in osmišljevalnega mišljenja ustreza dvojstvo zadevnega stanja, podano v hkratnosti razlike *Gestell*-a (postavja) in *Ereignis*-a (dogodja). Če jo prvo mišljenje zanemarja, potem jo drugo osmišljevalno mišljenje bistveno jemlje v mar tako, da razvija *posluh* zanjo. Nimamo opraviti zgolj z nekoliko bolj prefinjeno filozofijo znanosti in tehnike, ki opozarja na meje znanosti in s tem povezano etiko odgovornosti. Osmislitev *hkratnosti* razlike *postavja* in *dogodja* pomeni okret v mišljenju samem in sicer tam, kjer se to izpričuje v svoji *istosti* z bitjo, to pa je, kot vemo, kraj filozofije same in z njo vse znanosti.

Da se Heidegger tej osmislitvi na ljubo ni odrekel le metodi, marveč se mu je celo pot mišljenja izkazala za *medpotje* v razmerju do resnice biti, kaže, da se

mora mišljenje tega časa, ki še ne misli, zadržati v tem *še ne*, da dopusti prihod tega, kar je za misliti. Tako mišljenje je *z-mislenje* (An-denken) v tem, da izkazuje pri-padnost vpadu biti. V tem je še-zmeraj-ne-mišljeno *vedno-že*-mišljeno mišljenja. Vedno že mišljeno mišljenja je bit bivajočega. Bit obkroža mišljenje, v tem ko mišljenje zaokroža bit.

To sopripadnost je filozofska tradicija mislila kot absolutno sedanjost, v logiki pa je obveljala kot načelo identitete. Heideggrova osmislitev misli sam sovpad vpada biti mišljenju in pripadnost mišljenja biti. To sopripadanje je bilo na začetku zahodnega mišljenja v Parmenidovem reku *to gar auto noein estin te kai einai* dojeta kot *istost* mišljenja in biti, ta pa se je v kasnejšem razvoju filozofije formalizirala v logično in sosledno metafizično *načelo identitete*. Ugotovimo lahko, da je pot Heideggrovega poznega mišljenja vzgibana prav z odstrtjem stavka identitete, kar po svoje nazorno kažejo njegova bremenska predavanja.

Heidegger nas v svoj premislek Parmenidovega reka *to gar auto noein estin te kai einai* uvede z namigom, da tu ne pripada identiteta biti, tako kot v metafizičnem stavku identitete, marveč »*.../ bit spada /gehört, sliši/ – z mišljenjem – v isto.*«²

32

Celoten nadaljnji razmislek je posvečen temu »*to auto*«, »istemu«³ »das Selbe«, ki ga ni mogoče misliti iz istosti prazne logične identitete, marveč mu je potrebno prisluhniti iz nagovora tega *Zusammen-gehören*, so-pripadnosti, so-slišja, ki se enkrat oglašja poudarjeno kot *Zusammen-gehören*, drugič kot *Zusammen-gehören*. S slednjim poudarkom Heidegger napotuje na poslušanje kot na odprtost mišljenja za pripadnost (poslušnost) resnici biti.

Eksistencialna možnost »poslušanja«⁴ je že v *Biti in času* omenjena v zvezi s hermenevtičnim *razumevanjem*. Prav v povezavi s tem se Heidegger odpo-veduje terminološke rabe »mišljenja«⁵ (»Denken«). V spisu »Stavek identitete«⁶ ter v drugih spisih iz poznega obdobja pa je »mišljenje«⁷ celo poudarjeno rab-

² Martin Heidegger, *Identiteta in diferenca*, prevedel Tine Hribar, Založba Obzorja, Maribor 1990, str. 11. V nemškem izvirniku nastopa beseda »gehören«, ki se navezuje na »hören«, »slišati«, kar je pomembno ne le za problematiko spisa »Identiteta in diferenca«, marveč, kakor bomo skušali pokazati, za odprtje polja hermenevtičnega odnosa sploh. Zavaljo specifičnega interpretacijskega konteksta bo naš prevod Heideggrovih besedil na nekaterih mestih odstopal od razpoložljivih slovenskih prevodov.

ljeno, vrh tega še tam, kjer vstopa v obravnavo razmerje bistva človeka do resnice biti. Tako Heidegger govori o *so-pripadanju* in vzajemni izročenosti človeka in biti, kar je na ravni odstiranja problematike *Biti in časa* nepredstavljivo. Vendar velja tu v splošnem pripomniti, da se pozno Heideggrovo mišljenje ogiblje sleherne terminološke predstavljivosti, tudi tiste iz *Biti in časa* (najbolj očitno je to pri opustitvi oznake »Dasein«, »tubit«). V spisu »Stavek identitete« tako izrecno zahteva, da odskočimo od vsakega »predstavljajočega mišljenja«, da lahko vskočimo v razmerje z bitjo.

Na podlagi tega je tudi *to auto*, Zusammen-gehören, so-pripadanje, soslišje, mišljeno dvokrožno. Enkrat je »Zusammengehören« mišljeno v smislu vse identificirajoče, prisvajajoče in osvajajoče identitete, ki kopiči bivajoče skupaj, se pravi, na način postavlja, Gestell-a. Drugič pa je Zusammengehören mišljeno *samosvoje*, tako da *odpira posluš* za dogodje tistega, kar v postavljanju postavlja ostaja skrito in neosvojljivo. *Odpiranje posluha* ima neutajljivo hermenevtično potezo. Vključuje namreč uvid v sopripadnost vpada biti mišljenju in pripadnosti mišljenja biti, ki ga predstavljajoče mišljenje, ki *vedno že* misli bit bivajočega, *še zmeraj ne* misli kot *sovpadanje v hkratnosti istega*. Kroženje biti same v sebi *še ni* mišljeno po samem sebi, tako da biti iz *lastne* vpadljivosti pripade mišljenje. To kroženje v sovpadanju istega, ki *daje misliti pot biti*, ne da bi bilo samo napoteno kot bit, Heidegger izpove v jaslini *dogodja*, ki »*ist weder, noch gibt es I...I Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe.*«³ »Niti ni niti se ne daje I...I Kaj preostane za reči? Samo to: dogodje dogodeva. S tem se reče iz istega po istem k istemu.«

Poudarjeni »niti-niti« dogodja nas napotuje k tistemu »še-ne« mišljenja, ki preostaja mišljenju, kolikor z bitjo ostaja »isto v istem«. Rek imenuje v istem soslišje mišljenja in biti, a vendar na način *prehajanja skozi razliko*. Rekanje na način »Ereignis ereignet«, »dogodje dogodeva«, ni gola tautologija, saj izreka *prehajanje od istega po istem k istemu*. V filološkem pogledu se tako rekanje opira na t. i. *figuro etimologico* iz grške retorike. Njena raba pri ključnih zadevah mišljenja, recimo, »Ereignis ereignet«, »Sprache spricht«, »Welt weltet« ni nikakršna puhla Heideggrova domislica ali mašilo, marveč način in, to se pravi, pot, kako mišljenje s posluhom za *isto istega* postane *poslušno do-*

³ Martin Heidegger, »Zeit und Sein«, v: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1988, str. 24–25. Slov. prevod: Martin Heidegger, »Čas in bit«, prevedel Uroš Grilc, *Problemi XXXIII/1–2* (1995), str. 212–213.

godju, jeziku in svetu, tako da se mu odpre pot skozi razliko, med katero se samo predrugači. Mišljenje, ki v taki poslušnosti prihaja iz razlike *skozi* razliko v raz-liko, prehaja *vmesje* jezika in *sredino* sveta. Razlika tu ne nastopa več kot nasprotje identitete, marveč poudarjeno kot *Unter-Schied*, raz-ločenje, raz-bor iz istega po istem k istemu. To opredeljuje rabo vodilnih besed poznega Heideggrovega mišljenja, ki iz prisluškovanja in s tem odpiranja vprašanja k tistemu, kar v našem času *še ne* mislimo, hkrati že odgovarja najstarejšemu izročilu mišljenja. Taka besedna raba je sama zgodovinsko vmesnost.

Tako morda ni odveč prisluhniti, kako Heidegger vpelje besedo Ereignis:

»Beseda ‚Ereignis‘ (‚dogodje‘) je vzeta iz naravnega jezika. ‚Er-eignen‘ (‚dogodevanje‘) prvotno pomeni: ‚er-äugen‘ (‚u-očiti‘), tj. ‚erblicken‘ (‚zagledati‘), ‚im Blicken zu sich rufen‘ (‚z gledanjem poklicati k sebi‘), ‚aneignen‘ (‚prilastiti‘). Beseda ‚Ereignis‘ (‚dogodje‘) je zdaj, izvirneje mišljena, kot vodilna beseda vzeta v službo mišljenja, ki skuša obdržati v pomnjenju tisto v mrak zavito Parmenidovo besedo to auto, isto je mišljenje in bit. Beseda ‚Ereignis‘ je ravno tako neprevedljiva kot grški logos ali kitajski tao. Beseda dogodje tu ne imenuje več tistega, kar sicer imenujemo dogodek, pripetljaj. Beseda je zdaj rabljena *singulare tantum*.«⁴

34

Za ta opis rabe besede »Ereignis«, »dogodje«, se sprva zdi, kakor da bi sugeriral, da dogodje kot *singulare tantum* stoji zase in zgolj zase, čeprav naj bi zadevalo tisto *isto* mišljenja in biti in s tem vzajemno soizročanje človeka in biti, ki je v izzivanju postavlja sicer predpostavljano, a hkrati v *svoji resnici* vendar bistveno zapostavljeno zavoljo vse identificirajoče moči učvrščevanja bivajočega v njegovi biti, vključno in najprej seveda s človekom samim.

Heidegger namreč nadaljuje prejšno opredelitev:

»‚Ereignis‘ (‚dogodje‘) imenuje tisto za iz njega misleče (zu-Denkende) in iz tega godnostno puščanje poslušja (Gehörenlassen, puščanje pripadanja), ki drug drugemu prigodeva človeka in bit. To, kar izkušamo v po-stavju kot bistvu konstelacije modernega tehničnega sveta, je predigra tega, kar pove do-godje. Dogodje ne ostaja nujno in zgolj v svoji predigri, da pušča soslišje (sopri-

⁴ Martin Heidegger, Bremer und Freiburger Vorträge, GA 79, Klostermann, Frankfurt ob Majni 1994, str. 125

padanje) človeka in biti na način postavlja. V dogodju govori možnost, da se dogodje kot golo vladanje postavlja prestane (verwindet, preboli) v začetnejše dogodevanje.»⁵

Heidegger previdno govori o preboletju in ne o preseženju prevladujočega postavljanja sopripadanja biti in človeka. Da iz dogodja govori možnost preboletja, torej prehod *bolečine raz-like*, pove, da dogodje v tem, ko sebe zadržuje, drži odprto možnost kot možnost, se pravi omogoča neko izkustvo mišljenja kot poslušanja. V prej navedenem besedilu nas k temu napotuje Heidegger s tem, da z jasnitvijo »er-eignen« (»dogodevanja«) kot »er-äugen« (u-očenja) na način »im Blicken zu sich rufen« (»v gledanju klicati k sebi«) spravi gledanje in poslušanje v sovisje poti. *Kar tu bistveno govori v tišajaoče-tešeči zadržanosti dogodja je dogodevajoča poved sama kot bistvo govorice.* »Preboletje v začetnejše dogodevanje« bi potemtakem pomenilo prehod bolečine razlike, ki *tiša kot vmesje govorice* in tako zadržana odpira posluh za nagovor govorice. V skladu s tem nas Heidegger pospremi na pot do govorice z besedami:

»Govorica govori.

Človek govori, kolikor odgovarja govorici. Odgovarjanje je poslušanje. Odgovarjanje posluša, kolikor sliši k (gehört) pozivu tišine.»⁶

Reklo »govorica govori« pridržuje bistvo govorice (Sprachwesen) kot poved. Poved kot bistvo govorice se oglašča v dogodju kot njegovo lastno oglašanje tišine, ki kliče človeško bistvo. Posluh (Gehör) v tem smislu pomeni odprtost človeškega bista v bistveno odpirajoči nagovor govorice. »Gehör« je neka odprtost za odprtost, čut in smisel hkrati, kar povzema nemška beseda »Sinn«. Herder v *Razpravi o izvoru jezika* opredeli sluh kot srednji čut, kar Heidegger v svojem spoprijemu s Herderjevo razpravo razjasnuje:

»Kar Herder sluti s ‚srednjim‘ karakterjem ‚slišanja‘, je vmesje in sredje jasni-ne.»⁷

⁵ Ibid., str.125.

⁶ Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, prevedel Dean Komel, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 28.

⁷ Martin Heidegger, *Vom Wesen der Sprache*, GA 85, Klostermann, Frankfurt ob Majni 1999, str. 115.

Z »Lichtung« (»jasnino«, »čistino«) je že v *Biti in času* poimenovana razklenjenost tubiti (Erschlossenheit des Da-seins), kasneje pa ta beseda s podarkom »jasnina za skrivanje« bolj in bolj pridobiva na veljavi kot ključna beseda bitnozgodovinskega oziroma aletheiološkega mišljenja vse do spisa »Konec filozofije in naloga mišljenja«. To iz poslušnosti dogodju postaja drugosmiselno skozi prehajanje razlike v *vmesnosti* govorice in *sredini* sveta, ki sta v navedku izrecno naznačeni. Raba besede *Lichtung* je pomembna, ker napotuje k *osvobajajočemu razsežju resnice biti kot zadržanosti dogodja, ki drži odprto njeno možnost odpiranja*. Te svobode ni mogoče dojeti zgolj v smislu tega, da resnica osvobaja. Taka ali drugačna resnica lahko namreč osvobaja le, če je poslušna temu, kar njo samo osvobaja. To po svoje izpričuje sama nemška beseda za resnico, ki tako kot latinsko »verum« in naša »vera« izhaja iz indoevropskega korena *ger v pomenu »izkazovati naklonjenost, prijateljstvo«. Tudi filozof je lahko »prijatelj resnice« šele po naklonjenosti resnice. Drugače povedano: sleherna resnica, ki jo lahko podamo v tej ali oni izjavi, prepričanju, dokazu, zrenju itn., je že osvobodjena iz jasnitve dogodevajoče povedi, ki zase potrebuje posluh človeka. Zakaj?

36

Zdi se, da tako vprašujoč sežemo do samega jedra tujosti poznega Heideggrovega mišljenja. Tujost se nam z naznačitvijo odtega resnice biti prične določneje opredeljevati v tistem smislu, ki ga Heidegger v svojem odstrtju Traklove pesnitve sam pripisuje tujemu: »/.../ fremd, starovisokonemški fram, pravzaprav pomeni: kam drugam naprej, na poti k /.../ naproti pridržanemu«. ⁸

V tem smislu tuje v Heideggrovem poznem mišljenju in v našem času še nemišljeno kaže zadevno stanje, da šele odteg (Entzug) kot bistvena poteza resnice biti, torej kot zadržanost dogodja, kot tisto osvobajajoče in jasnino prinašajoče, odpira posluh in v *tem* rabi človeka zase. S stališča izzivanja postavlja in odzivnosti računajočega mišljenja je to seveda nekaj brezresničnega, nekaj, o čemer v resnici in dokazano ni mogoče govoriti. Vendar že to, da računajoče mišljenje za dokazovanje svoje učinkovitosti sploh ne potrebuje izkazovanja resnice, kaže, da je samo določeno po odtegu resnice biti, ne da bi ga kot tako pripoznalo, kaj šele poskusilo osmisliti. Mišljenju, katerega predstavljanju se mora vse umikati, je nepredstavljivo, da se mu izmika iz-mik sam, ki pa kot tak ravno premika vse bistveno snujoče.

⁸ Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, prevedel Dean Komel, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 34.

Prej od Heideggra naznačena »dvojna vez« med postavljenjem in dogodjem je globlja od neke predstavljene povezave, ker terja drugačno poslušnost mišljenja, ki se predrugači iz samega odpiranja posluha za še ne mišljeno in v tišino umaknjeno poved dogodja. Tako mišljenje je bistveno mišljenje v *govorici* in v *tem* rabi človeka. Ni mu zgolj pripisano kot kaka opredeljujoča zmožnost, temveč kot možnost presega in celo odpravlja človeškost človeškega, kakor tudi božanskost božjega. Mišljenje, ki sebe predstavlja v brezmejni učinkovitosti svojih postopkov, je v tem smislu brez *mere* za človeka in svet. Človeka sicer uporablja in izrablja ter ponižuje vse do potrošnega materiala, nikoli pa ga *bistveno* ne *rabi* v smislu odpiranja posluha za zadržanost dogodevajoče povedi.

Prav v tem sovisju Heidegger v »Pogovoru iz govorice« iz knjige *Na poti do govorice*, v katerem, kakor vemo, poteka fiktiven razgovor »Med Japoncem in sprašujočim«, s primerno zadržanostjo namigne na hermenevtičen odnos (der hermeneutische Bezug). Razgovor pokaže, da je za gostoljubje do tujega nujna predhodna nastanitev v govorici kot »hiši biti«. Da bi dojeli tuje, se moramo prav nastaniti doma, kar stori tudi Heidegger, s tem da zadrego možnosti srečevanja vzhodnega in zahodnega mišljenja izkoristi za vnovično soočenje s hermenevtično razsežnostjo lastnega zgodnjega mišljenja.

37

Že v prvem delu pogovora, ko sogovorca omenjata evropske obiske grofa Kukija pri Husserlu in Heideggru, se kot po naključju dotakneta najzgodnejšega obdobja Heideggrove misli, ki zadeva hermenevtično modifikacijo fenomenološke metode. Na izrecno postavljeno vprašanje, zakaj je izbral naziv »hermenevtika« Heidegger na kratko zariše historično rabo tega izraza v teologiji, pri Schleiermacherju in pri Diltheyu, napoti na sedmi metodični paragraf iz uvoda v *Biti in času* in opozori, da je beseda tem delu rabljena širše:

*»Hermenevtika v Biti in času ne pomeni niti večšine razlage niti razlaganja samega, temveč poskus, da bi šele iz hermenevtičnega določili bistvo razlage.«*⁹ Ob vprašanju, zakaj je opustil stališče »hermenevtične fenomenologije«, pa Heidegger razloži, da tega ni storil, da bi zamenjal stališče, marveč ker je bilo tako prejšnje kot naslednje stališče zgolj neko medpotje. *»V mišljenju je stalna le pot. In miselne poti skrivajo v sebi to skrivnostnost, da se po njih lahko*

⁹ Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, prevedel Aleš Košar, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 100.

giblremo naprej in nazaj in da nas celo pot nazaj šele vodi naprej.«¹⁰ Pogovor nato sam krene po nekem medpotju in se čez čas ponovno vrne k rabi oznake »hermenevtično«, zato da bi naznačil, kaj pomeni, da je svojo »*miselno pot pustil v brezimnem*«. ¹¹ Pri tem se Heidegger, da bi ostal zvest grškemu miselnemu izročilu, opre na imenujoča božja imena in priključuje ime Hermes, glasnika božjega, iz česar naj postane jasno, »*da hermenevtično ne pomeni šele razlaganja, temveč predtem že prinašanje naznanila in oznanjanje* /Bot-schaft und Kunde/«. ¹²

Tu se povzpne do vrha zjasnitve *hermenevtičnega*, če ne celo do vrha razvitja Heideggrovega poznega mišljenja misli sploh, kolikor se ta hoče izviti iz metafizičnega rekanja in poimenovanja, ob čemer se govorica sama izkaže kot tisto bit in bivajoče v razliko iznašajoče, kar je neko »*prinašanje naznanila in oznanjanje*« v odlikovanem hermenevtičnem smislu. Tako Heidegger povzame nalogo mišljenja, ki jo prevzame kot lastno:

»V: *Veljalo je in še velja, da je na svetlo treba spraviti bit bivajočega; seveda ne več na način metafizike, temveč tako, da zasije bit sama. Bit sama – to pove prisostvovanje prisotnega, tj. razbor obeh iz njune ubranosti. Razbor je ta, ki človeka narekuje v njegovo bistvovanje.*

J: *Človek potemtakem bistvuje kot človek, če odgovarja nagovoru tega razbora in ga oznanja v njegovem naznanilu.*

V: *Potemtakem je govorica to, kar je v odnosu človekovega bistvovanja do razbora vladajoče in nosilno. Govorica določa hermenevtični odnos.*« ¹³

Kaj zdaj pove to, da govorica določa hermenevtični odnos? Gre za hermenevtično potezo mišljenja, ki je po govorici potegnjena v odnos – razbor biti in bivajočega. To pomeni, da mišljenje ni več dojeno le po svoji zmožnosti pritegovanja, prisvojitve tistega, s čimer je postavljeno v odnos, in se ne izčrpa v postavljanju identitete biti bivajočega, marveč samo črpa iz poslušnosti razboru. Hermenevtični odnos zaznamuje to, da je *priteg* (mišljenja) v *raztegu* (razlike) po *odtegu* (biti) – iz istega po istem k istemu. Hermenevtični odnos je

¹⁰ Ibid., str. 101.

¹¹ Ibid., str. 125.

¹² Ibid., str. 126.

¹³ Ibid., str. 126–127.

bistveno v rabi govorice. S tem postane mišljenje dojemljivo, se pravi slišno za namige, ki nikoli niso enakosmiselni, marveč v *smislu istega* vlečejo sem in tja. To vlečenje sem in tja je ravno smisel hermenevtičnega odnosa, njegovo nihanje v tihoglasju tistega, kar se odteguje skozi tišanje razlike.

Če se od te zjasnitve hermenevtičnega odnosa vrnemo k prej podanemu Heideggrovemu odstrtju stavka identitete, lahko ugotovimo, da Heidegger najde zgodovinsko spričevalo za rabo govorice, kolikor ta določa in uglašuje hermenevtični odnos, v tisti različici Parmenidovega nauka o istosti mišljenja in biti, ki se, sledeč Kranzovemu prevodu, glasi: »*Isto je mišljenje in misel, da jé je; kajti brez bivajočega, v katerem je kot izgovorjeno, ne moreš najti mišljenja*«. ¹⁴

V sestavku »Moir«, objavljenem v zbirki *Predavanja in sestavki*, Heidegger tako poskusi premisliti *to auto, das Selbe, isto*, iz razgrnitve tistega, kar v Parmenidovem reku nastopa kot *pephatisménon* in kar v Kranzovemu prevodu zastopa »Ausgesprochene« »izgovorjeno«. Heidegger glede tega prevoda »*pephatisménon*« (od *phemi, phasko*, »rečem«, »govorim«) pripomne: »*Je govorjenje tu zajeto kot izraz nečesa notranjega (duševnega) in kot tako porazdeljeno na dva sestavna dela, fonetično in semantično? O tem v izkušnji govorjenja kot phanai, govorice kot phasis ni sledu. V phaskein je: poklicati, sloveč imenovati, veleli, oklicati (anrufen, rühmend nennen, heißen); vse to pa zato, ker bistvuje kot dopuščanje prikazovanja. Phasma je pojavljanje zvezd, lune, njeno prihajanje-na-plan, njeno skrivanje-sebe. Phasis imenuje faze. Menjajoči načini njenega sijanja so lunine mene. Phasis je Sage, poved; sagen, upovedati, pomeni: spraviti na spregled: Phemi, povem, je istega, ne pa enakega bistva kot lego: prisotno spravljati v njegovo prisostvovanje, prikazovanje in ležanje*«. ¹⁵ Tako razjasnjeno *pephatiskoménon* nato Heidegger, sledeč Parmenidovemu reku, premisli še v pogledu *to eon*, (das Seiende, das Anwesende, bivajoče, prisostvujoče) substantiviranim deležnikom srednjega spola glagola *estin*, v katerem zgodnje grško mišljenje zajame problematiko biti oziroma razbora (Zwiefalt) biti in bivajočega. »*Pephatiskoménon*« potemtakem imenuje »razbiranje razbora«. ¹⁶

¹⁴ Martin Heidegger, »Moir«, v: Martin Heidegger, *Predavanja in sestavki*, prevedel Aleš Košar, Slovenska matica, Ljubljana 2003, str. 246. V grškem izvirniku: *tauton d' estin noein te kai houneken esti noema./ ou gar aneu tou eontos, en ho pephatismenon estin./ heureseis to noein*.

¹⁵ Ibid., str. 260.

¹⁶ Ibid., str. 262.

Z razširitvijo pomenskega konteksta »Phasis«, ki nakazuje vmesje govorice, na nebesne pojave nam v tej Heideggrovi razjasnitvi prične spregovarjati svet. Tu pa se srečamo z resnim pomislekom glede Heideggrovega poznega mišljenja, posebej kar zadeva domet zasnavljanja hermenevtičnega odnosa v sami govorici. Ali se mišljenje z njim pravzaprav ne odpove samovoljo samemu sebi in podleže nekakšnemu fabulaliziranju, literariziranju sveta, s tem pa seveda tudi odpove možnosti tiste osmislitve, ki jo računajoče mišljenje tehnoložnosti ne premore? Gianni Vattimo, očitno sledeč Nietzschejevi pripovedi o tem, kako je svet postal fabula, vidi v tem celo pozitivno možnost razvijanja sodobne filozofije:

»Tudi tehnika je bajka, Sage, preneseno sporočilo, če jo vidimo v tem razmerju, jo osvobodimo njenih imaginarnih hatev po zgraditvi nove ‚močne‘ resničnosti, ki bi jo lahko prevzeli kot evidentno ali bi jo lahko slavili kot platonični ontos on. Mit dehumanizirajoče tehnike, pa tudi ‚resničnost‘ tega mita v družbah totalne organiziranosti sta metafizični togosti, ki še vedno bereta bajko kot ‚resnico‘. Dovoljeni nihilizem nas tako kot Heideggrov Ab-grund kliče k pravljičnemu izkustvu resničnosti, ki je tudi naša edina možnost svobode.«¹⁷

40

S takim fabulativnim razumevanjem možnosti mišljenja elegantno odpravimo tujost Heideggrove misli, ne da bi žrtvovali njeno drugačnost. Vendar to, kar smo prej naznačili z odtegom resnice biti in zadržanostjo dogodka ne navaja k pripovedovanju zgodb o svetu, marveč privaja na rabo govorice v prehajanju razlike, skozi katero se *godi in u-resničuje* svet. Šele če se svet u-resničuje s tem, da prihaja do besede, tako da v vmesnosti govorice razpira svojo sredino, je možno ogovarjati to ali ono resničnost kot resnično ali pa pripovedovati zgodbe o njej. Če za Gadamerjem povzamemo, da nikoli ni mogoče izreči vse resnice in zato ni absolutne resnice, pa tudi ne laži, potem odteg kot drugačno absolviranje resnice biti *pušča* – in to je edinstveni smisel *puščanja*, ki zase potrebuje človeka – prihajanje sveta do besede.

V zapisu »Hebel der Hausfreund« Heidegger izrecno opozori na svetotvorni smisel besede:

»Beseda govorice zveni in se oglašča v besednem glasu, se jasni in sveti v pisni podobi. Glas in pisava sta sicer nekaj čutnega, a vendar čutnega (Sinnliches), v katerem se vselej oglašča in prikazuje neki smisel (Sinn). Beseda premerja kot

¹⁷ Gianni Vattimo, *Konec moderne*, prevedel Samo Kutoš, LUD Literatura, Ljubljana 1997.

čutni smisel (sinnliche Sinn) prostranost razprostirališča med zemljo in nebom. Govorica drži odprto razsežje, v katerem človek na zemlji pod nebom naseljuje hišo sveta.«¹⁸

Reklo »hiša sveta« nenavadno spominja na ono drugo Heideggrovo reklo, ki podaja bistvo govorico v prispodobi »hiše biti«. Tako v enem kot v drugem primeru je v igri neko kritje, ki krije razkrivanje-jasnenje samo. Skrivnost kritja je, da iz lastne zadržanosti vzdržuje zadrževanje. Razkrivanje se krije v skri-
vanju, tako kot se gledanje krije v poslušanju. Tako se vselej posreduje sredina sveta kot raz-mejevanje nebesnega in zemeljskega čuta, ki pa je po dogo-
devajoči povedi hkrati – v enkratnem smislu hkratnosti – tudi duhoven kot razmerje med zemljani in nebeščani. Svet, ki se godi iz razsežja zemlje in neba v razmerje človeškega in božjega ni niti samo zgodovinski niti samo naraven niti oboje. Niti ni različen od vseh možnih svetov v kozmološkem, intersub-
jektivnem, vsakdanjem, globalnem ali kakršnem koli drugem naziranju sveta. Ta svet se daruje iz *povedi dogodka razlike*.

¹⁸ Martin Heidegger, *Hebel. Der Hausfreund*, Neske, Pfullingen 1985, str. 33.



JEZIK

JEZIK

43

JEZIK



Wilhelm von Humboldt

O RAZLIČNOSTI ČLOVEŠKE JEZIKOVNE GRADNJE

Pogled nazaj na dosedanji potek raziskovanja § 22

45

Tako smo prišli do ene izmed skrajnih točk, do katerih nas je moralo pripeljati naše dosedanje raziskovanje.

Celotno tu prikazano pojmovanje jezika, če naj na kratko povzamemo dosedanje obravnavo in ji omogočimo nadaljevanje, temelji v bistvu na ugotovitvi, da je jezik hkrati nujna dovršitev mišljenja in naraven razvoj dispozicije, značilne za človeka kot takega. Vendar pa ta razvoj ni razvoj nekega instinkta, ki bi ga bilo mogoče pojasniti zgolj fiziološko. Ne da bi bil akt neposredne zavesti, še več, celo trenutne spontanosti in svobode, lahko pripada le bitju, obdarjenemu z zavestjo in s svobodo, a v njem izvira iz tudi njemu samemu nerazumljive globine lastne individualnosti in iz dejavnosti v njem prisotnih moči. Kajti povsem je odvisen od energije in forme, s katero in v kateri človek nezavedno vzgibava vso svojo duhovno individualnost. V tej prepletenosti z individualno resničnostjo in zaradi še drugih, dodatnih razlogov je obenem podrejen tudi pogojem, ki obkrožajo človeka v svetu in celo vplivajo na akte njegove svobode. V jeziku se, kolikor se ta resnično pojavlja v človeku, razlikujeta dva konstitutivna principa: notranji smisel za jezik (s čimer ne mislim

posebne sposobnosti, pač pa celotno duševno zmožnost v povezavi z omiko in rabo jezika, torej zgolj neko usmeritev) in glas, kolikor je odvisen od lastnosti organov in temelji na tem, kar je že bilo preneseno. Notranji smisel za jezik je princip, ki od znotraj obvladuje jezik in povsod daje vodilni vzgib. Glas bi bil sam na sebi podoben pasivni materiji, ki sprejema formo. Samo prežet s smislom za jezik, spremenjen v artikuliran glas, in s tem, ko v sebi – v nerazdružljivi enotnosti in nenehnem vzajemnem učinkovanju – hkrati združuje neko razumsko in čutno moč, postane tisti princip v jeziku, ki resnično in, kot je videti, celo samostojno deluje v nespremenljivi simbolizirajoči dejavnosti. Kot za človekovo bivanje v svetu na splošno velja zakonitost, da ne more iz sebe izločiti ničesar, kar ne bi v tem istem trenutku postalo materija, ki povratno vpliva nanj in pogojuje njegovo nadaljnje ustvarjanje, tudi glas spremeni razumevanje in delovanje notranjega smisla za jezik. Vsako nadaljnje ustvarjanje torej ne ohranja enostavne usmeritve prvotne sile, pač pa sprejme usmeritev, sestavljeno iz te enostavne usmeritve in usmeritve, ki je dana z vsem, kar je bilo že predhodno ustvarjeno. Ker predstavlja naravna nagnjenost k jeziku človekovo splošno nagnjenost in morajo vsi v sebi nositi ključ razumevanja vseh jezikov, iz tega samo od sebe sledi, da si morajo biti forme vseh jezikov v bistvu enake in da morajo vselej dosegati splošni smoter. Različnost se lahko skriva le v sredstvih in le znotraj meja, ki jih dopušča doseganje smotra. Toda v jezikih se kaže na raznolike načine, ne le v golih glasovih, ki bi iste stvari le drugače poimenovali, temveč tudi v rabi glasov, po kateri smisel za jezik posega z vidika forme jezika, še več, z vidika svojega pojmovanja te forme. Samo s smislom za jezik bi namreč lahko v jezikih, kolikor so zgolj formalni, nastala le neka enoličnost. Kajti v vseh je potrebna pravilno in na določenih zakonitostih temelječo zgradbo, ki je lahko le ena in ista. A v resnici je to drugače, delno zaradi povratnega vpliva glasa, delno pa zaradi individualnosti kazanja notranjega smisla. Tu je namreč pomembna energija sile, s katero ta smisel vpliva na glas in ga v vseh, še tako neznatnih odtenkih naredi za živ izraz misli. Ta energija pa ne more biti povsod enaka, kar pomeni, da ne more povsod kazati enake intenzivnosti, enake dinamike in enake zakonitosti. Prav tako ji podpore ne zagotavljata vselej niti enaka nagnjenost k simbolnemu obdelovanju misli niti enako estetsko uživanje v bogastvu glasov in sozvočju. Kljub temu pa ostaja težnja notranjega smisla za jezik vselej uperjena v enakost v jezikih in njegova prevlada poizkuša na kakršen koli že način privedi nazaj na pravo pot tudi vsako odstopajočo formo. Nasprotno pa je glas tisti princip, ki še povečuje različnost, saj je odvisen od lastnosti organov. Tvori jo v glavnem

abeceda, ki predstavlja, kot to dokazuje ustrezno zastavljena analiza, temelj vsakega jezika. In ravno artikulirani glas ima svoje in zgolj njemu lastne ter delno na lahkotnosti in delno na blagoglasju izgovorjave temelječe zakonitosti in navade, ki sicer tudi vsebujejo neko enoličnost, vendar pa s posebno uporabo tvorijo nujne različnosti. Ker nimamo nikjer opraviti z izoliranim jezikom, ki bi se enostavno začel znova, se mora ta glas konec koncev vselej navezovati na predhodno ali tuje. V vsem tem tičijo torej razlogi nujne različnosti zgradbe človekovega jezika. Jeziki ne morejo imeti enake zgradbe, saj so narodi, ki govorijo te jezike, različni in živijo življenje, ki ga pogojujejo različna stanja.

Med obravnavanjem jezika samega na sebi se mora pokazati forma, ki se med vsemi možnimi formami najbolj ujema s smotri jezika, pri čemer moramo biti sposobni prednosti in pomanjkljivosti danih form ocenjevati glede na stopnjo, s katero se približujejo tej eni formi. Sledeč tej poti smo odkrili, da je ta forma nujno tista, ki največ obljublja splošnemu razvoju človekovega duha, z najbolj urejeno dejavnostjo pospešuje njegovo rast in ne le olajšuje sorazmernega ujemanja vseh njegovih usmeritev, temveč ga s povratno učinkujočim dražljajem tudi poživlja. Vendar pa smoter duhovne dejavnosti ni le v njenem notranjem dvigu. Sledeč tej poti nujno pride do tega, da mora postaviti nekakšno znanstveno zgradbo pojmovanja sveta in s tega vidika znova tvorno delovati. Tudi to smo upoštevali in pri tem se je povsem očitno pokazalo, da ta razširitev človekovega obzorja najbolje ali celo edino uspeva, če se drži najpopolnejše jezikovne forme. Zato smo si jo podrobneje ogledali, pri čemer sem poizkušal lastnosti te forme dokazati v točkah, v katerih se postopek jezika združuje v neposrednem doseganju svojih poslednjih smotrov. Za vprašanje, kako jeziku uspeva misel prikazati v preprostem stavku in v periodi, ki v sebi prepleta več stavkov, se mi je zdelo, da ponuja najpreprostejšo rešitev naloge, namreč oceno tako z vidika notranjih kakor tudi zunanjih smotrov. Izhajajoč iz tega postopka je bilo obenem mogoče priti do nujnih lastnosti posameznih elementov. Tega, da se bo posamezno jezikovno deblo ali pa le njegov posamezen jezik povsem in v vseh ozirih ujemal s popolno jezikovno formo, ne moremo pričakovati in vsaj na področju našega izkustva tudi ne najdemo. Sanskrtski jeziki se tej formi še najbolj približajo in so hkrati jeziki, v katerih se je duhovna omika človeškega roda skozi najdaljši niz napredkov še najuspešneje razvila. Zatorej jih lahko obravnavamo kot trdno primerjalno točko za vse ostale jezike.

Jeziki, ki odstopajo od čisto zakonite forme

Teh ni mogoče prikazati na enako preprost način. Ker stremijo k enakim skrajnim točkam kot čisto zakoniti jeziki, vendar pa tega cilja ne dosežajo v enaki meri ali pa po napačni poti, v njihovi zgradbi ne more vladati noben tako jasno izražen nasledek. V zvezi z doseganjem stavčne tvorbe smo razen kitajskega jezika, ki je brez vsakršnih gramatičnih form, postavili tri možne forme jezika, namreč fleksijsko, aglutinativno in asimilacijsko. Vsi jeziki nosijo v sebi eno ali več teh form in za presojanje njihovih relativnih prednosti je pomembno predvsem to, kako so te abstraktne forme vključili v svoje konkretne oziroma, še več, kakšen je princip tega vključevanja ali mešanja. Razlikovanje abstraktnih jezikovnih form od konkretnih dejansko obstoječih bo, kot se nadajamo, ublažilo nenavaden vtis, da se nekateri jeziki kažejo kot edino upravičeni, drugi pa štejejo za nepopolnejše, kajti tega, da lahko med abstraktnimi formami edino fleksijske štejejo za pravilne, bržkone ni mogoče prav zlahka ovreči. S tem izrečena sodba o drugih jezikih ne velja v enaki meri tudi za konkretne obstoječe jezike, v katerih ne prevladuje izključno ena izmed teh oblik, zato pa je v njih vselej živo prisotno opazno stremljenje k tisti, ki je pravilna. Zato je treba to točko utemeljiti s še podrobnejšim raziskovanjem.

48

Tistim, ki poznajo več jezikov, se utegne zelo na splošno zdeti, da vsakemu izmed teh jezikov, seveda kolikor so na isti stopnji kulture, pripadajo posebne prednosti, ne da bi bilo mogoče kateremu koli izmed njih pripisati odločilno prednost pred drugimi. Temu neposredno nasprotno je pojmovanje, ki se je izoblikovalo v sedanjih raziskovanjih; vendar pa se mnogim utegne zdeti še toliko bolj odbijajoče, kolikor tečejo prizadevanja teh raziskovanj predvsem v smeri dokazovanja tesne in nerazdružljive povezanosti med jeziki in duhovno zmožnostjo narodov. Zdi se torej, da se enaka zavračajoča sodba o jezikih nanaša tudi na ljudstva. Vendar pa je tu potrebno nekoliko natančnejše razlikovanje. Omenili smo že, da so prednosti jezikov sicer na splošno odvisne od energije duhovne dejavnosti, še posebej pa od posebne nagnjenosti te dejavnosti k razvijanju misli z glasom. Popolnejši jezik zatorej sprva dokazuje le manjši, vanj usmerjeni nagon naroda, ne da bi s tem odločal tudi o drugih njegovih intelektualnih prednostih. Povsod smo najprej izhajali zgolj iz zgradbe jezikov, da bi lahko oblikovali sodbo o tej zgradbi, pa smo se tudi zadrževali le pri njej. Da pa je ta zgradba z vidika stopnje v enem jeziku razvitejša kot v drugem, denimo, v sanskrtu bolj kot v kitajščini ali v grščini bolj kot v arabščini, bo težko zanikal tudi še tako nepristranski raziskovalec. Kakor koli bi že

poizkušali ene prednosti primerjati z drugimi, bi vendarle morali vselej priznati, da imamo nek tvoren princip duhovnega razvoja, ki navdihuje tako ene kot druge jezike. Da ne bi iz tega izhajajočih sklepov razširili na povratno vplivanje teh jezikov in na intelektualnost ljudstev, ki so (kolikor je to v človekovi moči) oblikovali te jezike, bi seveda morali prezreti vse odnose med duhom in jezikom. S tega vidika je prikazano pojmovanje povsem upravičeno. Kljub temu pa je še mogoč očitek, da lahko posamezne prednosti jezika razvijejo tudi posamezne intelektualne plati in da se duhovne dispozicije narodov veliko bolj razlikujejo z vidika svojega mešanja in lastnosti, kot pa jih je mogoče meriti z vidika njihovih stopenj. Oboje brez dvoma drži. Pravo prednost jezikov je treba iskati v njihovi vsestransko in harmonično učinkujoči sili. Jeziki so orodje, ki ga potrebuje duhovna dejavnost, so poti, po katerih se giblje dalje. Resnično blagodejni so le takrat, ko v vseh smereh spremljajo to dejavnost ter jo olajšujejo in navdihujejo, jo postavljajo v središče, iz katerega se harmonično razvija vsaka izmed njenih posameznih zvrsti. Ko torej tako radi priznamo, da forma kitajskega jezika nemara bolj kot katera koli druga poudarja moč čiste misli in dušo, ravno zato, ker odreže vse majhne, moteče vezne glasove, se usmerja vanjo bolj izključno in napeto, ko branje še tako majhnega števila kitajskih besedil to prepričanje stopnjuje v občudovanje, bodo nemara tudi najbolj vneti zagovorniki tega jezika le težka trdili, da duhovno dejavnost usmerja k tistemu pravemu središču, iz katerega enako voljno vznikata poezija in filozofija kakor tudi znanstveno raziskovanje in besedno izvajanje.

S katere koli že plati raziskovanja izhajam, si ne morem kaj, da ne bi povsem jasno in neprikrito izpostavil odločilnega nasprotja med jeziki s čisto zakonito formo in jeziki s formo, ki odstopa od te čiste zakonitosti. Po mojem globokem prepričanju se s tem kaže zgolj neko neizpodbitno dejstvo. Pri odstopajočih jezikih se niti ne zanemarjata niti ne podcenjujeta njihova odličnost, ki jim zagotavlja nekatere posamezne prednosti, in umetelnost njihove tehnične zgradbe, pač pa se jim odreka zgolj sposobnost enako urejenega, enako vsestranskega in enako harmoničnega vplivanja na duha. Da bi nad katerim koli jezikom, tudi nad jezikom še tako primitivnega ljudstva, dajal kakršne koli negativne sodbe, se meni upira še veliko bolj kot komu drugemu. Takšne sodbe ne bi razumel le kot žaljive za človeštvo v njegovih, njemu najbolj lastnih nagnjenjih, temveč tudi kot nezdružljivo z vsakim pravilnim pojmovanjem, do katerega pridemo z razmišljanjem o jeziku in na podlagi izkustva z jezikom. Kajti vsak jezik je vedno le odsev prvotne nagnjenosti k jeziku nasploh. In da bi se lahko dosegli najenostavnejši smotri, do katerih mora nujno priti prav

vsak jezik, se vedno zahteva tako umetelna zgradba, da njeno preučevanje nujno pritegne tudi raziskovanje, da niti ne omenimo, da vsak jezik, razen njegovega že razvitega dela, poseduje neko nedoločljivo sposobnost lastnega prilagajanja kakor tudi vključevanja čedalje bogatejših in višjih idej. Pri vsem tu povedanem sem izhajal iz predpostavke, da so narodi omejeni le sami nase. Vendar pa vsrkavajo tudi tujo omiko in njihova duhovna dejavnost je na ta način deležna povečanja, za katerega ni zaslužen njen jezik, ki ji, nasprotno, rabi za širjenje njenega lastnega obsega. Kajti za vsak jezik je značilna prožnost, s katero lahko vase sprejema prav vse in iz samega sebe vsemu znova daje določen izraz. Človeku ne more nikoli in pod nobenim pogojem postati absolutna meja. Razlika je le v tem, ali izhodišče večanja moči in širjenja idej tiči v samem jeziku ali pa zunaj njega, oziroma, povedano drugače, ali je jezik tisti, ki navdihuje, ali pa se le tako rekoč pasivno in sodelujoče uklanja.

50

Če torej obstaja takšna razlika med jeziki, lahko vprašamo, kateri so tisti znaki, ki nam omogočajo, da jo prepoznamo. Pri tem se lahko zdi enostransko in tudi neprimerno vsemu bogastvu tega pojma, da ga iščem ravno v gramatični metodi tvorjenja stavkov. Nikakor ga nisem nameraval omejiti na nekaj takšnega, saj je zagotovo enako živahno prisoten v prav vsakem elementu in prav vsaki stavčni zvezi. Namerno pa sem se vrnil k tistemu, kar predstavlja tako rekoč temelj jezika in hkrati odločilno vpliva na razvoj pojmov. Njihova logična razvrstitev, njihova jasna medsebojna razločenost, določen prikaz njihovih medsebojnih razmerij predstavljajo nepogrešljivo podlago vseh, tudi najvišjih izrazov duhovne dejavnosti, vendar pa so, kot mora to biti razumljivo prav vsakomur, bistveno odvisni od omenjenih različnih jezikovnih metod. S pravilno metodo gre zlahka in naravno tudi pravilno mišljenje, pri drugih se pojavijo težave, ki jih mora premagati, ali pa se zgodi, da ne naleti na enako pomoč jezika. Enako razpoloženje duha, iz katerega izvirajo omenjene tri različne vrste postopanj, samo od sebe zaobjame tudi formiranje vseh ostalih jezikovnih elementov in ga prepoznamo predvsem v stavčni tvorbi. Hkrati pa so nena zadnje ravno te posebnosti še posebej primerne, da se faktično prikažejo v zgradbi jezika, kar predstavlja izredno pomembno okoliščino raziskovanja, ki se prav posebej usmerja v to, da bi v tem, kar je v jezikih dejanskega, zgodovinsko spoznavnega, odkrilo tisto formo, ki jo jeziki dajejo duhu, oziroma v kateri se mu jeziki notranje predstavljajo.

Prevedel Alfred Leskovec

HUMBOLDTOVA DIALOŠKA HERMENEVTIKA

I. Humboldtovo mesto v zgodovini hermenevtike

51

Humboldtovo ime je v učbenikih, posvečenih zgodovini hermenevtike, običajno navedeno le v zvezi z znanim esejem *O nalogi zgodovinopisca* (*Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, 1821), ki je med drugim vplival na pisce, kot so Steinthal, Droysen in Dilthey.¹ Takšna postranska vloga je bržkone tudi posledica samosvoje neaktualnosti njegovega jezikoslovnega zasnutka, ki ga mora filozofska hermenevtika še vedno na novo odkriti in ovrednotiti.

Podobno kot Schleiermacher, ki ponavadi velja za poglavitnega sprožitelja hermenevtičnega obrata v romantiki, se tudi Humboldt dotakne vprašanja razumevanja in ga obravnava v vsej njegovi filozofski kompleksnosti. Krožna dinamika jezika ga vodi od skupne, univerzalne sposobnosti sporočanja preko dejanskih oblik naravnih jezikov h govorici posameznika, ki zaživi v dialogu. Smeli bi trditi, da je Humboldtova hermenevtika jezika dialoška hermenevtika,

¹ Značilno je npr. eno izmed poglavij dela Joachima Wacha, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert* [1926–1933], Olms, Hildesheim 1966, I, str. 227–266, v katerem avtor obravnava Humboldtovo hermenevtiko iz diltheyjevske perspektive, tj. na podlagi pregleda antropoloških in filozofskozgodovinskih spisov, vendar brez analize filozofskojezikovnih del.

ki se uresničuje v zgodovinskem obzorju jezikov. Prej kot teorija interpretacije je filozofska refleksija o vprašanju razumevanja, izpeljana na podlagi jezikoslovnih raziskav.

Opredelitev razumevanja je namreč rdeča nit, ki povezuje raznovrstna področja Humboldtovega raziskovanja, filološko eksegezo in politično presojo revolucionarnih dogodkov v Franciji, estetične interpretacije in fiziognomične opise, antropološke projekte in proučevanje jezika. Dinamika tega raziskovanja, ki sega od Grčije ter bližnjega in domačega sveta vse do Amerike, Jave in oddaljenih, tujih svetov, razodeva gibanje jaza, ki se iz lastnega pne k drugemu.

Ravno tu je mogoče ugledati, kako sta si Humboldtova in Schleiermacherjeva romantična hermenevtika blizu, a vendar obenem tudi daleč. Filozofsko vprašanje razumevanja je pri obeh zastavljeno na podlagi istih načel: posredovanje jezika med jazom in svetom ter prednost posameznega pred občim. Humboldt in Schleiermacher tudi izhajata iz iste trojice pogojev, ki zagotavljajo uveljavitev hermenevtičnega obrata. To so preoblikovanje filologije, nastanek zgodovinske zavesti in Kantova kopernikanska revolucija.

52

Filološka spretnost in pronicljiv občutek za zgodovino sama po sebi nista dovolj. Na koncu 18. in v začetku 19. stoletja smo priča številnim sijajnim dosežkom filologov, zgodovinarjev in antropologov. Vendar njihovo vztrajno raziskovanje različnih narodov, kultur in obdobj v duhu razsvetljenske filozofije trči ob zahtevo po obči veljavnosti razuma. Razum uveljavlja svojo universalnost in ne dovoljuje, da bi raziskovalci zastavili vprašanje razumevanja ob upoštevanju interpretativnih težav, ki jih skrivajo jezikovne artikulacije individualnosti. Po drugi strani ni dovolj niti Kantova kopernikanska revolucija. Če pomislimo na predelavo, ki jo doživi v Fichtejevem ali Heglovem idealizmu, moramo priznati, da kritična filozofija sama po sebi ne uvaža problematizacije razumevanja.²

Humboldtu uspe dovršena sinteza filološke prakse, pronicljivega občutka za zgodovino in premisleka kantovske filozofije, s tem pa tudi oblikovanje filozofskega nazora, usmerjenega v razumevanje človeške narave skozi raznovrstnost njenih posameznih oblik. Humboldtova filozofija pomeni interpre-

² Prim. Tilman Borsche, *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Cotta, Stuttgart 1981, str. 90–94.

tacijo individualnih načinov človekovega bivanja in razumevanja. Njena osnova je hermenevtika jezika kot medija bivanja in sporazumevanja.

Take hermenevtike ni mogoče označiti za golo interpretativno prakso. Najprej, ker Humboldtova prizadevanja niso omejena na besedila, marveč merijo na raziskovanje vseh obstoječih jezikov. Taka širina daje njegovi hermenevtiki svetovljanski pogled, zaradi katerega je različna od tradicionalne hermenevtike, ki se ukvarja z antičnimi teksti in poudarja predvsem pomen grščine in latinščine ter drugih pomožnih jezikov teološke sfere, od aramejščine do hebrejščine, različna pa je tudi od romantične hermenevtike, ki pomeni prej kontinuiteto kot prelom – odkritje sanskerta je po svojem pomirjujoča potrditev izgubljene edenske enotnosti, v kateri je babilonska zmeda presežena z indijskim mitom.

Humboldt ne zanemara Homerja ali Svetega pisma, Bhagavad-Gite ali Aveste. Vodilo mu je hermenevtični občutek za raznovrstnost jezikov, ki pa ni znamenje lahkomišelnega eksotizma niti izraz zavračanja evropskega klasičnega izročila. Raziskovalna pot, ki ga iz Evrope popelje na Kitajsko, v Ameriko in na Javo, razpre primerjalnemu jezikoslovju dimenzijo neznanske empirične širine, ki se zrcali v prenovljeni filozofski globini njegove hermenevtike. Tu pride do izraza univerzalnost vprašanja razumevanja, tehtanega na podlagi posamičnosti vsakega, vselej jezikovno posredovanega človeškega izkustva.

53

II. Od hermenevtike zgodovine do hermenevtike jezika

Humboldt se je začel ukvarjati s premišljevanjem individualnosti, vključno z interpretativnimi problemi, ki jih ta zastavlja, že v sklopu raziskav o primerjalni antropologiji, zlasti ob upoštevanju posebnega mesta posameznika kot najbolj individualizirane pojavne oblike raznovrstnosti človeškega rodu. Na prvi odgovor – pravzaprav na prvi osnutek odgovora – na vprašanja, ki jih zastavlja interpretacija individualnosti, pa naletimo šele v njegovi filozofiji zgodovine, natančneje v razmišljanju o učinkih posameznikove moči.

V eseju *O nalogi zgodovinopisca* so zaslutene univerzalne razsežnosti hermenevtike zgodovine znotraj dramatične in konfliktna vizije svetovne zgodovine. Humboldt se, sledeč Herderju in odprto polemično do Kanta, odloči za kritiko »filozofskih zgodovin«, ki izpovedujejo značilno zaupanje v napredek človeštva, za katerim se komajda potuhne oholost razsvetljenca, prepričanega,

da je živo zrcalo svoje preteklosti.³ »Filozofska zgodovina« pozablja, da ima zgodovinsko znanje perspektivichen značaj. Prepričana je, da lahko s transcendentnega gledišča individualno stvarnost reducira na vesoljnost abstraktnega, totalizirajočega ideala. V nasprotju s tem Humboldtova koncepcija svetovne zgodovine zahteva opustitev zamisli o napredovanju človeških usod v smeri vse večje popolnosti: »*biti v času*« pomeni »*ustvarjati in zahajati*«, domnevni smisel celote pa ni in ne more biti opravičilo za žrtvovanje posameznika.⁴ Celo duh ne more ubežati »*kaotičnemu valovanju*« toka zgodovine, v katerem se, za razliko od Heglovega duha, tudi sam »*razvija, spreminja, včasih tone*«. ⁵ Zgodovina ne odseva razvoja univerzalnega duha in ne zagotavlja njegove višje prisotnosti. »*Neusmiljenost zgodovine vesolja*« postavlja v vprašanje modele linearne evolucije.⁶ Tok zgodovine ni enakomeren, ni gola rezultanta vzrokov in učinkov, temveč je izraz nenehnega prepletanja individualnih silnic, ki postanejo dejavne spontano.⁷ Tu ni absolutnih sintez, ni preseganj v smeri stalnega in skladnega dopolnjevanja. Tok zgodovine skandirajo raznovrstne oblike človekove duhovne moči, ki razgrinjajo nove vidike, novo enostranskost, nove nezmanjšljive posebnosti, pri čemer sploh »*ni nujno*«, da bi bile »*zadnje tudi najpopolnejše*«. ⁸ Vendar nelinearnost toka ne posega v enotnost in verjetnost svetovne zgodovine; raznolikost in polnost, pojavniki obliki duhovne moči človeštva, pomenita temelj, ki ga minljivost ne more načeti.

54

Tesna zveza med »kaotičnim valovanjem« zgodovine in posamezniki, ki so dejavni v njej, onemogoča, da bi za zgodovino uporabljali dedukcije, in zahteva hermeneviko zgodovine, ki se je sposobna orientirati v takem valovanju. Če je zgodovina delo človeka in njegove ustvarjalnosti, je moč duha, ki je oblikovala zgodovino, sorodna moči, ki še naprej deluje v človekovi notranjosti. Razumevanje pomeni srečanje dveh različnih zgodovinskih perspektiv v skupnem obzorju zgodovine sveta. Dialog z izročilom je nova možnost, ki si jo človek

³ Wilhelm von Humboldt, »Betrachtungen über die Weltgeschichte« [1814], v: Albert Leitzmann (ur.), *Gesammelte Schriften*, Behr, Berlin 1903–1936 (Ponatis: de Gruyter, Berlin 1968), III, str. 350.

⁴ Ibid., str. 353.

⁵ Ibid., str. 353.

⁶ Ibid., str. 354.

⁷ Wilhelm von Humboldt, »Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte« [1818], v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., III, str. 363–365; Wilhelm von Humboldt, »Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers« [1821], v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., IV, str. 47–48.

⁸ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* [1836], ur. Donatella Di Cesare, Schöningh (UTB), Paderborn 1998, str. 149.

pribori v procesu samospoznavanja in s katero je presežen monolog »filozofske zgodovine«.⁹ Hermenevtika Humboldtove filozofije zgodovine je torej dialoška hermenevtika, ki se iz predhodne in izvorne skladnosti razvije v dejanje razumevanja. To dejanje pomeni srečanje dveh različnih perspektiv in zato po svoji naravi ne more biti nikdar zaključeno. Zaradi krožnosti razumevanja ni mogoča »večja natančnost, ampak samo večja skladnost«.¹⁰

Razmerje med subjektom in objektom se tu že umika razmerju med subjektom in drugim subjektom, na katerega napotuje snov zgodovine – snov, ki ima že vedno svojo obliko. Tu je dialoški značaj Humboldtove hermenevtike zgodovine posebej poudarjen. Zgodovinarjeva naloga je pritegniti na dan individualno moč v trenutku, ko se ta združi s tistim, kar jo obdaja in kar je bilo ustvarjeno pred njo. To pomeni stopiti v dialog z individualnostjo. Humboldt in Schleiermacher menita, da v zgodovini obstaja skrivnost, ki je ni mogoče razmotati. To je skrivnost obstoja drugega, skrivnost tija.¹¹ Pri razumevanju posamičnosti se ne moremo nikdar znebiti vseh nejasnosti. To je razvidno pri individualiziranih oblikah jezikovnosti, pri posameznih jezikih, ki so sicer najvišji pojav človeškega duha, a obenem tudi posredniki neprekinjenega dialoga različnih posameznih perspektiv skozi zgodovino.

Hermenevtika zgodovine napotuje na hermenevtiko jezika. Konstitutivne značilnosti vsakega hermenevtičnega izkustva so določene z jezikom. Hermenevtika jezika postane paradigma za vsako možno hermenevtiko.

III. Srečanje z jezikom

Proučevanje jezika ni namenjeno zgolj preverjanju načel, ki jih je Humboldt oblikoval na področju antropoloških in zgodovinskih raziskav, marveč je mesto hermenevtičnega obrata sredi Humboldtove raziskovalne poti. Z njim je omogočena zastavitev vprašanja razumevanja.

Za razliko od najbolj samoumevnega in neposrednega, vendar pa tudi ozkega gledanja, ki razume jezik kot sredstvo, Humboldt dojema jezik kot organ, ki

⁹ Wilhelm von Humboldt, »Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte« [1791], v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., I, str. 92.

¹⁰ Ibid., str. 96.

¹¹ Prim. Hans-Georg Gadamer, »Wahrheit und Methode« [1960], v: *Gesammelte Werke 1: Hermeneutik I*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, str. 195.

ima posredniško vlogo med človekom in svetom.¹² Še več, jezik je organ tudi v smislu, da je del samega človeka, saj je globoko zakoreninjen v njegovi telesnosti. Prva sfera jezika ni zunanost, marveč človekova notranost. Jezik je izvorna in naravna stvarnost, ki se prek zvokov in v soglasju z drugimi razvije iz nagona, iz notranje, osnovne potrebe v človeški naravi po oblikovanju sebe in sveta.¹³

Jezik torej ni zgolj artikulacija zunanje biti, biti sveta, marveč tudi izraz notranjega bivanja, ki je nerazdružljivo povezano z zunanjim. Z notranjim bivanjem se jezik celo prekriva, saj je njegov medium, sredstvo in organ. Humboldt ugotavlja, da je jezik »organ notranjega bivanja, samega bivanja, tako kot se postopoma povzpne k samospoznanju in izrazu«.¹⁴

Posredovanje, ki ga jezik vzpostavlja med jazom in svetom, je omenjeno v pismu, ki ga je Humboldt poslal Schillerju septembra leta 1800.¹⁵ To posredovanje ni preprosta vzpostavitev stika med jazom in svetom. Imeti svoj svet za človeka pomeni ločiti se od sveta, ki ga obdaja in oklepa, skorajda tako, da ga postavi nasproti sebe. Takšna nasprotnost zaznamuje prvo dejanje refleksije. Kot naravno bitje je človek izvorno povezan s svetom, temelj spoznavnih zmognosti je izvorna enotnost človeka in sveta.¹⁶ Enotnost je prelomljena z dejanjem refleksije, s katerim človek postavi sebe pred predmete (*Gegen-stände*) in se tako vzpostavi kot subjekt. To dejanje je po sebi jezikovno. V njem se nujno sproži konstitucija jaza in sveta: »Jezik nastane s prvim dejanjem refleksije; tam, kjer se človek iz teme nagona, v katerem subjekt požira objekte, prebudi k samozavesti, obstaja beseda, prva ovira, ki si jo človek postavi, da bi lahko sploh postal na svoji poti, in obenem prvi vzgib k opazovanju in orientaciji.«¹⁷

Jezik ni zgolj orodje, temveč sredstvo, »s katerim človek obenem oblikuje sebe in svet oziroma preko katerega pridobi samozavest, tako da iz sebe izloči

¹² Wilhelm von Humboldt, »Latium und Hellas oder Betrachtungen über das klassische Alterthum« [1806], v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., III, str. 167.

¹³ Wilhelm von Humboldt, »Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung« [1820], v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., IV, str. 15.

¹⁴ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 9.

¹⁵ Siegfried Seidel, *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, Aufbau Verlag, Berlin 1962, II, str. 207–208.

¹⁶ Wilhelm von Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium*, op. cit., str. 27.

¹⁷ Wilhelm von Humboldt, »Über Denken und Sprechen« [1795–1796], v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., VII, str. 582.

svet«.¹⁸ Če je človek res človek »samo zaradi jezika«, je tudi svet zares svet, ker se konstituira v jeziku.¹⁹ Brez jezika bi umanjali tudi predmeti. Človek je obdan »s predmeti, ki jih zazna izključno tako, kakor mu jih ponudi jezik«.²⁰ Vendar funkcija jezika ni zgolj razločevanje nasprotnega. Jezik je tisto, kar povezuje ali, če pomislimo človekovo hrepenenje po izvorni, izgubljeni enotnosti, celo na novo poveže jaz in svet kot posrednik v nastalem sporu. Narava jezika združuje specifični naravi človeka in sveta ter s tem ustvarja novo celoto.²¹ »Iz refleksije sveta v človeku nastane sredi njih jezik, ki povezuje človeka s svetom in oživlja svet s človekom.«²² Posredniška vloga jezika prinaša s sabo izvorno jezikovnost človeka kot izvorno jezikovnost biti-v-svetu. Humboldtova ugotovitev razmerja med jezikom in svetom je med drugim podlaga Gadamerjeve »jezikovnosti hermenevitičnega izkustva«, ki je opredeljeno kot jezikovno posredovano izkustvo tistega, kar je bilo oblikovano na podlagi notranje moči človekove in je zato že vedno uobličena stvar, že vedno govor, že vedno jezik.²³

IV. Hermenevitični občutek za različnost jezikov

Ker so vsi ljudje sposobni govoriti, mora tudi jezik postati individualen in stvaren, sicer bi ostal gola sposobnost, gola možnost dejanja. Nujen proces diverzifikacije in individualizacije je skladen s prednostjo posameznega pred občim.

Med poloma univerzalnega in individualnega se razpira neskončen krog jezika; ta dva pola sta mejnik neomejenega polja različnosti. Jezik se namreč pojavlja v neskončni različnosti individualnih jezikovnih razlik, značilnih za naravne jezike. Mišljenje torej »ni odvisno samo od jezika kot takega, marveč, do dane mere, tudi od vsakega posameznega jezika«.²⁴ Posrednik med človekom in svetom ni jezik kot univerzalna oblika, marveč vsak posamezen jezik, tako kot se je oblikoval skozi zgodovino. Raznovrstnost jezikov vdere v negibno in

¹⁸ Siegfried Seidel, *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, op. cit., II, str. 207.

¹⁹ Wilhelm von Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium*, op. cit., str. 16.

²⁰ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 186.

²¹ Wilhelm von Humboldt, *Latium und Hellas*, op. cit., str. 168.

²² Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 325.

²³ Prim. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., str. 447.

²⁴ Wilhelm von Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium*, op. cit. str. 21.

abstraktno vesoljnost čistega mišljenja, v katerem je obtičala filozofija. To je trenutek Humboldtove kopernikanske revolucije ali bolje točka, na kateri se Humboldt na podlagi Kantove misli odloči za svoj jezikovno-hermenevtični obrat. Nikakor ne smemo podcenjevati odločilnega vpliva, ki ga priznanje raznovrstnosti vplivov vpelje v njegovo hermenevtiko: pridobljen je hermenevtični občutek za drugost drugih jezikov, za drugačnost drugih individualitet.

Različnost jezikov »*ni različnost glasov in znakov, marveč različnost pogledov na svet*«. ²⁵ Če se svet konstituira samo z jezikom in v jeziku, jezik pa se pojavlja v različnosti posameznih jezikov, ne obstaja samo en svet, marveč množica svetov, ki ustreza množici perspektiv, ki jih razpre vsak izmed jezikov. Vprašanje o svetu na sebi ni več smiselno. Fenomen različnosti ni omejen samo na označevanje, marveč prežema tudi pomen, različne semantične zgradbe sveta v vsakem posameznem jeziku. Vsaka individualna perspektiva zrcali svet na svoj način, ko ga sama oblikuje, pri čemer celota perspektiv omogoča spoznanje sveta, vendar ga ne izčrpa, saj vsaka nova perspektiva še dodatno bogati celoto. V tem smislu so vsi jeziki skupaj »*kot prizma, vsaka stran osvetli vesolje z drugačnim barvnim odtenkom*«. ²⁶

58

Vendar različnost jezikov pridobi tako tudi tragično globino. Če bi bila različnost samo v glasovih, ne bi ovirala dostopa do resnice. Vendar pa seže do pomenov, s tem pa, kakor je videti, odpre brezno nesporazuma in babilonske zmede. Jeziki postanejo prve stvarne ovire na poti razumevanja: dajejo nam vedeti, da se ne razumemo. Zaradi različnosti jezikov postane otipljiva drugačnost obdobj, kultur, posameznikov.

Filozofija, ki uglašuje svoj spev različnosti na podlagi raznovrstnosti posameznega, se navidez ne more izogniti očitku, da je relativistična in solipsistična. Vendar nam navedena metafora o prizmi že prišepetava drugo resnico: različnost je vedno različnost znotraj enotnosti. Ta neodstranljiva enotnost predpostavlja vesoljno skladnost jezikov in ima za temelj osnovno načelo Humboldtove antropologije, bistveno enotnost človeškega rodu, ki ne potrebuje »*dodatnih pojasnil*«. ²⁷

²⁵ Ibid., str. 119.

²⁶ Wilhelm von Humboldt, »Essais sur les langues du nouveau continent« [1812], v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., III, str. 321.

²⁷ Wilhelm von Humboldt, »Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus« [1824–1826], v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., V, str. 383.

V. O prvenstvu govorice

Individualizacija jezika se ne izčrpa z individualnimi oblikami posameznih jezikov. Narava različnosti, ki se razodeva v jezikih, kaže na dodatno stopnjo individualizacije. Jezik je celota individualnih jezikovnih oblik, vsak posamezni jezik pa je kot krog, ki ga sestavljajo številni delci.²⁸ Zato pa je individualnost jezika vedno »*enotnost v različnosti*«,²⁹ a samo v relativnem smislu, saj je prava individualnost le v posamezniku, v njegovih besedah in govorici: »*Samo v posamezniku doseže jezik svoje zadnje določilo*«. ³⁰ Posamezni jeziki se pojavljajo »*v dejanju svojega stvarnega nastajanja*«, v individualnem govoru.³¹ Kot dejansko resnico lahko izkusimo le jezikovna dejanja posameznikov. Jezik zato ne more obstajati mimo govorjenja.³²

Na podobno perspektivno zaobrnitev proučevanja jezika naletimo tudi pri Schleiermacherju. Schleiermacher predlaga novo razumevanje razmerja med jezikom in govorico, ki v marsičem spominja na Humboldtovo. Njegov nazor zasledimo že v akademski spomenici *O različnih metodah prevajanja* (*Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, 1813). Ustvarjalno dejanje govora je tu mišljeno kot sinteza, ki izpričuje spontanost posameznika.³³ Po Humboldtovi govorno dejanje »*ni pogoj niti pravo dejanje, marveč stvarno delovanje v minevanju trenutkov*«. ³⁴ V govorici se jezik nujno pokaže kot *enérgeia*, uresničitev *dýnamis*, ki pomeni hkrati preoblikovanje in preseganje jezika.³⁵ Jezikovna ustvarjalnost, ki vsakič nastane in se razprostre v jeziku, lahko celo spremeni načela in načine jezikovnega postopka. V tem dejanju se proces

59

²⁸ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 286–288.

²⁹ Wilhelm von Humboldt, »Über den Nationalcharakter der Sprachen« [1822], v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., IV, str. 420.

³⁰ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 190.

³¹ Ibid., str. 194.

³² Wilhelm von Humboldt, *Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus*, op. cit., str. 395.

³³ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, »Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens«, v: *Sämtliche Werke*, Berlin 1835–1864, str. 153.

³⁴ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 325.

³⁵ V zvezi z aristotelskim ozadjem Humboldtove misli prim. Donatella Di Cesare, »Die aristotelische Herkunft der Begriffe érgon und enérgeia in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie«, v: Jörn Albrecht (ur.), *Energieia und Ergon. Studia in honorem Eugenio Coseriu*, Narr, Tübingen 1988, II, str. 29–46.

proizvajanja jezika dovrši in vsakokrat znova začne; vsako dejanje je pogoj novih dejanj. Tako kot je možnost vselej podrejena deju, ki pomeni njen pogoj, tako je tudi jezik vedno podrejen govorici, ki se izraža v njej. Kot udejanjena možnost in aktualizirana potenca je ravno govorica temelj in razlog jezika. Zato jezik postane jezik »skozi govorico«.³⁶ Prvenstvo govorice lahko razumemo tudi kot prednost in nadrejenost govorice glede na jezik. Razumevanje razmerja med jezikom in govorico, kakršno je dolgo prevladovalo v novoveški gramatiki, je tu zaobrnjeno na glavo. Gramatično izročilo se je ukvarjalo z mrtvim okostjem jezika, s popredmetenim jezikom, ločenim od dejanja, ki ga ustvarja, pri čemer je govorico razumelo kot stranski, nepopoln pojav.

V nasprotju s tem je za Humboldta govorica temeljni in izvorni jezikovni fenomen.³⁷ S tem ne razvrednoti jezika, temveč jezik razume kot celoto govorice, ki ne obstaja mimo posameznih govoric. Gre za razlikovanje med možnostjo in dejanskostjo jezikovne pojavnosti, ne pa za ontološko razliko. Hermenevitična perspektiva omogoča postanek v neskončnem krogu individualizacije jezika, ki se vrti od jezika kot univerzalne sposobnosti skozi posamezne jezike do individualnih dejanj govora in, v nasprotni smeri, od teh dejanj do jezika v njegovi celoti. Kar je v tem krogu predhodno, če se smemo tako izraziti, pa je, v skladu s Humboldtovim poudarjanjem ustvarjalnosti, ravno govor oziroma uresničevanje govorice, saj so v njem hkrati in nezaobrnljivo prisotni jezik in posamezni jeziki.³⁸

60

VI. Govoriti in razumeti: hermenevitični krog jezika

Načinov individualizacije jezika je neskončno mnogo, vendar je »načelo individualizacije vselej isto: misliti in govoriti v dani posameznosti«.³⁹ Posamez-

³⁶ Wilhelm von Humboldt, »Über die Verschiedenheiten« [1827–1829], v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., VI, str. 181. V tej zvezi Humboldt izrecno navaja Schleiermacherja: *Versuch einer Analyse der Mexikanischen Sprache*, v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., IV, str. 233–284.

³⁷ Wilhelm von Humboldt, »Über die Sprachen der Südseeinseln« [1828], v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., VI, str. 43; *Über die Verschiedenheiten*, op. cit., str. 147.

³⁸ Za razmerje jezik-posameznik pri Humboldtu glej Ludwig Jäger, »Die Individualität von Rede und Verstehen. Aspekte einer hermeneutischen Semiologie bei Humboldt«, v: Manfred Frank in Anselm Haverkamp (ur.), *Individualität. Akten des Kolloquiums ‚Poetik und Hermeneutik‘*, Fink, München 1988, str. 76–94. Glej tudi Donatella Di Cesare, »Pour une herméneutique du langage. Epistémologie et méthodologie de la recherche linguistique d’après Humboldt«, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 4 (1990), str. 123–140.

³⁹ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheiten*, op. cit., str. 183.

nost govora je empirični fenomen, ki ga mora raziskovanje jezika priznati in spoštovati. Lahko pomeni interpretativno težavo, ni pa teoretski problem. Resnična skrivnost ni govor, marveč razumevanje.

Neposredno dopolnilo posameznosti govora je posameznost razumevanja. Vsaka jezikovna oblika mora biti razumljiva po svoji naravi, to pa sproži bistveno vprašanje o razumevanju ustvarjajoče individualnosti, ki se ne podreja univerzalnim obrazcem in vselej zahteva, da se proces razumevanja izpolni v spoštovanju drugosti sogovornika. Na svoji hermenevtični poti skozi krožno individualizacijo jezika se Humboldt zaustavi pri vprašanju razumevanja in ugleda veseljnost hermenevtičnega vprašanja.

Schleiermacher se iz enakega filozofskega ozadja, a po drugačni poti, prebije do podobne problematizacije razumevanja, ko izhaja iz posredovalne vloge jezika ter prednosti posameznega pred občim. Njegov oris veseljne hermenevtike izhaja iz zamisli, da izkustvo tujega in zadevna možnost nesporazuma nista omejena na interpretacijo besedil in svetopisemsko eksegezo, marveč sta značilna za razumevanje vsakega pomenljivega pogovora. Od tod tudi njegova trditev o univerzalnosti hermenevtike.

61

Pri Schleiermacherju in Humboldtju razumevanje ni psihološko, temveč jezikovno dejanje. Po Schleiermacherju je »*vsako dejanje razumevanja hrbtna stran govornega dejanja*«. ⁴⁰ Humboldt meni, da sta »*razumevanje in govorjenje različna učinka iste jezikovne sposobnosti*«. ⁴¹ Navezovanje govora in razumevanja na jezikovno ravnilo je posebej izrazito. Pogoji govora in razumevanja izhajajo iz univerzalne jezikovne sposobnosti, ki je skupna vsem ljudem. Veseljnost hermenevtičnega vprašanja pogreza svoje korenine v veseljnosti jezika.

VII. Jaz in ti: dialoškost jezika kot vzorec razumevanja

Dejanje razumevanja je kot njegova »hrbna stran« prav tako individualno in ustvarjalno kot govorno dejanje. Dialoški vzorec razumevanja je torej v dejanju govora in mišljenja. Čeprav domuje v individualnosti jaza, ta vzorec že napoteva na drugost tija. Drugače povedano: pojem individualnosti ne izključuje

⁴⁰ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik* [1819], Winter, Heidelberg 1959, str. 301.

⁴¹ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 183.

drugosti, marveč jo priključuje. Dialoški značaj jezika utemeljuje, v nasprotju z monološkim obrazcem metafizičnega solipsizma, nov dialoški vzorec, ki že vključuje vprašanje razumevanja in ujava dialoško hermenevtiko.⁴²

Jezik je temelj predmetnosti mišljenja. Delovanje čutov in delovanje uma se združita v sintezo ter iz množice čutnih vtisov, ki zaživijo v subjektu, povzameta poteze in vidike, ki so, z vidika subjekta, značilni za predmet.⁴³ Subjektiviteta subjekta ima dejavno vlogo pri oblikovanju predmeta. Proces poenotenja povzroči, da na predmet gledamo na subjektiven način – Humboldt temu pravi »*subjektivna predstava*«. ⁴⁴ Takšna predstava še ni pojem, saj se mora pred tem objektivirati, kar pa je mogoče le s posredovanjem jezika. Poenotenje razlik, ki sestavljajo predstavo, poteka v zvoku. Zvok ni zunanji element glede na nastanek predstave, marveč je njen sestavni del, saj nastane z istim sintetičnim dejanjem in je celo pogoj sinteze. Predstava postane obstojna samo v čutnozaznavni obliki besede. V besedi je ohranjen in določen rezultat poenotenja. S tem se predstava loči od notranjega delovanja, ki jo je proizvedlo in ki bi sicer »*izginilo skorajda brez sledu*«. ⁴⁵ Ta ločitev pomeni prvo stopnjo objektivacije – predstava zapusti sfero jaza, v kateri bi sicer obtičala.

62

Vendar ta prenos še vedno ne zaznamuje nastanka pojma. Objektivacija je popolna, samo ko jaz prepozna svojo stvarno objektivirano predstavo zunaj sebe. To je mogoče le v tiju. Samo ko jaz zasliši, da je njegovo besedo izgovoril tudi ti, prerase predstava »*v dejansko objektivnost, ne da bi ji bila pri tem subjektivnost odvzeta*«. ⁴⁶ Predstava postane v jeziku pojem, in sicer na podlagi tija, ki jo odseva. Dokaz, da je ti nujen za gibanje mišljenja, najdemo po Humboldtju že v dejstvu, da se tudi posameznik v osami pogovarja sam s sabo, kot bi bil v družbi drugih ljudi.

⁴² V zvezi s pojmom dialoga pri Humboldtju prim. Armin Burkhardt, »Der Dialogbegriff bei Wilhelm von Humboldt«, v: Rudolf Hoberg (ur.), *Sprache und Bildung. Beiträge zum 150. Todestag Wilhelm von Humboldts*, THD, Darmstadt 1987, str. 141–173. Prim. tudi M. Theunissen, *Der Andere*, de Gruyter, Berlin–New York ²1977.

⁴³ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 180.

⁴⁴ Ibid., str. 180 isl.

⁴⁵ Ibid., str. 80.

⁴⁶ Ibid., str. 182.

⁴⁷ Wilhelm von Humboldt, »Über den Dualis« [1827], v: *Gesammelte Schriften*, op. cit., IV, str. 25.

»Temelj vsakega govora je pogovor.«⁴⁷ Govor je vedno govor-z-drugimi, mišljenje je vedno mišljenje-z-drugimi. Jezik razkriva družbenost človeškega bitja, na temelju katere je zgrajeno sobivanje ljudi.⁴⁸ V tem smislu pomeni »veliko prehodno točko od subjektivnega k objektivnemu«, od vselej omejene individualnosti k bivanju, ki v sebi sočasno vsebuje vse.⁴⁹ Jaz tu ni mišljen kot nasprotje ne-jaza, ni abstraktni jaz, ki bi bil ločen od posameznih odnosov in ostal ukleščen v monološkem solipsizmu metafizike. Humboldtov jaz je stvaren in konkreten, je zgodovinski jaz, ki prebiva v skupnosti, je jaz, ki ga določa in vzpostavlja dialog z drugimi. Njegova posameznost je po sebi omejena in omejevalna, a zahteva značilno preseganje subjekta, ki se izraža v potrebi po opredmetenju dialoga. Dialog je mesto, v katerem se subjekt odtuji, opredmeti in uobliči stvar fenomenskega sveta: takšna alienacija je obenem subjektivizacija in ponotranjenje objektiviranega sveta. Vendar se zaradi njenega jezikovnega značaja ta objektivacija lahko dogodi samo v vmesju (*Zwischen*), v jezikovnem prostoru med jazom in tujem. Jaz spozna obliko sveta samo v odgovoru tija, s tem pa spozna tudi sebe kot jaz.

Tu – v oblikovanju sveta in v samooblikovanju jaza preko tija – ugledamo »delo duha«, namenjeno vzpostavitvi jezika.⁵⁰ Tu se tudi jezik pokaže ne samo kot *poïesis*, ki se nanaša na razmerje med subjektom in objektom, marveč tudi in predvsem kot *prâxis*, ki se uresničuje v razmerju med subjekti.

63

Ker je jezikovno posredovana in torej dialoška, je objektivnost vselej med jazom in tujem in je torej vedno interindividualna. Postati objektivni pomeni postati skupen. V dialogu kot v praksi vprašanj in odgovorov se oblikujeta jaz in ti ter poleg sebe oblikujeta tudi svoje predmete, ki postanejo skupni.

Dialog vselej poteka v horizontu jezika, znotraj njega pa v perspektivi, ki jo razpre posamezen naravni jezik, natančneje, v svetu, ki je že vedno jezikovno oblikovan. Čeprav je že objektiviran, ker je že svet, je ta svet vedno tudi medsvetje. To pa pravzaprav pomeni zgolj to, da svet ostaja v izvornem prostoru svojega nastanka, v dialogu med jazom in tujem, in da tudi ne biva samostojno zunaj njega. Jezikovno posredovan svet ni nikoli zunajindividualni svet; kot

⁴⁸ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 183.

⁴⁹ Wilhelm von Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium*, op. cit., str. 25.

⁵⁰ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 174.

medindividualni svet je torej obenem vedno individualen. Dialoškost jezika pojasnjuje, zakaj je pogled na svet, ki ga jezik vsebuje, vedno znova presežen.

Znotraj perspektive, ki jo razpira jezik, pridobi dialog dve dimenziji: horizontalno, v kateri se povezuje z jazom, in vertikalno, v kateri se jaz in ti povežeta s tistim mi, ki se je postopoma oblikoval skozi jezik in njegovo zgodovino. Vertikalna dimenzija posreduje horizontalno: z objektivizacijo lastne subjektivnosti – in hkratno subjektivizacijo objektivnega sveta – stopi jaz v razmerje z mijem še prej kot s tujem, saj sporočanje seže po glasovih maternega jezika, materinščina pa postane tudi izraz njegovih čustev.⁵¹ To je mogoče zato, ker jezik posamezniku ni nikdar tuj. Takšen se lahko zazdi, ko z omejenega zornega kota motrimo njegovo objektivnost, ne pa ko ga na podlagi osnovnega načela Humboldtove hermenevtike povezujemo s subjektiviteto, ki jo priključimo vse, kar je bilo že uobličeno. Zaradi »sorodstvene vezi«, ki povezuje generacije in zagotavlja neprekinjeno »jezikovno komunikacijo«, si tudi subjektivitete med sabo ne morejo biti popolnoma tuje.⁵²

64

Rešitev tega nasprotja je v človeški naravi. Kar nastaja iz tistega, kar tvori skupaj z mano pravzaprav neko celoto, omogoča, da pojmi oseba in predmeta, odvisnosti in neodvisnosti prehajajo eden v drugega.⁵³ Kar v jeziku omejuje in določa posameznika, izhaja iz intimne človeške narave. Njegovo tujstvo je zgolj tujstvo kontingentne individualnosti.

VIII. Mostovi razumevanja, mostovi daljave

Humboldtovi spisi so prepleteni z neprekinjenimi zvezami metafor. Nekatere strani jezika so obsijane, druge pa nujno ostanejo v senci.⁵⁴ Metafora je Humboldtov odgovor na vprašanje, kako je mogoče spregovoriti o jeziku. Jezik ni predmet med drugimi predmeti. Če ga popredmetimo, zapademo v poljubno določanje. Jezik zaživi samo v individualnem dejanju govora ter ubeži pojmovnim definicijam. Njegovega bistva se je mogoče dotakniti le preko govorice

⁵¹ Ibid., str. 189.

⁵² Ibid., str. 190.

⁵³ Ibid., str. 190.

⁵⁴ V zvezi s težavami, ki nastopijo pri poskusu razumevanja jezika, ter z zmotnim prepričanjem filozofov in znanosti, da je mogoče opredeliti njegov pojmovni obseg, Heidegger izraža svoje občudovanje nad temno globino Humboldtovih uvidov v bistvo jezika. Prim. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, str. 268.

metafor. Poleg identitete metafora pokaže tudi na razliko, s tem pa ohranja njuno nasprotje. Metafora ne pozna evforije pojmovnih definicij, nikdar ne postavlja dokončnih trditev. Metafora ne zakriva razlik. Zato pa je odprta, hipotetična interpretacija, ki po svoji naravi ne more prevzeti fiksne in izkristalizirane oblike.⁵⁵ Metafora je določilo jezika, vendar je to določilo le delno in začasno.

Ob metafori organa in prizme se nam v zvezi z vprašanjem razumevanja ponuja še tretja pomenljiva metafora, most: »*Kjer dve bitji ločuje popolno brezno, ni mostu razumevanja, ki bi ju povezal: da se lahko razumemo, smo se morali že razumeti na drug način.*«⁵⁶

Predstava o jeziku, ki bi s svojimi mostovi ustvarjal popolno skladnost, je izraz želje ali, v primeru znanosti, celo izpovedane vere. Humboldt pa je do možnosti, ki jih zagotavlja »*most jezika*«, videti precej zadržan. »*Različni ljudje z isto besedo ne mislijo na natanko isto stvar, ta najprej malenkostna razlika pa se polagoma razširi čez cel jezik, tako kot krog na vodi.*«⁵⁷

To je Humboldtov opis izkustva nerazumevanja, ki izhaja, tudi v teoretskem pogledu, iz njegovega pojmovanja jezikovne različnosti. Ta se širi vse do bregov individualnosti. Nesporazum je tudi znotraj razumevanja zelo pogosta, že skoraj vsakdanja izkušnja. Večkrat začutimo, da govorimo iste besede, a se vendar ne razumemo. Za razumevanje ni dovolj pragmatika. Sokrat je to mojstrsko prikazal s svojo ironijo. Mogoče pri tem ostaja odprto vprašanje odnosa, ki ga moramo imeti do take izkušnje. Naj jo zavrnamo, kot to počne za znanost značilen racionalistični optimizem? Naj jo preprosto sprejmemo in pretrpimo, kakor predlaga pesimistični misticizem?⁵⁸ V obeh primerih je razvidna nepopolnost jezikovnih sredstev. Zato pa si zagovorniki obeh stališč tudi prizadevajo preseči jezik, pribresti onstran jezika.

⁵⁵ V zvezi z vprašanjem metafore pri Humboldtju prim. Hartmut Schmidt, »Sprachwissenschaftliche Metaphorik bei Wilhelm von Humboldt und Jacob Grimm«, v: Arwed Spreu in Wilhelm Bondzio, *Humboldt-Grimm-Konferenz*, Humboldt Universität zu Berlin, Sektion Germanistik, Berlin 1986, II, str. 49–64; Hubert Ivo, »Warum über Sprache metaphorisch reden? Zum wissenschaftstheoretischen Status eines Metaphernfeldes«, v: Rudolf Hoberg (ur.), *Sprache und Bildung. Beiträge zum 150. Todestag Wilhelm von Humboldts*, op. cit., str. 81–108.

⁵⁶ Wilhelm von Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, op. cit., str. 47.

⁵⁷ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 190–191.

Pri svojem priznanju nerazumevanja, ki je vključeno v vsako razumevanje, se Humboldt sicer sklicuje ravno na jezik, a se ne predaja niti navdušenemu optimizmu niti pesimistični potrtosti. Konstitutivne značilnosti razumevanja so posledica same narave jezika: univerzalnost in individualnost – pola, znotraj katerih kroži jezik – določata pogoje in meje razumevanja.

Proces razumevanja pomeni srečanje dveh individualnih perspektiv v skupnem obzorju jezika, ki ga ni mogoče preseči. Prav zaradi tega si nista ti dve perspektivi nikdar popolnoma tuji. Humboldt v zvezi s tem omenja predhodno in izvirno skladnost.⁵⁹ V tem pogledu se razumevanje pokaže kot proces artikulacije in razvoja izvirne skladnosti, ki vendar ne bo mogla nikoli preprečiti pojavljanja ločenosti in drugosti.

Jezik pa ni samo organ, ki naj bi omogočil doseganje skladnosti; v svoji enotnosti je tudi neovržen dokaz te skladnosti. Kot univerzalni organ kaže na soglasje jezikov, »zaradi katerega mora vsakdo imeti v sebi ključ za razumevanje vsakega jezika«.⁶⁰ Vendar takšen pogoj razumevanja nikakor ne pomeni, da bo razumevanje tudi zares uspelo. Razumevanje ni »predaja materialne vsebine«, marveč »vzgib, ki vzpostavlja ubrano skladnost z drugim«. To skladnost Humboldt opisuje z drugim organumom, orglami kot glasbilom.⁶¹ Razumevanje in sporazumevanje posameznikov je možno, ker »se vsakdo dotakne istega člena v verigi čutnih predstav in notranjih pojmovnih zgradb; vsi pritisnejo na isto tipko svojega duhovnega instrumenta, takrat pa se v vsakem človeku porodijo skladni, vendar ne povsem istovetni pojmi.«⁶²

Zmote in nesporazume, ki prežijo nad vsakim razumevanjem, lahko trenutno presežemo s stalnim, nenehnim vzajemnim pogovorom in poslušanjem. Položaj se zdi dramatičen, ker je vsak poskus obsojen na propad. Vendar ni ta propad nikoli dokončen. Vsakokrat bomo spet poskusili govoriti in poslušati.

⁵⁸ »Skepso« v tem smislu omenja že J. Wach, *Das Verstehen*, op. cit., I, str. 256.

⁵⁹ Wilhelm von Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, op. cit., str. 47.

⁶⁰ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 361.

⁶¹ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 183. Prim. podobno Wittgensteinovo trditev: »Das Ausprechen eines Wortes ist gleichsam ein Anschlagen einer Taste auf dem Vorstellungsklavier.« Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [1953], Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 18.

⁶² Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, op. cit., str. 288.

Zračni most izgine in se porazgubi v daljavi s samim govorom. Prisoten je samo, dokler si govorimo in se razumemo. Jezik je univerzalno sredstvo razumevanja, predpostavljeno v govorjenju in poslušanju: posameznike povezuje »z mostovi in pri tem posreduje vzajemno razumevanje; vendar je razlika kot taka s tem še dodatno poudarjena, saj jezik natančno določa in izostri pojme, zato pa nam daje vedeti, da je ta razlika zakoreninjena v izvornem duhovnem razpoloženju«. ⁶³

Z drugimi besedami: jezik »povezuje z ločevanjem«. ⁶⁴ Zaradi tega so njegovi mostovi razumevanja tudi mostovi daljave.

Individualizacija jezika določa mejo razumevanja, ki se je razumevajoči subjekt zave samo z izkustvom nezaobidljive drugosti, na primer v srečanju s tujim, drugačnim jezikom. ⁶⁵ Nerazumljivost tujega jezika in razumljivost svojega jezika nista nikdar absolutni, marveč samo relativni: »Vsakokrat gre le za več ali manj.« ⁶⁶ Ugotovitev, da obstajajo stopnje razumevanja, zaznamuje obenem tudi priznanje, da je tujstvo neodstranljivo: »Vsako razumevanje je zato obenem nerazumevanje, vsako soglasje v mislih in občutkih je obenem tudi nesoglasje.« ⁶⁷

67

Mejo razumevanja – neodstranljivost tujosti znotraj izvirne skladnosti – lahko razumemo v pozitivnem smislu. Pomeni odprtost, ki ne dopušča, da bi bilo dejanje kdaj zaključeno, in s tem zagotavlja neskončnost procesa razumevanja.

⁶³ Ibid., str. 287.

⁶⁴ Ibid., str. 125.

⁶⁵ Ibid., str. 122.

⁶⁶ Ibid., str. 183.

⁶⁷ Ibid., str. 191.

KULTURA

KULTURA

69

KULTURA

EVROPSKA KULTURNA ZGODOVINA

Ni moj namen, da bi skiciral razvoj evropske kulture v toku zadnjih stoletij. Za kaj takega bi bil primernejši zgodovinar. Moja stroka je zgodovinska samo postransko. Sem namreč filozof, natančneje zgodovinar filozofije. Tudi tedaj, ko se nek filozof ukvarja z zgodovino idej, ostaja zvest svojemu izvornemu poslanstvu.

Naslov »Evropska kulturna zgodovina« bi lahko pomenil, da je to, o čemer naj bi govorili, imelo svoje mesto znotraj evropskega prostora. Če k temu dodamo še dejstvo, da je Evropa časovno opredeljiva kulturna tvorba, bo takšna kulturna zgodovina obravnavala obdobje, v katerem je ta tvorba nastajala in se razvijala. Na vsak način ima izraz »evropska kulturna zgodovina« enak smisel kakor npr. »kitajska kulturna zgodovina«.

Moje vprašanje se prejkone glasi: »Kaj je v evropski kulturni zgodovini evropskega?« Po eni strani naj bi nakazovalo: čas je, da se napiše kulturno zgodovino Evrope, ki bi vzela pod lupo specifične značilnosti *evropskega* in bi jih skušala prepoznati v toku evropske zgodovine. Poskusila naj bi torej pokazati njihov določujoči vpliv.

Bolj kakor o vsebini, ki bi poročala o dogodkih, bi vam v tem predavanju želel dati nekaj orodij, ki bi vam omogočila, da sami izdelate takšno kulturno zgo-

dovino. Vsi bi jo morali imeti, ne nujno zapisano na papir, lahko pa jo kot skico nosimo vsaj »v glavi«. Sicer pa takšno vabilo tako ali tako prihaja prepozno: v sebi vedno že negujemo predstavo o tem, kar nas določa. Gre bolj za to, da si to podobo priključimo v zavest.

O teh orodjih sem že spregovoril v knjigi, ki je slovenskemu bralcu dostopna.¹ Tu bi želel skicirati le glavne poteze podobe, ki sem si jo ustvaril o evropski kulturi. Podal jo bom v obliki tez in kolikor mogoče provokativno.

1) S samostalnikom »Evropa« in pridevnikom »evropski« moramo biti varčni. V svoji tezi odrekam podporo temu, kar bi lahko označil kot nasilen krst. Kot Evropa sme veljati le to, kar je samo sebe tako poimenovalo in kar so tudi od zunaj tako videli. »Od zunaj« pomeni iz tistih dežel, ki so prihajale v stik z evropskimi ljudmi in/ali dobrinami. Posebej to velja za sosedске kulture, ki so imele opraviti z Evropo od njenega začetka. Najpomembnejši sta bili Bizanc in Islam.

72

Za evropsko se ni označevala nobena izmed obeh poglavitnih kultur antike, niti stara Grčija niti rimsko cesarstvo. Med ostalimi sodobnimi kulturami se je Bizanc imel za krščanskega in rimskega. Na grštvo se je komajda skliceval, saj je beseda »helenističen« pomenila »poganski«, bila je torej zmerljivka. Bizanc se ni nikoli imel za Evropo. Zanj je bila Evropa drugi, do katerega je gojil mešane občutke, ki niso bili povsem pozitivni: najpogosteje prezir, strah, sovraštvo. Ta drugi je bil zahodni del krščanskega sveta. Islam pa je besedo »Evropa« komajda uporabil. Razlikuje pa *R^om*, tj. bizantinsko cesarstvo, *Saqæ-liba*, tj. slovanska plemena, in *Ifranfi*. Zadnja beseda izvira iz plemenskega imena »frank«, na splošno pa označuje evropski krščanski svet.

2) Beseda Evropa, po poreklu semitska, je v začetku pomenila smer, namreč smer zahajajočega sonca. Pomorščaki iz Fenicije, ki so jadrili proti Zahodu, so verjetno uporabljali nekakšno besedo kakor */*frb*, ki je iz istega korena kakor arabska *Mafrîb*.

Z grškim zemljepisom sta področje in beseda dobila močnejše obrise. Evropa je označevala neko obalo Sredozemskega morja. O tem nas pouči odlomek iz Herodota, v katerem se tudi prvič pojavi pridevnik »evropski«. Zgodovinar

¹ Rémi Brague, *Evropa, rimska pot*, prevedla Rosana Čop, Mohorjeva družba, Ljubljana 2003.

poroča o ljudstvu, ki je v toku svoje zgodovine prečkalo morsko ožino, da bi se preselilo v Anatolijo. Dodaja, da je tedaj spremenilo tudi svoje ime. Odslej so se imenovali Frigijci, *pred tem* pa so nosili ime Brigijci. »Pred tem« pomeni: »Ko so bili še evropski.«² Takšna uporaba pridevnika nam zveni čudno. Sami ostanemo Evropejci tudi v Združenih državah ali na Daljnem vzhodu ali kjer koli sicer na zemlji. Pri Herodotu pa je imel pridevnik zgolj opisno funkcijo.

Tako smo prišli že do tretjega pomena besede, ki velja tudi še za nas. Evropa ni samo smer niti ni samo prostor, v katerem smo. Evropa je nekaj, čemur pripadamo: je kulturna tvorba.

Meje, ki jo ločujejo od njenih sosed, so kulturne. Sredozemsko morje je bilo za antiko prej most kakor zid. Vzhoda in Zahoda nikoli niso ločevale fizične meje.

3) Kot kulturna tvorba je bila Evropa nekaj novega. Obstaja šele dvanajst stoletij. Nam se to zdi kakor dolga pot. Če pa omenjeno številko primerjamo z dvema ali tremi tisočletji egiptovske kulture, Indije ali Kitajske, se izkaže za res nebogljenost. Šele od devetega stoletja govorimo o Evropi kot o enotnem kulturnem prostoru, ki se razlikuje od krščanskega sveta na splošno. Še natančneje: od ponovne ustanovitve nekakšnega rimskega cesarstva na daljnem zahodnem delu Azije.

»Stare Evrope« ni. Domnevno novejšje kulture so dedinje ali podtaknjenci (ang. *clones*) Evrope. Samo v primerjavi s kulturami, ki jih je Evropa sama porajala, je Evropa stara. Predevropske kulture so bile številčne; zunajevropske kulture morda obstajajo še sedaj, nobene pa ni, ki ne bi prišla v stik z evropsko; poevropskih kultur pa trenutno še ni. Ali bodo morda v prihodnosti, ne vem in ne morem vedeti. Kakorkoli že so današnje dedne kulture Evrope prej nad-evropske kakor neevropske. Če Evropo na določenih točkah presegajo, je to s sredstvi, ki so evropskega porekla, posledice njihove uporabe pa so velike. Njihova zmaga je zmaga bistva Evrope nad tem, kako se Evropa kaže v svoji konkretnosti.

Še več: tudi nasprotniki lahko Evropo komaj kritizirajo, ne da bi posegli po orožju, ki ga je skovala proti sami sebi. Evropska misel je prebudila in izostrila tudi njihovo kritično gledanje. Osorno rečeno: kritika Evrope je ideološka

² Herodot, *Zgodbe*, prevedel Anton Sovrè, Slovenska matica, Ljubljana 2003², str. 519.

instrumentalizacija evropske samokritike. To metodo so verjetno prvi plodno uporabili slovanofili v Rusiji, ki so romantično hrepenenje po *ancien régime* naivno razlagali v realno zgodovinskem smislu, sanje o »zdravem svetu« pa so imeli za opis neokrnjenih nravi ruskega kmečkega stanu. Kar so mogli vzeti iz razsvetljenstva, so uporabili, da z razsvetljenstvom ne bi imeli stroškov. Nekaj podobnega počne današnji islam.³

4) Evropa je razsrediščena [nem. *Exzentrisch*]. Besedo moramo razumeti dobesedno: Evropa leži daleč od starih svetovnozgodovinskih središč, kakršna so bila Mezopotamija, dolina Nila, Grčija in Bizanc, ki je bil od leta 321 povsem uradno drugi Rim. Kako pa je bilo s prvim Rimom, tistim v Laciju? Rojstvo Evrope je povezano s premikom težišča proti dolini Rena (Aachen), z nekakšno »odcepitvijo od Rima«. Evropa leži v nekakšnem odročnem kotu sredozemskega prostora. Vtis o središčnem mestu, ki ga ima Evropa, je sicer postal nekaj običajnega, a je povsem zavajajoč. Mesto, ki ga zavzema danes Evropa na zemljevidu (vsaj na evropskih svetovnih zemljevidih!), ni vzrok, ampak posledica evropske zgodovine. Evropa je bila daleč na obrobju.

74

Evropa je tudi duhovno razsrediščena. Utemeljena je bila kot projekt. Določene kulture nastajajo tako, da rastejo; temelj drugih je bila npr. utemeljitev glavnega mesta, kakor sta to bila Rim ali Konstantinopol, ali nastanek nove religije, kakršna je islam. Evropska kultura pa je bila od začetka nekakšno gibanje v nasprotno smer, ponovna utemeljitev, poskus novega rojstva. Od samega začetka je Evropa škilila k drugim kulturah, zlasti pa k svojem najbolj neposrednem sosеду, k Bizancu. Sam Karel Veliki se je imel za posnemovalca Bizanca.

To – vsaj delno – pojasnjuje zanimanje Evrope za druge kulture. V teh lahko najdemo le posameznike, ki pričajo o takšni drži, posameznike, ki so prej izjeme kakor pravilo. Pomislimo na Herodota ali al-Birunija. Zanimanje širših plasti vladajoče skupine za drugo je bilo v svetovni zgodovini *unikum*. Seveda bi bilo naivno radovedneže ločevati od materialnih vidikov, ki so povezani z osvajanjem sveta. Čisto preprosta laž pa bi bila, če bi jih razumeli zgolj ideološko kot kolonizatorje.⁴ Ta radovednost je starejša od odkrivanj konec 15.

³ Prim. J. Tabatabai, »Une perspective non-européenne sur l'identité culturelle et politique de l'Europe. Le cas de la Perse«, v: F. Cerutti in E. Rudolph (ur.), *A Soul for Europe*, zv. 3: A Collection of Essays on the Political and Cultural Identity of the Europeans, Peeters Publishers, Leuven 2006.

⁴ Prim. uničujočo oceno, ki jo je o knjigi E. Saïda napisal Ernard Lewis, »The Question of Orientalism«, *New York Review of Books*, 24. junija 1982.

stoletja. Najdemo jo tudi tam, kjer še ni kolonialnih kraljestev. Pomislimo, da je bil največji islamolog vseh časov gotovo Madžar Ignaz Goldziher.

Pojem »evrocentrizem« je »leseno železo«. Vsako ljudstvo se ima preprosto za »ljudi«, za model, in vsaka visoka kultura gleda nase kot na središče. Kitajska je vzorčni primer takšnega gledanja nase. Evropa pa je izjema.

5) Po svojem bistvu je Evropa – ne samo novi vek – nelegitimna. Evropa je celina povzpeticov. Takšen občutek usmerja ves tok evropske kulturne zgodovine. Od Karla Velikega. V svoji knjigi še nisem razumel, kako zelo pomemben je bil. Ne kot zgodovinski značaj, ampak kot mitična figura. Bil je neverjetno predrzen, da je tekmoval z Bizancem, da ga je oponašal. To priznanje nelegitimnosti pride sem in tja na površje, npr. pri Lutru v njegovi polemiki s Karlom V.⁵

Evropa si je upala posvojitev v nasprotno smer, s pomočjo katere so si domnevni potomci prisvojili častitljive prednike. Predvsem velja to za Grčijo. Vse, kar je bilo zapisanega o preseljevanju narodov, v glavnem velja. V današnji Grčiji straši predstava, ki to dejstvo posvojitve izpostavlja, in sicer v radikalnih pravoslavnih krogih, pri ljudeh z močno protiekumensko držo itd. Zgodovina Zahoda naj bi bila izkrivljena: pravi dedič Rima naj bi bil pravoslavni svet, zahteva »rimske Cerkve« po rimskosti naj bi bila neutemeljena, Evropa – vse do današnje Evropske komisije – je rezultat nezdrave zveze med papeštvom in domnevnim, uzurpiranim zahodnim cesarstvom itd.⁶ Do določene mere – tj. če odmislimo običajno utvaro o zaroti – lahko človek tem ljudem samo pritrdi: pravi dedič starega sveta je v resnici Bizanc. Kar zadeva mene, bi temu dodal dva odtenka:

a) obstaja tudi še drugi, neposredni dedič, namreč islamski svet, vključno s Turki;

b) kontinuiteta med Bizancem in pravoslavnim svetom ni tako gotova, kakor to običajno mislimo.

⁵ Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, v (isti): *An den christlichen Adel deutscher Nation und andere Schriften*. Reclam, Stuttgart, 1966, § 26.

⁶ Npr. teolog Ioannis Romanides in zgodovinar Giorgios Metallinos (za podatek se zahvaljujem C. Marsellosu).

Vsekakor pa obstaja ugovor: kulturna revščina Evrope je bila obenem njena priložnost. Evropa je tudi celina stremuhov, učencev, ki potrebujejo in obiskujejo dodatne inštrukcije. Evropejci kompenzirajo svojo izvirno kulturno revščino s pridnostjo. To je mogoče pokazati na primeru zgodovine filozofije. Bizanc je bil prebogat, da bi se mogel zanimati za arabsko recepcijo grškega miselnega bogastva. Sami so že od nekdaj imeli v originalu besedila, ki so si jih Arabci le počasi in mukoma prisvajali. Čemu bi se mučili še z branjem arabskih komentatorjev? Bizantinska filozofija je nihala med Platonom in Aristotelom. Sholastiki pa so si že ustvarili obzorje pričakovanj, ko so Evropo dosegla klasična dela.

6) Zgodovina Evrope je zgodovina renesans. Tu moram pojem »renesansa« natančneje določiti. Razlikujem med tremi tipi vračanja k preteklosti, pri čemer se moram zateči k dvema tujkama. Razlikujem med *revival* (ponovna oživitve, op. p.) in renesanso. Po izvoru je *revival* pojem iz zgodovine religij. Zlasti v protestantskem prostoru označuje prenovitveno gibanje, ki se poskuša vrniti k neokrnjenemu viru religioznega izročila. V katoliškem prostoru bi mogli z njim primerno označiti frančiškansko gibanje. V povezavi z islamom lahko navedemo vahabizem. Vsekakor naj bi pojem *revival* pomenil: ostati znotraj lastnega kulturnega toka, črpati od tam, kjer je tok ostal še neskaljen in ga od časa do časa očistiti tujih vplivov.

Renesanse pa gredo prav v nasprotno smer: posegajo po tem, kar je zunanje.

Pomislimo na vlogo klasičnega pouka v evropskem šolskem sistemu. Imeti moramo pred očmi, kakšna redkost je to bila. »Normalna« kultura privzgoji svojim potomcem klasično obliko svojega lastnega jezika. Slog so vadili na primeru mojstrov. To so delali že v Egiptu, Kitajska pa je bila vzorčni primer takšnega sistema.

V Evropi pa je bil vrh takšnega šolskega sistema v učenju jezikov, ki niso bili materni jezik nikogar. Spretnost učencev so ocenjevali po branju in pisanju umetnega jezika.

To osvetljuje tudi že znan pojav vodeče vloge, ki jo imajo na Zahodu naravoslovne znanosti. Vprašanje, zakaj so matematična fizika in v njenem vrtincu druge znanosti o živi naravi nastale v evropskem prostoru in ne na primer v helenizmu, na Kitajskem v času spopadov med državami ali med razcvetom

arabskega sveta – v Bagdadu ali Kordobi –, je bilo že večkrat predmet raziskav. Tu ne morem ponuditi kakšne nove razlage. Z mojega vidika lahko to dejstvo razložimo kot poseben primer evropskega načina učenja.

7) Evropski model pozgodovinenja pripada področju kulture, ne narave. Podobe, ki jih uporabljamo, da z njimi opišemo nastajanje kulture, so običajno sposojene iz narave. Govorimo o rojstvu, rasti, razvoju itd. V primeru Evrope imajo te podobe le omejeno moč. Nekje sem že predlagal, da moramo razlikovati med dvema modeloma prisvajanja: vključevanje [nem. *Inklusion*] in prebavljanje. Kot vključevanje razumem vstavitve živalce ali česa drugega v maso iz prozorne snovi.

V naravnem prebavnem procesu se zaužita snov v organizmu, ki si jo prisvoji, razstavi. Posledično izgubi svojo drugačnost. V umetnem postopku vključitve pa ostane ta drugačnost ohranjena. Duhovna dediščina antike kakor tudi svetopisemska dediščina sta kot takšni, tj. kot drugačni, vključeni v prozorni medij evropske kulture.

8) V zadnji točki prehajam k razlagi svojega naslova: »Evropska kulturna zgodovina«. Nisem si ga izbral sam, vzel pa sem ga resno. V tem naslovu ima vsaka beseda svojo težo. Pridevnik, ki ga tu velja natančneje določiti, opredeljuje nek pojav, tj. kulturno zgodovino. Za ta pojav predpostavljamo, da vemo, kaj pomeni. Vsakdo ve, kaj je kulturna zgodovina. Obstajajo različne kulture, od katerih je vsaka imela svojo zgodovinsko pot, ki jo je od časa do časa premislila.

Evropska zgodovina ima posebne značilnosti. Nasploh se je v vsaki kulturi kaj zgodilo. Če uporabimo izraz Lévi-Straussa: ni povsem »mrzlih družb«. Vsaka kultura ima bolj ali manj jasno zavest o svoji zgodovinskosti. Takšni zavesti lahko sledimo vse od časov starega Egipta.⁷ Zgodovina pa predpostavlja določeno časovno zavest. Pripoveduje o nečem, kar se je zgodilo. Preteklost je treba zaznati kot takšno, kot nekaj, kar je ločeno od sedanjosti.

Evropska kultura pa je razvila budno zavest o tistih prelomih, ki jo ločujejo od drugih, prejšnjih kultur. V njej se ne dovrši le prelom znotraj lastne kulture kot

⁷ Prim. J. Assmann, »Der Einbruch der Geschichte«, v: J. Assmann, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, Wilhelm Fink, München 1991, str. 288–302.

napetost med sedanjostjo in preteklostjo, ki ga običajno dojemamo kot nekaj pozitivnega in je zato žarišče istovetnosti. Prelom opredeljuje to kulturo v njeni celoti. Evropa se ima za drugo od stare Grčije, od rimskega cesarstva, iz sicer od obeh njegovih oblik, starega Rima in Bizanca.

Samo v Evropi so kulturo razumeli kot zgodovino in, obratno, zgodovino kot kulturo. Naj za konec tvegam misel, ki namerno izziva in je *politically incorrect*: samo Evropa ima kulturno zgodovino, in sicer tako v smislu kulturne zgodovine kakor v nasprotnem smislu kulturne zgodovine. Pojem »evropska kulturna zgodovina« je pleonazem.

Prevedel Robert Petkovšek

K FILOZOFIJI CIKLIZMA: IN QUO TEMPORE?

Zgodovina filozofije je do časa pred svojim začetkom običajno zavzemala eno od dveh možnih stališč. Predzgodovinski in predfilozofski čas mitske, arhaične, primitivne ali ciklične misli je bil bodisi – v klasični kolonialistični varianti – proglašen za nezrelo, primitivno divjaštvo, ki ga je zahodni človek z vstopom v zgodovino enkrat za vselej veličastno presešel, bodisi – v modernejši, nostalgичni varianti – za izgubljeni raj, nedolžno, naravno stanje človeka, ki smo si ga z željo po vednosti nepovratno zapravili. Sočasno z razsvetljskim vihanjem nosu nad »barbari« smo tako vsaj od romantike dalje priče tudi nostalgичnemu vzdihovanju utrujene evropske misli po dobrih starih časih, ko so naši predzgodovinski predniki še živeli polno življenje, neodtujeno naravi – ko je bil človek še doma v svetu in duša v telesu in preden je šlo z iznajdbo metafizike vse po zlu. Skupna poteza obeh pogledov je, da ciklizem (kot bomo tega slabo opredeljenega pojmovnega spačka »kulture, ki ni naša« imenovali v tem tekstu) razumeta kot nekaj absolutno preteklega in preseženega – nekaj, kar je izginilo brez ostanka in česar ne bomo mogli nikoli niti razumeti, kaj šele ponoviti. Pričujoči tekst pa se mimo te samoumevne gotovosti evropske misli v nedoumljivost in nepovratno odmaknjenost ciklizma kot svojega »totalno drugega« sprašuje, kakšne so možnosti za zagovor ciklične držе, če jo skušamo demistificirati ven iz njene ujetosti v megleno koncepcijo nekega »izgubljenega raja« in si jo skušamo predstaviti kot, da ni nikoli izginila: kot možno tukaj in

zdaj. Tekst torej v tem smislu z neposrednim, perečim vprašanjem o možnosti sodobnega ciklizma, dostopnega brez odloga in v tem trenutku, stremi razbiti navidezno »vednost« o ciklizmu kot po definiciji izgubljenem, neizbežno nedojemljivem »popolnoma drugem« (pa naj je ta dojet pozitivno ali negativno), ki lahko neizbežno rabi le kot motor slabe ideološkosti in imperializma.

Plemenskost ciklizma

Če ciklizem uvodoma definiramo kot držo, ki je izrazito značilna za družbeno enoto plemena, s tem ciklizma ne skušamo zgolj etnografsko uvrstiti, ampak skušamo predvsem poudariti, da gre pri tej drži za izrazito »lokalno« in »privatno« religijo, ki se pri prestopu na raven razredne družbe neizbežno izkaže za nemožno v vlogi »uradne«, »državne« religije in se praviloma umakne v domeno »neuradnega« verovanja nadvladanega razreda. Ciklizem, skratka, ni uresničljiv s sredstvi razredne družbe: bistveno brezrazreden je. S tem pa ga ravno nočemo poriniti izključno v neko področje absolutne preteklosti nepredstavljive »predrazredne družbe« niti v neko nedosegljivo prihodnost »brezrazredne družbe«, ampak vztrajamo ravno na njegovi stalni prisotnosti v nerazrednih družbenih formacijah, ki se ohranjajo v osrčju vsake razredne družbene organizacije. Ciklizem ni neka fantazmatska preteklost, ki bi jo lahko povrnili s sredstvi družbene revolucije, ciklizem je vedno že tu, v plemenski zavesti, ki nesmrtno vztraja nespremenjena v vsaki obliki razredne družbe in ki ne glede na duhovne preskoke v nadstavbi zgodovinsko razvijajoče se kulture razredne družbe kar trmasto vztraja v svoji arhaični religioznosti. O ciklizmu lahko tako govorimo kot o »ljudski« religiji, toda ljudstva tu ne gre razumeti kot nekega specifičnega družbenega razreda, na primer »ljudstva« kot zbora nadvladanih tlačanov srednjeveške družbe ali ljudstva kot tistega, ki naj bi vladalo v demokraciji. Ko Bahtin govori o ljudskosti karnevala, cilja ravno na vsečloveško razsežnost »ljudstva«, ki sega povsem onkraj razrednega. Tudi kadar ciklično religiozno prakso izvaja določen, običajno nadvladani družbeni razred, prihaja v totalnem značaju »vsečloveških gostij« teh kultov do izraza razsežnost lokalnega ljudstva kot zastopnika »utopične totalitete človeštva«. Lokalno ljudstvo s svojim lokalnim cikličnim slavljem teži k razširitvi na celoto človeštva, pri čemer pa ta širitev ni dojeta kot dosegljiva s sredstvi razredne družbeinkatere vedno metonimični del je lokalna, brezrazredna skupnost plemena. Kolikor se zavzemamo za ciklično držo kot edino pravo (in celo možno) držo do sveta sploh, pa pri tem ne gre za pričanje o neki *skriti modrosti*, ki jo je zdravi razum »navadnih ljudi« ohranil ob vseh norih premenah družbenih odnosov. Pri vztraj-

nosti ciklizma v neuradni, ljudski kulturi gre prej za neko *temeljno norost* neverjetne teže in pomena, ki povsem mimo volje zdravorazumskih, plehkkih ali celo primitivnih (v najslabšem smislu te besede) posameznih ljudi vztraja v njihovi brezosebni razsežnosti »ljudstva«, ki vznikne na dan na veselicah lokalnih skupnosti in ima povsem emergenten, dodaten pomen, neodvisen od zavestnih nazorov po na njej udeleženi posameznikov. Pozicija tega teksta torej nikakor ni »populistična« v smislu, da bi bi bilo avtorju moč očitati naivno vero v nekakšno naravno dobroto »navadnih ljudi«, prav ker s svojim konceptom ljudstva kot nosilca cikličnega pogleda na svet cilja na nekaj, kar se v njihovi praksi razodeva ravno mimo konkretnih »navadnih ljudi«, pa tudi mimo razlike, ki razmejuje »navadne« ljudi in avtorja, ki jih idealizira: ljudstvo tu nastopa prav kot neka razsežnost, v kateri vsi ljudje, ki so kadarkoli živeli na zemlji, vključno z avtorjem tega teksta, sočasno nehotе nastopajo še na »nekem drugem prizorišču« in kjer tvorijo nezavedno svetovnozgodovinskega duha. V tem smislu bi za povzetek našega vprašljivega »populizma« lahko parafraziral cinično frazo Ivana Karamazova, s katero je v slavnem romanu Dostojevskega nakazal deziluzijo svojega humanizma (*»ljubim človeštvo, a ne prenesem konkretnih ljudi«*) v: *»ne prenesem posameznih ljudi, a ljubim ljudstvo«* – tj. nosilec bistva mojega pogleda na svet je ljudstvo kot tista brezosebna dimenzija mojega lastnega jaza, ki »je nekdo drug«.

Apokalipsa zdaj

Ta bistvena plemenskost ciklizma je še posebej razvidna v razliki med ciklizmom »arhaične, predzgodovinske zavesti« in njegovo apropiacijo s strani zgodnjih zgodovinskih družb, ki jo v svoji klasični študiji izpostavlja Mircea Eliade. Za slednjo je značilen nauk o velikem letu (dolgem tudi po več deset tisoč let), ob izteku katerega se svet vedno bolj degenerira ter nazadnje povsem uniči in obnovi, medtem ko je za izvirni ciklizem značilna vera v periodično obnavljanje sveta v doglednem času: svet se v plemenskem kozmosu obnavlja vsaj ob vsakem novem letu, običajno pa še ob številnih drugih praznikih, ob postavitvi vsake nove hiše, ob vsaki poroki itd. Ta izvirni ciklizem se je, kot poudarja Eliade, vedno ohranil v obliki ljudskih verovanj tudi potem, ko je vladajoča elita kot uradno razlago sveta že proglasila teorijo kozmičnih ciklov. Politične implikacije tega nasprotja so jasne: stalno odsotni, a grozeče bližajoči se Dogodek prenove je vladajočemu razredu omogočal tako mobilizacijo svojega ljudstva v boju za čimprejšnje ustoličenje Nove dobe kot tudi upravičenje porazov kot dela fatalistično dojete dekadence in začasne zmage »grešnikov«,

ki napoveduje skorajšnje apokalipso. Plemenska utopija »prenove sveta« pa je bila za poganke podložnike vedno na dosegu roke: uničenje in ponovno stvarjenje sveta skupaj z začasnim prestopom v zlato dobo mitskega časa so bili za vernega ciklista redni in pogosti dogodki njegovega družbenega življenja – kar dela tako širjenje ozemlja in prepričanj svoje države kot zvestobo njenemu vladarju za povsem odvečne koncepte. Na spregledu te razlike Charles-Henry Puech v svojem zagovoru gnosticizma (glej seznam literature na koncu) osnuje ovržbo religioznega ciklizma in linearizma z enim samim argumentom. Puecheva osnovna poanta je, da se tako katoliški linearizem kot (uradni državni) ciklizem ujemata v eni točki: radikalni odsotnosti Dogodka – v katolicizmu je ta odmaknjen v neko stalno pričakovano, a nikoli aktualno prihodnost Drugega prihoda, v ciklizmu pa v neko večno preteklost Zlate dobe. Gnoza, trdi Puech, naj bi s to logiko stalno premeščenega Dogodka presekala, tako da ga koncipira kot dostopnega izključno tukaj in zdaj (s prestavitvijo v posebno duhovno stanje, seveda) – še več, Dogodek je v gnozi sploh definiran kot »večna sedanjost« (in ne preteklost ali prihodnost kot to predvidoma velja za ciklizem in linearizem).

82

Če vprašanje ovrednotenja gnostične poti pustimo ob strani in se za zdaj posvetimo le obrambi ciklizma, nam Eliade ponuja morje dokazov, da je bila dostopnost Dogodka kot večne sedanjosti že razločujoča poteza izvirnega ciklizma napram poznejšemu državnemu ciklizmu Velikega leta.¹ V novoletnem obredu ciklist dejansko izniči stalno odtekajoči čas vsakdanjosti in v celoti prestopi v *illud tempus*: ciklični obred ni le gesta spominjanja Dogodka ali njegove reprezentacije, ampak je njegova dejanska aktualizacija – ponovitev, ki ni v ničemer slabša od svojega izvirnika. To pa je točka, v kateri se ciklizem razlikuje od nekaterih drugih religij aktualnega Dogodka (npr. zen-budizma ali različnih krščanskih mistik – o tem več v post scriptumu) – namreč v tem, da je bistveno ponovljiv, needinstven – še več, da nikoli ni povsem izviren, vedno je prisiljen referirati na nek izvirnik, čigar ponovitev (četudi popolna) je. V skladu s tem Eliade v uvodnem delu svoje predstavitve arhaične zavesti to postavlja v tesno zvezo z začetki metafizike in Platona predstavlja celo kot misleca, ki je arhaični misli prvi dal filozofski izraz. Elementi ciklistovega sveta imajo po-

¹ »Celo v okviru treh velikih religijskih sklopov – iranskega, judovskega in krščanskega – ki so omejevali trajanje kozmosa na določeno število tisočletij in trdili, da bo In illo tempore zgodovina prenehala obstajati, lahko najdemo preživele sledove starodavne doctrine o periodičnem obnavljanju zgodovine. Skratka: zgodovino je mogoče pred končnim eschaton večkrat ukiniti in obnoviti.« (Eliade 1992: 130)

men le, če posnemajo nebeški arhetip in so v tem smislu res podobni sliki sveta, ki jo je zgodovini metafizike podaril Platon: sveta, kjer so stvari resnične le toliko, kolikor deležijo na svojih nadčutnih arhetipih – idejah. Vendar pa moramo na tem mestu postaviti razliko v odnosu med arhetipom in njegovo obredno ponovitvijo ter metafizično idejo in njeno emanacijo. Svetni objekti lahko v metafiziki na svojem viru resničnosti zgolj deležijo, nikoli pa ne morejo povsem ukiniti razlike med njima, ne morejo dejansko postati svoj lasten arhetip. Človek se lahko s svetom dejanske resničnosti združi, toda šele po smrti, tj. šele ko se svetni objekt, ki ga uteleša, v celoti odkloni od svojega nadčutnega arhetipa: ko telo povsem preneha deležiti na svetu idej, se lahko duša z njim povsem poistoveti. Najvišja resničnost, na katero kot na svoj izvor referira celota sveta, je tako v metafiziki s sveta vedno radikalno odsotna. Odnos ciklista do »drugega časa in prostora«, iz katerega črpa resničnost njegov svet, je precej drugačna, ker je le-tega, čeprav je dojet kot konstitutivno odsoten (kot pripadajoč neki absolutni preteklosti), skozi svojo fizično imitacijo v vsakem trenutku mogoče povsem poprisotiti v svetu tukaj-in-zdaj. Izvir resničnosti cikličnega sveta ima možnost, da v vsakem trenutku postane njegov otipljivi del, da se v obredni imitaciji poprisoti v ponovitvi izvirnega Dogodka, ki je ni mogoče razločiti od izvirnika. Ciklist v obredu dejansko *je* svoj prednik in *živi* v mitskem času – ne odseva ga in ne predstavlja, še najmanj pa na njem deleži.² Toda kaj ta možnost, da zgolj preko izvajanja določenih gibov in oblačenja v določeno masko dosežemo nekaj tako načelno nemogočega, kot je popolna ponovitev absolutne preteklosti, pomeni za status resničnosti izvirne absolutne preteklosti same, za mitski čas? Spričo direktnosti te trditve moramo postaviti povsem naivno vprašanje: če je ples v maskah popolna ponovitev mitskega dogodka, ali to pomeni, da so že mitski junaki nosili maske? Če je slika že popolna ponovitev in ne odslikava izvirne realnosti, ali to ne pomeni, da je že izvirna realnost le slika? Za ciklično zavest je »izvirni Dogodek« sicer nujen, a ravno kot mit, se pravi kot fantazma-dojeta-kot-fantazma (lahko bi rekli, da je

² Nenavadnost te navidez nemogoče možnosti je bila ena od motivacij, ki so številne avtorje sočasno vzpodbujale k občudovanju ciklista in k popolnem zanikanju možnosti vrnitve v njegovo stanje. Prepametni smo: vrata so se zaprla – ne moremo se več pretvarjati, da lahko poprisotimo boga s kosom lesa na obrazu, nič bolj kot se, ko enkrat odrastemo, ne moremo več pretvarjati, da plišast slon dejansko lahko poje banano. In ciklizem lahko spet varno zapremo za vrata izgubljenega raja, odkoder nas je za vedno speljala golj'fiva kača želje po vednosti: rahlo otožni, a nekako ponosni na žrtev, ki smo jo opravili v imenu osvoboditve iz ignorance. V nadaljevanju bom skušal pokazati, kako je to pretirano čudenje zmožnosti poprisotenja božanskega osnovano na napaki dojemanja narave božanskega v cikličnem, kako želja po vednosti ni nobena ovira za ciklično držo in nazadnje, kako je tudi za ciklista raj že *ab initio* izgubljen.

torej že za ciklista mit bil »mit« – v istem smislu kot ta izraz uporabljamo danes), čigar funkcija je le ta, da obredu kot poprisotenju mitskega časa priskrbi zunanjo referenco, ki je za delovanje obreda sicer nujna, a resničnost katere pravzaprav ni tako važna, kot je važna resničnost samega obreda kot njene ponovitve. Obred si tu preko transfernega ovinka priskrbi lastno resničnost in ta resničnost je kot »prisotni Dogodek« tista luknja, skozi katero v cikličnem svetu z občudovanja vrednim čarovniškim trikom vznika sveto.³

To je napaka v razumevanju, ki jo v svoji legendarni raziskavi zagreši Malcolm Frazer (glej seznam literature). Osnovna poanta Frazerjeve *Zlate veje* je, da so obredne slike »uboja kralja«, ki zaključujejo karnevalska slavlja (npr. naš sežig pusta) dejansko le omiljena verzija neke prvotne situacije, kjer je bil namesto lutke ubit pravi človek in katere bled odsev je sodobni obred, ki prvotnega le reprezentira. Frazer svojo trditev podpre s primeri žrtvovanja sužnjev, vojnih ujetnikov ali deviških svečenic, ki pa vsi izhajajo iz izrazito že-zgodovinskih družb: zgodnjih imperijev Aztekov, Judov in Rimljanov (taistih, ki razvijajo tudi dvomljivo nadgradnjo plemenskega ciklizma v teorijo Velikega leta), medtem ko so njegovi primeri »omiljeno reprezentativnega« obreda sicer običajno res kronološko kasnejši – Frazer se tu v glavnem sklicuje na lokalne ljudske običaje sodobne Evrope – a očitno plemenskega tipa in povsem v duhu obče priznane zgodnejših obredov predzgodovinskih družb s plemensko organizacijo. Obredi, ki jih Frazer navaja kot poznejšo omilitev krvavih obredov,

³ Lahko bi se vprašali, čemu je ta ovinek potreben – zakaj ciklizmu Dogodek tu-in-zdaj ni dostopen neposredno – kot bi to lahko trdili za primer evangelijske države ali budistove nirvane. Odgovor se skriva v razliki med obema Dogodkoma. Prvič, Dogodek v ciklizmu je za razliko od nirvane ali mistične ekstaze izrazito vsebinske, narativne in slikovne narave. Da bi nekaj tako konkretno vsebinskega lahko resno fingiralo kot epifanija, se mora za nazaj utemeljiti kot ponovitev nečesa neskončno starega, si prišiti zgodovino. Kar ciklizem ločuje od vulgarne ideologije, je povsem brezsrčna ravnodušnost do prikrivanja umetne narave tega samoutemeljevanja. Drugič, prav zaradi svoje vsebinskosti je Dogodek v ciklizmu zaznamovan z užitkom, ta pa se po definiciji vedno poraja iz vrnitve nekega izgubljenega objekta (pri tej koncepciji se delno opiram na: Lacan 1985). Trik ciklizma je, da mit predstavi kot mit, se pravi kot nikoli zares aktualen, absolutno preteklen in tako že po definiciji »izgubljen«, odsoten in hkrati kot zmožen poprisotenja skozi obred. V cikličnem obredu je tako (kot pove že izraz »ponovitev absolutne preteklosti«) začasno povrnjen objekt, ki je po definiciji nepovratno izgubljen. Ciklizem ni izgubljeni raj. Raj je izgubljen že v ciklizmu. Še več – lahko bi celo rekli, da je za ciklizem raj še bolj nepreklicno izgubljen kot za nas, kategorialno razločen od sedanosti kot absolutna preteklost, ki ne le, da nikoli ne bo, ampak tudi nikoli ni bila sedanja. Vendar pa ravno ta totalna izgubljenost raja ciklizmu tako priskrbi poligon, ki zagotavlja za tuzemski užitek – obred, ki omogoča popolno vrnitev po definiciji izgubljenega objekta.

značilnih za imperije Velikega leta, so tisti, ki jih bo Eliade pozneje razlagal kot sledove arhaične zavesti, ki so se v obliki »ljudske« religije ohranili v osrčju vse bolj zgodovinskih družb novejše doktrine Velikega leta. Naše stališče je diametralno nasprotno Frazerjevemu: izvirnega, realnega Dogodka cikličnih obredov ni, prvotna oblika Dogodka je že slika (ki se legitimira kot ponovitev mita-kot-mita) in poznejši poskusi vulgarne »realizacije« obredne slike mitskega časa so le žalosten indic vpreganja mitskega statusa *illud tempore* v kolesje državne ideologije odkrito imperialistične politike.

Morda bomo razkol med ideološkimi obredi zgodnjih zgodovinskih družb ter nezgodovinskimi slavji popularne kulture (ki so hkrati pred-, pod- in pozgodovinska) lažje razumeli, če posežemo po sodobnejšem primeru z zelo primerljivo nastrojenostjo. Hitlerjev tretji rajh je bil natančno tak poskus realizacije nekega mita o prvotnem germanskem imperiju s sredstvi in orožjem sodobne družbe, pri čemer je bilo v ospredju ravno sklicevanje na pogansko zavest – od indijskih svastik pa do paradoksalno uradnih »ljudskih proslav«. Komu je pripadla vloga grešnega kozla, je seveda znano in v nacističnem karnevalu niso gorele le lutke. Nacistični imperializem osnovna načela ciklične države krši že s svojim statusom uradne državne ideologije (ciklizem smo definirali kot bistveno plemenski in neuraden) in s svojo imperialistično ekspanzivnostjo (ciklizem je bistveno lokalni, karnevalska utopija sicer stremi k širitvi na celotno človeštvo, a po načelu metonimije, zgolj z zgledom in ne s podreditvijo: karnevalski anarhizem in mešanje domačega s tujim, ki je zanj značilno, onemogoča koncept »vladajoče rase«), predvsem pa z razumevanjem statusa utopije in *illud tempus*, za katerega poprisotenje gre obema. Vrnitev Zlate dobe je za nacizem realni cilj trenutno aktualne družbe, realizacija neke utopije, za katero je treba izvesti določene družbene reforme, poddržaviti določene ekonomske vire, iztrebiti ali deportirati ta ali oni del prebivalstva, ki predstavlja oviro za to realizacijo itd. – in ko bodo vse te žrtve opravljene, nas na koncu predvidoma čaka konec zgodovine, družbena realizacija izgubljenega raja. To ni le načelo nacizma, v omiljeni in bolj prikriti obliki se pojavlja v uradni ideologiji vsakega političnega imperializma od zgodnjega katoliškega širjenja razodetja z mečem in ognjem pa do vse ameriške politike po drugi svetovni vojni. Logika je vedno enaka: v imenu skorajšnjega poprisotenja Dogodka je potrebno potrpeti še to odrekanje udobju, izvesti še to nasilno operacijo, izrezati še en notranji organ, ki me zapeljuje ... Cilj posvečuje sredstvo: skorajšnji, a neprestno odloženi prihod Dogodka vnaprej blagoslavlja temačno dolino, ki vodi v njegovo kraljestvo. Poanta poprisotenja utopije v razmerah

cikličnega karnevalskega slavlja pa je ravno obratna: Zlate dobe ne blokira nobena družbena zapreka, ker tudi uresničljiva ni po poti uradne državne politike. Utopija je ne glede na družbeno stanje ves čas na dosegu roke, dosegljiva s sredstvi plemenske družbe, ki vztraja v osrčju vsake razredne družbene organizacije. *Illud tempus* je nenadoma tu, čim si nekdo na vaškem sejmu nadane masko in s tem on in maska postaneta bog, ki se je vrnil na zemljo. Pri ciklični poanti o dostopnosti Zlate dobe ne gre za to, da bi morali odvreči maske in živeti karneval v svoji človeški goloti, niti za to, da bi morala toga, lesena maska oživeti kot bog iz mesa in krvi, ki ga predvidoma »predstavlja« – sama maškerada je utopija kot taka: imaginarna konstrukcija »vrnitve Zlate dobe«, ki pa je njen edini realni modus. Karnevalska »slika«, kot jo rad imenuje Bahtin, je čisti simulaker v smislu »imitacije brez templata« – ponovitev Zlate dobe, ki pa izven ponovitve sploh nima izvirnika.

86

Pri tem moramo poudariti razliko med »sliko«, kakršen status ima v pogojih linearizma – kjer je od nas vedno ločena z estetsko distanco, utelešeno v okvirju, gledališki »rampi«, robu ekrana itd. – ter cikličnim pomenom, kjer sliko sestavlja sama zamaskirana skupnost, ki v karnevalu »slika« mitski čas – in ki ima ekvivalent estetske distance vgrajen znotraj same sebe – kot masko, ki materializira razcep med telesom člana ciklične skupnosti in njegovo karnevalsko vlogo. Utopični Dogodek v ciklizmu ni niti odsoten niti vulgarno realen, ampak slikoven, toda na način slike brez okvirja, slike, ki ne dopušča, da bi izven nje obstajala še kakšna realnost in v kateri je mogoče dejansko uživati, ustvarjati in se preobraziti. Linearistično dožemanje Dogodka kot dobesedno, vulgarno realnega je pravzaprav sovisno z njegovo odsotnostjo (ker je njegova prisotnost kot »realnega« nemogoča). Šele dožemanje Dogodka kot bistveno slikovnega, kot irealnega, omogoča, da ta postane prisoten kot odslikava neke nevidne slike (fantazme), ki pa je zgolj-postulirana. Slikovni Dogodek karnevala se dejansko ne opira na nobeno realnost, je čista lebdeča slika kot edina resničnost sploh – fantazma »izvirne realnosti«, za katero naj bi ponavljal, je tu le zato, da omogoči njegovo vznikanje.

Tak koncept slikovnosti, maskavosti realnosti same naj bi onemogočal napačno razumevanje ciklične utopije, češ da je za njeno vzdrževanje nujna zamaskiranost udeležencev karnevala in da bi se, če bi maske padle, ob razgaljenju resničnosti utopija razblinila v banalno realnost.⁴ Formalna zamaskiranost,

⁴ Vztrajno odpravljanje banalne, profane realnosti, ki jo ob arhaični zavesti stalno omenja Eliade, priča o njeni trdni veri, da ta pravzaprav sploh ne obstaja, skoraj neustavljivo širjenje prazničnih dni

fizična prisotnost maske na obrazu ni niti nujni niti zadostni pogoj prestopa v praznično utopijo. To zagotavlja šele duh karnevala, tj. dojemanje karnevalske maske kot svoje »prave narave«, ob kateri naš vsakdanji obraz sam lahko zbledi v navadno masko. Tako se zdi, da ima formalno zamaskiranje v karnevalu pravzaprav zgolj vlogo dojemanja individualnega značaja kot nečesa maskastega: če se lahko v svoji pustni maski počutim povsem doma, potem tudi moj vsakdanji značaj nemara ni nič tako stalnega in substancialno vezanega name, kot to privzemam v vsakdanjem življenju. Tako za duh karnevala zamaskiranost sploh ni nujna – bolje rečeno: nujno je dojemanje vsake navidez lastne poze kot že-zamaskiranosti. Zato si upam trditi, da gre sodobni karnevalski duh nemara prej kot v relikviarnih ostankih starih poganskih običajev, kakršen je naš pust, iskati na zelo nepričakovanem kraju, ki na videz nima nobene zveze z maskiranjem: ob vsakem miroljubnem prijateljskem omizju, kjer pod vsaj simboličnim vplivom alkohola sogovorniki pričenmo komunicirati s svojimi individualnimi maskami, s svojimi specifičnimi fetiši in fobijami, s katerimi veselo mahamo pred obrazi prijateljev, ker vemo, da nas imajo zaradi njih radi in kjer eden drugemu pritrjujoče smešimo ta svoja vse preveč otipljiva osebna bistva. Karnevalsko vzdušje posamezniku omogoča, da sprosti krčeviti oprijem tistega »nečesa več«, kar naj bi določalo njegovo individualnost onkraj te kontingentne maske specifičnih fetišev in fobij, s katero maha pivskim prijateljem, in le-to sprejme kot svoje edino individualno bistvo. Gre zato, da je v obzorju ciklične zavesti individualna duša nekaj povsem materialnega in otipljivega, nek objekt, ki ga nosim zunaj, vsem na oče.⁵ Mitski korelat te doktrine so številne legende o »zunanji duši«, ki jih v istoimenskem poglavju *Zlate veje* navaja Frazer: številni junaki cikličnih mitov imajo dušo spravljeno na primer v kakšnem jajcu, ki leži v ptičjem gnezdu v deželi za devetimi gorami in devetimi vodami. V primitivnih skupnostih to vero uprimerjajo ritualne uporabe amuletov, talismanov in totemov kot individualnih fetišev. Ta identifikacija lastne duše z nekim objektom je osvobajajoča, kolikor je uvidena v svoji nesubstancialnosti, kontingentnosti in eventualni zamenljivosti. Prav tako kot brezpogojno navezanost plemena na svoj totem utemeljuje le nek formalen »mit o izvoru«, ⁶ tudi moja navezava na fetiš, ki določa mojo individualnost, ni

karnevala v srednjem veku, ki ga opisuje Bahtin (glej seznam literature), pa kaže na karnevalsko težnjo po popolni ukinitvi lažne vsakdanjosti v imenu praznične realnosti.

⁵ Kot bomo videli pozneje, v ciklistu je še nekaj, kar ga dela občega in božanskega, vendar pa je to povsem neosebna praznina, kakršno v sebi najde na primer zen-budist.

⁶ Levi-Strauss v *Divji misli* ugotavlja povsem formalno vlogo tega mita, ki je vedno sestavljen po istem obrazcu (pleme je nekoč hodilo po gozdu in videlo to in to žival) in se od vseh mitov najmanj

substancialna; fantazma, »mit o izvoru«, ki me veže na ta naključni objekt namreč ne odseva nujno nobene realne izvirne travme. S fetišem sva povezana povsem kontingentno a hkrati trmasto – kot tista komična junaka, ki ju v zaporu slučajno vklenejo v isto verigo in morata po pobegu iz ječe po vsem svetu bežati skupaj. Izbira moje objektne duše je kontingentna, a hkrati tej kontingentni izbiri ostajam usodno zvest. Po duhu poganski komični junaki so zato vedno tipski – niso globoke, kompleksne osebnosti novejših drame, ampak enoplastne, površinske karikature. Kompleksnost v obliki ambivalence, ki jo v karnevalu tako izpostavlja Bahtin, v komičnih žanrih najde drug vhod: skozi permutacije stalnih površinskih elementov, njihove variacije in način, kako se uspejo strditi na površini vsake situacije, ter končno skozi njihovo skrajno kontingenco in eventualno zamenljivost.⁷ »Psihofizična enotnost«, ki je ena od stalnic pri nostalgичnem objokovanju izgub ob izstopu iz ciklizma, je res nezamisljiv koncept, če izhajamo iz sodobnih pojmov duše in telesa, vendar pa je pri tem spregledano, da je to »izgubljeno rajsko stanje« nemara ves čas na dosegu roke v konceptu karnevalske maske starih: »telesne duše« kot neke nesubstancialne slike.

88

Res je, ciklizem je »religija prednika« (zaradi česar je pogosto deležen obsodbe konzervativnosti, nezmožnosti asimilacije novih podatkov itd.), toda to je »religija izmišljenega prednika«. Če hočemo biti še bolj točni: ciklizem je religija trenutka in sodobnika, toda »religija sodobnika kot edine kopije izmišljenega prednika« in »religija trenutka kot kopije neobstoječe absolutne preteklosti«.

Proti ignoranci ciklizma

Eden očitnejših argumentov proti možnosti ciklizma danes je v večini teorij o arhaični religiji prisotna teza, da je ciklična drža nezdružljiva z moderno težnjo po neskončni akumulaciji novega znanja. »Krog, v katerem Grki metafizično

trudi v smeri kakšne realistične prepričljivosti. To nakazuje na čisto kontingenco vezave plemena in totemske živali – mit je tu le zato, da na to kontingenco pritisne žig formalnega blagoslova. (Prim. Levi-Strauss 2004: 253)

⁷ Le stereotip se lahko obrne v svoje diametralno nasprotje: zamenja vlogo s svojim največjim sovražnikom itd. Osvoboditev je dostopna v transformaciji v komičnega junaka – skozi samokarikiranje. Ne bi nas smelo presenetiti, da v zaključku prvega zvezka *Mitologik* Claude Levi-Strauss kot primer operacije, sorodne mitu, omenja karikaturo, ki prav tako ne skuša »reproducirati svojega modela«, temveč si zgolj izbere neko njegovo kontingentno potezo ter jo s ponavljanjem spreminja v označevalec. (Levi-Strauss 1980: 319)

žive, je manjši od našega: zato se nikoli ne moremo zares vživeti vanj; bolje rečeno: krog, katerega zaprtost pomeni transcendentalno svojevrstnost njihovega življenja, se je za nas razpočil; v zaprtem svetu ne moremo več dihati. Iznašli smo produktivnost duha: zato so pravzori za nas nepovratno izgubili svojo predmetno samoumevnost in naše mišljenje gre po poti nenehnega, nikoli dopolnjenega približevanja.« (Lukacs 2000: 6) To zapiše Georg Lukacs o nepovratnosti prehoda iz sveta epa v svet romana – iz mita v zgodovino. Ko se omejeni, lokalni svet cikličnega kozmosa enkrat razpre, poti nazaj ni več. Cena za sodobno vztrajanje v ciklični drži bi bilo skrajno nefilozofsko ignoriranje podatkov, ki pričajo o neskončnosti sveta, o njegovi nepredvidljivosti in o novih znanstvenih razlagah, ki so enkrat za vselej zamenjale mitske. Vrnitev v ciklizem je lahko le znak konzervativnosti. Eliade navaja morje primerov, ko so ciklisti, ki živijo na robu ali v osrčju velikih civilizacij, primorani ukinjati dokaze o zgodovini, s katero prihajajo v stik. (Eliade 1992: 11) Eliade celo kozmogonske obrede periodičnega uničenja in ponovnega stvarjenja kozmosa – ki so tako za nas kot zanj *sine qua non* ciklizma – pripisuje tendenci po ukinjanju sledov neskončnosti zgodovine, ki na bi se skozi leto nakopičili v kozmosu in prisilili njegove prebivalce, da se vrnejo na začetek in svoj mali svet naredijo na novo.

Toda ciklizem dejansko sploh ne stoji na stališču končnosti. Ciklični kozmos je res lokalno omejen navzven, toda hkrati je neskončen notranje, v svojem popku. Če je ciklični kozmos nemara res osnovan na izključitvi zunanosti, pa je ta v obliki kaotičnega presežka vedno kot temelj zakopana v njegovo osrčje, odkoder periodično vznika na površje in ga od znotraj odpira neskončnosti. Karneval je bil že v srednjem veku vedno praznik, ko je mesto odprlo vrata totalni zunanosti, ko so v mesto priromale neskončne vrstah potujočih zabavljacev, romarjev, indijskih čudes, afriških bestiarijev in druge eksotike. Kot priča epizoda iz Rabelaisovega romana, ki ga ima Bahtin za najzvestejši zapis karnevalske kulture: ciklični človek sosednje države ne najde zunaj, onkraj sebe, ampak v lastnem telesu. Švica ne leži čez mejo Francije, ampak v ustih nekega lokalnega velikana. Ciklist je do dogajanja čez mejo svojega kozmosa razmeroma ravnodušen, ker verjame, da je vse, kar bi tam utegnil najti, ponovljeno v duplinah njegovega lastnega sveta. Prav tako, kot je za ciklista vsak človek le mikrokozmična ponovitev svojega lokalnega kozmosa, je tudi lokalni kozmos zanj le mikrokozmična ponovitev morebitnega kozmosa onkraj njega. Natančno to smo lahko opazovali pri zgornji obravnavi vloge motiva boja med herojem in pošastjo pri ciklizmu in linearizmu: ciklist podobo, ki mu jo line-

arizem potiska pod nos kot upodobitev svoje zmage nad njim, prepozna kot le eno od enakovrednih podob iz arsenala lastne mitografije, ki se izmenjujejo v mitskem ciklu – kot enega izmed zgolj topografsko razporejenih organov lastnega telesa. Tako je treba razumeti tisto slavno hladnokrvnost, s katero je zahodne obiskovalce presenetil aborigin, ki so mu pokazali helikopter: *»Ah, da, to poznamo, to najdemo v levem jetrnem režnju tega in tega lokalnega boga.«* Ciklični svet ni svet ugodja, ki si je za ohranitev svoje blaženosti prisiljen zatiskati oči pred nepredvidljivostjo realnega, ki brbota izven lokalnega kozmosa – za ciklista realno ne more biti grožnja, saj ga v pomanjšani kopiji nosi kot vrzel v lastnem osrčju. Ciklizmu je vse tuje že vnaprej domače, ker ima tisto radikalno tuje že vzdano v sebi kot tisto najbolj notranje svoje. Ciklični kozmos tako nikakor ni zaprt, končen ali enostavno izključujoč: sprejme lahko vsak zunanji podatek in ga prebavi v lasten proizvod, v izbruh motorja novega, ki ga ima vgrajenega v lastnem popku. Če ga pogledamo prav, je ciklizem celo manj diskriminativen od linearizma, ki elemente na svoji sicer res neskončni črti znanstvenega napredovanja ureja hierarhično in sedanje in bodoče vedno preferira nad preteklimi – ciklizem lahko povsem lokalno omejen sprejme vse in hkrati vse razporeja povsem nehierarhično, topografsko, kot organe svojega velikanskega telesa. Henry Miller je glede tega neskončnosti naboja grške religioznosti izrekel naslednje: *»Ljudje pravijo, da je to / občutek domačne svetosti, s katerim naj bi Grčija navdajala obiskovalca / zato, ker je to majhna dežela. Toda Grčija je ogromna, Grčija je kot Indija ali Kitajska, lahko bi požrla cel svet, pa se ji še poznalo ne bi.«*

90

Ciklizem danes

Linearistično razumevanje ciklizem vedno dojema kot nekaj, kar je bilo z začetkom zgodovine enkrat za vselej preseženo, anihilirano brez ostanka in puščeno za sabo ter nadomeščeno z novo, boljšo resnico. Ta značilna poteza linearizma ga dela razpoznavnega celo, kadar do ciklizma zavzema simpatizerski odnos, ki pa je vedno odnos nostalgije. Ciklizem je tako, kadar ni razumljen kot temačno obdobje barbarstva, v okviru linearizma dojet kot »izgubljeni raj«, kot tragično odsotni Dogodek iz začetka časa, ki smo ga s prestopom v zgodovino enkrat za vselej pustili za sabo in si tako za vedno zaprli pot do tistega blaženega obdobja, ko je bil človek v svetu še doma, ko sta bila njegova duša in telo zvezana v nerazdružljivo enoto in ko pretekli čas še ni za vedno izginjal v breznu nič. Kar nostalgični linearizem v ciklizmu bistvenega spregleda, je, da je tudi primarna družba z začetka časa do Dogodka že dostoj-

pala kot do preteklega, do mita kot zgodbe o nečem vedno-že-minulem, kar pa hkrati stalno živi v praznični ponovitvi kot v svoji edini, imaginarni razsežnosti. Svet prvotne družbe ni karnevalska slika kot realna, toda Dogodek je v njem dostopen kot pretekla sedanost, ki se iz temeljev sveta ciklično vrača na površje kot živa slika. S stališča ciklične slike sveta zmaga linearizma lahko pomeni le toliko kot herojeva zmaga nad zmajem: linearizem je premagani ciklizem moral vgraditi v temelj svojega sveta, kjer mu lahko hkrati služi kot neobhodni notranji sovražnik (hudičeva religija, ki neprestano ogroža vero v Boga in onemogoča njeno polno uveljavitev) in kot dejanski zastavek linearističnega napredka: kot skriti, odsotni Dogodek izgubljenega raja in božjega kraljestva na zemlji. Karneval s svojo mešano ideologijo pekla in raja na zemlji kaže prav na to paradoksalno povezavo. V ljudskih imaginarnih utopijah »tu in zdaj«, strukturiranih kot slike, ki pa generirajo realen užitek, ciklizem preživi skozi celotno zgodovino razredne družbe kot njeno skrito, plemensko jedro – iz katerega, če sledimo Bahtinovim interpretacijam – družba sploh črpa zastavke za svoje razredne revolucije. Linearizem je religija trenutka, ki stalno zastaja med dvema Dogodkoma – preteklim in prihodnjim, izmed katerih se vsak obljublja oče svetlika na koncu nestvarne, abstraktne linije, katere dolžina se nikoli ne spreminja, pri tem pa si zakriva, da je Dogodek prav v imaginarni utopiji karnevala že tu, na dosegu roke, dostopen v vsakem trenutku.

Če linearizem spoznamo po tem, da je linija iz njegovega imena razpotegnjena med dva večno odsotna realna Dogodka, človek, ki na njej živi, pa na zgolj-reprezentativno obhajanje njunega spomina in pričakovanja, sta pri ciklizmu, prvič, oba Dogodka (začetek in konec časov) najprej izenačena in drugič, njuna odsotna oblika je dojeta kot zgolj formalnost – realen status imajo v ciklizmu izključno njune slikovne ponovitve: ustvarjalne imitacije nekega nemara nikoli obstoječega templata. Ciklični obred ni reprezentacija Dogodka: ta obred Dogodek dejansko, brez ostanka poprisoti tu in zdaj. Pri tem se sicer obvezno formalno legitimira kot ponovitev nekega fantazmatskega izvirnega Dogodka, vendar pa je realnost slednjega v veliki meri postavljena v drugi plan (važna je realnost ponovitve – ta je vse, kar imamo: če pa se je templat, ki se domnevno ponavlja, kdaj sploh izvirno zgodil ali ne, je pri tem razmeroma vseeno) in njegova vsebina v veliki meri prepuščena svobodni izbiri. Kljub pregovorni togosti institucije tradicije, ki naj bi arhaični zavesti puščala le malo prostora za svobodo, je poučno opazovati, kako malo spoštovanja ta dejansko namenja njeni fiksnosti. Presenetljivo je, kako malo omejitev si pri invenciji novega postavlja ustvarjalnost arhaične zavesti, če le lahko vsako inovacijo za nazaj

prikaže kot imitacijo nekega za to priložnost posebej izmišljenega arhetipa. Dejstvo je, da se lokalni miti v času spreminjajo s presenetljivo frekvenco – za ciklista, ki vanje verjame, je važno le, da je vsaka nova stopnja razvoja za nazaj vpisana v čas, kot da je tam že od pamtiveka. Ciklist je sposoben pravkar zgrajeno kapelico v roku nekaj let proglasiti za delo nekega lokalnega svetnika, ki da jo je že pred približno dvesto leti postavil med svojim romanjem po deželi. Levi-Strauss navaja neverjetno ravnodušnost pripadnikov nekega južnoameriškega plemena do odsotnosti določenih relikviarnih objektov na svetem kraju, ki naj bi pričale o njegovi umestitvi v mitsko zgodbo: kjer so ti arhivski dokazi manjkali, so jih Indijanci brez vsakega občutka blasfemije izdelali sami. Nič čudnega ni, da Eliade arhaično zavest tako pogosto povezuje z umetniško.

Res je, ciklist vsako svoje dejanje razume kot neizvirno – kot le čim bolj zvesto ponovitev nekega dejanja iz fantazmatske »zlate dobe« – toda zlata doba, ki s svojo ponovitvijo stvaritvam ciklista podarja resničnosti status, je pri tem v veliki meri dojeta kot dokaj svobodno spremenljiva, ponaredljiva itd. Resničnost vseh ciklistovih dejanj garantira neka zunanja točka, katere status resničnosti je presenetljivo zanemarljiv in neobvezujoč. Važna je resničnost ponovitve: ali je original kot izvor njene resničnosti resničen ali ne, je dokaj nepomembno. V tej potezi ciklizma gre iskati tudi za koga nemara presenetljivo metodo naše raziskave. Za razliko od nostalgika kot linearističnega zagovornika arhaične zavesti, ki ga v raziskavi vodi načelo čim bolj zveste predstavitve ciklizma, kot ga zgodovinsko dokumentirajo etnografski teksti, pričujoče besedilo stremi k zvestobi samemu stališču, ki ga do svojih virov resničnosti zastopajo sami ciklisti in ki ga s tem tekstom poskuša ne le natančno predstaviti in upodobiti, ampak dejansko ponoviti, tako kot lahko ciklist ponovi vsako dejanje storjeno v illo tempore – pa četudi bi moral pri tem sam »izvirni ciklizem« razumeti precej svojevoljno. Navsezadnje je torej vseeno (in s tem izkazujemo zvestobo načelom samega ciklizma – kot ga razumemo), ali naša konstrukcija ciklizma v tem besedilu dejansko ustreza svetonazoru kakšne v sedanosti ali preteklosti dejansko obstoječe družbene skupine ali gre pri arhaični zavesti, na katero se opiramo, za s podtaknjenimi arhivi vzdrževano izmišljotino: to, kar je važno, je realnost njene ponovitve: svetnazora, ki ga zastopamo s tem tekstom. Če nam je uspelo s tem besedilom zgraditi nek »ciklizem«, ki ga je danes mogoče živeti in vanj verjeti, je vprašanje, ali je njegova resničnost podprta z resničnostjo neke izpričane pretekle družbe – in to po načelih samega ciklizma, kot ga tu postavljamo – v bistvu odvečno.

Ciklizem nikakor ne stoji na stališču cinične ovržbe vsake resničnosti kot fikcije, nedvomno pa se v umetniški razsežnosti svoje zavesti zavzema za premik od resničnosti izvora k resničnosti produkta kot njegove ponovitve.

V tej potezi ciklizma lahko najdemo tudi možnost za njegovo povezavo z že-obstoječimi strategijami sodobne zavesti, ki bo naši trditvi o njegovi sodobni vrnitvi na površje morda dala videz manjše samovoljnosti. Naša, predvidoma postmoderna doba ima do zgodovine namreč sumljivo podoben odnos kot ciklist do mitskega časa. Tudi postmodernizem se po preteklosti nostalgичno ozira kot po času, ko so se stvari zares dogajale, ko je bil herojski angažma še možen, ko nedolžnost še ni bila izgubljena, ko je bilo mogoče v naivnosti še avtentično delovati itd. – hkrati pa se, paradoksalno, dobro zaveda, da je preteklost (vsaj v tej svoji idealizirani obliki) v veliki meri fiktivno skonstruiran mit brez bistvene zveze z izvirno realnostjo zgodovinskih obdobj. »Dober« postmodernizem (moj primer zanj je John Barth, pionir ameriške metafikcije in avtor vsaj dveh eminentno postmodernističnih knjig napisanih v šestdesetih, *The Sott-Weed Factor* in *Giles the Goat Boy*) svojo ustvarjalnost izpelje prav iz te navidezne dileme: s citiranjem preživelih žanrov preteklost ponavlja, tako da realizira svojo idealizirano, fantazmatsko predstavo o njej in jo s tem dejansko prvič šele ustvari – Barthove (pa tudi na primer Süskindove) imitacije razsvetljenskega (ali novoromantičnega) *Zeitgeista* so bolj »razsvetljenske« in »novoromantične« od originala, ki ga navidez imitirajo. To je presežni naboj vse nostalgичne »retro« mode našega časa. Strip Tonyja Millionaireja, *Maakies*, ki je v zadnjem času tudi kritiško priznan kot ena najkvalitetnejših novitet na tem področju, svoj umetniški učinek v veliki meri dolguje avtorjevemu poskusu ponovitve duha stripov in otroških slikanic iz prve polovice preteklega stoletja, ki jih je bral v svojem otroštvu. Pri tem je važno poudariti, da avtor tu ne kopira izvirnih starih stripov, ampak na papir pretaka svojo fantazmo dvajsetih, nabrano iz usedlin svojega otroškega branja - izvirnega materiala namerno ne gleda ponovno, saj pravi da, »se ta izkušnja vedno izkaže kot razočaranje«. Njegova strategija torej ni niti nemogoča in v skrajni instanci razočarana vrnitev v »izvirno Zlato dobo« niti ni nemočno nostalgичno oziranje po tem za vedno izgubljenem raju, ampak je spoznanje lastne fantazme kot fantazme in hkrati njena ustvarjalna realizacija – umetniška produkcija »zlate dobe dvajsetih«, kakršne nikoli ni bilo in ob primerjavi s katero izvirna dvajseta lahko zbledijo v slabo kopijo Millionairejevih stripov. Ko je dokončal svoj zadnji projekt, rahlo grozljivo slikanico, je zadovoljno dahnil: »Končno sem napisal otroško

knjigo, ki sem si jo vedno želel najti skrito za steno pod babičinim stopniščem. Morda gre za zgodbo, ki mi je ostala v spominu, morda sem jo le sanjal; karkoli je že bilo, se je zgodilo že pred dolgo, dolgo časa.»⁸

Post scriptum: ciklizem, mistika, zen

Raznoliki mistični kulti imajo skupno prav možnost izkušnje svetega tostran telesne smrti kot začasnega preluknjanja realnega časa našega življenja. Kar se nam kaže kot problematično pri mistični izkušnji Boga, je prav dejstvo, da je Bog tu razumljen kot neka onstranska polnost, ki v mistični izkušnji vstopa v pasivni, manjkavi subjekt. Mistika torej še vedno vztraja pri dimenziji svetega, ki bi jo lahko povzeli z »nič in vse«, ter ki je za nas definirala linearistično misel. Kar mistiko razlikuje od čistega linearizma je prav to, da je ta »nič in vse« hkrati tudi »nekaj«, kolikor je lokus njegove epifanije konkretni subjekt nekega konkretnega trenutka realnega časa. Za Lacana mistični pristop predpostavlja feminiziran subjekt – užitek mistike je užitek necelega subjekta, ki ga v celoti polni neka nevidna totalnost. Lacan gre celo tako daleč, da trdi, da ženska v spolnem aktu uživa, prav kolikor »moškega zamenjuje z Bogom« – torej prav, kolikor jo polni nek nevidni polni objekt in ne konkretni, banalni, rahlo pošastni penis, ki se ga ženska praviloma boji. Ta mistična razsežnost polnosti, ki je neimaginarna, a dosegljiva v realni izkušnji, je v ciklizmu prisotna prav v podzemni zmajevi glavi, ki nemo in nevidno iz temelja sveta diktira svojo kulturno nadstavbo, dokler v karnevalu ne vznikne na površje kot pošastni objekt. Poročila potrjujejo, da je prav na razsežnost »zakopanega, nevidnega božanskega falosa« vezana kulturna praksa ženskega dela ciklične združbe. Ženske plemena k nevidnemu, podzemnemu božjemu falosu običajno molijo za plodnost itd. Mistika torej ni nekaj, kar bi bilo ciklični drži povsem tuje, naša edina kritika ji velja, kolikor bi mistik svojo izkušnjo razumel kot nekakšen predogled neke trajne mistične izkušnje, ki jo kot »pravi Dogodek« projicira onkraj svoje telesne smrti. V tem primeru se mistika vklaplja v line-

⁸ Pri tem je zanimivo, kako iz istih premis »slab« postmodernizem (naš primer zanj je Umberto Eco s svojim *Imenom rože*, čigar hendikep je v prvi vrsti umetniške narave, predvsem pa je razviden iz njegovih teoretskih spisov o postmodernizmu) izpelje povsem drugo shemo. Svojih fantazem o preteklosti kot o času neposrednosti, naivnosti (a tudi nasilnosti, ideološkosti itd.) in o samem sebi kot o epohi, ki je s to logiko končno uspela prekiniti, ne dojame kot fantazem in si s tem zapre možnost za njuno umetniško realizacijo. Citat, s katerim v svoje delo uvaja zgodovinske žanre, tako tu nima funkcije realizacije fantazme o preteklosti, ponovitve preteklosti, ki bo resničnejša od preteklosti same, ampak indicira zgolj razmak, distanco, ki jo do postulirane »naivne neposrednosti« izvirnika zavzema citirajoči avtor.

aristično misel »odsotnega Dogodka«. V ciklizmu izkušnja skrite zmajeve glave v centru sveta *je* lahko pojmovana kot predogled, a predogled »drugega sveta«, ki se z dvigom glave na površje scela pojavi v karnevalski sliki ob koncu letnega cikla. Ciklična kritika mistiki velja, tudi če se slednja v razmerju do »skrite polnosti« izmika *identifikaciji*. Mistika je problematična, kolikor skrito silo, ki manjkavi subjekt polni v razsvetljenju, razume kot neko absolutno Drugost – kolikor, skratka, v bizarnem, tujem objektu zmajeve glave ne prepozna svojega lastnega bistva.

Hisamatsu se v svojem tekstu o Satori zavzema za izrazito razlikovanje med zen-budističnim in mističnim razsvetljenjem. Tudi za zen-budista je sveto dostopno skozi meditativno prakso v realnem času. Toda izkušnja zenovskega razsvetljenja se od mističnega razlikuje v vsaj treh poglavitnih črtah:

a) Medtem ko se mistik v svojem razsvetljenju razume kot prazna posoda, v katero vstopa neka celovita, popolna Drugost, je zen-budist v meditaciji bistveno *aktiven*: z natančno izdelanimi navodili si načrtno izprazni zavest.

b) Sama prazna zavest v zed-busizmu ni razumljena kot posoda prodora polne Božje biti, ampak je sama radikalna *praznina zavesti* – ko je ta res dokončno izpraznjena – *že tisto sveto*.

c) Sveto tu torej ni nekaj od subjekta radikalno Drugega, ampak je v končni instanci tista praznina, ki jo zen-budist najde kot določujočo svetost v vsakem svetnem fenomenu in ki je hkrati identična z njegovim lastnim sebstvom: *praznina je srce*.⁹ Ta poanta je povsem analogna Lacanovi poanti, ki argumentira ne le, da je tisto »nekaj več« v Drugem, po čemer se nam zdi, da nas presega, dejansko le neko bistveno prazno mesto, manko v osrčju Drugega, in da je tako Drugi prav tako preluknjan kot subjekt, ampak še več – da je sam manko v Drugem pravzaprav mesto subjekta – da je sam *subjekt luknja v Drugem*. Zenovska poanta je dobesedno identična: to, kar svet veže skupaj in iz česar vsa vidna polnost izvira, ni neka nevidna polnost (nevidno življenje, nevidni Oče, nevidni falos), ampak čista praznina, ki pa ni nek vakuum, ki bi od zunaj

⁹ »Tako kot Bog v krščanski religiji, je tudi Buda v budizmu mahajana viden kot nekdo drug, kot nekaj, kar stoji nasproti. /.../ Toda Buda-srce, o katerem govorim tu, ni subjekt drugega, nasproti stoječega, teveč subjekt, ki je kot drugi obenem moje lastno sebstvo. To tudi ni subjekt kot naivno lastno sebstvo novoveškega humanizma, marveč prav subjekt, ki je kot drugi hkrati moje lastno sebstvo.« (Hisamatsu 1995: 34–35)

ogrožal polno prezenco subjekta, ampak je »praznina sveta« dejansko identična s praznim mestom subjekta, s »praznino srca«. ¹⁰

To je poanta, ki se v svoji vsebini povsem sklada z našimi uvidi v ciklizem, s to razliko, da v ciklizmu *prazno sveto nikoli ni dostopno že na sebi, ampak je vedno bistveno uokvirjeno z neko temporalno naracijo oziroma s topološko imaginarnostjo*. Za katero od obeh možnosti naj se torej opredelimo? Sam priznam, da navijam za obe, a se vsaj za zdaj kot za templat lastni praksi izrekam za drugo. Zenovska poanta ni nikoli zgolj teoretski uvid: to je stvar prakse – sami zenovski mojstri, pri katerih lahko beremo o praznini srca, vztrajajo, da je vse njihovo pisanje le sekundarnega pomena – to ni filozofija, to je *praktično navodilo* za razsvetljenje. Dokler torej nismo pripravljeni oditi v budistični samostan in priznati praktičnemu razsvetljenju absolutnega primata pred narativno oblikovano, z metaforami prepredeno filozofijo, nimamo pri oblikovanju lastne filozofije nobene pravice do sklicevanja na izkušnje razsvetljenih budistov. Če je tisto pravo dosegljivo le v budističnem razsvetljenju, zakaj bi potem še pisali filozofske knjige? Če ob spoznanju resnice za budističnim razsvetljenjem še vztrajamo pri filozofiranju, ki je vedno narativno in slikajoče, lahko naš glas velja le ciklični drži. Le stališče, da se sveta praznina producira le kot ostanek neke narativne ali slikovne prakse kot njun neslikovni, nenarativni presežek – kar pa je prav stališče poganškega ciklizma – lahko opraviči našo lastno filozofsko prakso, ki jo sam razumem prav kot tip »mitske slikovne naracije (o predniku)«, zgrajene okoli nemogočega, praznega objekta svetega. ¹¹

96

¹⁰ »V nasprotju s (teizmom), pri katerem vstajenje iz absolutnega zanikanja v absolutno potrjevanje izhaja iz Boga kot Drugega, za (samoprebuditveno podobo človeka) velja tole: v sami absolutni negaciji vznikne resnični človek, kateremu je to, kar je negirano, se pravi sebstvenost, imanentno.« (Ibid., str. 56) Tj., če gre pri teizmu za to, da se sam spoznam kot manjkavega izključno na ozadju fantazme o Drugem kot celem in s tem spoznanjem lastne manjkavosti napram Drugemu dosežem, da sem deležen odrešitve po Njegovi milosti, gre pri zen-budizmu – obratno – za to, da spoznam svojo manjkavost, ne-celost kot absolutno (ne relativno glede na nekega celega Drugega) in hkrati prav to luknjo v sebi spoznam kot svojo lastno božansko naravo – kot mesto Realnega v meni in mesto, po katerem sploh sem subjekt. »Samoprebuditveni način biti torej pomeni: človek je absolutno samostojen in neodvisen, absolutno avtonomen, ne potrebuje od zunaj nikakršne opore. Ne ,Boga kot Drugega', ne Bude. Na tej točki je samoprebuditveni način biti veliko bolj ateističen, kot pa je to naivni, nekritični ateizem.« (Ibid., str. 57)

¹¹ S tem se seveda neizbežno izrekamo za filozofijo kot nekakšno potvarjajočo filologijo (ki se vedno veže na predniške tekste, a jih vedno tudi nasilno interpretira, s čimer šele prihajajo do svojega bistva) z – v končni instanci – estetiško motivacijo. Pomen slednje sintagme je, da je zavezujočnost podanih teoretskih izsledkov pravzaprav v končni instanci zavezujočnost estetske sodbe.

Če se nam je do zdaj ciklizem v primerjavi s feminilno mistiko kazal kot »možat«, pa moramo dodati, da je v primerjavi z zenom ciklizem pravzaprav enako feminilen kot mistika. Zen je edini tip *religije praznega svetega tu in zdaj*, ki *ne vključuje razsežnosti užitka*. Užitek je vedno priča določene feminilnosti subjekta, kolikor vedno vključuje njegovo bistveno preluknjano: užitek je vedno prav indic, da se je preluknjanemu subjektu *vrnil* njegov izgubljeni objekt *kot izgubljen*. Prav zato ostaja ciklični karneval vedno vezan na *illo tempore*, katerega simulakerska ponovitev je: karneval je dogodek tu in zdaj, a prav razsežnost uživanja, ki ga določa, kaže na neko temeljno premestitev njegovega bistva v *izgubljeni objekt*, v vrnitvi katerega se v karnevalu uživa. Zen je edina možnost dejansko *nepremeščnega* dostopa do svetega kot lastnega praznega sebstva in je zato – kolikor radikalno izstopa iz logike *izgubljenega objekta* – ne le onkraj načela ugodja, ampak celo *onkraj načela užitka* in onkraj cikliranja. S tem pa se Zen postavlja tudi *onkraj filozofije*, umetnosti in kulturne produkcije sploh, kolikor je v njej subjekt vedno ekscentričen, kolikor je v produkciji subjektov center vedno v zunanjem objektu kulturnega produkta – slike, teksta. Če se izrekamo za nemožnost odrekanja produkciji sploh – in kot filozofi in umetniki neizbežno vztrajamo prav na tem stališču – smo neizbežno obsojeni na premestitev, na feminilnost, na »histeričnost« naše lastne pozicije – in na užitek. Zenovski mojstri in angeli se smehljajo z blaženimi nasmeški večnega ugodja, pogani in komični junaki pa se krohotajo tako uživajoče, da od smeha včasih celo počijo.

LITERATURA:

- BAHTIN, Mihail (1978) *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*. Beograd: Založba Nolit.
- ELIADE, Mircea (1992) *Kozmos in zgodovina*. Ljubljana: Založba Nova revija.
- FRAZER, Malcolm (2001) *Zlata veja*. Ljubljana: Založba Nova revija.
- HISAMATSU, Shinichi (1995) *Polnost nič; Satori*. Maribor: Založba Obzorja.
- LACAN, Jacques (1985) *Seminar Jacquesa Lacana. Knjiga 20: Še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1980) *Mitologike I: presno i pečeno*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod Prosveta.
- LEVI-STRAUSS, Claude (2004) *Divja misel*. Ljubljana: Krtina.
- LUKACS, Georg (2000) *Teorija romana*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- PUECH, Henri-Charles (1951) »Gnosis and Time«, Campbell, J. (ur.) (1983) *Man and Time (Eranos Yearbooks)*. Princeton: Bollingen Series XXX/3.
-

NIHILIZEM

NIHILIZEM

99

NIHILIZEM

O TITANIČNEM

Vprašanje bistva »razbrzdane« tehnike

»/.../ vsaka zgodovinska sedanost ima svojo nezgodovinsko preteklost«

101

(Eugen Fink)

»Nastopi točka, ko se nam problemi kot taki uprejo. Da takrat z njimi opravimo nekako embrionalno, skorajda hitreje, kot bi jih zastavili, je posledica pospeševanja. Množijo se panoge, v katerih jih strojno razrešujemo.« (Jünger 1965: 136) Zdi se, da te Jüngerjeve besede bolj kot kak drug fenomen zadevajo debato o izobraževanju, ki jo je ponovno razvnela študija PISA.¹ Prav tako nenadoma in neposredno burno, kot je vzkipela, tako neposredno je tudi uplahnila, zamenjala jo je druga debata. Vpadljivo hitro in pravzaprav neprizadeto so se zedinili o nujnem: ko imamo pred očmi izobrazbo v smislu *»proizvajanja, organiziranja in cirkulacije družbeno razpoložljivega znanja«* in *»usmerjenega informacijskega branja«* (PISA), morajo biti na razpolago sredstva, ki vse to – za kar se da mnoge in v najkrajšem času – učinkovito in dejansko omogočijo. Faktično pa vprašanju o oblikovanju izobrazbe in vzgoje, ki je zaradi študije postalo kvantitativno oprijemljivo, podtalno pa je že dolgo telo, sploh nista

¹ PISA je kratica za Programme for International Student Assessment. Nielsenova se verjetno sklicuje na zadnjega od zbornikov zbranih »rezultatov«. Prim. www.mpib-berlin.mpg.de/pisa/.

bila dana čas in prostor, da bi se prikazalo v polnem obsegu, tostran vsiljivosti tehnično organiziranega transferja znanja. Z njim so tako rekoč »opravili« v »embrionalnem«, nezrelem in brezličnem stanju.

»Morda v celotni zgodovini nobenega časa ni preganjal tak nemir na področju izobrazbe kot današnji čas«, (Fink 1989: 64) pravi nekje Eugen Fink. Razlog za to nemirno in brezciljno tavanje vidi v tem, da se nam je očitno odtujila vsaka ideja izobrazbe, po kateri sploh želimo vzgajati. V nasprotju z videzom brezmejnega potenciala rešitev, ki ga posreduje nenehno izgrajevanje tehnike, očitno živimo v času »doslej največje človeške negotovosti o življenjskem smislu«, in s tem, kakor sklepa Fink, tudi v času »najostrejše vzgojne problematike«. (Fink 1995: 33) Ta diagnoza vsebuje dve trditvi. Prvič, napotuje na svojevrstno sosledje najvišjega, nemirnega tavanja, na osamosvojeno, samo sebe pokazovalno aktiviteto in paralelno potekajočo puščobnost in utrujenost. Drugič pa Fink trdi, da sedanje svojevrstno brezmerno in nepregledno stanje izobrazbene problematike ni kje na robu, kot področje, med drugimi, ki ga zaznamuje zgolj izguba objektivnih norm, ampak se nas dotika v svoji »najostrejši« vsiljivosti. Ob vdoru brezmernosti je človek prizadet v načelnem smislu. Ta ocena se konec koncev porodi iz vpogleda, ki preveva celotno njegovo delo, v fundamentalni pomen izobrazbe kot *samooblikovanja človeka sploh*, v katerem si človek podeljuje svetno pregledno izoblikovanost.² Globok nemir, ki nastane zaradi sovpada končujoče se zgodovinske zavesti in sproščene [entschränkt] zmožnosti tehnike, potemtakem prisiljujoče ne preprečuje premisleka o smislu in pomenu izobrazbe, ni preprosto *negativen*. V tem, da razgrinja podtalno brezmernost vseh izoblikovanih življenjskih form in nujo človeškega samooblikovanja, ki iz tega izvira, celo vsebuje potencial za načelni filozofski premislek bistva vzgoje.

V čem je pravzaprav ta potencial? Vprašanje bi rada pretresla v pogledu na bistvo tehnične produkcije, ki tvori vseobsegajočo temeljno potezo sedanje dobe in s tem vklepa stvarsko produkcijo, pa tudi formiranje oz. samoproduciranje človeka. Po eni strani človek, ko producira, posega ven, v naravo, ki ga obdaja, da bi zadovoljil kopico svojih potreb. Kot odprto, potrebno in neskljenjeno bitje, se obenem usmerja tudi proti sebi samemu – v to položena misel formiranja že od nekdaj odloča bistvo izobrazbe in vzgoje. Vendar se mi za Finkova razmišljanja zdi bistveno, da se danes razgubljata dve centralni

² Prim. Fink 1989: 135.

temeljni predpostavki klasične tematike izobrazbe. Po eni strani gre za usmeritev po tradicionalni shemi produkcije, po kateri se proces proizvajanja v izdelku, v delu zaustavi – tako postaja vse bolj vprašljiva. Notranji proces produkcije danes ni v proizvajanju produktov, bolj je v *likvidaciji*³ produktov in sploh *vse obstojnosti*. Po drugi strani pa (morda je s tem povezano?) diferenca stvarnega procesa produkcije in samoizobrazbe človeka, ki je za zahodni humanizem razumljiva sama po sebi in ki temelji v ločevanju narave in duha (Fink pravi: v diferenci dela in vladanja), ne najde nobenega fundamenta več. Tudi za človekovo izobrazbo se zdi, da je, kot »humana tehnologija«, prepuščena likvidizacijskemu procesu tehnike, ki je bolj ali manj očit. Svojevrstni potencial, ki ga Fink vidi v tem dogajanju, je prav v tem, da se temelj in cilj proizvajanja skupaj, tako samoproizvajanja človeka kot tudi proizvajanja produktov, odtegujeta na vznemirljiv način, vse bolj se odmikata v temó vprašljivosti. (Fink 1974: 36) Prek likvidizirajoče temeljne poteze odprta »očitnost nič«⁴, ki po Finku predstavlja »ledeno luč sodobnega človeškega zadrževanja v svetu«, (Fink 1974: 43) se problematika produkcije pomika v mnogo širšo dimenzijo privajanja-v-bit in se s tem dotika najnotrišnje *ontološke* strukture. Človek je danes izzvan, da se mora sam »proizvesti«⁵ na nov način, ki je za današnjo zgodovinsko utrujeno zavest Evrope nepredstavljiv. »Človek realizira svojo pristno bit v ustvarjalnem procesu brezpogojnega proizvajanja.« (Fink 1974: 187) In: »Proizvajanje nima ničesar, po čimer se ravna, drži se v nič.« (Fink 1974: 161)

I.

Kot najbolj izstopajočo potezo naše dobe, ki jo določajo procesi likvidacije in produkcije, dojame Fink medsebojno prežemanje obeh dimenzij eksistence: dela in vladanja. Medtem ko se je človeško *delo* že tisočletja usmerjalo k bolj ali manj nasilnem preoblikovanju narave, da bi zagotovilo življenjska sredstva za zadovoljevanje človeških potreb, je *vladanje* vedno prestopalo zadovoljevanje potreb, se osredinjalo na oblikovanje človeške medsebojnosti, ki se je, kot je tematizirano npr. že v teoriji nastanka kulture pri Protagori, očitno ne da zadovoljiti s »preoblikovalsko veččino«⁶ (*demiourgike teche*). (Prot: 320c-328d) Naloga moči vladanja (*techne politike*) je bila rangirati delo in vladanje ter

³ Beseda je vzeta v svojem osnovnem pomenu, *liquidus*: tekoč, raztopljen, torej kot tekočnost, pretočnost, vseeno pa je treba imeti v mislih tudi nadaljnje pomene, ki jih je privzela (likvidirati: *odpraviti, uničiti, odstraniti*; likviden, likvidnost).

delu, glede na celoto človeške eksistence, pripisati le relativno upravičenost. Kot je znano, je bilo v antiki gospodarjenje gospodarja povezano z odvezo od vsakršnega dela in je bilo zato povezano z možnostjo ustvarjalne brezdelice, ki je predstavljala temeljni pogoj vsake *theoria* (*vita contemplativa*). »*Delo in vrlina se medsebojno izključujeta*«, lakonično pravi Aristotel. (Pol. III, 5, 1278a) Človeški potrebi zadolženo delo, napoteno v trd boj z naravo, se razločno razlikuje od človeškega ideelnega bivanja, ki mu služi. Delavec in demiurg sta v službi *homo theoretikos*. Prav ta cezura danes izginja; od novega veka se delo nezadržno pomika v sredino človeške eksistence. V tehničnem svetu doseže prednostni položaj, tako da se zdi, da so »eksistenčni problemi kot problemi dela in podoba človeka reprezentirani v ,liku delavca‘«. (Fink 1979: 250 isl)⁴

104 Fink označi izginjanje razlikovanja dela in vladanja tudi kot nastopanje *razbrzdane produkcije*. Družba kot celota postaja »tekoči proces formiranja«, »sama, država postaja, likvidna«. (Fink 1965: 5)⁵ Produciranje se je razvezalo s področja proizvodnje in dela v ožjem smislu, zadolženega človeški potrebljivosti; vse bolj stopa v svojevrstno samonanašalnost in v vanjo položeno nesklenjenost. Njegovo razbrzdanje pomeni, da se sklop sredstvo-smoter obrne: človek ne producira več zato, da bi živel, temveč živi, da bi produciral.⁶ Procesi proizvodnje se ne dovršijo v nekem »zato-da«, ki te procese transcendirajo in jih s tem zamejuje, temveč postaja transcendenca sama strukturalni moment produkcije. Univerzalizacija te eksistenčne dimenzije dela potemtakem pomeni, da proces proizvodnje pravzaprav ne pozna več točke začetka in dovršitve: vedno se je že začel in na vsaki točki kaže nazaj nase kot na ta proces; razbrzdanemu proizvodnju gre v osrednjem smislu izključno za nadaljevanje samega sebe. Vsak produkt, vsak cilj, vsak smoter v njem dobi tranzitorni značaj. Tudi to, kar se je prej prikazovalo kot odcepljeni in v sebi stoječi kos dela, dokončni produkt poteka dela, vse bolj zadobiva »pretočni karakter proizvodnega procesa, je v svoji strukturi, likvidiran«. (Fink 1965:

⁴ Nikakršnih direktnih napotil ni, da Fink v tem sovisju namiguje na Jüngerjevo knjigo *Delavec. Vladavina in lik*, ki je izšla leta 1932. Vseeno pa bi se, zaradi zadeve same, obrestovalo te odnose izslediti; tudi v sovisju Heideggrovih zapiskov o Jüngerju, ki so pravkar izšli (*Skupna izdaja* [HGA], 90. zv.), pa tudi glede na Heideggrovo in Finkovo divergentno tolmačenje Nietzscheja so ta sovisja osrednja.

⁵ »strömenden Formungsprozeß«, »Staat selbst wird, liquid«. Prim. op. št. 3.

⁶ Prim. Fink 1974: 157.

⁷ Prim. op. št. 3.

5)⁷ Kaj to utekočinjenje slednje transcendentne *mere* produktnega izvrševanja pomeni, po Finku pri tem ostaja nemišljeno: »*Razbrzdano*‘ jo imenujemo / produkcijo/ ne v smislu nezaprečenega izvrševanja, kakega prenatrzanega, kaotičnega in nebrzdanega vrtinca – *‘razbrzdana*‘ je produkcija v pogledu na (doslej še nereflektirano) vodilno samorazumetje. Produciranje se začneja razumevati kot napravljajanje, ki ga vnaprej ne zožuje več idealno, apriori anticipatorno okrožje napravljivega. Kar lahko proizvedemo, se izkaže edinole v ustvarjalnem dejanju, edinole v proizvodjanju, ne pa v predpogledu na možno kot tako – torej ni v providenci, ne v človeški, pa tudi ne v božji. Razbrzdane produkcije ne omejuje več pred-(ob)sodba, da je pravzaprav vsa bit bivajočega dovršena, tudi če posamične stvari nastajajo in minevajo, vseeno pa je stil, stvarskost kot taka že zagotovljena – da tudi pred njihovim aktualnim udejanjenjem že vnaprej obstajajo, *‘pre-eksistirajo*‘ tudi napravljive stvari, produkti, ki jih lahko proizvedemo.«⁸

Kako pa je bolj natančno s tem vnaprejšnjim obstojem možnosti vsega tega, kar lahko produciramo, ki je do sedaj predstavljal transcendentno mejo produkcije? V dvatisočpetstoletni zgodovini zahodne metafizike potegnjena *meja* tehnične produkcije je bila, kakor pravi Fink, v določni, kritični sosesčini z Nietzschejem in Heideggrom, v čisto določenem »*prototipu*, *biti*« (Fink 1965: 8). Po tem se dojemanje biti orientira po prioriteti *stalnosti*, ne v smislu golega vztrajanja v toku časa in zoper njega, temveč prej v smislu *odtegnjenosti časa*, se pravi odpovedi času sploh, ki pa se na skrit način vendarle navezuje na čas. »*Samolastna*« bit, ki je času bojda odtegnjena, se od Platona daje razpoznati v »*zgoščeni*, *veljavni in gotovi izoblikovanosti*«, namreč kot »*ontos on, to, kar je*, *bivajočno bivajoče*«, ideja, ki nadvladuje vse postajanje. Na čas navezani ideelni »*prototip biti*« pa ostaja temačen zato, ker po Finku po tihem hipostazira

105

⁸ »*Entfesselt*‘ nennen wir sie / die Produktion/ nicht im Sinne eines hemmungslosen Vollzuges, eines überstürzten, chaotischen und zügellosen Wirbels, – *‘entfesselt*‘ ist diese Produktion in Hinsicht auf das sie (bislang noch unreflektiert) führende Selbstverständnis. Das Produzieren beginnt sich als ein Machen zu verstehen, das nicht mehr im Vorhinein eingengt wird durch einen idealen, apriori antizipierbaren Umkreis des Machbaren überhaupt. Was hergestellt werden kann, erweist sich einzig in der schöpferischen Tat, einzig im Herstellen, nicht in einer Vorschau auf das Mögliche als solches, – also nicht in einer Providenz, weder einer menschlichen, noch göttlichen. Die entfesselte Produktion wird nicht mehr eingeschränkt durch das Vor-Urteil, daß im Grunde das Sein alles Seienden vollendet wäre, wenn auch die einzelnen Dinge entstehen und vergehen, jedoch der Stil, das Dingsein als solches bereits fertig stünde – daß auch die machbaren Dinge, die herstellbaren Produkte vor ihrer aktuellen Verwirklichung der Möglichkeit nach vorweg bestünden, *‘prae-existierten*‘.« (Fink 1965: 3 isl.)

eno od treh časovnih ekstaz, preteklost namreč: »... metafizično mišljena nadmoč stalne biti nad vsem postajajočim pomeni tudi višji ontološki rang tega, /.../ kar je vedno že bilo, nad tem, kar naj bi še nastalo – rečeno temporalno: prevladanje perfekta nad futurjem«. (Fink 1965: 9)

Kako natančno je ta ontološka premoč perfekta nad futurjem zajeta, lahko zaradi njene zapletenosti le grobo naznačimo. Poleg temačne časne naveze, je problem namreč najožje povezan z razliko snovi (*hyle*) in forme (*eidos* oz. *morphe*), ki obvladuje celotno ontološko tradicijo. Medtem ko se je pred-metafizično zdelo, da označenje tega, kar je vsekakor neminljivo, pripade materiji kot temu elementarnemu, na katerem predstavljajo posamične stvarne forme le prehodni moment,⁹ je odločilni korak metafizike prav v tem, da to razmerje obrne. Pod naznačeno premeno karakterja neminljivosti v odtegnjenost času, materijo zdaj prikazuje kot minljivo in bežno, formo (*eidos*) pa, nasprotno, kot samolastno bit na stvareh. Materija je bila prav v svoji nemirnosti, spremenljivosti in vzgibanosti obstojno [*beständig*] ona sama; ni bila odtegnjena času, ampak tako rekoč brezzačetno in brezkončno v-času, da, kot gola, minevajoča »Zeit-Inhalt«, »vsebina-časa«, neminljiva v svojem »stalnem« nastajanju in minevanju. Kar metafizika zoperstavlja temu obstojno se preHITEVAJOČEM postajanju, je bit kot »bistvenost«, kot vedno že bivša forma, ki neminljivost, lastno materiji, prekaša po prednosti biti.¹⁰ Nenehno postajanje materije je zdaj »že vnaprej prekošeno in prehitenost s strani biti«. (Fink 1965: 7)

To prekašanje in prehitevanje je mogoče razločno pojasniti prav na meta-fizičnem dojemanju proizvajanja umetnih produktov, tj. ob metafizičnem bi-

⁹ Kot npr. razpravlja sofist Antiphon (prim Aristoteles, *Fizika* 192 b isl), po katerem je treba karakter neminljivosti materije kot *physis* omejiti od vsega, kar ji pripada le prehodno. Tako kaže npr. iz lesa proizvedena miza le časovno členitev (*rhythmos*) po sebi pravzaprav nečlenjenega lesa. V resnici je miza les, miznost na njem pa goli dodatek *kata nomon*. Če pa pogledamo bliže, pa je tudi les že izoblikovanost *kata nomon*, kolikor je po eni strani izrasel iz tal ter je oblikovan kot les. Če se stopamo vse bolj nazaj, se *physis* konec koncev kaže kot ostajajoče resnično v smislu oblikovanj [*Prägungen*] nasploh, ki jih trpi *zemlja*. Ta je absolutno prvi material, to »*arrhythmiston proton*«, ki samo po sebi ni izoblikovano, kot tako pa skozi premene ostaja zanesljivo in obstojno prisotno. – Tu tičijo pomembna napotila na celotno problematiko elementarnega in zemlje pri tudi Eugenu Finku, česar pa se na tem mestu ne moremo lotiti; prim. tudi tretji razdelek našega spisa.

¹⁰ »Was die Metaphysik dagegen diesem sich beständig überholenden Werden entgegenhält, ist nun das Sein als ‚Wesenheit‘, als immer schon gewesene Form, die die der Materie eigene Unvergänglichkeit an Seinsstärke überragt.« »Prednost biti« kot prevod za *Seinsstärke* razumemo v smislu odlikovanosti.

stvu obrtniške produktivnosti. Proizvajanje mize, na primer, v svoji obstojnosti-kot-mize se bistveno ne nanaša na materijo, miza v svoji biti ni nikakršno tranzitorno spetje, s katerim se materija usklajuje, ampak je izstavljena, na svetlo privedena forma (*eidos*), ki odprto in po sebi brezformno materijo jemlje v službo tega, kar-je-za-voljo-mize. *Hyle* je tako rekoč vpotegnjena v gibanje jasnenja in napravljanja za vidno. Kot je znano, jo Aristotel zato imenuje zmožnost ali »primernost za«, »*Eignung zu*« (*dynamis*). Te označitve ne izkusi sama po sebi, ampak učinkuje vzvratno, nazaj od vzorčne forme, v katero je použita in v kateri metafizično doseže svoj cilj. Četudi pretolmačenje razmerja *hyle* in *morphe* šele pri Aristotelu postane izrecno, je po Finku že predizoblikovano pri Platonu. Metafizična eksplikacija *techne* ni nič drugega kot pokaz imanentne usmeritve produktnega potenciala na »idejo«. »*Področje obrtniško nared-ljivega /.../ že vnaprej zamejuje vzorčnost ideje.*« (Fink 1965: 11)

Vse prihodnostno-mogoče se zato nujno nanaša na to, kar je-vedno-že-bilo, na ideje. Ideja je kot to, kar je vnaprej videno, to, kar vodi proizvodnjo, kar bo nekoč dopustilo dovršitev. Perfektivni karakter platonične ideje se nadaljuje v Aristotelovem izrazu *to ti en einai*, (Met. E 1025 b) ki ga Heidegger prevede z »*das was schon war – sein*«, »to, kar je že bilo – biti«, »*das jeweils schon im voraus Wesende*«, »vsakokrat že vnaprej bistvujoče«, in dodaja: »*Ne gre za kaj ontološko preteklega, temveč za to vsakokrat zgodnejše, na katerega smo ponovno napoteni pri vprašanju po bivajočem kot takem.*« (Heidegger 1927: 85)¹¹ Bit v širokem in negojenem smislu tega, »*da-nekaj-je*«, se zdaj pokaže kot obdana od »*kaj-nekaj-je*«, od biti-bistva, *Wesen-Sein*, ki ta >da< kroti v njegovi nedistančni, divji in nenamenski proizvodjalni moči. Potemtakem se vse proizvodjanje zadržuje v omejenem okrožju perfekta, kakor Fink pravi, v »*predsodbi, da je pravzaprav bit vsega bivajočega dovršena*«. (Fink 1965: 3 isl)¹²

Proizvajanje ima tu značaj sprevajanja na plano (*Hervorgeleiten, pro-ducere*), udejanjenja potencialne biti, ki se oblikuje v predpogledu na usklajeno celoto. Ta karakter možnega, temporalno rečeno prihodnjega, vzdržuje teža njegovega ideelnega ustroja, ki ga zameji in ga tako vzdržuje v njegovi stalnosti. Tudi človeško delo se vzdržuje v prostorju teh vnaprej zamejenih možnosti. Vodilna predstava kakega nedoločnega >biti-mogoč<, kakor jo zaznamuje sedanjost,

¹¹ Gre za to, kar Heidegger označuje tudi kot »apriorični«, »ontološki« ali, v navezo na Kantovo poglavje o shematizmu, »transcendentalni perfekt«.

¹² »*Vor-Urteil, daß im Grunde das Sein alles Seienden vollendet wäre.*«

metafiziki izpade iz področja misljivega. Nasploh pa velja: »Razumetje ‚možnosti‘ spada k človeškemu razumetju biti. Kako so ‚biti‘ in ‚postajanje‘, ‚da-je‘ in ‚biti-mogoč‘ vsakokrat razumeti ali tudi pred-pojmovno ‚rabljeni‘ – to prehodno odloča o obsegu in daljnosežnosti človeškega ‚zmorenja‘ in delovni kulturi in socialni izoblikovanosti bivanja.« (Fink 1965: 8)¹³

Kaj pa pomeni, če ta transcendentna mera izgine? Kaj potem pomeni možnost? In katere konsekvence ima to za v tem razmerju razumeto človeško produktivteto? Poskušajmo poglobiti prej nakazano brezumno produkcijo v njeni razliki do metafizičnega procesa proizvodjanja. Medtem ko se je le-ta že vnaprej vezal na perfektivni karakter biti, je razbrzdana produkcija sprva radikalno brezvzorna in brezsmerna. To pomeni: produciranje zdaj neposvečeno postopa od apriori anticipatorne ideje naredljivega sploh. Sprva producira samo sebe, ima primaren interes za to, da samo sebe zagotavlja kot brez-vzorni, zgolj v odprto prihodnost segajoči proces. V tem zagotavljanju sebe same se produktivna sila potrjuje kot nezaprečena možnost. Svoje moči ne dobiva iz vzornosti ideje, ampak iz brezvzornosti svoje čiste biti, ki je ne prehiteva nikakršna bistvena podoba. Ves >kaj< proizvodnje je s tem napoten nazaj na >da< človeške proizvodjalne sile.

108

S tem vsi produkti te proizvodne moči, v kateri se je, metafizično mišljeno, pravkar dovršil proizvodni proces, v svojem bistvu napotujejo nazaj na produktivno silo: *Werk*, delo na *poesis*, *Gebilde*, tvorjenost pa na dejanje. Tako se oznanjajo predvsem v svoji stalni nesklenjenosti in prehitljivosti.¹⁴ K razbrzdanju produkcije potemtakem spada, da *produkcija, kot neskončni proces, v sebi požira vse forme določnosti*. Medtem ko je tradicionalno proizvodjanje šlo po poti od *dynamis* k *energeia*, od možnosti, ki tiči pripravljena v snovi, k izstopajoči dejanskosti, se danes, ravno narobe, bivajoče šele tedaj pojavi kot »dejansko«, ko na sebi pokaže odprte prelome *čiste možnosti* v smislu nadaljnje prevredljivosti [*Weiterverwertbarkeit*]. Materija brez lastnosti kot potencialna možnost je sploh to, kar je dejansko, medtem ko se možnost, ki se je udejanjila prek zveze s formo, kaže kot manj »bivajočna«. V interesu dejavnega principa

¹³ »Das Verständnis von ‚Möglichkeit‘ gehört zum menschlichen Seinsverständnis. Wie ‚Sein‘ und ‚Werden‘, wie Daß-sein und Möglich-sein jeweils begriffen oder auch nur vor-begrifflich ‚gebraucht‘ werden, dies entscheidet vorgängig über Ausmaß und Reichweite des menschlichen ‚Könnens‘ in Werkkultur und Sozialgepräge des Daseins.«

¹⁴ »Pomembna poteza moderne tehnike se mi zdi načelna začasnost vseh produktov [...] Če se je prej delalo z avtorja dela, potem se zdi [...] da je tehnična tvorba del le prehodno sredstvo, da produkciji proces teče.« (Fink 1968: 97 isl.)

je, da pasivteto in neskončno določljivost materije izstavi kot primarno, kot prvo in *pristno bit*.

Dober primer za pro-izvajanje take potencialno neskončne določljivosti, ki se začenja širiti na materialiteto človeka, je npr. sedanji medicinski in družbeni interes za embrionalne izvirne celice [*embryonale Stammzellen*]. Kot je znano, imajo te celice sposobnost samoreprodukcije in niso dokončno diferencirane; celice človeškega zarodka veljajo do osemceličnega stadija za *totipotentne*. V njih je potemtakem prav tista forma nediferencirane, vsezmožne materialitete, ki jo potrebuje produkcija, ki ji gre za neskončno nadaljivost nje same. Interes za indiferentno materialiteto pa posega tudi na področje, ki jo je pred tem prikazovala druga življenjska meja: smrt, se pravi mrtvi. Tako kot so nerojeni iztrgani iz svojega temnega, do sedaj nedostopnega, predrojstvenega bivanja – postali so odprta shramba materiala – tako so tudi trupla iztrgana področju smrti, ki napravljanju ne more predstavljati nič drugega kot prazni nič; z vse bolj utilitarističnimi argumenti so prepuščena posegom nadaljnje prevredljivosti. Tretji primer za ta proces je amorfizacija, ki zadeva vseživljenjsko pot človekovega samoformiranja – med rojstvom in smrtjo – dotika se torej izobrazbe v obliki avtokratizacije znanja kot *informacije*. »Pravica do izobrazbe« je danes postala »pravica do prostega dostopa do informacije«, tj. zahteva, ki je ne smemo več prepraševati: da smo kar se da hitro, na katerem koli kraju, v katerem koli času, po možnosti o vsem in slednjem »obveščeni«. Kaj ta zahteva pravzaprav pomeni? Kako je takšno hitro in po možnosti brezmejno stavljenje na razpolago sploh mogoče? Očitno samo tako, da je dejanskost že vnaprej tako predelana, da samo sebe, tako rekoč od sebe sem, že vselej drži v pripravljenosti na kakršen koli hiter poseg. *In-formare* najprej dobesedno pomeni: oblikovati, formirati. Da lahko >nekaj< tako rekoč v trenutku postane tudi globalno razširjevana informacija, ga je najprej treba, v katerem koli pogledu, likvidirati¹⁵ in ponovno spraviti v formo. To pomeni: ne pustimo ga v tem, kakor se samo kaže, v *njegovem sovisju* namreč, temveč ga jemljimo kot material in ga proizvedimo na novo. Zadevo v njeni pripadnosti kraju, časovnosti in živosti tako rekoč ustavimo, okrajšamo ter na novo organiziramo – v pogledu na vsebino, ki sestavlja znamenje prenosljivega kodeksa. Osnova je torej vsakokrat to, da nekaj vzamemo iz sovisja, ga oropamo njegovih sekundarnih, neprevedljivih lastnosti in ga reduciramo na nadalje prevredljivi *hypokeimenon*, da bi ga pozneje shranili v njegovo priklicljivost (danes iz mreže).

¹⁵ Prim. op. št. 3.

Primer takega in-formatibilno narejenega dogodka je fotografija. V fotografiji kak dogodek zadržimo, kot menimo, čisto blizu, namreč v sekundi njegovega dogodevanja. Kar pa dejansko zadržimo, je indiferentna, brez-krajna časovna točka, ki je enosmiselno, optično zajeta in postvarjena kot objekt prenosljivosti. Tudi gledanje samo se pokorava gledanju skoz »objektiv« in bolj ali manj skritim zahtevam sveta, da se mora prilagoditi njegovi prenosljivosti. »Bitna prednost« slike postane, kakor pri izvorni celici, da v sebi vse vsebuje zgolj potencialno. Gre za naris, za nek >zdaj< brez preteklosti in prihodnosti. Ne govorimo kar tako o slikovnem materialu, kar signalizira, da ne govorimo brez posega in poznejšega pregovarjanja. Drobec sekunde, v katerem drzno trčita gledanje in biti-viden, je minimalen. Na njegovih mejah se začenja veliki, ploski brezdan prevredljivosti. Gre za pomenljivo prepoved nekaterih religij, da naj ničesar preprosto ne preslikavamo, ker brez sovisja, ki iz stvari napravi, kar so (in ki bistveno ni optično), *pravzaprav ničesar ne vidimo*.

110

Informacija potemtakem postane, kakor zapiše Fink, »*nekakšno vtisnjenje forme, vtiskovanje določenega duhovnega razreza. Prav v moderni informacijski teoriji informacije ne razumemo zgolj v poročevalnem smislu, ampak jo razlagamo tudi v smislu oblikovalne sodanosti – primer zanjo je lahko genetika.*«¹⁶ Če upoštevamo še Finkovo zadnje napotilo na genetiko, se pokaže še nadaljnja, vse bolj merodajna forma likvidiranja in reducirane reprodukcije človeške eksistence. Koda ali najmanjši *hypokeimenon*, na katero se trenutno zvaža življenje, se imenuje dezoksiribonukleinska kislina (DNA). Ta koda znanosti, v tem primeru molekularni genetiki, omogoča, da preiskuje, kako se *v formi DNA* navzoča genetična informacija uporablja za izgradnjo proteinov in drugih funkcionalni genskih produktov, kako se ta informacija kopira in kako ta spoznanja lahko koristimo za gen-tehnične postopke. V prvem koraku smo torej določili redukcijo in utekočinjenje mnogovrstne določenosti življenja na ravni molekularnih procesov, tj. na ravni, ki se določa iz molekul, iz najmanjših, spet iz atomov obstoječih enot v kaki kemični povezavi. Človeško življenje se na tej, molekularno-snovni ravni, ne razlikuje od [življenj] vseh drugih živih bitij, tudi od insektov ne, ali pa le bore malo. Prav ta materialna odprtost življenja dovoljuje drugi korak v njegovo tehnologizacijo, gensko tehnologijo ali biotehnologijo. Obe merita na uporabo molekularno bioloških »spoznanj« za iz-

¹⁶ »... zu einer gewissen Formeinprägung, zum Einstanzen eines bestimmten geistigen Zuschnitts. Gerade in der modernen Informations-Theorie wird die Information nicht nur im nachrichtlichen Sinne verstanden, sondern auch im Sinne einer Prägemitgabe ausgelegt – eine Erscheinung, für welche die Genetik als Beispiel dienen mag...« Prim. Fink 1968–69: 59.

recno manipulacijo in novo kombinacijo genetičnih lastnosti organizmov. Zato se govori o »rekombinantni DNA tehnologiji«. Zagotovo ne pretiravam, če trdimo, da namerava uporaba teh postopkov v okviru tehnične in industrijske produkcije potisniti v ozadje vse druge forme človeške proizvodnje, tj. samo/sebe-proizvajanja.

Razbrzdana produkcija je torej produkcijski način, ki vso bit, vključno z bitjo človeka, dojema kot likvidni material, kot »nekaj« izključno v-funkciji-za in v-pogledu-na. Vse, kar *je*, je danes pro-izvedeno v svoji prevredljivosti, to se pravi, ne glede na določnost, temveč glede na odprtost in nedoločnost. *Producere* te produkcije ni sprevajanje [*Hervor-geleiten*] nečesa v njegovo bistvo, prej gre za gibanje, ki transcendirajo vso posebnost, in sicer v pogledu na vse-skupno, *All-gemeine*, vendar ne kot bistveno določilo, temveč kot *brezkončna določljivost*. Ta produkcijski karakter potrebuje neprekinjeno likvidacijo produktov, tj. obstojnosti sploh, da bi stvari lahko vzdrževal v taki stalni določljivosti. Vsaka ontološka, pa tudi etično-moralična *zavezujočnost* potemtakem takoj pomeni nevarnost zastoja.

Svojevrstno formo brez-merne obstojnosti, ki je razpustila [*abgelöst*] ideelno obstojnost metafizike, lahko potemtakem ontološko zajamemo kot obstojnost v smislu obstojnega *prehoda*, ali, vezano na čas, obstojnost v smislu *nenehnega preobračanja*. Če še spet spomnimo na Finkovo osrednjo zahtevo, po kateri problematika izobrazbe temelji na grozljivi praznini in nemiru glede »bistvene podobe«, po kateri se človek zmore formirati, nujno nastopi vprašanje, kako naj iz stalnega prehoda in preobračanja nastane taka bistvena podoba, se pravi, kako naj iz *radikalne določljivosti* nastane *določnost*. Če se, po eni strani, snov tega formiranja kaže kot odprta, zgolj dinamična, in če se, po drugi strani, forma kaže kot vpotegnjena v neprekinjeno preobračanje, kako naj se potemtakem posreči najti pot h kaki podobi? Če se je prihodnosti izgubilo vsako poreklo, če je futurju izginila vsaka ideja tega, kar je-že-bilo – s predpogledom na kaj – zmore človek potem »nekaj« poklicati v bit?

Zdi se, da Fink pripisuje prevladanju perfektivnega bitnega karakterja neko vrsto ontološkega postavljanja biti. Človeška produkcijska sila je po njegovih besedah celó »*mesto v vesolju, kjer se bit giblje naprej, prek vsega dozdašnjega – kjer rase, vre iz nič*«. (Fink 1974: 153)¹⁷ In še: »*Človeško ravnanje se je*

¹⁷ »... die Stelle im Weltall, wo das Sein sich weiterbewegt über alles Bishergewesene, – wo es zunimmt, aus dem Nichts quillt.«

osvobodilo za nič; v proizvodjanju bivajoče vodi prek sebe – od navidez že zdavnaj potegnjenih mej – naprej in še naprej. Človek je to kozmično mesto, kjer bivajoče ‚rase‘, kjer nastajajo stvari, za katere pred tem niti ni bilo možnosti.« (Fink 1974: 209) Pa je »gibanje naprej« avtomatično »prirast«? Ali dejansko obljublja »nastajanje« v smislu »vrenja-iz-nič(a)« in izviranja? Izraz »narašča« je v tem sovisju (kakor tudi izraz »gibanje naprej«), če nič drugega, nenavaden, saj lahko »rase« nekaj, kar je po svoji možnosti pravzaprav že *tu*. Ali pa se za Finkovo besedno izbiro skriva temačen vpogled v zgolj kvantitativni oz. ekspanzivni karakter tega »naraščanja«?

Ontološko sporazumetje o tem karakterju ima, kakor piše Fink, svojo »nevalgično« točko dejansko v »pretresu pojma ‚možnosti‘«. (Fink 1974: 209) Najprej lahko dokaj skeptično izrazimo domnevo, da v novoveško tehniko položeni karakter *možnosti* nikakor ni produktiven, ampak je, morda tudi na spregledani način, *re-produktiven*. Sicer ne v odnosu do produktov, ampak prav v pogledu na znanstveno-tehnično produkcijsko *silo*. Po eni strani stroju principialno odgovarja, da ne more producirati, ampak vedno le reproducira. Bistvo strojne fabrikacije načelno je v izvajanju predanih konstrukcijskih modelov in ne v zasnutku novih možnosti. V nasprotju z ejdetskim možnostnim predposegom metafizike kot *mimesis* (ki filozofsko gledano nikoli ni preprosto re-produktivna), pa je na neprenehno nadaljivost nje same usmerjena novoveška produktivna sila, tudi s strani svojih produktivnih predpostavk, naravnana izrecno re-produktivno. Karakter te re-produktivitete lahko skiciramo s pomočjo naslednjega premisleka. Tehnični napredek, ki se osnavlja na novoveški znanosti in raziskovanju, omogoča, kot vemo, koncentracija na *ekstenzivno*, to je kvantitativno zajemljive količine [*Größe*]. Bistvena predpostavka znanosti je prav v tem, da izklaplja nepreračunljive, ves čas presenetljive in nove kvalitete stvari ter se na naravo stvari usmerja kot na sklenjeno kavzalno sovisje, ki ga vzdržuje prek t. i. primarnih kvalit, kot so velikost, lik, dolžina itd.¹⁸ Kant v *Transcendentalni analitiki* karakterizira ekstenzivno količino s tem, da postane z njo mogoč korak od predstave nekega dela k predstavi celote, oz. da predstava celote celo nujno zavisi od predstave dela. (KrV A 163) Iz reda ekstenzivnih količin predmeta ne spoznavamo v njegovem živem, kvalitativnem sovisju (kot npr. cvetoče drevo ob začetku pomladi po njegovem šelestenju, svečanem hladu

¹⁸ »Metoda naravoslovnega raziskovanja je v predhodnem zasnutku matematične določljivosti svojega predmetnega področja; s to temeljno predpostavko si fizika ustvari npr. tisto dimenzijo, kjer se svojimi predmeti pride do najbolj presenetljivih izkušenj. Ta presenečenja pa so znotraj okvirja, ki nas nikoli več ne preseneti, tj. prav te matematične strukture ...« (Fink 1977a: 258 isl.)

itd.), ampak prek agregacije ali »sukcesivne sinteze«, (KrV B 204) kot enega od enakovrstno spoznanih gradbenih delov, tako kot npr. do premice pridemo z vrstjenjem točk. Prav ta karakter *proizvajanja z agregacijo enakovrstnih gradbenih delov* se uveljavlja danes, ob naraščajočem poznanstvenju praktično vseh življenjskih področjih. Sega od prevredljivosti totipotentnih celic kot gradbenih molekul za kasneje gojena ušesa in jetra, tj. za gentehnično manipulacijo, pa do razdrobljenja dejanskosti v podatkovno snov, ki jo lahko ponovno obdelamo in ki je nujna za proizvajanje informacij, vse do digitalne reprodukcije sveta prek računalnikov. Ubikvitarna proizvedljivost prek takšne agregativne sinteze seveda zadeva zgoraj naznačeno likvidacijo dejanskosti. Samo to, kar se je nekoč dalo utekočiniti v svojo molekularno, atomarno ali totipotentno celično substanco, razpolaga zdaj z odgovarjajočo »bitno« prednostjo, ki mu omogoča, da ga sprejmemo v krogotok ponovne prevredljivosti in ga tako, v spremenjeni obliki, ponovno »zgradimo«. Ne ustreza torej od konca metafizike prevladujoča, tehnična produkcijska sila prej zgolj kvantitativnemu, večno reciklirnemu »prirastu« kot nekemu dejanskemu ustvarjenemu novemu začetku, nastajanju in »vrenju iz nič«?

II.

113

Po tem, kar smo povedali, se zdi, da Fink favorizira radikalno formo novo-veškega subjektivizma, ozaljšanega z bolj ali manj slepim zaupanjem v tehniko, po katerem je človek prek produktivne sile, ki je ne omejuje noben bog ali ideja več, poklican, da sebe samega in »svoj svet« stalno na novo postavlja z lastno silo odločanja. Tak način branja ni daleč povsod tam, kjer se Fink poslužuje Prometejevega lika, ki je verjetno predvsem z znano istoimensko Goethejevo pesnitvijo¹⁹ dobil moderno podobo, ki se od tiste, ki sta mu jo podelila Hesiod oz. Ajshil, seveda precej razlikuje. Fink na primer govori o novem veku kot o »prometejski dobi«, »*pomniku tistih ustvarjalnih človekovih sil, ki jih doseže zgolj iz samega sebe, ne da bi stal v blagru nadčloveškega*«. (Fink 1989: 12) Ali, ko zagonetno zapiše: »*Prometej, ki je od Zeusa ukradel ogenj bliska in*

¹⁹ »Hier sitz ich, forme Menschen | Nach meinem Bilde, | Ein Geschlecht, das mir gleich sei, | Zu leiden, zu weinen, | Zu genießen und zu freuen sich, | Und dein nicht zu achten, | Wie ich!« (Goethe 1987: 70) Pesnitev je verjetno nastala leta 1774, prvič jo je, brez Goethejeve vednosti, leta 1785 natisnil Friedrich Heinrich Jacobi. Slovenski prevod Frana Albrechta iz leta 1950 se glasi: »*Zdaj tu sedim, gnetem | ljudi po svoji podobi, | rod, ki bodi kot jaz, | da bo trpel in ihtel, | užival in se veselil | in tebe preziral | kakor jaz!*« Glej Janko Kos, *Antologija svetovne književnosti*, DZS, Ljubljana 1977, 217. O figuri Prometeja in njeni zgodovinski premeni prim. Kerény 1959, Ferrarin 2000.

ga prinesel smrtnikom *l...l* svojega brezdanjo-zemeljskega védenja o koncu Zevsove vladavine ni izdal očetu bogov. Titan je namreč ljudi že poslal na pot, na pot k temu koncu.« (Fink 1965: 14)²⁰ S Prometejem se človek ni le kljubovalno vzdignil proti bogu, v tej vstaji se je obenem obrnil proti meji, ki so jo futurističnemu ustvarjanju potegnili *politike teche* te *demiurgike techne*, ali pa vladavina delavstva ali pa tudi perfektivni karakter biti. Prometej je obenem glasnik »brezmejne človekove svobode, ki se dojema kot mera stvari«, kateremu je razmerje do okolja postalo razmerje »neutrudnega napravljanja«. (Fink 1989: 15)²¹ Ogenj, *pyr entechton*, ki ga Prometej izmakne Zevsu, že jedrno vsebuje energije, ki jih ne veže več božji ugovor, ki se nam danes bližajo v formi atomske energije, pa tudi prek zvajanja mnogopodobnega *biosa* na molekularno strukturo kot na scela hiletično navzočnost. Fink stopnjuje to misel totalne naredljivosti vsega in slednjega še s tem, ko zapiše, da se tehnično razumevanje sveta končno dovrši v popolni samoproizvodnji človeka, tj. v misli avtopoesis:

114

»On /človek/ je najbolj napravljlivo od vsega, kar sploh obstaja, zgolj zato, ker je to, kar edino lahko napravimo. Človeška moč napravljanja in produciranja odkriva na sebi sami idealno surovino sploh. Svoboda najdeva samo sebe kot snov, ki je lahko formiramo najbolj od vseh zemeljskih snovi.« (Fink 1974: 8)²²

Človek je to, kar se edino da napraviti, je torej edino bivajoče, ki je v svojem potrebljivem in smrtnem bistvu izročeno negativiteti biti, zato ima poseben odnos do bistva pro-izvajanja,²³ zato tudi sam izrecno stopi v horizont tehnične napravljivosti. Odkrije sebe kot material, tj. kot odprto in po sebi brezformno *prote hyle* proizvajanja, ki, kot pravi Fink, po svoje »sega v nič«. ²⁴ (Niču izpostavljena odprtost in brez-mernost napravljivega se potemtakem obrača proti

²⁰ »Prometheus, der das Feuer vom Blitze des Zeus stahl und es den Sterblichen niederbrachte, hat *l...l* sein abgründig-erdhaftes Wissen um das Ende der Zeus-herrschaft dem Vater der Götter nicht verraten. Doch der Titan hatte bereits die Menschen auf den Weg geschickt, auf den Weg zu diesem Ende...«

²¹ V originalu razprto.

²² »Er / der Mensch/ ist das Machbarste von allem, was es überhaupt gibt, einzig weil er das einzig Machende ist. Die menschliche Macht des Machens und Produzierens entdeckt an sich selbst den schlechthin idealen Rohstoff. Die Freiheit findet sich selber als den formbarsten aller irdischen Stoffe.«

²³ »Vsaka vrsta produkcije je že druženje z ničem *l...l* Le bitje, ki je odprto iz nič, sploh zmore producirati. *l...l* na določen način črpa proizvajanje iz *l...l* praznine nič.« (Fink 1974: 43)

²⁴ »Moderna produkcija je *l...l* razmerje do – nič.« (Fink 1974: 208)

odprtosti in brezmernosti tega, kar je treba napraviti. Če ne prej, potem tu odpove metafizični model snovi in forme.) Pri tem pa preskoči sfero snovi, ki jih je tako ali tako vpotegnilo v potek produkcije kot likvidacije, v katerih se je njegovo delo že prej inkarniralo. Produktivna sila in odprta materialiteta zdaj neposredno sovpadeta.

Drugje Fink izraža resignirano misel, da smo »na koncu Zevsove vladavine«, na »nepričakovani in zastrašujoči hrbtni plati« (Fink 1989: 8) prometejske ustvarjalne sile. Tako na primer najdemo v zapuščini notico iz leta 1970, kjer se kratko glasi: »Konec emancipatornega procesa; izsušenje ustvarjalnih sil z racionalizacijo; kibernetika kot vodenje ljudi.«²⁵ Človeka, ki je zavladal pod Prometejevo vladavino, se »oblikoval po njegovi podobi«, je že davno, *tudi* njega samega, zajela in iztrgala osamosvojitev takšnega odprtega tehnološkega procesa. Ne kaže se kot kljubujoči posestnik produkcijske sile, temveč kot obvladanec brezimnega procesa, katerega vladavina se je povlekla v morečo »nepreglednost« (Fink 1969/69: 31) in »neodložljivost«. (Fink 1974: 159) Ta anonimna vladavina tehničnega, ki vse podtalno spravlja po svojo silo, se po Finku manifestira predvsem v naraščajoči *materializaciji* človeške produktivne svobode, kar zdaj pomeni, v naviranju amorfnega v podobi *pomasovljenja*. Pri tem pa masa »ni *toliko množina*, kot vztrajnost, ki jo najdevamo v podobi *snovne mase*. Zanj je *značilna nepremičnost*, pa *tudi premakljivost*. Massenmensch, masovni človek, iz sebe nič več noče; sam pa nima nikakršnih bistvenih smotrov več, nobenih notranjih življenjskih ciljev in osnutkov. /.../ Prav zato, ker nič noče, se da na maso vplivati, jo voditi, ja, ima potrebo po vodenju, po odvzetju življenjskega rizika; labilna je in se giblje kot plaz. /.../ Vsa gibanja mase so gibanja navzdol.« (Fink 1989: 139)

Fink torej z vso ostrino konstatira upadanje človeške živosti – [pada] na raven materialne vztrajnosti in vanjo položene gole premakljivosti. Tako kot *prima materia* metafizične tradicije je eksistenčna forma masovnega bivanja, ki nastopa s tehnično dobo, karakterizirana tako, da se sama po sebi kaže kot brezformna, brezciljna in brezosnutkovna, zato pa odprta in potrebna vsakršnega vodenja in formiranja od zunaj. Pri tem se zdi, da je človeška odprtost, ki potrebuje formiranje, analogna z naravno surovino, ni osnovana tako, da bi kdaj prišla v čvrsto formo ali določenost. Prej sta njen nemir in nemirnost očitno v tem, da se obstojno vzdržujeta v smislu obstojne *pripravljenosti*, ne-

²⁵ Citirano po Petrović 1989: 68.

določnega zadrževanja, prevredljivosti onega >zato-da<. Vsako zadrževanje v kaki določeni možnosti zato velja za nesamolastni derivat samolastno nedoločene možnostnosti.²⁶ Pozni Heidegger ontološko zajame to pasivno stalno pripravljenost s terminom *Bestellbarkeit*, *dostavljivosti*:

»Ontološka določitev sestoja (bivajočega kot materialne zaloge) ni obstojnost (obstojno trajanje), ampak dostavljivost, obstojna možnost, da se ga ponudi in naroči, tj. trajnostno stanje-na-razpolago. V dostavljivosti je bivajoče postavljeno kot temeljno in izključno razpoložljivo – razpoložljivost uporabo /.../« (Heidegger 1986: 368)²⁷

Tako kot stvari tudi človeka použiva novoveški produkcijski proces, ki ga odlikuje samonanašajočnost, se v njem seveda kaže kot »*vehikel napredka*« (Fink 1974: 210)²⁸ v luči njegove »*izrabljivosti in porabljivosti*«. Človek ni niti njegov subjekt niti njegov suveren, pa tudi njegov cilj ne. Tako Fink pravi: »V tej kritični uri zgodovine, v kateri živimo, politična volja ne sili k prepoznavnemu cilju, ne vodi je zasegajoči ideal, ne gre za proizvodjanje, ki nekaj hoče s tem, ko bi bilo uspešno, ampak gre za proizvodjanje, ki hoče zgolj sebe kot proizvodjanje / vsi poudarki C. N./« (Fink 1974: 187) Tudi totalitarne ideologije 20. stoletja za Finka niso nikakršni protiargumenti proti temu »*potrošniškemu karakterju*«: »Dovolj izdajalsko je, da se take ideologije označujejo za ‚gibanja‘, ki so ponosna na svoj ‚dinamizem‘.« (Fink 1974: 211) Brezpomenskost in radikalna razpoložljivost človeka, ki ga použiva proizvodjanje, ki »*kot proizvodjanje hoče le sebe*«, je nova, do sedaj nepoznana forma človeške odtujitve. Kako je mogoče zajeti, sploh zarisati (*horizein*) in dojeti to novo formo odtujitve, če predpostavimo, da jo izkušamo kot nadmoč, ki se v brezdistančnosti in brezpredmetnosti odteguje miselnemu prijemu?

²⁶ »Jeder Aufenthalt in einer bestimmten Möglichkeit gilt darin als uneigentliches Derivat des eigentlichen unbestimmten Möglichen schlechthin.«

²⁷ »Die ontologische Bestimmung des Bestandes (des Seienden als Materialvorrat) ist nicht die Beständigkeit (die beständige Dauer), sondern die Bestellbarkeit, die beständige Möglichkeit, angeboten und bestellt zu werden, das heißt das dauernde zur-Verfügung-stehen. In der Bestellbarkeit ist das Seiende gesetzt als von Grund auf und ausschließlich verfügbar, – verfügbar für den Verbrauch /.../«

²⁸ Prim. tudi ibid., 211: »Nekdanji ‚smotri‘, zavljo katerih se je prej izvrševalo proizvajajoče delovanje«, njihov najvišji, absolutni smoter pa je predstavljal človek, »so zdaj postali tako rekoč ‚sredstva‘ v popolnoma novem smislu: kot relativne in kratkoročne končne postaje produkcije medsebojno posredujejo v izrabi faz produkcije; neprestano propadanje te tvorbe samo neprestano sprošča nove podobe.«

Zdi se mi, da je najpomembnejše znamenje te nove forme odtujitve prav prevlada svojevrstnih in nasilnih form *indifference*,²⁹ prekritih z mnogimi maskami. Izraža se v naraščajoči brezbriznosti do vsega človeškega v smislu humanega. Človek v občevanju s stvarmi stvarjem ni več odtujen, temveč človek in stvar sovpadeta v pogledu na razbrzdani bitni način njune odtujitve in nadaljnje prevredljivosti. V tem sta izročena sili, ki se ne zmeni za vsa razlikovanja, ki tvorijo človeški svet. Na dan stopi v nemoči poseganja-po in s tem pojmovnosti, ki zahodno filozofsko tradicijo že od začetka vzpodbuja k skepsi do vseh »iracionalnih«, amorfnih fenomenov, ki v tem mejašijo z ničem. V svoji izravnalni sili posega v vse človeške zadeve, na vsa področja, v zrasle, v tisočletjih udomačene možnosti človekobiti, za sabo pušča, kot zapiše Jünger, »*strašljivo pokrajino, v kateri je mogoče vse in nič*«. (Jünger 1982: 166) Izbris mest z bombami se kaže le kot »*dokazilo, brutalno krajšanje*«. (Jünger 1982: 82) Poleg tega se moč te indiference kaže v samem obravnavanem modernem načinu produkcije, v njegovem neustavljivem negacijskem karakterju – v odnosu vsega trdnega, njenem strojnem načinu produkcije in radikalne samonanašajočnosti. Če te tri aspekte vzamemo skupaj, radikalno indiferenco do pojma, do humanega, pa tudi popolno brezdistančnost modernega, neutrudnega napravljanja do sebe samega, trčimo ob nedomačno hrbtno plat prometejskega samorazumevanja, ki ga zahodna kultura zaradi različnih razlogov večinoma odriva. Menimo to *titanično*. Za razliko od Prometeja, ki se – vsaj po modernem tolmačenju – izoblikuje s tem, ko vstopi v kljubovalno napetost do očeta vseh bogov, Zevsa – titanični svet karakterizira *načelna brezobličnost, brezformnost in brezmernost*. Kaže na popolno umanjkanje možnosti odmika, ki bi omogočila, da bi se početje titanov obrnilo proti njim samim in bi se tako oblikovalo. To pričujočnost ustanavljajočo diferenco po mitu ustvari šele kak bog. Po Heziodu – in stvariteljskem mitu zahodnega sveta,³⁰ zapisanem v *Teogoniji* – šele Zevsova urejajoča sila omogoči obrat proti mostroznemu nasilju, ki vlada v titanskem predsvetu. Ta ima svojo paradigmo v »storokih«, ki ponazarjajo neizoblikovanost in neurejenost.³¹ Brez boga, ki lomi neukročene sile, jih uskla-

²⁹ V skrženi obliki najdemo to misel tudi pri Pichtu: »*Moderna zavest se je prek svoje indifference, o kateri se ves čas vara, predala magičnim silam, ki jih ne pozna, konstituira se namreč prek njihovega odrinjanja*.« (Picht 1987: 6)

³⁰ V mitu pokoravanja titanov (Teogonija 624 isl.) je podrejanje elementarnih naravnih sil naslikano z olimpijskimi bogovi, kar pomeni dogajanje razsvetlitve sveta in novega reda svetlobe in teme, je v svoji formi kot »metafizika svetlobe«, postalo merodajno za evropsko kulturo vse do danes. Prim. Bremer 1976: 166 isl; Hegel 1970: 299 isl; Fink 1970: 13 isl.

³¹ Prim. Bremer 1976: 201.

ja v celoto, ostaja početje htoničnih sil slepo samonavezno; ni jim dano odtrgati se od svojega učinkovanja in se jim prosto postaviti po robu.

V tej sovpotegnjenosti v stalno nase navezano gibanje tičita še otopelost in brezzgodovinskost, ki se zdita karakteristična tudi za našo sedanost.³² Kolikor se to gibanje ob ničemer ne prekine, ampak samega sebe neprestano prehiteva in se pri tem – tako rekoč – vtiskuje v sebe *kot* v to prehitevajoče, pa manjka upornost, s katero bi se gibanje lahko zaustavilo in prešlo v zamejeno trajanje. Potapljanje-vase gibanja v večni krogotok prepoznamo npr. pri titanu Okeanu, pa tudi v brezmejnem trpljenju Gaje Temis, ki je brez mere in sredine. Pa tudi v sebe brezkončno nazaj se upogibajoče titanično spominjanje Mnemozine šele prek zveze z Zevsom postane muzično sebe-spominjanje, ki ga karakterizira zmožnost ne gledanja nase, zajetost in iz tega izvirajoči ritmični red, ki osvobaja.³³ V njenem čistem, neprotivnem (a-ritmičnem) utekočinjanju se zaprti čas titanskega sveta kaže obenem kot atomiziran in raztegnjen v brezkončnost; atomiziran, ker vsak moment že jemlje slovo od sebe, in neskončno raztegnjen, saj dotekajoči in odtekajoči momenti njenemu nerazlikovanemu bistvu potencialno neskončno sledijo in se nadomeščajo. Da Kronos požira lastne otroke, je brezzačetni in brezkončni, brezpodoben potek časovnih momentov. Ta ima svojo zrcalno podobo v čisti sili porajanja, ki svoje produkte meče iz sebe in jih obenem tudi prestopa in v sebi použiva. Kakor se časni momenti v svoji nepovezanosti medsebojno obnašajo repetitivno, je tudi nenehna titanična sila bistveno *neustvarjalna*: njena produkcija je *re*-produkcija, kolikor prehitevajoči moment likvidibilnosti vse postajajoče že vnaprej zadrži v embrionalnem karakterju in ga postavlja nazaj v kaotično odprtost postajanja. Slednja kvalitativna rast z imanentnim momentom klitja, zorenja in minevanja (za razliko od golega prenehanja) je tu nemogoča. Titanično delo ostaja načelno brezplodno, kot je delo Sizifa.

Nesposobnost titaničnega gibanja, titaničnega časa, titaničnega plojenja in trpljenja, da bi se odmaknili od sebe samih, pa tudi ujetost v neprenehno postajanje se kažejo v paradoksnem karakterju otrple, nenehne vzgibljivosti, ki odlikuje vse titanično delovanje. V stalnem povratku, v katerem vztraja nenehno navirajoče gibanje, se razgrinja *nujnost*, ki je pravzaprav na meji mehaničnega:

³² Prim. analize o t. i. post-historiji (npr. Gehlen 1971).

³³ Prim. Jünger 1947.

»Zakonitost vsega postajanja, zgolj njo priznavajo, / teče/ kot krožeči Okeanos nazaj vase; je obstojno u-tekočin-jenje stvari, ki zgolj zamenjujejo svoj kraj, njihova teža pa ne povzroča nič drugega kot to, da vzdržuje to reko v večnem gibanju. Vis inertiae se uveljavi pri titanih. Njihovo elementarno bistvo pa obenem kaže določnost, ki jo lahko imenujemo mehanično. Kaže nujnost narave, zakonitost narave, vračajočo se nujnost, ki je tako natančna, da jo lahko preračunavamo. To je mehansko pri njih; gre za star, kameni kavzalizem, ki ga na svoji poti dajejo na znanje. Nad sabo ne poznajo ničesar, ničesar nimajo pod sabo. Gre za neizčrpnost natura naturans, v kateri se gibljejo navzgor in naokoli, v tišini, kakor tudi v divji vzrojenosti sil. Ta nevodljivost in neizprosna titaničnega postajanja prestraši duha kakor neznanska naravna igra, v katero ni vključen, ali pa je zgolj tako, da ga ogroža z uničenjem in zatonom.« (Jünger 1944: 112)³⁴

Ne moremo spregledati odnosa do modernega bistva tehničnega. V soigri razbrzdavanja in mehanične sile predstavlja titaničnost prav tisto formo brezkončno repetitivne, samo sebe uporabljajoče produktivitete, ki se danes uveljavlja v absolutiziranju znanstveno-tehnične racionalitete. Na dlani je, da titanski mitos bolj ali manj razločno stopa v zavest s prebojem novoveškega naravoslovja in s tem omogočene znanstveno-tehnično-industrijske revolucije. Prodor na okrožje elementarnih sil, mehanika, ki vodi njihovo kopičenje in razpoložljivost, silita človeka in stvari iz njune biti-za-sebe in ju predajata neskončnemu procesu. Posledic slednjega ne moremo predvideti, so *kratko malo odprte*. Poleg ambivalentnega in neznanskega potenciala, ki ga v sebi skriva npr. atomska sila, ki dejansko ukinja vsako formo klasičnega, po perfektivnem karakterju biti orientiranega razmisleka glede dejanskosti in možnosti, pa je pred vsem kot nujnost nastopajoča, titanska nemožnost do odmika ta, ki mehanično uravnavanje naravnih sil končno obrne tudi proti človeku. In sicer dolgo pred smrtonosno bombo, v preprostem dejstvu, *da se mora izstavljanje mehanične zakonitosti in v njej položeni sprostivni silne indifferenice narave, samo podvreči tej zakonitosti, da bi lahko prostorje moči, ki ga obljublja, naredilo za brezmejno resničnega*.³⁵ V usmeritvi človeške družbe, ki zasleduje

³⁴ Jünger piše o motivih, ki so ga vzpodbudili, da je napisal knjigo o titanih: »V začetku je že sopostavljen konec, in konec spet, iz sebe samega, postavlja začetke. Ves čas ponavljamo mitične situacije, ne da bi se ponavljanja ozavedli.«

³⁵ »Und zwar längst vor der tödlichen Bombe in der einfachen Tatsache, daß sich die Herausstellung der mechanischen Gesetzlichkeit und darin gelegenen Freisetzung der gewaltigen Indifferenz der Natur, dieser Gesetzlichkeit selbst unterwerfen muß, um den Spielraum an Macht, den sie verspricht, uneingeschränkt wahr werden zu lassen.«

zgolj kvantitativne in ekspanzivne kriterije, potemtakem nikakor ne dominira dejansko človeško ustvarjanje, ki ruši meje, ki mu jih predpisujeta bog ali pa »perfektivna bit«. Kar vlada, je amorfiziranje in anihiliranje, ki se dvigne iz elementarnega samega in zadeva vse, vključno z človekom. Na potezo pride v neskončnem procesu naravoslovne metode in v njej položene osvoboditve elementarne, brezprizivne sile, ki v svoji indifferenci vse preprosto prevlada. V tem dogajanju se s strani končnega človeka pravzaprav ne izreka nikakršen akt hibris (kakor vedno znova zatrjujejo z najrazličnejšimi podtoni opozarjanja ali ponosa), ampak prej neko sovopotegnjenje v neskončno pasivteto, vse do tega, da sploh izginijo meje tega, kar tvori to, kar je »človeško«. V nekem še globljem smislu kaže prodiranje nepredirne, indiferentne in vse nase pritegujoče biti morda na to, da danes zadevamo ob mejo zahodnega samorazumevanja in tu zasnovanih temeljnih odločitev o biti in niču, svetlobi in temi, bogu in človeku, človeku in živali. Tako govori npr. italijanski filozof Giorgio Agamben – spričo sedanjega razvoja – o »*reaktualizaciji pred-historičnega praga, na katerem so potegnili tisto mejo*«, (Agamben 2003: 11) ki se uveljavlja povsod. S tem nakazuje temačni, indiferentni prostor nezgodovinskega, ki je, in tu Agamben sprejme tezo Heglovega interpreta Alexandra Kojève, spet aktualna kot »konec zgodovine«. Človek je tu kot »negirajoča subjektiviteta« že izginil. O tem je Kojève leta 1947 zapisal:

120

»Izginjanje človeka ob koncu zgodovine ni nikakršna kozmična katastrofa /.../: človek ostaja živ kot žival, ki je ubrana z naravo ali z dano bitjo. Kar izginja, je človek v pristnem smislu besede, tj. negirajoča dejavnost danega in napaka, ali, če hočete, objektu zoperstavljeni subjekt. Dejansko pomeni konec časa človeka ali zgodovine /.../ preprosto zastoj dejavnosti v pravem smislu besede.«³⁶

Tudi Georg Picht zasleduje povsod uveljavljajoči se povratak mitičnega in pramitskega, vendar ne kot Agamben, v potapljaajočem se prostoru poli-

³⁶ »*Das Verschwinden des Menschen am Ende der Geschichte ist keine kosmische Katastrophe /.../: Der Mensch bleibt am Leben als Tier, das im Einklang mit der Natur oder dem gegebenen Sein ist. Was verschwindet, ist der Mensch im eigentlichen Wortsinn, das heißt die negierende Tätigkeit des Gegebenen und der Fehler oder, im allgemeinen, das dem Objekt entgegengesetzte Subjekt. In der Tat bedeutet das Ende der Zeit des Menschen oder der Geschichte /.../ ganz einfach den Stillstand der Tätigkeit im starken Wortsinn.*« (Kojève 1979: 434 isl., citirano po Agambenu 2003: 15). Da Kojève izreka te besede leta 1947, se pravi le dve leti po koncu druge svetovne vojne, kaže, da očitno deli Finkovo in Heideggrovo mnenje, da so bile totalitarne ideologije 20. stoletja pravzaprav »*dejavnost v krepkem smislu besede*«, kot »vehikel« totalitarnih tendenc za likvidizacijo tehničnega.

tičnega, ampak v moderni umetnosti.³⁷ Prav novoveška avtonomija umetnosti, ki se je osvobodila iz mimetičnih sovisij, zdaj pa se zdi povzročena iz navidez suverena akta, ima tiste poteze, ki pripadajo arhaični predzgodovini naše kulture. S tem postaja jasno, pravi Picht, »da, kakor kulturni sistemi v celoti, tako naj bi tudi njihova umetnost služila zamejitvi tistih sil, ki se zdaj, v veliki krizi vseh zgodovinskih form kulture, spet porajajo, in – kot tenka koprena racionalitete, ki se našemu pogledu ravno še odtegne – preplavljajo celotno področje, ki bi jo v kratki fazi človeške zgodovine še lahko imenovali ‚duša‘.« (Picht 1987: 5)

Kako naj razumemo ta poseg nazaj, to reaktualizacijo, ponovno okrepitev, povratek, preboj itd. te predzgodovinske preteklosti naše zgodovinske sedanjosti?

III.

Zaustavimo se na tem mestu in si poskusimo še enkrat predočiti posamične korake, ki so nas pripeljali do te točke. Izhodišče premisleka je tvorila prednost *tehniške* dimenzije izobrazbe, ki obvladuje sedanjo debato o vzgoji in izobrazbi. Za vprašanje o vzgoji in izobrazbi človeka se zdi, da ga vse bolj izključno oblikuje vprašanje o izgradnji transferja znanja, ki je [oblikovano] po formi moči (»proizvajanje, organizacija in cirkulacija družbeno razpoložljivega znanja«). Vprašanja o vsebini tega znanja in o bistveni podobi človeka, ki predhajajo temu transferju in ki ga pravzaprav zasnavljajo, postajajo očitna kot bodisi samoumevno predpostavljena ali pa so, kar je verjetno bliže, že davno prepuščena svojevrstnemu nemiru ali pa neutrudnosti tega transferja. Človek stopa v ospredje predvsem glede svoje informatibilnosti, in sicer v dvojnem smislu, enkrat kot aktivni porabnik oz. konzument informacij, drugič pa v svoji pasivni odprtosti za oblikovanja in formiranja vseh vrst (»humana-tehnologija«). Biti danes za človeka in stvar v enaki meri pomeni biti *in-formatibilen*.

121

³⁷ Tako Kojève kot Picht – in, mimogrede, tudi Fink – napotujeta na igro, ljubezen in smrt kot fenomene človeškega bivanja, ki so prav tako povezani z indifferenco te predzgodovinske dimenzije. Medtem ko igra, smrt in erotizem po Kojèvu predstavljajo rešilni trak človeške negativitete, v katerih se razdivja post-historična animal, (Kojève 1979: 435) pa prav ti po Pichtu kažejo indifferenco in brezčasnost predčloveških sil, o katerih govori mit (prim. Picht 1987: 6). Za Finka so igra, ljubezen (generativiteta) in smrt »impersonalne sile smisla« človeške eksistence, ki jih človek ne more postaviti, pojmovno pregledati ali odpraviti in ga te zato kot sile, ki se jih nikdar ne da presvetliti, določajo v bistvenem.

Fink v tem razpozna temeljno potezo sedanosti nasploh, ki se jo da zajeti, kolikor delo spodrinja vladavino, tehnična-demiurgična dimenzija pa filozofsko-politično dimenzijo. Delo in tehnika nista več v službi »višje dejanskosti«, ampak stremita za tem, da bi se uveljavila na vseh področjih življenja. Tako se pojavljajo problemi človeške eksistence, vključno z rojevanjem in umiranjem, vse bolj kot problemi dela, tj. v luči tehnične proizvodljivosti. Ontološko Fink poudari futuristični karakter te produktivne sile. Za razliko od tradicionalne vezanosti človeške produktivitete na »idejo«, prek nje zajamčene dovršljivosti proizvodnega procesa v proizvodni ali delu, tu odpirajočem se, večkrat zakoreninjenem prostoru dejanskosti in možnosti, je moderna, vso bit v sebi poživljajoča produktivna sila razbrzdana, kar pomeni, da »pro-izvaja«, »postavlja« svojo bit »sem«, brez ozira in brez pred-posega, orientira se zgolj po misli proizvodljivosti kot take, ki jo je vsako določno proizvajanje že pustilo za sabo. Prav ta pred-poseg v [auf] absolutno prehitljivost je odkril *neskončni, a v sebi zgolj iterativni progres* te produktivitete, za katerega se zdi, da mu je nezadržno izročeno vse bivaajoče, vključno s človekom. Kako naj v takem v sebi neskončno ponavljajočem se progresu sploh še ujamemo misel *sebe-izgrajevanja*?

122

Kako Fink sprejme ta problem? Mu ni šlo prav za to, da bi, zoper prvi uničujoči vtis, uveljavil svojevrsten *potencial*, ki tiči v tem, kar se dogaja zdaj? Za to, da bi izpostavil temačnost in vprašljivost tega, kaj pravzaprav pomeni, da se človek danes, v obsežnem smislu, ki daleč presega projekte znanosti – ki ostajajo ujeti v ontični model – zdi izročeno sebe-proizvajanju? Kaj za nujnost sebe-proizvajanja pomeni »odprtost nič«, ki je zazijala zaradi likvidirajoče temeljne poteze tehnike, ki po Finku predstavlja »*ledeno luč sedanjega svetnega zadrževanja*«? (Fink 1974: 43) In še, ali ne spada to kritično tolmačenje razbrzdane produkcije, kakor smo jo izvajali prej, prej v to, kar Fink zasmehuje kot golo »kulturno kritiko«?

Da in ne. Smisel predhodne strnitve je bil zaenkrat v tem, da kolikor je mogoče neprizanesljivo začrtamo sedanji »nič«, ki izstopa predvsem v likvidacijah, atomizacijah in rekombinantnih manipulacijah same sebe poživljajoče produkcije. Očitek, ki je na pohodu t. i. kritike metafizike postal moden in ki bi bil mogoč tudi s Finkove plati, namreč, da se s tem negativnim zarisom »še vedno« giblujemo v prostoru metafizike in da zato nismo sposobni zajeti pozitivnega presežka tega nič, moramo, po mojem, toliko časa zmolčano izrekati, dokler

se ta aktivni nihilizem³⁸ bolj ali manj izrecno definira *izključno znotraj napredka tehnologij, ki bazirajo v znanosti*. Takšen, kot smo pokazali, zgolj površinsko »aktivni« nihilizem je namreč v nevarnosti, da navidez premagano zahtevo metafizike po celoti – kot piše Max Müller – zamenjuje z »empirično sintezo«, ki naj bi nam iz »*poti, smeri in progressa naravoslovja kot cilj in podaljšek njenih raziskovalnih rezultatov, predložila prihodnjo sliko sveta: gre za induktivno psevdo-metafiziko, katere transcendenca je napredek*«. (Müller 1964/1965: 19 isl). Da tak nihilizem, ujet v prazne kvantifikacijske procese, izenačujemo z ustvarjalno svobodo, je preprosto smešno. Človek sebe tukaj ne dobiva v svoji svobodi, temveč se izgublja v progresiviteti svojega zmorenja, ki ga nasilno pušča za sabo oz. ima – v svojem brezkončnem napredovanju – nasploh pred-človeški karakter. (Platon nakaže, da *titaniken physin* ne temelji niti v človeku niti ne v bogu. Prim. Nom. 701 c.) Pokazalo pa se bo še, kako Fink pretolmači to masivno formo odtujitve in jo naredi rodovitno z ozirom na to, kar imenuje *zemeljsko* ali *zemlja*.

Za razliko od takšnih osrednjih postmetafizik Fink ne dopušča dvoma, da se, kot prej, nahajamo v kategorijalnem in pojmovnem prostoru tistega, kar je zahodno mišljenje več kot dva tisoč petsto let določalo kot »metafiziko svetlobe«. Prav to bistveno otežuje to določitev kraja. Nenazadnje jo opazimo v tem, kako Fink vedno znova poudarja, da je brezno med tem, kar se dogaja, in tem, kako zmoremo to dogajanje reflektirati, nezaceljivo razklano: »*Ne razumemo še, kaj svoboda je, in tudi ne, kaj je bit, ki jo skozi njo izkušamo. Nismo še prispeli v ontološko razumevanje /.../ dejanskosti, ki nas zaobjema*«. (Fink 1974: 121)³⁹ Finkovo upravičeno nezaupanje do konservativnih in restavracijskih tendenc, pa tudi do površinske postmodernosti, velja prav poskusom, da bi to brezno naredili nepomembno. Po Finku mora najprej priti do »*očitnega in vznemirjujočega protislovja*«. (Fink 1974: 216) Pred ozadjem tega protislovja, te *situacije, ki jo lahko preidemo*, tj. ne iz že »prispele« perspektive, bi rada podala še zaris Finkovega kozmološkega obrata, ki to, kar se nam obeta, pomika v novo in drugo sovisje. Pri tem se bom omejila na dva aspekta: na Finkov *obrat k zemlji* (1) in na dojemanje, ki iz njega izhaja, na dojemanje človeške eksistence kot *inkarnirane* svobode in produktivne sile (2).

³⁸ »Aktivni nihilizem je eksistirajoče postopanje z ničem – že onstran metafizične razlage sveta. Ne navezuje se več na metafiziko, nič več /.../ na njeno ‚dualistično‘ razlikovanje sveta, ki se pojavlja in ‚pravega‘ sveta, ne v mišljenju ne v občutju.« (Fink 1974: 214)

³⁹ »Wir verstehen noch nicht, was die Freiheit ist, noch was das durch sie erfahrene Sein ist. Wir sind noch nicht angekommen im ontologischen Verstehen der /.../ Wirklichkeit, die uns umfängt.«

(1) Fink mnogoznačno zapiše: »*Neka epoha se konča ,ontološko', ko se zdi, da je neizmisljivost biti premeščena v ,misljivost'.*« (Fink 1974: 73)⁴⁰ Kako naj razumemo ta stavek? Koliko je neizmisljivost biti premeščena v »misljivost«? Očitno je bit pričujoča, kolikor je prek novoveškega proizvajanja kot znanosti in tehnike podvržena merodajstvu kvantitativne zajemljivosti, ki s tem prostorje možnosti zariše v čisto določeni formi neskončnosti matematičnega kontinuuma. Njegova neskončnost je kot infinitna pravzaprav »vedno že izvršena« in se kot »perfektna neskončnost« (Fink 1957: 158)⁴¹ brezdistančno nahaja v sami sebi. Doba se potemtakem končuje ontološko, kolikor se perfektivni karakter dovršuje v smeri odprte prihodnosti in se njegova čista odprtost zapiše sklenjeni odprtosti matematične iteracije. Tako se potrdi in dovrši tendenca zadnjih dva tisoč petsto let, ki jo je izpostavil Fink, da se orientiramo po »*ontološko višjem rang*« tistega, »kar je že bilo«, mimo tega, kar naj še nastane – temporalno rečeno: prevladanje perfekta nad futurjem, ontološko rečeno: biti nad postajanjem, matematično rečeno: *enice* nad njeno brezdanjo genezo.⁴² S tem se ta čisti biti-mogoč omeji na določno možnost, tj. na aspekt dejanskosti. Kot smo že prej pokazali, je ta ontološka premoč perfekta povezana z metafizično tradicijo, ki jo oblikuje razlika med snovjo (*hyle*) in formo (*eidos* oz. **124** *morphe*), kolikor forma kot to (brezčasno), kar že vnaprej vemo, dobi prednost »bitne prednosti« v primerjavi z materialno obstojnostjo, *zemljo*,⁴³ ki se brezkončno odmika v svoja minljiva določila. Konec ontološke, tj. tematsko na *bit*

⁴⁰ »Eine Epoche endet ,ontologisch', wenn die Unausdenklichkeit des Seins in ,Denkbarkeit' umgesetzt scheint.«

⁴¹ Prav ta problematika, *kako iz odprtosti kot neskončne interakcije nastane sedanjost, ki transcendirata neskončnost*, drugače povedano, *kako in-finitno lahko upričujemo »trans-finitno«*, obvladuje Finkovo mišljenje, kakor pokaže Ronald Bruzina v zvezku 3.1 *Fenomenološka delavnica* iz skupne izdaje Finkovih del (Bruzina 2005), še od časa njegove disertacije (1929). Finku gre, po Bruzini, najprej za to, da bi premagal »ontifikacijo«, ki obvladuje tudi moderno znanost zaradi njenega sklicevanja na število, natančneje na *eno*, in sicer s »skokom v nič«. Kolikor naj tega itendiranega nič ne bi dojeti kot korelata k »nekaj« in tj. je k finitni biti, iz katere izvira »furijska izginjanja«, »tranzitivno upričujočevanje« očitno teče k nekemu popolnoma brezbitvenemu, nedoločnemu »nekaj«, ki ga smiselno niti ne moremo imenovati »nekaj«, ampak brez dvoma intendira določeno predmetnost, ki je po eni strani mišljena analogno z neko finitno predmetnostjo, po drugi strani pa se upira prav tem določilom možnosti finitne biti sploh. (Prim. Bruzina 2005: XLIII) Ta misel se precizira v tem, kar Fink poimenuje »meontična« (*me on*) teorija. To problematiko v pričujočem sestavku indirektno povzemam s terminom *zemlje*, ne da bi pri tem pojasnila natančnejše odnose, ki povezujejo »zgodnejšega« in »poznejšega« Finka. Prim. tudi prispevek Ronalda Bruzine v navedenem zvezku.

⁴² Paul Klee zapiše o genezi *točke*, ki je še nedimenzionalna, pa se je že premaknila v vidnost, »*kakor da bi potegnili facit kaotičnemu*«. (Klee 1971: 3)

⁴³ Prim. Fink 1965: 7.

usmerjene epohe potem očitno pomeni, da je prihodnost popolnostno pošla v perfektu, materija v formi, da bit izgine v misljivosti, temna substanca v sebi preglednemu subjektu. S tem bi bila na določen način dosežena tista »perfektna«, v sebi sklenjena in krožeča neskončnost biti, o kateri smo že prej govorili.⁴⁴

Vseeno pa bodimo pozorni na to, da Fink izrecno zapiše: epoha se konča ontološko, ko se *zdi*, da je neizmisljivost biti predstavljena v misljivost. Kaj pomeni ta omejitev? Približa misel, da ima dosežena misljivost biti *epohalni* karakter, tj. karakter časovnega prostorja, ki ga podpira in prehiteva še globlja in merodajneša časovna dimenzija. Če gledamo iz nje, poide bit, po čisto določeni predodločitvi, v njeni misljivosti, namreč sledeč odločitvi, ki jo je izvršil že Parmenid, da bit in mišljenja na nek način postavimo v medsebojno korelacijo (*to auto noein estin te kai einai*) in s tem mišljenje, oz. *nous*, postavimo v odmik do fenomenov, ki imajo kot brez-formni na sebi brezbitnostni karakter in ki se tako odtegnejo miselnemu posegu. Sicer *nous* na ta način še najprej ostaja, kot biti prisojena svetlobna sila, navezan na prostorsko materijo tiste *chora*, ki izgrajuje vsaki jasnini odtegujoča se tla postajanja.⁴⁵ Po svoji tendenci pa je že v platonski in pozneje predvsem v aristotelski ontologiji kot gola *hyle* použita v formo-dajno (onto-loško) gibanje vznika. Svet ne polje več v tistem z razpornim nasprotovanjem svetlobe in teme razgrnjenem vmesju, ampak postane, kot onto-logija, obvladljiv v regresu na prve razloge in vzroke in s tem, po Finku, »brezdanja razlika med dimenzijo izvora in dimenzijo porojenih stvari«, (Fink 1957: 207)⁴⁶ postavljen na isti nivo z znotrajsvetno ontologijo. Znotraj nje mišljenje postopa tako rekoč induktivno, kar ne pomeni nič drugega, kot da prav v ontološkem oziru izhaja od že mišljenega in s tem nekoč brez ostanka prispe k »sebi«.

⁴⁴ Prim. Finkov spoprijem z osrednjimi Heglovimi pojmi v delu *Bit in človek, o bistvu ontološkega izkustva*. (Fink 1977a) Iz njega razvije lastno kozmološko dimenzijo vprašanja biti.

⁴⁵ Kakor titanske sile po mitu prav tako niso prevladane brez ostanka, ampak ostajajo podtalne: »Kot elementarne temeljne sile dejanskosti ostajajo praboštva tudi v svetlem Zevsovem svetu v obstoju na način temnega podtemelja – tako da kaos, titani in nočna bitja – na način nosilna in zajemajoča: Gaja ostane ‚neomajni sedež vsega, vedno (Theog. 117) v svetu pričujoča, je njegov trdni temelj.« Prim. Bremer 1976: 207 isl.

⁴⁶ »K bistvu metafizike spada, da pred svojim začetkom zatrjuje prednost nekega svetovnega momenta. Platon in Aristotel pa nista slepa za drugo plat sveta, vesta za hetera physis ton onton. Pri Platonu nastopa kot temni temelj chora, pri Aristotelu pa prote hyle. Vedno pa je določena kot nekaj nezajemljivega, kot nekaj, o čemer lahko kaj menimo zgolj ob povratku od izoblikovanega sijočega, ki ga lahko gledamo – kot pra-material vsega formiranja – kar pa, ker je bit dojeta kot formiranost – sploh ‚ni‘, in zato dobi negativni poudarek.« (Fink 1970: 301 isl.)

Prav ta ontološka odločitev, ki jo Heglov sistem sklene z imenom »zahodna metafizika« (Hegel izrecno igra na dovršeno kroženje-v-sebi v obliki absolutnega), se danes končuje. Kako pa? In kaj pomeni, da je prispela na konec? Njeno do-konča-nje je dvosmiselno (tako dvosmiselno, kot je neskončnost, ki se s tem začneja, enkrat »iterativna«, drugič pa »trans-finitna«) in prav to dvosmiselnost skriva Finkov dodatek: »... *ko se zdi, da je neizmiselnost biti predstavljena v ‚miselnosti‘*«. Prvič, končuje se v smislu nekega vedno tako naprej, torej še naprej vlada kot neskončni progres. Drugič pa se poteze brez-razstojnosti, indiffernce in krožnosti, ki karakterizirajo ta neskončni progres, na nek nenavaden način dotikajo *meje* te ontološke epohe, zdaj pa ne več v formi iterativnega samonanosa, temveč kot »transfinitna« perfektivna *brezdanjost zemlje*, ki *preskakuje* perfektivno bit. Prav zato, ker zahodna metafizika prevedljivosti biti v mišljenje, tj. v popolno področje svetlobe ni imela le za možno, temveč nazadnje tudi za dovršeno, in je s tem *šele sklenila diferenco biti in mišljenja, ki šele omogoča miselnost*, nastopa bit danes v formi »nujnosti«, kot pravi Fink, v nujnosti »zemlje« in njene »*bitne moči zaprtosti*«. (Fink 1977a: 269)⁴⁷ Zemlja je, kot so ubesedili že najzgodnejši miti, »*izvorni anankreion*« ali to »*nasploh nujno*«. (Fink 1977a: 284) Nujnost in zaprtost zemlje po eni strani kažeta na to, da manjka prav ta forma oddaljenosti, ki je zahodni metafiziki omogočala prostorje identitete in difference biti in mišljenja in ki je danes na tem, da bo izginila v svojevrstni indiferenci matematično-tehniškega kontinuuma. Po drugi strani pa v sebi skriva sile in smiselne horizonte, ti pa se radikalno zoperstavljajo samoreferenčnim tehničnim procesom. Zemlja bi bila tako edina »premagovalka« prazne neskončnosti, forma nujnosti, ki je nespremenljiva pred vsemi epohalnimi podobami, tako kot bo pač nekoč neprizadeto in brez razlike izsilila njen zaton.⁴⁸

Katere so tiste poteze zemlje, ki nam jih kot ta *anankreion* (v veliki meri le še kot končna masa snovi in nosilka resursov) zemlja skriva v sebi, ki ji omogočajo, da premaga tako nenavadno sorodno indiferenco tehničnega sveta, natančneje: ki jih tehnični svet ne glede na ves videz ne more posedovati? Posvetimo se, čisto zunanje, zgodnji Finkovi zabeležki, ki pravi, da za prevlado »perfektivnega« bitnega karakterja terja, poleg utečenih treh časovnih dimenzij

⁴⁷ »*To na sebi temno in zaprto pa je zemlja; je protisila svetlobe.*« (Fink 1970: 53)

⁴⁸ Tudi pri Ernstu Jüngerju (Jünger 1959) najdemo izraženo paradoksalno misel, da moramo »totalno mobilizacijo« konec koncev misliti z vidika »zemlje« kot njene premagovalke, ki bo privedla konec zgodovinske epohe, ki jo je odprl Zevs. Prim. Komel 2004: 175–190.

sedanjosti, preteklosti in prihodnosti, še četrto in peto: prostor in možnost.⁴⁹ Zdi se, da je v četrti in peti dimenziji zarisan to, kar bo pozni Fink, naslonjen na arhaično, poskušal evocirati kot pred-metafizično govorjenje o misterijih (posredovano npr. po J. J. Bachofnu).⁵⁰ Zemlja je kot predzgodovinski prostor in kot predzgodovinska tla, na katerih stojimo. Je ta, ki dopušča, da vse rase v svetlobo in se obenem temno-zaprto od tega ločuje, je *zemeljsko sploh*, vendar zemeljsko, ki od svojih izrastlin (Fink govori o »znotrajsvetnem«) ostaja nezajeto. Najprej se kaže kot »materija«, kot gola snov in »navzočnost« vseeno pa ta najbližji pogled zakrije njeno samostojno stalnost in težo, ki je v tem, da ni odtegnjena času, ampak je tako rekoč brezzačetno in brezkončno v času, kot minevajoča »opora časa«, *Zeit-Anhalt*, »zadržek-časa«, ki je ona sama, vendar tako, da svojo pričujočnost vedno že prostorsko infiltrira. To prostorsko kot tisto, kar nosi tri časne ekstaze, torej vase sprejemajoča dimenzija (gr. *chora*), zajema vse postajanje >nečesa<; daje mu temno oporo in tla. V tem zadrževanju zemlja ostaja »v vsem gibanju negibano«.⁵¹ »Možnost« kot peta dimenzija časa prebiva prav v tej negibnosti, ki jo zemlja obdrži zase vsem zgodovinskim gibanjem navkljub. Kot razklana zaprtost za zgodovinsko (namreč v tem, kar je naj-bližje od navidez najdostopnejše zemeljskosti), spodkopava perfektivni karakter biti in notrišnje-ontologijo, ki iz njega izhaja: »Vse stvari temeljijo v eni zemlji; vse obstojijo iz zemlje, zemlja pa nikoli iz stvari; je nezamisljivo eno, iz katerega izhaja mnogo in posebno bivajoče I...I; pra-eni brezdan, ki ga mnoštvo ne raztrga in razcepi, ampak mirno prenaša na sebi.« (Fink 1977a: 293)

127

V tem silnem skoku, pravzaprav še za prvimi, »materialističnimi« določili predsokratične filozofije narave ali v arhaičnem načinu govora kakega Kse-nofana ali Hezioda, naj bi prevladali pri Platonu razprto, v Aristotelovem mišljenju pa etablrano, na perfektiviteti biti kot zgodovine temelječo, znotraj-

⁴⁹ Navedek pri Bruzini 2005, XLVI: »Namesto tradicionalnih treh horizontov časa, jih nakazujem pet: sedanjost, preteklost, prihodnost kot čas dejanskosti s prostorom kot četrtim horizontom. Potem pa „možnost“ kot peti časovni horizont.« Glede sovisja vprašanj o »pračasenju«, v katerega notica izvorno spada, prim. Bruzina 2005: XLI isl.

⁵⁰ »Misteriji so bili predvsem demetrijski, kulti magne mater, kulti velikega materinega naročja, ki porojeva vse živeče in ga spet jemlje nazaj. I...I V takih kultih so izkušali večno materinsko bistvo zemlje, njeno varujoče kritje, kolikor vse, kar izrase, kar vznika iz nje ponovno jemlje vase in v navidezni smrti in poniku pripravlja novo življenje. Večnosti niso iskali onstran postajanja, iskali so jo prav v postajanju, v neskončnem valovanju plime življenja, ki preveva in preplavlja vse končne tvorbe.« (Fink 1970: 55 isl.). Prim tudi Barbarić 2003.

⁵¹ »das Unbewegte in allen Bewegungen«. (Fink 1957: 180)

svetno ontologijo. Namesto induktivnega napredovanja znotraj »ujasnjenega« sveta razlogov in vzrokov, dozorelega od (znane) bližine v (odprto) prihodnost,⁵² se Fink drži prostorske in časovne neizmernosti zemlje kot tega *proton*, tj. *čistega omogočanja sploh*, ki se skriva v navidez breztranscendenčnih in zgolj »navzočih« stvareh zemeljskega. Zemlja izsili obratno pot iz daljine v svet najbližjih stvari, vendar ne iz metafizične daljine prvih razlogov in vzrokov, temveč iz tega »*vprašljivega sovisja prostora in časa, neba in zemlje, od svetline do zaprtega temelja*«. ⁵³

(2) Kako naj torej v tem sovisju razumemo kraj človeka oz. človeško eksistenco kot *inkarnirano* svobodo in produktivno silo? Iz povedanega naj bi bilo jasno, da se Fink umika slednji novoveško-transcendentalni konceptiji in s tem seveda tudi pojmu svobode, ki temelji npr. v spontaniteti človeškega uma. Človeka prej »določa gradnja sveta« in svet tu presega prostorje zgodovinske razklenjenosti v omenjenem »temnem sovisju« časa do prostora, dneva in noči, od svetline pa nazaj do temnega dne. S tem je zadrževanje človeka načelno »*paradoks* odprtja v zaprtem«, kar pomeni, da ga karakterizira lom, vmesje, rez: »*/.../ smo vmesna bitja, med svetlobo in nočjo. /.../ visimo tako rekoč sredi spora svetline in skrivanja, v boju ‚duhovnega‘ zoper materijo. Živimo v zemeljsko skaljeni luči in razjasnjeni temi.*« (Fink 1970: 53 isl.) Pomembno je, da se Fink v svojem poglobljnem določevanju tega raztrganega svetnega zadrževanja po eni strani ločuje tako od tradicionalnega nastavka človeka kot *animal rationale*, pa tudi izrecno od »sodobne ontologije«, ⁵⁴ ki poskuša človeško bit kot eksistenco in »tubit« radikalno ločiti od vsake forme stvarске »navzočnosti«. Obe določili kažeta (prvo na bolj zakrit način kot drugo) tendenco, da človeka postavita v nerešljivi dualizem do stvari in ga zato odtegneta zemeljskim odnosom sveta, od vsakršnega »zemeljskega kaljenja« eksistencialne svetlobe. Pri tem Fink ugovarja »kritiki naturalizma«, vselej osrednji za vse filozofiranje, ki dandanes ponovno pridobiva na teži zaradi materialističnih tendenc glede biti človeka:

»*Ne glede kako so ta prizadevanja legitimna – da bi se ognili ploskemu naturalizmu, zgolj biološki interpretaciji človeka, vseeno postanejo pomenljiva, če*

⁵² »Znotrajsvetna cona teče od bližine v daljo, svet pa obratno od dalje v bližino.« (Fink 1985: 93)

⁵³ »... fragwürdiger dunkler Zusammenhang von der Zeit zum Raum, vom Himmel zur Erde, von der Lichtung zum verschlossenen Grund.« (Fink 1992: 114)

⁵⁴ Mišljena je Heideggrova fundamentalna ontologija. Prim. Fink 1990: 149 isl. in Fink 1976: 250 isl.

s tem ‚razdejanjimo‘ človeka: v neko duhovno bitje, tuje naravi, zatopljeno v lastno notranjost. Že telesnost našega bivanja, inkarniranost naše eksistence prinaša s seboj to, da imamo vse življenje za opraviti s stvarmi, ki se ‚v prostoru trdo zadevajo‘, da vidimo z očmi in slišimo z ušesi, segamo z rokami, kar je in kar bo prek nas.» (Fink 1976: 264 isl.)

Finku seveda ne gre za to, da bi ljudem podredil naturalistične tendence sodobne znanosti, npr. nove »vodilne znanosti«, možganske fiziologije, ki se sicer ima za tako pomembno, da zoper »razdejanjene-idealistične« tendence humanistične filozofije v svoje roke prevzame »udejanjenje« človeka,⁵⁵ pri tem pa mešetari s pojmom dejanskosti-narave, ki pripada pogojem znanstvenosti, tj. matematičnemu kontinuumu, ne pa brezdanje odtegujočemu se sovisju zemlje. »Inkarniranost naše eksistence«⁵⁶ po Finku prinaša s sabo predvsem to, da je svobodnostno samoproizvajanje ali – poupričujočevanje človeka v sebi vedno že odprto v področja in plani, ki v nič segajoči svobodi dovoljujejo, da se »uskladišči«, da lastni produktivni sili najde oporo in tla, ki se ji odtegujeta. Tako potrebuje človeško bivanje – vpeto v, kot pravi Fink, pet temeljnih fenomenov – delo, vladanje, igro, spolnost (generativiteta) in smrt – »*naturalno, stvarno, stvarno-trdno torišče, da se lahko godi*«: negirajoče dejavno delo potrebuje upiranje in divjino narave, boj zamejenega bojišča, ljubezen ležišča, mrtvec pa torišče svojega miru. Kar se tu sliši kot poljubno naštevanje reakcionarnih reliktoev, se izkaže, če natančneje pogledamo, za prav to, kar želi tehnična forma življenja odpraviti in nevtralizirati. Fink s temi »življenjskimi ustroji« prisega zgolj na zadeve, ki »obremenjujejo« tehno-svobodo človeka: spolnost, temni in komaj manipulabilni pred-hod zaplojevanja, nepreklicnost rojstva, nikoli popolnoma zadovoljivo silo narave, nujnost bolečega tekmovanja vladavine in boja, nerazumljivi odteg umiranja. Medtem kot beseda *Bestattung*, pokop, še vsebuje ta odnos – saj v njej tiči *Stätte*, torišče, ta določeni kraj, na katerega se mrtvega prinese – pa implicira danes vedno bolj utečena beseda *Entsorgung*, »odstranitev«: izvzeti, odstraniti iz skrbi, da ne razumemo več, kaj bi lahko bil tak kraj mrtvih, in da kaj takega sploh »obstaja«? Ker truplo iz perspektive absolutiziranega proizvajanja sploh ne *more* imeti kakega kraja, razmišljamo o njem iz funkcije resursa organov, kar v prvi vrsti potegne za sabo *likvidizacijo smrti*. Do-končan-je človeškega življenja se določa iz teh-

⁵⁵ Smešno, obenem pa tudi grozljivo je, s kakšno prizadevnostjo se velik del filozofije ta trenutek prizadeva, da bi si prisvojil ta bedni pojem dejanskosti in sebe (s prav tako pomembno gestiko) odpravil kot »nedejanskega«.

⁵⁶ V nadaljnjem prim. Fink 1976: 265 isl.

nološkega in ekonomskega kalkula: smrt je po potrebi »genetična«, »medfazna«, »interkinetična«, »cerebralna« ali »neonatalna« smrt itd. Postaja »*epifenomen transplantacijskih tehnologij*«. (Agamben 2002: 172)⁵⁷ Običajna kritična argumentacija, ki izhaja iz vse bolj neosnovanega humanizma, da s tem ogrožamo dostojanstvo mrtvega kot individuuma, spregleduje, da tiči v prihodnje bistveno plodnejša konsekvence te odprave smrti v krogotoku dostavljivosti, ki je že danes pripeljala do tega, da izginja prag med življenjem in smrtjo in se s tem oboje potaplja v breztoriščnost in brez mestnost gole prikicljivosti [*Abrufbarkeit*]. Kar tu od človeka »dejansko« ostane, ni nič drugega kot tehnološko obvladana biomasa, odprta, gola bit, ki tako rekoč čaka na nedoločna določila, bit brez spomina in žalosti (kolikor spomin in žalost predstavljata cezuro negativitete, tj. zmožnost končanja). Tudi spočnenje in porajanje kot začetek življenja sta vse manj nekaj, kar dojemamo iz dimenzije erotičnega srečanja moškega in ženske in, posledično, rojstva otroka. Razplojevanje kot reprodukcija je bilo že davno medikalizirano, fetus je že v embrionalnem stadiju postal objekt biotehnologij, usmerjenih k funkcionaliteti in prevredljivosti. Pri tem pa se, neskončno obotavljajoč, uveljavlja pogled, da ontološka brutalnost ni v posamični »prekinitvi nosečnosti«, temveč v načelnem premisleku, da bi »tako ali tako splavljeni« fetus ponovno prevrednotili za znanstvene raziskave (*biorecycling*). In sicer zato, ker se prav s tem sklepom naredi korak od izničenja posamične eksistence v *izničenje celotnega dimenzionalnega »torišča«*, ki tvori eno od merodajnih ustrojstev človeške eksistence, na katerih se svoboda iztrga iz svojega furioznega samopouživanja, se realizira in udejanja: »Človek /.../ je v svetu in med stvarmi tako, da potrebuje stvarna tla, okraj, na katerem se ,realizirajo‘ njegovi eksistenčni momenti, po drugi strani pa se je sam strdil v stvari svojevrstnega tipa. Tu ne gre za dela moči, ampak za poljsko strukturo, ki dela moči šele omogoča in jih napravi za nujne.« (Fink 1976: 265)

Stvari so torej bistveno več kot gole »navzočnosti«, ob katerih se negativno potujujemo (jim »zapadamo«): so zgostitve naše eksistence, v katerih so prek aktualnega proizvodjalnega odnosa ohranjeni odnosi do sveta, vse do temnih, neskončno mogočih kot tudi neskončno prevladanih »ledij« [*»Rückhalt«*] zemlje. Pristno nihilistično temeljno dogajanje naše dobe ni v »likvidizaciji produktov«, temveč v atomizaciji in s tem v izpraznjenju tistih torišč, na katere se lahko v to *zemeljskost* »uskladišči« svoboda. Drugače povedano: torišč, na

⁵⁷ »*Epiphanomen der Transplantationstechnologien*«

katerih punktualno, kozmično popolnoma samotno eksistenca zadobi »poljski karakter«. Razgaljevanje prebivanja iz teh umestitvenih torišč, ki so polnih odnosov, uničuje človeka, glede tega za Finka ni dvoma.⁵⁸ Ko torej zapiše, da produkcijska sila danes prehiteva produkte in da je treba pogled iz produkcijskega procesa in njegovega izida usmeriti na dimenzijo proizvodnje samega, napotuje na »celotni fenomen, na zasegajočo celoto človeka, na torišče uskladiščenja in prosto delovno dejanje«, ker le tu »gine fiksna razlika biti in svobode, in nastanejo vprašanja, ki ženejo morda preko horizontov dualistične metafizike«. (Fink 1976: 267)

Kako pa se lahko posreči skok iz povsod uveljavljajoče se sile izbrisov, ki se skriva v neskončnem procesu oz. regresu produkcije? Finkov odgovor je, da nam mora kot izkušnja »prirasti« (Fink 1977a: 269) zaprtost in nepreglednost zemlje. In nam tudi bo. Za razliko od Heideggra, najdemo v Finkovi drži nenavadno zaupanje v neopustljivost in samolastno težo *physis* kot temnega, »materinskega« podzemlja vsakega zgodovinskega sveta. Iz pogojev zemlje kot brezdanje kontinuitete vsega naravnega, ki se izreka v spočetju, rojstvu, razvoju in smrti, se kljub vsej tehniki ne moremo izviti, vse bolj le izgubljammo sposobnost, da bi v tem uobličili svojo svobodo. Za brezdanjo kontinuiteto zemlje in njeno toriščno prisotnost v svetu pravzaprav ne moremo reči, da »ju nočemo«. Je to, kar hočemo, *ko iz nje izhajamo*. Je bilo to tisto, na kar je spomnil Fink, ko je zapisal na prvi pogled tako zagonetni stavek: »*Prometej, ki je ukradel ogenj iz Zevsovega in ga prinesel smrtnikom, l...l svojega brezdanjega védenja o koncu Zevsove vladavine ni izdal očetu bogov. Vendar pa je titan človeka že poslal na pot, na pot k temu koncu.*« (Fink 1965: 14)

Prevedel Aleš Košar

LITERATURA

- AGAMBEN, Giorgio (2002) *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
 – (2003) *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
 BACHOFEN, Johann Jakob (1975) *Das Mutterrecht*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
 BARBARIĆ, Damir (2003) »Hinwendung zur Erde im Denken Eugen Finks«, *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe – Eugen Fink – Jan Patočka*. Frankfurt ob Majni: Peter Lang. (str.) 89–102.
 BIEMEL, Walter (1996) »Finks politisches Vermächtnis«, *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 22, (str.) 77–104.

⁵⁸ Prim. Fink 1976: 265.

- BREMER, Dieter (1976) *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik*. Bonn: Bouvier.
- BRUZINA, Ronald (2005) »Einleitung zu Phänomenologische Werkstatt. Eugen Finks Philosophieren mit Edmund Husserl I und II«, v: Ronald Bruzina, *Eugen Fink Gesamtausgabe. Rzd. I: Phänomenologie und Philosophie, 3.1*, Freiburg–München: Alber.
- FERRARIN, Alfredo (2000) »Homo faber, homo sapiens, or homo politicus? Protagoras and the myth of Prometheus«, *The Review of Metaphysics*, 54, (str.) 289–319.
- FINK, Eugen (1957) *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung*. Den Haag: Nijhoff.
- (1966) »Liquidation der Produkte. – Symptom eines Geschichtswandels«, *Praxis. Philosophische Zeitschrift*. Zagreb.⁵⁹
 - (1968) »Vom Sinn der Arbeit in unserer Zeit«, *Technik und Gesellschaft. Wechselwirkungen – Einflüsse – Tendenzen*. Freiburg: Herder. (str.) 79–100.
 - (1968/69) *Human-Technologie*. Neobjavljeni seminar.
 - (1970) *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
 - (1974) *Traktat über die Gewalt des Menschen*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
 - (1976) »Phänomenologische Probleme der Verfremdung«, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg–München: Alber. (str.) 250–267.
 - (1977a) *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg–München: Alber.
 - (1977b) *Hegel: Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
 - (1979) *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg–München: Alber.
 - (1985) *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
 - (1989) *Zur Krisenlage des modernen Menschen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
 - (1990) *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
 - (*1992) *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer.
 - (1995) *Pädagogische Kategorienlehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- GEHLEN, Arnold (1971) »Kulturelle Kristallisation«, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied und Berlin: Luchterhand. (str.) 183–300.
- GOETHE, Johann Wolfgang (1987) »Gedichte«, v: Johann Wolfgang Goethe, *Werke. Bd. 1*, Frankfurt ob Majni: Insel.
- HEIDEGGER, Martin (¹⁶1986) *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- (1986) *Seminare, GA 15*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
 - (2004) *Zu Ernst Jünger, GA 90*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte«, v: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke. Zv. 12*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- HESIOD (2002) *Theogonie. Werke und Tage*. Prev. Albert von Schirnding. Düsseldorf–Zürich: Artemis & Winkler.
- HÖLDERLIN, Friedrich (1943) *Sämtliche Werke. Zv. 4*. Berlin: Propyläen Verlag.
- JÜNGER, Ernst (1932) *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Hamburg: Cotta.
- (1959) *An der Zeitmauer*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
 - (1965) *Die Schere*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
 - (1982) »Tagebücher«, v: Ernst Jünger, *Sämtliche Werke. Zv. 4*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

⁵⁹ V besedilu citiram iz tipkopisa predavanja z dne 21. 8. 1965.

- JÜNGER, Friedrich Georg (1944) *Die Titanen*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
– (1947) *Griechische Mythen*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- KERÉNYI, Karl (1959) *PROMETHEUS. Die menschliche Existenz in griechischer Deutung*. Hamburg: Rowohlt.
- KLEE, Paul (1971) *Das bildnerische Denken. Form- und Gestaltungslehre. I in II*. Basel–Stuttgart: Schwabe & Co.
- KOJÈVE, Alexandre (1979) *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*. Paris: Gallimard.
- KOMEL, Dean (2004) »Das Ende des Humanismus als Ort des Denkens von Pirjevec«, v: Dean Komel, *Kunst und Sein. Beiträge zur Phänomenologischen Ästhetik und Aletheiologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann. (str.) 175–190.
- MÜLLER, Max (1964/65) »Ende der Metaphysik?«, *Philosophisches Jahrbuch* 72, (str.) 1–48.
- PETROVIĆ, Gajo (1989) »Zum Problem der Technik bei Eugen Fink«, *Die Frage nach der Grundlegung der Politik im Denken Eugen Finks*. Freiburg–Breisgau: Eugen Fink-Archiv.
- PICHT, Georg (1987) *Kunst und Mythos*. Stuttgart: Klett-Cotta.
– (1998) *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Richard Rorty

ANALITIČNA FILOZOFIJA IN FILOZOFIJA PREOBRAZBE

Veliko analitičnih filozofov svoje stroke ne prišteva med humanistiko. Svojo zvrst filozofije imajo za disciplinirano iskanje objektivne vednosti, ki je zato podobna naravoslovnim znanostim. Humanistiko pa imajo za prizorišče spopadov nedokazljivih mnenj. Filozofi takšne vrste se, zaradi administrativnih razlogov, radi vidijo čim dlje od profesorjev književnosti in čim bližje profesorjem fizike.

103

To je razlog, zakaj se na seznamih organiziranosti univerz v Združenih državah oddelki za filozofijo včasih najdejo v razdelku za družboslovne znanosti, namesto v razdelku za humanistiko. To je tudi razlog, zakaj se oblegani ne-analitični filozofi v Združenih državah včasih zatekajo pod prapor z napisom »humanistična filozofija«. Ko si analitiki in ne-analitiki gredo na živce, akademski administratorji včasih težavo rešijo tako, da oddelek razdelijo na dvoje – na oddelek za analitične »tehničarje« in ne-analitične »sanjače«.

Dolgovezni antagonizem med analitično in ne-analitično filozofijo je nam filozofom poznan. Toda sklicevanja na to razdelitev pogosto zmedejo nefilozofe. Pojma nimajo, zakaj se okoli tega dviga toliko prahu. Ni jim jasno, kaj razlikuje analitično filozofijo od drugih zvrsti, pri katerih problemih se pomujajo analitični filozofi in zakaj so ameriški oddelki za filozofijo zadovoljni, če se oseb-

nosti, kot so Hegel, Heidegger, Derrida in Foucault na univerzi, poučujejo neke drugje (na primer pri politologih, profesorjih primerjalne književnosti, zgodovinarjih).

Večino tega predavanja bom posvetil zgodovini in sociologiji analitične filozofije znotraj akademskega prostora Združenih držav. To bo priskrbelo osnovo za mojo trditev, da je analitičnim filozofom v celoti spodletelo to, kar so najbolj upali: postaviti filozofijo na varno pot znanosti. Sklenil pa bom z besedami, da so tisti analitični filozofi, ki so si najbolj prizadevali zrušiti znanstvene pretenzije tega gibanja, zapustili trajen, zelo dragocen prispevek k filozofiji. Poanta mojega predavanja bo, da tako neuspeh analitične filozofije kot tudi zgodovina njene samokritike nudita dodatne razloge za dokončno opustitev ideje, da se iz filozofije dá narediti kakršno koli znanost. Oboje nam pomaga zamenjati predpostavko, da naj filozofija pomaga graditi zgradbo znanja z mislijo, da je filozofija, kot je dejal Hegel, njen čas, ujet v misel.

104 Pogosto se govori o »krizi« na humanističnih oddelkih ameriških univerz. Vendar imajo ljudje, ki to govorijo, v mislih prekomerno politično korektnost, ki jo še lahko zasledimo na ameriških oddelkih za književnost. Oddelki za filozofijo v Združenih državah so imeli svojo zadnjo krizo v štiridesetih in petdesetih – v obdobju, ko je analitična filozofija dovršila svoj prevzem. Od takrat se ni zgodil noben dramatičen generacijski preobrat, razen nenadnega vznika feministične filozofije kot novega področja specializacije v sedemdesetih letih. Posledice radikalizma so sicer imele velik vpliv na matrice številnih drugih disciplin na univerzi, toda ameriško filozofijo so pustile večinoma nedotaknjeno. Veliko analitičnih filozofov je bilo politično aktivnih, toda zaradi te aktivnosti niso spreminjali svoje profesionalne samopodobe ali svojih bralnih navad.

Analitično filozofijo lahko v grobem opišemo kot poizkus združitve prehoda iz razprav o zaznavah k razpravi o jeziku – čemur je Gustav Bergmann pravil »jezikovni obrat« – s še enim poizkusom profesionalizacije stroke tako, da bi postala vse bolj znanstvena. Jezikovni obrat je skupen celotni filozofiji dvajsetega stoletja – kot je to očitno pri Heideggerju, Gadamerju, Habermasu in Derridaju in pri Carnapu, Ayerju, Austinu in Wittgensteinu. Kar razlikuje analitično filozofijo od ostalih filozofskih iniciativ dvajsetega stoletja, je ideja, da ta obrat skupaj z rabo simbolne logike omogoča, ali pa vsaj olajša, delo, ki bo filozofijo spremenilo v znanstveno disciplino. Obstajalo je upanje, da bodo

filozofi s pomočjo potrpežljivega in kooperativnega raziskovanja postali sposobni dodajati zidake v zgradbo znanja. Tako ne bo več filozofskih šol, ampak le še filozofske panoge.

Pred jezikovnim obratom je podoben poizkus napravil Edmund Husserl. Njegovo prigovarjanje za znanstvenost in skupinsko delo je zvenelo podobno kot Carnapovo in Reichenbachovo prizadevanje nekaj desetletij kasneje. Toda v *Biti in času* je Heideggru uspelo zaviti Kierkegaardove in Nietzschejeve misli v žargon, zaradi katerega so zazvenele kot dostojne filozofske doktrine in ne več zgolj kot literarne domislice. Heidegger je s tem, ko je Kierkegaardove in Nietzschejeve vsebine odel s kvazi-kantovsko, strokovno zvenečo obliko, filozofom omogočil, da so za literarne intelektualce postali veliko bolj zanimivi, kot bi jim to dopustil kakšen Carnap ali Husserl. S tem je ustvaril tradicijo, ki jo analitični filozofi imenujejo »kontinentalna filozofija« – tradicijo, ki se v združenih državah poučuje na številnih humanističnih oddelkih, toda ponavadi ne na filozofiji.

Carnap in Husserl sta menila, da je bil Platon s tem, ko je imel raje matematike kot pesnike, na pravi poti. Toda medtem, ko je bila Husserlova iniciativa s Heideggrom zatrta v kali, so Carnapovi upi po znanstvenosti in njegova sumničenja Heideggra ter književnikov, ki Heideggra jemljejo resno, še danes živi in zdravi na ameriških oddelkih za filozofijo. Takšni upi in sumničenja pomagajo pojasniti nazadnjaški izgred, ki so ga uprizorili številni ameriški profesorji filozofije, ko so izvedeli, da bo univerza v Cambridgeu Derridaju podelila častni doktorat. Med leti 1945 in 1960 je analitična filozofija prevzela večino pomembnejših Ameriških oddelkov za filozofijo. Emigrantski logični empiristi kot sta Carnap in Hempel so kot junaki mlajše generacije zamenjali Deweyja in Whiteheada. Ta zamenjava je povzročila veliko in temeljito spremembo na podiplomskem študiju teh oddelkov za filozofijo ter v samopodobi doktorandov, ki so na teh oddelkih doktorirali.

Preden je prevladala analitična filozofija, se je filozofija tako v angleško govorečih kot ostalih deželah osredotočala na zgodovino filozofije. Od vsakega, ki je poučeval filozofijo, se je pričakovalo, da bo znal kaj povedati o sorazmernih zaslugah Platona in Aristotela, Hobbsa in Spinoze, Kanta in Hegla, Nietzscheja in Milla.

To pa seveda še ni bilo vse, kar naj bi znal: moral si se udejestvovati v tekočih razpravah v časopisju. Nihče v tem obdobju pa ni dvomil, da filozofija sodi

pod okrilje humanistike, saj se dodatno izobraževanje v filozofiji ni toliko razlikovalo od dodatnega izobraževanja na oddelkih za književnost: bral si kanonične tekste, razvijal poglede na njihove sorazmerne zasluge ter jih skušal povezati na nove in zanimive načine. Vse do štiridesetih so univerzitetni učitelji književnosti in zgodovine v Združenih državah ponavadi imeli neko predstavo o zanimanju in pogledih svojih kolegov na oddelkih za filozofijo in obratno. To se je končalo leta 1965.

Kot podiplomski študent filozofije v letih 1950–1954 sem se znašel ujet med dvema različnima vrstama učiteljev: takimi, kot McKeon in Hartshorne, ki so od mene pričakovali razvijanje mnenj, katere misli velikih filozofov so še žive in katere že mrtve, ter takimi, kot Carnap in Hempel, ki so od mene pričakovali, da bom seznanjen z aktualnimi časopisnimi članki: še posebej s članki, ki so se osredotočali na poizkuse, da bi priskrbeli to, kar so takrat imenovali »racionalne rekonstrukcije« različnih segmentov kulture – na primer preizkušanja znanstvenih teorij. Ena izmed vročih tem, ki smo jo obravnavali znotraj Hemplovega seminarja filozofije znanosti, je bil paradoks vrana – dejstvo, da so poznani načini »logike znanstvene potrditve« imeli neintuitivne posledice: obstoj ne-črne ne-vrana potrjuje propozicijo, da so vsi vrani črni.

106

Nekaj let in del svoje precej shizofrene disertacije sem potrošil v skrbi glede sorodnega problema: problema nomološkosti. Resnična ne-nomološka posplošitev kot »Vsi kovanci v mojem žepu so srebrni«, ne jamči protidejstvene trditve »Če bi tale peni bil v mojem žepu, bi bil srebrn.« Resnična nomološka posplošitev kot »Vsi vrani so črni« pa po drugi strani jamči sledeč protidejstvenik, da »Če bi tale ptič bil vran, bi bil črn.« Toda specifikacija tega, kar naredi posplošitev za nomološko, je težja, kot si mislite.

Moja disertacija je bila primerjava med tremi obravnavami pojma možnosti: tistimi, ki so jih ponudili Aristotel, racionalisti 17. stoletja in hempelsko/carnapska filozofija znanosti. Tako sem dve tretjini svoje disertacijske raziskave porabil za branje komentarjev velikih preminulih filozofov, ostalo tretjino pa za prebiranje minuto starih časopisnih člankov, ki so ponujali nove razburljive analize subjunktivnih pogojnih stavkov. Moja disertacijska raziskava me je pustila, če mi oprostite nespretno metaforo, nasedlega med upadajočo oseko in naraščajočo plimo. Ko sem končal podiplomski študij in vojaščino, je bilo že 1958. leto. Takrat je bilo že jasno, da ne boš dobil dobre službe, če se ne boš spoznal na analitično filozofijo. Da si izgledal kot obetaven mlad filozof na

Princetonu, kjer sem dobil službo leta 1961, je bila skoraj izključno stvar govorjenja novega jezika – ostajanja v koraku s tekočim časopisjem in infiltracije v prave kroge predtiska. Če si želel dobiti pravico do ugodnega položaja, kot sem hotel sam, si imel z zgodovinsko orientiranostjo mali odstotek možnosti.

Delno je bilo tako zaradi vpliva Willarda van Ormana Quina. Quine je bil Carnapov najboljši študent, arbiter elegantarium analitične filozofije in vsakogaršnji ego-ideal. Bil je odkrito zaničljiv do študija zgodovine filozofije. V svojih lastnih študentskih letih je Quine uspel prodreti s tako malo branja kanoničnih tekstov, kot je le bilo mogoče, in to prakso je priporočil svojim študentom na Harvardu. Menil je, da je zgodovina filozofije nepomembna za sodobno filozofsko spraševanje, tako kot je zgodovina fizike nepomembna za sodobno raziskovanje na fizikalnem področju. Quine je občudoval Carnapa zato, ker je, ko so ga prosili, naj uči uvodni kurz v Platona, odgovoril, da Platona ne bo predaval, saj ne misli učiti ničesar razen resnice.

Quinovski odnos te vrste je bil na Princetonu široko razširjen. Študenti na Princetonu so raje vestno tekmovali v argumentativnih veščinah in dialektični bistroumnosti, kot pa v pridobivanju širine znanja. Enemu naših najboljših študentov smo spregledali obveznost iz tujega jezika, saj bi bilo nepravilno, da bi posebna genetska okvara – pomanjkanje *Sprachgefühl* – upočasnila briljantno kariero, ki je bila usojena temu študentu (in ki jo je dejansko tudi imel). Takšnega sočutja ne bi pokazali do študenta, ki bi trdil, da so mu geni onemogočili obvladanje simbolne logike. Proti koncu mojega časa na Princetonu, okoli 1980, je oddelek za filozofijo v celoti umaknil obveznost znanja tujega jezika za podiplomce. Kaj takega si pred tridesetimi leti ne bi mogli zamisliti (kasneje pa so ta korak znova preklicali).

Do 1980. je razkorak med študenti, izurjenimi v angleško govorečih oddelkih za filozofijo tipa Harvard/Princeton in tistimi, izurjenimi v Franciji, Nemčiji, Italiji, Španiji ter večini ostalih evropskih dežel (razen Britanije in Skandinavije), postal zelo velik. Slednji študenti so običajno bili kar dobro seznanjeni tako s Heglom kot s Heideggrom. Imeli so izoblikovane poglede na sorazmerne zasluge velikih *geistgeschichtlich* zgodb, ki sta jih ta moža izrekla, kot tudi kako te zgodbe preplesti z različnimi enako velikimi zgodbami iz zgodovine umetnosti in književnosti na eni strani, ter iz zgodovine družbeno-političnih institucij na drugi. Nekateri študenti iz angleško govorečih dežel so sicer brali ta filozofa in so imeli svoja mnenja o teh zgodbah, toda bili so netipični in

pogosto marginalizirani. Podobno je nekaj študentov v ne-angleško govorečih deželah gojilo močno zanimanje za analitično filozofijo in bilo pripravljenih slediti Quinovemu nasvetu glede zanemarjanja zgodovine filozofije. Toda tudi ti so bili netipični in pogosto marginalizirani.

Veliko teh globokih razlik ostaja še danes. Še vedno je velika razlika med mladimi ljudmi, ki si želijo postati profesorji filozofije v angleško oziroma ne-angleško govorečem delu sveta. Največja razlika je v njihovih razlikujočih se pogledih na to, kaj pomeni biti filozof – v samopodobi in ambicijah, ki si jih pridobi podiplomski študent. Ta razlika je tista, zaradi katere je malo verjetno, da se bosta analitična tradicija in tradicija, ki še zmerom uri študente tako, da jih popelje skozi kanonično pot od-Platona-do-Nietzscheja, kdaj ponovno zblizali.

Med angleško govorečimi filozofi šteje največ dobra argumentacijska zmožnost pravdarske vrste. Še zmerom je najpomembneje, da imaš, kot so temu pravili moji princetonski kolegi, »hitro glavo«. Drugod pa je še zmerom najpomembneje, da si učen – da si veliko prebral in da imaš lastna stališča, kako povzeti različne stvari, ki si jih prebral, v neko zgodbo, zgodbo z naukom. Zato ne-angleško govoreči študenti filozofije na kontinentu ponavadi nimajo težav s pomenkovanjem s študenti književnosti in zgodovine. Podiplomski študenti v Združenih državah imajo s tem pogosto težave.

Anti-historicizem analitične filozofije pa ni preprečil neke vrste povratka študija zgodovine filozofije v Združenih državah. Dandanes je na tem področju veliko več prvovrstnega udejstvovanja ameriških filozofov kot pred dvajsetimi leti. Toda to je tipično udejstvovanje, ki se izogiba *Geistgeschichte*. Namesto tega se raje drži določene osebnosti ali obdobja in ne povleče nobenega svetovno-zgodovinskega nauka. Le malo skupnih točk ima z ljudmi, ki jemljejo Heglove in Heideggrove zgodbe o poti od-Platona-do-Kanta zares.

Ta študij zgodovine filozofije pa je po drugi strani enako oddaljen od tako imenovanih »središčnih« panog analitične filozofije. Zelo malo dolguje analitični filozofiji in je zvezen z zgodovinskim udejstvovanjem pred Russell-Carnapovim predlogom zamenjave paradigme, ki je povzročil revolucijo v angleško govoreči filozofiji. Zgodovinarji filozofije na ameriških oddelkih za filozofijo so »analitični« samo po imenu. Medtem ko so med prvim pljuskom analitičnega entuziazma obstajali čudni poizkusi narediti iz Aristotela neke vrste proto-Russella ali proto-Austina, iz Kanta pa mešanega proto-Strawsona,

danes ni več velike razlike med komentarji kanoničnih tekstov, napisanih s strani profesorjev filozofije in tistimi, ki jih napišejo politologi ali zgodovinarji idej.

Tako kot je z zgodovino filozofije, je tudi z moralno in politično filozofijo. John Rawls bi bil napisal isto knjigo, četudi Russell ali Carnap ne bi nikdar živela in četudi se jezikovni obrat ne bi nikdar zgodil. V kolikor pisci kot Rawls, Charles Taylor ali Peter Singer uporabljajo »metode«, so to iste »metode«, kot so jih uporabljali Sidgwick, Mill in T.H. Green. Jezikovni obrat za njihova raziskovanja nima nobenega pomena. Edini vpliv, ki ga je nadvlada analitične filozofije imela na ta področja, je izgon zgodovine filozofije ter moralne in politične filozofije na rob filozofskega kurikula. Osrednje mesto na ameriških oddelkih za filozofijo sedaj zasedajo tako imenovane »središčne« stroke – metafizika, epistemologija, filozofija jezika in filozofija duha.

Predpostavljena središčnost teh področij napeljuje študente, da udejstvovanje na drugih področjih filozofije označijo za ohlapno in betezno. Čvrsta »sredica« sestoji namreč ravno iz udejstvovanja, ki ni le povsem različno od vsega, kar počnejo profesorji književnosti ali zgodovine, ampak je njen pomen nejasen tudi vsem, ki niso filozofi po poklicu. »Središčni« status tega udejstvovanja je dejstvo, da je le-to del filozofije, ki še zmerom nudi upanje po doseganju dokončnih, kvazi-znanstvenih rezultatov – o pridobivanju vednosti, v nasprotju s pridobivanjem mnenj.

109

Da bi vam dal občutek tega, kar tãdi analitični filozofi jemljejo zares, si oglejte sledeč primer. Edmund Gettier je 1962 pokazal, da v tradicionalni definiciji vednosti kot upravičenem resničnem prepričanju – definiciji, ki jo je prvi postavil Platon – obstaja vrzel. Gettier je opazil, da bi nekdo lahko imel upravičeno resnično prepričanje, ki pa ga vseeno ne bi mogli šteti za vednost preprosto zato, ker je bilo povzročeno na nepravilen način – z nepravilnimi razlogi. Če bi na primer mislil, da ima nekdo na mojem oddelku BMW-ja, in sicer Jones, ki mi je prejšnji mesec povedal, da ga ima, potem bi imel upravičeno resnično prepričanje. Toda, ker je Jones prodal svojega BMW-ja včeraj, je moje prepričanje resnično samo zato, ker ga je od Jonesa kupil nekdo drug izmed mojih kolegov na oddelku, namreč Smith. Ker je moje upravičeno prepričanje bilo tako rekoč povzročeno z napačno stvarjo, ne *vem*, da moj kolega ima BMW-ja, čeprav ga eden izmed mojih kolegov v resnici ima in čeprav je moje prepričanje, da ga nekdo izmed mojih kolegov ima, upravičeno.

Gettierjeva opazovanja so obrodila to, čemur pravimo »vzročne teorije vednosti«. Takšne teorije želijo specificirati vrsto vezi, ki mora obstajati med védenjem in predmeti empiričnega védenja. Tisti, ki jih te teorije zanimajo, razpravljajo o tem, ali takšne vezi obstajajo tudi v primerih matematičnega in moralnega védenja. Takšna raziskovanja se podajo v vzročne teorije nanašanja, ki jih je navdihnil Kripke. Te teorije govorijo o tem, kako je to, o čemer govorimo, določeno ne s tem, kar o tem izrečemo, temveč z vzročnimi vezmi med našo rabo določenih besed in stvarmi, ki so jih te besede izvorno poimenovala.

Med analitičnimi filozofi poteka veliko debat o vrednosti takšnih teorij – o tem, ali sploh potrebujemo bodisi teorijo nanašanja bodisi spoznavno teorijo, ali je Gettierjevo odkritje sploh vredno filozofskega zanimanja, ali lahko vzročne teorije sploh kdaj zasnujemo tako, da bodo delovale, in čemu bi potem sploh služile. Od študenta analitičnega filozofa se pričakuje, da bo imel mnenje glede teh tém, če naj opravi tisti del kvalifikacijskega izpita za doktorat, ki je naslovljen »epistemologija in metafizika«. Na mojem področju boš več točk dobil za nov argument, relevanten za te debate, kot pa bi jih dobil za objavo obsežne zgodovine moralne filozofije od Montaigna do Kanta.

110

Takšno zgodovino je pred nekaj leti objavil Jerome Schneewind, ki poučuje filozofijo na univerzi Hopkins. Pred petdesetimi leti, ko so Lovejoy, Jaeger, Cornford, Gilson, Wolfson in Kemp Smith bili še zveneča imena, bi dolgo, učeno, izvirno in domiselno delo iz zgodovine filozofije, kot je Schneewindova *The Invention of Autonomy*, bilo oznanjano kot eden največjih in najpomembnejših ameriških prispevkov k filozofiji. Dandanes pa bo najverjetneje našlo več bralcev zunaj oddelkov za filozofijo kot znotraj njih. Večina ameriških učiteljev filozofije sploh ne bo vedelo za njen obstoj.

Glavni razlog za takšno porazdelitev prestiža je, ponovno, želja analitičnih filozofov, da bi predvsem dodajali zidake k zgradbi znanja. Seveda analitični filozofi niso tako sumničavi do zgodovinarjev kot so do literarnih kritikov. Saj priznavajo, da zgodovinarji, ki so se omejili na preverjanje resničnosti dogodkov, vendarle ponujajo neko vednost, ne pa zgolj mnenja. Toda ker se zgodovinarji filozofije, kot sta Lovejoy ali Schneewind, ukvarjajo z razvojnimi tokovi, ne pa z dogodki, so pogosto uvrščeni med prodajalce čenč. Nanje gledajo kot na literarne kritike, ne pa kot na *profesionalne* filozofe.

To je zato, ker je pripovedovanje zgodbe o razvojnih tokovih povabilo naslednji generaciji intelektualnih zgodovinarjev, da poveje novo, relevantno zgodbo o teh istih tokovih, podobno kot je sestavljanje literarnega kanona povabilo naslednji generaciji kritikov, da ponovno ocenijo ta kanon. V nasprotju s tem razlaga makrostrukture fizikalnega pojava z nanašanjem na detaljne mikro-strukturalne razporeditve ponavadi ni povabilo naslednji generaciji za oblikovanje rivalske pojasnitve. Ker je prva razlaga s splošnim strinjanjem sprejeta kot dodatek zidaka v zgradbo znanja, je vnovično zadrževanje pri tej točki nepotrebno. Za dokončnostjo in dovršenostjo v tem smislu težijo analitični filozofi. Takšen smisel dokončnosti in dovršenost seveda očitno ni dosegljiv s knjigo, kot je Schneewindova.

Kontrast med analitično in ne-analitično filozofijo je v grobem podoben C. P. Snowovemu kontrastu med znanstveno in književno kulturo – med trdim in ohlapnim in tehničarsko-sanjaškim kontrastom, ki sem ga omenil prej. Večina ljudi, ki se ogreva za to, čemur analitični filozofi pravijo »kontinentalna filozofija«, je pripravljena, celo željna, pomešati meje med filozofijo, intelektualno zgodovino, književnostjo ter literarno in kulturno kritiko. Do rezultatov tako imenovanih trdih znanosti so ti ljudje dokaj ravnodušni. Vidiijo pomemben razlog, zakaj naj bi profesorji filozofije brali *The New York Review of Books* in skoraj nobenega, zakaj naj bi bili naročeni na *Scientific American*.

111

Tipični bralec Heideggra in Derridaja gleda na trdo znanost prej kot na dekle tehnološkega napredka kot pa na okna, ki nam razkrivajo nezastrt pogled na resničnost. Takšen bralec se bo strinjal s Kierkegaardom in Nietzschejem, da sta Platon in Aristotel z mišljenjem, da je stremljenje za objektivno vednostjo najbolj dragocena in najbolj značilno človeška dejavnost, katere smo zmožni, tičala v zmoti. Večina takšnih bralcev se bo z Nietzschejem strinjala, da je grškim filozofom ušla pomembnost prednosti umetnosti in književnosti pred znanostjo in matematiko – potreba, da na znanost gledamo z očmi umetnosti in skozi življenje. Platon je poudarjal vzgojo, utemeljeno na znanosti, medtem ko je Nietzsche poudarjal kulturo, ki temelji na umetnosti; takšno, v kateri dopustimo pesnikom, da nam postavljajo smotre, znanstvenikom pa zgolj zagotavljanje sredstev za njihovo dosego.

Ta potek misli je lepo povzet v Kierkegaardovem vztrajanju, da je to, čemur pravimo »objektivna vednost«, pa naj so to matematični teoremi, fizikalna dejstva ali resničnost zgodovinskih dogodkov, zgolj »naključna« vednost. Zida-

ki, ki sestavljajo zgradbo človeške vednosti, so nepomembni za namen, ki edini zares šteje. Ta namen je preobrazba tega, čemur Kierkegaard pravi »obstoječi posameznik«. »Vsa vednost,« piše Kierkegaard, »Ki se notranje ne nanaša na eksistenco v refleksiji notranjosti, je, bistveno gledano, zgolj naključna vednost; njena stopnja in obseg sta bistveno nepomembna... Samo etično-religiozna vednost ima bistveno razmerje do spoznavajočega posameznika.«

Paradigmatični primer eksistencialne preobrazbe je za Kierkegarda postajanje novega bitja v Kristusu. Toda to očitno ni edini primer doseganja tega, čemur je Heidegger pravil samolastna eksistenca – življenje, čigar smotri niso preprosto izvzeti iz lastne kulture ali tradicije, temveč so rezultat idiosinkratičnega, odtujočega ekstatičnega srečevanja z nekom ali nečim novim. To je srečevanje takšne vrste, ki ga je Platon imel s Sokratom, Pico della Mirandola s Platonom, Romeo z Julijo, Hitler z Wagnerjem, Quine s Carnapom, Harold Bloom z Blakom ter mnogo mladih, idealistično usmerjenih ljudi, s socialnimi gibanji kot so marksizem, feminizem, fašizem in gibanje za pravice istospolnih.

112 Očitno pa znotraj humanistike vsak ne teži za eksistencialno preobrazbo. Niti vsi ne-analitični profesorji. Toda obstoj eksistencialne preobrazbe je za humanistiko tako pomemben, kot je za znanstveno kulturo soglasje strokovnjakov. Če tega ne bi bilo, književna kultura ne bi obstajala, kot ne bi obstajala znanstvena kultura, če doseganje soglasja ne bi bil poznan in pričakovan rezultat izvajanja laboratorijskih poizkusov.

To pa ne pomeni, da so glavni proizvodi humanističnih oddelkov knjige, ki vzpodbujajo eksistencialno preobrazbo. Glavni proizvod teh oddelkov so prispevki h *Geistgeschichte*: zgodbe o preteklih preobrazbah, še posebej zgodbe, ki povezujejo več zaporednih preobrazb v socialnih in osebnostnih samopodobah. To so na primer zgodbe o tem, kako so Grki prišli od Homerja do Aristotela, kako je literarna kritika prispela od dr. Johnsona do Harolda Blooma, kako je nemška domišljija prispela od Schillerja do Habermasa, kako je prispel protestantizem od Luthra do Tillicha in kako so prispele feministke od Harriet Taylor do Catherine MacKinnon. Te zgodbe nam pripovedujejo, kako so ljudje uspeli spremeniti svoje najpomembnejše samoopise. Vse takšne zgodbe so neskončno sporne in podvržene neskončnim spremembam v luči bolj sodobnih razmer. Tako je sama ideja poslednje in dokončne zgodovinske pojasnitve katere koli teh tranzicij tako neumna kot ideja poslednjega, dokončnega Bildungsromana.

Takšne zgodbe, če so prepletene med seboj in z bralčevim lastnim nenapisanim Bildungsromanom, nudijo bralcu nekaj takega, kar je Hegel poimenoval razvoj svetovnega Duha. Knjige, ki slikajo številne zgodbe in v končni paleti podajajo še nek nauk, izpolnjujejo nalogo, ki ji je Hegel pravil »imeti naš čas v mislih«. Ta fraza je ena številnih Heglovih opredelitev filozofije. Zame je to verodostojna opredelitev tega, kar želijo svojim študentom nuditi humanistični oddelki naših univerz.

S pripovedovanjem zgodb o preteklih preobrazbenih srečevanjih predstavniki teh oddelkov skušajo svojim študentom nuditi boljše izhodišče za njihova lastna podobna srečanja; takšna, ki bodo morda pomagala potisniti Duha naprej.

Imeti lasten čas v mislih je za humanistiko to, kar je za znanost reševanje problemov. Ena glavnih zadovoljitev za naravoslovnega znanstvenika, tudi za manj pomembnega, je možnost, da bo rešil problem, četudi manj pomemben, enkrat za vselej. Velik znanstvenik je tisti, ki reši velik, dolgotrajen problem – zakaj se planeti premikajo po elipsah, na primer, ali kakšna je mikrostruktura radioaktivnosti ali fizikalna sestava genskega koda. Zelo velik naravoslovni znanstvenik lahko morda reši problem tako, da spremeni našo celotno predstavo delovanja stvari. Zato včasih Einsteina imenujejo »filozof-znanstvenik«. Njegov dosežek je skladen z definicijo filozofije Wilfrida Sellarsa, ki pravi, da je filozofija razlaga soodvisnosti med stvarmi v najširšem smislu.

113

Toda tudi zelo velik filozof, recimo Platon ali Hegel, lahko naredi nekaj takega kot Einstein. Podobno velja tudi za zelo velikega religioznega pisca, kot je Kierkegaard, ali pesnika, kot je Shakespeare. Stvari, ki so poslej v novi soodvisnosti, so sicer druge, toda velikost spremembe je primerljiva. V znanstvenem primeru so te stvari ne-človeški objekti (vključno z deli človeških bitij, kot so nevroni ali geni). V humanistiki so to človeške stvari – človeške institucije, življenja, značajske posebnosti, dosežki in podobno. Veliki, toda ne zelo veliki zgodovinarji, literarni kritiki in filozofi se ob ljudeh, kot sta Kant ali Shakespeare, zdijo kot mimobežni Nobelovi nagrajenci ob Einsteinu. Sami nimajo vpliva na preobrazbe, jih pa pospešujejo. Če fiziki k naslednji preobrazbi prispevajo z reševanjem problemov, humanisti k njej prispevajo s pripovedovanjem zgodb o medsebojni skladnosti preteklih preobrazb.

Comte in Marx sta denimo poskušala imeti svoj čas v mislih, ko sta snovala retrospektivne pripovedi v podporo njunim predlogom, kako odpraviti krute

neenakosti, ki so preživele francosko revolucijo. Tudi renesančni humanisti so s svojimi predlogi kako izboljšati krščanstvo, potem, ko smo znova postali sposobni ceniti modrost starih, naredili isto.

Največja ne-analitična filozofa našega stoletja, Dewey in Heidegger, sta porabila veliko časa s pripovedovanjem zgodb o propadu in napredku, ki so njunim bralcem omogočile novo dožemanje sebe in svoje okolice. Potencialna preobrazbena dožemanja, ki sta jih ponudila ta dva moža, očitno ne moremo označiti kot nekaj, kar nam nudi novo vednost. Toda enako zavajajoče je reči, da so predlogi za spremembo zgolj mnenja. Kajti tisti, ki v razlikovanju med eksistencialnim ter pomembnim in objektivnim ter relativno trivialnim sledijo Kierkegaardu in tako pometejo z vprašanji konsenza in gotovosti, imajo prav. Prav imajo tudi, ko ne razlikujejo med védenjem in mnenjem. Ko nekdo zamenja poklic, zakonca, ljubimca ali vero, ne zahteva niti konsenza niti gotovosti o pravilnosti svoje odločitve. To tudi ni potrebno pri odločitvi bodisi za Deweyjevo optimistično pripoved o našem vzponu do socialne demokracije bodisi za Heideggrovo pesimistično pripoved o našem padcu v brezumni tehnološki gigantizem.

114

Dovolite mi, da se za ilustracijo razlike med zgodovinsko usmerjeno vrsto filozofije, ki nima težav s svojim odnosom do ostale humanistike, ter med filozofijo, ki smatra zgodovino za nepomembno, vrnem k Schneewindu, čigar knjigo sem prej omenil. V seminarju, ki je pokrival vsebino knjige, je študent, ki je bil osupel ob njegovem pristopu, neučakano vprašal Schneewinda: »Toda vi, kajneda, vendarle verjamete, da obstaja korpus objektivno pravih moralnega védenja, ki se mu filozofi asimptotično približujejo?« Ko je Schneewind odgovoril, da ne verjame v nič takega, je študent postal odkrito zbežan glede vprašanja, čemu je potemtakem zgodovina moralne filozofije sploh potrebna. Ta zbežanost, tako mislim, se ne bi mogla pojaviti pri študentu ameriške filozofije pred petdesetimi leti.

To zgodbico navajam kot primer globoke zakoreninjenosti ideala iskanja časovno neodvisne, nespremenljive resnice znotraj kulture analitične filozofije. Če imate pred sabo ta ideal, potem se vam vse, kar se dogaja na oddelkih za književnost in zgodovino, zdi daleč proč od vsake možne filozofske relevantnosti. Nasprotno pa boste imeli malo zanimanja za analitično filozofijo, če se boste s Kierkegaardom strinjali, da je vednost takšne vrste trivialna v primerjavi z »etično-religiozno« preobrazbo. Ker se večina bralcev filozofije strinja s

Kierkegaardom, ima analitična filozofija zunaj angleško govorečih oddelkov za filozofijo malo bralcev. Večina ostalih profesorjev na angleško govorečih univerzah ne ve in se niti ne zmeni za dogajanje na oddelku za filozofijo. V kolikor pa o njem vseeno razmišljajo, ga odpišejo kot oddelek, ki so ga prevzeli »tehničarji«, katerih napor za tiste, ki niso specializirani strokovnjaki, ni zanimiv.

Veliko analitičnih filozofov bi se strinjalo s pogledom na filozofijo, ki ga je imel David Lewis, eden najbolj spoštovanih in uglednih sodobnih ameriških filozofov. Njegove zmožnosti graditve sistema in reševanja problemov, kot tudi njegova argumentativna ostrina, so predmet zavisti ostalih kolegov. Toda sam ima tako malo zanimanja za zgodovino filozofije in dejstvo, ali so njegovi študenti z njo seznanjeni, kot ga je imel njegov učitelj Carnap. Lewis piše, da »posameznik pristopa k filozofiji obdan s kopico obstoječih mnenj. Posel filozofije ni niti rušenje niti upravičevanje teh mnenj, temveč zgolj iskanje poti, kako jih razširiti v urejen sistem. Metafizikova analiza duha je poizkus sistematizacije naših mnenj o njem. Uspe pa takrat, ko je (1) sistematična in (2) ustreza tistim pred-filozofskim mnenjem, ki so čvrsto zakoreninjena« (Lewis, *Counterfactuals*, str. 88).

115

Filozofi, ki se strinjajo z Lewisom, imajo pogosto malo potrpljenja s tistimi, ki kot Kierkegaard upajo, da bo branje filozofske knjige z rušenjem ali upravičevanjem naših sedanjih mnenj, dopustilo našo lastno preobrazbo. Kierkegaardova trditev, da zares šteje le etično-religiozno, je antiteza Lewisovemu mnenju o koristnosti filozofije. Razlika med možema je, kot sem že rekel, razlika med pripovedovanjem zgodb, posebej zgodb o odrešitvi ali propadu in reševanjem problemov.

Lewis je arhetipski filozofski reševalec problemov. Njegove rešitve problemov so izvirne in briljantne, podajo pa se v zares lep sistem. Toda tisti, ki menijo, da bi se filozofija morala osredotočiti na razgradnjo tradicionalnih problemov namesto na njihovo običajno reševanje, to menijo zato, ker upajo, da bo takšna razgradnja pomagala nadomestiti ponošen žargon z novim, preobrazbenim načinom govorjenja in mišljenja. Ti ljudje bodo v Lewisovem grajenju sistema videli le estetsko vrednost. Vrsta filozofa, ki se ji Heidegger zdi koristen ravno zaradi svojega poizkusa odstranjevanja predpostavk, ki so skupne Platonu in analitični filozofiji, bo še posebej rada privzela takšno mnenje.

v isti namen. Analitični filozofi se v šole, ki ena drugo omalovažujejo, delijo s takšno hitrostjo, kot sholastiki štirinajstega stoletja.

Tej sholastičnosti se stežka izognemo, če stroka nima drugih odgovornosti, kot le do same sebe. To, kar šteje za resničen problem, denimo v pravosodju, je nekaj, o čem ima družba kot celota svoja mnenja. Toda družba nima nikakršnih mnenj o tem, kaj šteje za filozofski problem. Zato so filozofi, vse odkar je v Kantovem času filozofija postala profesionalna, porabili vsaj polovico svojega časa za pojasnjevanje, zakaj so problemi njihovih kolegov neresnični.

Kar nekdo kot dodiplomski študent osvoji na oddelku za analitično filozofijo, ni skupek metod in orodij, temveč zgolj seznanjenost z različnimi jezikovnimi igrami, ki jih v tistem trenutku igrajo na tem oddelku. Prav možno je, da na te jezikovne igre analitični filozofi iz druge univerze v soseski gledajo s prezirom. Vseeno pa je seznanjenost s takšnimi jezikovnimi igrami nekaj, kar sestavlja poklicno iniciacijo. V tem pogledu je dodiplomski študij povsem enak proces tako za študente Davida Lewisa ali Donalda Davidsona kot za tiste na drugi strani prepada – na primer učence Albrechta Wellmerja ali Giannija Vattima. V vseh štirih primerih pridobiš nekaj, čemur sumnjičavi neposvečenci pravijo prazen žargon in kar zapriseženi posvečenci imenujejo nepogrešljivo orodje.

118

Ko sem 1950 z bleščečimi očmi sedel pred Carnapom, sem dejansko verjel, da bodo filozofi po svetu do konca dvajsetega stoletja svoje članke krasili s kvantifikatorji, govoreč isti idealno natančen jezik, poskušali rešiti iste probleme in dodajali zidake k isti zgradbi. Toda v mojih letih na Princetonu, ko sem gledal, kako nauke premetava kot listje v vetru in kako žgoči najnovejši filozofski problemi lanskega leta venejo in umirajo v pišu, sem spoznal, da je kaj malo verjetno, da se bo ta scenarij uresničil na eni sami univerzi, kaj šele po vsej obli. Toda spoznanje, da moji princetonski kolegi glede tega, ali je bil dodan zidak v zgradbo znanja, ne zmorejo nič večjega strinjanja kakor glede tega, kaj sploh šteje za pomemben filozofski problem, ni zmanjšalo mojega naraščajočega prepričanja, da so najboljši analitični filozofi naredili veliko za preobrazbo človekove samopodobe.

V različnih knjigah in člankih sem skušal povedati zgodbo, kako je jezikovni obrat v filozofiji omogočil Kantovim dedičem, da so se sprijaznili z Darwinom in vzpodbudil anti-reprezentacionalistično smer, da soglaša z Nietzschejevim perspektivizmom in Deweyjevim pragmatizmom. Ta smer, ki gre od poznega

Wittgensteina do del Sellarsa in Davidsona, nam je dala nov način mišljenja povezave jezika s stvarnostjo. Mišljenje na ta način nam lahko dolgoročno nudi to, na kar so zaman upali nemški idealisti: lahko nas prepriča, da zaključimo z razpravo o utrjujajočih psevdo-problemih relacije med subjektom in objektom ter videzom in stvarnostjo.

Ti analitični filozofi nam lahko, to si upam trditi, pomagajo spraviti filozofijo nazaj na heglovski, historično, romantično pot. To je pot, ki so jo skušali zapreti tako novokantovci devetnajstega stoletja, kot tudi husserlovski fenomenologi in ustanovitelji analitične filozofije. Zgodba, kako se je analitična filozofija neuspešno poskusila izogniti tej poti, ki sem jo skušal povedati že nekje drugje, kulminira v trditvi, da človeška bitja lahko s pomočjo Wittgensteina, Sellarsa in Davidsona na eni ter Heideggra, Foucaulta in Derridaja na drugi strani opustijo staro idejo da je nekaj zunaj človeških bitij – nekaj takšnega kot Božja Volja ali intrinzična narava stvarnosti – ki vrši avtoriteto nad človeškimi prepričanji in dejanji. To je zgodba, kako lahko določene intuicije, ki smo jih podedovali od Grkov, raje zrušimo in zamenjamo, kot da bi jih skušali sistematizirati. Ta zgodba je, naj bo všečna ali ne, zgodba o preobrazbi, zgodba, v kateri bi Kierkegaard prepoznal etično-religiozno vsebino (čeprav je ta radikalno ateistična).

119

Na kratko: moja zgodba ne govori o tem, kako se izogniti analitični filozofij, temveč prej o tem, zakaj je potrebno preučevati določene izbrane analitične filozofe, da bi lahko v celoti cenili preobrazbene zmožnosti, ki so jih za naše potomce odprla intelektualna gibanja dvajsetega stoletja. Disciplinarna matrica analitične filozofije, pa čeprav izzveneva z votlo retoriko, je nekaj, s čimer si bodo bodoči idejni zgodovinarji morali postati domači, podobno kot so morali postati domači z disciplinarno matrico nemškega idealizma.

Tudi nemški idealizem je proizvedel veliko votle scientistične retorike, toda dal je sunek svetovnemu Duhu. Enako bo, tako sem trdil, s smerjo holističnega in kontekstualističnega razmišljanja, ki je peljala Wittgensteina od *Traktata* do *Raziskav*, prepričala Quina v zasmehovanje distinkcije med analitičnim in sintetičnim, Sellarsa v opustitev Lockovske ideje o predjezikovnem zavedanju in Davidsona v zavračanje ideje konceptualne sheme.

Napovedujem, da se bodo študenti zgodovine filozofije v dvaindvajsetem stoletju morali prebijati skozi tehnične podrobnosti, ki omadežujejo ta način miš-

ljenja, enako kot se današnji študenti morajo prebijati skozi tehnične podrobnosti Kantove *Kritike čistega uma*. Navkljub svoji pretenciozni arhitektoniki in rešitvam nesmiselnih psevdo-problemov v stilu Rube Goldberg, se je izkazalo, da ima Kantova knjiga transformativne, etično-religiozne učinke. Zaradi Kantovega pisanja mislimo o sebi drugače. Navkljub njenim psevdo-znanstvenim pretenzijam in številnim slepim ulicam, v katere se je podala, bo tudi analitična filozofija dvajsetega stoletja imela preobrazbene učinke in s tem ji bodo naši potomci veliko dolgovali.

Analitična filozofija se morda ne bo izkazala glede svojih pretenzij in morda ne bo rešila problemov, za katere je mislila, da jih bo. Toda skozi proces kako postaviti te pretenzije in te probleme na stran, si je zaslužila pomembno mesto v zgodovini idej. Ko je opustila iskanje apodiktičnosti in dokončnosti, ki si ju je Husserl delil s Carnapom in Russllom ter z iskanjem novih razlogov v podporo misli, da se to iskanje ne bo nikdar končalo, je pripravila pot, ki nas pelje mimo scientizma, enako kot so nemški idealisti pripravili pot, ki je peljala mimo empirizma. Proti-empiristična lekcija nemškega idealizma je za uveljavitev potrebovala veliko časa in to se lahko zgodi tudi proti-scientistični lekciji analitične filozofije. Toda nekoč bodo zgodovinarji idej morda zmožni videti ta navidezno nasprotna gibanja kot komplementarna.

KOMUNIKACIJA. KAJ SE REČE IN KAJ SE NE PUSTI REČI

1. Oblast komunikacije, praznina besede

121

Komunikacija je igra, ki se odvija v času. Med mogočim in nemogočim. Resna in neizprosna je kot vsaka igra, ki igralce tako prevzame in poveže, da se že zdi, da jih ne bo več izpustila iz svojega objema: igra ne mara prekinitev in zahteva izpolnitev. Katera pa je, če sploh obstaja, izpolnitev komunikacije? Komunikacija je nepredvidljiva kot vse, kar, ko se nam zgodi, doživljamo kot dogodek. Protagonisti so v komunikacijo ujeti, še preden si lahko delajo utvare, da vodijo igro, ki jih vključuje v skrivnost skupne usode in ob tem še vedno ostaja, celo ko je videti uspešna, pravzaprav dvomljiva, nepričakovana, vznemirljiva, ker lahko naenkrat uide našemu predvidevanju. Prav tako kot nemogoče, ki naenkrat postane mogoče. A obenem tudi kot mogoče, ki je vselej izpostavljeno tveganju, da postane nemogoče.

Sprva ni razumeti, na katero komunikacijo bi se takšen opis nanašal. Videti je tuj času, v katerem je civilizacija komunikacije vzpostavila neskončno kroženje sporočil, ki se neprekinjeno pretakajo po planetu in zmanjšujejo njegove razsežnosti, tako da je že vsakdo deležen posebne oblike vseprisotnosti. Obenem je planet razbremenjen vseh sil težnosti in vsake skrivnosti, saj so temine, s katerimi je življenje v drugih dobah in civilizacijah menda varovalo svojo

skrivnost, zdaj pregnane; neskončno kroženje sporočil ustvarja videz, da so vse kulture medsebojno prevedljive, pri čemer sta odpravljena upornost in obzir, pa tudi potreba po zaščiti tistega, kar je vredno spoštovati zaradi njegove različnosti. Ko je mogoče govoriti o vsem – ko je vsako sporočilo že prestopilo prag vseh domov ter izenačuje življenjske oblike, izročila in različne zgodovine –, se zdi, da je lahko vsakdo prisoten pri vsem. Vsi komunicirajo z vsemi, informirani so o vsem: eden stoji zraven drugega, vsi so drugim prozorni prav toliko kot so drugi prozorni njim. *Ko vsi govorimo o istih stvareh in dogodkih, ki so se medtem že preoblikovali v novice, ni ničesar več, kar bi bilo komu lastno.* Vsi torej na isti način. Vse nam je znano, vse je pri roki ali se ponuja očem in ušesom, razprtim v neskončnost. V tako neskončnost, ki pripada vsem in vendar ostaja vsakemu nična; to je breme ničnosti, ki pomeni izpraznitev identitet in s svojo nevzdržno težo pritiska na vse, kar lahko včasih štrli iz enodimenzionalne poplitvenosti zdaj že nemogoče komunikacije. Ko vlada brezmejna, neomejena komunikacija, ko vlada redukcija vsakega razgovora na neopredeljivost povprečnega razumevanja – referenčno paradigmo, ki je usmerjena zgolj navzdol – *umanjka* beseda: ta je zdaj prisiljena delovati le kot »sredstvo komunikacije«. Od besede, od njene bistvene usode, od njenega pomena za možnosti človekovega bivanja živi le še ime, in sicer v svoji najbolj zunanji valenci prenašalke sporočil, ki sama na sebi nimajo več kaj reči, kar bi sogovornika izzvalo: preprosto zato, ker jih širi oddajnik, ne pa govorec. V najboljšem primeru zagotavljajo informacije, vzpostavljajo povezave, nudijo navodila in usposablajo za marsikaj. Vendar ne postavljajo vprašanj, ki bi (s)prejemnika pozvala kot bitje, poklicano k odgovarjanju, ne pa zgolj kot napravo za dekodiranje, ki je sicer navidez sposobna »odgovoriti na« znake, ki jih sprejema, ni pa sposobna »odgovarjati za« znake, ki jih oddaja in še toliko manj za tiste, ki jih prinaša sporočilo. Nesposobna je, ker je indiferentna, ravnodušna do slehernega *vprašanja resnice* sporočila: sporočilo le prebere in prenaša na drugega sprejemnika. Sporočila lahko prihajajo od kogar koli in so namenjena komur koli, zato pa jih z vidika resnice in odgovornosti ni mogoče pripisati nikomur. So sporočila vseh za nikogar in sporočila nikogar za vse.

122

Beseda umanjka, ko zmanjkajo različne besede, ki spodbujajo in interpretirajo razlike: razlike med sogovorniki zaradi argumentov v razgovoru. V nerazlikovanem kroženju sporočil v resnici umanjajo argumenti. Model reklame prežema vsako komunikacijo: sporočanje ne poteka na podlagi argumentiranja, vse je usmerjeno v obvladovanje obnašanj in ravnanj. Današnja italijanska politika je lep primer za to. Vrtoglavo kroženje sporočil, ki ga poznamo iz

sveta medijev, pravzaprav ne meri na zapeljevanje, ki je, kljub temu da se lahko sprevrže, še vedno oblika prefinjene komunikacije. Sporočila medijev se ne obračajo na potencialne sogovornike, marveč na nedoločnost vseh in nikogar: nimajo kaj povedati, marveč hočejo ustvariti ali bolje izsiliti obnašanje, skladno z izbranim ciljem. Sporočilo se ne obrača na druge zaradi njihove drugosti, marveč si to drugost prizadeva odstraniti z izenačevanjem vsega, pri čemer je merodajna povprečnost in njej primerna ravnanja.

2. Beseda komunikacije

Vendar komunikacija obstaja. Obstaja, ko obstaja odnos enega do drugega ali drugih, tisti odnos, v katerem je *eden za drugega*, in sicer le toliko, kolikor vsak ostaja drugo, sogovornik, ne pa zgolj samoprojekcija vsiljevalca ali vsiljevalcev pasivne asimilacije. Odnos med bivanji dejansko ne začenja pri enem ali več polih, ki jih povezuje, niti pri jazu-meni, kakor od Descartesa naprej enostransko razmišlja novoveškost na podlagi gotovosti *cogita*, ki jo doseže filozofirajoči jaz. Ta gotovost pomeni začetek poti v idealistično metafiziko absolutnega jaza, ki se ne more meriti z nobeno samostojno stvarnostjo, ne da bi si jo prej podredil (Fichte), in ki je navsezadnje zgolj jaz absolutne samozavesti ali solipsistične samopostavitve (ki v sebi razreši vsako drugost, Hegel). Potem ko je ta gotovost že utrpela posledice nemoči, da bi si jaz s samogotovostjo pridobil tudi gotovost biti drugega, se celo poda v jalov poskus razširitve suverenosti utemeljevalne samogotovosti bitja v svetu na suverenost transcendentalne intersubjektivnosti kot intermonadične subjektivitete. Mar lahko jaz, ki bitje zavesti drugega – njegov *Bewußt-sein* – določi na podlagi gotovosti lastnega bivanja, prepozna gotovost, ki jo mora, kakor se domneva, drugi imeti o sebi, da se lahko vzpostavi kot jaz? Kartezijanski jaz torej bodisi pridobi bitje drugega kot jaz-predmet, konstituiran na podlagi nedvoumne gotovosti vedenja, da je jaz (in sicer za ceno prezrtja, da je tudi vse drugo pravzaprav »jaz«), bodisi se vda nezmanjšljivi transcendenci zavesti drugega, vendar tudi v tem primeru umanjka odnos zavesti: jaz občuje z drugim kot obliko zgolj mišljenega jaza, ne da bi mu taka misel vdihnila življenje, niti kot vednost o sebi niti kot življenje subjektivitete telesa in zavesti; pravzaprav je slednje še manj verjetno kot prvo. Tudi Husserlova fenomenologija je zaznamovana z emfatičnim solipsizmom transcendentalne subjektivitete, absolutnosti, ki se praviloma prej navezuje na mogočno idealistično izročilo kot pa na dejanski odnos med subjekti. Ta je bolj poudarjen v nekaterih komplementarnih zamislih francoske fenomenologije, ki sta jih predstavila najprej Sartre in nato Lévinas.

Vendar niti po prvi niti po drugi poti ne presežemo sfere bistveno konfliktne intersubjektivnosti, ki se izraža v svojih značilnih oblikah – vsak subjekt je lahko jaz, le če popredmeti jaz drugega (Sartre), ali pod pogojem, da prizna svojo popolno odvisnost od drugega. V tem smislu je resda subjekt, vendar v najstarejšem pomenu besede, namreč kot podložnik drugega, skorajda talec v njegovih rokah, kot bi rekel Lévinas. Razmerje torej ne more zaživeti kot uravnotežena vzajemnost. Niti pri Sartru niti pri Lévinasu ne popusti napetost, ki ustvarja skrajno intersubjektno zvezo, zato pa se protagonisti ne morejo odpreti drugosti sveta in razumeti težavnosti svojega neprozornega in tesnobsnega razmerja do sveta, v katerem jim je dano se srečati.

124

Merleau-Ponty si bo za razliko od tega prizadeval za izvirno reprizo Heideggrove biti-v-svetu, vendar na podlagi izkustva, ki nam ga nudita telo in njegovo meso. Svet namreč »zaznavamo s svojim telesom«. Na podlagi tega izhodišča se filozof trudi za sestop od dimenzije zavesti, njenih idealizacij in objektivacij, k dimenziji »tistega, kar se v nas upira fenomenologiji«, naravnega bitja, »na primer Zemlje, (...) ,tal' ali ,debla' naših misli in našega življenja«, v katerih pogreza svoje korenine »naša pred-zgodovina bitij iz mesa, soprisotnih v enem svetu.«¹ Ko poudarja dimenzijo izvirnega so-bitja subjektov glede na skupni svet, je Merleau-Ponty predan predstavi nekakšne »arheologije«, ki bi omogočala vzvratno pot vse do odkritja čistih virov smisla, tam pri »neotesanem« in divjem »duhu«, ki je predhoden vsaki kulturi in lahko po potrebi ustvari novo kulturo. Kakor je videti, se prej navezuje na Schellingovo barbarsko ,počelož in vračanju subjektivitete najbolj skrivnim izvorom kot na poskus izkoreninjenja osnovne potrebe po smislu, ki se konstituira kot novoveška subjektiviteta. Pri tem se oddalji od Husserla in skorajda približa Nietzscheju. Prizadeva si zlasti najti bolj izvirno jamstvo, da *gre povsod za smisel*, tudi v najglobljih plasteh naše biti, do katerih ne seže jasna svetloba zavesti, a ki jih paradokсно, kakor sam trdi, razkriva ravno Husserlov konsciencializem. Zato se zdi, da v njegovi misli ni izrazitega poudarka na drugosti sveta, ki se – potem ko je že speljala revizijo navedenih posthusserlovskih premislekov – izmika zahtevam po smislu, ki izhajajo iz fenomenološke subjektivitete.

Vsem tem poskusom je skupno zavestno prizadevanje za detranscendentalizacijo subjektivitete, ki se želi prebiti do izvornosti odnosa z drugim in nje-

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, str. 281; *Segni*, Milano 1967, str. 232, 234.

govega priznanja konkretne relacijske individualnosti jaza-subjekta. To pa ni dovolj, da bi se postavila pod vprašaj temeljna subjektivistična postavka, ki obravnava stvarnost skozi smisel, ki ga lahko ravno subjektiviteta zagotavlja stvarnosti, ki se ji prilagaja. Rojstvo metafizične subjektivitete na začetku novoveškosti izhaja iz zahteve po smislu in se uveljavlja skozi voljo po preoblikovanju in prevajanju biti v smisel, ki ga je sposobna zagotavljati. Opustitev zahteve, da stvarnost postane predmet, v katerem se lahko subjekt prepozna (Merleau-Ponty zapečati »*vinculum* med jazom in stvarmi«, saj telo razume kot »čutečo stvar, subjekt-objekt«, torej že spet kot izvirno točko gotovosti),² pa dozori v trenutku, ko je mogoče misliti, da se odnos bivanja ali, po želji, subjektov ne začneja drugje kot zunaj njih, saj je ravno začetek tisto, kar nastane *zaradi dogodka besede*. Vsak človek namreč obstaja kot subjekt, kolikor je prišel na svet kot bitje, ki mu je usojena beseda. Rodi se kot subjekt sveta besed, vselej govorjenega sveta, v katerega je resda vržen (Heidegger), a v katerem ga vendarle sprejme *poziv besede k besedi*. Beseda vselej prihaja k njemu od drugod, torej preko drugih, vendar ni takega med njimi, za katerega bi lahko šteli, da mu je bila zaupana moč nad njo. Govorec pri tem ni zgolj sredstvo prenašanja, marveč je pravzaprav nezaobidljivi posrednik dogodka, ki ga ni sprožil človek, čeprav že od vsega začetka ni brez človeka. V začetku je *lógos*, ki razpira svet, v katerem se ljudje srečujejo med sabo, prav tako kot srečujejo svoje bogove in naravo v vseh njenih oblikah. Takšen nazor, ki ga je najbrž mogoče razumeti tudi kot zelo svobodno parafrazo Janezovega evangelija, se v resnici še pred tem spominja nekega Heraklitovega reka. Ta je do nas prišel kot fragment in kljub skrajni časovni razdalji prej odzvanja iz Janezovega Predgovora, v katerem je *lógos* prikazan kot počelo, kot pa iz celotnega kasnejšega eksegetičnega in hermenevtičnega izročila, preobremenjenega z metafizičnimi motivi. Z odstopanjem od tradicionalnega razumevanja Janezovega spisa, v katero posega metafizični pojem teološke transcendence, je mogoče predlagati tudi drugo branje besedila, in sicer da, če je *Lógos* Bog, je bit takega Boga v tem, da postane beseda v besedah ljudi: besedah, ki jim dajejo govoriti in bivati kot ljudje.³ To so namreč edine besede, ki oznanjajo skrivnost sveta in bogov ali Boga, ki se v svetu približa(-jo) ljudem, vendar v paradoksalni obliki takojšnjega, neizprosnega umika pred človekovo roko. Ni boga, ki bi lahko ostal bog, če bi dovolil, da je zgolj človekov strežnik. Dejstva, da je svet besed človeški svet, ne gre razumeti v reduktivnem smislu posthe-

² Prav tam, str. 219.

³ Glede tega vprašanja prim. moj spis *Un Dio uomo?*, v: »Filosofia e Teologia«, 1999, str. 7–20.

glovskega humanizma, po katerem je na svetu samo človek, in sicer kot začetek in konec vsega, o čemer je mogoče razpravljati. *Beseda je drugo*, je počelo človeka, brez katerega bi človek ne bil; človek pa – noben človek in tudi ne noben bog – ni v svetu pred besedo ali zunaj nje. Za *Pólemos*, boj, spor, Heraklit ugotavlja, da je »oče vsega, vsemu gospodar: ene je naredil bogove, druge ljudi, ene sužnje, druge svobodne«. Efeškemu modrecu je *pólemos* drugo ime za *lógos*, razgovor: Heraklit ju razume kot *tó xynón*, skupno, vendar kot tisto, kar razlikuje, in sicer ravno zato, ker hkrati združuje in iz vsega, kar je, naredi eno.⁴ Ljudje in bogovi so torej v svetu in od sveta, ker jim svet daje biti in jih zajema. To vseobjemajoče, kot ga motrijo Grki vsaj od Anaksimandra naprej, je božje. Vendar se tu po božjem sprašujemo in ga razumemo, kakor smo tudi dolžni, iz neke razdalje do raznih teoloških tradicij: kot drugo od biti bogov in ljudi, kot drugo, ki je končno na drug način. Drugost, torej, in ne neskončnost; no, vsaj ne neskončnost metafizične *omnitude realitatis*, ki doseže samopri-sotnost v svojem najvišjem počelu, mogoče pa resda neskončnost v pomenu neskončnosti končnega, ki se vzdrži poseganja ali ukinitve njegove končnosti, saj je ni mogoče dojeti drugače kot drugo *glede na* končno, torej kot *drugost končnega*.

126

3. Beseda časa, čas besede

Taka beseda se v luči izročila pesniške vednosti, ki navdihuje versko in filozofsko izkustvo, pokaže predvsem kot *beseda resnice*. Filozofija mora ponovno seči po njej in jo obvarovati pred zlorabo vsakdana, pred nepremišljenim pretokom besed, ki zaznamuje človeške odnose in ne zna prisluhniti niti tistim med njimi, ki se v različnih oblikah nenehnega razgovora sveta pokažejo za vredne. Filozofija mora s svojo občutljivostjo, zaradi katere je v globokem sozvočju s pesništvom, prav tako zaščititi besedo pred redukcijo, ki jo nanjo izvajajo različne znanosti, zlasti pa znanosti o jeziku, saj so te zaradi svoje bližine besedi toliko nevarnejše. Utemeljeno jo obravnavajo kot predmet svojih raziskav, vendar pri tem pozabljajo, da je beseda – preden postane semantem, zvok, znak, kod in sporočilo od oddajnika k sprejemniku ali termin v leksikonih ali psihofizična reakcija na fiziološke vzgibe ali še kaj drugega – predvsem razgovor, ki mu prisluhnemo, ko ga razumemo kot poziv in odgovor, od bitja do bitja. V tem odnosu med bivanji svet razgrinja in skriva svoj nezajemljiv obraz kot neprekoračljivo obzorje vsakega razgovora, kot tisto, kar pusti o sebi

⁴ Heraklit, fragmenti 53, 2, 80.

reči in kar o sebi pušča nerečeno. Vsak razgovor je torej vedno razgovor sveta, tudi ko se uresniči kot intimna komunikacija med bitji, saj vsako bitje obstaja v svojem odnosu s sabo in z drugimi, celo s skrivnostno drugostjo Boga, z dejstvom, da je na svetu zaradi sveta. Beseda se odreši zlorabe, zaradi katere postane kot obrabljen kovanec nerazpoznavne vrednosti (Nietzschejeva pri-spodoba) – kovanec, ki je postal neveljaven, ker je bil preveč časa v obtoku, ker je preveč krožil od roke do roke –, *če jo povrnemo njeni usodi resnice*, ki ni drugje kot v tem, da ima kaj reči, torej da bivanju pokaže tisto, kar mu svet daje ali jemlje. S tem lahko svetu sporoča odgovor bivanja, potrditev *prevzema odgovornosti*, ki tvori z obvezo resnice nerazdružljivo celoto. *Vsakdo je namreč pozvan h govoru, da lahko reče resnico, se pravi, da v svojem rekanju razgrne kaj o svetu*: o stvareh, o drugih, o sebi, o smrtnikih in nesmrtnikih; *vendar vse do meje vsega izrekljivega*, tako da ponese v razgovor sam svet kot tisto, kar se ne pusti reči na način bitij in različnih pripetljajev, ki se zgodijo in vrstijo v njem. Kar je na dnu našega bitja, na njegovem začetku in koncu – dogodek sveta – ne more biti zamoščano; vendar rekanje, ki se obrača na svet, je rekanje »auf der Grenze« iz Kantovega opisa filozofskega razgovora o bogu (ali o božjem), kot ga človek srečuje na meji svojega izkustva: v besedah in osebah, hkrati pa, upal bi si reči, onkraj njih. Vendar bi v primerjavi s Kantom dodal, da to ni srečevanje v drugem, višjem, nadsvetnem kraljestvu, ni srečevanje v zavetjih ali nadsvetovih metafizične transcendence, nad katerimi Nietzsche izliva svoj žolč. Da doživimo to izkustvo meje, zadostuje zveza s svetom in nemožnostjo njegovega popredmetenja, zveza z rekanjem, ki je obenem izkustvo neizrekljivega, saj je povezano z nedoločljivim, ki se vsiljuje našemu izkustvu in pomeni njegovo stalno obzorje: dovoljuje nam, da o njem govorimo, vendar odklanja vsako ime, ki hoče biti dokončno, definitivno kot pojem ali definicija. To je morda tista *meja svetosti*, ki jo je pesnik zaznal kot neizprosno tudi v prijetnem trenutku vrnitve domov, ko ga sprejmejo svojci, zbrani okoli mize – »wenn Liebende wieder sich finden.⁵ Takrat odkrijemo, da ne moremo imenovati Najvišjega, da srca bijejo, a vendar moramo molčati. Sveta imena našemu izkustvu nujno umanjajo. Ne pomaga nam, če se zatečemo k poimenovanjem iz najstarejših izročil, ki nas s svojo prastaro vednostjo in čarom opozarjajo, da ne smemo pozabiti, če hočemo spet misliti: edino vpraševanje lahko ponovno odstre izkustva in razgovore, ki so navidezno zaključeni, a so vendar v svoji skrivnosti nedostopni našemu razumu in mogoče tudi že neizrekljivi v našem duhu (kolikor nam ga še ostaja). Zato nas sveta imena, ravno

⁵ F. Hölderlin, *Heimkunft. An die Verwandten*, Erste Fassung, VI. Strophe.

ko se odzovemo na njihov klic, večkrat zapustijo: tedaj nas v bliskanju resnic, ki jih nosijo v sebi in nam vendarle stalno uhajajo, napolnijo k tistim resnicam, ki nam jih je usojeno misliti zaradi lastne bodočnosti, zaradi možnost bivanja, ki nam je zaupana in ji moramo odgovoriti. Pri tem ni izključeno, da ravno potreba po odgovarjanju resnici in za resnico, ki nas venomer prehiteva in spodbuja k napredku, dopušča boljše razumevanje tiste resnice, ki jo navidez puščamo za sabo. Vendar se v tej napetosti med preteklostjo in pri-hodnostjo, med besedami svetega, iz katerih želimo priklicati preteklo, zdaj le še medlo svetlobo, in besedami svetega, ki ga danes še pogrešamo – mogoče preprosto zato, ker ga ne znamo prepoznati, kljub temu da nam morda skrivaj daje biti ter nesluteno oživlja in ščiti naša bivanja –, razodeva časovna usoda resnice. Ne glede na to, koliko se ji upiramo, nas ta pritegne k sebi, a se nam vendar ne prepusti, pa naj si tega še kako želimo. *Toda čas resnice je čas naših razgovorov*, razgovorov, ki prihajajo od daleč in odzvanjajo v naših razmišljanjih, a tudi v naših vsakodnevnih pogovorih, bodisi tako, da nas spominjajo na tisto, kar smo mi, ljudje časa – torej ljudje vseh časov in nobenega časa –, bili, bodisi tako, da nam postavljajo vprašanja iz tiste bodočnosti, ki nam prihaja naproti in s tem, kakor je videti, vse bolj oddaljuje od preteklosti, ki jo vendarle nosimo s sabo. *Bit človeka je torej čas, saj človek obstaja ne samo zaradi besede, marveč zaradi besede resnice* – možnosti, ki jih ta razgrne, in možnosti, ki jih vsakič izključi. Beseda je beseda časa, ker se kot beseda resnice oznanja samo v času. Čas pa je čas besede, ki skuša izreči resnico in jo išče med resnicami, ki so to resnico izdale, izgubile ter se slednjič porazgubijo kot besede v praznini klepetu in čvekanja. Beseda hrani sled časov, ki jih je doživela na svoji poti, in napreduje k usodi, ki je nihče ne more preračunati; vse dokler ji bo kdo prisluhnil. Če torej resnice ni drugje kot v razgovorih, kot bo rekel Platonov Sokrat v *Fajdonu*,⁶ ali vsaj, če ga tako razumemo, za bitja, ki so sposobna razgovora, je resnica samo v času kot času besede. Čas besede. Platon ga ne more misliti, z njim pa niti ne dolgo izročilo, ki je ostalo platonistično, čeprav je na Platona pozabilo. Čas besede je čas resnice v vseh oblikah, v katerih se javlja, in seveda ne le zgolj v besednih; v teh oblikah prihaja kot *resnica časa* naproti bitjem, ki jih poziva k besedi.

⁶ Platon, *Fajdon*, 99e.

4. Resnica, končno, neskončno

Beseda resnice živi od izkustva meje izrekljivosti, torej lastne časovnosti: zato je beseda končnosti, torej komunikacije bivanj.

Potrebno je opozoriti, prvič, da moramo pri razpravljanju o razgovorih ljudi znati razlikovati: niso vsi razgovori enaki. Tudi ko govorimo o časovnosti razgovora in menimo, da je časovnost bivanja časovnost njegovih razgovorov, interpretacij, njegovega nastajanja v času besed, moramo razlikovati med posameznimi časi. Najprej lahko na podlagi tega določimo, da je *komunikacija med bivanji komunikacija resnice*, tudi takrat, ko se dogaja kot spor o resnici, ki navidezno povzroča razhajanje, a v resnici ustvarja globljo zvezo bivanj, kolikor in dokler jih ohranja v najtesnejšem odnosu: v različnosti, ki prenese napetost spora iz ljubezni do resnice. Ta razlika rešuje identiteto, do katere se vsakdo čuti umsko in etično – rekel bi versko, če izraz ne bi vznemirjal nekaterih vernikov in seveda tudi nevernike – zavezanega; prav tako odgovornost do resnice, nemir, ki ga zbuja, in spoštovanje končnosti, ki nas postavlja v položaj raziskovalcev, ki jim ni dano priti do dokončnega in zato izključnega rezultata, onemogoča, da bi se sogovorniki oklepali izključno svojih stališč. Če velja, da soočenje predpostavlja nekakšno doslednost v stališjih posameznih sogovornikov, velja tudi, da vsakdo ve, čeprav le do neke mere, kaj so njegova izhodišča, a vendar ne more vnaprej vedeti, ali bo njegova pot preprosto vračanje, mogoče preko kakega zavoja, na kraj, ki ga je že obiskal. Soočenje je res tako, le če dovoli vsem prisotnim, da doživijo pustolovščino in tveganje, možnost, da se premislijo in spremenijo življenje, tako kot v verski spreobrnitvi (Husserl, »eine religiöse Umkehrung«)⁷, kar po svojem pomeni tudi bolj resnično razumeti lastno prejšnjo resnico in identiteto skozi rešeto možne resnice drugega. Komunikacija, ko se dogaja med dvema ali več bivanji, navadno prinaša spremembe, saj potrditev resnice, ki je bila prepoznana, že sama prinaša element bistvene novosti, vsaj glede na vpliv kontekstov, ki so jo zahtevali. Ko se ponovi v drugih okoliščinah, se beseda pojavi v svoji istosti, a se hkrati nujno spremeni. *V tem smislu čas prej ustvarja kot pa uničuje* (tako se pritožuje antična misel oziroma Aristotel v zelo znanem odlomku iz Fizike) *resnico in možnosti bivanja*.⁸

⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 35.

⁸ Aristotel, *Fizika*, IV, 12, 221 a 30–221 b 2; 222 b 16–25.

Drugič, vse to še toliko bolj velja, če razumemo, da si pri vsakem razgovoru resnice ne moremo zamisliti začetka ali konca: besede, ki ga odpira, ali besede, ki ga zaključí. Nobena beseda namreč ne govori sama, vendar beseda pravzaprav implicitno pomeni razgovor, saj vsaka beseda govori, kolikor se nanaša na druge besede, in vsaka beseda postane taka iz zvoka, ker je vključena v semantični kontekst, ki je *od vedno* prekonstituiran glede na dogodek vsakega novega razgovora. Ta kontekst je besedi predhoden, ker jo nekako pričaka, zahteva ali vsaj omogoči. Na začetku je beseda kot *lógos*, torej kot razgovor, ne zato, ker bi sama izrekala ta ali oni bistveni pomen (na primer »bit«, kakor si jo prizadeva misliti Heidegger, ki je v tridesetih še vedno zvest učenec srednjeveške sholastike), marveč zato, ker se vsak sogovornik, ko spregovori, zave, da v resnici odgovarja tako, da se vključuje v razgovor, ki je bil že začet in ki *od vedno* govori o svetu. Brez preverljivega začetka, torej, ali vsaj brez začetka, ki bi ga lahko drugače kot z mitično predstavo pripisali pragovorcu. A tudi brez konca, v smislu, da čeprav smo sicer sposobni opredeliti začetek in konec danega pojava in številnih zvez med pojavi, kakor jih izkusimo v sebi in zunaj sebe, vendar ne moremo reducirati jezik na navaden pojav, saj je pravzaprav pogoj oblik in določil, ki jih srečujemo. Vselej smo govorci, tudi ko smo v gozdu sredi tišine in skrbimo le za to, da ne bi zašli na slepo stezo. Vendar po gozdu ne bi mogli hoditi, razmišlja Heidegger, če ne bi poznali te besede. Mogoče ga lahko razumemo takole: če bi ta beseda ne pripadala kontekstu razgovora, ki ga oblikujejo najrazličnejši načini orientacije v svetu našega izkustva, občutki, misli, želje, iz katerih je ta beseda vzniknila in zaradi katerih še danes živi. Tu so torej besede, ki smo jih slišali, in besede, ki smo jih sami izgovorili. Holistična predstava vendar ne sme sugerirati (in zahtevati), da ima vsaka beseda absolutno določilo, znano vsaj tistemu, ki bi lahko nadzoroval celotno semantično polje, ali mogoče nekomu, ki bi se kar najbolj približal temu idealu »*omnimoda determinatio*« (Kant). Takšna semantična predpostavka se namreč ne meni za končnost vsakega človeškega razgovora, s tem pa pozablja na resnico razgovaranja, se pravi na to, da *naša potreba po govorjenju in možnost komunikacije*, ki temelji na njej, izkorišča ravno mejo, ki jo v raznih oblikah srečuje naša možnost sporočanja. Ne omejuje se na nujno komunikacijo zaradi golega biološkega preživetja, marveč se dvigne k oblikam svobode, s katerimi se človek odpre skrivnosti lastne tubiti in pripadnosti svetu ter si prevzame odgovornost za to, da *drži besedo*, ker obstaja zaradi *besede*. Tako kot živo bitje, zaradi katerega se narava razume in izpove kot taka: ne na človekovo pobudo, marveč zato, ker narava, ki ničesar ne dela zaman, je samo

človeku podarila besedo (Aristotel).⁹ Zaradi tega izjemnega daru se razgrnitev, ki izpričuje bitje narave s sproščanjem neomejenega ustvarjanja oblik, dopolnjuje s svetlobo, ki razsvetljuje temino skrivnosti, v kateri se beseda rada zadržuje: »*phýsis dè krýptesthai phileî*, naravi je ljuba skritost.«¹⁰

Človek prejme besedo od drugega in s tem tudi nalogo, ki mu jo je beseda namenila; drugost presega meje odnosa z drugimi, dokler se ne izgubi v neskončnosti brez začetka in konca, ne pa v vsemogočnosti, v kateri je vse zaobjeto. Slednja je mitično-teološka konstrukcija, ki je vladala zahodni misli skozi krščansko teologijo, prva pa pomeni *neskončnost končnega*, *neskončnost nemožnega konca* – kar je končno, ni gospodar svoje končnosti, marveč jo dolguje skrivnostni drugosti, ki jo nujno sreča na meji lastne biti. Kakor koli že poimenujemo to drugost – ali naj ji rečemo narava ali, v skladu z antičnim izkustvom, božje ali jo označimo kot Akvinčevo bit, ki je na sebi, ali opredelimo na podlagi Spinozove formule »*Deus sive Natura*«, ki še vedno ohranja antični pridih, pa čeprav so njeni temelji drugače metafizični –, še vedno velja, da človek dojame lastno končnost, samo če v drugem prepozna mejo lastnega bivanja: od drugega in preko drugega. Njegova namenjenost besedi hrani najbližjo, zato pa tudi najmanj dostopno in najmanj znano razodetje nepresegljive skrivnostni lastne končnosti. Kakor je bilo že rečeno, je beseda že pred njim, naredi ga odgovornega, nujno ga povezuje z drugimi. Beseda ga sprejme v svet, postavlja ga pred skrivnost smrti, pred umanjkanjem neposredne udeležbe pri pogovoru bivanj, ki je obenem razgovor sveta in pomeni uresničitev ali udejanjanje končnosti vseh ljudi. Vsakdo živi kot človek, dokler ima svoj delež odgovornosti v razgovoru sveta, h kateremu je ob zori novega življenja namenjen zaradi besed drugih, ki ga kličejo v igro. *Človek živi, dokler govori, in govori, ker je končen*. Kdor bi lahko nadzoroval celotno semantično polje in torej vsa določila stvari, temu ne bi bilo potrebno govoriti. Pojem »*omnimoda determinatio*« je zaznamovan z nepremičnostjo in smrtjo; če je to res racionalna vsebina ideje Boga, kakor hoče Kant, bi takšen ideal razuma pomenil ukinitve človekove končnosti oziroma njegove potrebe po govoru, torej tudi njegove možnosti bivanja. Kjer obstaja beseda ali sleherna oblika odnosa z njo, obstaja končnost. *In če človek govori, ker je končen, je treba še pred tem razumeti, da je končen, ker govori. Zaradi tega pa mora umreti.*

⁹ Aristotel, *Politika*, I, 2.

¹⁰ Heraklit, fragment 123 DK.

Po zatonu Boga novoveškega razuma, a tudi Boga tradicionalne metafizike, ki ga je zaznamovala Kantova kritika ontoteologije, po zatonu Boga polne in zaključne, zato pa tudi zatirajoče besede, človek najbrž išče Boga besede, ki bi mu dala bivati lastno končnost s prevzemanjem odgovornosti, ki mu je bila zaupana. Je mar Bog, ki si hoče pridržati neomejeno oblast nad besedo, res Bog, ki človeku razodeva skrivnost biti? Mar ni ravno kot razodevajoči izpostavljen stalnemu zanikanju, zmotnemu razumevanju, zlorabi lastnega razgovora? Ali ni to zgodba našega krščanskega zahodnega sveta, ki smo jo vsi sposobni rekonstruirati, a je nihče noče premisliti? *Bog besede se v resnici pokaže kot Bog končnosti in potrebe prej kot kakor Bog vsemogočnosti v svoji slavi.* Vendar je od vedno ravno zveza med božjim in končnostjo veliki skandalon vsake metafizične teologije. Morda pa je ravno to škandal krščanstva ali bolje *krščanstva*, ki je *drugo* od tistega, ki je prešlo v zgodovino.

132

Na tej točki smemo sklepati, da resnico razumemo kot izvor svojih razgovorov, le če je ne mislimo kot zapečatenost stvarnost, ki je nekje skrita in čaka, da jo zagrabimo. Na eni strani je resnica kot stvar, na sebi določena entiteta, na drugi strani pa je njena izpostavljenost ropu razuma, *Raub*. Da bi jo spoznal, jo mora razum skorajda iztrgati temi, če uporabimo sugestivno, a dvoumno podobo iz mesta v *Biti in času*, kjer Heidegger uvaja vprašanje resnice kot *alétheia*.¹¹ Iz te podobe lahko razberemo neodločenost med realizmom in subjektivizmom, ki je še prisotna v velikem delu iz leta 1927. Vendar nam ta podoba tudi predlaga drugačen premislek resnice, ki ga Heidegger ni izpeljal: namreč *da bistvena resnica ni prisotnost, ki jo je potrebno uskladiti, marveč skrivnost, ki jo je potrebno izprašati.* Resnica interpretacije, ki nastaja v besedah ljudi, a se pri tem ne omejuje na to, kar so ljudje rekli ali lahko rečejo, ter ravno zato žene resnične razgovore v preseganje lastnih meja v smeri novih interpretacij: drugo ostaja vedno odprto vpraševanju in vsaka beseda lahko prinese nova razodetja. To je resnica, ki je odvzeta prosti presoji interpretira: ta namreč ne priznava nujnosti, ki naj bi zavezovala vsako interpretacijo, in jo celo prilagaja lastnim željam. S tem dela silo običajno tihi, a neizprosni moči, s katerim ga besede izprašujejo. Zlasti pa ga zavezuje nujnost resnice, po kateri sprašuje vsak razgovor, celo v primeru, da se med sogovorniki znajde lažnivec. Mogoče le zato, ker nihče ne govori sam, niti puščavnik v puščavi, marveč se govor vsakega vselej sooča z govorom drugih in razkrita laž izstopa zaradi resnice, ki jo razkriva – tiste resnice, ki jo je hotel lažnivec skriti. Vsaj dokler bo ljudem dano, da govorijo med sabo v smislu odločilne komunikacije resnice.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA. 2), 294.

5. Anonimna beseda časa in komunikacija

Komunikacija resnice se dogaja, kakor je bilo rečeno, med končnimi bivanji, ne *kljub* temu, marveč ravno *zato*, ker so končna. Domnevno neskončno bitje srečuje stvarnost v absolutni prozornosti; sicer ne bi bilo neskončno. Nasprotno je *končno bitje bitje komunikacije, ker je bitje besede resnice*. Resnice, ki nastaja v rekanju, kolikor rekanje razkriva in skriva. Resnica kot *alétheia*. Seveda lahko komunikacijo predstavimo kot stik, vzpostavljen med živimi bitji in celo med kamni, recimo pri prenašanju toplote, ki jo prejmejo od sonca. To nedvomno zanima fizike; vendar se vprašanje komunikacije, kakor ga tu obravnavamo, izhodiščno zastavlja na ravni rekanja in razgovarjanja z besedami: to je raven resnice, kolikor zadeva bivanjske možnosti ljudi v svetu.¹² Govoreče bivanje se razume kot tako, samo kolikor njegovo bit zaznamuje *potreba po komunikaciji*, ki pa ne velja za transcendentni absolut drugače kot v obliki komunikacije *ad intra*, kakor jo opredeljuje dogma krščanskega trinitarizma. Gre za izjemno zanimivo spekulativno temo: tudi o (tro)edinem Bogu lahko rečemo, da je njegova bit, če jo premislimo mimo metafizičnih in dogmatičnih togosti, komunikacija. Vendar je taka skozi metafiziko absolutne besede (Sin v dogmatični definiciji), ki je ni mogoče misliti. K temu lahko tudi dodamo, da nujnost končnega bivajočega ne pripada zgolj naravi, saj ni drugo kot odprtost vseh možnosti razgovora, ki jo konstituirajo in ki torej opredeljujejo njeno (nujno relacijsko) bit bivajoče končnosti v smislu odgovornosti komunikacije. Razčlenitev te biti namreč odseva različne načine in čase, v katerih končnost razodeva svojo temeljno dvojnost – odprtost drugim in svetu, ki je vedno nasprotovana, včasih neupoštevana, če ne že zavestno izdana.

Čas se tu pokaže kot nujna prvina izkustva komunikacije ali kot dirigent bivanja. Skandira ga z njenimi različnimi možnostmi, zlasti glede odnosa z resnico in komunikacijo. Modulacija možnosti in odgovornosti, ki jih bivanje sprejema, je podvržena variacijam zaradi priložnosti, ki jih čas ponuja. Vsako bivanje ima lasten čas, ne zato, ker bi se časa polastilo in postalo njegov lastnik, marveč v smislu, da je njegov čas predvsem tisti čas, ki mu je bil dodeljen. Ta čas postane *njegov* čas, kolikor bivanje odgovarja zanj. Čas, ki mu je bil dan, lahko bivanje tudi doživlja kot nekaj, kar mu je tuje. To tujstvo je značilno za

¹² Mario Ruggenini, *Linguaggio e comunicazione*, v: *Estetica* 1997, Il mulino, Bologna 1998; *La verità del discorso*, v: *La persona e i nomi dell'essere*. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre, I, V & P, Milano 2002, str. 183-204.

vsako človekovo izkustvo časa. Razgrne ga kot drugo dimenzijo, v katero je bivanje vrženo, tako kot v jezik in svet; ta dimenzija je od bivanja nerazdružljiva in ne obstaja na sebi, kakor daje misliti naturalistična metafora časovnega toka. Vendar te dimenzije ni mogoče speljati zgolj na notranjo časovnost bivanja (na »notranjo zavest časa«, ki jo omenja Husserl). Čas ni v notranjosti bivajoče subjektivitete, marveč ostaja zunaj nje v smislu drugosti, ki se razodene kot čas sveta v številnih in različnih časih bivanj. Čas bivanjem daje biti; niso bivanja na izvoru časa. Čas je v svojem izvoru združen z nepomnljivim dogodkom odprtosti sveta, ki se zgodi, odkar obstaja svet, v pogovoru bivanj. V razgovoru, ki jih združuje v različnih načinih in časih oznanjanja besede, vse do globine, ki jo razgovor doseže, ko komunikacija zajame besede resnice. Treba je premisliti, da je *v nekem smislu vsaka beseda beseda resnice*, to pa zato ker lahko tudi najbolj običajna beseda, ko je bila izrečena, povzroči razodevanje, razkritje možnosti bivanja, ki nalagajo odgovornost tistemu, ki jo to besedo zaslišal; mogoče le slučajno in celo ne da bi to izvedel tisti, ki jo je izrekel. Vendar trenutek, ko se zgodi ta skok od običajnega na odločilno, je trenutek začetka drugega časa, *kairós*: ta čas vplete tistega, ki je slišal, v dogodek komunikacije, tako da mu spremeni življenje ali vsaj duha – gledanje na stvari v svetu, način interpretiranja dogodkov sveta.

134

Od kod prihaja ta komunikacija, ki se kot taka dogodi samo za tistega, ki jo sprejme, tudi v odsotnosti prepoznavnega sogovornika? Če nekoliko premislimo, bomo ugotovili, da se komunikacija dogaja predvsem v anonimni obliki. Tisti, ki ga je pretresla beseda, izrečena po naključju, poročana ali posredovana z besedilom, se ne ozira na posrednika sporočila, kolikor je že določljiv, marveč predvsem na samo sporočilo. Sporočilo razume kot namenjeno sebi, ker ga izprašuje z nezaobidljivostjo resnice, za katero je treba odgovarjati. Anonimno naključnost sporočila in nepredvidljivost duha, ki ga lahko pritegne katera koli od besed, je mogoče ponazoriti z znano zgodbo iz *Izpovedi*. Avguštin, ki ga muči tesnoba dvoma, zasliši dečkovo petje. Refren »*tolle, lege*« ga nagovori, da v roke vzame knjigo in v njej poišče smisel nerešljivih muk, ki tarejo njegovo dušo. Knjiga, po kateri seže, je delo apostola Pavla: v njej prebere nagovor, ki se mu zdi tako umesten, da mu ni treba brati naprej. Njegovo dušo razsvetli svetloba nove gotovosti. Temine dvoma so v trenutku pregnane.¹³ Dvojno na-

¹³ Avguštin, *Izpovedi*, VIII, XII, 28–29. Tisto, kar Avguštin prebere v Pavlovem spisu, razume kot sporočilo, namenjeno prav njemu, in to ravno v pravem trenutku: »Živimo pošteno, kakor se podnevi spodobi: ne v požrešnosti in v popivanju, ne v posteljah in v razuzdanosti, ne v prepirljivosti in v nevoščljivosti. Pač pa si oblecite Gospoda Jezusa Kristusa in ne skrbite za meso, da bi stregli njegovim poželenjem.« (*Rim*, 13, 13–14.)

ključje – dečkovo petje, čigar besede imajo za sprejemnika povsem nedoločen smisel, in knjiga, za katero se je njegov duh zanimal v tistem trenutku (drugo naključje je torej še toliko manj določeno kot prvo in povsem odprto različnim učinkom) – povzroči tisto, čemur Avguštin pravi »spreobrnjenje«. Ta osvoboditev od tesnobe in onemoglosti je v rekonstrukciji iz *Izpovedi* prikazana z najbolj živimi občutki in razmišljanji. Branja Pavlovih spisov seveda ne moremo šteti kot čisto naključno, če le upoštevamo naravnost, ki se je ravno v tistem času uveljavljala v Avguštinovem duhovnem življenju. Vendar Pavel zagotovo ni pisal ravno za njega ali vsaj ne samo za njega, marveč so bili njegovi spisi namenjeni kristjanom v Rimu. Dejstvo, da je mislec segel po spisih po golem naključju, nam pove, da je odnos do knjige skorajda anonimen tudi za bralca, pa čeprav je Avguštin pisca zelo dobro poznal.

To potrjuje, kar trdimo. Prvič, resnica besede ni odvisna od eksplicitno pogovorne situacije, ki nastane zaradi prisotnosti dveh ali več sogovornikov; pogovor je prisoten tudi takrat, ko človek meditira v samoti ali ga prizadenejo, kot v zgornjem primeru, besede, ki jih je poslušal ali bral ali so mu bile sporočene, ne da bi neposredno poznal govorca. »Pogovor« je torej v bivanju, saj je bivanje konstitutivno v pogovoru, ki je možen ali, bolje, že vedno poteka, čeprav se dejansko še ni zgodil. Vsakdo je torej vedno s sabo, toda pod pogojem, da je z drugimi, kakor koli že se z njimi srečuje. Tu bi se morali sicer tudi vprašati, kaj pravzaprav pomeni govoriti o prisotnosti sogovornikov, tako kot smo sami storili zgoraj. Drugič, navedena zgodba daje razumeti, da resnica ni nikoli prekonstituirana, ni v besedi na sebi niti v besedilu, ki je zaprto v svoji telesnosti ali čaščeno samo nazunaj, ne da bi ga kdo interpretiral, niti v izročilu, zaradi katerega se besedilo šteje za sveto. Resnica je v srečanju med razgovorom, ki lahko ima celo tako malo smisla kot otroška igra, in bivanjem, ki ga razume, kakor mu ga je dano (ne pa ukazano) razumeti. Razume ga namreč, kakor more, znotraj slučajnosti, ki je značilna za vsak razgovor in za vsako razumevanje, pa čeprav je to razumevanje še kako urejeno, ozaveščeno in se na vso moč trudi, da bi čim bolj razumelo poziv, ki je segel do njega. Gre namreč za končno razumevanje besede drugega; ta drugi ni zgolj tisti, ki se predstavi kot sogovornik; niti ni sogovornik, ki bi bil vzpostavljen z besedilom in njegovim izročilom (Pavel, Platon, Dante ali ...) ali ki bi s svojo avtoriteto zahteval izključujočo pravico do interpretacije. Končno, torej nepredvidljivo razumevanje je značilno za vse končno, če seveda razumemo, da je meja končnega drugo, nepreračunljivo, tisto, kar smo zgoraj poimenovali neskončno končnosti – razumevanje besede drugega, ki se pogreza v svojo skrivnost, dokler se ne izgubi.

Ta premislek lahko sklenemo z ugotovitvijo, da anonimnost drugega ne spremeni besedo v razgovor s kakim indiferentnim gospodom »nihče«, marveč v razodetje skrivnosti, ki smo ji dolžni možnosti prebivanja; razumeti pa jo moramo, kakor smo dolžni, s previdnostjo in obzirnostjo, kot razodetje tistega, kar ostaja skrito, nezajemljivo. S tem postane dejstvenost anonimne komunikacije jasno znamenje odnosa z drugostjo, ki pomeni neodstranljivo oporo končnemu bivanju, celo njegov bistveni izvor in namen. To pomeni, da ni človek tisti, ki pride v odnos z drugim na podlagi trdne gotovosti svojega bitja (po logiki dokazovanja božjega bivanja: začeti s končnim in najti, po možnosti, neskončno, vendar v vsakem primeru, kakor bi pripomnil, vedno in izključno neskončnost končnega), marveč se bivanje že z vsega začetka pokaže kot zaznamovano s sledjo drugega, ki je *lógos* – ne abstrakten pomen, marveč konkretnost bitja in misli iz Heraklitovega reka in Janezovega Predgovora. Človeka – prav vsakega človeka – se, odkar odpre oči na svet, dotakne beseda, ki prihaja od sveta preko drugih govorcev; ti jo sprejmejo kot posredniki drugosti, ki je pred bivanjem vsakega človeka in ji ni treba, da bi jo potrjevale hipoteze in sklepanja. *Sled drugega* je jasna, a jo kljub temu naši čuti in razum prepoznajo in razumejo z večjimi težavami kot zunanje znake, saj leži na dnu notrine bivanja vsakega človeka (*»Deus intimior intimo meo«*, je trdil Avguštin, pri čemer lahko že spet opozorimo, da je religiozno izkustvo dragocena pot k premišljevanju skrivnosti bivanja, pod pogojem, da ga razumemo v najširšem smislu in ga ne omejimo na to ali ono razodetje ali izpoved).¹⁴ Skrita je zaradi svoje samoumevnosti, bi skoraj rekli. Mogoče ravno njeno makroskopsko izstopanje zmede razum in mu ne dovoli, da bi jo razčlenil in znal ovrednotiti njeno kompleksnost in pomen za razumevanje človekove biti.

136

6. Možnost in nemožnost komunikacije

Možnost komunikacije – pravzaprav nujna možnost komunikacije – se začenja z drugostjo besede in časa, z drugostjo resnice in dejstvom, da to drugost srečujemo kot tisto, kar je v našem bivanju tako intimno, da nas dela tujce do samih sebe in pred sabo. Možna je ravno zaradi možnosti, ki nam daje mero, ker moramo odgovarjati zanjo. Komunikaciji se ne moremo izogniti, saj nas končnost, ki nas konstituira, ne zapira vase, marveč smo zaradi nje od vedno odprti za odnos z drugimi, ki nam daje bivati. Trdimo celo, da nam ravno ta vsiljivost drugosti in besede omogoča, da se še prej najdemo pred drugimi kot

¹⁴ Avguštin, *Izpovedi*, III, VI, 11.

pred sabo; da je svet, ki nam že takoj prihaja naproti preko drugih in njihovih besed ter dejanj, pravzaprav prej njihov svet kot pa naš svet. To je namreč svet, ki v lepih trenutkih izžareva vso svojo gostoljubnost, a vendar nikdar ne izgubi svojega bistvenega tujstva, ravno zato, ker vsakdo pride do njega šele potem, ko so ga drugi že prehiteli. Srečanje z drugimi v komunikaciji resnice uresničuje, bolj kot neko izstopanje iz sebe, tisto še vedno enigmatično in relativno odkritje sebstva, h kateremu lahko botrujejo samo drugi. Odkritje drugega – drugi smo si tudi do sebe, saj smo konstitutivno že pri drugih – pomeni, da je v vsakomer drugost, ki nam daje biti skupaj. Najti se v drugem skozi druge pomeni, prej kot možnost samovzpostavitve v samoosrediščeno bivanje, nujnost, da v odnosu z drugim in svetom vedno odgovarjamo zase. Nujno je, da spoštujemo razgovor, ki je vselej *razgovor drugih*, saj je vedno tak tudi za tistega, ki si je v pogovoru, v katerega je vključen, morda priboril središčno vlogo; tudi ta namreč ostaja dolžnik do besed, ki jih je slišal, in njegove besede bodo le odgovor nanje, pa naj še pomenijo nov zagon diskusije ali poglobitev zadevnih argumentov. Gorje besedam tistega domnevnega ključnega akterja, ki ne bodo naleteli na odgovor in presegle minljivost kratkotrajnega uspeha. Kako med drugim meriti skladnost razgovorov – kdo odgovarja komu –, če so sledi teh odgovorjanj po obliki zelo raznolike in če se tista odgovarjanja, ki jih je najtežje rekonstruirati, ker so navidez najbolj daleč od odmevnega odgovora, na koncu izkažejo za najbolj resnična? Za najbolj resnična ne v smislu skladnosti, marveč v smislu razumevanja globoke resnice razgovora, ki mu v resnici odgovarjamo, ne glede na zavestne namere tistega, ki je spregovoril. Igra našega vzajemnega govorjenja je namreč vedno *igra drugega*, igra resnice sveta, ki nastaja preko nas, velikih in manjših sogovornikov, pri čemer si nihče ne more umisljati, da jo lahko vodi. Uravnava jo čas, ki skandira bivanjske trenutke ljudi v skladu s priložnostmi za komunikacijo besed resnice, h kateri so pozvana bivanja. Ta lahko odgovorijo ali ne. Vsi smo se v svojem življenju že kdaj kesali zaradi spodletelega srečanja, zaradi besed, ki niso bile izrečene, mogoče ker ni bil pravi trenutek za to, pa tudi besed, ki jim nismo prisluhnili iz raztresenosti, nepremišljenosti, pomanjkanja poguma ali preprosto zato, ker se nam ni dalo. Če se v pogovoru pojavi trenutek resnice, ki ga preoblikuje v priložnost za pravi razgovor med bivanji, to ni nikoli povsem odvisno od dobre volje sogovornikov. Ta se namreč izraža samo v odgovarjanju. *Komunikacija izvira iz časa, ki si ga daje resnica; ni namreč komunikacija govorečih izvor resnice.* Komunikacija je, če je resnica; vendar želja po komunikaciji ne zagotavlja, da bo resnica lahko prišla na dan. Resnica nas poziva, da spregovorimo skupaj in nas zadržuje v pogovoru zaradi naših razlik, pa čeprav nas te razlike

včasih še kako ovirajo. Vendar resnica sovraži izenačevanje – to smrtno bolezen komunikacije, vsakega pogovora, vsakega odnosa, ki ga spodbuja beseda, in torej samega človeškega duha kot takega.

Paradoks, ki daje biti komunikaciji, je nemožnost uskladitve: komuniciranje ni asimilacija enega drugemu, redukcija na enotnost identičnega, ne pomeni postati eno z izbrisom razlik med identitetami, na katerih temelji odnos, marveč predpostavlja vzajemno odgovornost, ne le redukcijo na razpolaganje z drugim kot s talcem (Lévinas). To velja, bodisi če gre za odnos dveh ljudi, bodisi če gre za odnos vsakega z množstvom drugih, ki se lahko razpreda v neskončnost, kot del skupnosti, cerkve, stranke, nacije ali naroda. *Komunicirati pomeni najti svojo nezmanjšljivo razliko*, ne tisto, za katero domnevamo, da vsakič obstaja pred lastnimi mislimi in izbirami, marveč tisto, ki jo vsakdo išče in včasih najde ravno na podlagi svojih misli in izbir. *Edina možna komunikacija je tista, ki onemogoča izničenje razlik*, ki ne izenačuje, marveč razlikuje, ki pri deljenju misli in načrtov poziva vse k odgovornosti do skupnih zamisli in pobud; *možna komunikacija spodbuja vzajemno drugost sogovornikov*. To pomeni: skrb za drugost drugega preko skrbi za besedo, ker beseda, izrečena in poslušana, hrani skrivnost enega in drugega; v nasprotju s tem skrunstvo besede, ravnodušnost ali potlačenje tistega, kar ima besed reči, pripelje za sabo nasilnost enega do drugega, nemožnost komunikacije.

138

Vedno dvomljiva usoda komunikacije je torej zaščiten z dejstvom, da nobena beseda ni izrečena enkrat za vselej, ni zaznamovana s skoraj fizično identiteto, ni denar, ki ima vedno isto nominalno vrednost, kar ga dela uporabnega pri menjavi. Vsaka beseda v razgovoru ohranja avro slučajnosti neizrečenega, skozi katero preseva nerekljivo v vsaki besedi, presevajo imena, ki umanjajo in odpirajo tisto dimenzijo tišine, ki edina vrača besedam njihovo težo, se pravi možnost, da sporočajo brez predhodno določenih omejitev. *Vsaka beseda govori o resnici zaradi tistega »več«, ki ga pove onkraj rečenega, ravno zato, ker ne more reči več*. Ko se to zgodi, se rekanje ne odvija le v dejanski tišini, ki jo sicer tudi potrebujemo zaradi zbranosti, marveč je sled bistvene tišine, ki nas preseneti tudi v največjem hrušču, ko naše uho naenkrat sliši in dojame *sled nerečenega, ki se ne pusti reči*. To pomeni odpreti se premišljevanju *nerekljivega, ki se umika*, da lahko najde besede, ki dajejo glas njegovemu odporu – uporju nerekljivega pred tem, da bi ga privedli v razgovor, ki ne bi skrunil njegove skrivnosti. *Skrivnost razlike*, tisto, kar je treba še vedno premisliti, je nemožnost popredmetenja drugosti, umikanje pred spekulacijo, ki zahteva nje-

govo transparentnost, se pravi, njegovo razgraditev zaradi vzpostavitve končne identitete, v kateri se vse »razume« in sklada z vsem. Neizrekljiva (nepredmetljiva) razlika zato potrebuje komunikacijo, neskončno interpretacijo, po katerem sprašuje sogovornike, ker bivajo v drugem, drugi za druge. To, kar se ne pusti reči in se torej vsakokrat umika pred rečenim, je zaščitna senca, ki se vleča za rečenim – senca tistega, kar bo še treba reči; brez te sence bi rečeno ne zadevalo resnice. Ko beseda govori kot beseda, ko se komunikacija zgodi, je *omogočena z nemožnostjo*, da se *reče vse*, in sicer v pozitivni obliki spoštovanja tistega, kar se ne pusti reči in nas zato sprašuje po novih besedah, ki znajo interpretirati njegovo skrivnost, ne da bi jo s tem izčrpale. Na ta način ostaja skrivnost našega govorjenja med bivanji in kot bivanja skrita in ohranjena v *dejstvu*, da govorimo skupaj: čeprav ga vselej razumemo, to dejstvo tudi vedno zgrešimo, saj je vedno pred nami ravno zato, ker je za našim hrbtom. V svoji neopravičljivosti, v svoji neponovljivi edinstvenosti, ki jo ni mogoče reducirati na raven običajnih izkustvenih danosti, je *to dejstvo* skrivnost, ki nam zapoveduje, da *smo nujno v razgovoru, eni z drugimi*.

Prevedel Jan Bednarik

139

LITERATURA:

- Avguštin, A.: *Izpovedi*, Celje 1978.
Diels, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Briln 1952.
Heidegger, M.: *Sein und Zeit* (GA.2), Frankfurt/M. 1978.
Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua I, Den Haag 1950.
Merleau-Ponty, M.: *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.
Merleau-Ponty, M.: *Segni*, Milano 1967, str. 232, 234.
Ruggenini, M.: *Un Dio uomo?*, v: »Filosofia e Teologia«, 1999, str. 7-20.
Ruggenini, M.: »Linguaggio e comunicazione«, v: *Estetica*, Il mulino, Bologna 1998.
Ruggenini, M.: »La verità del discorso«, v: *La persona e i nomi dell'essere*. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre, I, V & P, Milano 2002, str. 183-204.
-

Janko M. Lozar

NIETZSCHE IN VEKOVITO VRAČANJE ENAKEGA

Nič nenavadnega ni, da je Nietzsche resen sogovornik Heideggrove filozofije. Tako se recimo v letih 1935 in 1937 sooči z njegovo filozofijo v spisih *Uvod v metafiziko* in še posebej *Nietzsche I, II*, v katerega sodi tudi kasneje ločeno objavljeni *Evropski nihilizem*. Če je v prvem spisu Nietzsche prisoten bolj implicitno, predvsem z mimogrede navrženimi referencami in, bolj bistveno, s Heideggrovim izpostavljanjem deinotativnosti kot temeljnega karakterja biti, pa je drugo delo v celoti posvečeno prav Nietzscheju in njegovemu nihilizmu. Tu je že razvita pozneje temeljiteje razdelana kritična misel o volji do moči kot o pozabi biti.

135

A pojdemo kar *in medias res*. Nietzschejeva filozofija doseže svoj nenadkriljivi vrh in brezno globine v delu *Tako je govoril Zaratustra*.¹ Tako veljajo kasnejša dela za nadaljnje eksplikacije ene in iste zadeve mišljenja, ki je brezdanja misel vekovitega vračanja enakega.² Naša pot osmislitve Nietzschejeve filozofije je

¹ Glej Ivo Urbančič, »Nauk modernega Zaratustre«, v: Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1999, str. 395–454. To pove, sklicujoč se na Nietzschejeve fragmente, tudi Karl Löwith v delu *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1954, str. 65.

² »Das Ewige« v »das Ewige Wiederkehr des Gleichen« ne prevajamo kot »večno vračanje enakega«, temveč kot »vekovito vračanje enakega«. K tej odločitvi nas je napeljala misel Urbančiča v

seveda, zainteresirano, le ena med večjimi. Vodi pa od *Zaratusstre* k *H genealogiji morale* in nazaj.

I. Heideggrova kritika Nietzscheja

Heidegger je z Nietzschejevo mislijo kritično pogosto obračunaval, predvsem silovito v svojem poznejšem obdobju ustvarjanja. Heideggrovo obravnavanje Nietzschejeve volje do moči kot volje do volje pa moramo razumeti bolj kot obračunavanje z njegovo lastno interpretacijo Nietzscheja. Nikjer ni rečeno, da je njegova interpretacija Nietzscheja že tudi smisel Nietzschejeve miselne poti v celoti. Seveda so njegove izpeljave smisla biti poslednje epohe metafizike kot postavlja ali tehnike skrajno zavezujoče in dejansko počivajo v življenjskosvetni evidenci današnjosti. V tem smislu je Heideggrovo »branje« Nietzscheja potrebno misliti v smislu izobrazbe (*Bildung*) v tistem, kar človeka peha v največjo nevarnost. Ta nevarnost pa je pozaba pozabe biti kot osvojenost od biti kot volje. Ne moremo trditi, da je ta moment pri Nietzscheju goli umislek ali čisto včitavanje. Toda če filozofija ni le izobrazba (*Bildung*) in podajanje zgleda (*Bild*), kateremu je treba slediti, ampak tudi, bolj pomembno, osmislitev (*Besinnung*),³ je narava našega soočenja z Nietzschejem manj distancirano obračunavanje z mislečevo blodnjo, ki spada k bistvu resnice, in bolj odprtost za osmišljanje tistega, kar se – manj očitno, toda prav kot tisto najbolj očitno – oglašča v njegovi uganki vekovitega vračanja enakega. Če je torej po Heideggru (v spisu »Premaganje metafizike«) za pristno osmislitev biti najprej potreben prelom biti kot volje, bomo mi na sledi lastnega uvida v Nietzschejevo misel *taisto osvetlili kot skrito, toda najočitnejše sporočilo Nietzschejeve filozofije*.

Za povzetek Heideggrove kritike nam gre zato bolj na roko spis »Kdo je Nietzschejev Zaratustra?«. Dokončna in vsako nadaljnjo osmislitev onemogočujoča obsodba Nietzscheja na poslednjega metafizika kot dovršenega platonista se v

delu *Zaratusatrovo izročilo II*, Slovenska matica, Ljubljana 1996, str. 436, v katerem naznači razliko med večnostjo in vekovitostjo, pri čemer se vekovitost veže na človeški vek, se pravi na obdobje človekovega življenja od rojstva do smrti, medtem ko večnost izraža človeško končnost ali vekovitost presegajočo, čas nasploh presegajoče brezčasje. Če je pri Nietzscheju večnost misljiva, je le na obzorju vekovitosti, ki je tragična le zaradi končnosti vekovitosti. Glej Löwith, nav. d., str. 193: »Vekoviti čas, ki ni brezčasna večnost.« Nenazadnje pa nas k temu vodi Nietzschejeva oziroma Zaratusatrova beseda: »Bodite torej zagovorniki in opravičevalci vse minljivosti.« Glej: Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, prevedel Janko Moder, Ljubljana 1999, str. 97.

³ Glej Martin Heidegger, *Predavanja in sestavki*, Slovenska matica, Ljubljana 2003, str. 76.

zgoščeni obliki sliši takole: ker je Nietzschejeva filozofija glasnik poslednje epohe metafizike, je tudi sam neovedeno nošen in zasnut od biti kot bivajočnosti bivajočega. Kot osvojen od bivajočega kot bivajočega v skrajni obliki nadčloveka, ki pozablja na bit kot bit. Zato lahko največji imeni njegove filozofije, voljo do moči in vekovito vračanje enakega, dojamemo kot dva momenta biti bivajočega: vekovito vračanje enakega govori o načinu biti bivajočega, o tem, kako vse bivajoče je: Nietzschejev odgovor se glasi: vse, kar je, je na način vekovitega vračanja enakega. Vekovito vračanje enakega torej izraža *esse existentia*, kako bivajočega v njegovi biti. Volja do moči pa je na drugi strani ime za kajstvo bivajočega, izraža bistvo bivajočega. S tem imenom po Heideggru pride do veljave *esse essentia*. In ker sta vekovito vračanje enakega in volja do moči »ime in priimek« vrhovnega bivajočega kot nadčloveka, je nadčlovek tisti, v katerem se bit in bivajoče zlijeta v identiteto bivanja in bista. S tem bit v razliki od bivajočega zapade v pozabo.

II. Nazaj k Nietzscheju: prvo vekovito vračanje enakega

V poslušnosti temeljni izkušnji fenomena razpoloženja se lahko ozremo po tistem v Nietzschejevi filozofiji, kar se kljub očitni miselni prevladi volje do moči, ki sili v ospredje s svojo očitnostjo, krije kot še nemišljeno: kot bistvovanje razpoloženja. Pri tem ne nameravam zgolj brskati za citati in jih usmerjati proti Nietzschejevim interpretom, saj je to predvsem slog – in naj tam tudi ostane – žurnalističnih obračunavanj.

137

Husserl se je ob problematiki transcendentalne konstitucije vedno znova soočal s krožnostjo neskončnega nazadovanja,⁴ Heidegger s krožnostjo kot s pozitivno hermenevtičnim značajem biti tubiti. Kaj pa Nietzsche? Osrednja točka *Zaraturstre* kot najvišja in najgloblja točka smisla je uganka vseh ugank, ki jo najdemo v tretji knjigi v poglavju z naslovom »O prikazni in uganki«.⁵ Postanek na tej točki premisleka odstira pogled nazaj in naprej v *dve* krožnosti smisla biti, ki svoje bistvovanje prejemata od tistega, kar se prikrito oglašča v brezdanjosti misli vekovitega vračanja enakega. Naša osnovna teza je torej, da se pri Nietzscheju srečamo z dvema krožnostma, z dvema krogoma vekovitega kroženja enakega. Oba se srečata in trčita drug ob drugega v uganki vseh ugank.

⁴ Glej Rudolf Bernet, »Einleitung der Herausgebers«, v: Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, Hua 33, Kluwer Academic Publishers, Dordrechts 2001, str. XVII–LI.

⁵ Ibid., str. 181–186.

Najprej moramo razgrniti smisel prvega kroga, da se sploh lahko približamo točki prehoda v drugega. Najbolj površna opredelitev prvega vekovitega vračanja enakega v uganki se glasi: »*Nejevolja volje na čas in njegov ‚je bilo‘.*«⁶ Opraviti imamo torej z vekovitim kroženjem enakega, pri čemer je to enako nejevolji volje (*Widerwille der Wille*). Zaratusstrova uganka je zavita v tančice prisposodob, zato moramo na pomoč priklicati kasnejše delo *H genealogiji morale*. Še pred tem pa poiščimo v *Zaratusstri* mesto, kjer pride do polnejšega izraza bistvo nejevolje. Poglavlje nosi naslov »O odrešitvi«. Ves čas je govor o volji kot volji do moči, toda našemu, za bistvovanje razpoloženja izostrenemu pogledu ne sme uiti tisto, kar uhaja spred oči večini interpretov Nietzschejeve filozofije volje do moči:

»Odrešiti pretekle in vse ‚je bilo‘ preustvariti v ‚tako sem hotel!‘ – temu bi šele rekel odrešenje!

Volja – tako se reče osvoboditeljici in prinašalki veselja: tako sem vas učil, prijatelji moji! Ampak zdaj se naučite še tole: volja sama je še ujetnica.

138 *Hoteti osvobaja: ampak kako se reče tistemu, kar še osvoboditelja vklepa v verige?*«⁷

Kako je lahko volja ujetnica? Če je, kot trdi Heidegger, volja do moči vse, kar je? Po Heideggrovi razlagi torej volja ne bi mogla biti pri Nietzscheju samem nikakršna ujetnica, marveč bi bilo prej vse bivajoče podložno ali ujeto v bistvovanje volje do moči. Kaj je torej tisto, v kar je ujeta volja?

»‘Bilo je’: tako se reče škripanju z zobmi in najsamotnejši bridkosti volje. Brez moči spričo tega, kar je storjeno – zato je hudoben gledalec vsega preteklega.

Volja ne more hoteti nazaj; da ne more streti časa in poželenja časa – to je najsamotnejša bridkost volje.«⁸

Če bi bilo pri Nietzscheju bistvo bivanja v celoti volja do moči, bi lahko subjekt volje brez vsakega obotavljanja hotel nazaj in naprej. Tako pa je volja kot taka

⁶ Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 164.

⁷ Ibid., str. 162.

⁸ Ibid.

ujeta, mišljena iz primarnega okrožja tistega, kar Nietzsche imenuje »škripanje z zobmi in najsamotnejša bridkost«. Iz česa se torej lahko »noro rešuje ujeta volja«?⁹ Kaj je to ujetništvo volje? Je nekaj volitivnega? Nikakor. Nietzschejev odgovor se glasi:

»Da čas ne teče nazaj, to je njena togota; ,To, kar je bilo,‘ tako se imenuje kamen, ki ga ne more prevaliti.

In zato iz togote in nejevolje vali kamne in se maščuje na tistem, kar ne čuti kakor ona togote in nejevolje.

Tako je volja, osvoboditeljica, postala povzročevalka trpljenja: in se maščuje nad vsem, kar more trpeti, maščuje zato, ker ne more nazaj.

To, ja, samo to je samo maščevanje: nejevolja volje na čas in njegov je bilo.«¹⁰

Bolj literarna kot filozofska imena te predvolitivne regije, ki odloča o nejevolji ali voljnosti volje, so *togota*, *nejevolja*, *maščevanje*. Imena, ki se kasneje v *H genealogiji morale* združijo v enotno ime resentment. *H genealogiji morale* je po našem mnenju natančnejša, se pravi filozofska eksplikacija prvega vekovitega vračanja enakega, ki v tem besedilu zadobi dve odlikovani imeni: resentment in asketski ideal. Ti dve imeni upovedujeta bistvovanje vekovitega kroženja nejevolje volje.

Resentiment na besedni ravni pomeni čustveno re-agiranje. A prav tu po Nietzscheju zgrešimo bistvo *ressentimenta* kot temeljnega razpoloženja morale do-brega in zlega:

»Vstaja sužnjev v morali se začne takrat, ko postane sam resentment ustvar-jalen in poraja vrednote: *ressentiment* takšnih bitij, ki jim je odtegnjena prava reakcija, reakcija v dejanju, ki se oddolžijo zgolj z imaginarnim maščevanjem. Medtem ko vsaka imenitna morala izrašča iz nekega triumfirajočega potrje-vanja samega sebe, pravi morala sužnjev že vnaprej *Ne nečemu*, kar je ,zunaj‘, kar je ,drugo‘, kar je ,ne-sam‘: in ta *Ne* je njeno ustvarjalno dejanje.«¹¹

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., str. 164.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 226–7.

Nietzsche se v prvem poglavju razpiše o zgodovinskem dogajanju vstaje in zmage morale sužnjev proti morali gospodarjev. Naj so njegova razmišljanja še tako preveč posplošujoča za današnje, v demokraciji rojeno in uobličeno uho še tako pregroba, pa moremo iz njih vendarle potegniti tisto pozitivno kot razmisleka vredno: kaj je namreč bistveno določilo tako imenovane suženjske morale dobrega in zlega? Resentiment pozna vsak človek, saj je hote ali nehotе vržen v raznorazne situacije in zgodovinsko-družinske-socialne okoliščine, na katere – kot na vnanje »dražljaje« – re-agira.¹² Toda kaj je osnovno določilo resentimenta kot temeljnega ali prevladujočega razpoloženja kot nerazpoloženja? *Da reagiranje postane in se nerazločno zlije v samo agiranje kot prvo aktivnost človeka.* Zato se morala dobrega in zlega loči od morale dobrega in slabega najprej po tem, da je zanjo svet najprej in vnaprej razkrit kot nekaj obsodbe vrednega in zlobnega, kot nekaj, kar potrebuje aktivnost (kot reaktivnost) ponižanega in razžaljenega ali, če hočete odmev iz *Zaratusstre*, togotnega in nejevoljnega, da bi zaradi svoje popolnoma drugačne, »dobre« nature lahko postal boljši in bi se ga lažje prenašalo.

140 Nič nenavadnega ni, da Nietzsche resentiment kot temeljno razpoloženje opredeli v njegovi ustvarjalnosti in porajanju vrednot. Svet se namreč, kot nas je dodobra poučil Heidegger, najprej razkriva in daje ali tvori in ustvarja prav v temeljnem razpoloženju.

In Zaratusstrova podoba vekovitega vračanja iz »Prikazni in uganke« je namenjena pritlikavcu, ki ga neovedeno nosi prav razpoloženje resentimenta. Da pritlikavec noče uzreti svetotvornosti lastnega nerazpoloženja, ne pomeni nič drugega kot to, da ga ne prežema neko bistvenejše razpoloženje, v katerem se svet v njegovem kako in kaj razkrije ali ustvari v drugačni luči. Luči, ki šele osvetli polno bistvovanje sveta, kot se daje pritlikavcu v resentimentu kot nerazpoloženju.

Pojdimo naprej in korak bliže k bistvovanju resentimenta. Kaj je asketsko življenje? Grška beseda ajvskesič ne pomeni nič drugega kot vaja. V čem se torej utrjuje v vaji človek asketskega ideala in življenja, kjer »vlada *ressentiment brez primere, /.../ ki hoče zavladati nad življenjem samim, nad njegovimi najbolj notranjimi pogoji*«? Kaj pomeni stavek, da »odsotnost trpljenja trpečim

¹² »*Ressentiment imenitnega človeka samega, če se pri njem pojavi, se namreč izpolni in izčrpa v takojšnji reakciji; in zato ne zastruplja.*« Ibid., str. 229.

in temeljito razglašenim velja za najvišje dobro, za vrednoto vrednot¹³, za ideal? Nič drugega kot to, da asketski ideal in dejavna askeza trpečega in razglašenega¹⁴ odvrata od soočenja s temeljnim nerazpoloženjem ali razglašenostjo. To, kot pravi Nietzsche, se lahko godi na dva načina: za to lahko poskrbi bodisi »razosebljanje«, hipnotiziranje, »poskus doseči pri človeku nekaj podobnega, kar je za nekatere vrste živali zimsko spanje«,¹⁵ ali pa, nasprotno in za naše razmišljanje ključnejše, »mahinalna dejavnost«. ¹⁶

Bistveni moment vsakega asketskega ideala je, da bodisi zgolj blaži bodisi mrtviči divjanje resentimenta nad temeljnim življenjskim trpljenjem kot nad bolečino biti. V mahinalni dejavnosti se ne odraža nič drugega kot »zahteva po omrtvičenju bolečine z afektom«. ¹⁷ Asketski ideal se tako izkaže kot nenehno izzivanje in razpolaganje z vsem, vključno s samim sabo in predvsem z moralnimi občutki, zavoljo zakrivanja primarne bolečine ali stiske. Ta primarna bolečina pa ni nič drugega kot temeljni karakter biti. Osnovna življenjska bolečina izhaja iz temeljnega diaboličnega značaja človeškega življenja, katerega bistvo je eksistenca kot vrženost iz sebe naproti sebi. Človek kot tak je torej diabolični simbol, ki ga najprej opredeljuje temeljna življenjska bol. Ta bol pa je najprej vrženost v čas. Prav kot ekstatična istoizvornost ali razklenjenost bivšosti, pričujočnosti in bodočnosti človek kot tak šele je. Zato Nietzsche pravi: »Da ne more streti časa in poželenja časa – to je najsamotnejša bridkost volje.« ¹⁸

141

Nietzsche je v delu *H genealogiji morale* natančno zapisal, da ni čistega akterja kot indiferentnega substrata dejanja, ki se odloča za dejanje ali se od njega vzdrži. ¹⁹ Tako ni nasebnega subjekta, ki izraža bodisi nejevoljno voljo bodisi dobro voljo. Bistvovanje volje v njeni nejevoljnosti in dobroti se vrši v regiji temeljnega razpoloženja, v katerem se šele razpre svet v svojem kako in kaj. Ker torej razpoloženje ni nekaj obstranskega, marveč ima svetotvorni in svet razpirajoči karakter, se vprašajmo: kakšen je torej svet, ki se razpira v sozvočju

¹³ Ibid., str. 319.

¹⁴ Mar ni mogoče v tej besedi odkriti temeljnega pomena nerazpoloženja kot neuglašenosti in neubranosti? Nemška beseda *die Gründlich-Verstimmten* nas pripelje v bližino razpoloženja, *Stimmung*.

¹⁵ Ibid., str. 317.

¹⁶ Ibid., str. 319.

¹⁷ Ibid., str. 313.

¹⁸ Ibid., str. 162.

¹⁹ Ibid., str. 234.

z razpoloženjem resentimenta ali nejevolje? Da bi našli vsaj minimalno zadovoljiv odgovor na to vprašanje, se spet vrnimo k *Zaratuistri*.

Pritlikavec, ki sedi na Zaratustrovi rami kot duh teže in nejevolje, je, vse dokler ne vidi in ni vržen v najglobljo bolečino bivanja. Ko se tako Zaratuistra mračen skozi mrak mrliške barve vzpenja navkreber, ga bremeni prav ta pritlikavi duh teže. Zato ga hoče soočiti s tistim, kar ga opredeljuje v njegovi naveličanosti prav skozi njegovo nevidnost. Kaj je tisto, česar pritlikavec ali duh teže kot nosilec prvega vekovitega vračanja enakega ne vidi? Ne vidi prav tega, da se mu bo nejevolja in z njo vse stvari, ki se ob tem razkrivajo kot rogajoče se in sovražne, vekovito vračale, in da ga bodo vselej znova pehale v naveličanost. Da torej prav njegovo vselejšnje izogibanje rogajočim se in sovražnim stvarjem ohranja in ustoličuje njega samega in stvari sveta v njihovi vekoviti nejevoljnosti kot naveličanosti in vseenosti.

142 Pritlikavost biti se torej na časovni ravni kaže kot ujetost v vekovito zazankanost prihodnosti in preteklosti kot bistveno istega. Vse, kar se bo zgodilo, se je že zgodilo. »*In če je vse že bilo: kaj misliš ti, pritlikavec, o tem Trenutku? Kaj ni moral tudi ta prehod že – kdaj biti? In kaj niso vse stvari tako čvrsto zvozlane, da ta Trenutek potegne za seboj vse prihodnje reči. Torej – tudi sama tega sebe?*«

Na pomoč nam priskoči Husserl. Pritlikavost biti se odraža kot ujetost vekovitega vračanja v časenje na način *Vergegenwärtigung*, reprezentacije. Vse, kar je, je ali sekundarni spomin na preteklo ali pričakovanja prihodnjega. Temeljno določilo duha teže je naveličanost, ki se odraža v frazi: »*Vseeno mi je. Vse se je že zgodilo, nič več me ne more presenetiti.*« A prav tega zlitja spominjanega preteklega s pričakovanim prihodnjim, kjer trčita skupaj preteklost in prihodnost, pritlikavec noče videti. Zakaj vselej beži pred neizbežnim v vselej drugo in drugačno? Zato se mu v celoti zakrije časovna dimenzija primarnega časenja (*Gegenwärtigung*) v svoji horizonte razpirajoči naravi. Dimenzija sekundarnega časenja (spomin in pričakovanje, ki sta zlita v eno kot vseeno) pogoltne dimenzijo primarnega časenja, s čimer pritlikavec kljub nenehnem pehanju za vselej drugim ostaja ujet v vselej isto kot vselej eno – vseeno.²⁰ Zato poreče Zaratuistra: »*Glej ta prehod! Pritlikavec!*« Pritlikavec pogled

²⁰ Zaratuistra pravi pritlikavcu: »*Jaz! Ali ti! Jaz pa sem močnejši od tebe: ti ne poznaš moje brezdanje misli! Te – ti ne bi mogel nositi!*« Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratuistra*, str. 183.

odvrne, navrže v izogib soočenju stari kliše: »Vse ravno laže,‘ je zaničljivo zamomljal. Vsa resnica je kriva, čas sam je krog.« Toda Zaratustra je nemilosten. »Ti duh teže,‘ sem ježno rekel. Nikar si tega preveč ne olajšaj!«

Prav popolna zaklenjenost preteklosti v prihodnost in obratno, zaklenjenost v nerazpoloženju vse-enosti, potegne tudi prehod Trenutka in vse reči v vseenost pretekle in prihodnje ponovljivosti in ga s tem zagrne v bistveni indiferentnosti. Vseeno je, kdaj nastopi nov trenutek, saj je ta že vselej bil in vselej bo kot nenehno ponovljiv.

III. Drugo vekovito vračanje enakega

Zaratustra hoče povedati le, da pritlikavca v osnovi določa temeljno zanikanje življenja. Zanikanje, s katerim se noče ali ne more soočiti. A da si naloge le ne olajšamo preveč: če je pritlikavec prispodoba duha teže, ni nihče drug kot Zaratustra sam!²¹ Od kod torej izhaja Zaratustrovo potrjevanje vekovitega vračanja enakega? Njegov *amor fati*? Pritlikavec v njem ostaja ujet v vekovito vračanje »nejevoljnega trenutka« prav s tem, da ga ne pripozna in ga, četudi neovedeno, zanika. Zato se navsezadnje izmika Zaratustrovemu soočenju z resnico njegovega vekovitega vračanja. Kaj sta torej imeni »pritlikavec« in »Zaratustra«, če imenujeta eno in isto bitje? Prva uganka, ki jo Zaratustra zastavi samemu sebi kot pritlikavcu, upoveduje bistvovanje pritlikavega (ne)-razpoloženja, ki zanika temeljnost razpoloženja kot vselejšnja, mahinalna ali hipnotizirajoča nejevolja volje.²² Kdo oziroma kaj je torej Zaratustra, ki nas po tem, ko pritlikavec izgine, sooči z drugo uganko, ki korenini v prvi in ki je uganka prehoda v drugo vekovito vračanje enakega?

Zaratustrovi živali nista le orel in kača kot najponosnejša in najpametnejša žival, marveč tudi pes, ki je, kot izvemo v *Veseli znanosti*, ime za bolečino.²³ Tudi pes je torej eno od visokih imen Zaratustre kot tipa človeka. Že vse od daljnega otroštva naprej ga pozna v njegovi vsiljivosti in zvestobi. Bolečina je

²¹ In, seveda, mi sami!

²² Naša interpretacija zgodbe s pritlikavcem tako vodi drugam od recimo Heideggrove in Löwithove, ki v prispodobi vidita potrjevanje trenutka odločenosti.

²³ »Moj pes. – Svoji bolečini sem dal ime in jo kličem ‚pes‘ – je enako zvest, enako vsiljiv in brezsramen, enako zabavljiv, enako bister kot kateri koli drug pes.« Glej Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, v: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* [od sedaj naprej KSA], ur. Giorgio Colli in Mazzino Montinari, dtv/de Gruyter, München–Berlin 1999, III, str. 547–48.

človeku najzvestejša, ker je sam vrženost v razprto – prav skozi bol. In kaj pravzaprav upoveduje podoba meseca, okroglega žara, »na ravni strehi, kakor na tuji lastnini«? Katera je dimenzija, v kateri se človeku vse stvari kažejo v svoji grozljivi goloti, slečene vsega domačnega in smiselnega, kot tuje in nedomačne?

Zaratustra vprašuje nas in mornarje in popotnike na ladji, kdo neki je pastir, ki je odgriznil glavo kači, ki se mu je bila zažrla v goltanec. Odgovor je lahak, a v svoji prenagljenosti vse preveč lahak. Zlahka namreč v pastirju prepoznamo »tiste druge«, povsem drugačne od Zarasture, ki so »psi črede«, »dobri in pravični«, ki najbolj sovražijo »tistega, ki razbija table vrednot, razbijalca, razbojnika: – to je pa ustvarjalec«. ²⁴ Toda pastir, ki ga vidimo v prikazni in uganki, je mlad. Ali ni bil Zaratustra ta, ki je po prvi samoti v gorah poiskal ljudi in se ponudil, da jih popelje k resnici? »Med eno in drugo jutranjo zarjo se mi je rodila nova resnica. Naj ne bom pastir, ne grobar. Še govoriti ne mislim več z ljudstvom: zadnjikrat sem govoril mrliču.« ²⁵

144 Zaratustri je torej zlezla v goltanec kača. V poglavju »O sodrgi« izvemo, kaj ga najbolj pesti: ne maščevanje, marveč gnus. Gnus, ki v prisposobi kriči iz najglobljih globlin njegovega bitja. Pa tudi sodrga ni preprosto tista svojat tam zunaj, ampak nekaj povsem drugega. Takšno razmišljanje obsoja Nietzsche sam v tekstu *H genealogiji morale* kot resentment in kot maščevalni duh dobrega in zlega, ki za lastno potrditev najprej potrebuje zanikanje vsega zlega »tam zunaj«. Kača kot prisposoba pameti se je Zaratustri zažrla v goltanec kot brezdanci gnus nad tistim ponesrečenim v njem samem in v drugih, nad tistim, kar v prikitem škrtanju z zobmi in prikriti togoti nad bivanjem *ne premore najbolj brezdanci vseh misli*, misli vekovitega vračanja enakega. Tudi Zaratustra, in predvsem on, skozi večkratno vračanje kot približevanje (tudi v sanjah) »najtišji uri« in »breznasti misli« prav tega najbolj brezdancja ne premore in se mu izogne, vračajoč se k obsojanju kot zanikanju sodrge tam nekje zunaj.

Da se je pastirju Zaratustri v goltanec zažrla prav kača, nas postavlja pred večznačnost te prisposobe. Če je kača na eni strani po Zaratustrovih besedah pamet, po drugi strani v slovenski literarni prisposobi nastopa kot »jara kača«,

²⁴ Ibid., str. 22.

²⁵ Ibid., str. 23.

ki pomeni ujetost v neskončno kroženje. Tako je kača v enem brezdanja misel in vekovito vračanje enakega.²⁶ In pastirjev gnus lahko hkrati razumemo kot gnus in grozo ob spoznanju, da drugi, sodrga, te misli ne premorejo in je nočejo nositi, in kot gnus in grozo Zaratusrovega samospoznanja, da se prav vse vekovito vrača. In slednja pot nas pelje naprej.

IV. Mahinalna dejavnost

Pastir Zaratustra je na lastni prigovor odgriznil kači glavo, izpljunil in: *»Nič več pastir, nič več človek – preobražen, obsvetljen in nasmejan! Še nikoli se ni na zemlji nihče tako smejal, kakor se je ta!«*²⁷

Kaj je Zaratustri pomagalo izpljuniti kačo in se odrešiti gnusa bivanja? *»/.../ moja groza, moje sovraštvo, moj gnus, moje usmiljenje, vse moje dobro in zlo je z enim krikom kričalo iz mene.«*²⁸ V drugem poglavju smo se srečali z razmišljanji *»O velikih dogodkih«*, v katerih je Nietzsche sumničav do vseh tako imenovanih velikih dogodkov kot najglasnejših ur. Naj interpreti Nietzscheja še tako kritizirajo revolucionarnost njegove volje po preobrazbi človeškega sveta,²⁹ gredo s svojimi politološkimi razglabljanju mimo Zaratusrove zadeve, ki bi jo lahko glede na poznejše delo *H genealogiji morale* imenovali čuječnost za lastno mahinalnost. Naslednji odlomek po našem mnenju velja za najbolj zavezujoč samopremislek Zaratusstre. Da se ga še kako tiče, bomo slišali v nadaljevanju. Zaratustra se je bil izkrcal na ognjeniškem otoku, kjer naj bi bil po besedah mornarjev skočil v grlo ognjenega brezna in se odpeljal v pekel.³⁰ V ognjenem breznu življenja se je srečal s čim drugim kot z najlastnejšo bolečino biti. Takole je spregovoril (svojemu) ognjenemu psu:

»Prostost,‘ najrajši rjovete, vi vsi: vendar sem se jaz odvadil vere v velike dogodke,‘ kakor hitro je okoli njih veliko rjojenja in dima.

²⁶ Daljni odmev Parmenidove misli o istosti mišljenja in biti.

²⁷ Ibid., str. 186.

²⁸ Ibid., str. 185.

²⁹ To trdi Tansley Rosen v knjigi *The Mask of Enlightenment, Nietzsche's Zaratustra*, Cambridge University Press, New York 1995, str. vii–xviii.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 152.

³¹ Ibid., str. 154.

In le verjemi mi, prijatelj peklenski trušč! Največji dogodki – to niso naše najglasnejše, temveč naše najtišje ure.

*Svet se ne suče okoli iznajditeljev novega trušča: temveč okoli iznajditeljev novih vrednosti; suče se neslišno.*³¹

Peklenski pes je za Zaratustrovim govorom vzrožil. Ko pa se je umiril (ko se je Zaratustrov resentment pomiril), je slišal od Zaratustre o drugem ognjenem psu:

»Njegova sapa diha zlato in zlat dež: tako mu hoče srce. Kaj pa mu je sploh pepel in dim in vroč sluz!

*Smeh prhuta iz njega kakor pisani oblaki; /.../ Zlato in smeh pa – to jemlje iz srca zemlje: da boš namreč vedel – srce zemlje je iz zlata.*³²

146

Če vekovito vračanje enakega po našem zastavku implicira dve kroženji, Zaratustra na tem mestu eksplicitno govori o *dveh* ognjenih psih kot o dveh temeljnih bolečinah. Prva bolečina izziva hrup in trušč velikih dogodkov v najširšem smislu. Toda, poreče Zaratustra prvemu psu, *»največji dogodki – to niso naše najglasnejše, temveč najtišje ure.«*³³ Kakšen je torej drugi ognjeni pes? Kakšna je njegova resnica, če ne hrupna? Nietzsche pozna oba, je oba. Da bi to potrdili, smo uho izostrili za Nietzschejeve oziroma Zaratustrove misli peklenskega trušča, ki morajo zdaj na plano zato, da bi besede drugega psa, čigar sapa diha zlato in zlat dež, toliko jasneje vzniknile v svoji blagosti in jasnini kot najtišji dogodek človeškosti človeka. Zgodba o dveh ognjenih psih je prav zgodba o premeni mahinalne biti v najtišjo uro biti, ki ne prinaša mahinalnosti, marveč smeh in lahkost, plešočo, vedro lahkost biti.

Najhrupnejši miselni dogodek v *Zaratustri* je paragraf »O samopreseganju«, kjer Zaratustra izpove svojo misel o volji do moči. Celotno poglavje je hrupno zaganjanje vika in krika spričo morale dobrega in zla ter volje do življenja. Takole vpije Zaratustra najmodrejšim: *»Ni reka vaša nevarnost in konec vašega dobrega in zla, vi najmodrejši: temveč le-ona sama, volja do moči – neizčrpna, rodeča življenjska volja.«*³⁴

³² Ibid.

³³ Ibid., str. 154.

³⁴ Ibid., str. 132.

V tej vsezaobsegljivosti karakterja življenja, ki ga Zaratustra posiljuje v izčrpavanje prek fantazmatske neizčrpnosti življenjske volje, prepoznavamo prav v *H genealogiji morale* izpostavljeni in kritizirani moment *mahinalne dejavnosti*. Asketski ideal, pod obnebjem katerega je vnaprej krivo vsako človeško bivanje, ki najprej nikakor ni in ne more biti *neizčrpana, rodeča življenjska volja*. Tu je Zaratustra na točki najvišje nevarnosti, v miselnem vignju *prvega* peklenškega psa.³⁵

V. Volja do moči

Naš pogled na Zaratuistro je postal neizprosni. Pač poslušno Zaratustri samemu, saj »*slabo plačujemo učitelju, če zmeraj ostanemo samo učenci*«. ³⁶ Ustavimo se pri Nietzschejevem prvem ognjenem psu življenjske bolečine. Najprej moramo izreči kratko in jednato: volja do moči uhaja iz vidokroga psihološke in politološke ali sociološke resnice. Ni ne lastnost subjekta ne duševna funkcija, marveč določa človeka v njegovi biti. ³⁷ Ta hermenevtični moment vnaprej presega domet vsake psihologije, ki mora, če naj ostane kolikor toliko eksaktna znanost, vsako krožnost smisla vnaprej ustaviti z neko predpostavko faktičnega prvega temelja, ki ostaja nevprašljiv. Drugi, politološki ali sociološki vidik se neposredno navezuje na prvega. ³⁸ Volja do moči ni volja do biti močnejši od drugega. Potemtakem ni volja do reprezentacije in

147

³⁵ Tudi Gilles Deleuze v tem, ko misli reaktivnost sil (resentiment) skupaj z voljo do moči kot »*hkrati genetičen element sile in sintetično načelo sil*«, ne vidi bistvene sorodnosti med obema. Najprej zato, ker presliči Zaratuistrovo svarilo o prvem ognjenem psu in trušču »*velikih dogodkov*« in Nietzschejevo svarilo o biti mahinalnosti. »*Volja do moči je element, iz katerega izhajata kvantitativna razlika povezanih sil in kvaliteta, ki se po tej povezavi podeljuje vsaki sili*.« Glej Gilles Deleuze, »Aktivno in reaktivno«, v: D. B. Allison (ur.), *The New Nietzsche*, Dell Pub. Co., New York 1995, str. 87–88. Deleuze preprosto presliči Heideggrov ugovor Platonu in Nietzscheju, katerima očita surovo mahinalnost revolucionarnosti biti. Ne moremo mu odreči globine vpogleda v bistvovanje resentimenta, kot ga izpeljuje Nietzsche sam. Toda Nietzsche je v mišljenju mahinalnosti predvsem avtokritičen. Tega ne slišita ne kritik Heidegger ne apologet Deleuze.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratuista*, str. 90.

³⁷ »*Volja do moči je precej različna od psihološkega odnosa med subjektom qua voljo in objektom qua močjo. I.../ Volja je daljni odmev bitke, ki je že izbojevana. I.../ Je primordialna afektivnost*.« Glej Michel Haar, »Nietzsche in metafizična govorica«, v: D. B. Allison (ur.), *The New Nietzsche*, Dell Pub. Co., New York 1995, str. 8–11.

³⁸ Tako se izkaže, da vse velike politološke domnevne zmagoslavne kritike Nietzschejeve filozofske politike padejo pred glavnim izpitom soočenja z ontološkimi razsežnostmi Nietzschejeve filozofije, ki je najprej obračun s slabo ontologijo psihologije in naravoslovja nasploh. Z drugimi besedami in nekoliko porogljivo: kakor da je Nietzsche slab filozof zato, ker ne favorizira demokracije, in kot da so vsi filozofi apologeti demokracije že *eo ipso* dobri filozofi!!!

potrditve prek drugega. To je, kot Nietzsche pokaže v delu *H genealogiji morale*, nearistokratska misel ter morala dobrega in zla, ki mora najprej zanikati ali ponižati drugega, da je lahko sama dobra, resnična, sveta. Prek zanikanja drugega potrjuje samo sebe, tako da je vsaka akcija na strani moralista dobrega in zla vselej in najprej reakcija. Volja do moči kot volja do reprezentacije je tako resnica resentimenta. To je prvi ognjeni pes, ki s hrupom in truščem velikih dogodkov pravzaprav zakriva lastno nemoč.

Kaj je torej volja do moči? Priznati moramo, da je Heidegger doslej najizvirnejši interpret Nietzschejeve misli.³⁹ Tako ima prav v *Nietzsche I, II*, prav ima v *Evropskem nihilizmu* ter v spisih »Kdo je Nietzschejev Zaratustra« in »Premaganje metafizike«, da je volja do moči, kot jo Nietzsche razvija predvsem v zasnutkih k nikoli napisanem besedilu, med drugim poimenovanem kot *Volja do moči*, volja do volje. Volja do moči je ujeta v krožnost na način hoteti več, je volja kot preseganje samega sebe in kot nenehno opolnomočenje.⁴⁰ Nikakor namreč ne moremo mimo tega, da je Nietzschejevo razvijanje absolutne tvornosti volje do moči hkrati pekoča voda na mlin zaničevanju vsega človeškega in prečloveškega tudi v njem samem, kot izvemo v *Zaratuistri*. Tisto, kar o volji do moči izvemo v *Zaratuistri*, se v poznejših zasnutkih in noticah ne premakne niti za ped. V fragmentih iz zapuščine tako najdemo nenehno, trmasto vračanje k isti zadevi. V enem od načrtov za svoje veliko delo, ki ni nikoli ugledalo luči sveta, tako Nietzsche lapidarno in eliptično pravi: »*K načrtu. Uvod. I. organske funkcije prenesene nazaj v temeljno voljo volje do moči – in iz nje razvite.*«⁴¹

Istočasno je nastala tudi misel: »*Nemirna volja do moči ali do nenehnega ustvarjanja ali preobrazbe ali samo-premagovanja.*«⁴² Avgusta ali septembra istega leta je Nietzsche zapisal: »*Volja do moči je poslednje dejstvo, do katerega*

³⁹ Glej Gianni Vattimo, *Friedrich Nietzsche*, Metzler, Stuttgart 1992, str. 1. Enako zavezujoč je tudi Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, str. 125: »*Volja do moči je negrška.*«

⁴⁰ Temu sledita v slovenskem prostoru tudi Tine Hribar in Ivan Urbančič. Prvi najprodnorjeje v knjigi *Evangelij po Nietzscheju*, drugi v delih *Zaratuistrovo izročilo I, II* ter *Moč in oblast*. Toda oba tudi odstopata od Heideggra: prvi z razločevanjem volje do moči (kot oblasti) in volje do moči kot preobilja in radodarnosti, drugi z razmislekom o razpoloženju zmrčitve/zvedritve in o bistvu dionizičnega.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, KSA II, str. 513. Notica naj bi nastala nekje med majem in julijem 1885. Glej *Friedrich Nietzsche von Wille und Macht*, Insel Verlag, Frankfurt ob Majni–Lepizig 2004, str. 184.

⁴² Ibid., str. 538.

se lahko dokopljemo.«⁴³ In spomladi leta 1886: »*Ves smisel je volja do moči.*«⁴⁴ In spet nekoliko drugače, a v bistvu enako: »*Življenje je volja do moči.*«⁴⁵ Spomladi naslednje leto se vrne k že povedanemu: »*Organske funkcije, motrene kot uobličanje volje do moči.*«⁴⁶ V tem času pade pod drobnogled morala: »*Vsi nagoni in moči, ki jih hvali morala, se mi kažejo bistveno isti kot tisti, ki so od nje obrekovani in zavračani npr. pravičnost kot volja do moči, volja do resnice kot sredstvo volje do moči.*«⁴⁷ Jeseni leta 1887 se mu zapiše: »*Volja do resnice kot volja do moči.*«⁴⁸ Spomladi leta 1888 pa še: »*Kaj je dobro? – Vse, kar stopnjuje občutje moči, voljo do moči, moč samo.*«⁴⁹

Pokaže se, da je Nietzscheja od Zaratusstre pa vse do zadnjega večkrat osvojila misel o volji do moči kot o poslednjem dejstvu in prvem principu organskega in anorganskega sveta, življenja, resnice, logike, spoznanja, morale, svetosti itn. Tako lahko skupaj s Heideggrom pokažemo na Nietzschejevo osvojenost od biti kot na premočevanje moči oziroma biti kot volje do volje.

VI. Nazaj k drugemu vekovitemu vračanju

Toda kakor hitro Heidegger voljo do moči misli v istoizvornosti z drugimi velikimi imeni Nietzschejeve filozofije, kot so vekovito vračanje enakega, prevrednotenje vseh vrednot, čezčlovek in nihilizem, se njegova interpretacija izkaže za samovoljno včitavanje (nem. *Einlesen*) kot vinterpretiranje (angl. *reading into*). Zakaj? Heideggrova pojmovna peterica je namreč sklenjena v nerazklenljivi krog vseh krogov, ki Nietzscheja povsem in dokončno posede na zatožno klop pozabe biti kot biti – *in pozornemu bralcu, ki v njegovih mislih sluti neko nepremišljeno razsežnost, vnaprej onemogoča vsako odprto soočenje z odprtim smislom*. Noben mislec, niti Heidegger, ni mislec, ki bi smisel biti domislil in s tem zaklenil v popoln krog. Tudi zato je njegova interpretacija, ravno zato ker je preveč konsistentna, na krivi poti oziroma je brezpotje. Pot naprej pa sprosti dinamika in drama Zaratustrovega vračajočega se soočanja z najbolj brezdanjo vseh misli.

149

⁴³ Ibid., str. 661.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, KSA XII, str. 97.

⁴⁵ Ibid., str. 161.

⁴⁶ Ibid., str. 245.

⁴⁷ Ibid., str. 303.

⁴⁸ Ibid., str. 352.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, KSA XIII, str. 480. Ta misel se kasneje pojavi tudi v *Ecce homo*.

Če se spet navežemo na misel o sumljivi veličastnosti hrupnih dogodkov prvega ognjenega psa: ne misel volje do moči ne Zaratustrova uganka vseh ugank v tretjem delu še ne prinašata tistega najtišjega dogodka biti človeka. Kje ga najdemo? Kje torej »glas lepote govori po tihem: vtihotapi se samo v najbolj prebujene duše«?⁵⁰ Naš obotavljiv, a drzen odgovor se glasi: v »Pijani pesmi«.

Kaj je *drugo* vekovito vračanje enakega? Ker se prvo kroženje enakega vrši vselej na ravni bivajočega, ki se je vselej že zgodilo v svoji vseenosti, ostaja človeku zakrita dimenzija razpoloženja (ali nerazpoloženja) prvega kroženja. Prvo vekovito vračanje je tako za pritlikavca vekovito vračanje bivajočega kot bivajočega v njegovi indiferentnosti. Za Zaratustro, ki *vidi* pritlikavca v temeljnem nerazpoloženju, je prvo kroženje vekovito vračanje vselej enakega temeljnega nerazpoloženja ali resentimenta v njegovi svetotvornosti, ki svet vnaprej obsoja na nesmiselno kroženje vseenega in pritlikavca sili na krožno vračanje k eni in isti naveličanosti, togoti ali nejevolji. Vsako ukvarjanje s tem ali onim priročnim ali prezentnim, z vse prepovršnimi resnicami o resnici te krožnosti je le izogibanje prabolečini biti, ki pritlikavca drži v ujetosti v prvo vekovito vračanje enakega.

150

Nietzschejeva misel volje do moči je protipol naveličanosti in vseenosti Zaratustrovega pritlikavca, in je zato misel orjaškega – pritlikavca. Nietzschejevim prispodobam smo dodali prispodobo in namignili na tisto, kar Nietzsche v delu *H genealogiji morale* misli kot bistveno istost hrepenenja po soboti vseh sobot in tolažbe ter mahinalne dejavnosti. Oboje namreč zaznamuje beg od izvirne bolečine biti, bodisi prek uspavanja in tolažbe, ki je hkrati obrekovanje izvirnega nemira življenja, bodisi prek mahinalnega razdraženja afektov, deloholčnosti pojma ali nenehno priročnih rok.

Zaratustra pa lahko prvo kroženje (ne)smisla biti, v pritlikavem ali v orjaškem duhu teže, uzre obogaten z izkušnjo prehoda skozi temeljno bolečino biti. Kaj je temeljna bolečina biti? Pri Nietzscheju ostaja ta ključna zadeva ovita v tančico prispodobe *drugega ognjenega psa*, ki skriva bistvo biti v njegovi očitnosti.

»Pijana pesem« je predzadnji paragraf *Zaratustre*. Če jo primerjamo z besedami v poglavju »O prikazni in uganki«, nas najprej spreleti blagost in širo-

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 106.

kogrudnost slednje v nasprotju s trdoto, kričečo grozljivostjo prve. Tisto prvo in poslednje, kar je upovedano v obeh »zgodbah«, pa tudi na drugih mestih, kjer se Zaratustra prepoten zbujaja v grozi iz sanj, je bistveno isto. Zato pustimo to isto spregovoriti s pesmijo vseh pesmi:

»O človek! Uho napni!
Kaj globoka polnoč govori?
»Spala sem, spala sto let –
Pa se zbudim iz globokih sanj: –
Globok je svet
in globlji, kot je mislil dan.
Globoke njega bolečine –
slast – še globlja od srčnih boli:
Gorje govori: Naj mine!
Ampak vsaka slast v vekovitost teži –
– v globoko, globoko vekovitost teži!«⁵¹

Razkriljena in ubrana je pesem, pijana od ljubezni do življenja. Bodimo v svojih refleksijah kot se le da kratkorečni in, kot se spodobi za velike misli, umetnine ali dogodke, ki prihajajo na golobjih nogah, le namigujoči.⁵² Nemara najbolj zavezujoč in pretresljiv vpogled v zgodovino evropskega človeka poda Nietzsche v 55. paragrafu *Onstran dobrega in zlega*:

»Imamo veliko lestvico verske okrutnosti s številnimi klini; ampak trije od njih so najpomembnejši. Nekoč so svojemu bogu žrtvovali ljudi, /.../ Potem, v moralnem obdobju človeštva, so žrtvovali svojemu bogu najmočnejše nagone, kar so jih imeli, svojo ‚naravo‘; Nazadnje: kaj še preostane za žrtvovanje? /.../ Niču žrtvovati /vsi poudarki J. M. L./ boga – ta paradoksn misterij zadnje okrutnosti je ostal prihranjen rodu, ki ravno zdaj prihaja na površje: vsem nam je že to in ono znano o tem.«⁵³

⁵¹ Ibid., str. 370.

⁵² Heraklitov 93. fragment.

⁵³ Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 59–60. S poudarki hočemo izpostaviti besede in besedne zveze, ki smo jih spremenili glede na uradni prevod. Glagol darovati, nem. *opfern*, smo spremenili v žrtvovati, kar bržkone bolj ustreza po Nietzscheju izpostavljeni okrutnosti evropske kulture. Pa tudi fraza »Za nič darovati boga« je lahko zavajajoča, v kolikor lahko »za nič« pomeni tudi »za prazen nič« oziroma »brez vsakega razloga«, s čimer se zanemari temeljni vidik bistvovanja kot tudi premaganja nihilizma: nič. Zato je boljši prevod, ki je tudi bližje originalu: »Niču žrtvovati boga«.

Četudi je ta okrutno iskrena misel namenjena religiozni zgodovini evropskega človeka, ni nič manj zavezujoča za filozofskega človeka. Danes, ko naj bi enkrat za vselej pustili za seboj vsakovrstno podrejanje enega vrha visoke kulture drugemu, lahko umiranje ali rojevanje boga prepustimo verniku ali teologu. Toda: zgodovina filozofije nas uči, da se je tudi filozof osmišljaj kot vmesno bitje med bivajočim človekom in bivajočim Bogom ali Absolutnim Egom, če upoštevamo, da je bit kot pobivajočena vpotegnjena v onto-teološko identiteto, kot natančno pokaže Heidegger. Toda Nietzsche zasluti neki zgodovinski premik. Prihaja čas, ko človek ne bo več vmesno bitje med živaljo in bogom, s tem ko se mu razpre neka izvirnejša vmesnost in se sam sebi razpre kot izvirnejše vmesno bitje, kot ga upoveduje paragraf »Ženske in njihovo učinkovanje na daljavo« iz *Vesele znanosti*:

» /.../ Tam, kar naenkrat, se je prikazala pred vrati tega peklenškega labirinta, kakor iz nič rojena, le nekaj korakov stran – velika jadrnica, molčeča kot drseča pošast. O ta grozljiva lepota! S kakšnim čarom me je uročila! Kako? Sta se nanjo vkrcala ves pokoj in molčečnost sveta? Sedi moja sreča na tem tistem kraju, moj srečni jaz, moj dvakrat ovekovečeni jaz? Ne biti mrtev in vendar tudi ne več živ? Kakor pošastno, spokojno, zroče, drseče, lebdeče vmesno bitje? Podobno ladji, ki z belimi jadri kakor neznanski metulj plove nad temačnim morjem! Da! Planiti nad bivanje! To je to!⁵⁴

152

Zdaj se naš pogled ozira po samoumevnem in očitno znanem in se zadržuje ob njem. Prvo in odločilno vprašanje je, v čem se mu kaže razprta vmesnost njega samega in sveta? Bralcu, ki je ubran v temeljno razpoloženje, ne bo ušlo iz pozornosti, da pričujoče besede privabljajo v razkrivanje temeljno razpoloženje tesnobe.⁵⁵ Prisposoba se mu namreč daje v besedo ob izkušnji nič. In kdo je to vmesno bitje, ki ni ne živo ne mrtvo? Ki je podobno jadnici, »kakor iz nič rojeni«? Metafore nas pripeljejo k stavku, ki je po vsebini filozofski: »Planiti nad bivanje.« Eno je bivati, drugo biti. Nietzscheju bi sicer lahko očitali, da gre za metafizični skok čez lastno senco, iz sveta minljivo bivajočega v večni onkraj, toda ne: bitje, ki se doživlja v tej grozljivo lepi izkušnji, je vendar vmesno bitje (*Mittel-Wesen*).⁵⁶ Osredje smrti in življenja, z vrati pekla na eni

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, KSA III, str. 424.

⁵⁵ Da pričujoči navedek govori o izkušnji temeljnega razpoloženja tesnobe, prim. Martin Heidegger, »Kaj je metafizika«, v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 124–127. Heideggrova ubeseditve tesnobe je pravzaprav precej nenavadno blizu tej Nietzschejevi metafori.

⁵⁶ Glej Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, str. 47.

strani in z nezaslišano srečo, ki polni jadra jadrnice, ki neslišno pluje v odprtosti bivanja, na drugi. V razklenjenosti bivajočega – v njegovi biti.

Iz fragmentov iz zapuščine je razvidno, da se je Nietzsche v času med nastankom tretjega in četrtega dela *Zaratuстре* oziral na izpostavljeni moment s sklicevanjem na premeno občutja. Med aprilom in junijem leta 1885 je zapisal naslednjo misel:

»Največje dogodke človek najtežje zazna z občutjem: na primer dejstvo, da je krščanski bog ‚mrtev‘, da se v naših doživljajih nič več ne izražajo nebeško dobro in vzgoja, nič več božanska pravičnost in sploh ne neka imanentna morala. To je grozljiva novost, ki bo potrebovala nekaj stoletij, da jo bomo Evropejci zaznali z občutjem: in potem se bo nekaj časa zdelo, kakor da je z vseh stvari odpadla vsa teža.«⁵⁷

Zdaj se moramo vrniti k pesmi, kjer pridejo do besede prispodobе, ki skušajo ujeti ta nezaslišani trenutek, gluhi prostor. Kaj kličejo v našo bližino? Ime za tisto, v čemer se bit izvirno daje, tudi v svoji zgodovinskosti, je razpoloženje.⁵⁸ Kaj lahko je spregledati to tenkočutno dovzetnost za razpoloženijske determinante človeka in se lagodno nasloniti na označbe tipa »volja do moči je volja do volje«, ali da gre pri Nietzscheju za prevrednotenje vrednot, ki skušajo človeka kot morilca boga (seveda zaman) postaviti na božji tron itd. Rečeno v fenomenološki maniri: gre za pozabo razpoloženja.

Gre torej za zgodovinsko prebujanje in razvijanje odnosa do ničā bivajočega. Le kot novo vmesno bitje, ubrano v razpoloženje tesnobe, ki podarja vedrino, lahko Zaratustra kot poslušen predbivajočni regiji biti poreče: »Vir vseh dobrih stvari je tisočeren – vse dobre, razposajene stvari od veselja skočijo v bivanje: kako naj to vselej napravijo – samo enkrat!«⁵⁹ To zvabi na plano poslednja globina razpoloženja kot drama tesnobe in vedrine.⁶⁰

⁵⁷ Friedrich Nietzsche, KSA XI, str. 424–25.

⁵⁸ Prim. Friedrich Nietzsche, *Jutranja zarja: misli o moralnih predsodkih*, Slovenska matica, Ljubljana 2004, 28. V paragrafu »Razpoloženje kot argument«, str. 30 Nietzsche razpoloženje pri Grkih sluti kot snovalca dejanj in misli.

⁵⁹ Michel Haar pravi: »Vsa slast hoče vekovitost vseh stvari. Ideja vračanja se poraja in ohranja v slasti.« »Nietzsche in metafizična govorica«, v: *The New Nietzsche*, Dell Pub. Co., New York 1995, str. 31.

⁶⁰ Imeni tesnoba in vedrina smo izbrali najprej zato, ker sta to naši visoki imeni biti. Pa vendar lahko pri Nietzscheju najdemo številna mesta, kjer se navidez mimogrede obregne ob razpoloženji tesnobe

»Pijana pesem« je minimalistična ubeseditev razkritja doživetja razpoloženja v njegovem prehodu iz tesnobe v vedrino *kot zgodovinskega dogodka modernega človeka*. In če še enkrat zatrdimo, da je človek v odnosu s razsežnostjo razpoloženja na predvolitivni način, se spomnimo, kaj pravi Nietzsche o filozofu glede na asketski ideal: »*Samogotovi duh govori potihoma; išče skritost, pusti čakati nase.*«⁶¹ To čakanje nase bi moralo spraviti v zadrego vse interprete Nietzscheja, ki izpostavljajo izključnost volje kot alfe in omege biti. Nemara vsaj zato, ker vsi skupaj preslišijo besede Zaratustre: »*Vi vsi, ki vam je ljubo divje delo in vse hitro, novo, tuje – slabo se prenašate, vaša pridnost je kletev in hotenje pozabiti nase. Če bi bolj verjeli življenju, bi se manj predajali trenutku. Vendar nimate zadosti vsebine za čakanje – in še celo za lenobo ne!*«⁶²

154

in vedrine. »Navidez mimogrede« pravimo zato, ker se vsak še tako kratek ekskurz k osmišljanju tesnobe in vedrine spričo zgoraj navedenega citata iz zapuščine o zgodovinskem nastopu novega vmesnega bitja, kar mora človek *šele zaznati v občutju*, izkaže za temeljno mesto Nietzschejeve miselne zapuščine. Tako v 169. paragrafu *Človeškega, prečloveškega* pri iskanju bistvenega določila komičnega in tragičnega oboje postavi v okvir premene tesnobe v vedrino (komično) in obratno (tragično). V 535. paragrafu izvemo nekaj, kar nam dodatno osvetli dogajanje v uganki vseh ugank iz *Zaratustre*, kjer mu v najtišji in najtežji uri na rame skoči duh teže kot pritlikavec. Prav tesnoba je namreč ta, ki človeku skoči na hrbet, ko mu je bivanje najbolj neznosno in neprenosno. O vedrini se Nietzsche razpiše veliko obširneje, vse od *Rojstva tragedije* naprej, kjer ga, kot pravi sam, k razmišljanju najbolj pritegne vprašanje »grške vedrine«, ki jo zoperstavi aleksandrinski vedrini človeka teorije. V 329. paragrafu *Jutranje zarje* Nietzsche vedrino približa pozneje izpostavljenemu resentimentu, saj o obrekovalcih vedrine pove, da je ne morejo jemati resno, ker »*jih je življenje močno prizadelo*« (str. 199). V *Veseli znanosti*, ki je prva znanilka najbolj brezdanje misli, ki pride do izraza v *Zaratustri*, igra vedrina ključno, če ne kar izključno vlogo. Na začetku pete knjige Nietzsche vedrino poveže s tretjim in najbolj krutim dejanjem človeštva, z žrtvovanjem boga ničū. In senca, ki jo meče ta nezaslišani dogodek na zemljo, kot senca zahajajočega sonca odzvanja tudi in predvsem v pesmi »Zahajajoče sonce«, ki jo najdemo med *Dionizovimi ditirambi*. Ob zahajajočem soncu, v sedmi samoti, pesem izklicuje »vedrino, zlato, najskrivnejšo in najslajšo predslast smrti« (KSA VI, str. 396). Nazadnje pa se ustavimo še pri *Zaratustri*. Spet bomo, kot lahko pričakujemo, navedli metaforo, ki priča o tej izvirni diafori. V paragrafu »Opoldne« v zadnjem, četrtem delu, Nietzsche izklicuje najvišje in obenem brezdanje občutje življenja takole: »– *kdaj, vodnjak vekovitosti! Ti vedri grozljivi prepad poldneva! Kdaj popiješ nazaj vase mojo dušo?*« (*Zaratustra*, str. 318) Ta vodnjak vekovitosti, v katerega ob najvišjem soncu, ki je tudi najgloblja noč brezna, je Nietzschejevo ime za najvišje in najgloblje razpoloženje človeka po somraku vseh idolov. In k istemu se vekovito vračajo njegovo oko telesa, duše in duha. Gre za »*tipični doživljaj, ki se vedno znova vrača*«. (*Onstran dobrega in zlega*, str. 70.)

⁶¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 296.

⁶² Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 50. Nima torej prav sicer odlični interpret Löwith, ko pravi, da je najtišja ura Zaratustre ura trenutnostne odločitve. Ta je torej udomljena v nečem izvirnejšem, ki daje ali odvzema trenutek odločitve, daje in jemlje voljo kot tako!

Kaj je torej tisto, kar usmerja pozornost na bistvovanje človeka v njegovi mahinalni ali hipnotizirajoči biti? Kaj je pozornost, ki je usmerjena na vekovito vračanje ujetosti volje in osvobajanje volje? Kaj je ta *amor fati*? Čuječnost do razpiranja biti kot prostosti dobre volje in zapiranja biti kot jetništva volje v nejevolji. Ta čuječnost je usmerjena v tisto predvolitivno razsežnost, ki daje in jemlje svobodo volji, misli, telesnemu gibu itn. To ni Nietzschejeva misel. To ni Zaratustra kot tak in v celoti. To predvolitivno, ki Zarasturo prevzame ali obišče na način mimohoda, je *zgodovinski* dogodek breztemeljnega razpoloženja prabolečine in praslasti. Tako smo postavljeni pred izbiro ali kritiziranja Nietzschejeve mahinalne volje do moči ali odkrivanja bistvenejše in tišje vesele novice *le navidezno*. Če smo sami že uglaseno vrženi v breztemeljno razpoloženje, smo izvorno in neizogibno čuječi za bistvovanje volje do moči glede na bistvovanje biti kot biti.

Kakšno je sporočilo Nietzschejeve eksplikacije vzajemne odvisnosti resentimenta in asketskega ideala? Če se z mahinalno voljo rešujemo iz resentimenta kot temeljne neubranosti, nas pravzaprav nosi asketski ideal kot zgolj izogibanje temu nerazpoloženju. Bistvo volje torej ni nič volitivnega.

VII. Nihanje ali kroženje?

Bistveno pri obravnavi Nietzscheja je, da se uglasimo na njegovo nihanje od biti kot volje k biti kot razpoloženju. Tako lahko njegovo najintimnejšo misel vekovitega vračanja enakega mislimo v izvorni spregi z voljo do moči *in v razliki od volje do moči*. To nihanje je torej nihanje kot bistvovanje človeškosti človeka, kot jo upoveduje Nietzsche na vrhu in v breznu moderne zgodovine. Pri tem Nietzsche niha med absolutnostjo volje do moči in predvolitivnostjo vekovito vračajoče se, razkrivajoče in zakrivajoče se biti, ki terja od človeka čakanje. V tem nihanju je Nietzsche neubran. To smo pokazali sami, to sta pokazala tudi velika interpreta Heidegger in Löwith.⁶³ Drugi avtorji, večinoma apologeti, potrjujejo Nietzschejev postmodernizem, polistilizem in perspektivizem le tako, da ne mislijo zadosti zavezujoče bistvovanja volje do moči. Ker mislijo voljo do moči le kot metaforo, ki ji ostaja resnica biti nedosegljiva, so ujeti v mišljenje biti kot reprezentacije in zato kljub hvalospevom gluhi za

⁶³ Karl Löwith izrazi, povzemajoč Nietzscheja, to nihanje kot nihanje od »Ich will« k »Ich bin«, od aktivnega nihilizma k vekovitosti vračanja enakega, od antropološke resnice kot kategoričnega imperativa volje do moči do kozmološke resnice vekovitega prerajanja in preustvarjanja vsega. Glej Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, str. 93.

najvišjo nevarnost biti kot absolutizirane reprezentacije, ki počiva v poslednjem fundamentu absolutnega subjekta, ki je navsezadnje prav bitje mahinalne aktivnosti.

Pred Nietzschejevim preroškim gromovništvom si lahko v poslušnosti tistemu, kar se skriva v Zaratustrovem nauku, zatisnemo ušesa in začnemo sami jecljati in hvaliti svojo čednost in Nietzscheja uzremo v njegovi drugosti: Nietzsche/Zaratustra niha od mahinalnosti volje k biti razpoložen in nerazpoložen za voljo. Ni volje do razpoloženja. Razpoloženje je ubrana bol biti, ki se razpre, ko se razpre. Je pa človek lahko razpoložen za voljo. Ni volje do brezdanje bolečine biti, je pa razpoloženost za brezdanjo razprtost biti, ki se daje in odteguje, kot pokaže Zaratustrova drama. *Toda to, da se bit daje in odteguje, je po Nietzschejevu ubeseden in razkrit zgodovinski dogodek par excellence.* Po našem zastavku je poglobitna drama pri Nietzscheju nihanje od biti kot volje k predvolitvi, predbivajočni regiji biti, ki ugleda luč sveta v pesniški besedi »Pijane pesmi«. Ključ do koraka naprej v interpretaciji je Nietzschejeva misel, da moraš hoteti vekovito vračanje enakega, da premagaš nihilizem volje do niča. Toda: »Vračal se boš tako in tako!«⁶⁴ Če Nietzscheju pripisujemo mišljenje predvolitivne, diatetične regije, se mora izpolniti pričakovanje, da pri njem naletimo na fenomen vrženosti. In prav ta misel, da se boš itak vračal vekovito v enako, ne glede na to, ali te spravlja v nejevoljo volje aktivnega nihilizma ali v dobro voljo hotenja tega vračanja, upoveduje fenomen vrženosti v razprtost biti. Torej je svet v svoji resnici vekovitega vračanja razkrit v svoji biti že pred voljo do biti sveta ali pred nejevoljo nad bitjo sveta.

156

Mi pa stopamo korak naprej od izobraževanja v dvoumnosti in razklanosti Nietzschejevega mišljenja k nadaljnji osmislitvi tistega, kar se nam oglašja k besedi kot prafenomen razpoloženj ali počutja. Volje do moči ne mislimo več v njeni absolutni samozadostnosti vekovitega (mahinalnega) samoprerajanja, marveč jo udomljamo v njenem vekovitem vračanju in odtegovanju v *predvolitivni regiji vrženosti v razpoloženje*. Volja do moči je lahko dobra volja, če je poslušna in se daje v bistvovanju biti kot biti na način ubranega (*logos*) razkrivanja (*fysis*) v neskritost (*aletheia*). Kot neposlušna diatetičnosti biti, če tako kot Zaratustra-pritlikavec noče slišati resnice o svoji razpoloženskosti ali nerazpoloženosti, je lahko le kot nejevolja volje do volje. V ubranosti z znano Heraklitovovo mislijo zato povejmo enostavno: volja do moči se rada skriva in razkriva.

⁶⁴ Ibid., str. 91.

DRUŽBA

DRUŽBA

141

DRUŽBA

Pripravila Andrina Tonkli - Komel

142

DVE TEORIJI MODERNOSTI

Zdi se, da v naši kulturi obstajata na splošno dva načina razumevanja nastanka modernosti.¹ Dejansko pomenita različna pogleda na to, po čemer se naša sodobna družba razlikuje od svoje preteklosti. Po eni strani lahko na razliko med sodobno zahodno družbo in recimo srednjeveško evropsko družbo gledamo podobno kot na razliko med Evropo v srednjem veku in Kitajsko ali Indijo v istem času. Drugače povedano, to razliko lahko mislimo kot razliko med civilizacijami, pri čemer ima vsaka svojo kulturo. Po drugi strani lahko pri prehodu od preteklih stoletji na sedanost zaznamo neki »napredek« – na primer v smislu razpada tradicionalne družbe in nastanka moderne družbe. S tega gledišča, ki je videti prevladujoče, so stvari videti precej drugače.

143

Prvemu načinu razumevanja bi rekel kulturno razumevanje, drugemu pa akulturno razumevanje. Pri takšni terminološki izbiri se opiram na uporabo izraza *kultura* v podobnem smislu, kot ga ta beseda večkrat ima v antropologiji. Prikliče nam podobo številnih kultur človeštva z lastnimi jeziki in praksami, ki opredeljujejo posebna razumevanja osebe, družbenih vezi, duhovnih/duševnih stanj, dobrega in slabega, vrlin in razvad ipd. Ti jeziki so večkrat med sabo neprevedljivi.

¹ Prvič objavljeno v *International Scope Review*, Vol. 3 (2001), Issue 5.

Kulturna teorija modernosti v skladu s tem vzorcem spremembe, ki so sprožile nastanek sodobnega zahoda, opisuje predvsem kot novo kulturo. Sodobni atlantski svet je viden kot kultura (ali skupek tesno povezanih kultur) s svojimi posebnimi razumevanji, na primer, osebe, narave in dobrega. To kulturo je mogoče primerjati z vsemi drugimi, vključno s civilizacijo, ki je bila njena predhodnica (in ki seveda deli z njo marsikaj skupnega).

Za razliko od tega so v *akulturni* teoriji te spremembe opredeljene v smislu kulturno nevtralnega prehoda. S tem mislim na prehod, ki ni določen s posameznimi kulturami, iz katerih izhajamo ali v katere prehajamo, temveč je mišljen kot oblika, ki jo lahko prevzame katera koli tradicionalna kultura. Primer akulturne teorije, in sicer paradigmatičen primer, bi bila teorija, ki modernost razume kot razvoj razuma, na primer kot rast znanstvene zavesti, oblikovanje sekulariziranega pogleda, nastanek instrumentalne racionalnosti ali kot vse bolj jasno uveljavitev razlikovanja med ugotavljanjem in vrednotenjem dejstev. Modernost je mogoče obrazložiti tudi skozi družbene ali duhovne spremembe: spremembe, vključno z duhovnimi, so zaznane kot posledica povečane mobilnosti, koncentracije prebivalstva, industrializacije ali podobno. V vseh teh primerih je modernost pojmovana kot niz sprememb, ki se lahko uveljavijo v kateri koli kulturi – in ki se morda nujno uveljavijo v vseh kulturah.

Teh sprememb ne opredeljuje njihov položaj v posebni konstelaciji razumevanj, recimo osebe, družbe ali dobrega, marveč so prej opisane kot preobrazba, ki se lahko načeloma »sproži« iz vsake kulture. Posamezne kulture lahko na primer doživijo vpliv rastoče znanstvene zavesti, religije so lahko zaznamovane s sekularizacijo, sklopi najvišjih ciljev so izpostavljeni uveljavitvi instrumentalnega mišljenja, metafizike pa spodjeda razcep med dejstvom in vrednoto.

V taki teoriji je modernost razumljena kot posledica racionalnega ali socialnega prehoda, ki je kulturno nevtralen. S tem nočemo reči, da teorija ne more prepoznati dobrih zgodovinskih razlogov, zakaj se je takšna preobrazba pojavila prej v eni in šele nato v drugi civilizaciji in zakaj so ene zanjo bolj dovzetne kot druge, ampak hočemo poudariti, da prehod ni opredeljen na podlagi posebne točke prihoda, marveč je mišljen kot splošna funkcija, ki lahko ima za izhodišče katero koli posamezno kulturo.

Če si zadevo ogledamo še z drugega zornega kota, lahko ugotovimo, da z vidika te teorije prehod ne vključuje ali odraža izbire kakega posebnega sklopa člove-

ških vrednot ali razumevanj. V primeru družbenih razlag je težišče vzročnosti na zgodovinskih dogodkih, ki vplivajo na vrednote, a običajno ne izražajo posebnih izbir, na primer na industrializaciji. Pri razlagah na podlagi racionalnosti izstopa uveljavljanje latentne splošne zmožnosti, ki se je lahko uresničila, ker so se pojavile posebne okoliščine. V danih pogojih bodo ljudje ugledali, da je znanstveno razmišljanje veljavno, da je instrumentalna racionalnost koristna, da vsebujejo verska prepričanja neupravičene logične preskoke, da so dejstva in vrednote nekaj različnega. Na takšne preobrazbe lahko naše vrednote in prepričanja delujejo spodbujevalno, prav tako pa jih lahko tudi zavirajo. Teh preobrazb ne *določa* privzem takih konstelacij, marveč prej tisto, kar se razgrne v sklopu celotnega okvira, v katerem se te vrednote in razumevanja pojavijo.

Razvidno bi moralo biti, da je v zadnjih dveh stoletjih prevladoval model akulturnih teorij modernosti. Marsikdo je razvoj modernosti pojasnjeval, vsaj z nekaterih vidikov, kot »spoznanje« domnevnih resnic, ali pa so se spremembe razlagale skozi kulturno nevtralne dogodke, kot v primeru Durkheimovega premika od mehaničnih k diferenciranim, organskim oblikam socialne kohezije ali Tocquevillovih podmen o demokraciji (zlasti v smislu uveljavljanja načela enakosti). V Webrovi interpretaciji je racionalizacija nepreneh proces, ki se odvija v vseh kulturah skozi čas.

145

Vendar so videti priljubljene zlasti razlage modernosti v znamenju »razuma«. Celotna socialna razlaga se zateka k njemu: socialne preobrazbe, kot sta mobilnost in industrializacija, so povod sprememb v načinih razmišljanja, saj spodbujajo ljudi, da opustijo preživete navade in verovanja (religijo ali tradicionalno etiko), ki so postala nevzdržna zaradi pomanjkanja neodvisne racionalne utemeljitve, kakršna naj bi zaznamovala za modernost značilne naravnosti, kot sta individualizem ali instrumentalni razum.

Kaj pa, bo kdo ugovarjal, razširjene in priljubljene *negativne* teorije, ki v modernosti ne vidijo pridobitve, ampak izgubo ali propad? Presenetljivo je, da so tudi takšne teorije po svojem akulturne. Da to ugotovimo, moramo nekoliko razširiti prejšnji opis. Namesto da bi na preobrazbe gledale kot na uresničevanje zmožnosti, negativne teorije pogosto razlagajo, kako je modernost postala žrtev tega ali onega pogubnega vpliva, ki je prav tako večkrat mišljen akulturno. Modernost je zaznamovana z izgubo obzorja, z izgubo korenin, s prevzetnostjo in nespoštovanjem človeških mej ter moči zgodovine in Boga, s pretiranim

zaupanjem v krhkost človeškega razuma, z bedno samopopustljivostjo, ki ni sposobna izkusiti junaške dimenzije življenja itd.

Sila (pozitivne in negativne) interpretacije v kulturi nas s svojo težo žene k akulturnemu opredeljevanju. Če je izrazov kulturnega opredeljevanja manj, so vendar nekateri od njih prav tako mogočni. V Nietzschejevem opisu sodobna znanstvena kultura na primer pomeni uveljavitev posebnega sklopa vrednot. Weber je sicer oblikoval teorijo racionalizacije kot neizčrpne sile, ki se razvija neodvisno od kulture, a je pri tem opredelil protestantsko etiko kot poseben izraz etično-religiozne skrbi, ki je pripomogel k nastanku modernega kapitalizma.

Akulturne teorije torej prevladujejo. Ali je to slabo? Menim, da je. Da razumemo, zakaj, moramo nekoliko jasneje pokazati, kaj te teorije postavljajo v ospredje in kaj potiskajo iz vidnega polja.

146 Akulturne teorije so nagnjene k opisovanju prehoda na modernost v smislu izgube tradicionalnih verovanj in vdanosti. Včasih je ta izguba prikazana kot posledica institucionalnih sprememb: mobilnost in urbanizacija naj bi na primer vplivali na propad verovanj in referenčnih točk nepremične kmečke družbe. Ali pa se domneva, da je izguba posledica vse večje uporabe modernega znanstvenega razuma. Sprememba je vrednotena pozitivno ali pa pomeni pravo katastrofo, recimo za tiste, ki poudarjajo dragocenost tradicionalnih referenčnih točk in slepe pege znanstvenega razuma. Vendar so si v kljub razlikam v nečem te teorije edine: dejstvo je, da je stare poglede in vdanost načel zob časa. Nietzsche nam prikazuje, kako so stara obzorja izbrisana, Arnold pa ugotavlja, da se morje vere umika nazaj. To stališče je povzeto v kitici iz njegovega dela *Dover Beach*: Tudi morje vere / je bilo nekoč polno, obalo je objemalo / kot svetel, naguban pas. / Zdaj pa slišim samo / njegovo melanholijo, dolgo bučanje valov, / ki se umikajo z nočnim vetrom / vzdolž prostrane pustote / golih robov sveta.

V pesmi prevladujeta obžalovanje in nostalgija. Vendar lahko upodobitev propadanja vere z drugačnega vidika uvede optimistično zgodbo zmagoslavnega znanstvenega razuma. Bodisi da se je človeštvo pri tem otreslo številnih lažnih in škodljivih mitov, bodisi da je izgubilo stik s sredinskimi duhovnimi resnicami, je sprememba zaznana kot izguba vernosti.

Kar se po tej izgubi pojavi, nastane ravno na podlagi nje. Optimistično naziranje bo poudarjalo odlike znanstveno-empiričnega pristopa do vednosti, ki ga uveljavljajo individualizem, negativna svoboda in instrumentalna racionalnost. Ti se pojavijo, ker so pravzaprav to, kar ljudje »praviloma« cenimo, ko nas več ne ovirajo ali slepijo lažna ali praznoverna verovanja in z njimi povezani nesmiselni načini življenja. Ko so se miti in zmote razblinili, tudi ni drugih prehodnih poti. Jasno je, da je empirični pristop edini veljavni način pridobivanja znanja, če nismo več ujetniki lažnih metafizik. Vse večja uporaba instrumentalne racionalnosti nam omogoča, da vse bolj uresničujemo naše cilje, prej pa nas je od tega odvrčalo neutemeljeno prepričanje, da se je treba znati zadržati. Individualizem je naravni plod človekovega spoštovanja do samega sebe, ko ni domnevnih zahtev, ki prihajajo od Boga, zveze bivajočega ali svetega reda družbe.

Drugače povedano, ljudje modernosti tako ravnamo, ker smo pač »spoznali«, da so nekatere zahteve bile lažne – ali, skladno z negativno interpretacijo, ker ne znamo več videti nekaterih večnih resnic. Vendar ostajata oba pogleda slepa za možnost, da zahodne modernosti ne oživlja edini obstojni sklop gledanj po propadu starih mitov in legend, marveč jo oblikujejo ravno njena pozitivna gledanja na dobro – pravzaprav vsakič ena konstelacija takih gledanj med tistimi, ki so na voljo. Navedena pogleda potiskata iz vidnega polja vprašanje, ali obstaja poleg tistega, kar narekuje splošno pravilo človekovega bivanja, tudi posebna etična usmeritev zahodne modernosti, ko se pokaže ravno takrat, ko je stara zmota razgrnjena (ali stara resnica pozabljena): ljudje se obnašajo kot posamezniki, ker je to povsem naravno, ko jih stare religije, metafizike in običaji ne ovirajo več, pa najsi na to gledamo kot na zmagoslavno odrešenje ali neprimeren izraz sebičnosti. To, kar navedena pogleda ne moreta ugledati, je nova oblika etičnega samorazumevanja, ki ga ni mogoče opredeliti zgolj na podlagi zanikanja tistega, kar je obstajalo pred njim.

Z drugimi besedami: iz vidnega polja je potisnjeno dejstvo, da zahodno modernost vzdržuje lastno izvirno duhovno gledanje – ne pa gledanje, ki bi ga enostavno in neizbežno oblikoval sam prehod.

Preden poskusimo pretehtati, koliko je to dobro ali slabo, bi se rad pomudil pri razlogih za prevlado akulturnih stališč. Ti postanejo razumljivi, če pomislimo, da so zahodnjaki skozi stoletja doživljali prehod od civilizacije, ki smo ji imeli navado reči krščanstvo, na modernost. Težko je preboleti spremembo takšnega

obsega, ne da bi zavzeli kakega stališča do nje, zato pa je naravno, da iščemo razlage, ki bi tako ali drugače podajale neposredno oceno o njej. Seveda nič ne potrjuje spremembe bolj neposredno kot prepričanje, da nam je »le uspelo pogledati skozi neresnice«, nič jo ne obsoja bolj samoumevno kot gotovost, da smo zaradi nje pozabili na bistvene resnice. Podajanje tako samozavestnih ocen na podlagi kulturnega presojanja bi moralo predpostavljati izpeljavo zapletenega primerjalnega vrednotenja izvornih naziranj modernosti z naziranj krščanstva kot predhodnika modernosti, na podlagi katerega naj bi pridobili jasen in nedvoumen sklep – kar pa je vse prej kot preprosto, mogoče je celo neizvedljivo.

148 Ker kulturna teorija predpostavlja, da je gledišče, iz katerega gledamo na lastno kulturo, le eno od gledišč in da je tako gledišče novejša pridobitev v naši civilizaciji, ne preseneča, da so bili prvi načini razumevanja revolucionarnih sprememb akulturni. Naši predniki so na druge civilizacije večinoma gledali kot na civilizacije barbarov, nevernikov ali divjakov. Absurdno bi bilo, če bi pričakovali, da bi sodobniki francoske revolucije iz enega ali onega brega političnega razvodja uvideli kulturni premik, sprožen s tem političnim prevratom, saj je bila ideja kulturnega pluralizma takrat še v povojih, na primer v Herderjevih spisih.

Vendar celo ko nam je to stališče bolj lahko dostopno, nas naše pristranosti ženejo k temu, da ga zanemarjamo. Delno zato, ker nam neposredno ocenjevanje (če sedimo na pravi strani) daje več zadovoljstva – nagnjeni smo k temu, da modernost poveličujemo ali črnimo. Delno pa zato, ker se bojimo, da bi lahko kulturna teorija onemogočila izdelavo vrednostnih ocen. Ta pojem je po mojem zmoten; vendar, najsi bo zmoten ali ne, ima pri tem pomembno vlogo.

Drugi dejavnik, ki spodbuja akulturne teorije, je priljubljenost materialističnih razlag v družboslovju in zgodovini. S tem mislim na razlage, ki se ogibajo navajanja etičnih in duhovnih razlogov v prid (domnevno) bolj otipljivih in stvarnih razlogov. Zato pa so etape razvoja, na katere sem opozoril zgoraj – razvoj znanosti, individualizem, negativna svoboda, instrumentalna svoboda in druge osupljive značilnosti kulture modernosti – bile pogosto ocenjene kot stranski proizvodi socialne spremembe, kot posledice industrializacije, večje mobilnosti ali urbanizacije. Tu seveda obstajajo pomembne vzročne zveze, ki jih je treba odkriti, vendar ocene, ki se nanje sklicujejo, se redkokdaj dotaknejo vprašanja, ali te spremembe kulture in pogledov kaj dolgujejo svoji notranji

moči, če jih pač razumemo v smislu etičnih idealov. Implicitni odgovor je večkrat negativen.

Ko moramo obrazložiti tudi socialne spremembe, ki menda ustvarjajo nove poglede, se moramo vsaj količkaj zateči h kakim motivacijam, razen če predpostavljamo, da sta se industrializacija in razvoj mest pojavili po srečnem naključju. Potrebujemo pojem o tem, kaj je ljudi stalno gnalo v eno smer – na primer k vse večji uporabi tehnologije pri proizvodnih procesih ali k večjim koncentracijam prebivalstva. V zvezi s tem se večkrat navajajo motivacije zunaj etične sfere, se pravi take, ki niso povezane z etičnimi ideali, kakor sem jih opredelil zgoraj. Pogosto naletimo na primer na razlage socialnih sprememb v smislu želje po preživetju, bogastvu, moči ali oblasti. Seveda bi bilo vse to mogoče povezati z etičnimi ideali; vendar to ni potrebno. Takšne razlage se pač štejejo za dovolj stvarne in znanstvene.

Celo tam, kjer se na svobodo posameznika in sprostitev instrumentalnega razuma gleda kot na ideji, ki imata v lastni privlačnosti razlog za svoj razcvet, je ta privlačnost večkrat razumljena ne oziraje se na etično sfero. Moč teh idej marsikdaj ni razumljena kot etična moč, marveč kot posledica koristi, ki jih taki ideji prinašata ljudem, ne glede na njihove etične poglede – celo ne glede na to, ali sploh imajo etične poglede. Svoboda ti dovoljuje, da delaš, kar si želiš, večja uporaba instrumentalnega razuma pa omogoča, da dobiš čim več tistega, kar si želiš, kar koli je že to.

149

Kjer koli takšna razlaga postane kulturno prevladujoča, je seveda motivacija za raziskovanje izvirnega duhovnega gledanja modernosti zelo nizka; pravzaprav je celo sposobnost, da se kaj podobnega prepozna, skorajda odsotna. In tako so kulturne teorije dejansko črtane z dnevnega reda.

Kaj pa je s tem – če sploh – narobe? Tri stvari: dve hujši zmoti pri presoji, ki bi morali biti po razmisleku precej jasni, in še tretja, manj opazna zmota v zvezi s celotnim okvirom, v katerem se odvija zgodovina človeštva.

Prevedel Jan Bednarik

KOMUNISTIČNA POLITIKA, DRUŽBOSLOVJE IN HUMANISTIKA

Domneva, da lahko univerza pripomore k »tranziciji« – v družbenih, političnih in gospodarskih procesih, *ki potekajo izven nje* – v našem razumevanju aktualnih družbenih razmer ponavadi vzpostavlja to institucijo kot trdno, če že ne nepremakljivo oporo pomembnih sprememb. To ne pomeni, da se ne bi morala tudi univerza sama podvreči dinamiki tranzicije.¹ Vodstvo sarajevske univerze, tako kot vseh drugih v regiji, se docela zaveda potrebe po reformi visokega izobraževanja in se ukvarja z njo. Toda zdi se, da je v zavesti reformatorjev zasidran določen model univerze, ki že vnaprej omejuje domet reform in preprečuje takšno preobrazbo univerze, v kateri bi ta lahko postala pomembna institucija *demokratske družbe*. Nesprejemljivosti tega modela ne moremo dojeti, če se ne ozremo nazaj v zgodovino, saj je plod ideologije prejšnjega režima, natančneje rečeno: njegove *politične epistemologije*. Gre za ideološko interpretacijo vednosti in znanosti na temelju razdelitve človeške realnosti na področje teorije in področje prakse, pri čemer je imela slednja absolutno prvenstvo pred prvo. Družbeni *locus* univerze je bil – sledeč od tod izpeljani topologiji – na robovih družbenega življenja, kot dejavnost, ki je po svojem bistvu

151

¹ O konceptu tranzicije, ki so ga politični analitiki do nedavnega s pridom uporabljali, vendar bi ga bilo danes morda bolje opustiti, saj je izgubil svojo pojasnjevalno moč, glej Thomas Carothers, »The End of Transition Paradigm«, *Journal of Democracy*, let. 13, št. 1, januar 2002, str. 5–21.

nepraktična. V srcu družbenega življenja je bila politika, seveda partijska politika, kot privilegirana oblika družbene prakse. Privzeti koncept znanosti je predpostavljala tako teorijo kakor prakso, praktično uporabo teorije. Naravoslovne znanosti so se konstituirale šele v *tehnologiji*, družboslovne pa v *politični praksi*. Brez tehnologije in politične prakse niso mogle biti znanost. Kot institucija vednosti, četudi najvišje oblike znanstvene vednosti, univerza ni bila *znanstvena institucija*. Brez razsežnosti prakse, tehnološke ali politične, je bila univerza samo *šolska institucija*. Po svojem bistvu se ni razlikovala od institucij nižjih stopenj izobraževanja. Model univerze, o katerem govorimo, je model šolske institucije.²

Univerza kot *šolska institucija je izven politike*. V tem smislu lahko v socializmu govorimo o politični avtonomiji univerze, celo o preveliki avtonomiji, skorajda azilu. Po drugi strani pa je bila univerza kot *znanstvena institucija, kot institucija družboslovnih znanosti*, bistveno napotena na politiko. Da bi verificirale in legitimirale svojo znanstvenost, so družbene vede potrebovale politiko. Znanstvenost družboslovja ni obstajala zunaj političnega prizorišča. Četudi je bila navznoter depolitizirana, je bila univerza navzven repolitizirana.

152

Pa tudi politika sama je potrebovala družboslovne znanosti. Marksizem je politična ideologija, ki se je predstavljala kot nekaj veliko višjega od ideologije, namreč kot sama znanost. Vladajoči ideologiji je bila univerza oziroma njeno krilo humanističnih ved potrebna kot institucija njenega *znanstvenega* legitimiranja. Centralni komite kot najvišja politična institucija in univerza kot najvišja institucija vednosti sta funkcionirala kot komplementarna institucionalna temelja celotnega komunističnega režima. Funkcioniranje teh dveh institucij je temeljilo na predpostavki o nenehni izmenjavi politikov in profesorjev ali bolje:

² Tukaj bi se bilo seveda treba ozreti na regionalno zgodovino visokošolskega izobraževanja, ki ne sega daleč v preteklost, in preučiti sprejemanje humboldtovske koncepcije izobraževanja v različnih obdobjih in družbenopolitičnih razmerah. Omenimo le, da je bila univerzitetna oblika izobraževanja v nemškem idealizmu postavljena nasproti šolskemu izobraževanju in to na temelju razlike med znanostjo in strokovno prakso. Ta miselna tradicija, v kateri je – kot opaža Habermas – »zadnjikrat« vpeljana »klasično pojmovanje odnosa med teorijo in prakso«, ostaja živa tudi v jugoslovanskem marksizmu, le da je zdaj prehod iz predindustrijskega sveta dela v industrijski svet, pravzaprav siloviti nalet tehnološke znanosti, izenačil univerzitetno obliko študija s šolsko. Za kratek prikaz Schleiermacherjevega, Fichtejevega in Humboldtovega pogleda na univerzo, ter stranpoti in izsiljene redefinicije odnosa med teorijo in prakso, ki sta jih sprožili empirična znanost in njena tehnološka racionalnost, glej Jürgen Habermas, »Vom sozialen Wandel akademischer Bildung«, v: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, str. 359–375.

njihovi metamorfozi ob prehajanju iz ene institucije v drugo. V centralnem komiteju so igrali pomembno vlogo profesorji, ki so prišli z univerze (»zdaj pa nam bo nekaj povedal ugledni profesor«), na univerzi pa je ta vloga pripadla politikom (»zdaj pa nam bo nekaj povedal tovariš, ki prihaja iz CK«). Celoten sistem je deloval na kroženju določenega diskurza – to je tisto, kar danes imenujemo komunistična ideologija –, za katerega lahko rečemo, da je *politični diskurz* znanstvenikov družboslovcev, pa tudi, da je *znanstveni diskurz politikov*. Marksizem/leninizem je bil družboslovna kvaziznanost, univerza pa je bila pod njegovim okriljem pomembna politična institucija: *institucija legitimiranja uradne ideologije*.

Ali je s propadom komunizma in zavračanjem marksizma kot znanosti vseh znanosti *spremenjena politična vloga univerze*? Marsikdo misli tako, celo ljudje na čelu univerz, saj prejektirajo reformo visokega izobraževanja v domnevno povsem depolitiziranem kontekstu. Današnje politično vlogo družboslovja so povsem zgubili spred oči, kar ima lahko zelo škodljive posledice. To je verjetno zato, ker vidijo v komunizmu samo *politični režim*, ne pa tudi določen *epistemološki režim*, ki lahko preživi propad prvega. Marksizem je danes v epistemološkem pogledu najpogostejše pojmovan kot *določena oblika vednosti*, predvsem kot psevdoznanost, ne pa kot *določen diskurzivni in institucionalni režim vednosti*, njene proizvodnje, porazdelitve, izmenjave itd.

153

Komunistični epistemološki režim meri na institucionalizirano posredovanje Vednosti in Družbe, ne pa zgolj na obliko vednosti ali določeno znanstvenost, uveljavljeno v instituciji, ki jo prepoznavamo kot univerzo. Kot je dobro znano, se je z moderno dobo in njeno razsvetljsko naravo odprlo obzorje, v katerem izginjajo jasne meje posredovanj vednosti in različnih družbenih oblik. Prejšnji Jugoslaviji sta imeli vse poteze zapoznele postimperialne modernizacije, med katerimi velja poudariti naivno in militantno razsvetljenstvo in dokaj nasilno sekularizacijo, ki sta spremljala uvajanje množičnega izobraževanja in množičnih medijev. Tukaj se ne moremo niti bežno ozreti na zgodovinski kontekst razvoja visokega izobraževanja, da bi podkrepili trditev, ki jo želimo podati: prejšnji režim je temeljil na rigidni različici razsvetljskega projekta, ki je narekovala, da *mora biti vsaka družbena oblika zasnovana na vednosti, vednost sama v svoji najvišji akademski obliki pa ni nikoli dobila ustrezne družbene oblike*. Drugače rečeno: epistemološki režim socializma je temeljil na družbeni cirkulaciji vednosti in znanstveno zasnovani socializaciji, sama institucija vednosti in znanosti, univerza, pa je ostala nesocializirana ali nezadostno socia-

lizirana. Univerza je namreč ostala *šolska institucija*, in to zato, ker je bila uveljavljena kot najvišja znanstvena institucija, domovanje naravoslovnih in družboslovnih znanosti, vendar pa se nikoli ni vzpostavila skupnost znanstvenikov v strogem epistemološkem smislu termina, kot *dejavna komunikacijska skupnost raziskovalcev*.³ To velja vsaj za družbene vede, in tega dejstva ne more ovreči obstoj različnih združenj in inštitutov, ustanovljenih na univerzi ali v navezavi nanjo. Univerza kot institucija in družbene vede kot oblika vednosti in raziskovanja so torej ostale brez ustrezne družbene oblike.⁴

Znanost je lahko postala ideologija in ideologija je lahko postala znanost prav po zaslugi tega primanjkljaja, te znanosti brez skupnosti znanstvenikov. Komunistična ureditev ni v nobenem od svojih segmentov izključevala znanosti in racionalnih postopkov ter razmišljanj⁵ – prav nasprotno, imela je razsvetljensko podlago –, pač pa je izključevala *družbeno obliko znanosti*, ki pomeni v moderni dobi sam obrazec demokratičnosti in vzpostavlja demokracijo kot moderno.⁶ *Znanstvena socializacija* množic, ta modus radikalnega prosvet-

154

³ O tem konceptu, ki je v novejši filozofiji postavljen kot nasprotje naivnemu metodološkemu solipsizmu, glej kratek zgodovinski prikaz (ki izhaja iz »indefinite community of investigators« Ch. Pierca ter prek J. Royceove »community of interpretation« in G. H. Meadove »community of universal discourse« pride do Popperja in novejših dognanj), dopolnjen s sistematično, transcendentno filozofsko zasnovo »idealne, neomejene skupnosti« v *telosu* in z implicitnimi predpostavkami »realne skupnosti eksperimentiranja in interpretacije«, pri Karl-Ottu Aply; prim. »Scientismus oder transzendente Hermeneutik?«, v *Transformation der Philosophie*, 2. zv., *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, str. 178–220.

⁴ V času, v katerem živimo, pravi Heidegger, »določa našo eksistenco« znanost in to prav skozi njej lastno družbeno obliko: »skupnost raziskovalcev, učiteljev in študentov«. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am M., 1992, str. 24.

⁵ »Kolikor mi je znano,« opaza Derrida, »ni bil nikoli noben projekt univerze zasnovan proti umu« (*raison*). O utemeljitvi moderne univerze na načelu uma in umnosti, od Kanta do Heideggra, in njeni današnji breztemeljnosti, ki jo je razgalila tehno-znanost, glej Jacques Derrida, »Le principe de raison et l'idée de l'Université« v *Du droit à la philosophie*, Galilée, Pariz, 1990, str. 461–498.

⁶ »Res sem,« priznava Rorty v svojem odgovoru na kritične pripombe Thelme Z. Lavine k njegovemu delu, »v številnih svojih delih opazil, da je bila skupnost raziskovalcev v naravoslovnih znanostih pogosto paradigma demokratične gradnje konsenza in dober primer vrlin, ki jih navaja Levinova.« Ko komentira Deweyevo kapitalno delo *Logic: The Theory of Inquiry*, si avtorica pravzaprav izposodi seznam vrlin od drugega avtorja. Poglejmo si ta odlomek:

»Isti obrazec raziskovanja, ki si prizadeva priti do preverljive rešitve heglovske, kontekstualno problemske situacije, obrazec, ki je dejaven v znanstveni metodi, deluje tudi v demokratičnem procesu. Tukaj se obrazec raziskovanja izogiba ideološkim razpravam in razsoja o težavah tako, da daje vsakemu stališču pravico do glasu v debati, ki je odprta tudi za poskuse in napake, vse dokler ni dosežena rešitev v obliki konsenza. Oba postopka, tako znanstveni kot demokratični, sta eksperimentalna, vezana na akcijo in spremembo. James Gouinlock je opozoril, da je tako znanosti

ljevanja, s katerim se je ponašala proletarska avantgarda, ni dopuščala *socijalizacije same znanosti*. Izhajajoč iz domneve o temeljni zahtevi moderne demokracije po povezovanju in medsebojni utemeljenosti družbenih in znanstvenih oblik lahko postavimo trditev, da *javni forumi političnega življenja* niso mogli postati *demokratični*, ne da bi javni znanstveni forumi različnih znanstvenih disciplin postali njihovi pomembni, nosilni in mobilizacijski segmenti. Ideologija, ki je bila glavni steber nedemokratičnega političnega režima, se je na univerzi pojavljala kot »*znanost*«, ki je *preprečevala nastanek odprte skupnosti javne razprave, kritične argumentacije in svobodnega raziskovanja*.

Resnična postkomunistična reforma univerze bi temeljila na *resocializaciji* te moderne politične institucije *par excellence*.⁷ To je eden od osnovnih pogojev demokratizacije celotne družbe.⁸ Resocializacija, ki meri na vzpostavljanje

kakor demokratičnemu procesu skupen (po Deweyu) ne le enak obrazec raziskovanja, »metoda razumevanja«, ampak tudi enake moralne vrline: pripravljenost postavljati vprašanja, si prizadevati za jasnost in razvidnost, poslušati in spoštovati poglede drugih, nepristransko preučevati alternative in v teku raziskovanja in komunikacije tudi spremeniti lastna stališča.« Prim. Thelma Z. Lavine, »America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty«, v: Herman J. Saatkamp, Jr., *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville in London, 1995, str. 45 in 51.

⁷ Prvi pogoj pravilne politike univerzitetnega vodstva je seveda samorefleksija resničnega subjekta univerze, zlasti njenega družboslovnega krila. Filozofija, družboslovje in humanistika se morajo vprašati o institucionalnih pogojih možnosti lastne produkcije. Institucionalni in praktični pogoji se tičejo same znanstvenosti in argumentativne utemeljenosti teh teoretskih praks. Kot je opazil Pierre Bourdieu: »Znano je, da je eno glavnih načel napake v filozofiji in družbenih vedah pravzaprav v dejstvu, da analitik v svoji analizi projicira v predmet analize nedognane družbene odnose, zato lahko na primer pokažemo, da je hermenevitična korist enaka, če izhajamo iz stališč, ki jih imajo o univerzi univerzitetni filozofi, in pridemo tako do njihove filozofije, ali pa tedaj, če izhajamo iz njihove filozofije in prek nje pridemo do njihovega stališča o univerzi. Toda načelo napake, ki je najsplošnejše in najmočnejše ob enem, temelji preprosto v odnosu do sveta in do prakse; implicira ga dejstvo, da se moramo znati umakniti iz sveta in prakse, da bi ju lahko mislili: prav tako, kakor pri Kantu um ne umešča načela svojih sodb v samega sebe, ampak v naravo svojih predmetov, mora tudi znanstveno mišljenje prakse, dokler skriva pred sabo svojo resnico, težiti k temu, da vpiše v prakso znanstveni odnos do prakse.« Prim. Pierre Bourdieu, »Les sciences sociales et la philosophie«, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47/48, jun. 1983, str. 52.

⁸ Seveda je vprašljivo, ali lahko nekdanji marksisti uresničijo (re)socializacijo univerze. Postavimo lahko še bolj radikalen pogoj visokošolske reforme, kakršnega je imel v mislih Paul Ricoeur, ko je govoril o potrebi po reinstitucionalizaciji postkomunističnih univerz, pri čemer je sicer verjetno mislil na dediščino »trdih« vzhodnoevropskih komunističnih režimov. »Pravkar smo bili priča,« pravi Ricoeur v intervjuju o prelomnih dogodkih v vzhodni Evropi, »te spomladi 1990, lirskega obdobju osvobodilnih gibanj, toda pravi problemi se še le zarisujejo na obzorju. Zlasti problemi v zvezi s tem, kar bi imenoval »reinstitucionalizacija« – gospodarstva, seveda, ob enem pa tudi univerze, kar je eno od vprašanj, s katerimi sem se ukvarjal skupaj s francoskimi in tujimi kolegi. Kaj

dejavne skupnosti znanstvenikov, je neločljiva od demokratizacije univerze in je nekaj povsem različnega od *nedemokratske hipersocializacije* te institucije, ki je bila značilnost prejšnjega režima, še bolj pa tistih, ki so ga nasledili. Množenje univerz in spodbujanje množičnega vpisa, tako kot na srednje šole, je namreč ravno simptom neuresničene primarne socializacije te domnevno *znanstvene institucije*.

V stališču komunistične epistemološke ideologije, da mora teorija oditi z univerze, da bi postala znanost, je bilo nekaj resnice: arhivirana vednost potrebuje *družbeno prakso*. Toda praksa, ki so jo ponujali univerzitetnim profesorjem, zlasti profesorjem družboslovja, je bila praksa *politične skupnosti*, natančneje rečeno: *skupnosti partijskih politikov*, v kateri sta bila kompetentnost in strokovno stališče izbrisana v imenu ciljev, ki so narekovali komunikacijo takšnih skupnost. To, kar so psevdoznanstveni znanstveniki dejansko vnašali v takšne politične forume, je bila legitimnost družboslovne znanosti. Cena tega zunanjega, političnega legitimiranja je v izmenjavi kompetenc: ugledni profesorji so dobili politično kompetentnost v trenutku, ko so izgubili strokovno kompetentnost. Najočitnejša ideološka poteza celotne epistemološke politike prejšnjega režima je ravno ta moment premika v socializaciji: ravno takrat je morala namreč družbena teorija postati praktična in se pokazati kot *znanost*.

156

Kot je znano, epistemologija v novejšem času, od logičnih pozitivistov in Popperja do danes, vse bolj poudarja ravno družbeno in zgodovinsko razsežnost znanstvenega pridobivanja vednosti. Vsaka oblika znanstvene vednosti je vedno odvisna od značaja, dinamike, okoliščin in konteksta socializacije te oblike. Kot pravi Richard Rorty, je resnica, do katere smo prišli v določenem trenutku v določeni znanosti, neposredno odvisna od foruma znanstvenikov, ki jo preverjajo in priznavajo: od njihovega poprejšnjega znanja in kompetenc, možnosti in sposobnosti, teženj in ambicij, motivacije, pripravljenosti na kompromise ali velike preobrate itd.⁹

storiti, kadar so večino stolčkov na univerzi zasedli nesposobni ljudje, postavljeni na ta položaj le po zaslugi milosti komunistične partije? Jih nagnati? Predčasno upokojiti? Začeti lov na čarovnice? To so vprašanja, ki se postavljajo v obdobju »reinstytucionalizacije«, za katero lahko predpostavljamo, da bo trajalo vsaj deset let.« Prim. *Ethique et responsabilité – Paul Ricoeur*, Textes réunis par Jean-Christoph Aeschlimann, Editions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1994, str. 13.

⁹ »Moja osnovna misel (...) je merila na to, v čem je vsa moč previdne uporabe pridevnika »resničen«: v dokazovanju, da je upravičenost stvar poslušalcev in sogovornikov in da nikoli ne moremo izključiti možnosti, da bi lahko obstajalo ali da bo obstajalo kakšno boljše občinstvo, ki se mu bo prepričanje, ki se zdi nam upravičeno, dozdevalo neupravičeno. Toda kot je pokazal Putnamov

Zdaj imamo po vsem sodeč dovolj argumentov za trditev, da zavračanje marksizma kot psevdoznanosti ne zadošča za *epistemološko okrevanje družboslovnih znanosti*. Brez resocializacije univerze, ki ne sme biti zunanja in naknadna, bosta vsaka znanost in vsaka oblika vednosti še naprej funkcionirali kot psevdoznanost.¹⁰ To zahtevo lahko formuliramo kot zahtevo po končnem doseganju *avtonomije univerze*, pod pogojem, da to pomeni ločevanje družboslovja od državne politike: nobena politika ne sme imeti nadzora nad vzpostavljanjem skupnosti znanstvenikov in njihovo komunikacijsko-raziskovalno prakso.¹¹ Glede na zabrisane meje političnega bi lahko to zahtevo precizirali kot zahtevo, da se primarna socializacija znanosti dogaja samo v krogu samih znanstvenikov – krogu, ki pa nikoli ne sme biti zaprt.

Ravno povsem depolitizirana univerza, pojmovana kot šola, skriva politično zlorabo znanstvene vednosti, zlasti vednosti družboslovnih znanosti.¹² Institucionalno negovanje družbenih znanosti brez *dejavne skupnosti znanstvenikov* popolnoma marginalizira te znanosti v njihovih resničnih *političnih kapacitetah*, namreč v kritičnih in ustvarjalnih zmožnostih, ki najpogosteje nastopajo kot *kritika ideologije*.

157

argument o »naturalistični napaki«, ne more obstajati nikakršen »idealni avditorij«, pred katerim bi bila upravičenost zadostna, da naposled zagotovi resnico, tako kot ne more obstajati največje celo število. Ob vsakem avditoriju si lahko zamislimo drugega, ki je še bolj obveščen ali ima še več domišljije – avditorij, ki je sposoben misliti o doslej nepredstavljenih alternativah predlaganega stališča. Meje upravičenosti bi bile meje jezika, toda jezik, tako kot domišljija, nima meja.« Prim. Richard R. Rorty, *Truth and Progress, Philosophical papers*, 3. zv., Cambridge University Press, 1998, str. 22.

¹⁰ Kot opazuje Gurvitch, je bila velika napaka pozitivizma prav vera v možnost ločevanja znanstvene vednosti od »družbenih okvirov«. Ravno nasprotno, družbeni korelati vplivajo na vsako znanstveno vednost, in bolj ko je ta vednost razvita, močnejši so ti korelati.« Georges Gurvitch, *The Social Frameworks of Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford, 1971, str. 33.

¹¹ Po Derridajevem mnenju je treba »idejo, da mora biti takšen prostor akademskega tipa simbolično zaščiten z nekakšno absolutno imuniteto [...] nenehno potrjevati, poudarjati in razglašati – četudi zaščita te akademske imunitete (v smislu, v kakršnem govorimo o biološki, diplomatski ali parlamentarni imuniteti) nikoli ni povsem čista, četudi lahko vselej razvije nevarne procese avtoimunitete, četudi in še zlasti tedaj, kadar nam ne preprečuje, da se posvečamo stvarim izven univerze – brez utopične zadržanosti. Ta svoboda ali ta imuniteta univerze, še bolj pa njenih Humaniora, to je tisto, za kar si moramo prizadevati z vsemi močmi. Ne samo verbalno in deklarativno, ampak z delom, z delovanjem, pa tudi s tistim, čemur dajemo priložnost, da se zgodi.« Jacques Derrida, *Université sans condition*, Galilée, Pariz, 2001, str. 45–46.

¹² Prim. o tem Jürgen Habermas, »Demokratisierung der Hochschule – Politisierung der Wissenschaft?«, *op. cit.*, str. 376–385.

Reforma visokega izobraževanja ne bi smela ostati šolska reforma. Strah vzbujajoče je dejstvo, da imajo skoraj vse tukajšnje pobude v zvezi z reformo univerze šolski značaj in da ne postavljajo pod vprašaj podedovanega modela te ustanove. Takšne pobude spregledujejo neizogibnost resocializacije univerze, tj. njene preobrazbe v politično proaktivno institucijo, posvečeno neodvisnemu in inovativnemu raziskovanju ter kritičnemu preučevanju obstoječe družbene realnosti. Potreba po preobrazbi univerze v takšno znanstveno ustanovo je toliko bolj neodložljiva zato, ker je ta institucija s prikrito politično funkcijo zasedla prostor vseh drugih raziskovalnih institucij. Tuji strokovnjaki, ki so pripravljati pomagati pri demokratičnih reformah majhnih in revnih dežel jugovzhodne Evrope, pogosto ne vidijo, da je univerza skoraj edina institucija znanosti in da se znanost, vsaj družboslovna, v teh deželah v glavnem pojavlja le v šolskih obrazcih in načinih podajanja. Toda če družbene vede zapremo v šolo, postane celotno šolstvo navznoter politizirano, popolnoma podložno vladajoči ideologiji.

158

Zdi se, da *etnonacionalizem*, ki daje pečat družbeni in politični realnosti postkomunističnih dežel, predpostavlja ohranitev podedovanega modela in funkcije univerze; in to tako zelo dosledno, da bi lahko rekli, da je etnonacionalizem takšen režim (simbolen, diskurziven, institucionalen, političen ipd.), ki je ohranil marksistični obrazec odnosa med Družbo in Znanostjo še potem, ko je marksistična ideologija že propadla. Da bi to doumeli, moramo današnje stanje in funkcije univerz in družboslovja preučiti na ozadju prejšnje epistemološke politike. Če vzamemo za izhodišče takšen epistemološki obrazec, bomo morda najboljše doumeli obseg in domet novejših političnih sprememb. Slutimo namreč, da se politika znanja, ki leži v samem političnem temelju etnonacionalizma, ne razlikuje bistveno od politike prejšnjega režima. Morda nič ne priča bolje o kontinuiteti dveh režimov kot analiza njunih epistemoloških politik.

Ekskluzivna institucionalizacija družboslovja in humanistike znotraj univerze, utemeljena na ideološkem prepričanju, da je vednost o Človeku v bistvenem dopolnjena, je to vednost prikrajšala za njej lastno družbeno in komunikacijsko prakso. Toda ta praksa je bila še vedno potrebna, vsaj v rudimentarni obliki, za šolsko reprodukcijo in prenos znanstvene vednosti. Še več, za vladajočo komunistično ideologijo je bilo pomembno, da ustvari videz o razcvetu družbenih ved in tako prikrije svojo pravo naravo. Tisti na oblasti so se dobro zavedali dejstva, da bi lahko le resnična znanstvena praksa raziskovanja in javne razprave prepričala ljudi o znanstvenem značaju privzete politike in odvrnila sume

o tem, da se je nekakšna razodeta Ideologija prikopala do ogromne moči. Prav zunanja in dopolnilna socializacija znotraj političnih institucij je s svojo intenzivno in kvazikritično prakso pred očmi javnosti ustvarila splošen vtis, da humanistika ni okamnela v šolske predmete, zaprta v mejah pedagoške prakse. Pomanjkanje resničnih znanstvenih institucij v tem posebnem epistemološkem področju, konstitutivnem za komunistično ideologijo (ali za vsako moderno ideologijo nasploh) je bilo nadoknadeno in zato prikrito s poseganjem političnih institucij v domeno izobraževalnih ustanov. Toda ta nenehni vpliv ni odstranil razkola med vednostjo in njeno družbeno obliko, ampak ga je celo utrdil in institucionaliziral. Institucionalna delitev vednosti in družbene prakse je *ideologiji* ponudila priložnost, da se ugnezdi tam, kjer bi moral biti prostor za *kritiko ideologije*; ne le, da zasede tudi ta prostor, ampak da si ga prilasti kot svoj glavni stan. Znanost in ideologija se prepletata in spajata po zaslugi dejstva, da politične institucije prevzemajo »čisto teorijo«, umeščeno na univerzi, v svojo institucionalno družbeno prakso.

Takšno spajanje potrebuje ustrezno ideologijo, ki je v glavnih potezah ni težko prepoznati: le *humanistična ideologija* lahko politično – ali bolje rečeno: psevdopolitično – resocializira družbene vede. Zlasti po zaslugi svoje humanistične vsebine, »tistega najboljšega, kar je dala človeška zgodovina« (H. Arendt), se je ta ideologija opirala na »znanstvene« institucije in črpala svojo moč in navdih iz znanstvene vednosti. Njena »znanstvena« elaboracija je lahko bila prav tako naknadna; v samem jedru ji ni bilo treba imeti znanstvene oblike (na primer politične ekonomije ali sociologije), ampak je zadoščalo, da premore veličastno metapripoved o velikem podvigu emancipacije človeštva od vseh nečloveških sil in akterjev, zgodbo vseh zgodb, v kateri je posebej prihajala do izraza *človečnost človeka*. Družbene vede so to zgodbo prepoznale kot svojo lastno: kot politično predelano – kar pomeni predvsem: popularizirano in operacionalizirano – obliko družbenih interpretacij in razlag. Ideologija se prikazuje kot način, kako prevesti besednjak in znanje učenjakov v razumljivo in praktično obliko. Politik, privrženec humanistične ideologije, govori tako, kakor govori univerzitetni profesor, kadar hoče laikom približati dosežke svoje vede. V danem kontekstu nastopa politik kot učenjak v družbi laikov: v takšni družbi se politik in učenjak ne razlikujeta. Laični značaj političnega foruma dopušča preobrazbe učenjakov-profesorjev v politike in politikov v učenjake-profesorje. Ker niso učenjaki praviloma nič drugega kot profesorji – njihova kariera so predavanja, ne raziskovanja, ali pa občasna raziskovanja, vendar brez skupnosti drugih raziskovalcev in javnega, odprtega znanstvenega foruma kritičnega pre-

verjanja raziskovalnih dosežkov –, ni zanje vključenje v laični kolektiv nika kršen poklicni ali komunikacijski problem. Njihova kompetentnost je predvsem pedagoška – ponavadi gre za znane obraze iz medijev in pogosto citirane pisce učbenikov –, zato jim, kadar se znajdejo v vlogi politikov, omogoča celo priviligirano elokventnost in družbeni vpliv.

Ali lahko problem komunikativnosti znanstvene vednosti o Človeku nastopi še v socializmu, glede na to, da je edina komunikacijska skupnost laična ali napol laična? Ali je ta problem značilen za psevdoznanstven režim, se pravi za režim, v katerem je vednost v svojem bistvu dopolnjena pred kakršnokoli komunikacijo, ki bi jo vključila vase in se ukvarjala z njo? Ali ni zato resnična znanstvena vednost vselej izpostavljena tveganju nesporočljivosti?

Prikličimo si v spomin, da je tako imenovani »znanstveni socializem« (Engels) takšen politično-epistemološki režim, v katerem je vsa pomembna, družbeno konstitutivna komunikacija utemeljena na znanstveni vednosti. Tam ni načeloma nikakršnega razkoraka med vednostjo in komunikacijo. Komunistično oblast so njeni vodje, ideologi in privrženci poveljevali kot občudovanja vredno uresničitev *razsvetljenskega projekta*; svoje ljudstvo so podučevali o tem, da je po komunistični revoluciji, prvič v zgodovini človeštva, Humanistična Znanost postala konstitutivna za družbo. Da bi lahko imela tako pomembno vlogo, je morala biti znanost v svojem bistvu dopolnjena. Samo tako je lahko nastopila kot orodje, ki pomaga pripadnikom družbe, da se lažje znajdejo v vsakdanji komunikacijski praksi. Samo dopolnjena znanost ne zahteva svoje lastne znanstvene skupnosti. Nič čudnega, da so bile družboslovne in humanistične znanosti skoraj izključno institucionalizirane na univerzah kot šolski predmeti in da je bila njihova pedagoška funkcija veliko pomembnejša od raziskovalne. Za poklicne skupnosti so pravzaprav veljala združenja učiteljev, ki so se ukvarjala z reševanjem posebnih strokovnih vprašanj. Ta združenja ali vsaj njihovi najuglednejši člani so lahko po potrebi odigrali vlogo ekspertnih teles: tudi najbolj navdihnjene in neobremenjene raziskave ne bi mogle spodkopati njihove avtoritete, naj so bila ta šolska združenja še tako počasna in okamnena. Vedno so premogla dovolj znanja, da postrežejo z veljavno oceno novih izsledkov, in to po zaslugi temeljnega ideološkega prepričanja, da so najpomembnejše stvari že znane in da je prostor, ki je prepuščen na voljo novim raziskovanjem, dokaj omejen in marginalen. Zato ne čudi, da so bile raziskave na področju družboslovja bodisi preveč abstraktne, konceptualne, neempirične bodisi preveč konkretne, preveč podrobne, brez zadostnega konceptualnega

okvira. Vsekakor si je bilo nemogoče zamisliti takšne raziskovalne izsledke, ki bi lahko ogrozili sam temelj znanstvenih ocen in overovitev. Znotraj sistema ni bilo mogoče spodkopati koda vsakršne komunikacije in politično relevantne presoje – Marksistično znanost. Ravno iz zornega kota učenjaka, ki se je odločil, da bo izpeljal pravo znanstveno raziskavo, se marksizem pojavi v najjasnejši luči kot kod vsakršne komunikacije v javni sferi. Ne le, da bi eksperti njegovo delo obsodili kot neznanstveno, ampak ga širšemu občinstvu sploh ne bi mogel predstaviti. Pravo znanstveno raziskovanje postavlja pod vprašaj kod politične komunikacije ali pa z njo ni kodirano – ravno zato so novi izsledki dejansko nesporočljivi. Zato se lahko dosežek, ki so ga nedvomno pristojne avtoritete razglasile za neznanstven ali psevdoznanstven, v očeh širšega občinstva pojavi kot nevarnost, ki ogroža celotno politično ureditev. Toda to, kar nepravovernega učenjaka pogosto rešuje pred tem, da bi ga takoj ožigosali za političnega odpadnika, je njegovo nepopularno, ezoterično mišljenje. Nesprejemljive razlage praviloma veljajo za obskurne in le v izjemnih primerih subverzivne za obstoječo družbeno ureditev. Da bi postale nevarne, so morale biti obskurne ideje socializirane: nepravoveren učenjak bi moral biti razkrinkan – denimo z akcijo tajne policije – kot pripadnik zarotniške skupine. Veliko resnice je bilo v tem, da so videli v nemarksističnih ali ne dovolj marksističnih delih prej obskurne spise kot pa škodljivo antimarksistično propagando, čeprav velja omeniti, da je prav v teh mračnih žepih komunistične tekstualne produkcije zaslediti klice prave družboslovne znanosti. Izkazalo se je, da je bilo pomanjkanje resnične poklicne skupnosti veliko bolj škodljivo kot pomanjkanje znanja. Nesocializirano znanje je ostalo obskurno in psevdoznanstveno. Prav zato danes, v dobi postkomunizma, ne odkrivamo dragocenih, doslej neznanih ali prezrtih znanstvenih del, ampak – pa tudi to redko – bolj ali manj neberljive filozofske eseje, iz katerih veje nekakšen literaren šarm.

Tako kot politični zaporniki so tudi nemarksistični raziskovalci trpeli za razdiralno izolacijo, ki so si jo sami naprtili. V nasprotju z njimi pravoverni marksistični učenjaki nikoli niso bili osamljeni pri svojem delu, čeprav ni bilo poklicne skupnosti v pravem pomenu besede. Govoriti o njihovem »metodološkem solipsizmu« bi bilo pretiravanje, čeprav je bil vsak prepuščen samemu sebi, in to zlasti zato, ker je pustolovščino raziskovanja v glavnem nadomestilo knjižno preučevanje klasikov marksizma. Področje humanistične vednosti je bilo v svojem bistvu »pedagogizirano«: navsezadnje je vsak učil tisto, kar je bilo že znano in kar je bilo treba znati. Celo najuglednejši in najplodnejši univerzitetni profesorji so bili pravzaprav študenti, čeprav najboljši študenti:

ravno zato so bili tudi učitelji. Politično-epistemološki režim dokončno in za vselej vzpostavljenih družboslovnih znanosti je bil režim *politične popularizacije* znanstvene vednosti.

Zlahka se vsiljuje sklep, da v hipersocializiranem področju vednosti, v katerem je bila popolna samota nepredstavljiva, ni bilo resnične komunikacije. (Govorimo o šolskem znanju, o zaključeni in sistematizirani vednosti, zaradi katere je bilo študentom med študijem prizaneseno s tesnobno izoliranostjo.) V učilnicah, v katerih so potekala predavanja iz družboslovnih in humanističnih znanosti, ni bilo nobenega suma o tem, *kaj reči in kako reči*. Tiha predpostavka je bila, da je komunikacija v celoti utemeljena na vednosti, in to na takšen način, da nikoli resno ne prekorači svoje zanesljive podlage. Vsak komunikacijski akt je moral biti način oživljanja nekega delčka vednosti.

162 V politiki, nasprotno, komunikacijo pogosto spremlja nevednost ali pomanjkljiva in krhka vednost. Znanstveni socializem ni mogel imeti znanstvene politike *stricto sensu*. Komunistična politika je bila še vedno politika, kolektivno soočanje in spopadanje z neznanim. Popolno prekrivanje vednosti in komunikacijske prakse na »znanstvenem področju« je bilo predrago plačano. Na področju politike je bil videz takšnega prekrivanja dosežen z določeno strategijo diskurzivne ritualizacije. Pri skoraj vsaki politično pomembni priložnosti je bilo treba spoštovati sprejeti vzorec govora, uporabljati določen besednjak z značilnimi govornimi figurami, pripovedovati določene zgodbe. Kljub čvrsti retorični obliki pa javni diskurz ni bil zgolj ritualna praksa, neskončen ceremonial, natrpan s klišeji in stereotipi. Čeprav so bili javni govorniki pogosto in praviloma dolžni govoriti to, kar se je od njih pričakovalo, aktualna politična praksa nikoli ni bila brezhibno preračunana. Kljub neznanskim prizadevanjem v smeri družbenega in gospodarskega načrtovanja, zlasti po revoluciji, ko je bilo mogoče računati na zanos in navdušenje množic, so se družboslovne znanosti pokazale nesposobne, da izdelajo novo realnost; največ, kar so lahko storile, je bilo legitimiranje dosežkov aktualne politične prakse, torej povezovanje – a le naknadno – *javne komunikacije in znanstvene vednosti*.

Tako imenovane politične šole – kar je bila le oznaka za kvaziinstitucije političnih tečajev, ki so jih redno prirejali zunaj (bolje rečeno: v medprostoru) vzpostavljenih izobraževalnih in političnih institucij, kjer so ugledni univerzitetni profesorji, ponavadi v večernih urah, poučevali politike in druge »javne delavce« – morda najbolje osvetljujejo odnos med družboslovnimi znanostmi

in politiko. Iz njihovih bornih učnih programov je jasno razvidno, da so lahko te znanosti, razumljene kot glavni vir resnične vednosti o aktualni politiki, preskrbele poklicne politike le z osnovami znanja o »svetli prihodnosti«, ki se je zdaj začela. Nekaj splošnih pojmov, prgišče kanoničnih interpretacij, načrt razvoja Zgodovine itd., skupaj z nauki iz revolucionarne prakse velikih predhodnikov, vključno z voditelji, ki so bili tedaj na oblasti. Brez očarljive preobleke epske pripovedi o revolucionarnih podvigih je lahko znanstvena vednost skeptičnim poslušalcem zvenela – in jim tudi je – kot suhoparni akademizem najhujše vrste. Ko so končale te tečaje, so nove generacije politikov in javnih delavce sicer vedele, *kako govoriti* v javnosti, ne pa tudi, *kaj govoriti*. Osnovna vednost o marksističnem nauku je lahko zadoščala za uspešno politično kariero le, če je bila dopolnjena s praktičnimi spretnostmi. Te spretnosti so bile neobhodne za osvajanje še pomembnejše vrste vednosti: *praktične politične vednosti*. Gre za vednost o tem, kaj reči in kaj storiti v konkretni situaciji. V enopartijski diktaturi, kjer je bilo področje politike trdno zacementirano z vladnimi in partijskimi institucijami, vsi odnosi in izmenjave pa so potekali v okviru stroge hierarhije, v kateri so bili politiki – razen tistih na najvišjih položajih – pravzaprav birokrati, ni veliko prostora za izražanje ustvarjalnih sposobnosti. Glede na številne omejitve, tako ideološke kakor institucionalne (povzeli bi jih lahko pod dve oznaki: *uradna partijska linija* in *birokratski aparat*), je bila najpomembnejša sposobnost politika ta, da dokaže svojo lojalnost; da zna sprejeti odločitev, ki so jo od njega pričakovali (tj. da zna slediti direktivam, zlasti neizrečenim).

Praktična politična vednost je dala komunikacijski politični praksi videz nepristnosti in pogosto tudi zlaganosti. Oblikovana je bila po zgledu »znanstvene« komunikacijske prakse univerz: tam, v krogu dopolnjene vednosti, je bil vsak komunikacijski dogodek domnevno predviden in kodiran. V politični sferi zato ni bilo več *dogodkov*. Praktična politična vednost, ta operativna marksistična doktrina, si je prilaščala status znanstvene vednosti, premeščene v politično areno. Toda negotovost javnih delavcev v praksi, njihovo šibko znanje in nepoučenost so dopuščali kvečjemu naknadno in za nedoločen čas preloženo prekrivanje praktične vednosti z doseženo teoretično vednostjo. Na ta način opisujemo pravzaprav pomen »znanstvenega legitimiranja politike« v preteklem komunističnem režimu. Uradno privzete politične interpretacije odločilnih dogodkov, javno oznanjani razlogi za sprejem pomembnih odločitev, vidni popravki pomembnih partijskih dokumentov itd. – vse to je bilo treba legitimirati. Komunistična politika se je zato opirala na trdno vzpostavljene družbo-

slovne in humanistične znanosti. Nenehna prizadevanja za uradno redeskrpcijo in reinterpretacijo pretekle politične prakse so bila cena, ki jo je bilo treba plačati, da bi prišli do prepričljive (psevdo)komunikacije v okviru emancipacijske politike, ne pa zgolj do molka, ki obdaja Sveto resnico.

Legitimirati aktualno politiko je torej pomenilo dokazati, da ni nedavno priučena praktična politična vednost pravzaprav nič drugega kot uporabna znanstvena vednost. Za to politiko je bilo pomembno dokazati, da ni bilo nikakršne samovoljne, nepredvidene in neutemeljene politične akcije in da so bile celo najbolj razvnete, najbolj dramatične in najplodnejše javne razprave navsezadnje le del usmerjene in predvidene komunikacijske prakse. Izhajajoč iz predpostavke, da je politika zgled za komunikacijsko prakso, se nagibamo k mišljenju, da je bil komunizem politika depolitizacije političnega. Tleči pepel resnične politične razprave, opazna znamenja občasnih napetosti in spopadov med najvišjimi političnimi avtoritetami, sama politična praksa v iskanju svojega legitimiranja – vse to je nakazovalo, da vladajoča politika ni postala docela »znanstvena«. Komunistične univerze, te zgledne *nepolitične institucije*, niso nikoli dosegle popolnega komunikacijskega mrtvila.

164

* * *

Humanistično pogojevanje ideologije etnonacionalizma je nemara manj razvidno. Vendar pa ni težko uvideti, da je z novo ideološko preobrazbo *humanitas humanuma* še naprej ostala prostor najvišjih vrednot, samo srce ideologije. Namesto razredu proletarcev, ki je utelešal *demos* prihodnosti, je človeškost sedaj pripisana izbranemu *ethnosu*. Človeškost dane etnične skupnosti se je pojavila v nasprotju z nečloveškostjo drugih – ki jih je, kot menijo novi ideologi, moderna ideologija *demosa*, komunizem, lažno in zlovesče umestila v eno samo enotno *skupnost* (in jo celo reetnizirala). Nove etnopolitične delitve se sklicujejo na krvave etnične spopade in vidijo v njih neizpodbiten dokaz, da *ima človeškost etnične meje*. Ta dokaz je domnevno nedotakljiv, saj je bila cena zanj previsoka: nobena »moderna, meščanska ideologija« *skupnega življenja* ne sme spodkopati njegove veljavnosti. V položaju, ko so v mejah različnih etničnih korpusov prisotne različne religije, v mozaiku, v katerem se etnična pripadnost ujema z versko – kot se je zgodilo na tleh nekdanje Jugoslavije –, dobiva ta izkušnja *izbranega naroda*, ki vso svojo zgodovino dela pokoro za nečloveškost drugih narodov, transcendentalno (epistemološko) utemeljitev. Obstoj Boga ali Boga določene posebne religije postane tako dokaz

etnične izbranosti, etnična izbranost pa zopet dokaz o obstoju Boga ali, natančneje rečeno, najbolj verodostojne religije.

Treba je torej imeti pred očmi, da se postkomunistični *politični pluralizem* – razvoj demokracije po enopartijskem sistemu, v katerega je položeno toliko upov – razvija na ozadju te *transcendentalno utemeljene etnične izbranosti*, da se razvija kot *etnični pluralizem*, kot multikulturalnost, utemeljena na najmočnejši različici etnocentrizma, na ločnici človeško/nečloveško. Vladajoči etno-politični pluralizem skriva pluralizem svetov, od katerih je le eden dejansko človeški. Politični pluralizem *moderne meščanske demokracije v okviru vzporednih svetov* – kjer se kot edina uspešna rešitev kaže sopostavljanje etnokultur, kolektivizacija Sebstva in regresivna *reteritorializacija sociusa* – velja za veliko nevarnost, kajti politična sekularizacija ogroža temeljne človeške vrednote, človeško dobroto izbrane *etnijske*. Etnično, ne pa religiozno, je to, kar ne dopušča sekularizacije, torej izgradnje *enega* v meščanskem smislu multietničnega sveta; *sveto*, ki je v temelju tega etničnega, namreč nima prvobitnega izvora v tostranstvu, ampak v onstranstvu. Gre za isti tip svetega, ki je ležal v temelju komunistične ureditve, za svetost kolektivnega spomina na trpljenje v zadnji balkanski vojni, na masakre in genocid; ta spomin je pomenil notranjo oviro za sekularizacijo te moderne ideologije in jo spremenil v *politično religijo*.

165

Družbene vede tudi v etnonacionalizmu funkcionirajo znotraj področja politične religije, le da je njena osnovna matrica spremenjena: na mesto filozofije je stopila religija. A sprememba, ki se je tu zgodila, pravzaprav ni bistvena, saj sta obe matrici matrici *teologiko-politike*. Heglovska filozofija in Abrahamove religije, postavljene na mesto glavnega ideološkega stebra, vsaka na svoj način izpolnjujejo kriterije tistega, kar je Rorty na Popperjevi sledi imenoval *esencializem*.¹³ V okviru obeh epistemoloških politik je *vednost v bistvu dopolnjena in je pred skupnostjo*: vsaka družbena oblika je v odnosu do oblike episteme zunanja in naknadna.¹⁴ Toda nesocializirana institucija vednosti, ki funkcionira

¹³ O tem pojmu pri Popperju glej npr. Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, Routledge, London in New York, 1996. str. 44 isl.

¹⁴ Gre pravzaprav za privilegiranje resnice, tj. »pravilnega predstavljanja naravne realnosti«, pred družbeno realnostjo. Kot opaza Rorty: »Kadar ljudje na politični desnici govorijo o izobraževanju, začnejo takoj govoriti o resnici.« Da bi podprl svoje dokazovanje, se sklicuje na Deweya in Habermasa: »To, kar stopa na mesto nujnosti, da realnost pravilno predstavljamo, je nujnost, da sklenemo svoboden sporazum z našimi bližnjimi – da smo polnopravni člani svobodne skupnosti raziskovalcev.« Prim. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin books, 1999, str. 144 in 119.

kot poglavitna ideološka institucija, nima le epistemoloških, ampak tudi politične posledice. Kot ideološka institucija, institucija vednosti o človeku in družbi, je *bistveno napotena na celotno družbo*. Ideološki je ravno način, na katerega se ta vednost socializira, intersubjektivno konstituira, mimo in onstran skupnosti strokovnjakov. O bistveni napotnosti govorimo zato, ker gre za »vednost«, ki utemeljuje substancialno ali organsko obliko družbe, njeno »predmoderno« ali »etnično« stanje. Domnevno znanstvena vednost o tem, kaj je človek in kaj je družba, ponuja ideološko oporo za gradnjo *identitete skupnosti*, ponuja odgovor na vprašanje skupnosti o svoji identiteti: »Kdo smo«?

Da bi dojeli ključno vlogo družbenih ved pri gradnji etnične identitete, kot tudi ključno vlogo epistemološke politike v etnopolitiki, moramo posvetiti pozornost dejavniku socializacije vednosti. S tem, ko opira celotno socializacijo na vednost, na znanstveno vednost o človeškosti človeka, postane vladajoča etnopolitika *moderna, politično moderna*. Nasprotno pa s tem, ko vso vednost o človeku podreja družbeni in politični praksi gradnje in ohranitve kolektivne identitete skupnosti, povzroča, da postane vsa teoretična in znanstvena praksa, razen prakse naravoslovnih ved, *etnična ali etnopolitična*. Družboslovne in humanistične znanosti postanejo sam korpus ideologije, ki je iz njih naredila psevdoznanosti. V vsaki od njih najdemo kakšno filozofijo ali religijo, vseobsežno doktrino, ki določa najvišje dobro skupnosti, zgledno človeško dobroto. Ta doktrina totalizira in uniformira vse družboslovne znanosti in discipline ter preprečuje njihovo epistemološko diferenciacijo in osamosvojitve.¹⁵ V utesnjem prostoru, ki ni dopuščal *pluralizma interpretacij*, se je lahko pojavil le metodološki in idiomatični pluralizem različnih šolskih predmetov. Pravzaprav obstaja ena sama Znanost o Človeku. Pomenljivo je, da niti marksistična ideologija niti ideologija »izbranega naroda« nista dopustili jasne razmejitev družbenih ved in *humaniora* (the humanities). Medtem ko je prva ideologija, pravzaprav njena znanstvena filozofija, vse discipline vednosti o človeka vsrkala v družbene vede, pa druga ideologija, utemeljena na religijskem nauku, teži k temu, da vse družbene vede nivelizira na veje *humaniora*, ki imajo sedaj parohialni etnični okvir. Od Znanosti o Človeku se je zgodil prehod k različnim hermenevtikam, posvečenim Našemu Človeku, ne da bi pri tem prišlo do opustitve znanstvenosti ali humanizma.

¹⁵ Zato je Lefort ni imenoval le kvazi-znanost, ampak omni-znanost. Prim. Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Pariz, 1994, str. 180.

Razliko med dvema epistemološkima politikama, ki je na prvi pogled tako velika, zmanjšuje spoznanje, da je bil tudi komunistični režim *etnopolitike*. Tudi v njem je bilo moderno povezovanje političnega in znanstvenega podrejeno ohranitvi organske oblike skupnosti. V obeh režimih je ideologija prevzela funkcijo *kompleksa mit-simbol*,¹⁶ predmoderne »ideologije« etnične skupnosti, njenega simbolnega korpusa, ki jamči za preživetje skupnosti kljub močnim in dolgotrajnim asimilacijskim tokovom. Marksistična filozofija in religijski nauki postanejo vladajoče ideologije s tem, ko stopijo na mesto konstitutivnih mitov etničnih skupnosti. Filozofija in religija dobita najpomembnejšo politično funkcijo; funkcijo konstituiranja *politične skupnosti*, saj sta se pokazali kot obliki vednosti, ki ponujata najplodnejše možnosti za *rekonstitucijo kolektivnega telesa etnične skupnosti*. Pravzaprav pomenita tako ena kot druga vseobsežna doktrina poseben način elaboracije konstitutivnega etničnega mita, njegove moderne elaboracije, ki postavlja v ospredje *vednost*.

Kar povezuje filozofijo in religijo, Hegla in preroke, je *etnični mit*. Prednost tega mita pred ideologijo razkriva kontinuiteto etnopolitike južnoslovanskih etnij. Postaviti vprašanje, kako prihaja do izbire določene filozofije ali religije kot temelja ideologije, pomeni odkriti to prednost. Da kakšna filozofija ali religija nadzorujeta in totalizirata vso vednost o človeku in jo spreminjata v ideološko politično prakso, je v tem kontekstu zasluga etničnega mita, če stoji za njim politika, ki se nanj ključno opira: etnopolitika.

167

Kadar celotna politična ideologija prevzame temeljno funkcijo vzpostavljanja identitete, tedaj govorimo o politiki kot etnopolitiki. Ta daje političnemu diskurzu vselej izrazite narativne poteze, ki jasno kažejo, da je *pripoved o določenem Dogodku* pred vsemi oblikami politične komunikacije, ki so z njo šele utemeljene.¹⁷ Tako je tudi v komunistični ideologiji, v kateri politično ni nepo-

¹⁶ Gre za termin, ki ga je v preučevanje etničnih identitet vpeljal John Armstrong (*Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982), prevzeli pa številni teoretiki, med katerimi ima pomembno mesto Anthony D. Smith (prim. njegovo delo *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishers, 1986). O sorodnosti stališč teh dveh raziskovalcev, začenši s simbolno konstrukcijo etnične identitete, glej npr. Umut Ozkirimli, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, Macmillan Press Ltd, Hampshire in London, 2000, str. 167–189.

¹⁷ V nadaljevanju se molče sklicujemo na aktualne teorije narativne konstrukcije kolektivne identitete, začenši z Lyotardovo koncepcijo utemeljitve »družbenega telesa« na »narativnem korpusu« – po etničnem modelu plemena Cashinahua (prim. *Le différend*, Les Editions de Minuit, Pariz, 1983 [sl. prev. *Navzkrižje*, Založba ZRC, Ljubljana, 2003, str. 218; prev. Jelica Šumič-Riha – op. prev]) – prek »narrating the Nation« Homi K. Bhabhe (*Nation and Narration*, Routledge, London

sredno vidno kot etnopolitično, prepoznavna vloga zgodbe o nastanku »naše družbe« in »naše družbene realnosti«. Marksistična ideologija je bila pravzaprav poseben način – za večino obvezen kod in besednjak –, kako pripovedovati zgodbe iz poslednje vojne. Navidez paradokсно je, da je postal sam dogodek revolucije, ki naznanja konec etničnih mitov, ravno izvor etničnega mita. Po eni strani se je z revolucijo konstituirala moderna politična skupnost, katere politično bitje je predpostavljalo revolucionaren razkol s *predpolitično* preteklostjo; po drugi strani pa je postal sam dogodek revolucije glavna vez z etnično tradicijo in to tako zelo, da je politična konstitucija *biti-z-drugimi* ostala v bistvenih potezah *etnična*.

Da bi uvideli prednost etničnega pred političnim, bi morali preučiti vlogo, ki jo je zgodba o revoluciji igrala v diskurzivnih političnih praksah. Pomembni politični govori pred množicami delavcev in kmetov, v odločilnem zgodovinskem trenutku, so vedno vključevali zgodbo o velikem dogodku rojstva novega sveta in narodnega preporoda. Politiki so morali biti spretni pripovedovalci zgodb o velikem začetku. Pomembni politični govori so vključevali *vojne zgodbe*, kajti revolucija je bila strmoglavljenje starega režima v vojni in z vojno. Etniziranje političnega izvira iz dejstva, da se revolucija ni dogodila le kot *politični spopad*, tj. v okviru notranje, državljanske vojne, ampak tudi kot boj proti *tujemu okupatorju*, Nemcem in njihovim zaveznikom. Dogodek *proletarske revolucije* je bil obenem tudi dogodek *narodnoosvobodilnega boja*. Po zaslugi te sočasnosti se je politični nasprotnik v vseh ideoloških obrazcih eksplicitno ali implicitno znašel v senci *tujca*, *etnično Drugega*. Tako lahko odkrijemo konstitutivno prisotnost tujcev v samem revolucionarnem dogodku. Etnično aficira samo realnost revolucije, njeno zgodovinsko vsebino. Etnično se v etnopolitiki pojavlja kot *vsebina* in *oblika* obenem: kot narativna oblika političnega diskurza in kot njegov pooblaščen referent. Revolucionarna ideologija je bila prisiljena ohraniti kanec tradicionalnega narativnega koda in *epskih* form, ustno epsko izročilo pa je bilo, kot je znano, narativna oblika tradicionalnega etničnega mita, kakršnega so gojili na teh tleh. Za predmoderne družbe in njihove ljudske kulture (Majhne tradicije)¹⁸ je značilno, da je bila njihova kolektivna identiteta

in New York, 1990) pa do Ricoeurove teorije zgodbe in narativne identitete, kakršna se oblikuje v zgodovinopisju in književnosti (prim. njegove raziskave od *Temps et Récit*, 1983, pa do najnovejših dognanj v *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000).

¹⁸ O konceptih Velike tradicije in Majhne tradicije ali Visoke kulture in Nizke kulture, operativni dvojici iz socialne in kulturne antropologije, glej npr. Ernest Gellner, »From Kinship to Ethnicity«, v: *Encounters with Nationalism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1994, zlasti str. 39–42.

utemeljena na epski pripovedi. Ta strogo kodificirana naracija je bila zanesljiva materialna oblika prenosa kolektivnega spomina. Ohranitev kolektivne identitete je bila povezana s prenosom spomina na velike bitke: prav zato, ker so bile te bitke trenutki srečanja z *vplivnimi tujci* in vozlišča preobrazbe etnične identitete.

Kam meri imperativ, da so v političnih forumih jugoslovanskega komunizma v *pomembnih trenutkih pripovedovali vojne zgodbe*? Najkrajši odgovor politikov, ki so bili dolžni spodbujati kolektivno priklicovanje spominov na vojne čase – kar je pomenilo, da so morali biti tudi sami borci, ki se spominjajo svojih vojnih dogodivščin pred poslušalci, med katerimi so utegnili biti tudi njihovi soborci – je bil v glavnem ta, da ne smemo pozabiti na trpljenje ljudstva in vseh tistih, ki so dali svoje življenje za revolucijo in obrambo dežele pred okupatorjem. Pripovedovanje vojnih zgodb je bilo tudi v moderni politični instituciji način ohranitve spomina, ki izpolnjuje *etnično zahtevo*: zahtevo po ohranitvi kolektivne identitete. Toda neizogibno izpolnjevanje te zahteve v političnih forumih naznanja *politično zahtevo*, ki je pred njo: z ohranjanjem spominov na vojno lahko politična opcija, ki je zmagala v vojni, še naprej obdrži množično podporo. Ravno to *povezovanje kolektivne identitete in politične ideologije* je tisto, kar naredi iz etnopolitike etnopolitiko. Etnopolitika prikriva temeljno ranljivost in krhkost političnega in mu postavlja nasproti nedotakljivo inkorporacijo političnega v samo etnično bitje. Veliko resnice je bilo v opozorilih komunističnih ideologov, da – če se spremeni privzeta politična opcija – »ne bomo ostali to, kar smo, in bomo pozabili na svoje največje žrtve!«

169

Opozoriti velja, da se moderne politične ideologije na Balkanu menjujejo na oblasti od ene do druge vojne.¹⁹ V času, ko jih ljudje množično privzemajo, so za večino najboljši opis tistega, kar je najtežje opisati: vojne realnosti. V tem času množičnega trpljenja funkcionirajo kot konstitutivni etnični mit; predstavljajo se kot univerzalne doktrine, ki imajo neprecenljivo praktično vrednost, saj ponujajo odgovore na vprašanja življenja in smrti: Kdo smo? Kdo so naši smrtni sovražniki? Zakaj se nam to dogaja? Kaj naj storimo, da bi preživel? itd. S privzemanjem teh doktrin je mogoče v kritičnih razmerah najučinkoviteje

¹⁹ O tem glej U. Vlaisavljević, »Rat kao najveći kulturni događaj«, *Odjek*, Sarajevo, no. 4, 1996. Slovenski prevod: »Vojna kot največji kulturni dogodek«, *Nova Revija*, Letnik LXI, junij 1997, Ljubljana, pp. 43–49; nemški prevod: »Der Krieg als größtes Kulturereignis«, *Dialogue*, International Issue 3–4, Sarajevo 1997, pp. 23–34.

usmeriti praktično delovanje celotne skupnosti in doseči najpomembnejša cilja: preživetje in svobodo.

Etnični mit je spona, ki povezuje univerzalno Doktrino in surovo Realnost. Kadar je ideologijo najbolj realistična in kadar se izkaže, da ponuja kolektivno rešitev etniji, ki ji grozi izginotje, tedaj je postala konstitutivni etnični mit. V vojni se filozofski ali religijski nauk, pogosto že v vlogi politične ideologije tega ali onega političnega gibanja, preobraža v konstitutivno interpretacijo realnosti celotne etnije. Splošno sprejeti opis vojne realnosti je vselej *etničen*: ponuja nam zemljevid kolektivne identitete.

Dogodek vojne ima torej epistemološki smoter: je instanca preverjanja množice doktrin, za katerimi lahko stojijo različna politična gibanja. Praktična vrednost različnih »ideologij« se preizkuša na izpitu same realnosti, najbolj realne in poslednje realnosti vojne. Vojni dogodki postavljajo na preizkušnjo vzdržljivost univerzalnih naukov in so tako svojevrsten *experimentum crucius* njihove sprejemljivosti. V vojni postanejo verificirani nauki uradne ideologije. Vojno verificiranje nauka pomeni njegovo najuspešnejšo rabo: rabo, kakršno nalaga etnični mit. Marksizem in aktualna teologiko-politika sta se pokazala kot dve najprimernejši in najplodnejši doktrini za opis dveh različnih vojnih realnosti.

170

V politikovi strategiji pripovedovanja vojnih zgodb v času, ko je vojna že malce oddaljena preteklost, ni težko prepoznati prizadevanja za *legitimiranje* uradne ideologije. Takšne pripovedi vdihujejo celotnemu političnemu diskurzu največ *etnične* vrednosti. V tem legitimiranju se najpogosteje denuncira mitična razsežnost: obujanje vojnih spominov je opominjanje vseh pripadnikov skupnosti na dejstvo, da je vladajoča ideologija *sveta*; je doktrina, ki jo je v vojni posvetila velika *kolektivna žrtev*. Pri tem je ponavadi spregledana epistemološka razsežnost legitimiranja: s svojo epsko narativnostjo so komunistični vodje opominjali ljudstvo na dejstvo, da je njihova ideologija prestala najstrožjo in najbolj verodostojno preizkušnjo pred licem realnosti. Mitična posvečenost doktrine ne izključuje njene praktične verificiranosti, ampak gre roko v roki z njo. Pravzaprav sta komplementarni: za mitično verifikacijo stojijo mrtvi pripadniki skupnosti, za epistemološko pa preživeli. Pri tem velja omeniti, da ima epistemološka verifikacija izrazito družbeni značaj: največje število pripadnikov jo podpira na najprepričljivejši način, postavljajoč na kocko lastno življenje.

Če imamo pred očmi to dvojno overovljanje, lahko potegnemo sklep, da lahko vladajočo ideologijo spremeni samo *nova vojna* – v epistemološkem smislu

pomeni namreč *falsifikacijo* privzete interpretacije zadnje vojne realnosti. Dejanska sprememba političnega režima zahteva nove žrtve in novo vojno realnost. Toda kot smo lahko že zaslutili, potegne sprememba ideologije za sabo spremembo *etnične identitete*: ta je z vsako novo vojno na novo definirana glede na identiteto novega smrtnega sovražnika. Zgodovina, ki poteka v znamenju osvajalskih vojn in dolgotrajnih asimilacijskih valov, je za majhne balkanske etnije zgodovina stopnjevitih sprememb njihovih kolektivnih identitet. Toda te spremembe ostajajo večinoma neopažene; prikrivajo jih ravno spremembe ideologij in padci režimov. Med glavne naloge etnopolitike, ki se izmenoma opira na različne ideologije, pri čemer je sama njihov zadnji temelj, sodi prikrivanje *politične konstrukcije etničnega*. Etnopolitika je določena strategija na področju političnega, katere cilj je, da postavi etnično pred politično. Njenemu prepričevanju nasledimo takrat, kadar začenjamo verjeti, da se različne politične ideologije izmenjujejo zaradi ohranitve etnične identitete. Prednost etničnega pred političnim je prednost, ki jo mora politika – da bi bila sprejeta in da bi ostala na oblasti – ne le upoštevati, ampak tudi rekonstruirati v novem zgodovinskem kontekstu. Politika, ki si lasti pravico do prestola, vidi v tej prednosti neizogibnost sprejemanja diktata realnosti, realnosti etnične skupnosti, ki narekuje, da se mora nova ideologija pojaviti kot nova simbolna inkorporacija (simbolni kompleks) nespremenljive in trajne *etnične identitete*.

Dejansko pa identiteta nikakor ni nekaj trajnega in neskaljenega, nekaj onstran vseh ideoloških posegov in prevzemov: z vsako novo ideologijo je na novo proizvedena, njena domnevna trajnost in nespremenljivost pa sta učinek koherentnosti vseh interpretacij prejšnjih vojnih realnosti. Nova ideologija kot interpretacija zadnje vojne realnosti mora biti obenem reinterpretacija vseh interpretacij prejšnjih vojn; ta ideologija mora torej znova definirati vse prejšnje ideologije v njihovi najpomembnejši, etnični vsebini, in to v času, ko se je izkazalo, da je bila njihova prejšnja koherentna interpretacija falsificirana. V nasprotnem primeru ne bi mogla uresničiti etnopolitičnega diktata, tj. ne bi mogla ponuditi svojega simbolnega telesa etnični identiteti.

Kritika vladajoče etnopolitike mora postaviti pod vprašaj ravno reprodukcijo tega epistemološkega obrazca in spodbiti verovanje v izpeljanost in sekundarnost politike v razmerju do etničnega: razkriti mora *ideološko konstrukcijo etničnega*, zasnovano na epski interpretaciji velikih bitk in narativni figuraciji vojskujočih se strani, lastne podobe v kontrastu s podobo sovražnika. Rdeča nit te kritike je lahko spoznanje, da konstitutivni etnični mit ni več mit prvega

začetka – razen v naknadni rekonstrukciji celega niza prejšnjih identitet – ampak zadnjega začetka, najpoznejšega preporoda, kar pomeni, da je vključen v dialektiko moderne in njenih političnih konstrukcij.

Prevedla Seta Knop

LITERATURA

- John Armstrong, *Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982
- Jean-Christophe Aeschlimann, *Ethique et responsabilité – Paul Ricoeur*, Editions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtal, 1994
- Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Band 2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973
- John B. Allcock, *Explaining Yugoslavia*, Hurst and Company, London, 2000
- Robert Audi, *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London and New York, 1998
- Pierre Bourdieu, 'Les sciences sociales et la philosophie', *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47/48, juin 1983
- 172 Thomas Caruthers, 'The End of Transition Paradigm', *Journal of Democracy*, Volume 13, Number 1, January 2002
- Walker Connor, *Ethnonationalism: the Quest for Understanding*, Princeton University Press, 1994.
- Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990
- Jacques Derrida, *Université sans condition*, Galilée, Paris, 2001
- Friedrich Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, SW 2, 1880.
- Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974.
- Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am M., 1992, str. 24.
- Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1994
- Georges Gurwitsch, *The Social Frameworks of Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford, 1971
- Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1994
- Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford University Press, 1985
- Jean-François Lyotard, *Le différend*, Les Editions de Minuit, Paris, 1983
- Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, Routledge, London in New York, 1990
- Ellen Messe-Davidow, David R. Shumway, and David J. Sylvan (eds.), *Knowledges. Historical and Critical Studies in Disciplinarity*, University Press of Virginia, and London, 1993
- Umut Ozkirimli, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, Macmillan Press Ltd, Hampshire in London, 2000
- Richard, Rorty, *Truth and Progress*, Philosophical Papers, Volume 3, Cambridge University Press, 1998
- Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999
- Herman J. Saatkamp, Jr., *Rorty and Pragmatism, The Philosopher Responds to His Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville and London, 1995
- Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, Routledge, London in New York, 1996
- Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishers, 1986

Robert Simonič

VPRAŠANJE BISTVA V HEIDEGGROVEM SPISU O BISTVU RESNICE

I.

157

Že v *Biti in času* Heidegger izpostavi tradicionalno sovisnost vprašanja resnice in vprašanja biti v filozofiji. Zlasti v § 44 razvije vprašanje po izvornem fenomenu resnice. Analiza tradicionalnega pojma resnice¹ (tj. njenega bistva) naj bi sprostila njegove ontološke temelje tako, da bi izvorni fenomen resnice postal očiten.

V spisu *O bistvu resnice*² Heidegger sicer povzame vse ključne korake analize tradicionalnega pojma resnice, opravljene v § 44 *Biti in času*, vendar na način, ki kaže prehod od fundamentalnoontološke zastavitve vprašanja biti (kot vprašanja po njenem smislu) v *Biti in času* k bitnozgodovinski zastavitvi vprašanja biti. Heidegger v spisu izpostavi odtegnitev kot temeljno potezo biti, imenuje jo jasneče skrivanje (*das Lichtende Bergen*).

¹ Tradicionalno dojetje bistva resnice izpostavlja ujemanje (adekvacijo) sodbe z njenim predmetom, sodbo pa obravnava kot izvorno mesto resnice. Obe trditvi izvorno pripiše Aristotelu.

² Opirali se bomo na 8. dopolnjeno izdajo spisa, ki (prvič) vsebuje tudi Heideggrove ročno zapisane opombe: Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 8., dopolnjena izdaja, Vittorio Klostermann, Frankfurt ob Majni 1997.

Ključna razlika med obravnavo v *Biti in času* ter spisom *O bistvu resnice* je v obravnavi samega bistva (*Wesen*), ki v spisu stopi v ospredje.³ Že v samem začetku spisa Heidegger izpostavi besedo *Wesen*, tako da jo zapiše poudarjeno.

Vprašanje o bistvu resnice se najprej zastavlja kot vprašanje o resnici kot resnici, ki pa ni neodvisno od tega, kako razumemo bistvo kot bistvo:

»K vprašanemu vprašanja [*Zum Gefragten der Frage*] po bistvu resnice ne spada le to bistvo, marveč skupaj z njim, kaj dejansko pomeni bistvo kot bistvo, iz katerega razumevanja bistva se sprašuje po bistvu resnice.« (Herrmann 2002: 53)

V vsakdanjem govoru ne vprašanje o resnici kot resnici ne vprašanje o bistvu kot bistvu ne prideta do izraza, saj sta vsakokrat podrejena bodisi vprašanju po resnici nečesa in ne po resnici kot resnici bodisi po bistvu nečesa in ne po bistvu kot bistvu. Z vidika vsakdanjega govora oz. razumevanja je vprašanje po bistvu kot bistvu lahko celo nekaj »najbolj nebistvenega in nezavezujočega«. (Heidegger 1997: 5)

158 Zaradi pregleda nad celoto spisa *O bistvu resnice* bomo najprej izpostavili nekaj mest, ki so bistvena za interpretacijo. Pri tem nam bo v pomoč sklepni, deveti razdelek spisa z naslovom *Opomba*.⁴

Vprašanje po bistvu resnice izvira iz vprašanja po resnici bistva:

»To vprašanje razume bistvo najprej v smislu kajstva (*quidditas*) ali stvarskosti (*realitas*), resnico pa kot značaj spoznanja.« (Heidegger 1997: 29)

Resnica kot značaj spoznanja je torej možna šele, ko je bistvo že dojeto kajstveno. S tem sta tako vprašanje resnice kot vprašanje bistva umeščena v so-besedilo zgodovine *BITI* (*Seyn*).⁵ Odgovor na vprašanje po resnici bistva je tako poved (*Sage*) obrata, pri katerem se bistvo resnice izkaže kot resnica bistva:

Spis je prvič izšel šele leta 1943, vendar na osnovi predavanja, ki ga je imel Heidegger že l. 1930, jasneje pa ga je večkrat predelal.

³ Pri tem se spremeni njegov pomen: ne gre več za kajstvo, *essentia*. K temu vprašanju se bomo vrnili v nadaljevanju.

⁴ V prvi izdaji spisa iz leta 1943 je 9. razdelek obsegal dva odstavka, pred katera je Heidegger v drugi izdaji dodal nov odstavek. (Herrmann 2002: 207)

⁵ Raba zapisa *Seyn* (*BIT*) napotuje na mišljenje resnice biti (bit torej ni več mišljena kot bivajočnost), kar poudari von Herrmann:

»Odgovor na vprašanje po bistvu resnice je poved nekega obrata v zgodovini BITI (Seyn). Ker spada k njemu jasneče skrivanje, se BIT (Seyn) prvotno kaže v luči zakrivajočega odtega. Ime te jasnine (Lichtung) je *aletheia*.« (Heidegger 1997: 29)

V povedi »bistvo resnice je resnica bistva« je stavčni subjekt, kolikor se »ta fatalna slovnična kategorija sploh še sme uporabljati«, (Heidegger 1997: 29) resnica bistva in ne bistvo resnice.

Z vidika spusta v izvorno bistvo resnice je torej potrebno upoštevati, da se potem, ko je bistvo dojetoj kajstveno, srečujemo (vse bolj) z resnico kot z značajem spoznanja, kar je še posebej značilno za novoveško dojetje resnice, ki sledi kartezijanskemu obratu v subjekt. Ker pa se v spisu gibljemo »nazaj«, proti grškemu, izvornemu fenomenu resnice kot *aletheia*, se je potrebno najprej zadržati v območju predstavljaljočega mišljenja metafizike in obravnavati bistvo kot kajstveno bistvo, toda, kot zapiše Heidegger, verbalno. (Heidegger 1997: 30) Vendar pa že znotraj tega (še) metafizičnega mišljenja verbalno (za razliko od nominalnega) razumevanje bistva (*Wesen*) omogoči misliti bistvo neme-tafizično. (Komel 1998: 120)

159

Heidegger v spisu izpelje prelom s kajstvenim bistvom kot splošnim (*koinon, genos*). Pri tem izhaja iz obravnave nosilnega pojma predstavljaljočega mišljenja metafizike, bivajočega v njegovi celoti, za katerega se izkaže, da se ravno skriva oz. odteguje.

Spis v tem smislu odpira vprašanje bistva (in biti) kot tega, kar je grška filozofija poimenovala *ousia*.⁶ To vprašanje lahko najprej razumemo le kot vprašanje interpretacije. Vendar pa se zastavlja vprašanje razmerja med interpretacijo in prevodom, ki nikakor ni enoznačno:

»Kaj če do prevoda temeljnih besed mišljenja ne pridemo po poti interpretacije in prevodni skok utirja pot interpretacije?« (Komel 1998: 117)

Vprašanje, ki se pri tem zastavi, je, ali Heidegger prevaja grščino v nemščino ali pa gre za prevod nemščine v grščino? Vsekakor je to pomembno vprašanje

»Kjer mišljenje ni več usmerjeno le na bistvo bivajočega, temveč na bistvo biti kot resnico biti, je metafizični način spraševanja po biti presežen.« (Herrmann 2002: 226)

⁶ Kot je znano, Heidegger vztraja pri nemškem prevodu *ousie* z *Anwesenheit* (prisotnost).

z vidika nosilnosti samih besed: »*Pristna nosilnost besede je v tem, da s pri-
našanjem besede iznaša poved.*« (Kornel 1998: 117)

S situacijo prevoda »nazaj v grščino« se srečamo že v *Biti in času*. Pri tem gre za fenomenološko destrukcijo nosilnih besed filozofske tradicije, uporaba izvorne grške terminologije pa ima metodični pomen.⁷

Heidegger v spisu *O bistvu resnice* misli resnico kot *aletheia* še dosledneje v njeni privativnosti, kot *a-letheia*. V tej smeri pokaže, da je odtegnitev temeljna poteza biti. Zakrivajoči odteg je v spisu tako temeljnega pomena, da mu je podrejen tudi sam horizont omogočenja.⁸

Za samo vprašanje resnice je bistveno, da se neresnica kot skritost izkaže kot tista, ki je še pred vsako resnico kot neskritostjo. Ta v temelju drugačen razmislek je možen, ker je že samo bistvo (razumljeno verbalno) vzgibano, kar razumemo s pomočjo nebistva.

160 Razumeti je potrebno, da Heidegger v spisu ne vprašanja resnice ne vprašanja bistva ne obravnava z vidika spoznanja. Zato spoznanje tega bivajočega v celoti nikakor ne izostane zaradi delnega, tj. nepopolnega spoznanja bivajočega. Šesti razdelek spisa *O bistvu resnice* pokaže, da je sama skritost (bivajočega v celoti) bistvu resnice najbolj lastna:

»*Skritost je, mišljena iz resnice kot razkritosti, ne-razkritost in s tem bistvu resnice najbolj lastna in prava ne-resnica. Skritost bivajočega v celoti se nikoli ne vzpostavi šele naknadno kot posledica vedno le delnega spoznanja bivajočega. Skritost bivajočega v celoti, dejanska ne-resnica, je starejša kot vsaka očitnost tega in onega bivajočega.*« (Heidegger 1997: 21)

Da je tradicionalno pojmovanje resnice (kot adekvacije) povezano s pravilnostjo izjave, pokaže Heidegger v drugem in tretjem razdelku. Razgradnja tega pojmovanja pokaže tudi, da izvorno mesto resnice ni v stavku. (Heidegger 1997: 13) Vprašanje, kaj pravilnost izjave (kot ravnanja po nečem očit-

⁷ Ko gre za § 44 *Biti in časa*, je izpostavljena zlasti prisvojitve fenomena resnice kot *aletheia*:

»Z razgradnjo pojma resnice kot adekvacije Heidegger prevede resnico kot adekvacijo nazaj v *aletheuein* (odkrivajočnost) oziroma *aletheia* (neskritost). Grška beseda za resnico torej spregovori na podlagi izvorne prisvojitve fenomena resnice.« (Kornel 1993: 72)

⁸ K vprašanju bistva kot temelja notranje možnosti se bomo v nadaljevanju še vrnili.

nem⁹) šele omogoči, razkrije širše območje prostosti. V tem razkritju se resnica bistva zakrije:

»Speljevanje neke notranje možnosti pravilnosti kake izjave nazaj na ek-sistentno svobodo puščanja bivajočemu, da je kot njenega temelja, ki hkrati že kaže tudi na začetek bistva tega temelja v skrivanju in v blodnji, želi pokazati na to, da bistvo resnice ni prazno, obče neke, abstraktne splošnosti, temveč sebe skrivajoče edinstveno enkratne zgodovine razkrivanja, smisla tega, kar imenujemo bit in smo dolgo tega navajeni premišljati le kot bivajoče v celoti.« (Heidegger 1997: 28)

V tem smislu je odmik od resnice kot pravilnosti izjave, ki ga Heidegger opravi v uvodnih razdelkih spisa, premik v dogodevanje izvirnega bistva resnice, ki se v razkrivanju zakrije.¹⁰ Odmik od pravilnosti nam razkrije nekaj precej bolj bistvenega:

»Spis o bistvu resnice pove, da bistvo resnice ni nikoli izčrpano v, dobri definiciji resnice, temveč nam predstoji kot vprašanje, kateremu smo mi sami izročeni. Izvorno bistvo resnice rabi našo bližino.« (Komel 1991: 30)

161

V spisu lahko obratu sledimo v korakih odstiranja »temelja« kot temelja notranje možnosti: temelj resnice kot pravilnosti se izkaže resnica kot ek-sistentna svoboda. Z zahtevnostjo interpretacije se soočimo pri koraku, ki nas pripelje do resnice kot skrivanja in blodenja.

II.

Izpostavili smo že, da uvodni koraki spisa¹¹ bistvo izpostavijo kot temelj notranje možnosti in da v tem pogledu, vsaj formalno, ohranjajo metafizično terminologijo vnaprej danega bistva.

⁹ Če *Bit* in čas posebej izpostavi *Erschlossenheit*, razklenjenost (sveta), spis *O bistvu resnice* izpostavi *Offenbarkeit*, očitnost, ki jo lahko prevajamo tudi kot razodetost v tem smislu, da gre za neko očitnost, ki je razodetost bivajočega iz njega samega. *Offenbarkeit* se v spisu *O bistvu resnice* nanaša na bivajoče v celoti: je očitnost bivajočega v njegovi celoti in v tem smislu bistvenega pomena za razumevanje vprašanja zakrivanja te celote.

¹⁰ Zato tudi ne moremo govoriti o pravilnem odgovoru na vprašanje o bistvu resnice.

¹¹ Podrobnejša obravnava vprašanj, ki se odpirajo v zvezi s temi koraki, bi presegla zadani okvir naše obravnave, zato se bomo omejili le na tiste vidike vprašanj, ki se dotikajo vprašanja bistva.

Razgradnja resnice kot adekvacije je v spisu tematizirana z obravnavo (meta-fizičnega) pred-stavljanja kot pred-metanja, ki mora premeriti odprt nasproti [*ein offenes Entgegen*]. Odprtost pripada odprtemu, je odprtost odprtega. Odprtost odprtega omogoča pred-stavljanje kot pred-metanje. Odprtost odprtega v spisu lahko razumemo kot razsežnost predpredikativnega oz. kot odprtost območja nanašanja. Razumemo ga lahko tudi kot omogočujoče za samo izjavljanje, kot odprto območje, v katerega odprtosti vselej že smo. Kot tako je tudi možnost našega odprtega zadržanja do nekega razkritega, očitnega bivajočega.

Pri odprtosti ne gre za naravnost naše subjektivnosti, temveč za predpredikativen odnos zadržanja. Zadržanje je lahko odprto, ker je odprto za bivajoče kot bivajoče v njegovem lastnem načinu bivanja, ki ni predmetnost predmeta oz. predstavljajenost predstavljenega (v predikativnem smislu).

Pri odprtosti zadržanja se odpre vprašanje, kaj omogoča srečanje kot srečanje. (Komel 1999: 10) V tem pogledu lahko samo odprtost zadržanja razumemo kot določen odnos do biti (tj. bitni odnos): za srečanje odprto zadržanje ne zadostuje, saj je le odprto s svojo odprtostjo v pravem pomenu besede omogočujoče za odprto zadržanje. Odprto zadržanje je omogočujoče (v ontološkem smislu) za izjavljanje ter je kot tako iskana notranja možnost ujemanja oz. adekvacije. Glede na razkriti temelj omogočanja izjava ne more biti primarno mesto resnice. Heidegger ta vidik obravnave strne v ugotovitvi, da je grško mišljenje odprto dojelo kot *aletheia*, to je kot neskrto.

162

Predstavljaajoče izjavljanje se po predmetu ravna in se z njim ujema v skladu s pravilnostjo. Toda to je možno le, ker se je vnaprejšnje dajanje smeri mere in uvajanje v ujemanje »že dalo prosto (freigegeben) v odprto za neko iz njega vladajoče očitno, ki obvezuje sleherno predstavljanje«. (Heidegger 1997: 13) Ta sprostitvev za nekaj očitnega v odprtem kaže, tako Heidegger, neko še nezapopadeno bistvo prostosti:

»Bistvo resnice, razumljene kot pravilnost izjave, je prostost.« (Heidegger 1997: 13)

Bistvo prostosti je »das Seinlassen von Seiendem«, pustiti bivajočemu, da je. (Heidegger 1997: 16) Kolikor je prostost razumemo prostost za nekaj očitnega v odprtem, potem to vsebinsko ne pomeni nič drugega kot to, da prostost pusti

vsakokratno bivajoče biti to, kar je. Sicer se predstavljajoče izjavljanje kot pravilno ne bi moglo izenačiti z očitnim (Heidegger 1997: 15). Puščanje, da je (*Seinlassen*) je pri tem potrebno razumeti ontološko:

»Pustiti da je – namreč bivajoče, da kot bivajoče je, kar je – pomeni podati se v (*Sich-einlassen*) odprto in njegovo odprtost, v kateri stoji sleherni bivajoče in katero to že prinese s seboj. To odprto je zahodno mišljenje dojelo v svojem začetku kot ta *aletheia*, *neskrito*.« (Heidegger 1997: 16)

Še več: resnica kot prostost nas popelje v smer resnice kot razkrivanja: premik od resnice kot pravilnosti k resnici kot ek-sistentni¹² prostosti pomeni, da je resnica godišče, (Komel 1991: 35) kolikor je vezana na razkritje bivajočega v njegovi celoti.¹³

Aletheia kot razkritje pomeni, da smo v odprto, v neskrito, napoteni. Izvorno bistvo resnice je bistvujoče (*west*), iz njega izhajajo »*redke in preproste odločitve zgodovine*«. (Heidegger 1997: 19) Dogaja se zgodovinsko.

Ek-sistentna prostost kot razkrivajoča prostost je zgodovinska, kolikor je določena z začetnim razkritjem bivajočega v njegovi celoti. (Heidegger 1997: 18) V tem začetnem razkritju so bistvene možnosti človeštva (že) vsebovane in hkrati shranjene, tj. pojmovno zajete. Pojemovne zgodovine brez tega začetnega razkritja, namreč bivajočega v njegovi celoti, ne bi bilo. Razkrivanje je dogajanje zgodovinskega bistva resnice. Bistvo torej ni nadzgodovinsko, vnaprej dano v smislu *essentia*.

V zvezi z vprašanjem izvirnega bistva je potrebno še pojasnilo, ki se nanaša na problem neresnice v območju izvirnega bistva resnice kot bistvujočega. V spisu namreč nebstvo resnice (*das Unwesen der Wahrheit*) postane vprašanje mišljenja, kar moramo upoštevati tudi pri vprašanju neresnice, sicer vprašanja po bistvu resnice ne moremo razviti v polni meri in ne moremo zaobseči polnega bistva resnice. V tem smislu Heidegger obravnavo nebstva imenuje celo odločilni korak (Heidegger 1997: 19) v smeri zadostnega razvitja vprašanja po bistvu resnice. Upoštevati moramo, da neresnica (v bistvenem smislu) sodi k

¹² Ek-sistentnost pomeni tu izpostavljenost v razkritost bivajočega in ne *existentia*, dajstvo. (Heidegger 1997: 17)

¹³ Bivajoče kot tako v svoji celoti se razkrije kot *physis*. (Heidegger 1997: 17)

bistvu resnice, in se vprašati, kakšne posledice ima to za problem bivajočega v celoti.

Vprašanja torej ne moremo več zvesti na vprašanje nepravilnosti izjave. Heidegger zavrne tudi zvajanje vprašanja neresnice na nek antropološki manko. V spisu se je bistvo resnice odprlo kot prostost, vendar nima človek te prostosti, temveč ima prostost človeka. Puščanja bivajočemu, da je oz. da ni, zato ne moremo razumeti z vidika konstitutivne subjektivitete subjekta. Posledično tudi vprašanja bistva oziroma nebistva resnice in s tem povezanega vprašanja resnice in neresnice ne moremo razumeti z vidika opustitve ali dopustitve bivajočemu, da je ali da ni. Le v tem smislu lahko razumemo, zakaj Heidegger lahko zapiše, da neresnica prihaja iz bistva resnice. (Heidegger 1997: 19)

Resnica in neresnica sta si v bistvenem smislu sopripadni.¹⁴ Vprašanje neresnice je potrebno zastaviti na enako izvorni ravni kot vprašanje resnice. Kako potem bistvuje nebistvo resnice? Je bistvujoče kot bistvo resnice? Tu se moramo vrniti k »skoku«, ki smo ga kot vprašanje zastavili že v uvodu v našo obravnavo. Heidegger namreč v petem razdelku o bistvu resnice že spregovori na nov način, čeprav predhodno le tako, da mišljenje napoti v obrat. V nadaljevanju izpostavi dva vidika neresnice, in sicer v šestem razdelku skrivanje, *die Verbergung*, v sedmem razdelku pa blodnjo, *die Irre*.

164

Opomba »a« na koncu petega razdelka pove, da se obrat zgodi med petim in šestim razdelkom spisa in sicer kot skok v obrat. Tako opomba »a« pod črto osme izdaje spisa *O bistvu resnice* (Heidegger 1997: 21) navaja prvo izdajo oziroma opombo v njej »Zwischen 5. und 6. der Sprung in die (im Ereignis wesende) Kehre«, tj. »Med 5. in 6. skok v (v dogodju bistvujoči) obrat«. S tem je dogodje naznačeno kot tisto, ki odpira obrat.

Obrat torej spada k bistvovanju. Za zdaj se omejimo na krajše pojasnilo zaključka petega razdelka. Puščanje bivajočemu, da je, je razkrivajoče. V tem, ko puščanje, da je v posameznem zadržanju razkrije bivajoče, do katerega je v zadržanju, že hkrati skrije celoto bivajočega.

Obravnavo vprašanja nebistva resnice je vezana na sopripadnost razkrivanja in skrivanja. Če *aletheia* pojmuje kot neskritost, moramo upoštevati, da se v

¹⁴ Zato sta si tudi lahko postavljeni nasproti, npr. kot resnični in neresnični stavek.

a-letheia skritost, *lethe*, skriva tako, da v skrivanju svoje skritosti varuje razkritost, da ta sploh lahko je kot razkritost. Tako pojmovana razkritost ni razkritost bivajočega v celoti, saj to ostaja skrito v svoji skritosti. Le tako je puščanje, da je, *Seinlassen*, sploh možno. Hkrati pa smo se srečali z nečim, čemur je podrejen tudi sam horizont omogočenja (fundiranja).

III.

V šestem razdelka spisa *O bistvu resnice* se srečamo z vprašanjem skrivnosti.

Razkrivanje bivajočega hkrati skriva celoto bivajočega v tem smislu, da njena skritost (*Verbergung*) sama ostaja skrita. Skritost skritega Heidegger označi kot skrivnost (*das Geheimnis*). Ta vlada vsej človekovi tubiti. Skritost (bivajočega v celoti) je prava ne-resnica (*Un-wahrheit*) in je tisto najprej skrito:

»V razkrivajočem in hkrati skrivajočem puščanju bivajočemu v celoti, da je, se godi to, da se pokaže skrivanje kot tisto najprej skrito.« (Heidegger 1997: 22)

Skrivnost je ne-bistvo (*Un-wesen*) resnice, pri čemer je že sama skritost prava, bistvu resnice najbolj lastna ne-resnica. Je ne-resnica, kolikor resnico razumemo kot razkritost in odtod ne-razkritost (*Un-entborgenheit*) kot ne-resnico. Skritost odreka *aletheia* razkritost bivajočega v celoti in dopušča razkritost tega ali onega bivajočega, tako da sama skritost pri tem ostaja skrita. Prišli smo torej do neke navidezne dvojnosti v *aletheia*: je neskritost tega ali onega bivajočega in hkrati skritost bivajočega v celoti. Je torej neskritost in skritost hkrati, kar pa je protislovno le, če ne upoštevamo razlike med celoto bivajočega in tem ali onim bivajočim. Skrivanje skritosti varuje razkrivanje: varuje *aletheia* kot neskritost, tako da skriva v njej skritost kot pravo skrivnost. Neskritosti ne bi moglo biti brez skritosti. Skritost omogoča neskritost in je v tem smislu pred njo. Skritost kot ne-resnica je starejša od vsake očitnosti in starejša od puščanja bivajočemu, da je.

Na tej osnovi se razumevanje ne-bistva odpre kot tisto, kar še ni odpadlo h kajstvenemu bistvu (kot tistemu, ki zagotavlja pravilnost izjave) niti v pred-predikativno odprto stoječe zadržanje (do očitnega bivajočega) kot omogočenje te splošnosti (Herrmann 2002: 153):

»Ne-bistvo pomeni tu tisto še ne-odpadlo k bistvu v pomenu občega (koinon, genos), njegove possibilitas (omogočenja) in njenega temelja. Nebistvo je tu v tem smislu pred-bistvujoče bistvo.« (Heidegger 1997: 22)

Tudi ek-sistentna prostost kot temelj omogočenja pravilnosti je kot razkrivajoča že nek odpad od pred-bistvujočega bistva.

Izpostavljeno prednost skritosti pred vsakršno očitnostjo tega ali onega bivajočega lahko razumemo le, če razkrivanje mislimo iz resnice biti:

»Za vedočega pa kaže ,ne-‘ začetnega ne-bistva resnice kot ne-resnice v še ne izkušeno območje resnice biti (in ne šele bivajočega).« (Heidegger 1997: 22)

Skrivanje bivajočega v njegovi celoti nas torej pripelje do vprašanja resnice same biti (kot biti) v njenem še ne izkušenem območju in tudi do možnosti bližine resnici biti, omenjene v sklepnem, devetem razdelku spisa. (Heidegger 1997: 30) Pri tem je poslej potrebno skritost in neskritost misliti skupaj v dogajanju zakrivanja in razkrivanja, toda tako, da ima zakrivanje prednost pred razkrivanjem, skritost pa pred neskritostjo.

166

Pomemben sklep glede na načrtano pot naše obravnave je, da je ne-bistvo resnice kot skrivnost potrebno misliti skupaj z bistvom resnice kot resnico biti. Šele od tod lahko (za nazaj) vidimo potrebnost koraka obravnave nebistva oz. neresnice in še bolj potrebnost Heideggrovega koraka verbalnega premisleka bistva, *Wesen*, saj nas je prav ta premislek pripeljal do dinamiziranja bistva z nebistvom.

Lethe v *a-letheia* je potrebno še natančneje premisliti. V pozabi (*Vergessenheit*) skrivnosti »izgine« odnos do skritosti, ki je že pred vsakim razkrivanjem. Človekov odnos do bivajočega ostaja znotraj uhojenega in obvladljivega. V pozabo potone zakrivanje kot »temeljno dogajanje«, »*Grundgeschehnis*«. (Heidegger 1997: 23)

Pozaba skrivnosti je način vladanja skrivnosti. Vztrajanje pri tem »kar nudi bivajoče, kot da je odprto iz sebe in po sebi«, (Heidegger 1997: 24) je kot insistiranje tubiti vedno že del nekega odnosa, v katerem sta insistiranje in eksistiranje povezana. Vztrajanje ima svojo oporo v tem odnosu, ki pa je njemu samemu nedostopna, kolikor je vztrajanje res vztrajajoče. Vsakršno puščanje

da je, je tudi puščanje skrivnosti v pozabo in kot tako opora vsakršnega insistiranja. Tako je tubiti v tem, da je ek-sistentna, že hkrati tudi vztrajajoča pri nekem bivajočem, kot da bi bilo to odprto iz sebe in po sebi. Zato je kot ek-sistentna insistentna. (Heidegger 1997: 24) Vprašanje privativnosti *a-letheia* se v tubiti kaže kot obračanje k uhojenemu in hkrati odvrčanje od skrivnosti. Sta eno in isto, (Heidegger 1997: 24) saj sledita oba enemu in istemu sem in tja v sami tubiti, kar Heidegger označi kot blodenje. Blodenje kot zgrešitev skrivnosti in zabloditev v znano, utečeno, običajno, uhojeno.

Težavnost poskusa interpretativnega zajetja teh mest v spisu je povezana s tem, da se lahko orientiramo le glede na (navidez) majhne razlike rabe besed glede na običajno govorico. Tako je ustaljena raba besede »bloditi«¹⁶⁷ povezana z zabloditvijo v neznano, proč od znanega, utečenega, uhojenega, torej ravno nasprotno od Heideggrove rabe. Bližina resnici biti, o kateri govori deveti razdelek, kaže na neko razdaljo med tu-bitjo in resnico biti, kjer je najprej potreben radikalen zasuk v samo tu-bit, da bi se ta bližina, kot piše Heidegger, za zgodovinskega človeka pripravila. Toda tu je potrebno dodatno pojasnilo, ki se tiče samega prehoda iz fundamentalnoontološkega razumevanja biti v bitnozgodovinsko in s tem tudi razmerja med tu-bitjo in resnico biti. Von Herrmann v tem oziru obravnava dva koraka (imamo ju lahko za kriterija) prehoda. Prvi korak je povezan z uvidom, da prostost, ki jo izkusimo iz ek-sistence, je in izvršuje bistvo resnice le v toliko, v kolikor izhaja iz začetnega vladanja resnice. Drugi korak oz. drugi uvid, ki je s prvim povezan, je v tem, da k polnemu bistvu resnice kot poreklu vsake neskritosti in razkritosti spada skrivanje. Von Herrmann oba uvida opredeli kot odpiranje vhodnih vrat in prestop praga bitnozgodovinskega mišljenja. (Herrmann 2002: 215)

Tretji korak, če ga sploh smemo tako imenovati, saj sega čez okvir spisa *O bistvu resnice*, je že na poti k temu, kako misliti tu-bit in resnico biti kot sopripadni v dogodju. Korak se izvrši v *Prispevkih k filozofiji*, ki so nastali v obdobju 1936–38, vendar na osnovi načrta, ki je bil izoblikovan že leta 1932. (Herrmann 2002: 215)

Vrnimo se k vprašanju blodnje. Razlika v rabi besede pri Heideggru kaže na razločevanje med ontološkim in ontičnim razumevanjem, ki ga običajna raba besede »pozablja«. Človek namreč vselej že je zablodi, kolikor je kot ek-sistenten že vselej insistenten. To se kaže v razliki med blodnjo in blodenjem:

»Blodnja se odpre kot odprto za vsakršno igro proti bistveni resnici. Blodnja je odprto mesto in temelj blodnjave.« (Heidegger 1997: 25)

Blodnja je nek prostor igre (*Spielraum*), v nekem smislu igrišče, na katerem se insistentna ek-sistenca suče, na katerem se vedno znova pozablja, se zgreši. (Heidegger 1997: 24) Bivajoče se v svoji celoti zakriva. Sukanje je povezano s tem, da v razkrivanju nekega (posameznega) bivajočega še naprej vlada zakrivanje. Kolikor je razkrivanje pozaba skrivanja (tj. zapora proti merodajnosti skrivanja), razkrivanje postane blodnja, tj. obrnjenost k običajnemu, uhojenemu. Skrivanje in blodnja sta (kot dva vidika neresnice) nerazvezljiva.

K polnemu bistvu resnice spada protibistvo. Blodnja je bistveno protibistvo izvirnemu bistvu resnice. Odpre se kot »odprto za vsakršno igro proti bistveni resnici.« (Heidegger 1997: 25) Poudarek je na postavljenosti proti izvirnemu bistvu resnice. Von Herrmann v zvezi s tem zastopa interpretacijo:

»,Proti v protibistvu ima mesto svojega bistva znotraj ne-skritosti in raz-kri-vanja, kolikor ne pusti, da bi se ti dogajali začetno.« (Herrmann 2002: 179)

168 Gre za to, da mesta blodnje ne moremo iskati na strani skritosti, temveč na strani raz-kri-vanja in ne-skritosti, kolikor »proti« v protibistvu »ne pusti«, da bi se ti dogajali začetno, saj potem skritost ne bi mogla biti skrita. Vladanje protibistva se vrši znotraj razkrivanja kot tisto, kar je v razkrivanju ne-razkrito. Protibistvo skriva, vendar ne skriva na enak način kot skritost, ki odreka raz-kri-vanje. Tako blodnja kot skritost sta vidika neresnice, vendar se ne dogajata na enak način. Razlika se pokaže tudi v tem, da blodnja obvladuje človeka tako, da ga vodi v zablodo, vendar mu hkrati s tem daje neko možnost, da blodenje prepozna kot blodenje, da torej ne zabli (več), da ne gre (več) mimo skrivnosti, da ni (več) le in-sistentno ek-sistirajoč. Ko gre za skritost kot skrivnost, te možnosti ni.

V blodnji je skrivnost na nek način prisotna. Človeka blodnja ves čas vodi v zablodo, nanj ves čas pritiska zabloda: toda tisto, kar v njej pritiska, je sama skrivnost kot pozabljena. Človek je v tem smislu podvržen vladanju skrivnosti (kot napotujočemu, merodajnemu) in blodnji, ki zapira odprtost za skritost, za skrivnost; v tem smislu je v neki »nuji nujanja« po enem in po drugem. Tubit je držana v nujo, ki vključuje eno in drugo v že opredeljeno nujo. Dosledno misliti bistvo resnice pomeni polno, dosledno vključiti nebstvo. Posledica je obrnitev v nujo:

»Polno, svoje najbolj lastno nebistvo vključujoče, bistvo resnice drži tubit s tem nenehnim obračanjem tega sem in tja v nujo.« (Heidegger 1997: 25)

Tubit Heidegger v tem smislu opredeli kot obrnitev v nujo. Zato le iz tu-bitu lahko izhaja razkritje nujnosti.

Heidegger razmislek sklene z mislijo (Heidegger 1997: 26), da je puščanje bivajočemu kot takemu v njegovi celoti, da je (tj. prostost) svojemu bistvu (tj. bistvu resnice) primerna šele, ko prevzame resnico v njenem prvotnem bistvu. Mišljeno je seveda ontološko in ne ontično puščanje, da je. Pri tem je prostost, dojeta iz in-sistentne ek-sistentne tubiti, lahko bistvo resnice kot pravilnosti pred-stavljanja, le zato, ker prostost izhaja iz prvotnega bistva resnice, vladanja skrivnosti v blodnji. Primernost bistvu potem posledično pomeni, da je odločenost za skrivnost na poti v blodnjo kot tako, tj. v blodnjo kot blodnjo.

Pogled iz blodnje v skrivnost šele lahko postavi vprašanje bivajočega kot takega v njegovi celoti in sicer zato, ker se je mišljenje lahko vprašalo po izvirnejšem bistvu resnice le, ko se je že samo kot mišljenje izvršilo na način odločene prostosti. (Herrmann 2002: 193)

Gre za prehod od vprašanja o biti bivajočega (bivajočnosti) k vprašanju o bistvu kot resnici biti, tj. o obratu biti v njeno lastno resnico kot resnico biti. Pri tem se moramo spomniti, da polno izvirno bistvo resnice spada k biti kot »še ne izkušeno območje resnice biti«. (Heidegger 1997: 22)

Bolj izvirno spraševanje o bistvu resnice razkrije temelj (*Grund*) prepletenosti bistva resnice z resnico bistva. (Heidegger 1997: 26) Kolikor je izvirno bistvo resnice, kot smo videli, vladanje zakrivanja in razkrivanja, se izkaže, da gre za prepletenost:

»Vprašanje po izvornem bistvu resnice vodi do uvida, da spada to bistvo resnice k biti, tako kot v obratni smeri vprašanje po bistvu biti (in ne le bivajočega) dospe do vladanja zakrivanja-razkrivanja kot izvornega bistva resnice.« (Herrmann 2002: 195)

V širšem sklepnem smislu tu prihaja do neke prevlade pojmovne razlike (Kömel 1999: 39) med bistvom in bitjo, pri kateri bistvo ne pomeni več le kajstva (*essentia*), bit pa ne več le dajstva (*existentia*). S prevlado te razlike se na globlji ravni šele res odpre vprašanje resnice biti v njeni razliki do resnice bivajočega.

LITERATURA

- HEIDEGGER, Martin (1997) *Vom Wesen der Wahrheit* (8., dopolnjena izdaja). Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2002) *Wahrheit-Freiheit-Geschichte*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
- KOMEL, Dean (1991) »Heideggrova opredelitev bistva resnice in spis Platonov nauk o resnici«, v: HEIDEGGER, Martin *Platonov nauk o resnici*. Fenomenološko društvo, Ljubljana 1991, (str.) 28–49.
- KOMEL, Dean (1993) *Fenomenologija in vprašanje biti*. Maribor: Založba Obzorja.
- KOMEL, Dean (1998) »Filozofski prevod kot pot do govornice«, v: KOMEL, Dean *Diagrami bivanja*. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana 1998, (str.) 115–125.
- KOMEL, Dean (1999) »Das Geheimnis des Begegnens«, v: KOMEL, Dean (ur.) *Annäherungen – Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit*. Založba Nova revija, Ljubljana 1999.

UMETNOST

UMETNOST

171

UMETNOST

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

PREDAVANJA O METODI AKADEMSKEGA ŠTUDIJA (1803)

Štirinajsto predavanje
O znanosti umetnosti, glede akademskega študija

173

Znanost umetnosti [*Wissenschaft der Kunst*] lahko najprej pomeni historično konstrukcijo taiste. V tem smislu kot zunanji pogoj nujno terja neposredno zrenje navzočih pomnikov. Ker je le-to nasploh mogoče v ogledovanju del pesništva, v danem odnosu tudi pesništvo, tako kot filologijo, izrecno prištevamo k predmetom akademskih predavanj. Ne glede na to se na univerzah nič ne poučuje redkeje kot filologija v prej določenem smislu, kar nas ne sme čuditi, saj je taka filologija prav takšna umetnost kot poezija, in filolog se rodi, prav tako kot pesnik.

Še veliko redkejša je potemtakem ideja, da bi lahko na univerzah iskali historično konstrukcijo del upodablajoče umetnosti, saj smo oropani neposrednega zrenja le-teh, in kjer se, bolj zaradi časti ter ob podpori bogate knjižnice, poskuša kaj takega predavati, se to kar samo od sebe skrči na zgolj učeno poznavanje umetnostne zgodovine.

Univerze niso umetniške šole. Zato se torej na njih sme še manj poučevati njihovo znanost, s praktično ali tehnično namero.

Zato potemtakem preostane le docela spekulativna [znanost umetnosti], ki pa naj ne bi bila usmerjena na oblikovanje empiričnega, temveč intelektualnega zora umetnosti. Vendar pa prav s tem predpostavimo njeno filozofsko konstrukcijo, zoper katero se, tako s strani filozofije kot umetnosti, porajajo pomenljivi dvomi.

Najprej naj bi se filozof, čigar intelektualni zor naj bi bilo usmerjen zgolj na čutnim očem skrito in nedosegljivo, le duhu dostopno resnico, ukvarjal z znanostjo umetnosti – njen namen je zgolj proizvajanje lepega videza in kaže bodisi zgolj varajoče posnetke le-te ali pa je popolnoma čutna –, kako zasega največji del človeka, ta pa jo gleda kot čutni mik, kot oddih, izpreženje duha, utrujenega zaradi resnejših opravil, kot prijetno vzburjenje, ki ima pred vsakim drugim le to prednost, da se godi prek nežnejšega medija, zato jo lahko filozof obsoja tudi še zategadelj, ker jo mora motriti kot učinek čutnega gona oz. kot zavrženo obeležje pogube in civilizacije. Po tej predstavi o njej bi se filozofija lahko od ohlapne čutnosti, ki jo mora umetnost zaradi tega odnošaja prenašati, razlikovala le z absolutnim prekletjem le-te.

174 Govorim o bolj sveti umetnosti, o tisti, ki je, po besedah starih, orodje bogov, oznanjevalka božjih skrivnosti, razkrivalka idej, nerojene lepote; njen neoskrunjeni žarek notrinsko [*innewohnend*] razsvetljuje samo čiste duše, njena podoba pa je čutnemu očesu prav tako skrita in nedostopna kot podoba enake resnice. Nič od tega, kar bolj običajni smisel imenuje umetnost, ne more zaposlovati filozofa: ta mu je nujni, iz absolutnega neposredno iztekajoči pojav, in le, če ga zmoremo prikazati in dokazati kot takega, ima zanj realnost.

»Pa ni celo sam božanski Platon v svoji *Državi* obsodil posnemajoče umetnosti, poetov izgnal iz svoje umne države, ne le kot nekoristne, temveč kot kvarne člane – lahko katera koli avtoriteta bolje dokaže nezdrumljivost poezije in filozofije kot ta obsodba kralja filozofov?«

Bistveno je, da spoznamo določno stališče, s katerega Platon izreče to obsodbo pesnikov; kajti, če je kdaj kak filozof opazoval ločevanja stališč, potem je bil to prav ta, in brez tega razločenja bi bilo, kot povsod, tu pa še posebej, nemogoče zajeti njegov bogati povezovalni smisel ali pa zediniti protislovja njegovih del o taistem predmetu. Vseeno se moramo najprej odločiti, da bomo višjo filozofijo, še posebej pa Platonovo, mislili kot odločno nasprotje v grški omiki ne le glede čutnih predstav religije, temveč tudi glede na objektivne in docela

realne državne forme. Če je torej v takšni docela idealni in tako rekoč notrišnji državi, kot je Platonova, o poeziji lahko govor na drug način, in če ta omejitve, ki jo zada poeziji, ni nujna – odgovor na to vprašanje bi nas tu pripeljal predalet. Nasprotovanje vseh javnih form filozofiji je nujno moralo spraviti na dan enako zoperstavljanje filozofije do njih – Platon ni ne najzgodnejši in tudi ne edini primer za to. Od Pitagore naprej in še od prej, pred Platonom, filozofija samo sebe spoznava kot eksotično rastlino na grških tleh – občutek, ki se je izrazil že v občem gonu, ki je zajel te, ki so bili – bodisi prek modrosti zgodnjih filozofov ali pa prek misterijev – posvečeni v višje nauke, jih vodil k domovini idej, na Orient.

Pa tudi če odmislimo to zgolj historično, ne filozofsko zoperstavljanje, in to tudi priznamo – kaj je Platonovo zavračanje pesništva, še posebej če ga primerjamo s tem, kar v drugih delih pove v hvalo entuziastične poezije, drugega kot polemika zoper poetični realizem, zgodnja slutnja kasnejše splošne smeri duha in še posebej poezije? Še najmanj bi to obsodbo lahko uveljavljali pri krščanski poeziji, ki ima v celoti prav tako karakter neskončnega, kot ima antična poezija v celoti karakter končnega. Da meje, ki jih ima slednja, lahko določimo natančneje od Platona, ki ni poznal njenega nasprotja, da se zato lahko vzdignemo do obsežnejše zajemajoče ideje in konstrukcije poezije, kot se je on, in to, kar je gledal kot zanemarljivo v poeziji svojega časa, zdaj označimo kot njeno lepo zamejitev, se moramo zahvaliti izkustvu poznejšega časa in gledati nanj kot na izpolnitev tega, kar je Platon preroško zgrešil. Krščanska religija in z njo smisel, usmerjen k intelektualnosti, ki v stari poeziji ni mogel najti ne svoje popolne zadovoljitve ne sredstev za svoj prikaz, si je ustvaril lastno poezijo in umetnost, v kateri ju najde: tako so dani pogoji popolnega in docela objektivnega pogleda na umetnost, tudi pogleda na antično umetnost.

Iz tega nam postane jasno, da je konstrukcija taiste predmet, vreden ne le filozofa nasploh, ampak še posebej krščanskega filozofa, ki si iz tega mora narediti svoj posel, da izmeri in prikaže univerzum taiste.

Po drugi strani pa, da osvetlimo tudi drugo plat tega predmeta – je filozof po svoje primeren za prodiranje v bistvo umetnosti in njen resnični prikaz?

»Kdo razen tistega, ki ga je zajel ta sveti ogenj, lahko – tako jih slišim spraševati o tem božjem principu, ki žene umetnika – dostojno govori o duhovnem dihu, ki oduševlja njegova dela? Smemo poskusiti podvreči konstrukciji tisto, kar je

prav tako nezapojmljivo v svojem izvoru, kot je čudežno v svojih učinkih? Lahko spravimo pod zakone in poskusimo določiti tisto, kar je njegovo bistvo: to pa je, da ne priznava nikakršnega zakona razen sebe samega? Ali pa se da genija tako neznatno zajeti s pojmi, kot ga je mogoče ustvariti po zakonih? Kdo si drzne še prek tega hote osmišljati tisto, kar je očitno najsvobodnejše, najabsolutnejše v vsem univerzumu, kdo razširiti svoje obzorje, da bi prek njegovih poslednjih meja lahko načrtoval nove meje?«

Tako bi lahko govoril kak entuziazem, ki bi umetnost zajel zgolj v njenih učinkih in ne bi resnično poznal ne nje in tudi ne mesta, ki je v univerzumu dodeljeno filozofiji. Saj tudi če sprejmemo, da umetnost ni dojemljiva iz česa višjega, je vseeno prežemajoči, vse-vladajoči zakon univerzuma, da ima vse, kar je zaobjel, svoj vzor ali protipodobo v čem drugem, tako absolutna je forma občega zoperstavljanja realnega in idealnega, da tudi na poslednji meji neskončnega in končnega, tam, kjer nasprotja pojava izginejo v najčistejšo absolutnost, taisto razmerje uveljavlja svoje pravice in se v zadnji potenci ponovno vrne. To razmerje je razmerje filozofije in umetnosti.

- 176** To zadnje, četudi popolnoma absolutno, popolno poistenje [*Ineinsbildung*] realnega in idealnega, se sámo spet obnaša do filozofije kot realno do idealnega. V njej se poslednje nasprotje védenja razreši v čisto identiteto, ki pa zato, v nasprotju z umetnostjo, kljub temu še vedno ostaja zgolj idealno. Obe [filozofija in umetnost] se torej srečujeta na poslednjem vrhu in sta si, prav zaradi vzajemne [*gemeinschaftlich*: skupnostne] absolutnosti, vzor in protipodoba. To je razlog, da v notranjost umetnosti znanstveno globlje ne more prodreti nikakršen [drug] smisel razen [*als*] smisla filozofije, da, da zato zmora filozof bistvo umetnosti videti jasneje od umetnika samega. Kolikor je ideelno vedno le višji refleks reelnega, je v filozofu nujno višji ideelni refleks tega, kar v umetniku reelno je.¹ Iz tega se nasploh ne zjasni le to, da v filozofiji umetnost lahko postane predmet védenja, ampak tudi, da zunaj filozofije in drugače kot prek filozofije o umetnosti ničesar ne moremo vedeti na absoluten način.

Umetnik, saj je v njem objektivno isti princip, ki se v filozofu subjektivno reflektira, se zato do le-tega tudi ne obnaša subjektivno ali zavestno, kakor da bi se ga tako lahko prek kakega višjega refleksa sploh ozavedel; to vendar pri

¹ »Insofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, insofern ist in dem Philosophen notwendig noch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künstler reell ist.«

umetniku tudi ni njegova kvaliteta. Kot takega ga ta princip žene in prav zato ga sam ne poseduje; če ga spravi do idealnega refleksa, se kot umetnik potencira, pri tem pa se kot tak ves čas obnaša *objektivno*: subjektivno v njem ponovno pristopa k objektivnemu, kakor v filozofu objektivno venomer sprejema subjektivno. Zato ostaja filozofija, ne glede na notranjo identiteto z umetnostjo, vselej in nujno znanost, tj. idealna, umetnost pa vselej in nujno umetnost, tj. realna.

Zgolj [*rein*] z objektivnega stališča ali pa s stališča kake filozofije, ki v idealnem ne gre do iste višine kot umetnost v realnem, je potemtakem nerazumljivo, kako bi filozof umetnost lahko zasledoval vse do skrivnega pravira in v prvo delavnico njenega prihajanja na plan. Pravila, ki jih genij lahko odvrže, so tista, ki jih predpisuje zgolj mehanični razum; genij je avtonomičen, odteguje se le tujemu zakonodajstvu, lastnemu pa ne, saj je genij le, kolikor je najvišja umernjenost po zakonu; prav to absolutno dajanje zakona, ki samo po sebi ni zgolj avtonomično, prodre pa do principa vse avtonomije, filozofija v njem pripoznava. Zato so vselej videli, da so resnični umetniki na svoj način mirni, preprosti, veliki in nujni kakor narava.² Tisti entuziazem, ki v njih-ne prepozna nič drugega kot od pravil prostega genija, nastane šele z refleksijo, ki spozna le negativno plat genija: gre za entuziazem iz druge roke in ne za tistega, ki oduševlja umetnika, ki je v nekakšni božjepodobni svobodi obenem najčistejša in najvišja nujnost.

177

Četudi je filozof najbolj sposoben predstaviti to nepojmljivo umetnost, spoznati to, kar je v njej absolutno, je vprašanje, ali bo tudi tako spreten, da bo dojel to, kar je v njej zapojmljivo in ga uzakonil? V mislih imam tehnično plat umetnosti: se bo filozofija v izpeljavi lahko spustila do empiričnega in do sredstev ter pogojev le-tega?

Filozofija, ki se ukvarja edinole z idejami, mora glede empiričnega umetnosti pokazati le občne zakone pojavljanja, a tudi te zgolj v formi idej; saj so forme umetnosti tudi forme stvari na sebi in so kakor v prapodobah. Kolikor jih torej lahko uvidimo obče, iz univerzuma na sebi in za sebe, je njihov prikaz nujni del filozofije umetnosti, ne pa kolikor le-ta vsebuje pravila izvedbe in izvajanja umetnosti. Sploh je filozofija umetnosti prikaz absolutnega sveta v formi umet-

² »Zu jeder Zeit hat man daher gesehen, daß die wahren Künstler still, einfach, groß und notwendig sind in ihrer Art, wie die Natur.«

nosti. Le teorija se neposredno navezuje na posebno ali na kak namen in je to, po čemer je mogoče neko zadevo empirično vzpostaviti. Nasprotno pa je filozofija docela nepogojena, brez namena zunaj same sebe. Če bi se sklicevali še na to, da je to tehnično umetnosti tisto, prek katerega umetnost dobi videz resnice, kar bi se filozofu sicer lahko maščevalo, potem je ta resnica zgolj empirično: resnica, ki naj bi jo v umetnosti spoznaval in prikazoval filozof, je višje vrste in je eno in isto z absolutno lepoto, resnica idej.

Stanje protislovja in razdvajanja, tudi glede prvih pojmov, v katerem se umetniška sodba, ki želi z refleksijo ponovno odpreti zapečatenе vire, nujno znajde v kaki dobi, še bolj spodbudi željo, da bi absolutni nazor umetnosti tudi kar se tiče form, v katerih se izraža, na znanstven način izpeljali iz prvih načel, saj so, dokler se to ne zgodi, same sodbe in tudi zahteve lahko navadne in plitke, pa tudi omejene, enostranske in muhaste.

178 Ta konstrukcija umetnosti vse do konkretnega sama vodi k določitvi taiste prek pogojev časa in tako preide v historično konstrukcijo. Po tem ko bo obči dualizem univerzuma, v katerem se je uveljavilo nasprotje antične in moderne umetnosti, tudi na tem področju prikazan na najpomembnejši način – deloma prek samega organa poezije, deloma prek kritike – bo mogoče toliko manj dvomiti o popolni možnosti le-te [historične konstrukcije] in o njeni razširitvi na celotno zgodovino umetnosti. Ker je ta konstrukcija v občem odprava nasprotij, ta pa, kar se tiče umetnosti, tako kot sam čas stavi [*gesetzt sind*] odvisnost umetnosti od časa, morajo le-ta biti nebistvena in zgolj pro-formna, tako bo znanstvena konstrukcija prikazovala skupnostno enotnost, iz katere so iztekla ta nasprotja in se bo prav s tem, prek njih, vzdignila k zaobsegajočnejšem stališču.

Takšne konstrukcije umetnosti se res ne da primerjati s tem, kar je do sedaj eksistiralo pod imeni estetika, teorija lepih umetnosti in znanosti, ali pod katerim koli drugim imenom. V najobčejših načelih prvega tvorca te oznake je bila vsaj sled ideje lepega kot v konkretnem in odslikanem svetu prikazujočega se pravzornega. Od tedaj je postajala vse bolj odvisna od nramnega in koristnega – kot se tudi v psiholoških teorijah podobno očiščujejo zgodb o duhovih ali drugega praznoverja – vse dokler ni kantovski formalizem, ki je slednje nasledil, sicer porodil novega in višjega nazora, z njim pa množice neumetnostnih umetniških naukov [*kunstleerer Kunstlehren*].

Semena prave znanosti umetnosti, ki so jih izborni duhovi sejali od takrat, se še niso zgradila v znanstveno celoto, ki pa jo vendar smemo pričakovati. Filozofija umetnosti je nujni cilj filozofa, ki v njej zre notranje bistvo svoje znanosti kakor v magičnem in simboličnem ogledalu; zanj je na sebi in za sebe pomembna kot znanost, kakor je npr. filozofija narave kot konstrukcija najbolj nenavadnih od vseh produktov in pojavov ali pa kot konstrukcija v sebi prav tako zaključenega in dovršenega sveta, kakor je narava. Navdušeni raziskovalec se prek nje uči resničnih prapodob form, ki jih v naravi najdeva le zmedeno izražene, v delih umetnosti in na način, kako čutne stvari iz njih izhajajo, pa jih prek njih samih nazorno [*sinnbildlich*] spoznava.

Notrišnja zveza, ki zedinja umetnost in religijo, célostna nemožnost, da bi, po eni strani, prvi dodelili nek drug poetični svet kot tega znotraj religije in prek religije, ter po drugi plati nemožnost, da bi to drugo resnično objektivno prikazali drugače kot prek umetnosti, znanstveno spoznanje umetnosti nujno poveže s tem, kar je v tem odnošaju pristno religiozno.

Konec koncev ni v nič manj v sramoto tistemu, ki se posredno ali neposredno udeležuje upravljanja države, da umetnosti sploh ne sprejema oz. da je zares sploh ne pozna. Kakor knezov in oblastnikov nič bolj ne poveličuje kot to, da cenijo umetnost ter upoštevajo njena dela in jih spodbujajo, tako ni prav nič bolj žalostnega in žaljivega kot to, da ti, ki imajo možnost, da umetnost spodbude k najvišjem razcvetu, svoja sredstva potrošijo za neokusnosti, barbarstvo ali prilizljivo nizkotnost. Četudi sploh ne uvidijo, da je umetnost nujni in integrirani del po idejah zasnovanega državnega ustroja, bi jih morala vsaj antika spomniti na to, da so bila njena vseobča slavlja, ovekovečujoči spomeniki, igre, kot tudi vsa ravnanja javnosti, samo različne veje Enege, obče objektivnega in živega umetniškega dela.

179

Prevedel³ Aleš Košar

³ Prevedeno iz: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Sämtliche Werke*, izdajatelj K. F. A. Schelling, 5. zvezek, J. G. Cotta, Stuttgart–Augsburg 1859, str. 344–352. Reprint: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Spisi iz let 1801–1804*, Studienausgabe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, str. 383–391. Prim. Manfred Schröter, *Schellings Werke*, Dritter Hauptband, Schriften zur Identitätsphilosophie, 1801–1806, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1958, str. 366–374.

VPRAŠANJE HERMENEVTIKE POLITIKE

Današnji filozofi povezavi med filozofijo in politiko ne dajejo prevelikega pomena, pa četudi se je zavedajo. Kakor da še vedno sanjajo o nekem domnevno akademskem čistunstvu svoje discipline! Zanje je nekdanja zahteva radikalnih kritikov Heglove filozofije, da moramo vzpostaviti enotnost teorije in prakse, se pravi zahteva, da se filozofija realizira v praksi revolucionarne spremembe sveta,¹ najobičajnejši nesporazum napol izobraženih filozofov in njihove filozofije, ti pa so edini odgovorni za to, da se je njen prvotni namen izneveril. Zato se ne smemo čuditi, da želijo današnji filozofi najpoprej ostati v okviru svojih strok, biti strokovnjaki za določena filozofska vprašanja, in si prizadevati, da filozofijo ohranjajo in utrjujejo kot predvsem teoretski podvig.

173

Seveda to ne izključuje dejstva, da obstajajo tudi nekateri drugi in nič manj resni razlogi, zaradi katerih se filozofi danes tako neradi soočajo s svojim časom. Ne gre samo za pretirano zavzeto ukvarjanje z abstraktnimi vprašanji, za implicitno privrženost osrednjemu motivu tradicionalnega razumevanja filozofije. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da je njihova zadržanost pogojena z nekim domnevnim globoko zakoreninjenim odporom do vsakega konkretno

¹ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, Berlin 1957, str. 384. Cfr. Rüdiger Bubner, *Theorie und Praxis – eine nachgelassene Abstraktion*, Frankfurt/M 1971.

družbeno-zgodovinskega posredovanja. Neodločnost in negotovost današnjih filozofov bi bilo potrebno najprej povezati z njihovo mučno izkušnjo problematičnega položaja in protislovne vloge filozofije v našem času. Ni slučaj, da so mnogi med njimi izjemno sumničavi in nezaupljivi do slehernega vmešavanja filozofije v politično življenje. Po tolikernih žalostnih primerih politične angažiranosti filozofov v polpretekli zgodovini kakor tudi v današnjem vsakdanu se dejansko zdi, da se je najbolje držati ob strani. Če tudi najbrž najpomembnejši mislec našega časa, Martin Heidegger, ni odgovoril na zahteve mišljenja v svoji politični drži in delovanju, temveč se je zapletel v protislovje najhujše vrste, čeprav ga je v veliki meri motiviralo prav tovrstno mišljenje,² kaj potem ostane za druge? Da niti ne omenjam manj prepoznavne sodobne filozofe, na primer Sartra ali Foucaulta, katerih sodelovanje v politiki je bilo problematično za daljše časovno obdobje.³ Da bi lahko zagotovili sodelovanje filozofije pri razmišljanju o današnjih dogodkih in upravičili vpletanje filozofov v dnevno politiko, in to ne kot državljanov, temveč kot filozofov – upoštevajoč, da je mišljenje pravo in resnično področje njihovega delovanja –, si moramo najprej priti na jasno glede filozofskih predpostavk tega prizadevanja. Kajti resnična uganka ni v tem, ali se filozofija lahko oziroma ali se mora angažirati v reševanju problemov našega časa – kakor da bi to sodelovanje kdo lahko vnaprej postavil pod vprašaj! –, temveč prej v tem, kaj lahko filozofija kot filozofija resnično nudi v tem smislu, kako in na kakšen način lahko filozofsko mišljenje pospeši razumevanje epohalnega dogajanja in morebiti prispeva k boljšemu vodenju skupnega življenja.

174

Toda s kakšno pravico se danes sploh lahko sklicujemo na filozofijo, govorimo o njeni nalogi glede današnjega dogajanja? Ali ni takšno sklicovanje in pričakovanje povsem poljubno in neodgovorno? Na katero filozofijo neki naj bi se oprli? Kateri filozofiji iz pestre množice sodobnih filozofskih smeri dajemo tolikšen pomen? Ali danes sploh obstaja neko mišljenje, ki uživa vsesplošno priznanje? Ki ga vsi sprejemamo kot zavezujoče? Ki lahko povsem upravičeno nosi ime »filozofija«? Kje lahko najdemo takšno mišljenje? Se sploh lahko odpravimo po njegovi sledi? Ali ni filozofija danes v krizi? Ali ni dokončno izčrpana velika shema tradicionalnega filozofiranja? Ali ne ostane na koncu le

² Glej Ernst Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt/M 1992.

³ Glej Denis Bertholet, *Sartre*, Pariz 2000; Didier Eribon, *Michel Foucault*, Pariz 1991.

ideja filozofije, ne pa zgolj neki njen zgodovinski lik? Pa povrh vsega danes sploh vemo, kaj je filozofija? Kakšne so njene možnosti v sodobnih razmerah? Kakšna je lahko njena edina podoba v prihodnosti? Kateri sodobni mislec se lahko postavi v vrsto velikih filozofov preteklosti? Katera pomembna sodobna filozofska knjiga si zasluži naziv »delo« v smislu prevzetega razumevanja te besede? Mar ni vse tisto, kar se danes prikazuje kot filozofija – kolikor sploh ohranja neko sled discipline filozofskega mišljenja –, zgolj bleda senca nekdanje velike filozofije, ker bolj ali manj izrazito zapušča ali celo povsem izneverja njen izvorni smoter? Je le goli slučaj, da se nedvomno največji sodobni mislec čuti primoranega poudarjati, da njegovih knjig ne smemo razumeti kot »dela«, ampak zgolj kot »poti«?⁴

V današnji situaciji je zato očitno jalovo početje, če kličemo na pomoč tradicionalno filozofijo in iščemo oporo v njenih najvišjih dosežkih. Nič nam ne bi pomagalo, četudi bi kaj takega tudi poskušali. Ne obstaja nobeno kraljestvo večnih filozofskih resnic, ki bi jih lahko po potrebi preprosto prisvojili in uporabili. V filozofiji ni nič vnaprej rešeno, da bi bilo zgolj od naše dobre volje odvisno, kdaj jo bomo udejanjili. Niti Platon niti Aristotel, kakor tudi Kant in Hegel niso več naši nevprašljivi učitelji glede stvari, ki se tičejo osnovnih, načelnih filozofskih vprašanj, niti nam ne morejo zares pomagati, da bi bolje razumeli današnjo duhovno-zgodovinsko situacijo.⁵ Še posebej ne neposredno, posredno pa komajda kaj. Ne zato, ker so bili indiferentni do realnosti njihove dobe, ker jih ni zanimala politika, svet vsakdanjih faktičnih ustanov in odnosov, in tudi ne zato, ker bojda niso izrekli nič takega, kar bi bilo lahko relevantno za nas danes, temveč zato, ker so o svetu človeških zadev razmišljali na izrazito metafizičen (onto-teološki) način. Tako jim je bilo pravzaprav veliko več do realnega kakor do možnega, trudili so se realnost povzdigniti do pojma, vse časovno učvrstiti v večnem. Ne pride v poštev nikakršno mehansko prenašanje njihovih filozofskih uvidov na probleme, s katerimi se soočamo danes. Iz njihovih filozofskih nauk ni mogoče izluščiti nič takega, kar bi lahko veljalo za našo sodobnost. Niti v vsebinskem niti v metodičnem smislu. Njihove filozofije ne vsebujejo realističnih političnih rešitev niti za njihove lastne razmere, kaj

⁴ »Wege – nicht Werke«, tako se glasi motto, ki je na Heideggerjevo izrecno željo postavljen na začetek izdaje njegovih zbranih spisov, ki se začne leta 1975. Glej Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München 1992, str. 165–167.

⁵ Cfr. Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, str. 847. Drugače Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, Glencoe 1959, str. 68.

še le za današnje, niti sploh ne predstavljajo idealnega obrazca praktičnega mišljenja, po katerem bi se lahko danes upravičeno ravnali.

Star predsodek je, da filozofija nima nobene zveze z življenjem,⁶ da sploh ne misli na tisto, kar nam je najbližje, na tisto, kar se nam neposredno daje v izkustvu, temveč samo na tisto najbolj daljno, kar presega sleherni izkustvo. K ohranjanju in širjenju tega predsodka je največ doprinesla slavna anekdota o začetniku grške filozofije Talesu iz Mileta, po kateri je ta padel v vodnjak, opazujoč zvezde, traška sužnja pa mu je posmehujoč navrgla češ, naj se ne zanaša na to, da bo spoznal stvari na nebu, ko pa niti ne vidi stvari, ki mu ležijo pod nogami. Toda ta anekdota, ki jo je zapisal tudi Platon,⁷ in ki jo filozofi malodane mazohistično ponavljajo in obnavljajo vse do današnjih dni, nima smisla in pomena, ki ji ga običajno pripisujejo.⁸ Poleg tega niti sam Tales s svojim celotnim udejstvovanjem ne podpira upravičenosti obtožbe, da je filozofija bojda povsem teoretsko usmerjena, da je ločena od sveta in odtujena od življenja,⁹ kaj šele drugi veliki grški ali novodobni filozofi.¹⁰ Ne govorimo o tem, da ima filozofija smisel in razumevanje samo za obče in nadčutno, vse

176

⁶ Rüdiger Safranski v svoji biografiji Heideggerja navaja, kako je Heidegger od Carla Friedricha von Weizsäckerja slišal »neko lepo zgodbo vzhodnoevropskih Židov o človeku, ki ves čas sedi v kavarni, ko pa ga vprašajo zakaj, pove: „Ja moja žena!“ – „Kaj je z njo?“ – „Samo govori in govori in govori in govori in govori ...“ „Kaj pa govori?“ – „Ja, tega pa ne pove!“ – Ko je Heidegger slišal to zgodbo, je dejal: »*So ist es.*« (Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, München 1994, str. 361).

⁷ Platon, *Teajtet*, 174a–b: »Tako, Teodor, se o Talesu govori, da je preučeval zakone zvezd in gledal navzgor – ter padel v vodnjak, nato pa se mu je neka duhovita in ljubka tračanska služabnica posmehovala, da si prizadeva poznati to, kar je na nebu, prikrito pa mu je to, kar je pred njim in pri njegovih nogah. Isto posmehovanje velja za vse, ki prebijajo življenje v filozofiji.«

⁸ Glede podrobnosti o tej anekdoti, njenih različnih obdelavah in predelavah glej Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M 1987. Heidegger bo na temelju te anekdote prišel do zaključka, da je filozofija »tisto mišljenje, s katerim se bistveno nič ne more začeti« (Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962, str. 2).

⁹ Glej W. K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge 1962, str. 54; Kurt von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York 1971, str. 1–14.

¹⁰ Da je bila grška filozofija začenši s Sokratom vedno nekaj več kot čisti teoretski podvig, kolikor je teoretsko življenje, se pravi življenje, posvečeno filozofiji, razumela kot najboljši možni način življenja za vse ljudi brez razlik, toda s tem, da je ta Sokratov univerzalistični obrazec filozofije kot umetnosti življenja utrpel globoke spremembe v moderni filozofiji glede na to, da so Montaigne, Nietzsche in Foucault zavrgli skrb za celotno človeštvo in je sleherni od njih, na nekakšen način posnemajoč Sokrata, ustvaril svoj lastni obrazec, ki mu lahko sledijo le redki posamezniki ali skupine posameznikov, obširno opisuje in pojasnjuje Alexander Nehamas, *The Art of Living*, Berkeley-Los Angeles, London 1998.

čutno in posamezno pa prezira ter da ji je največ do tega, da mišljenje ne omadežuje s strastmi in interesi vsakdanjega življenja. Iz dejstva, da je filozofsko mišljenje dejansko neodvisno od dnevnih dogodkov, še toliko bolj, ker je usmerjeno navznoter in ne navzven, nikakor ne sledi, da je od njih tudi absolutno neodvisno. Filozofija gotovo da ničesar ne govori o konkretnih zgodovinskih dogodkih in se ne ukvarja z njihovim opisovanjem in razlago, četudi so njena raziskovalna prizadevanja neredko in še kako močno spodbujali prav takšni dogodki. Toda filozofija s svojimi teoretskimi dosežki priča o *duhu in značaju* zgodovinske dobe, ki ji pripada ter je bistveno vezana na svoj čas in je z njim omejena. Njena osnovna načela nosijo neizbrisno *sled dobe*, v njej je čas tako rekoč vsepričen, saj stremlji za polnim zavedanjem lastnih teženj, potreb in zahtev, seveda šele v lastnih pojmihi.¹¹ Moramo le dobro razumeti, kaj zares menimo s tem, ko pozornost usmerimo na epohalno pogojenost filozofije. Tega nikakor ne mislimo v plitkem sociološkem smislu. V filozofski tradiciji od Platona do Hegla je bil odnos do časa praviloma postavljen v senco odnosa do večnosti.¹² Zahvaljujoč tej trdni povezavi so se gladko izognili neugodnim relativističnim posledicam, hkrati pa so se na široko odprla vrata v zastranitve v dogmatizme vseh vrst. Temu je šlo na roko tudi to, da je filozofija od začetka gojila izrazito izobrazbeno-vzgojne ambicije, tako da je skušala zadovoljiti teoretski kakor tudi praktični interes uma.¹³ Ni hotela biti samo najvišja oblika umskega spoznanja s pomočjo pojmov, temveč tudi najvišja smiselna instanca človeške eksistence. Pa vendar je bil poudarek vselej na vprašanjih, ki zadevajo bit (*das Sein*) vsega bivajočega (*alles Seienden*), tako v smislu najsplošnejšega kot najvišjega bivajočega. Verjeli so namreč, da brez predhodnega odgovora na ta vprašanja sploh ni mogoče niti postaviti, kaj šele razpravljati o vprašanjih, ki zadevajo človeka in človeške stvari. Na začetku so celo mislili, da je mogoče praktično vednost utemeljiti le na teoretični vednosti, ali vsaj da je mogoče o praktičnih vprašanjih razpravljati zgolj v okviru teorije. Pozneje so ta nazor opustili, tako da je bila praktičnemu priznana popolna avtonomija, četudi je težnja po enotnosti na neki način ostala merodajna tudi za naprej. Kajti filozofija se ni nikoli odrekla izrekanju resnice celote, nikoli ni opustila ideala

¹¹ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Pariz 1960, str. 50–59; Rüdiger Bubner, »Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst,« v: Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen 1980, str. 317–342.

¹² Glej Gernot Böhme, *Zeit und Zahl*, Frankfurt/M 1974.

¹³ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Die Idee des Guten bei Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978, str. 99–100: »Odločno zoperstavljanje teoretske in praktične vednosti in s tem tudi teoretske in praktične kreposti vednosti ne posega v enotnost uma, ki ohranja vodstvo v obeh smereh.«

vseobsežne in dokončno utemeljene vednosti, ki je tradicionalno neločljivo povezan z njenim imenom.¹⁴

Prav glede na izvorno samorazumevanje filozofije, ki je odločilno določilo njen celotni poznejši razvoj, moramo poudariti, da so mišljenje plodna tla filozofije, njeno prvo in najgloblje gibalno. Ni le izhodiščna točka filozofije, temveč tudi njen trajno nosilni temelj.¹⁵

Najpresodnejši dogodek za filozofijo ni nikakršen zunanji dogodek, niti zgodovinski niti naravni, temveč notranji dogodek *samoodkrivanja* ali *samoozaveščanja mišljenja*, soočanja mišljenja s samim seboj.¹⁶ Mišljenje se začne tako, da se oddaljuje od samega sebe in se povzema v sebi, s tem ko sprašuje po svojih temeljih in si prizadeva za samoutemeljevanjem. Že s tem prvim korakom se neizogibno vplete v filozofijo, ker nujno pride do vprašanja o enotnosti ali sopripadnosti, oziroma o razlogu ali temelju vseh stvari. Toda ta vprašanja so dejansko največja in najpomembnejša, nanašajo se na tisto, kar je najvrednejše, najdostojnejše vednosti. Mišljenje stopa proti filozofiji tako, da se odpira proti svetu, se prepoznava v njem. Zato je začetek filozofije vedno upor proti vsakdanjosti, proti dominaciji ustaljenih, podedovanih razumevanj in prepričanj.¹⁷ V tem smislu pravimo, da filozofija prestopa (transcendira) meje lokalnega in časovnega v smeri univerzalnega. Samoozaveščanje mišljenja je osvobajajoče dejanje človeka,¹⁸ nič manj in nič več kot kvalitativen skok v drug rod, obelodanjenje in jamstvo resnične svobode. In kolikor se mišljenje dogaja v pojmi, ki so najprej ponavadi nejasni in zmedeni, je njena temeljna naloga pojasnjevanje pojmov, sama pa je najstrožje miselno delo pojma.¹⁹

Pri tem je zelo pomembna ugotovitev, da mišljenje ni nikakršna poljubna subjektivna dejavnost, s katero človek suvereno razpolaga kot njen nosilec, temveč

¹⁴ Glej Mario Kopic, »Vprašanje resnice kot filozofski patos,« *Phainomena* 15–16, str. 157–169.

¹⁵ Cfr. Rudolph Berlinger, *Vom Anfang des Philosophierens*, Frankfurt/M 1965, posebej str. 9–19, 37–43, 93–106.

¹⁶ Glej Peter Rohs, »Philosophie als Selbsterhellung von Vernunft,« v knjigi Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M 1987, str. 363–390.

¹⁷ O tem, da je miselno soočanje z naivnostjo zdravorazumskega ali naravne zadržanja do sveta in življenja izhodiščna točka filozofije glej Eugen Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg 1985, str. 11, 29, 37, 43.

¹⁸ Cfr. Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg 1985, str. 17.

¹⁹ Cfr. Werner Marx, *Vernunft und Welt*, Den Haag 1970, str. 1–20. Glej tudi Robert Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge 1989, str. 16–41.

objektivno nujno gibanje, ki sledi svoji lastni notranji logiki, saj si mišljenje ne zastavlja vprašanj kadar koli in kakor koli, ampak se vprašanja tako rekoč sama zastavljajo mišljenju takrat, ko pride njihov čas: »Misel namreč pride, kadar se nji zdi, in ne, kadar »jaz« hočem«. ²⁰

Seveda je samoozaveščenje mišljenja najodločilnejši dogodek za filozofijo zato, ker s tem prihaja na plano najgloblja smiselna povezanost vsega biva-jočega. In kar je še pomembneje, jasno postane, da lahko edinole mišljenje odvrne človeka od prividnega in domnevnega ter ga obrne k pravi ali resnični biti. ²¹ Ta skrivnostni, paradoksalni dogodek je za filozofijo najpomembnejši tako v eksistencialnem smislu, se pravi glede na vzgojo vsakega filozofa, kakor tudi zgodovinskem smislu, se pravi glede na nastanek filozofije kot posebne oblike duha. Kot zgodovinsko dejanje se ta dogodek običajno veže na Sokrata, celo najpogostejše izključno na Sokrata, ²² čeprav bi bilo nemara bolj točno, če bi ga povezali vsaj še s Parmenidom in Anaksagoro. ²³ Tako naj bi šele njemu pripadla naloga odkritja mišljenja kot načela filozofiranja. Ni pomembno, v kolikšni meri je to točno in ali je tu zares smiselno govoriti o prvem znamenju velike moderne ideje subjektivnosti. ²⁴ Pomembno je le to, da je to odkritje enkrat dejansko zgodovinsko izpričano. Prav zaradi tega, ker je ta sokratski (ali predsokratski) začetek pustil neizbrisno sled v celotni tradiciji evropske filozofije, je neobhoden pri vsakem kritičnem obračunavanju s to tradicijo.

179

To izvorno samorazumevanje filozofije kot poglobitnega miselnega podviga je v moderni dobi dobilo povsem specifične obrise in je bilo celo precej razširjeno

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 17: KGW VI 2, str. 25. Cfr. Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1984, str. 61, 64; ibid., *Aus der Erfahrung des Denken*, HGA 12, Frankfurt/M 1983, str. 78.

²¹ Cfr. o tem Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, str. 104–111; *Was heisst Denken?*, str. 105–149, 165–175; *Vier Seminare*, Frankfurt/M 1977, str. 133–137. Glej tudi Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Den Haag 1957, str. 53–54.

²² Tako trdi tudi Rudolph Berlinger, op. cit., str. 95–97. Ne pravi slučajno Hegel, da je Sokrat prvi »zavestno uvidel in izrazil višje načelo duha«, se pravi »načelo subjektivne refleksije«, in da je »celotna nadaljnja zgodovina razvijanje tega načela« (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, SW 18, str. 120, 121). Cfr. Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München-Wien 1971, str. 81–82. Da je Sokrat odločilno določil osnovno smer evropske filozofske tradicije, poudarja Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, The Hague 1961, str. 13–14.

²³ Cfr. na primer Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, str. 21, 189, 192, 224, 225.

²⁴ Cfr. Karen Gloy, »Platons Theorie der episteme heutes im Charmentides als Vorläufer der modernen Selbstbewusstseins-theorien,« *Kant-Studien* 77/1986, str. 137–164. Glej tudi Klaus Oehler, *Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike*, Würzburg 1997.

in poglobljeno v različnih smereh. Poprej nezadostno uzrte težave ali prikriti možnosti ideje transcendentalne subjektivnosti človeka so postale jedro razprave.²⁵ Izhajajoč iz temeljnega uvida antične grške filozofije, da je vsako bivajoče načelno dostopno mišljenju in spoznanju, je moderna filozofija vzela nase nalogo, da metodično izpraša in zagotovi celotno samozakonodajstvo uma, se pravi da iz mišljenja in s pomočjo mišljenja izvrši in vzpostavi tako svet narave kot človeški svet.²⁶ V teh svojih pretenzijah po vseobsežnosti je pogosto zaostajala in nehalala. Vendar nikoli ni izgubila vere, da je na pravi poti. Ponašala se je s tem, da njen »predmet« ni nekakšna stvar, ki bi bila različna od mišljenja, nikakršna vsebina ali predmet mišljenja, temveč zgolj mišljenje, njegove čiste oblike, njegovo samodelovanje. V tem mišljenju, ki misli samega sebe in v sebi odkriva najtrdnjšo oporo, je filozofija uzrla nič manj in nič več kot izvor in počelo vseh stvari. Mišljenje, ki prihaja k sebi, ne spodjeda²⁷ zgolj domnevno samorazumljivost vsakdanjega izkustva, temveč tudi brez preostanka utemeljuje svoje teoretične zamisli, se pravi da posreduje pravo, resnično vednost o vsem tistem, kar je vredno vedeti. Kajti prav s samim dejanjem samonanašanja odpira možnost miselnega nanašanja na sleherni predmet.

180

Moderna filozofija je stavila na mišljenje, ki misli in utemeljuje samega sebe, in se zanašala na njegove dosežke in obete v tolikšni meri, da niti tedaj, ko je uvidela in priznala, da je tudi sama globoko zakoreninjena v svoj čas, da nosi nesporen pečat epohe, v kateri je nastala, ni podvomila, da se prav zahvaljujoč temu mišljenju njeni rezultati dvigajo visoko nad čas, tako da ostajajo zavezujoči za vsako prihodnjo filozofijo. Še več, najvidnejši predstavniki moderne filozofije so izrecno trdili, da filozofsko spoznanje vselej zadeva in odkriva

²⁵ Prim. Husserlovo kritiko Descartesovega umanjkanja uvida v pravi smisel transcendentalne subjektivnosti v Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Pariz 1953, str. 6–23. Podrobnejšo razdelavo Kantove določitve transcendentalnega idealizma kot tudi Helgove kritike Kanta z gledišča absolutnega idealizma glej Lorenz Puntel, »Transzendentaler und absoluter Idealismus,« v: Dieter Henrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart 1983, str. 198–229.

²⁶ Glej Gerhard Krüger, *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt/M 1965, str. 86–88, 91–96, 101–102, 129–136, 139–140, 145–147, 262–263; Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, str. 83–108, 109–130. Na težave in nevarnosti ostrega zoperstavljanja novoveškega in antičnega mišljenja opozarja Jürgen Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin 1970, str. 58–65. Tudi Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, str. 23.

²⁷ O (samo)uničevalnem značaju mišljenja glej Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes I. Das Denken*, München–Zürich 1989, str. 3.

²⁸ To je dobro pokazal Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, London 1961, str. 25.

neki sloj nadzgodovinskega (kakor tudi vsaka druga oblika duha), kolikor je edinstveni medij umnega govora, neodvisno od konkretne zgodovinske oblike jezika, prek katerega je posredovano, edino zagotovilo njene zavezujočnosti.²⁸ Po njihovem prepričanju je filozofija edina legitimna predstavnica univerzalnega spoznanja, zato ker ne zastopa nobene posebne potrebe in interesov, niti razredne niti verske niti nacionalne niti spolne niti kakršne koli druge, temveč izraža splošno človeško stališče in opredelitev, nagovarja vse ljudi brez razlik, govori v imenu celotnega človeštva.²⁹

To misel o univerzalni nalogi filozofije, njeni predanosti delu na najabstraknejših pojmi, prostih skoraj vsakega odnosa do konkretnih vsebin človeškega življenja, je zelo prepričljivo izrazil Hegel, ki je naredil več kot kateri koli drug filozof za zgodovinsko osveščanje filozofije in resnično šele odkril njeno epohalno dimenzijo: »V tihih prostorih mišljenja, ki se je zavedalo sebe in ki biva samo v sebi, so potihnili interesi, ki vzgibavajo življenje narodov in posameznikov«. ³⁰ Še zdaleč ne drži, da je s tem opozarjanjem na »brezstrastno« (*leidenschaftslose*) naravo filozofskega spoznanja v kakršnem koli pogledu razvrednoteno človeško delovanje ali celo da je skopan nepremostljiv prepad med mišljenjem in življenjem. Še posebej filozofiji ni priporočeno, da popolnoma zatre in izkorenini razlike, zaradi katerih se ljudje skozi zgodovino nenehno spopadajo. To opozorilo pravzaprav samo razkriva, da filozofija služi vzvišenim ciljem, da se ukvarja s končnimi smotri človeškega uma, da varuje in ohranja enkratnost človeškega roda. Kajti izza konkretnih človeških strasti in nagonov, ki so različni in spremenljivi, filozofija išče in odkriva abstraktno človeško bistvo, ki je skupno in nespremenljivo. Potemtakem ni govora o tem, da se je moderna filozofija omejila na čisto teoretsko področje, da je v preveliki želji po realizaciji teoretične vednosti oglušela za praktična vprašanja ali da je celo izgubila iz vida praktično področje in se nasploh prenehala zanimati zanj.

Moderna filozofija si je pravzaprav še kako prizadevala zadovoljiti praktični interes uma, razpravljati o vprašanjih, ki se tičejo človeka in človeških zadev, poučiti človeka o odnosu do samega sebe in drugih. V vsakem primeru se ni ukvarjala s praktičnimi vprašanji nič manj kot antična filozofija, če ne celo bolj, bolj dosledno in vztrajno. Prav zaradi tega, ker je krepila vero v vse-

²⁹ Cfr. Victor Burgin, *The End of Theory: Criticism and Postmodernity*, Atlantic Highland, NJ 1986, str. 32.

³⁰ G.W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, SW 4, str. 24.

mogočnost (*Allmacht*) filozofske refleksije – ki je bila antični filozofiji bolj ali manj tuja, če ne celo povsem neznana –, je moderna filozofija še bolj spodbujala zanimanje za ta vprašanja in še bolj zaostрила pričakovanje glede njihovih rešitev. Pri tem je vseeno, ali je dajala prednost kritični ali spekulativni liniji razmišljanja ter bodisi podpirala ali izničevala razliko med teoretsko in praktično vednostjo.

V znamenju in pod zaščitnim znakom mišljenja, ki misli in utemeljuje samega sebe je filozofija razglasila vsesplošni preporod človeštva. Ustvarila je podobo sodobnega, suverenega, samoodgovornega človeka, v katerem so pogum za resnico in zmožnost samodoločitve zavzeli osrednji položaj.³¹ Na ta način je človeku vlila samozaupanje, ki ga dotlej ni imel, utrdila ga je v prepričanju, da je poklican ne le za to, da s pomočjo uma nadvlada naravo in njene sile, temveč tudi da preuredi svoje življenje v skladu z umnimi načeli.³²

Posebej je treba izpostaviti, da je v razvoju moderne filozofije odigral pomembno vlogo neki zgodovinski dogodek, ki ga je sicer sama pripravila, če ne celo neposredno vzpodbudila. Govorimo seveda o francoski revoluciji, ki je napravila konec stari fevdalni ureditvi in odprla novo meščansko dobo družbe, ki je zasnovana na svobodi in enakosti.³³ Čeprav so tudi na razvoj filozofskega mišljenja v stari Grčiji vplivali zunanji dejavniki – zadostuje samo omemba dogodkov v Sirakuzah, zaradi katerih je pozni Platon ovrigel zahtevo, da morajo v državi vladati filozofi ali filozofsko izobraženi kralji in zagovarjal vladavino zakonov (seveda filozofsko osmišljenih)³⁴ –, pa vendarle noben dogodek antič-

182

³¹ O težavah moderne filozofije subjektivnosti in samozvesti, ki človeka dojema kot zavestni subjekt, ki s pomočjo refleksije samega sebe napravlja za predmet, kakor tudi o razlikah med Fichtejevimi in Heglovimi stališči glede teh težav glej Dieter Henrich, »Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie,« v: Rüdiger Bubner/Konrad Cramer, Reiner Wieh (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, str. 257–284. Omahovanja in nedoslednosti Kantovega »kopernikanskega obrata« v filozofiji prikaže Jacob Rogozinski: »Der Aufruf des Fremden. Kant und die Frage nach dem Subjekt,« v: Manfred Frank/ Gérard Raulet/Willem van Reijen (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M 1988, str. 192–226.

³² Glej Eugen Fink, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Freiburg 1970, str. 144.

³³ Glej Bernhard Groethuysen, *Philosophie der Französischen Revolution*, Neuwied-Berlin 1971; François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris 1978.

³⁴ Glej Kurt von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin-New York 1968. Kurt von Fritz opaža nekaj, kar velja tudi za danes, in sicer, kako je »čudno to, da skoraj nikoli ni bilo vloženega resnega napore v to, da bi se natančneje raziskali Platonovi poskusi, da bi prišel do praktičnega političnega vpliva in da bi v konkretno realnost pretvoril nekaj svoji političnih idealov« (str. 6).

ne zgodovine ni v tolikšni meri razgibal in zaznamoval antične filozofije, kot je francoska revolucija moderno. Ta dogodek je pustil za seboj globljo in pomembnejšo sled v filozofiji od katerega koli drugega, ker jo je preprosto zavezal k temu, da se miselno sooči z vprašanjem možnosti resnične osvoboditve človeka od bremena zgodovinske dediščine.³⁵ Govorimo o vplivu, ki je neprimerno globlji in pomembnejši od tistega, ki ga je denimo imel veliki potres v Lizboni leta 1755, ki je mladega Kanta navedel, da se z značilno strogostjo poigra z zgodovino podobnih velikih katastrof in primoral Voltaira, da kritično obračuna z Leibnizovo teodicejo, se pravi, da parodira vse racionalne poskuse opravičenja božjega delovanja v stvareh teža sveta.³⁶

Nič nenavadnega ni v tem, da je francoska revolucija v tolikšni meri izzvala moderno filozofijo. Da je mišljenje načelo filozofiranja, da je soočanje mišljenja s samim seboj naodločilnejši dogodek za filozofijo, še posebej ker brez tega samoodkrivanja ali samoozaveščanja ni filozofskega začetka, nikakor ne pomeni, da filozofija ostaja ujeta v medij mišljenja. Zunanji dogodki ne le da niso nepomembni za filozofijo; prav nasprotno, filozofija jih namreč sploh ne more zaobiti. Seveda teh dogodkov ni treba neposredno vplesti v razmišljanje, niti ni nujno, da so izrecno omenjeni, pa vendar se vse vrti okrog njih, povsod se čuti njihova živa navzočnost. En tak dogodek je prav francoska revolucija. Njene radikalne zahteve niso le vzpodbudile moderno filozofijo, da načelo revolucije domisli s pomočjo pojmov uma in svobode, temveč so jo tudi pritegnile in opogumile, da to načelo potrdi in upraviči v svetovnozgodovinskih razmerah.³⁷ Niti najmanj ne pretiravamo, če rečemo, da je načelo revolucije v veliki meri preželo strukturo filozofskega mišljenja že pri Descartesu in njegovih razsvetljenskih naslednikih in zagovornikih, da bi pri Kantu, Fichteju, Schellingu in Heglu postalo nič manj in nič več kot notranje določilo samega mišljenja.

Toda tradicionalno razumevanje filozofije je zdavnaj izgubilo nekdanji sijaj in privlačnost. Ne le zato, ker splošni razvoj dogodkov ni potrdil revolucionarne

³⁵ To še posebej velja za Heglovo filozofijo, ki je revolucionarno načelo svobode privedla v neposredno povezavo s filozofsko idejo realizacije uma. Glej Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/M 1965, še posebej str. 44–45, 93–94. Glej tudi Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied/Rh 1963, str. 89–107. Tudi danes je pozornosti vreden odlomek o Heglu v knjigi Ernsta Cassirerja, *The Myth of State*, New Haven 1946, str. 248–276.

³⁶ Cfr. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1973, str. 104, 215.

³⁷ Glej Hannah Arendt, *On revolution*, London 1963; Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Frankfurt/M 1969.

težnje in pričakovanj, temveč zato, ker tudi filozofija ni uspela ohraniti izvirne pripadnosti zadevi mišljenja pred nezadržnim navalom scientizma in pozitivizma.³⁸ Temu so seveda v veliki meri prispevale tudi mnoge zastrašujoče izkušnje evropske zgodovine.³⁹ Zdavnaj je mimo čas, ko si je filozofija domisljala, da lahko miselno zaobseže vse bivajoče, da lahko zgradi edinstven sistem vednosti o človeku in svetu. In da lahko povrh vsega to vednost prikaže na strogo logičen način, v nizu medsebojno trdno povezanih nazorov. To spekulativno pretenzijo filozofije je resno pretresel že Kant, ki je z občudovanja vredno jasnostjo pokazal, da filozofija ne razpolaga z nikakršno pozitivno vednostjo o človeku in svetu in da ni mogoče nikakršno poučevanje v filozofiji, temveč zgolj v filozofiranju.⁴⁰ V tem času se je položaj filozofije še bolj spremenil, kljub Heglovemu grandioznemu poskusu odloga in preprečitve te spremembe. Danes filozofija ne uživa nikakršnega privilegiranega položaja med znanostmi, ker je sama najradikalneje postavila pod vprašaj svoje lastne izvirne težnje in tendence, tako da je nihče več ne imenuje »kraljevska znanost«,⁴¹ pa tudi podoba filozofa kot kralja-upravitelja je skoraj povsem zbledela, saj nihče več ne verjame, da filozof uteleša človeško bistvo in da si zato edini zasluži vladati svetu.⁴²

184

Če se je glede na vse to danes sploh smiselno sklicevati na filozofijo kot merodajno instanco epohalne osvestitve, če sploh lahko od nje kaj pričakujemo v povezavi z današnjih dogajanjem, potem moramo biti najpoprej skromni in previdni, vedeti moramo, da se lahko ta pomoč manifestira zgolj v nečem bistveno drugačnem od tistega, kar se je s tem tradicionalno razumelo. Ni

³⁸ Več o tem glej Stanley Rosen, *The Limits of Analysis*, New Haven-London 1985. Cfr. tudi Carl Friedrich von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, München-Wien 1977, str. 47–62, 122–133.

³⁹ Cfr. Predgovor k prvi izdaji knjige Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, ki je pripravil in vzpodbudil številne kasnejše kritike moderne evropske kulture in evropskega duha. O tem, kaj je danes ostalo od tega dela, glej Herbert Schnädelbach, »Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘«, v zbirki *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt/M 1992, str. 231–250.

⁴⁰ Kritik der reinen Vernunft, *Kants Werke III*, Akademie-Ausgabe, Berlin 1904, str. 542 (B 866).

⁴¹ O prehodu filozofije iz stanja »kraljevske znanosti« v razmere nomadske znanosti glej Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux*, Pariz 1981; *Qu'est-ce que la philosophie?*, Pariz 1991.

⁴² To je nemara najbolj jasno uvidel Edmund Husserl, ki je nekoč zase dejal, da je »preživel usodo filozofskega obstoja (*philosophischen Daseins*) v vsej njeni resnosti.« Glej *Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, 1954, str. 17. Glej o tem tudi nekaj premišljenih in vzpodbudnih navržb Karla Jaspersa v knjigi *geistige Situation der Zeit*, Berlin 1965, str. 191, 198.

prostora za nikakršen pretiran optimizem, ne pride v poštev nikakršna vseobsegajoča rešitev, ni mogoč nikakršen kategoričen nauk o tem, kar moramo storiti in kaj smemo upati. S perspektive današnjih blodenj in preobračanj v filozofiji, katerim še ni videti konca – upoštevajoč tudi dejstvo, da je filozofija izgubila svojo nekdanjo enoznačno pot, nove pa še ni odkrila⁴³ –, lahko le hipotetično rekonstruiramo poreklo današnje situacije v svetu, kakor tudi kritično razčlenimo »apokaliptično« dimenzijo te situacije.⁴⁴ Samo to in nič več. Iz razdeljene, razcepljene (*entzweites*) zavesti, ki ne ve in noče vedeti za kakšno enotnost⁴⁵ – v kateri se zrcali celotna protislovnost današnjega položaja filozofije –, ni mogoče avtoritativno postaviti diagnoze našega časa niti predpisati ustrezne terapije. Kolikor danes vera v enotnost uma ni več nedotakljiva, temveč je resno spodkopana,⁴⁶ kolikor nič več nima brezpogojne veljave bodisi v odnosu do stvari ali v odnosu do človeškega delovanja, temveč prevladujejo skeptično-relativistični toni in razpoloženja,⁴⁷ se pokaže kot očitno, da *filozofiji ne pritiče več niti govorica prerokov niti govorica zakonodajalcev*.⁴⁸ Da bi lahko odgovorili na zahteve časa, se moramo potruditi glede novega jezikovnega izraza in se izogibati slehernemu imitiranju podedovanega. Danes moramo v imenu filozofije prej molčati kot nezmerno govoriti.⁴⁹ Že sama zahteva, da se resno filozofsko približamo našemu času, predpostavlja pripravljenost, da se

⁴³ Cfr. Hilary Putnam, »Hat Philosophie noch eine Zukunft?«, v knjigi: Herbert Schnädelbach/Geert Keil (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg 1993, str. 21–39.

⁴⁴ Glej Jacques Derrida, »No apocalypse, not now«, v knjigi *Psyché. Invention de l'autre*, Pariz 1987, str. 363–386. Podobno Dieter Henrich, *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt/M 1987, str. 112–113; Mario Kopic, *S Nietzsche o Europi*, Zagreb 2001. Proti odrekanju vsem upom, da je zlo (težno-znanosti) mogoče ustaviti, se je izrazil Hans Jonas na koncu pogovora z uredniki tednika *Der Spiegel*. Glej Hans Jonas, »Dem bösen Ende näher«, *Der Spiegel* 20/1992, str. 92–107. Da je zapuščanje Zemlje in preseljevanje človeštva na druge planete velika možnost, ki jo človeštvu nudi moderna tehnika, glej Emmanuel Lévinas, »Heidegger, Gagarine et nous«, v knjigi *Difficile liberté*, Pariz 1976, str. 299–303.

⁴⁵ Cfr. poučne prispevke v zborniku Walter Truett Anderson (ed.), *The Truth about Truth. De-confusing and Re-construction the Postmodern World*, New York 1995.

⁴⁶ Značilen primer predstavlja knjiga bratov Hartmut Böhme/Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt/M 1983; glej tudi Wolfgang Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössischer Vernunftskritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M 1996.

⁴⁷ Odo Marquard, *Skepsis und Zustimmung. Philosophischen Studien*, Stuttgart 1994.

⁴⁸ To je implicitna sugestija navdihnjenega pogleda Deana Komela »Indiferenca v biti, v knjigi *Osnutja*, Ljubljana 2001, str. 53–72.

⁴⁹ Kajti prekomerno kopičenje besed (*Gerede*), kot pokaže Heidegger, prikriva stvari predmet pogovora, celo zavaja na stranpot, da bi se na koncu dosegla zgolj prividna jasnost. Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, str. 164.

filozofija izvrše iz današnjega položaja, pripravljenost, da se poiščejo druge poti mišljenja, pripravljenost, da se dela na novem, drugačnem ustroju filozofije.

Prevedel Janko Lozar Mrevlje

LITERATURA:

- Anderson, Walter Truett (ed.), *The Truth about Thruth*, New York 1995.
- Arendt, Hannah: *On revolution*, London 1963.
- Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes I. Das Denken*, München-Zürich 1989.
- Berlinger, Rudolph: *Vom Anfang des Philosophierens*, Frankfurt/M 1965.
- Bertholet, Denis: *Sartre*, Paris 2000.
- Blumenberg, Hans: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M 1987.
- Böhme, Gernot: *Zeit und Zahl*, Frankfurt/M 1974.
- Böhme, Hartmut/ Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt/M 1983.
- Bubner, Rüdiger/ Cramer, Konrad/Wiehl, Reiner (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen 1980.
- Bubner, Rüdiger: *Theorie und Praxis – eine nachgelassene Abstraktion*, Frankfurt/M 1971.
- Burgin, Victor: *The End of Theory: Criticism and Postmodernity*, Atlantic Highland, NJ 1986.
- Cassirer, Ernst: *The Myth of State*, New Haven 1946.
- 186** Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix: *Mille plateaux*, Paris 1981.
- Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991.
- Derrida, Jacques: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987.
- Eribon, Didier: *Michel Foucault*, Paris 1991.
- Fink, Eugen: *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg 1985.
- Fink, Eugen: *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Freiburg 1970.
- Fink, Eugen: *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg 1985.
- Fink, Eugen: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Den Haag 1957.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M 1987.
- Frank, Manfred/ Raulot, Gérard/van Reijen, Willem (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M 1988..
- Furet, François: *Penser la Révolution française*, Paris 1978.
- Gadamer, Hans-Georg: *Die Idee des Guten bei Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978.
- Gloy, Karen: »Platons Theorie der episteme heutes im Charmenides als Vorläufer der modernen Selbstbewusstseins-theorien«, *Kant-Studien* 77/1986, str. 137-164.
- Griewank, Karl: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Frankfurt/M 1969.
- Groethuysen, Bernhard: *Philosophie der Französischen Revolution*, Neuwied-Berlin 1971.
- Guthrie, W. K. C: *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge 1962.
- Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1965.
- Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis*, Neuwied/Rh 1963.
- Heidegger, Martin: *Aus der Erfahrung des Denken*, HGA 12, Frankfurt/M 1983.
- Heidegger, Martin: *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962.
- Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 1972.
- Heidegger, Martin: *Vier Seminare*, Frankfurt/M 1977.

- Heidegger, Martin: *Was heisst Denken?*, Tübingen 1984.
- Henrich, Dieter (Hrsg.): *Kant oder Hegel?*, Stuttgart 1983.
- Henrich, Dieter: *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt/M 1987.
- Henrich, Dieter: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.
- Husserl, Edmund: *Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, 1954.
- Husserl, Edmund: *Méditations cartésiennes*, Paris 1953.
- Jaspers, Karl: *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1965.
- Jonas, Hans: »Dem bösen Ende näher«, *Der Spiegel* 20/1992.
- Kants Werke III, Akademie-Ausgabe, Berlin 1904.
- Komel, Dean: *Osnutja*, Ljubljana 2001.
- Kopić, Mario: *S Nietzscheom o Europi*, Zagreb 2001.
- Kopić, Mario »Vprašanje resnice kot filozofski patos«, *Phainomena* 15-16, str. 157-169.
- Krüger, Gerhard: *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt/M 1965.
- Lévinas, Emmanuel: *Difficile liberté*, Paris 1976.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalité et Infini*, The Hague 1961.
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1973.
- Marquard, Odo: *Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart 1994.
- Marx-Engels Werke* 1, Berlin 1957.
- Marx, Werner: *Vernunft und Welt*, Den Haag 1970.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Éloge de la philosophie*, Paris 1960.
- Mittelstrass, Jürgen: *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin 1970.
- Nehemas, Alexander: *The Art of Living*, Berkeley-Los Angeles, London 1998.
- Nietzsche-Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Berlin 1967 ff.
- Nolte, Ernst: *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt/M 1992.
- Oehler, Klaus: *Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike*, Würzburg 1997.
- Pippin, Robert: *Hegel's Idealism*, Cambridge 1989.
- Platon, Théétète, in: *Oeuvres complètes*, Paris 1962-1970.
- Pöggeler, Otto: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München 1992.
- Ritter, Joachim: *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/M 1965.
- Rosen, Stanley: *The Limits of Analysis*, New Haven-London 1985.
- Safranski, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland*, München 1994.
- Schnädelbach, Herbert/ Keil, Geert (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg 1993.
- Schnädelbach, Herbert: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt/M 1992.
- Schulz, Walter: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972.
- Stenzel, Julius: *Metaphysik des Altertums*, München-Wien 1971.
- Strauss, Leo: *What Is Political Philosophy?*, Glencoe 1959.
- von Fritz, Kurt: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York 1971.
- von Fritz, Kurt: *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin-New York 1968.
- Waizsäcker, Carl Friedrich von: *Der Garten des Menschlichen*, München-Wien 1977.
- Welsch, Wolfgang: *Vernunft*, Frankfurt/M 1996.
- Wolin, Sheldon, S: *Politics and Vision*, London 1961.

O BISTVU LEPOTE PRI SCHELLINGU

Ko Schelling določi lepoto predvsem iz njenega temeljnega razmerja do *sijanja* in *prikazovanja*, zavestno sledi prastari tradiciji, ki se začenja že pri Platonu in v njegovem času že velja za vsesplošno dobrino – zadošča že, da spomnimo samo na znano Heglovo določitev lepote kot čutnega sijanja ideje. Zgolj to, kar je vidno, čutno, kar konkretno je, je lahko tudi lepo. Lepa pa je vidljiva, prikazujoča se stvar le tedaj, ko ne ostaja zgolj to, kar je kot kako končno prikazujoče se, temveč ko *prek* sebe kaže na neskončno, absolutno, pra-lično, ki ga prav na njej lahko uzremo. Tako Schelling v predavanjih o *Filozofiji umetnosti*, ki jih je imel v letih 1802–1803 in 1806, jasno in glasno ugotovi: »*Lepota je realno uzrto absolutno.*« (Schelling 1859: 398)¹ Ali pa: »*Lepota je nasnuta tam, kjer je posebno (realno) svojem pojmu tako umerjeno, da on sam, kot to neskončno, vstopa v končno in ga zreemo in concreto.*« (Schelling 1859: 382)² Tudi tri leta prej, v *Sistemu transcendentalnega idealizma*, je bila lepota že določena kot »*neskončno predstavljeno končno*«, (Schelling 1858: 620) pa tudi

181

¹ Gre za besedilo večernega predavanja iz stare mestne hiše v Leonsbergu (15. 10. 1999), ki je naslovljeno *Schellingova določitev lepote in njegovo tolmačenje upodabljaajoče umetnosti* (Schellings *Bestimmung der Schönheit und seine Deutung der bildenden Kunst*).

² »*Schönheit ist das real angeschaute Absolute.*« »*Schönheit ist da gesetzt, wo das besondere (Reale) seinem Begriff so angemessen ist, daß dieser selbst, als Unendliches, eintritt in das Endliche und in concreto angeschaut wird.*«

v predavanjih o *Metodi akademskega študija* iz leta 1803, kjer »idejo lepega« razume kot »pralično, ki se prikazuje v konkretnem in odslikanem svetu.« (Schelling 1858a: 351)

Potemtakem moramo biti že od začetka pozorni na to, da gre pri lepoti za razmerje neskončnega ali absolutnega in končnega ali posebnega. Le tam, kjer se to razmerje v zadostni stopnji kaže kot razmerje njunega ujemanja, ali raje njune popolne enotnosti, tam postaja [*wird*] lepota.

Če pogledamo natančneje, je tu nakazana zadeva mnogo težavnejša in še bolj zapletena. Neskončnega in končnega, absolutnega in posamičnega oz. posebnega namreč nikoli ne moremo imeti za dve sami po sebi obstoječi in medsebojno ločeni stvari. Neskončno, absolutno, če to dejansko je, sega čez vse, kar sploh je in napravi vsako ločenost, neodvisnost in samostojnost končnega za goli videz. Prav v lepoti se konkretno končno odpove vsakemu videzu substancialitete in samo na sebi in za sebe kaže preko tega, k temu, kar sploh ni zamejeno.

182 Če gledamo s te plati, se lepota bliža temu, kar že od nekdaj označujemo kot bistvo, resnico ali substanco stvari [*der Dinge*], nasploh kot njihovo bit. Lepota je, pravi Schelling »to sploh ‚prvo‘, substanca in bistvo stvari /.../, njegovo prikazovanje motijo le empirični pogoji«. (Schelling 1859: 527) Če se torej posreči, da si stvari enkrat ogledamo onstran vseh empiričnih pogojev, ne glede na zavajajoči videz njihove vsakokratne omejenosti in posebnosti, potem se bo bržkone pokazala lepota sama kot bit stvari. Tako Schelling celo trdi, »da so stvari, prav tako gledano s stališča totalitete, ali gledano, kakor so na sebi, tvorjene/grajene v absolutni lepoti, ti praliki vseh stvari; kolikor so absolutno resnični, so tudi absolutno lepi; to napačno, grdo, pa zato, kot napaka in to nepravdo, obstaja le v goli privaciji in spada le k časovnemu motrenju stvari«. (Schelling 1859: 383)³ Ko še naprej sledi tej miselni poti, se mu porodi načelo, da lepota ni nič drugega kot »polna bit, ki ji nič ne manjka«. (Schelling 1860: 302)⁴

³ »... daß ebenso vom Standpunkt der Totalität betrachtet, oder betrachtet, wie sie an sich sind, alle Dinge in absoluter Schönheit gebildet, die Urbilder aller Dinge, wie sie absolut wahr, auch absolut schön sind, das Verkehrte, Häßliche daher, ebenso wie der Irrtum oder das Falsche, in einer bloßen Privation besteht und nur zur zeitlichen Betrachtung der Dinge gehört.«

⁴ »das volle mangellose Sein.«

To bit brez manka [*magellose Sein*] neke stvari Schelling nato razume še kot njeno večnost. Potemtakem je neka stvar lepa, če je tako rekoč izvzeta iz časa (Schelling 1859: 526), če je predstavljena v trenutku njene polne večnosti, sredi časa:

»Če ima, kot bi pripomnil kak odlični poznavalec, vsaka naravna rastlina le en trenutek resnične dovršene lepote, potem smemo reči, da ima tudi samo >en< trenutek polnega obstoja. V tem trenutku je to, kar je v celi večnosti: izven njega mu pripada le postajanje in minevanje. Umetnost, s tem ko proizvede bistvo v tem trenutku, ga vzdigne iz časa; dovoli mu, da se prikaže v svoji čisti biti, v večnosti svojega življenja.« (Schelling 1860: 302)⁵

Čeprav bi se potemtakem lahko zazdelo, da končnost in posebnost slednje stvari [*eines jeden Dinges*] nista nič drugega kot gola privacija, prevara, ki temelji na pomanjkljivem, zgolj empiričnem in časnem načinu motrenja stvari, moramo kar se da trdno poudariti, da igra v Schellingovem poskusu natančnejše določitve bistva umetnosti, prav ta *moment končnosti* nadvse pomembno vlogo. Končnost je namreč povsem nujni pogoj vsakega sebe-kazanja neskončnega. Brez omejitve se absolutno sploh ne more prikazovati. Nikoli ne moremo dovolj poudariti, »da je absolutno zgolj v omejitvi, namreč v posameznem, sploh lepo«. (Schelling 1859: 398) Prava lepota torej ne more postati preprosto brisanje momenta končnosti in posameznosti, temveč je, ravno narobe, popolno udejanjenje in s tem dovršitev te končnosti, ki šele potem v svojem polnem razvoju in tako rekoč v svoji zaostritvi stopa k neskončnemu ter na koncu bržkone z njim postane eno in isto.

183

Potemtakem moramo lepoto najprej razumeti kot *boj*, kot *spor* končnega in neskončnega, ki samo kot tak dejanski spor vodi k svoji neskončni razrešitvi in pomiritvi, kar za Schellinga pomeni k resnični, *dejanski in živi* lepoti. Temu ustrezno je bila lepota že v *Sistemu transcendentalnega idealizma* dojeta kot »razrešitev neskončnega spora«. (Schelling 1858: 622)

⁵ »Hat nach der Bemerkung des trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit, so dürfen wir sagen, daß es auch nur Einen Augenblick des vollen Daseins habe. In diesem Augenblick ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist: außer diesem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunst, indem sie das Wesen in jenem Augenblick herstellt, hebt es aus der Zeit heraus; sie läßt es in seinem reinen Sein, in der Ewigkeit seines Lebens erscheinen.«

Schelling poskuša to pogosto prikazati na primeru vloge svetlobe v slikarstvu: »*Svetloba je pozitivni pol lepote in izliv večne lepote v naravi. Razodeva pa se in prikazuje le v boju zoper noč, ki – kot večni temelj vsega bivanja – sama ne obstaja, četudi se s svojim stalnim protidelovanjem izkazuje kot moč.*« (Schelling 1859: 541) Šele napredujoča in poglobljajoča se mešanica svetlobe s temo, sprva njena zamejitev zoper temó prek naznačenega obrisa, nato pa njena zoperstava temí v umetnosti t. i. svetlo-temnega in končno popolna spojitve s temo v barvi, v posrečeni slikarski umetnini izrazi »*globoki mir in postavi oko kot notranji čut, ki ne zadovoljuje zgolj svetlobe, pa tudi ne teme, v tisto stanje indiference, ki se vzpostavlja iz difference, ki mora biti pristni in najbolj resnični učinek vse umetnosti.*« (Schelling 1859: 534) Nikakršne zgolj abstraktne, dinamične napetosti oropane identitete in nikakršnega temu ustreznega, zgolj nedejavnega miru ne moremo občutiti kot prave lepote [*wahre Schönheit*]. Nasprotno, šele taka indiferenca, ki izhaja iz najvišje difference, lahko proizvede »*najvišjo zadovoljitev*« lepote, ki pa ni nič drugega kot »*najvišja uravnoteženost in najgloblji mir v najvišji dejavnosti.*« (Schelling 1859: 622) Če to navežemo na raven slikarstva, ki smo jo že omenjali, to konkretno pomeni:

- 184** »*Najvišja naslada očesa je, s tem ko se postavlja iz utrujajoče identitete, v najvišji diferenci, vendar se prek totalitete ponovno postavlja v popolno uravnoteženost.*« (Schelling 1859: 516) Na splošno velja za vsako umetniško delo, ki naj bi ga imeli za posrečenega, »*da celota v njem dela harmonični vtis in dušo hkrati lebdeč vzdržuje v najvišji nasladi, med porušenim in znova vzpostavljenim ravnotežjem, obenem v gibanju in hkrati v miru.*« (Schelling 1859: 540)

Vsa umetnost se torej mora že od začetka spuščati v končno in omejeno, da bi potem lahko dovolila prikaz neskončnega. Strogo vzeto velja to za vso umetnost kot umetnost, saj je po začetni temeljni določitvi *dopuščanje prikaza absolutnega na posebnem*. Schelling pa se še najbolj nagiba k temu, da bi to določitev umetnosti pretežno, če ne že izključno, omejil na *upodabljanje* umetnost, ki jo označi tudi kot »*realno plat umetniškega sveta.*« (Schelling 1859: 482) Druga, bolj obča opredelitev umetnosti, ki bržkone izhaja iz spekulativne identitetne filozofije, po kateri je »*neposredni posnetek absolutne produkcije ali absolutne samoafirmacije*« (Schelling 1859: 631) boga, mu tudi dopušča, da govorečo umetnost, *die redende Kunst*, poezijo, določi kot »*višjo potenco upodabljanje umetnosti*« (ibid.), saj prav govoreča umetnost dovoli, da se prikaže ta absolutna samoafirmacija *kot taka*, in to pomeni tudi idealno,

torej ne kot upodablajoča umetnost, le »*prek česa drugega, in potemtakem kot nekaj realnega*«. (Ibid.)

Govorica kot živa osnova govoreče umetnosti je na sebi »*najustreznejši simbol absolutne ali neskončne afirmacije boga*« (Schelling 1859: 483) in kot taka neposredna razrešitev posebnega ali konkretnega v obče. (Schelling 1859: 482) Izvorna govorica je v resnici živa beseda, razumeta kot živo »*govorjenje boga*«, namreč »*kot porajajoča, v sebi razlikovana in vendarle ubrana harmonija božjega produciranja*«. (Schelling 1859: 483) Sorazmerno s tem pa je upodablajoča umetnost samo izvedena in temno-privlačni sili realitete in realnega sveta že zapadla umetnost: »*Toda realni svet ni več živa beseda, govorenje boga samega, ampak izgovorjena – strjena – beseda. Tako je upodablajoča umetnost zgolj umrla beseda.*« (Schelling 1859: 484)⁶

Zdi se, da bi bilo treba Schellinga prek stvari same pripeljati od *bistvene sorodnosti* poezije kot govorice, ki umetnosti posnema in simbolizira absolutno božjo produkcijo, z glasbo – četudi glasba po Schellingu sicer na nenavaden, prav nič zlahka in tudi ne kar brez nadaljnega sprejemljiv način spada k upodablajoči umetnosti. Tako ugotavlja npr., da se »*glasba, tako kot govor, giblje v času*«. (Schelling 1859: 636) Možne konsekvence tega uvida, ki jih ne bomo še naprej zasledovali, najdeva Schelling v zvenu, ki ga ima za osnovo glasbe, ki ni zanj nič drugega kot »*v neskončnost izgovarjana beseda*«, in potemtakem tudi »*živo, ki je vstopilo v smrt*«. (Schelling 1859: 484) Medtem ko je zven »*čisto vgrajevanje neskončnega v končno*«, pa je, po drugi strani »*v govorici /.../ to vgrajevanje dovršeno in že se začanja kraljestvo zoperstavljene enotnosti*«. (Schelling 1859: 635)⁷

Tako poskuša Schelling glasbo tolmačiti zgolj kot pogoj – kot nujno, pa vendar samo začasno stopnjo do-končanja ali konkretizacije za višjo stopnjo, na njeni podlagi pa v obratni smeri še izgrajujoče se in idealno razvijajoče se, kot take vse konkretno razrešujoče umetnosti poezije. Če se mu je posrečilo ta nazor prepričljivo utemeljiti in ga razgrniti v vseh posledicah, lahko pustimo ob strani. Odgovor na to vprašanje namreč predpostavlja zadovoljivo izčiščenje pri Schel-

⁶ »*Aber die reale Welt ist nicht mehr das lebendige Wort, das Sprechen Gottes selbst, sondern das gesprochene – geronnene – Wort. So ist die bildende Kunst nur das gestorbene Wort.*«

⁷ »*reine Einbildung des Unendlichen ins Endliche*« »... in der Sprache /.../ diese Einbildung vollendet, und es beginnt schon das Reich der entgegengesetzten Einheit«

lingu vendarle dovolj nedoločene pozicije glasbe v celoti umetnosti, kar pa je tema zase in jo v nadaljevanju spet lahko zgolj priložnostno nakažemo.

Omejujemo se torej na motrenje treh upodablajočih umetnosti, glasbe, slikarstva in kiparstva, ter na poskus interpretativne določitve *sistematike* njihovih medsebojnih razmerij. Sporno bistvo umetnosti, ki smo ga omenili na začetku, torej umetnost kot živo mesto boja neskončnega in končnega, absolutnega in posebnega, pa tudi v tem sovisju lastno filozofsko temeljno prepričanje o *moči posameznika* (Schelling 1860: 303), ki je ne moremo zanikati, in še o tem, da se »vse vsepovsod objektivira le v njem zoperstavljenemu« (Schelling 1859: 467), se izrazi predvsem v Schellingovi obravnavi upodablajoče umetnosti. To temeljno prepričanje je morda najbolj učinkovito ubesedil tu:

»V naravi in umetnosti bistvo najprej stremi po udejanjenju ali prikazu sebe samega v posameznem. Zato se kaže velika strogost forme v začetkih obeh; brez omejitve se to, kar je brezmejno, ne bi moglo prikazati; če ne bi bilo trdote, ne bi bilo miline, in če naj bi začutili edinost, se to lahko zgodi le v lástnosti, ločitvi in sporu.« (Schelling 1860: 310)⁸

186

Povedali smo že, da v umetnosti slikanja to, kar je končno, nastane z risbo, ki s pomočjo zamejujočih obrisov sploh daje prvo podobo [*Gestalt*]. Slikarstvo Schelling tudi sicer določa kot »prvo umetniško formo, ki prikazuje podobe«, medtem ko je glasba še »brezpodobna«. (Schelling 1859: 518) Obča osnova slikarstva je temá in šele prek podobe, prek te forme, ki hkrati prelamlja s temó in z mrakom, se »v kraljestvo svetlobe« vzdignejo v njej prikazane stvari. (Schelling 1859: 520)

Če si zastavimo vprašanje, kaj od tega ustreza glasbi, zaidemo s Schellingom v pomenljivo zagato. To prvo končno v glasbi bi morda lahko bil zven. Kot občo podlago te umetnosti bi lahko, če prestopimo Schellinga, označili tišino sploh, ki pa je Schelling sploh ne omenja, četudi na področju arhitekture in kiparstva dobro pretehta paralelo teme s težo. Glasba s sabo prinaša še dodatno težavo, da zven še ni nobena podoba, saj mu manjka vsako trajanje: »Tako se v glasbi

⁸ »In Natur und Kunst strebt das Wesen zuerst nach der Verwirklichung oder Darstellung seiner selbst im Einzelnen. Darum zeigt sich die größte Strenge der Form in den Anfängen beider; denn ohne Begrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen; wäre nicht Härte, so könnte die Milde nicht sein, und soll die Einheit fühlbar werden, so kann dies nur durch Eigenheit, Absonderung und Widerstreit geschehen.«

vgrajevanje realnega v idealno zdi še kot akt, kot dogajanje, ne kot bit, in zgolj kot relativna identiteta.» (Schelling 1859: 630)⁹

Sploh je glasba takšna umetnost, ki je »osvobodjena tega, da bi predstavljala podobe, saj predstavlja univerzum v formah prvega in najčistejšega gibanja, ločenega od snovi«. (Schelling 1859: 577) Torej se zdi, da temí v slikarstvu na nek način vseeno odgovarja nekaj v glasbi, namreč »prvo in najčistejše gibanje«. Schelling to gibanje natančneje zajame kot *čisto mnoštvo*, ki pa ga večinoma tematizira v že izvedeni formi, namreč kot »*Einbildung der Einheit in die Vielheit*«, »vgrajevanje enotnosti v mnoštvo« (Schelling 1859: 517), ki se kaže predvsem v sukcesiji časa. Kar pa glasbo dejansko naredi za umetnost, je njena čudežna zmožnost, da obvladuje in si podvrže, v svojem neskončnem ponavljanju, do neznosnosti ravnodušno in na sebi scela brezpomensko sukcesijo, kar pa se pravzaprav godi z *ritmom*: »*Ritem je sploh vgrajevanje identitete v diferenco; v sebe vklepa menjavo, vendar v samostojno urejeno, identiteto tega, v čemer se godi, tega podrejenega.*« (Schelling 1859: 636) Čisto gibanje je torej čista diferenca ali mnoštvo sploh. Prvo vgrajevanje enotnosti v to čisto mnoštvo je čas njene neskončno napredujoče sukcesije. Ritem je to prvo vgrajevanje *pomenske* enotnosti v to na sebi brezsmiselno sukcesijo.

187

V vseh teh stopničasto presegaajočih se procesih vse močnejšega obvladovanja čistega mnoštva pa gre v glasbi zgolj in izključno za formo in za to gre formalno. Njej lastno lepoto glasba prinaša prek ritma, melodije in harmonije, zgolj za ceno popolne odpovedi vsemu podobnostnemu in snovno-telesnemu. Zato Schelling v glasbi, čeprav jo ob neki priložnosti značilno označi za »*najzaprtejšo*« in »*najbrezmejnjšo vseh umetnosti*« (Schelling 1859: 504), ne more videti nič drugega kot le prvo potenco upodablajoče umetnosti. Je namreč le »*čista forma gibanj*« (ibid.), ni nič več kot zgolj formalna in zato zgolj kvantitativna umetnost: »*Glasba bistvo predstavlja v formi, kolikor čisto formo, akcidents stvari, sprejme za substanco in jo prek nje oblikuje.*« (Schelling 1859: 571)

Za razliko od glasbe zapušča slikarstvo tako kraljestvo vedno postajajoče časovnosti kot tudi kraljestvo zgolj akcidentalno abstraktne, kvantitativne forme. Njegova nujnostna forma, na kateri temelji, je docela odpravljená sukcesija. Medtem ko mora glasba enotnost šele vgrajevati v izvirno mnoštvenost ali v čisto gibanje difference, slikarstvo nasprotno to enotnost že predpostavlja in

⁹ »*So scheint in der Musik die Einbildung des Idealen ins Reale noch als Akt, als ein Geschehen, nicht als ein Sein, und als bloß relative Identität.*«

mnoštvo vgrajuje v to, že navzočo enotnost. (Schelling 1859: 517) Tako se slikarstvo, za razliko od zgolj abstraktnega, formalnega razmerja glasbe, telesnemu, organskemu že bistveno bolj približa. Kot druga potencia upodablajoče umetnosti že predstavlja snovno-telesno, vendar vselej le toliko, kolikor je prežeto z *lučjo*, s katero se na vsaki od različnih stopenj, vse bolj enači (Schelling 1859: 570): »*Slikarstvo sploh predstavlja posebno v občem ali v identiteti. To posebno pa je moč razlikovati le prek omejitve ali negacije. Vendar je ravno omejitev identitete to, kar imenujemo obris, podoba.*« (Schelling 1859: 518).

Slikarstvo potemtakem odpravlja čas, se odreši njegovega le postajajočega in dogodevajočega se, vendar nikoli bivajočnega načina, zadrži se v podobi in se tam tako rekoč umiri. Zanesljivo obstoječa enotnost prostora ostaja njegova nosilna podlaga. S tem pa doseže zgolj idealno plat realno obstoječega. Ker ostane zgolj na površini prostora, njegove globine ne more sprejeti vase, zato zmore prostor vselej predstavljati le zunanje, ga vedno le dodajati predstavljenemu predmetu: »*Slikarstvo, ki od realnega predstavlja le to idealno, nikakrših dejansko telesnih podob, marveč le sheme teh podob, nujno potrebuje prostor zunaj njih tako, kakor je geometrična figura mogoča le z omejitvijo danega prostora.*« (Ibid.)

188

Medtem ko se vgrajevanje neskončnega v končno, absolutnega v posebno, idealnega v realno v glasbi kaže še kot »*akt, kot dogajanje, ne kot bit*«, se je v slikarstvu »*to idealno že skrknilo v obris in podobo, vendar brez tega, da bi se prikazalo kot realno; predstavlja zgolj vzore realnega*«. (Schelling 1859: 630)

Šele v kiparstvu, kot tretji in najvišji potenci upodablajoče umetnosti, pride neskončno končno do svojega docela realnega, dejanskega in brez ostanka utelešenega prikaza. Šele tam se udejanji popolno izenačenje absolutnega in snovno posebnega, neskončnega in končnega:

»*/.../ kiparstvo predstavlja svoje ideje prek realnih telesnih predmetov, namesto da glasba od materije predstavlja zgolj anorgično (formo, akcidents), slikarstvo čisto organično kot tako, bistvo, čisto idealnost predmeta. Kiparstvo predstavlja v realni formi tako rekoč bistvo in idealnost stvari, potemtakem najvišjo indiferenco bistva in forme.*« (Schelling 1859: 570)¹⁰

¹⁰ »*/.../ die Plastik stellt ihre Ideen durch reale körperliche Gegenstände dar, anstatt daß die Musik von der Materie bloß das Anorgische (die Form, das Accidens), die Malerei das rein Organische als*

Odločilnega pomena je, da strogo *hierarhično sistematizirani* nauk o potencah celotne upodabljajoče umetnosti pri Schellingu vzamemo čisto zares, in ga razjasnimo v stvarni legitimizaciji. Brez tega se nam namreč popolnoma zapre *filozofski smisel* umetnosti in lepote, ki jo ta proizvaja. Za razliko od slikarstva, ki se je z odpravo časa poslovilo od čistega postajajočnega karakterja glasbe in se je prebilo do miru vedno že navzočega prostora in v njem zarisane idealno bivajočne podobe, je zdaj »*slednje kiparsko delo /.../ svet zase, ki ima svoj prostor v sebi kot univerzum, in ga moramo ocenjevati in soditi zgolj iz njega samega; zunanji prostor mu je slučajen in ne more nič prispevati k njegovi oceni*«. (Schelling 1859: 620)

Kiparstvo je torej absolutni vrhunec v Schellingovi filozofiji upodabljajoče umetnosti, tako rekoč njena krona in najvišji prikaz lepote same. Kaj to dejansko pomeni in na katerih filozofskih predpostavkah temelji ta domneva? Odgovor morda lahko najbolje povzamemo iz naslednjega, delno že omejenega mesta iz predavanj o filozofiji umetnosti, ki mi se zdi osrednje, saj merodajno povzema hierarhično sistematiko treh potenc upodabljajoče umetnosti, pa tudi princip te sistematike:

»*Tako se v glasbi zdi vgrajevanje idealnega v realno še kot akt, kot dogajanje, ne kot bit, in kot zgolj relativna identiteta. V slikarstvu se je idealno že skrknilo v obris in podobo, vendar se še ne prikazuje kot realno; predstavlja zgolj vzore realnega. Končno je v kiparstvu neskončno popolnoma preobraženo v končno, življenje v smrt, duh v materijo, vendar prav zato, in samo zato, ker je popolnoma in absolutno realno, je kiparsko delo potem spet absolutno idealno.*« (Schelling 1859: 630)¹¹

Dvoje je skrajno pomembno: prvič, celostno preobražanje neskončnega v končno, ki se izvrši zgolj v kiparstvu, je sprva presenetljivo označeno kot preobrazba življenja v smrt. Drugič, navidez neposredno je postavljena trditev, da kiparsko

solches, das Wesen, das rein Ideale des Gegenstandes darstellt. Die Plastik stellt in der realen Form zugleich das Wesen und das Ideale der Dinge, demnach überhaupt die höchste Indifferenz des Wesens und der Form dar.«

¹¹ »*So scheint in der Musik die Einbildung des Idealen ins Reale noch als Akt, als ein Geschehen, nicht als ein Sein, und als bloß relative Identität. In der Malerei hat sich das Ideale bereits zu Umriß und Gestalt zusammengezogen, aber noch ohne als Reales zu erscheinen; sie stellt bloß Vorbilder des Realen dar. Endlich in der Plastik ist das Unendliche ganz in das Endliche, das Leben in den Tod, der Geist in Materie verwandelt, aber eben deswegen, und nur weil es ganz und absolut real ist, ist das plastische Werk auch wieder absolut ideal.*«

delo prav prek tega popolnega preobraženja v realno, in zgolj prek tega, doseže tudi svojo absolutno idealiteto. Ti dve ugotovitvi bomo poskušali natančneje pojasniti.

Schelling vidi kiparsko umetnost kot prikaz najvišjega dotikanja življenja s smrtjo. Za to podaja naslednjo utemeljitev: »Neskončno je namreč princip vsega življenja in je živo samo po sebi; končno ali forma, pa je mrtvo. Ker oba v kiparskih delih preideta v kar največjo enotnost, se tu življenje sreča s smrtjo tako rekoč na vrhuncu njunega zedinjenja.« (Schelling 1859: 618) Tu se Schelling loti odločilnega poskusa iz enega njegovih najvišjih in najsplošnejših vpogledov, da »je univerzum, kakor človek /.../, namešan iz nesmrtnega in smrtnega« (ibid.) in da »vse življenje /.../ počiva na povezavi na sebi neskončnega s končnim«. (Schelling 1859: 625) Prav zadnja skrivnost v sebi je, kot rečeno, dojeti čisto bistveno nasprotno in sporno naravo lepote in umetnosti.

190

Življenje se prikazuje. To pomeni, da postane dejansko, vidno in čutno-občutno, šele v zoperstavi neskončnega in končnega. V umetniškem delu kiparstva doseže ta napeta in obojestransko pobijajoča se povezava nasprotnega svojo najvišjo in absolutno enotnost. Neskončno samo ali absolutno življenje se prek te popolne enotnosti s končnim zdi »na sebi in za sebe lépo in, v primerjavi s prikazanjem, kot smrt«. ¹² Formo, popolnoma v sebi sklenjeno zamejitev, pa tudi prostor sam in njemu lastno globino v sebe sprejemajočo telesno podobo, Schelling tudi sicer razume kot smrt samo, tako da v podobnem sovisju govori celo o »sporu med življenjem in formo«, pa tudi »o bolečini, ja, muki forme«. (Schelling 1860: 304)

Kiparstvo je potemtakem edina upodablajoča umetnost, ki je ni strah prodrati do zadnjega in polnega utelesenja, kar pomeni do zadnjega dokončanja, omejitve in utesnitve. Nasprotno pa se glasba ne osvobaja vsakega telesnega in organskega, s tem ko se loti le anorgično akcidentalnega abstraktno kvantitativnih form, temveč se sploh odpove slednji bivajočni podobi. Zadržuje se izključno v kraljestvu vselej le postajajočega dogajanja. Slikarstvo sicer odpravi čisto gibanje sukcesije in tako dospe do mirno počivajoče podobe, pri tem pa ostaja samo na površini prostora. Ne prodre v njegovo globino, da bi jo vase sprejelo in se tako vsestransko omejilo, sklenilo in tako rekoč utelesilo. Le kiparstvo si drzne ta zadnji korak: »Kakor narava pride do dovršitve vsa-

¹² »an und für sich schon, und verglichen mit der Erscheinung, als Tod«.

kega od njenih organskih del tako, da odpravi dolžino in širino in vse postavlja koncentrično, tako se sklenja tudi kiparstvo kot njen cvet s tem, da vse vleče proti središču in se navidezno omejuječ se, razširja k totaliteti.» (Schelling 1859: 627)

Izdelki kiparstva tako v sebi vedno predstavljajo celoten univerzum. Zaznamo in ogledujemo si jih lahko le kot popolno, v sebi počivajočo totaliteto:

»Prikazujejo se kot bitja, ki so zgolj zavoljo samih sebe in so celostno v samem sebi. Kažejo se neomejeni od zunaj, saj tako rekoč niso v prostoru, ampak ga nosijo v sebi kot v sebi sklenjeno stvaritev. Izmaknjeno slednjemu tujemu dotiku, se prikaže tudi to, kar zamejitev v njih dejansko je, njihova popolnost in absolutnost. Prav prek njiju so oni sami.« (Schelling 1859: 623)¹³

Prav s tem bo v kiparstvu – in s tem prehajamo k drugemu momentu, ki ga moramo razjasniti – privedena na plano poslednja skrivnost vse umetnosti in lepote, ki je v tem, da se ta najvišja in zadnja samo-omejitev, to dokončanje in v tem smislu smrt sama, po višji nujnosti preobrazi v osvoboditev, v totaliteto. *»Tisto poslednjo lepoto«, pravi Schelling, »ki je vzvišenost, in ki izvorno prebiva kot totalna indiferenca neskončnega in končnega zgolj v bogu, je mogoče predstaviti zgolj v kiparstvu.« (Schelling 1859: 625)* Telesna skrepenitev in smrt, ki iz nje izhaja, se v kiparskem delu kažeta le kot navidezni. Bistvo delu lastne lepote je, nasprotno, skrajno skrivnostni obrat in prehod smrti k najvišjemu življenju, ki kot tako *»prebiva le v bogu«* in se kaže v kiparskem prikazu smrtnikov vedno le kot smrt in najvišja lepota v smrti. V pristnih umetninah kiparstva – za Schellinga so to predvsem najslavnejše antične skulpture prekomerno trpeče Niobe in Laoookona, ki ga zasega neskončna bolečina – *»je umetnost sama izgovorila to skrivnost, s tem da prikazuje najvišjo lepoto v smrti, in le božji naravi lasten, smrtnikom pa nedosegljivi mir – to omogoča doseči v smrti, obenem pa zmore nakazati, da se mora zdeti prehod k najvišjemu življenju lepote v odnosu do smrtnega kot smrt«.* (Ibid.)

Da bi lahko zadovoljivo izmerili daljnosežnost tako razumljenega, zagonetnega bistva lepote, ki preobrne in preobrazi smrt, je treba slediti globoki sorodnosti,

¹³ *»Sie erscheinen als Wesen, die schlechthin um ihrer selbst willen und ganz in sich selbst sind. Sie erscheinen unbeschränkt von außen, denn sie sind gleichsam nicht im Raum, sondern tragen ihn selbst in sich als eine geschlossene Schöpfung. Jeder fremden Berührung entrückt, erscheint auch, was in ihnen wirklich Begrenzung ist, als ihre Vollkommenheit und Absolutheit. Eben durch diese sind sie in sich selbst.«*

ki po Schellingu vlada med kiparstvom kot najvišjo upodabljajočo umetnostjo in med umetnostjo tragedije. Da bi to pomembno, pa tudi težko sledljivo sorodstvo tu zgolj naznačili, napotimo na to, da se v tragediji »v *momentu najvišjega trpljenja*« godí prehod »*k najvišji osvoboditvi in k nadzemni nasladi* /.../, *ki je odložila vse meje trpljenja*«, (Schelling 1859: 464) oz. da se v tragediji, »*prav v momentu najvišjega trpljenja*«, dogodi tudi prehod »*k najvišji osvoboditvi in najvišje stanje brez trpljenja*«. (Schelling 1859: 698)

Kaj povezuje notranjo naravo lepote, ki jo je prineslo na dan kiparstvo s to, v kateri je predstavljena dramatična umetnost tragedije, in kaj napotuje na skupne korenine obeh, izgovori Schelling v načelu, ki na nek način povzema vse. V njem se je morda najbolj izrazila določitev njegovega celotnega dojemanja umetnosti in lepote: »*Le v maksimumu trpljenja se lahko razodene princip, v katerem ni trpljenja*.« (Schelling 1859: 467)

Da pa bi si vsaj začasno prišli na jasno, ali, in do katere mere lahko ta stavek dejansko doseže tudi nas, dandanašnje, pa si moramo prisvojiti zgodovinski aspekt Schellingovega umetnostnega nauka, ki smo ga tu popolnoma izpustili – *zoperstavljanje antike in moderne*, ki se zdi skorajda nepomirljivo. Šele potem bi bilo mogoče filozofsko plodno zastaviti vprašanje, kaj pravzaprav pomeni, da po Schellingu po koncu antike prevladujoča umetnost ni kiparstvo, temveč slikarstvo, in da tako v življenju kot v umetnosti ni več prostora za pravo tragedijo.

Prevedel Aleš Košar

LITERATURA

- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1856–1861) *Sämtliche Werke* [okrajšano: SW]. Izd. K. F. A. Schelling, I. razdelek, zv. 1–10, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag.
- (1858) *System des transzendentalen Idealismus*, SW I/3, (str.) 327–635.
 - (1859a) *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW I/5 (str.) 207–352.
 - (1859) *Philosophie der Kunst* (aus dem handschriftlichen Nachlaß), SW I/5, (str.) 353–736.
 - (1860) »Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur«, SW I/7, (str.) 289–330.

PРАВНА HERMENEVTIKA RONALDA DWORKINA IN NEZAPISANA »POLOVICA« PRAVA

V tem sestavku bomo predstavili nekaj osnovnih potez pravne filozofije Ronald Dworkina. Avtorju se njegov nauk sestavlja iz dveh sopripadnih in ireduktibilnih delov. Rešiti mora namreč pojmovno in normativno vprašanje: teoretsko mora zadovoljivo pojasniti, kaj pravo *je*, pa tudi, kaj pravo *naj bo*. Pravi, da je bil »(...) Bentham zadnji v anglo-ameriškem toku, ki je podal teorijo, ki je splošna na način, kakor smo ga pravkar opisali.«¹ Dworkin skuša torej ponoviti Benthamov projekt »splošne teorije prava«, pri čemer kot samoumevno ohranja tudi njegovo notranjo delitev take teorije.

189

V tem sestavku se bomo posvetili le konceptualnemu, tj. pojmovnemu delu te teorije: predstavili bomo hermenevtični zasnitek pojma prava in izpostavili instrumente, ki so prilagojeni iskanju pomenskosti v pravnih besedilih. Eksplikacijo normativnega dela Dworkinove splošne teorije prava v celoti izpuščamo. Ker je Dworkin v *Phainomeni* relativno nepoznan avtor,² naj začnemo našo razpravo z njegovo umestitvijo v pravnofilozofsko tradicijo.

¹ R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1999, str. IX.

² Kratka življenjepisna opomba: Dworkin je Američan, rojen leta 1931 v mestu Worcester (Massachusetts). Njegov začetni študij je bil študij filozofije na Oxfordu in v New Yorku, kasneje je študiral jurisprudenco. Prvi opaženi članek je objavil leta 1963, že leta 1969 pa je doživel veliko

Prvo, kar lahko glede njegove misli omenimo, je to, da jo je zelo težko primerjati s tradicionalnimi šolami, kaj šele umestiti vanje. Dober poznavalec in kritik Dworkina, S. Guest, takole označuje njegovo ambivalentnost:

»Dworkina se ne da uvrstiti v nobeno ortodoksno kategorijo. Njegova teorija prava je na eni strani radikalna, saj vidi pravni argument primarno vezan na pravice; na drugi strani konzervativna, saj je ta argument omejen z zgodovino. Je liberalec, tako v ambiciji vrednotenja in pripisovanja pravic pornografiji, kot tudi socialist, ker verjame, da nima nobena oseba pravice do večjega deleža dobrin kot katera druga.«³

Zato ni presenetljivo, da je doživljal kritike z obeh – sicer izključujočih se – strani: jusnaturalisti so ga prepoznavali zgolj kot modificiranega pozitivista, pozitivisti pa kot arhaičnega jusnaturalista. Dejstvu, da je Dworkinova misel izven tirnic klasičnih šol, se pridružuje še dodatna kuriozitet: gre za njegov akademski lik. Mnoge kritike je zbudilo neskladje med Dworkinovo uveljavljenostjo v akademskem okolju na eni strani in njegovim slogom pisanja na drugi. Piše brez aparata, z redkimi opombami, skorajda brez referenc na konkretna imena. Ko govori npr. o kaki filozofski šoli, se zadovolji z referenco »filozofi pravijo, da ...«.

190

Kljub vsemu je najzanimivejša sestavina Dworkinove ambivalence njegova umeščenost na stoletja staro bojno polje med jusnaturalizmom in pozitivizmom: njegov nauk zavrača obe šoli, kljub temu da povzema temeljne značilnosti obeh. Normativni del njegove »splošne teorije prava« (ki ga tu izpuščamo) bo pri uporabi pravnih besedil zagotavljal skrb za individualne pravice, kar sledi sporočilu jusnaturalizma. Konceptualni del (ki ga bomo predstavili v naslednjih vrsticah) pa v končni fazi v celoti spoštuje pozitivistično maksimo: zvestobo besedilu.

akademsko potrditev, saj je dobil stolico za jurisprudenco na univerzi v Oxfordu. Omenja se mnoga imena, ki so vplivala na njegovo misel: Hart, Bentham, med filozofi pa predvsem Quine in Gareth Evans. Velja ocena, da so imeli, kljub prvenstvenemu posvečanju problemom pravne teorije, nanj večji vpliv filozofi kot pravni teoretiki.

Z objavo knjige *Taking Rights Seriously* se je Dworkin umestil med figure, mimo katerih skoraj nobena pravno filozofska debata danes ne more več – vsaj v obliki uvodne reference, ki naj določeno delo umesti med prevladujoče šole pravne teorije.

³ S. Guest: *Ronald Dworkin*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, str. 15

Kljub temu da Dworkin enako energično zavrača obe šoli, ima ta zavrnitev vsebinsko zelo različno težo. Z jusnaturalizmom Dworkin opravi zelo na hitro. Brez posebnega utemeljevanja svojo misel umesti na tla empirične ontologije, ki mu je edino sprejemljivo izhodišče sistema. Skepsa do »metafizičnih prikazni«, na katerih gradi naravnopravni nauk, lepo opisuje citat:

»Naravne pravice ne morejo imeti prostora ob spoštovanju empirične metafizike. Liberalci (med katere se šteje tudi sam, op. R. S.) so nezaupljivi do ontološkega luksuza.«⁴

Žal v zvezi s tem ne najdemo posebej poglobljene razprave, saj Dworkinu zavrnitev metafizike nastopa kot eden temeljnih teoretskih aksiomov, ki ne rabi poseben utemeljitve.⁵

Nekaj povsem drugega pa je Dworkinovo distanciranje od pozitivizma. Ne le da je ta šola deležna kvantitativno večje pozornosti – lahko bi rekli, da se temeljno sporočilo njegove teorije izostri ravno v kritiki pozitivizma. Z drugimi besedami, pretežni del Dworkinovega pisanja je neločljivo sprepleten z kritiko pozitivizma. Če je zavrnitev jusnaturalizma formalna (ker ta način mišljenja gradi na nesprejemljivih ontoloških izhodiščih), pa temeljni očitek pozitivizmu ni formalen,⁶ pač pa vsebinski. Trdi, da preprosto ne opiše tega, kar se dejansko dogaja. Pozitivizem osnuje teoretsko konstrukcijo, ki jo praksa na vsakem koraku krši. Preden razgrnemo razloge, ki jih Dworkin navede v prid tej tezi, si moramo na kratko ogledati temeljne značilnosti te šole.

191

⁴ R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1999 str. XI.

⁵ Naj omenimo vračanje k temu vprašanju v okviru normativnega dela splošne teorije prava, kjer se mu poenostavljena zavrnitev »metafizike« vrača skozi zadnja vrata, saj mora v imenu skrbi za individualne pravice ponovno odpreti vprašanje neempiričnih »dejstev«. Zdi se, da Dworkin vendarle ne more mimo neke vrste moralnih »dejstev«:

»V teh esejih ne bom skušal narediti plavzibilne ideje, da obstajajo moralna dejstva; pač pa bom skušal podpreti idejo, da obstajajo neka dejstva poleg trdnih dejstev.« (R. Dworkin: *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2000, str. 138.) V podrobnejšo analizo ne bomo vstopali.

⁶ Še več, Dworkin eksplicitno izpostavi ontološko bližino z pozitivizmom, tj. z »prevladujočo teorijo«: *»Toda ideja individualnih pravic, ki jo branijo ti eseji ne predpostavlja nobenih prikazni (ghostly forms); ideja ima pravzaprav isti metafizični karakter kot glavna ideja prevladujoče teorije prava.«* (R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, str. XI.)

Dworkinova kritika pravnega pozitivizma

Pravni pozitivizem je zbirno ime za vrsto teorij, ki so pojasnjevale pravno znanost v novi, antropološki paradigmi. Gre za nadaljevanje kartezijanskega obrata na ravni praktične filozofije, kjer je ključna figura Hobbes. Najlepše označuje ta prelom njegov stavek *non veritas set auctoritas facit legem*. Gre za konsekvence spoznanja, da je tako temelj kot upravljavalec vsega človek: pravo in tudi država sta produkt odločitve racionalnega bitja – in ne nekaj vnaprej danega. Ta trditev se dandanes morda ne zdi nič posebnega, v tistem trenutku pa je predstavljala nepredstavljen prelom s tradicionalnim pojasnjevanjem izvora in pomena države. Metaforično bi lahko rekli, da Hobbes obrne apostola Pavla:

»Skratka, na mestu nauka apostola Pavla: ‚ni je oblasti razen boga‘, pride malodane do obratne trditve: ‚ni ga Boga, razen od oblasti‘.«⁷

192

Temu obratu sledi tudi način pojasnjevanja prava, ki ga imenujemo pravni pozitivizem. Gre za šolo, ki je izjemno dolgoživa (saj je stara že stoletja in se še danes razvija), ob kateri se navadno navaja sledeča imena: *J. Bentham* (1748–1832), *J. Austin* (1790–1859), *H. Kelsen* (1881–1973) in *L. A. Hart* (1907–1992). Vidimo, da je med prvim in zadnjim imenom približno 150 let časovnega razmika in temu ustrezne so seveda tudi razlike v naukih. Kljub vsemu je mogoče potegniti nekaj rdečih niti skozi vse zasnutke, pri čemer se navadno navaja sledeče značilnosti⁸ pozitivizma:

Izhodišče je maksima, podati kar se da jasno informacijo o tem, katera dejanja bodo kaznovana. Treba je enoznačno definirati vir pravne zaveze, ki mora biti znanstveno opredelljivo pozitivno dejstvo. Za nastanek pravne dolžnosti zahteva 1) *obstoj pravnega pravila*. Če nekaj ni zapisano v obliki eksplicitnega pravila, ni mogoče govoriti o pravni zavezi. Izključi se sklicevanje na »občutke«, na pravičnost, na korist, moralo itd.

Nadalje, pri ugotavljanju obstoja pravnega pravila je treba upoštevati le 2) *izvor (pedigree) tega pravila, ne pa njegove vsebine*. Ta točka je le nadaljevanje

⁷ E. Spektorski: *Zgodovina socialne filozofije*, zvezek I, Slovenska matica, Ljubljana, 1932, str. 191.

⁸ Glej: R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1999, str. 17.

tendence po jasnosti v pravni znanosti, v katere službi je že prva točka. Namreč, pravilnost izvora pravila se ugotavlja neprimerno lažje, kot se opravi vsebinska presoja o tem, ali je »duh« nekega pravila v skladu s smernicami nadrejenega pravila.

Tretja točka, ki zaključuje nizanje temeljnih značilnosti pozitivizma, je pravica sodišča do 3) *diskrecije*. Če dosledno jemljemo napotilo, da je za obstoj pravne pravice nujno potrebna podlaga v jasnem pravnem pravilu, potem moramo v primeru spora, ki ga ne podpira nobeno pravilo, ugotoviti, da nobena stranka nima pravne pravice. Sodišče mora primer, ki ga ni mogoče rešiti z nobenim od veljavnih pravil, rešiti na podlagi diskrecije. Kot opozarja Dworkin, je to le »skelet pozitivizma«, ⁹ nadgradnja pa je pri različnih različicah različna.

Kar se pri tem očrtu navadno najprej opazi, je odsotnost kritične instance. Kljub temu da je pravo sistem pravil, podprt z največjo možno prisilno organizacijo (policija in vojska), ki je zmožna posegati v življenja ljudi z nepopravljivimi posledicami, pozitivizem izloči iz teoretskega interesa vprašanje, ali je neko pravilo pravično. To seveda ne pomeni, da pravo *de facto* ni sprejeto na osnovi takšnih ali drugačnih moralnih pogledov, pač pa le, da se veljavnost prava (in s tem to, ali bo uporabljena prisila) ne presoja na osnovi vsebine, pač pa na osnovi porekla norme. *Pravniki ne hajo misliti o pravičnem in pravilnem, pač pa začnejo slediti na pravilen način sprejetim normam*. S tem je prekinjena za Zahod značilna kultura legitimacije in limitacije državne oblasti, ki se začenja že v antiki.

Razločitev prava in morale je najbolj razširjeni vir odpora do pravnega pozitivizma. V horizontu izkušnje totalitarizmov 20 stol., ki niso zagrešili svojih zločinu le ob kršitvi prava, pač pa so bili ti večinoma podprti prav s pravno regulacijo, je stališče, da se pravnik za moralo ne meni, izjemno tvegano. Odpor zoper to držo je mnogokrat vodil, če je bil teoretsko organiziran, do renesans naravnega prava. Najbolj znamenita posledica razmaha naravnega prava v Evropi v 18. stoletju je francoska revolucija, na pravni ravni pa nastanejo novi zakoniki: ¹⁰ pruski »*Algemeine Landrecht*« (1794), francoski »*Code Civil*« (1804) in avstrijski »*Algemeine Buergerliche Gesetzbuch*« (1811).

⁹ R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1999, str. 17.

¹⁰ Povzeto po: *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, Band 6: Mo-O, uredila Joachim Ritter in Karlfried Gruender, Schwabe & Co. Ag, Basel, 1984.

Tudi vznik naravnega prava v 20. stoletju, po drugi svetovni vojni, je pripeljal do novih kodifikacij:

»V Atlantski listini iz leta 1941, v Deklaraciji človekovih pravic Združenih Narodov iz leta 1948 in v nekaterih sodbah nemškega zveznega sodišča in zveznega ustavnega sodišča dobijo naravnopravne zamisli tako rekoč neposredno politično in pravno veljavo.«¹¹

Tudi Dworkin zavrača pravni pozitivizem. Toda njegova inovativnost je v načinu, kako kritizira to šolo. Za razliko od najbolj razširjene moralistične kritike pozitivizma je njegov napad strogo teoretski. Ne očita mu (moralne) brezbriznosti, pač pa (teoretsko) spodletelost, saj – tako Dworkin – pri pojasnjevanju pravne prakse ne more slediti svojim lastnim zahtevam. Za razjasnitev te stranpoti se je treba ozreti na ontološko umestitev (pravnega) pozitivizma v mišljenje, ki mu je epohalno zavezan.

194 Videli smo, da je vznik pravnega pozitivizma zavezan kartezijanskemu obratu, ki je ena od velikih prelomnic v zgodovini zahodnega mišljenja. Toda tudi kartezijanstvo samo je del širšega miselnega okvira, ki ga Heidegger imenuje metafizika. Tako vznik metafizike v celoti kot tudi razvoj njenih epoh je *»... dogodek v biti sami«*,¹² ki ga povzroči »udrtje« polja resnice v izvornem pomenu: *»Neskritost, za prikazovanje bivajočega ustvarjeni prostor, se je udrlo. Kot ruševini tega udora sta bili rešeni ,ideja‘ in ,izjava‘, ousia in kategorija.«¹³*

Bit pripušča vsakokratno bivajoče v njegovem načinu pojavljanja. Z drugimi besedami, dogodki v sami biti opredeljujejo način, na katerega se bivajoče kaže in naredi dostopno – in ne ljudje, znanstveniki, ki bi si »svobodno« določali predmet svojih raziskav. Za Parmenida je bivajočnost bivajočega opredeljena skozi prisotnost, za Platona skozi navzočnost, za Descartesa pa skozi predstavljenost. Če je za Pamenida bivajoče še vse, kar je prisotno, je pa Platonu dejansko bivajoče (*onthos on*) le še tisto, kar je navzoče – vidno pred (duhovnimi) očmi: tj. ideje. Naslednji korak naredi Descartes, ki šteje za bivajoče le še tisto, kar je predstavljeno znotraj mišljenja.

¹¹ O. Hoeffe: *Politische Gerechtigkeit*, Suhrkapm, Frankfurt a. M., 1987, str. 91.

¹² M. Heidegger: *Znanost in osmislitev*, v: Konec filozofije in naloga mišljenja, Phainomena 13–14, Ljubljana, 1995, str. 375.

¹³ M. Heidegger: *Uvod v metafiziko*, Slovenska matica, Ljubljana, 1995, str. 190.

Opazimo lahko, da je ena od značilnosti razvoja metafizike ožjenje »predmetnega področja«: čedalje manj fenomenov je filozofija/znanost pripravljena priznati kot resničnih. Prvo potezo naredi Platon, tako da iz »ruševin« selektivno pobere le tisto, kar se poslej jasno kaže kot bivajoče: ideje. Od nekoč v vitalnost dogajanja *physis*a vpetih sestavin vzame tisto, s čimer se da »rokovati«. Kar je nekaj trajnega in kar ima obliko: »nefizične« izglede (stvari) – tj. ideje. Vse drugo (videz, mnenje, minevanje, spreminjanje) sicer še vedno o(b)staja, vendar ni nekaj jasnega in (umsko) obvladljivega. Zato je iz znanosti/filozofije izločeno.

In (pravni) pozitivizem je zavezam taistim premenam: tudi (pravni) pozitivizem je eden od mnogih poskusov ohranjanja znanstvenosti mišljenja. Cena za to pa je ožjenje predmetnega področja in izpuščanje fenomenov (npr. morale), ki jo strogi znanstveni aparat ne more obvladovati. Zgoraj omenjena izločitev kritične dimenzije iz interesa pravne znanosti tako ni kaprica ali brezbržnost znanstvenikov, pač pa poteza, h kateri je bila pravna znanost »ontološko prisiljena«. Pozitivizem tako za zavarovanje svoje znanstvenosti izvede *tri redukcije*.

195

Prva redukcija zadeva *vsebinsko* prava in vpelje ločevanje med *pravili* in *načeli*. Primer pravila je: »*Kdor prekorači hitrost 50 km/h, se kaznuje z 20.000 SIT*«. Primer načela pa je: »*Ravnati je treba tako, da s svojimi dejanji ne ogrožamo drugih*«. Že na prvi pogled je jasno, da je pravilo mnogo bolj znanstveno operabilno. Poleg tega je jasno strukturirano: ima dispozicijo (*»kdor prekorači ...«*), ki implicira sankcijo (*»se kaznuje ...«*).

Načelo je vselej kompleksno in kontroverzno. Prej predstavlja osnovno praktičnofilozofsko orientacijo kot pa jasno napotilo za ravnanje. Načelo sicer tudi usmerja k neki odločitvi, toda ne z nujnostjo subsumpcije pojmov. Če trčita dve pravili, eno zagotovo ne velja. Če trčita dve načeli, se sicer lahko odloči v prid enega, toda to ne razvljeljavlja drugega – Dworkin govori o različni teži načel. Zato je treba razlikovati: načela so med seboj v koliziji, pravila pa v konfliktu. Skratka, prva redukcija pozitivizma iz celokupnosti pravnih fenomenov izloči le pravila.

Druga redukcija zadeva *veljavnost* prava in vpelje razliko med *nastalostjo* in *vsebinsko*. Lažje je ugotoviti, ali je neko pravilo sprejel pooblaščen organ, kot tehtati, ali vsebina nekega pravila ustreza kritičnim instancam. Druga redukcija

pozitivizma torej omogoči, da se pri ugotavljanju veljavnosti nekega pravila izpusti tehtanje vsebine (kar bi zahtevalo kontroverzne presoje) in se osredotoči le na preprosto preverjanje nekega dogodka v preteklosti, tj., ali je to pravilo pravilno sprejeto.

Tretja redukcija pa zadeva *uporabo* prava in vpelje razlikovanje med *definicijo* in *razlago*. V ozadju je prepričanje, da je moč vsako nejasnost besedila rešiti z ustreznimi definicijami oz. »pravili za uporabo« izrazov:

»Pravijo, da pri uporabi katere koli besede sledimo splošno poznanim pravilom: ta pravila opredelijo kriterije, ki zagotavljajo pomen besede.«¹⁴

Če se pojavi vprašljivost pomena kakega izraza, se je treba le pravilno lotiti teh pravil in uporabiti ustrezne metode, ki razberejo pomen besede.

Od tega pristopa se radikalno ločuje hermenevtični, fundamentalni¹⁵ nauk razlaganja: *pomen besedila in uporabljenih izrazov je treba vsakič sproti ustvariti, ne pa le razbrati*. V besedilu ni ničesar takega, kot je »pomen« izraza, ki bi čakal na uporabo. Jasno je, da je ideja, da so pomeni izrazov nekaj kodifikabilnega in zajetega v definicijah ter metodah (pomožnih) interpretacij, za strogo znanost mnogo bolj privlačna kot teza o razpršenosti in vselejšnji individualizaciji pomenjanja. Tretja redukcija torej pri uporabi prava stavi na definicije in pomožne razlage, ki naj bi bile vselej sposobne odgovoriti na pomenske dileme.

196

Ogledali smo si tri redukcije in videli, da pozitivizem izvede značilne ločitve in izločitve: iz parov pravilo/načelo, nastalost/vsebina in definicija/ razlaga izbere prve tri elemente. Pravo je poslej sistem *pravil*, ki so pravilno *nastala* in ki vsebujejo izraze, katerih pomen je mogoče odkriti z *definicijami*. Lepo je vidna vzporednica s Platonovim naukom o idejah: v obeh primerih je mišljenje soočeno z »udrtjem«, s popuščanjem napetosti polja resnice, na katerem se fenomen pojavljajo. Platon se odzove tako, da izloči svet »videza, posnetkov, minevanja« in se osredotoči le na *onthos on*, na bivaajoče ki je *aei*, ki lahko

¹⁴ R. Dworkin: *Law's Empire*, Hart Publishing, Oxford and Portland, Oregon, 2000, str. 31.

¹⁵ Izraz »fundamentalna« razlaga uporabljamo zaradi razlikovanja hermenevtičnega pristopa od raznih vrst pomožne razlage, ki jih pozna pozitivistični nauk. Bistvena razlika je v tem, da pomožne razlage iščejo pomen besedila, ki že obstaja, pri hermenevtični interpretaciji pa se pomen besedila tvorno sooblikuje.

postane zanesljiva sestavina vednosti. Pozitivizem je soočen z isto nalogo: v iskanju stroge vednosti izpusti ukvarjanje z 1) *načeli*, z 2) *vsebinsko* prava in vselej individualnimi opravili fudamentalne 3) *razlage*, ki se *a priori* odtegujejo znanstvenemu zajetju. Zdaj lahko ponovno vidimo, da je izločitev morale iz prava strogo znanstvena zahteva, in ne npr. svetovnonazorski pragmatizem.

Iskanje nenapisane »polovice« prava

Če je Dworkinova zavrnitev naravnopravnega nauka načelna, pa je njegova kritika pozitivizma vsebinska, saj sam izpostavi celo ontološko bližino s pozitivizmom: interpretativni zasnutek ima »(...) *pravzaprav isti metafizični karakter kot glavna ideja prevladujoče teorije prava* (tj. pozitivizma, op. R. S.).«¹⁶ Kar ga moti, ni »metafizični« karakter, pač pa nesposobnost opisati postopke pri uporabi prava. Z drugimi besedami, pozitivizem si zastavi take znanstvene zahteve, ki se jih ni sposoben držati.

Mesto, kjer Dworkin opazuje to hibo, je fenomenologija *konkretnega pravnega spora*. Ta perspektiva gre z roko v roki z interpretativnim zasnutkom kot takim. Pristop pozitivizma k problematiki konkretnega spora sledi tistemu, kar R. Rorty imenuje »... *poskus ohraniti filozofijo kot vedo iz naslonjača*.«¹⁷ Postavi se v ptičjo perspektivo, iz katere motri *apriorne* strukture, ki opredeljujejo celoto. Konkretna uporaba prava zato za pozitivizem ni teoretsko zanimiva, je le kontingentno ustvarjanje kopij temeljne ideje prava. Nasprotno pa Dworkin paradigmatški karakter pravne znanosti postavlja ravno v reševanje konkretnega pravnega spora. Ne v univerzitetnem kabinetu, pač pa v sodni dvorani je treba odgovoriti na vprašanje, kaj je pojem prava. In ravno to je kraj, kjer se pozitivizem – natančneje: njegove redukcije – izkažejo kot zahteve, ki jim ni mogoče slediti.

Zablode pozitivizma Dworkin razgrne ob instrumentu razlikovanja med *empiričnim* in *teoretskim* sporom. Primer empiričnega spora je spor, ki bi nastal npr. zaradi zamude pri udeležbi sestanka. Rešuje se ga z metodo opisovanja, tj. pregleda veljavnega vabila na sestanek, kjer je naveden čas začetka. Na osnovi takega vpogleda se spor enostavno reši in enoznačno odgovori, kdo ni prišel

¹⁶ R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, str. XI.

¹⁷ Richard Rorty: *Wittgenstein, Heidegger in postvarjenje jezika*, v: *Phainomena*, 14/51–52, NR, Ljubljana, str. 211.

pravočasno. Primer teoretskega spora pa je razhajanje, npr. glede pravičnega nadomestila. Če se da empirični spor rešiti z metodo *opisovanja* (deskripcije), pa je treba za rešitev teoretskega spora opraviti zapletena opravila *razsojanja*. Če je pri empiričnemu sporu nevprašljivo, kaj lahko nastopi kot argument, tukaj ni jasno niti to. Če je tam pomen »pravočnosti« dan vnaprej, treba ga je samo pravilno odčitati na ustreznem mestu (npr. na vabilu), tu »pomen« pravičnosti nikakor ni dan vnaprej.

Pozitivizem je prepričan, da se da vsak pravni spor lahko le empiričen. Spominimo se, da je kot relevantne fenomene izbral le »polovico« prava, pravila/nastalost/definicije, izločil pa je drugo »polovico«: načela/ vsebino/fundamentalno interpretacijo. Stava pozitivizma je, da smo z navedbo pravil, s preverjanjem nastalosti in z osnutjem definicij *o pravu povedali vse*. Zato naj bi bil teoretski iztržek redukcij situacija, ko se da celotni problem prava rešiti s pomočjo deskripcije: s pomočjo opisovanja *dejstva* strukture pravila, *dejstva* nastanka neke norme in *dejstva* definitorične opredelitve¹⁸ izraza. Tj. v okviru empiričnega spora.

198 Dworkin je prepričan, da nas vsakdanja praksa poučuje o nasprotnem. Ničesar takega ni, kot vnaprej dan jasen pomen izraza – tudi v obliki jedra ne. Nasprotno, pomenska dostopnost nekega besedila je produkt vsakokratnih (ne nujno reflektiranih) interpretativnih opravil. Dworkin opozarja, da je *vsak pravni spor bistveno teoretski spor*.¹⁹ To se z vso silovitostjo pokaže v t. i. težkih primerih (*hard cases*), kjer pride na plan sporna narava prava: gre za trk dveh enako prepričljivih stališč, ki se obe sklicujeta na veljavno pravo. Dworkinovo sporočilo je sledeče: tudi če bi imeli absolutno empirično vedenje, tudi če bi imeli neomejene intelektualne zmožnosti, tudi če bi poznali vse slovarje in geslovnike, ki so na razpolago – *še vedno ne bi mogli rešiti (težkega) primera*. Kajti pravni spor je bistveno teoretski spor: je spor glede interpretativne rekon-

¹⁸ Pozitivizem priznava možnost, da je besedilo včasih nejasno, toda to zadeva le t. i. mejne primere (*borderline cases*). Pravne pojme obravnava enako, kot npr. izraz »knjiga«. Pomen jedra pojma je v osnovi jasen, čeprav z oddaljevanjem od tega jedra (primer oddaljevanja: zbornik, revija, zvezek, sinopsis, zloženka, prospekt, letak itd.) nastaja dvom o upravičenosti uporabe tega izraza. Tako naj bi bilo tudi v pravu: kljub temu, da so pomeni pojmov jasni, se lahko zgodi, da pride pred sodišče primer, ki ga zapisani pojem ne bo več pokrival. V tem primeru mora sodnik ugotoviti, da ta primer nima podlage v pravu in razsoditi na osnovi diskrecije.

¹⁹ Čeprav možnosti empiričnega ne zanika, toda je za problemsko razsežnost banalen – denimo, v katerem zakonu je neko določilo.

strukcije še ne zaključenih pomenskih enot, ne pa glede (prilnega) opisovanja gotove in zaključene pomenskosti.

Pozitivizem spregleda, da razumevanja ni mogoče opredeliti zgolj kot subjektivno opisovanje objektov. Namreč, hkrati z razumevanjem nekega fenomena človek vselej razume tudi sproščajoči pomenski horizont, ki omogoča razumevanje kot tako. V primeru razumevanja nekega pravnega pravila *vselej hkrati razumemo tudi več kot le to pravilo*. S Heideggrom:

»Da bi predikacija postala možna, se mora moči pričvrstiti v razodevanju, ki ima nepredikativni karakter.«²⁰

Ta horizont pa po Dworkinu tvorijo načela, oz. organizacija načel v teoretske podlage (o tem v naslednjih vrsticah). Izkaže se, da je redukcija, ki naj izloči načela, pravzaprav nemogoča: če bi pozitivizem dosledno sledil svoji maksimi opisovanja, bi moral vsakič ugotoviti, da je pravo nejasno.

Razlog za to zagato je v specifikah pravnih izrazov, katerih temeljna značilnost je *spornost*, ki jo je treba strogo ločevati od *nejasnosti*:

»Navada imenovanja klavzul kot ‚nejasnih‘ (vague) (...) temelji na zmoti. Klavzule so nejasne le, če jih razumemo kot skrpene, nepopolne ali shematske poskuse opredelitve neke koncepcije. Če pa jih jemljemo kot sklicevanje na moralne pojme, potlej ne morejo postati bolj jasne, tudi če bi jih definirali bolj natančno.«²¹

»Nejasnost« spornega pojma je njegova lastnost, ne pa pomanjkljivost. Tudi vrhunska pravnotehnična preciznost ne more odpraviti spornosti pojma, ki se nanaša na »moralne pojme«.

Iz dejstva, da je pravo sestavljeno iz spornih pojmov, ki ireduktibilno ostajajo odprti, in iz ugotovitve, da ob razumevanju pojma vselej razumemo tudi sproščujoči horizont, ki ga dela razumljivega, lahko zaključimo: *v zakonu je vselej in neizogibno napisano samo »pol« prava*. Druga polovica je nezapisljiva in jo

²⁰ M. Heidegger: *O bistvu resnice*, v: Izbrane razprave, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967, str. 130.

²¹ R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, str. 136.

je treba s pomočjo interpretacije ustvariti ob posamičnem primeru uporabe, vsakič znova. Vidimo, da se tak zasnitek radikalno loči od pozitivističnega, ki se osredotoča (le) na to, »kar piše v zakonu« – četudi priznava, da je to včasih težko razbrati. Sama narava pravnih izrazov preprečuje zapisljivost v celoti. Ne površnost zakonodajalca, pač spornost pojmov zahteva, da »pol« prava vselej ostane nezapisanega.

Naredimo korak naprej. Videli smo, da razumevanje besedila vselej razume »več« kot le zapisano besedilo. Pred-razume tudi podlago, na kateri ima to besedilo pomen. Na tem mestu takoj vznikne prvi problem: ker ta del (pred)-razumetja ne bo nikoli zapisan in ga je treba vsakič znova ustvariti, *ni nobenega zagotovila, da bo celotna, z interpretacijo izpolnjena pomenskost vsakič ista*. Zapisani »polovici« (pravnega) besedila je vselej mogoče dodati drugačno drugo »polovico« in s tem spremeniti pomen besedila kot takega.

200 Dworkin pogosto primerja pravno interpretacijo z interpretacijo literarnega besedila. Zamislimo si zgodbo, ki se plete okoli zlobnega lika. Tudi v tem primeru »polovica« besedila ostaja zunaj: zlobo tega lika lahko namreč tolmačimo skozi izvirni greh, skozi socialne razmere, skozi psihično bolezen itd. V vseh teh primerih je celokupna pomenskost besedila ustrezno drugačna. Za pravo se s tem odpira zelo težko vprašanje: Ali to pomeni, da si lahko pravo vsakdo razlaga »po svoje«, skozi različna pred-razumetja, s čimer neizogibno nastanejo različni pomeni prava? Je to konec objektivnosti in univerzalnega pomena v pravu? Če smo dokazali nemožnost objektivne metode deskripcije pravnih pravil, na katero stavi pozitivizem – ali sta edina alternativa relativizem in subjektivizem?

Tu se Dworkinova naloga pravzaprav začne. Dokazoval bo, da izguba (znanstvene) objektivnosti ne vodi avtomatično v subjektivizem. Da je kljub temu mogoče uporabljati pravo natančno in »objektivno«. Skratka, prepričan je, da se dá pokazati, da je le ena izpolnitev pomensko okrnjenega zapisa ekskluzivno pravilna. Pred subjektivizacijo razumevanja pravnih besedil se Dworkin obrani v dveh korakih. V prvem vpelje *pogoj možnosti* izstopa iz subjektivizma in relativizma razumevanja, v drugem pa predstavi *instrumente*, ki to možnost izpolnijo s konkretnimi rešitvami.

Pogoj možnosti predstavlja interpretova zmožnost zavzemanja različnih argumentativnih pozicij. V grobem gre za to, da je interpret sposoben gibanja po

predpomenskih horizontih – tudi po tistih, ki *niso njegovi osebni*. Besedilo lahko interpretira na več načinov, tako da »doda« zapisanemu delu prava različne pomenske izpolnitve, pri čemer se lahko prestavi v »(...) shemo prepričanj in drž tistih, ki cenijo ta koncept, da bi pogledal (...) skozi njihove oči«²² na sporni pojem. Ključno pri tem pa je, da lahko tako »(...) interpretira pojem, ki ga sam ne ceni; in tako pride do odločitve, ki jo (...) zavrača.«²³

Pravkar vpeljana »zmožnost zavzemanja različnih argumentativnih pozicij« dopušča le to, da interpretacija besedila ni priklenjena na solipsistično slepoto in singularnost. Ne zagotavlja pa, da bi med raznimi različicami interpretacije dejansko izbrali ekskluzivno pravilno, kar zahteva Dworkin. Zato je treba pogoje možnosti nadaljevati z izdelavo konkretnih instrumentov. Dworkin vpelje dva preizkusa (testa), imenuje ju *fit* in *value*, ki usmerjata interpreta na poti do pravilne interpretacije.

Videli smo, da se problem razumevanja besedila začne tam, kjer se konča prva »polovica« prava: pri zapisanem spornem pojmu, ki mu je treba dodati podlago, s katere ga lahko razumemo. To razpolovljenost pomenskosti prava Dworkin označi s parom *koncept* – *koncepcija*. Koncept je sporni pojem, zapisan v pravnem besedilu. Koncepcija pa je teorija oz. horizont, ki je ob razumetem pojmu/konceptu vselej so-razumljen. Koncepcija je torej t. i. »druga polovica« pomena prava, ki je nezapisljiva in jo je treba vsakič znova osnovati. Iskanje pravilne interpretacije lahko zdaj imenujemo iskanje najustreznejše koncepcije/teorije za sporni koncept/pojem.

201

Osnovna naloga testa »fit-value« je, da izmed različnih možnih koncepcij, ki jih lahko podložimo posameznemu konceptu, izberemo pravilno. Prvi pride v uporabo test *fit*, oz. preizkus skladnosti – imenovan tudi »test praga« (threshold test). Ta od interpreta zahteva, da izmed koncepcij, ki bi lahko podprle pomenskost spornega koncepta, izloči tiste, ki nimajo niti grobe skladnosti z uporabo koncepta v preteklosti. Denimo, da se spor razvije glede pravilne interpretacije pojma/koncepta odgovornosti. Na ravni testa *fit* bo treba izločiti tiste koncepcije/teorije, ki že na prvi pogled nimajo nobene zveze s preteklo uporabo spornega pojma. Tako interpret ne bo iskal utemeljitve pojma (pogodbene) odgovornosti, npr. v smeri teorije podvrženosti bogu ali v smeri

²² *Prav tam*, str. 127.

²³ *Prav tam*, str. 128.

samovzgoje duše ipd. Na drugi strani bodo skozi rešeto testa prišle teorije, *ki bi lahko pojasnile* uporabo spornega pravnega pojma v preteklosti. Denimo, da sta to teoriji, ki vidita koncept odgovornosti podprt s politično moralo; in teorija, ki utemeljuje odgovornost z gospodarsko učinkovitostjo.

Če se skozi *fit* test prebijeta dve (ali več) konkurenčnih teorij, potem govorimo o težkem primeru (*hard case*) in potrebna je uporaba še drugega instrumenta. V fazi vrednotenja (*value*) bo treba izmed konkurenčnih teorij, ki bi lahko pojasnile sporni koncept, izbrati le eno. Pri podrobnejšem opisu opravil, ki jih nalaga ta faza interpretacije, je Dworkin nejasen. Kot splošni napotek velja maksima, da je med raznimi teorijami treba izbrati tisto, ki pravo kot celoto kaže v »najlepši luči«.

Pri pojasnjevanju testa *value* se Dworkin pogosto naslanja tudi na že omenjeno primerjavo z interpretacijo literarnih besedil, ki mu služi kot model pojasnjevanja pravne interpretacije:

202 »Moj na videz banalni predlog (ki ga bom imenoval »estetska hipoteza«) se glasi: interpretacija literarnega dela želi pokazati, kateri način branja (...) razgrne besedilo kot najboljše delo umetnosti.«²⁴

Splošna naloga interpretacije na ravni testa *value* je pokazati besedilo v »najboljši luči«: »V primeru literarne interpretacije naj bi to bili estetski aspekti, v primeru pravne interpretacije pa politično-moralni.«²⁵

Podrobnejši opis mehanizmov²⁶ zaradi omejitve s prostorom tukaj izpuščamo. Kakor koli, Dworkin je prepričan, da predstavljena testa preprečujeta, da bi razkrinkanje mita »objektivnosti« v pravo avtomatično vodilo v subjektivni relativizem. Kljub temu da »polovica« prava ne bo nikoli napisana, kljub temu

²⁴ R. Dworkin: *A Matter of Principle*, str. 149.

²⁵ C. Bittner: *Recht als interpretative Praxis*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2000, str. 39.

²⁶ V grobem velja, da mora interpret izbrati tisto koncepcijo, ki je v refleksivnem ekvilibriju z preteklimi uporabami spornega pojma. Taka odločitev bo s temi uporabami *koherentna* in ne *konsistentna*. Pri konsistenci gre za odsotnost logičnega protislovja, kar bi v tem primeru pomenilo, da mora sodišče kar se da zvesto »kopirati« prejšnje odločitve. Pri koherenci pa gre za vselej znova nastalo vsebinsko sozvočje interpretacije s pomeskostjo pretekle rabe spornega pojma. To pomeni, da ne gre za enostavno iskanje najštevičnejšega načina rabe spornega pojma, pač pa za zapletena tehtanja, ki jih ni mogoče opisati z »metričnimi« postopki.

da se pri razumevanju prava vselej nanašamo na to nenapisano »polovico«, kljub temu da se uporabniki prava zagotovo ne bodo nanašali na isto podlago zapisanega pojma, kar neizogibno vodi v izključujoče se interpretacije – kljub temu so na voljo instrumenti, ki interpretu/sodniku zagotavljano pot do tiste nenapisane »polovice« prava, do tiste koncepcije/teorije, ki podloži pomen-skost zapisanih pojmov *na edini pravilen način*.

Dworkinov nauk pravne interpretacije je način, kako vnesti red na področje, kjer se problemov ne da rešiti enkrat za vselej. Čeprav ni objektivnega zapisa pomena prava, je s pomočjo teh instrumentov vselej na voljo »objektivno«, pomensko izpolnjeno pravo. S pomočjo tako utrjene pomenskosti se lahko Dworkinova naloga enoznačno zaključi tam, kjer se je začela: pri reševanju sporov. Na koncu interpretacije sporni pojem ni več sporen in omogoči nedvoumno pravilno odločitev sodišča.

Claudia Bittner pripominja, da je »*napotilo brati pojme kot concepts* (torej ko zgolj pomensko odprte pojme, ne pa kot že zaključene koncepcije, op. R. S.) *temeljnega pomena za Dworkinovo teorijo interpretacije in prava*.«²⁷ Kajti pravni pojmi niso (le) nejasni, pač pa v prvi vrsti sporni: po svoji naravi ne dopuščajo, da bi se njihova pomenskost zapisala v celoti. Njihov zapis je le zapis koncepta, katerega koncepcijo je treba sestaviti vsakič posebej. To omogoča, da se rešimo iz zagat, v katere pade pozitivizem, ko bere pojme *kot že izgotovljene koncepcije*: kot pomensko dovršene enote, ki jih je treba le (četudi stežka) odkriti.

203

Ironična posledica tega je, da se pozitivistična zaveza sledenju pravu sprevrže v svoje nasprotje. Namreč, naivno iskanje pomena, ki »v« zakonu nujno vodi v neuspeh: v ugotovitev, da je besedilo nejasno. To pogosto zahteva diskrecijo sodišča, ki odloči mimo zakona. Toda beg skozi zasilni izhod diskrecije je posledica napake interpretira in ne površnosti zakonodajalca:

*»Nejasnost je po Dworkinu prej rezultat zgrešenega rokovanja s pojmi. Kdor jih razume kot koncepcije, jih bo imel neizogibno za nejasne. Kdor pa jih pravilno bere kot concepts in razvije svojo koncepcijo, ta ima (...) v roki precizno, četudi abstraktno merilo.«*²⁸

²⁷ C. Bittner: *Recht als interpretative Praxis*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, str. 31.

²⁸ *Prav tam*, str. 31.

Dworkinovo inovativnost najlepše opiše paradoks, ki se je izrisal. Na začetku Dworkin kritizira pozitivistično maksimo »vse je v zakonu«, zdaj pa jemlje pravno besedilo bolj dosledno kot pozitivisti sami. Kajti interpretativni pristop, ki se zaveda, da je pred njim teoretski spor, vselej najde odgovor v zakonu – v prvi »polovici« prava, ki ga pomensko izpolni z ustrezno drugo »polovico«. Pozitivizem pa mora zaradi svojih teoretskih zagat včasih priznati, da je nesposoben rešiti primer na osnovi zakona. Po neuspešnem iskanju, ki v zakonu naivno išče tisto, kar je nezapisljivo, ostane le še ne-zakonito sekanje Gordijskega vozla s sodno diskrecijo.

LITERATURA:

- Bittner, C.: *Recht als interpretative Praxis*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988
 Dworkin, R.: *Law's Empire*, Hart Publishing, Oxford and Portland, Oregon, 2000
 Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1999
 Dworkin, R.: *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2000
 Guest, S.: *Ronald Dworkin*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992
 Heidegger, M.: »Znanost in osmislitev«, v: *Konec filozofije in naloga mišljenja*, Phainomena 13–14, Ljubljana, 1995
 Heidegger, M.: *Uvod v metafiziko*, Slovenska matica, Ljubljana, 1995
 Heidegger, M.: »O bistvu resnice«, v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967
 Höffe, O.: *Politische Gerechtigkeit*, Suhrkamp Frankfurt/M., 1987.
 Rorty, R.: »Wittgenstein, Heidegger in postvarjenje jezika«, v: *Phainomena*, 14/51–52, NR, Ljubljana, 2005.
 Spektorski, E.: *Zgodovina socialne filozofije*, zvezek I, Slovenska matica, Ljubljana, 1932.

Dennis J. Schmidt

O POEZIJI, FILOZOFIJI IN POLITIČNEM

Čemu hermenevtika?

Naslov pričujočega eseja odzvanja naslov enega najznamenitejših Heideggrovih tekstov o jeziku, njegovega *Wozu Dichter?* (*Čemu pesniki?*) iz leta 1946. Če naj še nadalje umestim svoj naslov v tradicijo, naj omenim, da je naslov Heideggrovega teksta sam citat verza iz Hölderlinove elegije *Kruh in vino*, ki se glasi *čemu pesniki v ubožnem času?* Te odzvene je vredno omeniti, ker gre pri temi omenjenega Heideggrovega teksta, navdahnjeni z vprašanjem, ki ga zastavi Hölderlin v svoji pesnitvi, za vprašanje izvirne sorodnosti med umetniško prakso in političnim udejstvovanjem, za katero gre tudi meni v pričujočem eseju. Že Kantova analiza estetske izkušnje pritegne jezik – pa četudi ne neposredno – v središče vprašanja o pomenu estetske izkušnje za etično udejstvovanje. Heideggrovo delo tematizira to izkušnjo jezika, na vprašanje etičnega udejstvovanja pa jo prav tako navezuje le posredno.

193

Neposredno po drugi svetovni vojni se Heidegger loti zamisli o bistveni zvezi med jezikom in zgodovino ter možnosti, da je ta zveza izhodišče za miselno zajetje pogojev skupnosti, našega skupnega življenja v času. Če smo natančnejši, Heideggrova misel o specifičnem odnosu med delovanjem jezika v pesmi in »ubožnim časom« implicira, da ta odnos odpira obzorje, znotraj katerega je mogoče misliti nekaj takega kot ne-metafizično koncepcijo skupnosti. Priznati je treba, da gre za nenavadno trditev: jezik v pesnitvi naj bi imel nekaj izvirnega

povedati o vprašanju političnega udejstvovanja in še več – o tem naj bi imel povedati nekaj, kar nas lahko pelje korak dlje v razmisleku o političnem. Skrita predpostavka je tu dvojna. Prvič, predpostavljeno je, da okvir, v katerem se je skupnost mislila na Zahodu že od njegovega začetka – okvir, ki ga določa metafizika, utemeljena na pojmu »ideje« skupnosti – ne zdrži več; da se je izčrpal v svoji trenutni zgodovinski krizi. Drugič, predpostavljeno je, da bi nam nove poti za nagovarjanje zagonetk življenja v skupnosti nemara lahko odprlo prav novo razumevanje sorodnosti poetskega in političnega. Gre za predlog, ki pri Heideggru ni nov in ki je imel pri njem vedno pretresljiv učinek (pomislimo le na primer na njegovo pripombo v seminarju iz leta 1942 o Hölderlinovi *Der Ister*, o Sofoklu kot resničnem mislecu grškega *polis*¹). Toda četudi bo Heidegger še pogosto nakazal politično obetavnost razmisleka o izkušnji jezika, te sorodnosti med jezikom in skupnostjo nikoli ne bo kakor koli zadovoljivo razvil in vprašanje političnosti bo postala Ahilova peta za vsakogar, ki bo želel napasti in odsloviti Heideggrovo misel v celoti.

194 Za Gadamerja je po drugi strani ta tema postala ena osrednjih zanimanj njegovega življenjskega dela in sam verjamem, da bomo nekega dne spoznali, da je bil eden Gadamerjevih glavnih doprinosov k filozofiji prav ta, da je sledil obetu političnega uvida, ki izhaja iz ponovnega premisleka o jeziku, in odprl njegove produktivne možnosti. In res se s to temo spoprijema že eno prvih Gadamerjevih objavljenih del. Govorim o njegovem eseju *Platon in pesniki* (1934), ki je bil spisan v prvih mesecih nemškega nacizma in ki svoje nasprotovanje omenjenemu gibanju izkazuje ne le s specifično obdelavo politične teme, temveč tudi s svojim, po Goetheju povzetem epigramu: »*Kdor filozofira, se spoprijema s formami in tipi reprezentacije sveta, ki ga obdaja, zato pri Platonovih dialogih ne gre vedno zgolj za neko poanto, marveč tudi proti njej.*«² Namen Gadamerjevega eseja je prevpraševanje realnih standardov, ki so gibalo Platonove kritike poezije. Njegov odgovor – ki ga v njegovi najsplošnejši obliki najavlja trditev, da »*smisel te kritike poezije dejansko določa izključno njen kontekst: pojavi se v tekstu o državi*«³ – odpira teme, ki se bodo sčasoma pokazale kot vodilne teme Gadamerjeve kariere: tradicija in kultura, teorija in praksa, jezik in meje. Ta odgovor nas bo oskrbel tudi z resničnim uvidom v

¹ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'* GA 53, Klostermann, Frankfurt ob Majni 1993, str. 106–7.

² Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie*, GW V, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, str. 187.

³ Ibid., str. 193.

naravo razmisleka o nenavadnem odnosu med poetskim jezikom in pojmom skupnosti. To je torej eden esejev, preko katerega lahko začnemo razumevati primernost Habermasove opredelitve Gadamerjeve misli kot »urbanizacije heideggerjanskih provinc«. ⁴ Ta opredelitev zveni tako ustrezno, ker je tako v tem kot v drugih esejih Gadamerjev edinstveni razpoznavni znak prav razvitje tega, kar ostaja manko Heideggrovega lastnega dela – namreč stvarne in učinkovite moči jezika na delu v kulturi in v politični praksi.

V opazkah, ki sledijo, je moj namen obnoviti problem odnosa med poezijo in političnim v luči razmisleka o tej temi, ki vznika iz Gadamerjeve hermenevtike. Če sem natančnejši, rad bi se vprašal, če Gadamerjevi uvidi kaj prispevajo k razrešitvi uganke, s katero se soočamo znotraj t. i. postmoderne koncepcije političnega udejstvovanja: kako naj govorimo o mandatih in možnostih politične prakse v političnem svetu, ki ni dojet kot konstituiran v skladu z meščansko iluzijo svobodnih in enakih pravnih subjektov, rojenih s pravicami, ki so prej podeljene kot pridobljene. Verjamem, da gre za vprašanje, ki ga je vredno postaviti, ker je govoriti o dilemah političnega življenja precej manj frustrirajoče ter manj nagnjeno k stabilizaciji in solidnosti kot pa pogled na svet, konstituiran na podlagi predpostavk, utemeljenih na zamisli subjekta, ki je ni mogoče nikoli povsem priznati. Zato bom sledil liniji, ki jo odpira Gadamerjevo branje Platonovih koncepcij odnosa med poezijo in državo. Raje kot s kakršno koli koncepcijo subjekta bom začel z jezikom kot z osnovnim elementom vsega političnega, kot z realno in fenomenalno snovjo vsakega polisa. Svoje pripombe začenjam s predpostavko, da živimo v svetu, ki je – z besedami Hanne Arendt – »preraščen z / .../ vmesnostjo, ki se sestoji iz besed in dejanj in svoj nastanek dolguje izključno temu, da delujemo in govorimo neposredno med sabo«. ⁵ Govoriti gre torej o tej »vmesnosti«, tej prvotni skupnosti naše prepustnosti, na površju katere lahko začasno vzniknemo kot subjekti. Prva poanta, ki bi jo rad utemeljil je, da – kot je pokazal Gadamerjev razmislek o odnosu med poezijo in političnim – pojem subjekta ne zdrži kot *izhodišče* za razmislek o politični praksi. Toda to seveda pomeni, da jezik razumemo kot izvirnejši od vsakega možnega subjekta in kot to, iz česar subjekt sam pride v bivanje.

* * *

⁴ Jürgen Habermas, *Das Erbe Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt 1979, str. 13.

⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1959, str. 183.

Zamisel, da bi se moč jezika vzela kot izhodišče za politično refleksijo, je razmeroma nova. Gre za zamisel, ki je precej skladna z drugimi pomisleki zadnjega časa, kot na primer, da sta pojma »subjektivnosti« in »intersubjektivnosti« problematična za kakršno koli razumevanje političnega življenja. Foucault je to jasno izrazil, ko je dejal, da je »jaz govorim« v nasprotju z »jaz mislim«. »Mislim« je vodil k nedvomni gotovosti »jaza« in njegovega obstoja. »Govorim« po drugi strani ta obstoj oddalji, razprši, izbriše in pusti, da se pojavi le njegovo prazno mesto. Misel o misli ... nas je naučila, da nas misel vodi v najglobljo notranjost. Govor o govoru nas, po poti literature in nemara še po drugih poteh, vodi k zunanosti, v kateri govoreči subjekt izginja. Brez dvoma je zato zahodna misel potrebovala toliko časa, preden je lahko mislila bit jezika: kot da bi slutila nevarnost, ki jo razgaljena izkušnja jezika predstavlja za samoumevnost tistega »jaz mislim«. ⁶

196 Gre za to, da se jezik – mnogoterih slovníc, spontanega dosega, slabe samo-artikulacije – upira vsakršnemu ponotranjenju s strani subjekta. Jezik je, kot pravi Foucault, »ponovitev tega, kar nenehno mrmra zunaj«. ⁷ Razmislek o jeziku nam pokaže, da ta ni podložen subjektu, za katerega se imamo, ampak, da smo mi podložni njemu. ⁸ Sedimo v pregibih naše slovnice. To hoče povedati Heidegger, ko pravi, da »človek govori kolikor se odziva na jezik in ta jezik govori«. ⁹ To je tudi Gadamerjeva poanta, ko, z rahlo spremenjenim poudarkom, pravi, da je »bit, ki jo lahko razumemo, jezik«. ¹⁰

Heideggrove izjave o jeziku so karseda daljnosežne pri razumevanju jezika kot zadeve te »vmesnosti«, ki vzpostavlja polis in možnosti udejstvovanja v tem polisu. Toda četudi razmeroma neposredno obravnava ontološke možnosti tega vmesnega sveta jezika, se vztrajno in s precej truda izogiba razpravljanju o njegovih političnih in praktičnih možnostih. Gadamerjev doprinos kot tudi njegova prednost pred Heideggrom leži prav v sprejemanju tega izziva.

⁶ Michel Foucault, *The Thought From the Outside*, prevedel Brian Masumi, MIT Press, Cambridge, Mass 1987, str. 13.

⁷ Ibid., str. 25.

⁸ V izvirniku gre tu seveda za besedno igro med dvema pomenoma besede »subject« v angleščini, navdihnjeno s Foucaultovo uporabo besede »sujet« v francoščini. Oboje namreč pomeni tako »subjekt« kot »podložnik«. (Op. prev.)

⁹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, Pfullingen 1959, str. 33.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, GW 1, Mohr Siebeck, Tübingen 1990, str. 478.

* * *

Toda tako Gadamer kot Heidegger vztrajata, da se moramo, če naj vprašanje o jeziku pokaže svoj lastni odnos do političnega udejstvovanja, obrniti k jeziku v njegovem predeminentnem smislu; k jeziku, ki se posluša in govori s sabo v trenutku svoje največje zgoščenosti – namreč k jeziku v pesmi. Če sledimo tako nakazani smeri, se kmalu znajdemo pred neobičajno in vznemirljivo temo Gadamerjevega članka o Platonu: pred zvezo med poezijo in političnim. Ta tema se seveda ne tiče niti političnega pesništva niti pesnjenja o politiki, pa tudi politike pesništva ne; tiče pa se *pomena politične prakse, lastne zmožnosti same poezije*. To pomeni, da moramo izhodišče za razpravo o političnem iskati v tisti potezi jezika, ki omogoča nastanek poezije.

Čim pa to tako postavimo, je treba priznati, da se zdi vprašanje o zvezi poezije in političnega nekako izsiljeno. Res, le čemu pesniki v ubožnem času? Vse skupaj se zazdi nesmiselno, ko slišimo pesnika Canettija v dnevniku neznanega pesnika prebrati izjavo iz leta 1939: »*Vsega je konec. Če bi bil pravi pesnik, bi lahko preprečil vojno.*«¹¹ Heideggrova odločitev, da se v medvojnem obdobju svojega umika iz aktivnega političnega življenja namesto zadevam zakona in odporništvu ter pravice in države posveti pesništvu, in to posebej pesništvu Hölderlina, »pesnika pesništva«, se zdi višek filozofske arogance. Znamenito je Adornovo vprašanje, če je še mogoče pisati poezijo po Auschwitzu. In vendar prav na to možnost stavi teza o politični moči pesniškega jezika, teza, za katero se zavzema Gadamer v svojem spisu o Platonu in pesnikih in za katero sam menim, da je vredna temeljite pozornosti.

Da bi lahko začeli dojemati pomen te teze in da bi jo lahko vzeli resno, moramo najprej prepoznati, da je tu na delu nek korenito nov smisel odnosa med jezikom, mislijo in dejanjem – smisel, ki se v temelju razlikuje od tradicionalnega dojemanja tega odnosa. Iz tega sledi: dokler mislimo v okviru takega dojemanja mesta jezika in misli pri vprašanju prakse – dokler se, na primer, poslužujemo metafizične disjunkcije med teorijo in prakso, diskurzom in dejanji, disjunkcije, ki jo sam jezik premešča – ne bomo mogli dojeti smisla teh na videz ekscentričnih in neodgovornih izjav, ki poeziji priznavajo resnično politično moč. Še več, dokler mislimo v omenjenem okvirju, ne bomo nikoli mogli docela razumeti, zakaj je taisti okvir botroval sicer nerazložljivemu dogajanju, tako

¹¹ Elias Canetti, *Der Beruf des Dichters*, Hanser Verlag, München 1976, str. 5.

pogostemu v času represije, namreč preganjanju in zapiranju umetnikov in literarnih osebnosti kot državnih sovražnikov. S čimer je, kot je dejal Borges, cenzura postala mati metafore.

* * *

Zamisel, da naj bi pesniki predstavljali nevarnost za državo, je tako stara kot tudi redno potrjena s strani zgodovine (Václav Havel, pesnik, ki je vodil državo, je omembe vredna in pomembna izjema¹²). Kot poudarja Gadamer, je zgodovinsko odločilni tekst za razumevanje tega pojava Platonova *Država*. V tej meditaciji o bistvu političnega udejstvovanja se Platon, četudi nekoliko obotavljajoče, opredeljuje v »*prastarem sporu med filozofi in pesniki*«. ¹³ Platon sam poudarja, da zgolj vstopa v spor, ki je že v njegovem času »prastar« in natančno opredeljen, saj lahko že pri Heraklitu beremo, da »*si Homer zasluži, da se ga nažene iz mesta in se ga pošteno namlati s palico*« (Fr. A42) in da se »*če poslušamo svet pesnikov glede neznanih zadev, sklicujemo na avtoritete, ki se jim ni moč zaupati*«. (Fr. A23)

- 198** Gre za nenavaden spor, ki se vrti predvsem okoli vzorcev etičnega diskurza in ohranjanja tradicije. Gre pa tudi za spor pred vstopom discipliniranosti v tovrstne razprave in se kot tak prenaša v stvar razprave med disciplinami, ki jih je izoblikovala akademija. Skratka, spor, kakršnega nasledi Platon, je bolj stvar temperamenta kot disciplin; na koncu je še najbolj stvar jezika samega. Toda Platon se ne zadovolji zgolj s tem, da bi ta spor nasledil: premesti ga in zviša njegove zastavke. Odločilni doprinos Platona k temu sporu je, da pokaže, kako gre dejansko za spor o odnosu med zmožnostmi jezika in politično akcijo. Najpomembnejše opazke glede tega spora poda takoj zatem, ko nekatere, toda ne vse pesnike spremi do mestnega obzidja (kjer se Sokratova zgodba v *Državi* začneja). Ta izgon pesnikov ni zgolj ekstremno dejanje, doma zgolj v ironiji *Države*: spomnimo se še strožjih standardov cenzure in kaznovanja, ki jih Platon v *Zakonih* uvede za tiste pesnike, ki ostajajo v polis, a ne sledijo v zadostni meri vodilom države. Težava s pesniki je, trdi Platon, da se s stališča resnice (*aletheia*) in moralnosti (*dike*) kažejo kot neodgovorni prevaranti. Ultimativno je ta napetost med pesnikom in polisom zvedena na pesnikovo otročje obravnavanje jezika. Če smo natančnejši: pesnik pristopa do tiste razsežnosti

¹² Prim. Václav Havel, *Living in Truth*, ur. Jam Vladislav, Faber and Faber, London 1986.

¹³ Prim. Platon, *Država*, prevedel Jože Košar, Založba Mihelač, Ljubljana, str. 307.

jezika, ki je v odnosu z iracionalno platjo duše, in se z njo igra (omeniti je treba zgovorno izbiro besede: Platon tu govori o *alogon*, o neizgovorljivem). Če Platona prevedemo v Freudov jezik: pesniki, ki se ukvarjajo z zgolj-možnim, onesposobijo našo zmožnost za soočenje z dejanskim in njegovimi realnimi načeli ter tako pačijo ekonomijo človeške psihe. Ko odraščamo in postavljamo vse odgovornejši, sčasoma prerastemo potrebo po takem igranju z možnostmi in spoznamo, da če se takih zgodbic (*mythoi*) oklepamo predolgo ali jih jemljemo preveč resno, to lahko vodi k vzreji nezdravega uma in duše.

Toda Platon je še določnejši glede tveganj, ki jih s seboj prinaša poetska uporaba jezika. To postane jasno, ko razsežnost jezika, s katero se igra pesnik, opiše kot mimetično razsežnost, in četudi priznava, da take mimetične dejavnosti ne dopušča le jezik – obravnavani so tudi slikarstvo, glasba in ples – predstavlja največjo grožnjo prav mimetična razsežnost jezika, saj se njena uporaba, bolj kot v primeru drugih mimetskih umetnosti, zakriva in podvaja ter pri tem deli to, kar bi bilo treba uskladiti. Kot opazi Gadamer: »*Po drugi strani, kdor res le oponaša ali imitira drugega, ni več zares on sam: izraža se v tuji obliki. Toda če drugega zgolj imitira, potem ni več niti on sam niti drugi. Imitacija predpostavlja samorazcep.*«¹⁴ Neka razlika cepi to, kar mora biti za Platona opredeljeno kot identiteta. Toda ta mimetična moč jezika predstavlja nevarnost, ker jo bodo – preprosto zato, ker gre za jezik, povzeli vsi in sčasoma se bo ta razlika, to protislovje vtkalo v vso skupnost, ki jo ta jezik opredeljuje. Platon bi rad zagotovil, da se te skušnjavaške varljivosti jezika ne bi podce-njevalo. Celo ko se zdi, da Platon razveljavi svojo prvotno sodbo in nekatere pesnike spusti nazaj v državo, teh nikoli ne spusti z verig – prepovedano jim je spreminjati to, kar je po pravici zasebno, v javno, saj prav taka gesta vcepi protislovje med mesto in dušo. Še več – kmalu izvemo, da pravi jezik resnice filozofija. Ne le, da ni mimetična, ampak je eksplicitno *anti-mimetična*. Pomenljivo v vidu tradicije, ki bo sledila, je, da gre pri tem Platonova skrb politični stabilnosti, nadzoru in zagotavljanju oblasti. Izgon pesnikov, poklicnih mimetikov, je za Platona stvar *dike* in *aletheia*, stvar nujnosti, da stvari ostanejo na svojem mestu. To je nujnost umeščanja, nujnost iskanja obče nujnosti, ki bo lahko vse povzela vase in spravila v red.

Omeniti je treba ironijo, ki je pri tem na delu. Na primer, da bodo v Šparti kot morastem uresničenju te države, knjige, kot je *Država* prepovedane, ker s

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie*, GW V, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, str. 205.

pomočjo lastne mimetične moči razkrivajo dialektični značaj dialoga. Omembe vredno je tudi dejstvo, da nikjer v *Državi* ne pride do eksplicitne obravnave mimezisa idej kot filozofiji lastne oblike diskurza. Lahko bi celo rekli, da ves platonski korpus preganja to vprašanje: vprašanje diegeze in mimezis, pisanja in govora. Znana je problematičnost zapisa za Platona, znano je, da njegov učitelj in junak njegovih dialogov ni ničesar zapisal in zapis celo odklanjal, da ga ne bi besede izdale, in da se Platon sam nikoli ne pojavi v dialogih in nikoli ne spregovori s svojim glasom, toda običajno je zanemarjena zveza te problematike zapisa in govorjene besede z drugimi temami, ki jih obravnava, zlasti z njegovo obravnavo političnega. Za Platona je pisava sama – ne le določen tip pisanja, ampak samo dejanje zapisa – le mimezis govora. Kot vsaka mimezis tudi zapis v samem svojem bistvu skriva neko prevaro in neko zakrivanje. Nadvse problematično pri zapisu je, da ni živ in da v svoji togi nespremenljivosti briše govor, ki je njegov izvor. Skriva lastno resnico in resnico, o kateri govori. Ali če povemo z nazornejšimi Heideggrovimi besedami: »Zapis zlahka uduši krike.«¹⁵

200

Toda bistvena politična poanta gre v prid varnosti in nadzora, stabilnosti in popolnosti polisa, ki jih, če sledimo Platonu, vse lahko spodkoplje odnos do jezika, ki ga goji določena vrsta poezije. Tu ne gre le za trditev, da je pesništvo moč izrabit v nevarne namene in da lahko pesniki manipulirajo s kulturo, marveč da je sama možnost poezije nevarna za ideale in varnost vsake države. Stabilen polis se mora varovati razmer, v katerih taka mimetična aktivnost lahko uspeva, in razmer, ki jih ta aktivnost sama redi. Medtem ko je filozofvladar strokovnjak, tisti, ki premore večšino (*techne*) za zagotavljanje trdnih sidrišč vedenja in delovanja, je pesnik, po drugi strani, zmožen tem sidriščem zmakniti njihovo neomajnost z gojenjem odnosa do jezika, ki je v sebi razcepljen.

Nenavadna trditev je, da v prisotnosti takega govora med dušo in mestom ni mogoče doseči soglasja. Aristotelu, ki se sicer s Platonom v pesništvu ne more meriti, se je taka trditev zdela preprosto neutemeljena. Zanj – in zato je Aristotel za liberalno zahodno misel taka tolažba – družba izvajalce mimezis ne le lahko tolerira, ampak ima od njih tudi pozitiven doprinos. Toda Aristotel lahko to trdi

¹⁵ Martin Heidegger, *Was Heisst Denken?*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1954, str. 20. Za Heideggrov opis pomembnosti razmerja med zapisom in govorom v zgodovini grške misli glej Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1966, str. 49.

le v taki meri, kolikor, kljub svoji simpatiji do poezije, zmanjšuje politično izvirnost in učinkovitost pesniškega govora. Zanj je »*bistvo pesnika v posne-manju in sicer v posne-manju dejanj*«. ¹⁶ Pesniški govor se na kulturo odziva in je ne oblikuje ter ni tako izviren in radikalen, kot to meni Platon. Še več – zakrivanje in podvajanje, ki ju je Platon videl kot torišča za razdiralno silo poezije, sta za Aristotela le dokaz nezrelosti pesništva in ne njegove zrele grožnje. Pesniško podvajanje je podobno otrokovemu, ki se »le igra« gasilca ali filozofa. Pesnik se enostavno igra in tako uteleša nižjo razvojno stopnjo govora. Pesništvo je kot vsaka igra del izobraževalnega procesa, del materiala vsake kulture. V pesništvu se ne skriva nobena nevarnost za kulturo ali filozofijo, ker je za Aristotela – prav tako kot za Hegla – pesništvo enostavno nekaj preseženega. Izkušnja jezika, iz katere vznikla, je tista, ki tu igra vlogo izvirnosti.

Platon in Aristotel nista v sporu glede vpliva poezije na kulturo. Oba dobro vesta, da je dolgo pred filozofskim razmislekom o pogumu Homer naučil Grke, da je pogum nalik Ahilu. To bo zatrdil Heidegger, govoreč o »*moči poezije v obstoju ljudstva*«. ¹⁷ Tako Platon kot Aristotel vesta to, kar je Hegel tako dobro povedal, ko je priznal, da »*Minervina sova poleti šele, ko pade mrak*«, ¹⁸ namreč, da je filozofski razmislek vedno naknaden, medtem ko pesniški govor teži k snovanju predse in je tako v boju za naslov oblikovalca zavesti v prednosti glede na filozofiranje. Nobeden od njiju ne pripada scela svojemu času. Toda šele s Heglom bo postalo jasno, da je ta disjunkcija, to nepripadanje-zgolj-trenutku tisto, ki določa odnos tako poezije kot filozofije do časa in zgodovine, in da ta leži v korenu njunega prastarega spora. Spor med poezijo in filozofijo je delno utemeljen v različnem odnosu do zgodovine, ki določa vsako od njiju. Hegel bo tudi prvi pokazal, kako je ta različen odnos do zgodovine odločujoč za to, kako vsaka od njiju dojema odgovor na moralno zahtevo živeti v lastnem času. Imperativa poezije in filozofije sta obrnjena v diametralno nasprotnih smereh. Kljub temu sta že dolgo pred Heglom tako Platon kot Aristotel vedela, da bo imela poezija vedno vpliv na vse čase, in strinjala sta se v tem, da je ta vpliv, vsaj potencialno, revolucionaren. Razhajala pa sta se glede vprašanja, ali naj ta vpliv filozofija vzvratno nadzoruje in uravnoteži. Oba sta bolj ali manj

¹⁶ Aristoteles, *O pesniški umetnosti*, prevedel Kajetan Gantar, Študentska založba, Ljubljana, 1451b.

¹⁷ Martin Heidegger, *Hölderlin Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'?* GA. 39, Klostermann, Frankfurt ob Majni, str. 20.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Surhkamp, Frankfurt 1970, str. 28.

gojila prepričanje, da naj bi bil jezik usmerjen k potrjevanju ali dopolnitvi neke predobstoječe vsebine; toda kot poudarja Gadamer, je za razliko od Aristotela Platon menil tudi, da je mimetična razsežnost govora zmožna tako ustvarjati kot spreminjati to, kar imenuje in tako izstopiti iz uravnoveženega in udomačenega sveta idej. Platon je skratka slutil ali se vsaj odzval na nenevadno negrški uvid, *da se jezik lahko odvija tudi na ozadju ničā.*

Zato trdi, da pesnik nagovarja tisto stran duše, ki je *alogon*; to je, pesnik se ne meni za meje logosa, ki določajo obseg zamisljivega in obvladljivega v polisu. V tem smislu je Platonovo dožemanje moči pesniškega jezika – zlasti pa njegovega pomena za značaj politične skupnosti – blizu tistemu, ki ga gojita Heidegger in Gadamer. Toda v nasprotju s sprejemanjem tega elementa poetičnega jezika gre pri Platonovem izgonu pesnikov za poskus ukrotiti grožnjo, ki jo ta predstavlja za metafiziko skupnosti, in vzpostaviti jezik metafizike – če smo določnejši, jezik koncepta – kot vladajoči jezik v popolnem polisu.

* * *

202 Tudi Nietzsche je doumel tako globino kot radikalnost poetičnih praks in se zavedal njihove moči pri oblikovanju skupnosti. Zato je moral sprevrniti hierarhijo, ki je pri Heglu in Aristotelu določala razmerje med poezijo in filozofijo. »*Umetnost imamo, da ne propademo ob resnici.*«¹⁹ Volja do resnice zatira. Umetnost osvobaja. Prvi je imel oko za politično moč mimetičnih dejavnosti in umetniško izkušnjo jezika Kant. Njegova tretja kritika je estetski moči prepustila vladavino na področju, neodvisnem od filozofskega koncepta. Tako Hegel kot Schelling bosta poskušala nadaljevati po poti Kantovega izjemnega uvida. Toda Nietzsche bo tisti, ki bo tej poanti nazadnje utrl pot, odločilno za nadaljnji razvoj tega vprašanja pri Heidegru.

Toda čeprav Nietzsche pri upoštevanju vse globine in radikalnosti pomena pesniškega jezika za to zadevo naredi velik korak naprej, ga dva faktorja omejujeta pri interpretaciji poetičnega vzgiba kot najvišjega izraza volje do moči. Prvič, jezik v vseh svojih oblikah je za Nietzscheja izveden: glasba nazadnje premaga in poniža poezijo ter domet besede. Jezik se ne dotika neposredno temeljno izvirnega, temveč je izveden iz glasbe, tonov, gest, ritma in pogleda.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 460.

Mimetična aktivnost je zmožnost prisluhniti temelju sveta, ne prebrati ga, in tako ima za Nietzscheja glasba prednost pred poezijo kot lokus vznikanja prave narave skupnosti. Drugi faktor, ki omejuje Nietzschejevo dojemanje razmerja med poezijo in političnim, je dejstvo, da gre pri tem mimetičnem elementu, ki ga v borbi med Dionizom in Apolonom ni moč ukrotiti, za nastajanje ultimativnega *subjekta* metafizike: čiste volje do moči.

Gre za čisto razgrinjanje volje na ozadju ničā, čisto samopostavljanje in zmagoslavje volje v obzorju subjektovega nadzora. To vstavljanje subjekta v revolucionarni moment poetskega dogodka popači njegov obet in nazadnje postane politična ranljivost Nietzschejeve misli. Za to prikrito sklicevanje na subjekt gre tudi pri nevarnosti, ki ji je podlegel Heidegger v nagovoru *Samopostavitev Nemške univerze* in ki jo je pozneje priznaval, ko je večkrat pripomnil, da je »podlegel Nietzscheju«.

* * *

To je razlika med Gadamerjem in Heideggrom: za razliko od Heideggra je Gadamerja o mimetskih zmožnostih umetnosti poučil Platon, ne Nietzsche, zato Gadamer v zadevo ne pripelje tudi latentne sile subjekta kot Heidegger. Toda nazadnje bosta tako Heidegger kot Gadamer najodločilnejšo poanto našla pri Hölderlinu, za katerega umetnost ni preobrazba realnega z močjo volje, temveč naša zmožnost, da »pohajkujemo izpod zamisljivega«.²⁰ Z drugimi besedami, za Hölderlina je poezija nastop tega, česar se je skušal ubraniti Platon in za kar v polisu ni bilo prostora. Na sledi temu Hölderlinovemu uvidu sta tako Gadamer kot Heidegger nazadnje presegla tako Platona kot Nietzscheja v dometu, ki ga je imelo Platonovo razumevanje jezika kot odvijajočega se na ozadju ničā in ki ga je Heidegger opisal kot »*lupina Negibnosti*«.²¹

Če na kratko povzamem, hermenevtični pristop k naravi pesniškega jezika stavi na to, da se jezik kot tak bori proti domeni reprezentacije, toda izstop iz te domene postane viden šele z opustitvijo predpostavke subjekta. Še več, to postane jasno vidno v specifičnem ponavljanju in refleksivnosti pesniškega jezika tako v odnosu do sebe kot do svojega ponavljanja v kulturi. Tak pesniški jezik, nas kar naprej opominja Gadamer, ni proizvod subjekta, temveč odgovor

²⁰ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. II, Hanser Verlag, 1992, str. 370.

²¹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, Pfullingen 1959, str. 215.

na nekaj, kar mu predhaja, v času, ko smo še prežeti z govorom in dejanjem – preden sta okamenela zunaj nas in nas strdila v subjekte. Gre za – tako trdi – jezik, ki nas »razkriva« in ne jezik, ki je naše orodje sporazumevanja.

* * *

Gadamerjevo zgodnje delo o Platonu in pesnikih poudarja Platonovo slutnjo politične grožnje v zmožnostih pesniškega jezika. Razpoke, ki jih ta razkriva in *hexis*, ki ga goji, nas vodijo stran od ravnotežja države. Ta grožnja je ovrednotena napram imperativom stabilnega polis: imperativom umeščanja, univerzaliziranja in tehnologiziranja (gonilno vprašanje Platonovega opusa je, nenazadnje, vprašanje tehnike vedenja²²). Pesnik ne pristaja na te omejitve jezika, na legitimnost trenutnega stanja in tradicije, ki ga vzdržuje. Platon bi se gotovo strinjal s Hölderlinovim mnenjem, da je »*jezik najnevarnejše blago*«, toda ker je bil idealen polis zanj varno in uravnoteženo mesto, se prav tako gotovo ne bi strinjal z neko drugo Hölderlinovo sodbo, namreč, da je poezija »*najnedolžnejši vseh poklicev*«.

204 Gadmerjeva intenca v *Platonu in pesnikih* je raziskati skriti, »*nevarni*« značaj pesniškega jezika. Njegova poanta zveni neverjetno podobno Adornovemu opažanju trideset let pozneje, ko pravi, da je »*Globoki proces, ki je stvar vsake umetnine, je pokopan pod nespravljalivostjo njenih aspektov; mišljen naj bo kot ideja umetnosti, kot podoba sprave*.«²³ Poanta je preprosta: umetniška dela, mimetska dejanja kot spominki minulega in napovedi še ne prisotnega, v življenje polisa uvajajo utopično in s tem tudi kritično razsežnost. Umetnost, ki je zmožna izreči neizrekljivo, je medij negativnega, družbena antiteza družbe, in umetnost preživi izključno skozi to antitezo. Ponovno z Adornovimi besedami: »*umetnost ne le, da zastopa boljšo prakso od te, ki trenutno vlada; je tudi kritika prakse kot prevlade tega, kar se brutalno ohranja v meglici kajstva*.«²⁴ Mimetska dejavnost, le eno ime za logiko poetskega dogodka, tipa za še ne strjenimi in premeščenimi potenciali neke dobe. Ko odpira možno in zastopa

²² To je tudi vprašanje, ki mu lahko sledimo v najbolj platonskem Heideggrovem tekstu, v *Rektorskem govoru*, kjer vprašanje po razmerju univerze do scientizacije znanja uvede navedek iz Ajshila: »*technē d'anagches athenesterā machro*.« Glej Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*, Klostermann, Frankfurt 1983, str. 11. Glej tudi Dennis J. Schmidt, *On Germans and Other Greeks*, Indiana University Press, Bloomington 2001, šesto poglavje.

²³ Theodor Adorno, *Aesthetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1970, str. 81.

²⁴ *Ibid.*, str. 17.

to, kar je še v fragmentih, mimetska dejavnost deluje kot opomin na možnosti integriranega življenja in realne oškodovanosti vsakega življenja v sedanjosti. Njen značaj je utopičen in zato revolucionaren.

Občutek za politično moč jezika, ki ga zasledimo pri Gadamerju in Heideggru, se zlahka zlije s tem občutkom utopičnega potenciala, ki je značilen za Adorna in druge predstavnike kritične teorije. Toda v hermenevtični koncepciji jezika vznikaja nekaj, kar bi težko našli pri kakem kritičnem teoretiku, namreč v temelju *anarhični* potencial jezika, zmožnost jezika, da poteka izven meja zamisljivega in se odtrga celo od samega sebe. Jezik pesmi, tako v zapisu kot v govoru, ne pristaja na oklepanje sedanjosti. Kot pravi Heidegger, »*pripravljen je preklicati stare bogove*«. Pripravljenost na ta preklic in sočasno osnovanje novega darujeta pesniku jezik in sta hkrati to, kar pesnikov jezik daruje. Poezija govori iz tega zadrževanja med upom in spominom, zadržanja, ki ga je Heidegger poimenoval »*sveto žalovanje*«²⁵ in čigar hermenevtika nas lahko odnese iz sedanjega stanja polisa. Duh poezije, ki se pojí pri tem zadržujočem čakanju, je opomin tega avtentičnega zadržanja, ki naj spremlja vsako razmerje do polisa.

* * *

205

Seveda gre še za več kot to. Jasno je, da je jezik osnovna sestavina skupnosti. Kot je nakazal Gadamer, gre za eno redkih človeških zmožnosti, ki se razrašča z deljenjem in souporabo. Lastnina, hrana in druge materialne dobrine s souporabo pojemajo, jezik, ljubezen, prijateljstvo in vednost poraščajo.²⁶ »Vmesnost«²⁶ polisa, kamor se umešča praksa, določa neprestana napetost med to neizbežno porabo in rastjo in mnogotera dialektika snovnega in nesnovnega, presežka in umanjkanja. Jezik, pisan z malo začetnico – ne jezik kot nek prostor univerzalizacije, temveč kot to, kar Bahtin imenuje »*heteroglosija*«²⁶ jezikov – oblikuje, artikulira in vleče meje vsakega polisa. Je ena zmožnosti, ki polis omogočajo odprtost in ustvarjalno rast. Toda, kot nas opominja Gadamer, za to je potrebno razumevanje jezika, ki se začne s spoznanjem, da je jezik najšibkejši prav v artikulaciji samega sebe. Ko pridejo te zmožnosti na dan in se jezik govori sam, kot v pesmi, je razgaljena tudi majavost filozofskega dikurza o polis, ki mu vladata gramatika in enoznačni jezik idealov, varnosti, samo-

²⁵ Martin Heidegger, *Hölderlin Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘* GA. 39, Klostermann, Frankfurt am Main, str. 87.

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Lob der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1983, str. 45.

ohranitve in uravnoveženosti. Odgovornost in mobilnost žive polis odkrijemo šele, ko je jezik rešen okovov naših predpostavk o njem in o samih sebi. Imenovanje represivnega, tj. okamenelih ostankov vsakega polisa, imenovanje stvari z njihovimi praviimi in mogočimi imeni, razkrivanje njihove prave narave, diskurzivno spodmikanje njihove navidezne stalnosti – to je progresivni potencial vsega govora. Bit jezika, ki jo najbolj razkriva in sprošča prav pesniški jezik, ta potencial izkazuje, tako da kot del formativne in fenomenalne snovi tiste »vmesnosti«, v kateri potekajo zmožnosti prakse, *bit jezika naredi nezamisljiv sam koncept polisa kot stabilnega mesta, ki bi lahko rabilo kot varen dom avtonomnih subjektov*. Na koncu koncev se zveza pesniškega jezika z mestom, odkoder naj bi se mislilo pravo naravo političnega udejstvovanja, izkaže kot mogočen opomin na nujnost, da vsaka skupnost spozna, da se mora, če naj bo živa in odzivna do svojih virov, tako odpreti tako različnosti kot tudi anarhičnemu potencialu lastnih temeljev.

206

Zaključil bi rad še z dvema poantama, ki terjata pozornost. Pri prvi gre za neko skrb. In sicer za skrb, da je treba ne glede na to, koliko hvalevrednega lahko povemo o potencialu političnega življenja, ugledanega skozi razmislek o značaju pesniškega jezika, priznati, da poezija ni nikoli kaj prida zalegla v so- očenjih z realnim nasiljem in z bedo človeške degradacije. Omejitve razumevanja zaznamujejo vsak teoretski, nematerialni odziv na krivico in prav najboljši odzivi te vrste se zavedajo lastnih omejitev in jih ne poskušajo prekoračiti. Toda priznanje te meje ne izniči lekcije poetskega in njenega pomena. Največji up bomo vedno iskali prav v razumevanju področja, ki ga odpira to vprašanje. Pomniti moramo, da nesamokritična strateška akcija, neobveščena in nepremeščena akcija brez zadržka ne zaleže kaj dosti, če je ne spremlja razumevanje.

Druga poanta je, da smo v trenutnem zgodovinskem trenutku šele komaj načeli vprašanje zveze med poetskim in političnim; vprašanje, ki je, kot nas opomni Gadamer, obsedalo Platona, a smo ga mi izgubili. Izgubili smo del sposobnosti odpreti se realni moči jezika, zlasti v točki njene največje zgostitve, ki je poezija. Pravi pomen poezije je treba še defetizirati in ga prevprašati na novo v luči njegovega specifičnega podvajanja in produkcije. Da bi lahko nadaljevali ta razmislek, nam ne bi škodilo večkrat pomisliti na Gadamerjev uvid, da *»pesnik uporablja sebe kot orodje lastnega ustvarjanja podob: kolikor govori,*

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie*, GW V, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, str. 202.

tudi oblikuje stvari. Toda, kar je tu oblikovano, je prej kot oblika stvari človek sam, ki se izraža v svojem obstoju in se spoznava v svojih dejanjih.»²⁷ Četudi bi bilo treba vprašanje poezije zastaviti na novo in četudi nam ostaja soočenje z vprašanjem njene učinkovitosti v političnem udejstvovanju, lahko brez skrbi zatrdimo, da poezija pač počne nekaj več kot to, da svetu le dodaja objekte kontemplacije in ugodja. Nasprotno, poetska dejavnost nas opominja, da vsak diskurz nateza meje našega sveta, da vsak govor svet nevarno preoblikuje in da v vprašanju političnega udejstvovanja nihče ni nosilec edinstvene avtoritete. In nazadnje – kar je ponovno lekcija Gadamerjevih uvidov v nevarnosti avtoritete – da v tej razpravi ni izvedencev in zato je prisluhniti prav tako važno kot govoriti.

Mika nas postaviti nasprotno vprašanje od Adornovega, namreč: ali bo po Auschwitzu sploh še zadoščalo kaj manj od poezije?

Prevedel Izar Lunaček

UMETNOST

UMETNOST

205

UMETNOST

Pripravila Andrina Tonkli - Komel

206

Jožef Muhovič

O DUHOVNEM IN TELESNEM V UMETNOSTI

Pet etud o psihosomatiki (postmoderne) umetniške prakse

The man who cannot believe his senses, and the man who cannot believe anything else, are both insane, but their insanity is proved not by any error in their argument, but by the manifest mistake of their whole lives. They have both locked themselves up in two boxes, painted inside with the sun and stars; they are both unable to get out.

207

(Gilbert K. Chesterton)¹

In life, sometimes the spirit has been over-emphasized at the expense of the body, sometimes one has been preoccupied with the body and neglected the spirit; similiary in art content and form have alternatively been over-emphasized or neglected because their inseparable unity has not been clearly realized. To create this unity in art balance of the one and the other must be created.

(Piet Mondrian)²

¹ Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy*, New York 1946, str. 46–47.

² Piet Mondrian, *Plastic Art and Pure Plastic Art*, in: J. L. Martin, B. Nicholson und N. Gabo (Hrsg.), *Circle – International Survey of Constructive Art*, London 1937, str. 41–56.

Uvod: Tri konstatacije, dve intuiciji

Naj začnem s tremi konstatacijami in dvema intuicijama, ki sta se mi ob njih porodili. Pa ne zato, ker bi bile te drobne sinopse o postmodernem umetniškem prakticanju le priročna izhodišča za razpravo, ampak zato, ker se po moji oceni že zgolj v njih izrisujejo »vogelni kamni« naslovne problematike.

Prva konstatacija: Likovna umetnost je že zgolj zato, ker njena artikualcija temelji na čutnih in prostorskih senzacijah, usmerjena k ponavzročanju nena-vzočega, k vizualiziranju nevidnega, k transformaciji neobčutenega v občuteno, duhovnega v materialno, transcendentnega v imanentno ... Dejstvo, da je odsotnemu, nečutnemu, presežnemu itn. sposobna dati »obraz«, predstavlja njeno posebno kvaliteto, ki človeku omogoči, da si približa in pred-stavi stvari in pojave, ki bi jih sicer ne mogel doživeti na čutno nazoren način. Seveda pa pri tem obstaja stalna nevarnost, da likovna artikualcija te pred-stave preveč nategne na Prokrustovo posteljo zgolj človeških pogledov na stvari.

208 Druga konstatacija: Opazna lastnost sodobnega odnosa do umetnosti je eks-plicitna posredovanost in intelektualizacija kreativnih in recepcijskih procesov. Postmoderni človek čuti neustavljivo potrebo po tem, da med sebe in umetniško formo interpolira velike količine sekundarnega diskurza. Privajene poti, po katerih ustvarjamo in izkušamo estetsko v postmoderni kulturi, so nasprotni idealom neposrednosti, osebne udeležbe in osebne odgovornosti.³ Z drugimi besedami: prosti tek tega, kar imenujemo »estetska izkušnja«, je dandanes spontano cepljen na opazno diskurzivno posredništvo, tj. na urgentno obli-kovanje mediacijske tamponske sfere med človekom in (»kruto«) realnostjo (artefakta), ki naj bi jo človek estetsko izkusil. Potreba po diskurzivni mediaciji je pri tem najtesneje povezana s produkcijo »blažilnih učinkov« v omenjenem odnosu, ki naj napravijo ta odnos umetno bolj domač, učinkovit in znosnejši, kakor dejansko je. In to tako v recepcijski kot v produkcijski sferi. (a) V okviru recepcijske sfere sekundarni diskurz po eni strani golta vase težko dostopni in izmuzljivi transcendirajoči elan umetniškega izvirnika in ga bruha iz sebe po-manjšanega, fragmentiranega in ravno zato »obvladljivega« in »sprejemljivega«. Po drugi strani pa se danes vse pogosteje aktivira v primerih, ko realna prisotnost artefakta ne premore ne izvirnosti ne transcendirajočega in ne pre-roškega potenciala, in je zato potrebno njeno ne dovolj veliko in ne dovolj univerzalno vrednost umetno pretvoriti v vrednoto; v tem pogledu nastopa dis-

³ Cf. George Steiner, *Real Presences*, London-Boston: Faber and Faber, 1989, s. 47–48.

kurz kot neke vrste hermenevitični konverter, ki na performativni način kompenzira tisto, kar realnosti, ki se prestavlja kot umetnina, manjka do polnokrvne umetnine. (b) Analognemu prijemu smo priče tudi v območju produktivne sfere. Z logistiko sekundarnega diskurza – tj. s komentarjem, razlago, utemeljitvijo ipd. – skušajo akcijski radij originalnosti svojih form že v ustvarjalnem procesu »prednapeti« in kompenzirati tudi likovni ustvarjalci sami. Ker imajo občutek, da v njih niso realizirali vsega, kar so želeli, artefaktne forme opremijo s pojasnjevalnim diskurzom in jih predstavljajo kot Kentavre s prostorskim telesom in diskurzivno glavo. Skratka: ker nas je strah pred pritiski tujosti, misterija ali trivialnosti v umetniških idejah in originalih, jih želimo omiliti in »kultivirati« s sekundarnim diskurzom. Sekundarno je naš narkotik. Omamljajoče brnenje žurnalističnega in teoretičnega nas ščiti pred divjim in ukazovalnim izžarevanjem čiste prisotnosti umetniškega originala,⁴ medtem ko strategije razlage postajajo nove metode odtujevanja umetnosti neposredni izkušnji. Še posebej izkušnji originalnosti (v obliki in vsebini).

Etimologija besede je pri tem zgovorna sama po sebi. Govori o »začetku«, »obnovitvi stika z globinskimi viri« in povratku k »izviru«. Pomembna umetniška dela niso nova, kakor so oziroma si prizadevajo biti novice, ki jih prinaša žurnalizem, ampak – premosorazmerno z njihovo težnjo po izvirnosti – »arhaična« oziroma »arhetipična«.⁵ Originalnost, trdi Steiner, je v odnosu do novosti v antitetičnem razmerju. To pa v času, ki mu vlada genij žurnalizma, večkrat povzroča neporazume.

Za žurnalistično videnje je predmet ali pojav interesanten le kot »novica«, ki je atraktivna in do te mere nazorna, da jo zlahka »konzumiramo« do konca dneva, saj moramo, ko je čas za jutranjo itzdajo, biti spet polni pričakovanja. Z eno besedo: diskurz žurnalizma je strukturiran tako, da sledi pojavom le, dokler so novosti, te novosti pa nato po najkrajši poti »zastara«. Z ozirom na to je treba reči, da je resna umetnost (če uporabim to, danes zelo neprijjubljeno sintagmo) interesantna v popolnoma nsprotnem smislu. Njeno bistvo je namreč za razliko od žurnalizma prav »stava na trajnost« [wagers of lastingness],⁶ na »neza-
starljivost«.

⁴ »The secondary is our narcotic. Like sleepwalkers, we are guarded by the numbing drone of the journalistic, of the theoretical, from the often harsh, imperious radiance of sheer presence.« Ibidem, S. 49.

⁵ Ibidem, s. 27.

⁶ Ibidem.

Ker torej žurnalistični diskurz opazi predvsem novosti in je v postmoderni za običajnega človeka istočasno eden najpomembnejših posrednikov umetnosti, si ni težko predstavljati naslednjih dveh situacij: (a) žurnalistični diskurz predstavlja kot dela resne umetnosti forme, ki niso izvirniki, ampak predvsem novosti in (b) originalna umetniška dela so za žurnalistični diskurz tako rekoč nevidna (saj ta diskurz nima »instrumentov« za detekcijo izvirnosti, istočasno pa se tudi forme resne umetnosti zaradi upiranja zastarevanju same izmikajo žurnalističnemu »času enakovredne trenutnosti«). Nesporazumi na tej ravni po mojem mnenju bolj globinsko, kot si mislimo, zaznamujejo dogajanja v postmodernem kulturnem okolju. In imajo na ustvarjalni in poustvarjalni ravni tudi temu ustrezno globoke posledice.

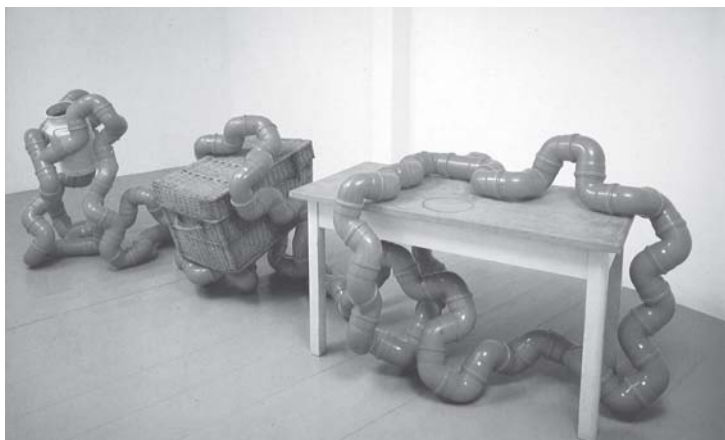
210

Tretja konstatacija: v *Über die Formfrage* (1912) konstatira Wassily Kandinsky dejstvo, da umetnost na prehodu iz 19. v 20. stoletje mrzlično išče nove oblike, da pa se ob tem le redki zavedajo, kako péhanje za novo morfologijo ni nič drugega kot nezavedno iskanje nove vsebine.⁷ Slabih sto let kasneje, na prevoju 20. v 21. stoletje kaže situacija v umetnosti natančno inverzno sliko. Umetnost bolj zavzeto kot nove oblike išče nove vsebine (dokaz za to so npr. pojavi kot ready-mades, retro-princip, body-art, instalacije ipd.; cf. npr. slikovni prilogi 1 in 2). V hlastanju za novimi vsebinami (v vsem razponu od globalizacije, preko genskih tehnologij, problemov sodobne identitete in politike do človekovih pravic) pa so le redki sposobni videti hrbtno stran nezavednega iskanja nove oblike. Ta popolna inverznost situacij se zdi ne le zanimiva ampak signifikantna.

Prva intuicija: Čeprav je umetnost v svojem jedru vedno in povsod enaka, se v njej v kar se da raznovrstnih izrazih pojavljata dve povsem nasprotni težnji. Prva daje prednost obliki (formalizem), druga vsebini (semantizem). Pogosto med obema težnjama vlada odkriti spor. Spor je seveda del življenja in tudi umetnosti, vendar ne pomeni ne celote življenja ne bistva umetnosti.⁸ Umetnost je po mojem mnenju mogoče primerjati s konstrukcijo elipse, ki jo družno oblikujeta dve žarišči – žarišče duhovne koncentracije in žarišče formalne organizacije –, ki se enosmiselno gibljeta v medsebojni izmenjavi. Ali drugače:

⁷ Wassily Kandinsky, *Über die Formfrage* (1912), v: W. Kandinsky & F. Marc (izd.), *Der blaue Reiter*, München: Piper Verlag, 1912 (Dokumentarische Neuausgabe 1967), str. 132–188.

⁸ Cf. Mondrian, *Plastic Art and Pure Plastic Art*. In: C. Harrison and P. Wood, *Art in Theory 1900–1990. An Anthology of Changing Ideas*, Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell, 1992, S. 370.



Slikovna priloga 1: Tony Cragg, *Jurij in zmaj*, 1984, instalacija.



Slikovna priloga 2: David March, *Kolo se ustavi tukaj* (The Bike Stops Here), 1989, assemblage, mešana tehnika.

umetnost lahko opazujemo bodisi skozi formo bodisi skozi vsebino, avtentično približati pa se ji ni mogoče, ne da bi zasledovali in poskušali razumeti logiko tokov, ki v ustvarjalni elektrolizi tečejo med anodo duha in katodo materije, med anodo vsebine in katodo forme.

Druga intuicija: Umetniška dela niso zgolj znakovno-simbolični reprezentanti odsotnega, ki prav zaradi te temeljne »odsotnosti« potrebujejo vedno nove in nove komentarje in celo komentarje komentarjev, ampak so simultano realne prisotnosti v prostoru in času; v prostoru kot fizične in perceptive singularnosti, v času pa kot forme, z implicitno intenco h kulturni »nezastarljivosti«. ⁹ Z drugimi besedami: smisel umetniških artefaktov ni le v tem, da (nekaj) pomenijo, ampak da tudi so. Namreč dejstva, za katera po Wittgensteinu velja, da sodijo v nalogo, ne v rešitev. ¹⁰

* * *

212

Iz take ocene »stanja stvari« izvira tudi metoda moje razprave: identificirati (karakteristična) dejstva, ki konstituirajo fenomenalno matrico postmoderne umetnosti, jih prepoznati kot refleksivne »analoge«, in v procesu njihovega preiskovanja in tematiziranja priti na sled njihovi morebitni simptomatiki. Skratka: svojo nalogo vidim po eni strani kot vajo v postavljanju – če le mogoče relevantnih – vprašanj o dejstvih, ki jih naplavlja umetnostna realnost našega časa, po drugi pa kot vajo v artikuliranju »otvoritvenih« konceptualnih matric za iskanje odgovorov na ta vprašanja.

Etuda št. 1 : *Matrix reloaded?*

Dejstvo je, da človek v svojem zagonu k »več bitju« [*plus-être*¹¹] do današnjih dni ni prenehal oscilirati med nekim kultom materije, v katerega ga zvablja sirenski klic sveta in fizičnih potreb, in nekim kultom duha, s katerim želi

⁹ Ali kot pravi G. Steiner: »*The text, the painting, the composition are wagers on lastingness. They embody the dur désir de durer (žteharsh, demanding desire for durance)*«. In: Steiner, *Real Presences*, S. 27.

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (In: ders., Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984, Bd. 1), § 6.4321: »*Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung*«.

¹¹ Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *L'Activation de l'Énergie*, Paris: Éditions du Seuil, 1972, s. 290: »Ce que l'Homme attend en ce moment, et ce qu'il mourait de ne pas trouver dans les choses, c'est un aliment complet pour nourrir en lui la passion du plus-être ...«

preseči in prekvasiti svet videza in fizičnih determinizmov. O tem osciliranju izdatno pričajo materializmi in idealizmi, hedonizmi in asketizmi, pozitivizmi in spiritualizmi, formalizmi in semantizmi ... v dialektični ples katerih je že od nekdaj ujet dinamizem filozofije, etike, znanosti in umetnosti. Na eni strani zavezanost silam sveta, strast po spoznavanju, obvladovanju in uživanju, na drugi skorajda mistični zagon k skriteму temelju stvari, ki pušča za sabo krhke in nestalne lupine pojavov, in nastavlja radarje skrajnim eksistencialnim in gnostičnim barieram. Na eni strani poezija prisotnosti, dinamike in vpletenosti, na drugi poezija odsotnosti, skrivnostnosti in čudenja, tu fizika, tam metafizika ...

Zgodovina idej in ideologij priča, da se lahko obe sferi znajdeta v nepomirljivih nasprotjih, celo do mere, ko druga drugo na prizorišču zgodovine postavljata na zatožno klop. Psihosomatika, ki poganja naša življenja, pa po drugi strani »iz nas samih« nič manj razločno ne govori, da v človeškem svetu obe sferi enostavno ne moreta druga brez druge. Človek čuti, da je sleherna njegovih konkretnih akcij splet in sodelovanje obeh delujočih sil, fizične in duhovne.

Situacija je istočasno paradokсна in tipična. Paradokсна, ker iz nje na prvi pogled izhaja, da je človekova duhovnost glede na moč materije in telesa hkrati odvisna in neodvisna, tipična pa zato, ker je prav ta hkratna odvisnost in neodvisnost na vseh področjih ustvarjalnega delovanja od nekdaj pereče dejstvo (vizija poleti – realizacija striže krila). Danes, v času ekstremne reifikacije in enako ekstremne virtualizacije prostora, telesa, spola in dejanja, morda še prav posebej v umetnosti. Zato se zdi prav, da se z njo soočimo s pomočjo umetnostne fenomenologije. Za začetek s panoramskega razgledišča.

213

Najprej odvisnost. Da bi človek mislil, mora jesti; da bi ustvaril umetniško delo, potrebuje določeno količino materiala, znoja in časa. Ni misli brez hrane, ne umetnine brez snovi. V tej surovi »materialistični« formuli je skrit ekonomični princip, ki kaže na tiranijo materije pa tudi na njene duhovne potence – s katere strani pač pogledamo. Najbolj žlahtno spekulacijo in najbolj inovativno formo kot dvojnik in plačnik vselej spremlja nujni »strošek« materiala in fizične energije. Odvisnost duha od materije je istočasno fascinantna in šokantna. Fascinantna, če pomislimo, da relativnostna teorija ne more brez krušnih kalorij, in šokantna, ko se zavemo, kako je vsa sikstinska genialnost na milost in nemilost prepuščena entropiji vlage in atmosferij.

In sedaj neodvisnost. Za to, da bi človek mislil in ustvarjal, mora najprej jesti. A za en in isti košček kruha, kakšen snop najrazličnejših misli, form in vizij. Tako kot se iz črk abecede lahko izcimi nesmisel, ali pa rodi nepozabna pesem, je en in isti kos kruha mogoče žvečiti v popoldansko poležavanje ali v Misso solemnis, en in isti kos marmorja klesati v zmazek ali v Davida. In na podoben način, kot so črke brezbrizno na voljo vsebinam, so eni in isti materiali sicer potrebni, a povsem brezbrizni dejavniki duhovnih zgradb, ki so jim material in hrana.¹²

Na eni strani eksistencialni diktat snovi in telesa, na drugi kibernetični diktat duha in invencije. O čem pravzaprav govori ta inverzna, vendar – če natančno pogledamo – v osnovi uravnotežena fenomenologija? Mar ne o tem, da se duh in materija, ki vsak zase sestavljata notranji in zunanji pol umetniške kreacije, kljub nasprotnemu videzu v celoti gledano precej podobno obnašata? Da se med seboj vseskozi spremljata, družita in na neki način – neopazno kot v kakšni vezni posodi – prehajata drug v drugega, čeprav je nemogoče na preprost način razložiti kako? Da njuno kooperiranje ni nekaj kontingentnega, ampak nekaj bazičnega, arhetipičnega?¹³

214

In kaj govorijo ta atavistična vprašanja nam, danes? V času, ko nas postmoderna neženirano provocira z ekstremističnim priseganjem na »čisto« telesnost (body-art) in »čisto« nematerialnost (virtualni svetovi)? Lahko ob njih zamahnemo z roko? Ali pa bo – vsemu aktualnemu videzu navkljub – matrico mind-body-problema v umetnosti potrebno prej ali slej »ponovno naložiti«? Resno in z vso njeno enigmatično celovitostjo vred.

Etuda št. 2: Modalitete telesnosti

Če pogledamo vzdolž historične sinusoide likovne ustvarjalnosti, tja do njenih najglobljih korenin v paleolitiku, zlahka opazimo, da se nam telesnost v likovni artikulaciji od samih začetkov sem javlja v večih modalitetah in na mnogo oblikotvornih načinov.

Najprej v modaliteti, ki je do današnjih dni za večino laikov njena »zaščitna znamka«: v obliki dvo- ali tridimenzionalne simulacije videza. Se pravi, v

¹² Prirejeno po: Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Paris: Éditions du Seuil, 1965, str. 59-64.

¹³ Podr. cf. Jožef Muhovič, *Umetnost in religija*, Ljubljana: Logos, 2002, str. 56–87.

obliki prikazovanja videza obstoječih teles, predmetov in pojavov (mimesis, iluzija; cf. slikovno prilogo 3), in v obliki metaforične oziroma alegorične ponazoritve netelesnih fenomenov s simulacijo telesnosti (antropomorfizem).

Druga modaliteta telesnosti v likovni umetnosti je telesnost artefakta kot premeta v prostoru in času, se pravi telesnost medija (cf. slikovno prilogo 4). Snovnost artefaktov je pomembno sredstvo izražanja. Temelji na apelu na čut tipa, ki je genetično gledano ena najbolj prvotnih in prvinskih oblik zaznavanja zunanjega sveta. Dotik naše telesne snovi nas zbliža z drugo snovjo, ki se je dotaknemo, ali pa nam vzbudi grozo in stud. Notranja dialektika tipnih zaznav omogoča občutja ugodja in neugodja, v obeh primerih pa snovnost artefakta ne vabi človeka toliko k temu, da bi jo interpretiral, ampak da bi z njo vzpostavil direktni kontakt; kar je v vsakem času posred(ova)nosti izkustva izjemno pomembno.



215

Slikovna priloga 3: Ron Mueck, *Pobrita glava* (Shaved Head), 1998, skulptura, mešana tehnika.



Slikovna priloga 4: Frank Stella, *Splav Meduza* (The Raft of Medusa),
1. del, aluminij in jeklo.

V zvezi z omenjenima modalitetama je treba povedati, da si z oblikotvornega stališča nasprotujeta, čeprav ju je mogoče tudi kombinirati. Telesnost kot iluzijska vrednost se v sliki ali v skulpturi vedno uveljavlja na škodo telesnosti medija (in *vice versa*). Če naj bo iluzija reprezentirane telesnosti velika in prepričljiva, se mora telesnost medija umakniti čim bolj v ozadje (slikovna priloga 5). In narobe: bolj ko umetnik poudarja telesnost slike in skulpture kot predmeta, manj prostora je v njegovem delu za iluzionizem (cf. slikovno prilogo 6). Dialektika teh dveh modalitet je protislovna: druga drugo izpodrivata. Ali umetnik uporabi eno ali drugo modaliteto, je odvisno od njegovega cilja in



Slikovna priloga 5: Richard Estes, *Hotel Holland*, 1984, olje na platnu.



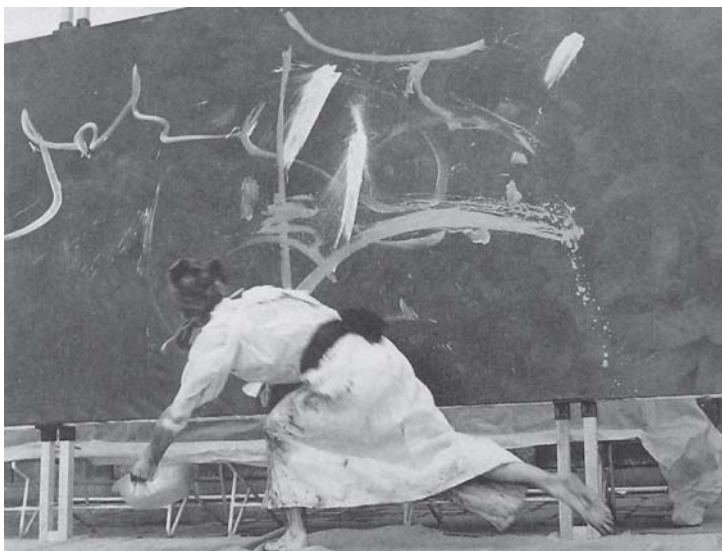
Slikovna priloga 6: Anselm Kiefer, *Nürnberg*, 1982, akril, emulzija in slama na platnu.

estetskega nazora. V zgodovini likovne umetnosti najdemo obe obliki vsako ob svojem času pa tudi sinteze in kombinacije med njima (cf. slikovno prilogo 7).



Slikovna priloga 7: Tom Wesselman, *Dnevna soba*, 1981, mešana tehnika.

218



Slikovna priloga 8: Georges Mathieu, oblečen v kimono predstavlja akcijsko slikarstvo v veleblagovnici Daimaru v Osaki, 1957.

Tretja modaliteta telesnosti v likovni ustvarjalnosti izvira iz aktivnosti umetnikovega telesa. V praksi se ta modaliteta uveljavlja na posredni in neposredni način. – Na posredni način v obliki zapisa, tj. v obliki individualizirane poteze, ki konzervira umetnikovo duhovno in telesno akcijo, in omogoča njeno aktivno podoživetje (cf. npr. action painting; slikovna priloga 8). – Na neposredni način pa v obliki žive prezenca in umetno sprovcirane akcije umetnikovega – ponavadi golega – telesa, kakor se to dogaja v happeningu, performansu in nasploh v body-artu (slikovna priloga 9). Ta vidik uporabe telesnosti je reakcija na posrednost in manipulativnost sodobnega izkustva. Obema se skuša izogniti s poudarjeno neposrednostjo, interaktivnostjo in neženirano intimizacijo telesa, njegovih procesov in njegovih odnosov z družbenim okoljem.

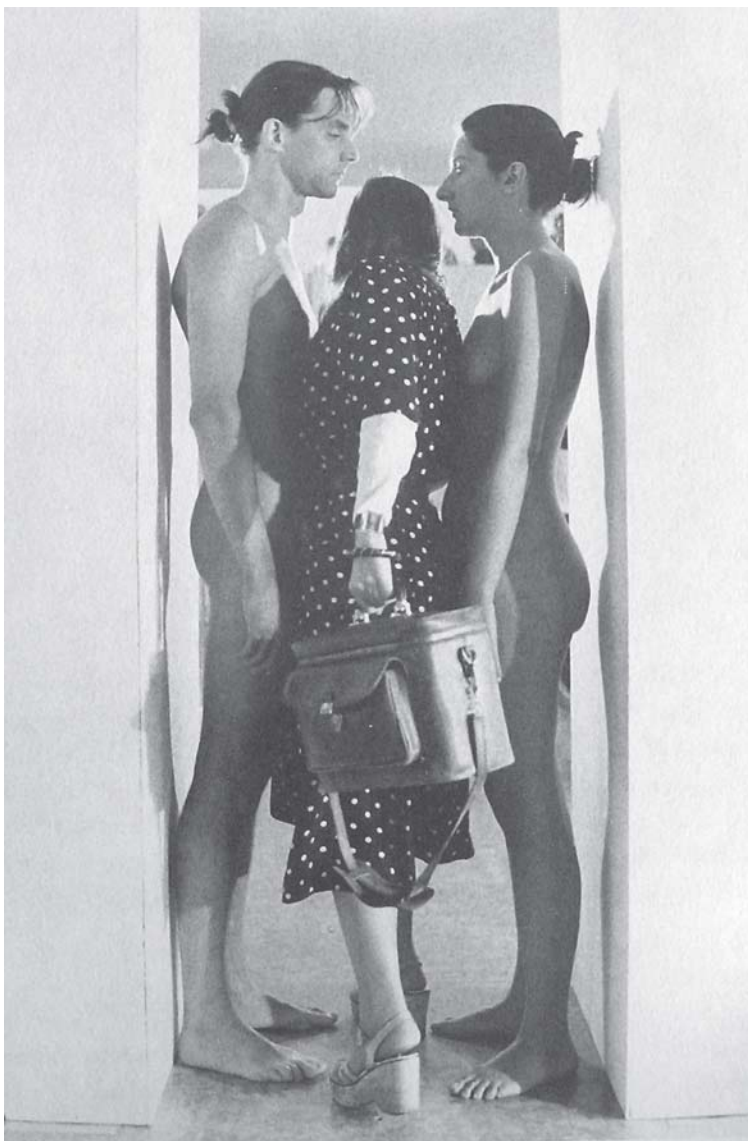
Za konec pa je med modalitetami telesnosti v likovni umetnosti ostala še modaliteta, ki jo moram – glede na tradicionalne modalitete telesnosti – paradokso poimenovati *modaliteta »netelesnosti«* ali precizneje modaliteta *»derealizirane telesnosti«*.¹⁴ Gre za modaliteto, na katero v novejšem času prisegajo zlasti t.i. vizualni, digitalni in spletni umetniki, ki praktično izkušajo, da postaja v novih pogojih življenja in dela »umetnost veliko bolj izkušnja in storitev, kot pa fizični objekt«, kakor se izraža spletni umetnik *Marc Napier*.¹⁵ Ta modaliteta korenini po eni strani v oblikotvornih možnostih, ki so jih v 21. stoletje zanesle nove digitalne in spletne tehnologije s svojo fleksibilnostjo, fluidnostjo in *nematerialnostjo* (v klasičnem smislu), po drugi strani pa v dej-

219

¹⁴ Pridevnik »derealiziran« v tej zvezi izvira iz pojava, ki ga filozofi označujejo s sintagmo derealizacija realnosti. Gre za pojav, ki izvira iz velikega vpliva elektronskih medijev na človekov odnos do sveta. Svet, ki prihaja do nas s posredništvom medijev, je namreč v večih ozirih potrjen globoki preobrazbi. Predvsem ni neposreden, ampak posredovan, ni enkraten in stabilen, ampak ponovljiv in relativen, še posebej pa to ni svet živih izkušenj, ampak podoživetj svet. Za vojaka, ki s pritiskom na tipko računalniške miške izstreljuje rušilne rakete, je sovražnik nekaj povsem drugega kot za vojaka, ki se bojuje v boju mož na moža. V stvarnem svetu je dogodek nekaj enkratnega, v medijskem zgolj šop »verzij«. Prometna nesreča, ki smo ji priče, nas pretrese, medijsko poročilo o njej nas utegne celo dolgočasiti ... Posledica tovrstnih medijskih posredovanj resničnosti pa je, da vzorci reagiranja, ki jih generirajo, v človeku ne ostajajo povezani zgolj z medijskim posredovanjem resničnosti, ampak se vedno bolj širijo na doživljanje resničnosti same in vanj vnašajo medijske doživljajske standarde. Predvsem neko posebno »lahkost bivanja«, ki izvira iz »proste mobilnosti in breztežnosti podob« (W. Welsch) v medijskih predstavitvah. Realnost postaja vedno bolj percipirana, prezentirana, nazadnje pa tudi oblikovana v skladu z medijskimi vzorci. Skozi medijsko dioptrijo realno izgublja svojo stvarnost, svojo vztrajnost in enkratnost, postaja lahkotnejše, manj stabilno ... predvsem pa manj zavezujoče; nekako razbremenjeno svoje realnosti, derealizirano (cf. Wolfgang Welsch, *Undoing Aesthetics*, London: Sage, 1997, str. 191–202).

¹⁵ Cit. po: Janez Strehovec, *Od umetniškega artefakta k umetniški storitvi*, v: *Filozofski vestnik* 1 (2003), str. 184.

220



Slikovna priloga 9: Marina Abramović & Ulay, *Nedoločljivosti* (Imponderabilia), 1977; performance v Mestni galeriji v Bologni.

stvu, da se je z nastopom novih informacijskih tehnologij tudi pomemben del življenja prenesel v nove (medmrežne) prostore in v nove tipe (predvsem storitvenih) dejavnosti.

Pri tem je treba seveda jasno povedati, da digitalizacija in spletne tehnologije dejansko ne pomenijo »dematerializacije« umetnosti, ampak zgolj odkritje novih oblik in možnosti njene materialne eksistence (saj so konec koncev tudi digitalni impulzi le oblika elektromagnetne materialnosti), čeprav je vsekakor res, da imajo te nove oblike tako v produkciji kot v recepciji umetnosti pomembne in dolgoročne posledice (podr. cf. *Etuda št. 3*).

Etuda št. 3: Arte-faktum

Premik od materialnosti k nematerialnosti, od *artefakta* (izdelka, predmeta) k *faktu* (dejanju, dogodku) je v postmoderni umetnosti dejstvo. Razlogov zanj je veliko. Učenih razprav o njih prav tako. Mnogo redkeje pa se zastavlja vprašanje, kaj se je s tem – na pogled nedolžnim – premikom v umetnosti dejansko »premaknilo«. In kam?

221

Prva spontana opazka, ki spremlja refleksijo postmodernega premika od materialnosti umetniškega prakticanja k njegovi fluidni medijski nematerialnosti, od artefakta k izkušnji, simulaciji ali storitvi, je, da se v njegovem okviru bistveno spremeni narava umetniških idej in stopnja njihove verifikacije. Pač v skladu s koncizno Heglovo formulo iz »*Uvoda v Fenomenologijo duha*«, da je *pot do resnice del resnice same* in – *ex analogia* – način realizacije idej neizbrisni del njihove narave. Ideje, ki so realizirane v »preboju skozi materijo« in njene nepopustljive zakonitosti, so po naravi drugačne od idej, ki so realizirane v »derealiziranih« pogojih medmrežnih, nazorskih ali virtualnih prostorov (cf. npr. *science fiction* filme). Prve zaznamuje dimenzija neposrednega »vstopanja v stvarni svet« in z njim povezan takojšnji *feed-back* »trde« praktične verifikacije (cf. *Etuda št. 5*), druge pa dimenzija »proste mobilnosti in nekakšne empirične breztežnosti« (*W. Welsch*), ki omogoča izjemno fleksibilnost in kompatibilnost, a ima za posledico tudi veliko verifikacijsko laksnost. V prvem primeru se ideje nenehno brusijo, organizirajo, prečiščujejo in reorganizirajo v spoprijemu z oblikotvornimi zakonitostmi in možnostmi materije, dokler ne dosežejo oblike, ki je svoj duhovni in kreativni potencial sposobna potrditi v praktični aplikaciji. V drugem primeru ideje ne razvijejo nujno *realnega* razmerja do sveta (kvečjemu razmerje do drugih idej in ideoloških konstrukcij),

zato so praviloma drznejše in velikopoteznejše od prvih (cf. npr. s futurološko evforijo nasičene ideje o umetni inteligenci, posthumanih življenjskih modelih etc.). Zamah njihovih kril je smel, vizionarski. Če se dejstva ne ujemajo z njimi, »toliko slabše za dejstva« (se že še bodo). Prav ta ignoranca pa je tudi tisto, kar ideje, ki jim nad glavo ne visi nenehno *Damoklejev meč* »hard« verifikacije v razmerju do sveta, peha v najbolj zahrbtno obliko zaslepljenosti – v nekritično prepričanje namreč, daje tisto, kar je samo s seboj zadovoljno, hkrati svetu tudi najbolj ustrezno.

Druga opazna konsekvence premika od artefakta k procesu pa je tautološko zlitje signifikata in signifikanta v umetniški označevalni praksi, ki ima globok vpliv na pojmovanje statusa umetniškega dela in njegov eksistencialni akcijski radij.

Pred moderno estetsko revolucijo, se je umetniška vrednota, piše v *Hvalnici rokam Octavio Paz*,¹⁶ konstituirala iz svojega odnosa do neke druge, eksterne, arhetipične, transcendentne vrednote oz. avtoritete. Umetniški artefakti so bili zaznavne oblike, ki so s strukturo lastne forme praktično kazale dejavno prisotnost in vitalnost te avtoritativne vrednote, jo pomenile. Z drugimi besedami: z realizacijo avtoritativne (božanske) Vrednote v svoji formi je umetnina postala avtoritativno mesto »zlitja« človeka s to presežno vrednoto. Pomen umetnine je bil sicer mnogoter, toda vsi njeni pomeni so kazali na univerzalno in avtoritativno vrednoto in omogočali celostno zlitje z njo. (Post)moderna transpozicija pa je povsem drugačna: za nas je umetnina nekakšna avtonomna, samozadostna resničnost, katere pomen ne leži izven nje, ampak v njej sami. Ne nanaša se na nič drugega kot zgolj nase in nas prav zato tudi ne povezuje in ne »zliva« z ničimer drugim, razen s seboj, s svojo predmetnostjo in z avtorjevo subjektiviteto, kolikor se je zapisala v njej. Tako kot nekoč božanstva tudi umetniški artefakti sodobnosti ne pomenijo, ampak predvsem *so*. Vedno manj *arte-* in vedno bolj *-fakti*, vedno manj univerzalne *dignitete*, ki bi zdržale bližino naše poslednje eksistencialne resnobe,¹⁷ in vedno bolj zgolj-dogodki, proizvedeni iz take ali drugačne subjektivne (samo)volje, ki se lahko pred utopitvijo v množici drugih efemernih dogodkov branijo le s promocijskimi in marketinškimi prijemi. Signifikat in signifikant sta v njih postala *eno in isto*. A ne

¹⁶ Octavio Paz, In Prais of Hands. Contemporary Crafts of the World, ponatisnjeno v: Cf. Philip Alperson (ur.), The Philosophy of Art, New York-Oxford: Oxford University Press, 1992, str. 402–408.

¹⁷ Cf. Gorazd Kocijančič, Med Vzhodom in Zahodom. Štirje prispevki k ekstatiki, Ljubljana: Logos, 2004, str. 96.

tako kot npr. v krščanskem *nauku o transsubstanciaciji*, ko v obredni posvetitvi signifikant (nekvašeni kruh) postane signifikat (Bog sam), ampak v tako, da se v transsubstancialni inverziji signifikat (Bog, ideal, vrednota) sesede v reificirani in trivializirani fakt.

Na tej točki se po mojem prepričanju pojavlja nujnost ponovne *temeljne* refleksije o ontoloških predpostavkah umetnosti in njenega pomenskega akcijskega radija. Nujnost refleksije, ki bo vzela v pretres posledice izgube oz. potlačitve metafizičnega obzorja in se povsem neženirano vprašala, ali je in koliko je umetnost dejansko možna v svetu, kjer je odsotna realna različnost simbola in simboliziranega, singularnega in univerzalnega, imanentnega in transcendentnega, materialnega in duhovnega ... Pri tem je seveda jasno, da ne teorija ne praksa ne moreta »skočiti iz svoje postmoderne kože«. Kar pa seveda ne pomeni, da jima tega ni treba poizkušati. Preprosto zato, ker samo skozi ta »nemogoči« transcendirajoči elan dokazujeta, da sta res to, za kar se predstavljata.

Temeljno dilemo, ki se iz sesedanja artefakta v fakt na globinski ravni odpira pred postmoderno umetnostjo, bi s parafrazo *Chestertona* lahko takole formuliral: Če umetnost zatrjuje, da je *ideal* (kriterij, mera itn.) v *človeku*, potem z njo človek vedno ostaja sam v sebi; z zatrjevanjem, da je *ideal zunaj človeka*, pa lahko človek preseže samega sebe.¹⁸

223

Etuda št. 4: Trubadurski efekt in njegove konsekvence

Človek je fragment, ki strastno teži za tem, da bi se prepoznal v generativni matrici svoje eksistencialne totalnosti. Še posebej intenzivno v okoliščinah, v katerih družba, v kateri živi in dela, ne more več zagotoviti stabilnega simbolnega sveta, ki bi upravičeval institucionalni red in ga prežemal z razvidnim višjim smislom.

Vse, kar nas obdaja, je prej gradivo za svet, kot pa svet. Dane so nam barve, vendar ne barve na sliki, ampak barve na paleti. Na nas je, da ugotovimo, kaj želimo z njimi naslikati (in seveda kako). Za to pa potrebujemo »predmet«, »model«, »določeno videnje«. Človek, pravi *Chesterton*,¹⁹ mora biti zaljubljen

¹⁸ Chesterton, *Orthodoxy*, str. 131.

¹⁹ *Ibidem*, str. 102.

v ta svet, da bi ga imel voljo spremeniti. Hkrati pa mora biti zaljubljen tudi v drugi svet (resničen ali namišljen), da bi vedel, v *kaj* naj ta svet spremeni.

Prav z zaljubljenostjo v ta »prototipni« drugi svet pa so v postmodernej težave. Preprosto zato, ker je njegovo mesto bodisi nezasedeno bodisi prešibko zasedeno. V jedru je problem v tem, da postmodernej trubadur – če povem v metafori – za razliko od srednjeveškega nima nadvse cenjene in skrajno ljubljene *dame*, pravzaprav *Dame* (Ideala), da bi v pesmi zanjo lahko dal vse od sebe in ustvaril veliko poezijo. Ko v odsotnosti Dame po sili razmer prepeva damam in damicam, ki ga ne prevzamejo, tudi sam ne more biti povsem prevzet in predan svoji umetnosti. Pesmi se pozna, da manjka adrenalinski vzgon, ki bi prihajal od Dame. Trubadur sicer še naprej poje, a je z lastnim petjem nezadovoljen; dokler tudi tega nezadovoljstva ne pogoltne apatija.

Tako stanje ima svoje razloge in seveda posledice.

224

Najprej *razlogi*. – Ideal, katerega operativna manifestacija je »velika zgodba«, je oblika imaginarne reprezentacije človekove *totalnosti* v določenem času in družbi. Bolj celovito ko je ta totalnost dojeta in ovrednotena, bolj bogat in stabilen je »genom« ideala in večji akcijski radij ima na njem osnovana »zgodba«. In narobe: necelovito dožete in nekompleksno ovrednotene totalnosti rezultirajo v šibkih in nestabilnih idealih in v »majhnih« zgodbah z majhnimi transcendirajočimi potenciali. Prav to pa je značilnost postmoderne situacije. Očitno fragmentirana, izjemno obsežna in skrajno težko predstavljava narava postmoderne totalnosti človeku, ki istočasno poudarjeno izkuša svojo gnostično omejenost (*«il pensiero debole»*, šibka misel), onemogoča artikulacijo celostnega ideala in ene same enotne zgodbe, ki bi lahko na dolgi rok kibernetizirala odnos med stvarnostjo in človekovo družbeno realnostjo. To ne pomeni, da postmodernej človek ne išče in ne konstruira idealov in zgodb, pomeni le, da so spričo šibke reprezentacije totalnosti ti ideali in zgodbe tudi same kibernetično šibke, nevelikopotezne, brez splošne veljavnosti in obligatoričnosti. Predvsem pa nestalne in zamenljive.

Kar ima seveda *posledice*. – Bolj ko se namreč množijo bogovi in se spreminjajo podobe rajev, bolj enako mizeren ostaja svet. Če ni ideala, ki bi dovolj dolgo trajal, da bi se mogel vsaj deloma uresničiti, udarja takt palica hitropoteznega začenjanja in hitropoteznega obupovanja. Slikarji imajo včasih navado, da napravijo veliko hitrih študij svojega modela. Nič hudega, če slikar

zavrže dvajset skic, hudo bi pa bilo, če bi dvajsetkrat dvignil oči in videl vsakokrat pozirati drugo osebo. Če sledim tej metafori, lahko rečem, da ni pomembno, kolikokrat se človeštvu ne posreči realizirati njegov ideal, saj so v tem primeru vsi stari neuspehi koristni. Je pa strašno pomembno, kako *pogosto* menja svoj ideal, saj so v tem primeru vsi stari neuspehi nekoristni. Nastane vprašanje, kako doseči, da bo umetnik vselej nezadovoljen s svojim izdelkom, da pa ne bo imel razloga, da bi postal usodno nezadovoljen s svojo umetnostjo? Kako doseči, da bo portretist vrgel skozi okno portret, ne pa tudi portretiranca.²⁰

Bistvo postmoderne je po mojem mnenju v tem, da natančno na ti vprašanji (ki sta v bistvu eno samo) nima operativnega odgovora, čeprav si za njim prizadeva. Postmoderni človek je podoben slikarju, ki ne utegne biti nezadovoljen s svojim izdelkom preprosto zato, ker je usodno nezadovoljen že z vsakim modelom. Ker je »razpadni čas« referenčnih vizij, modelov, idealov, vsebinskih in nazorskih atraktorjev ipd. dandanes tako kratek, da ga lahko merimo v mesecih in celo dnevih, ustvarjalni proces do nove, stabilizirane in verificirane forme, ki zahteva potrpežljivost in čas, enostavno nima časa priti. Zato ostaja, kar je: *work in progres*, dogodek, fragment ... Vendar ne fragment iz kakšne umetniške kaprice, ampak iz dejansko fragmentiranega postmodernega »stanja stvari«.

225

Ima umetnost, ki vedno bolj širi svoje bregove, proti temu kakšno zdravilo?

Etuda št. 5: Telesnost umetnosti in humanistične vede

V humanističnih znanostih zadnjih dveh stoletij je komaj še kakšna tema, ki bi po priljubljenosti lahko tekmovala s problemom telesnosti. To je nedvomno res, vendar je s stališča likovne umetnosti potrebno ob tem takoj povedati, da interes humanističnih znanosti pri tem ni bil enakomerno porazdeljen na vse modalitete telesnosti, ki v njej nastopajo, ampak je bil osredotočen predvsem na tiste, ki so vizualno ali teoretsko privlačnejše. To je na modaliteto simulacije videza telesnosti, ki je do današnjih dni ohranila svojo fascinantnost, na modaliteto telesnosti umetnikovega telesa v neposredni akciji (body-art, akcionizem), ki je prisilno pritegnila pozornost s provokativnostjo in socialno šokantnostjo, v zadnjem času pa deloma tudi na modaliteto nematerialnosti, ki vstopa v teoretski okvir skozi očaranost z »novimi mediji« in to prav zaradi

²⁰ Cf. ibidem, str. 104–105.

ontološke bližine materialnosti teh medijev s (teoretskim) konceptom in diskurzom. Izven teoretske pozornosti humanističnih ved pa je v veliki meri ostajala in še ostaja »funkcionalna« obravnava modalitete telesnosti artefakta z njenim formativnim nabojem, ki je likovni (NB!) umetnosti imanenten in znjo konstitutiven.

Razlogi za tako stanje so globinski. Eden od njih, ki po mojem mnenju meče prav posebno luč na vsako teoretsko obravnavo sleherne oblike telesnosti v likovni umetnosti, je v nerazumevanju ali neupoštevanju globinske logike likovne in-formativnosti.

Znanosti, ki se ukvarjajo z likovno umetnostjo, se z njo še danes ukvarjajo v prvi vrsti kot z (*in*)*formativno* dejavnostjo (vsebina), veliko manj, če sploh, pa kot s *formativno* dejavnostjo (forma; *in-forma-re* = v-obliko-spraviti). V njej jih zanima človek v prvi vrsti kot *homo narrator* oz. *homo communicator*, zelo malo in zgolj obrobno pa kot *homo faber* oz. *homo poeticus* [v izvirnem grškem pomenu; od glagola *poiein* = delati, proizvajati, ustvarjati]. Ni težko dokazati, da je s stališča likovne (in tudi teoretske) stvarnosti taka raziskovalno-hermenevtična reduktibilnost ne le logično vprašljiva, ampak predvsem fenomenološko neutemeljena, saj insuficienca poetičnega deformira ravno bistvo umetniškega fenomena. In sicer tako bistvo likovnega uspeha kot bistvo likovnega doživetja. Bistvo likovne produkcije je namreč ravno v tem, da v njej *homo faber* dopolnjuje *homo sapiensa* na ta način, da mu ničesar ne odvzema, ampak mu dodaja pomembno dimenzijo »vstopanja v stvarni svet«, se pravi dimenzijo praktične verifikacije duhovnih spoznanj in dimenzijo konstruktivnega preoblikovanja tega sveta. V umetniški produkciji med *informativnim* in *formativnim* ne obstaja le neka, sicer nujna, a inertna kohabitacija, ampak neogibno funkcionalno sodelovanje in soodvisnost, ki bi jo na metaforični ravni bilo mogoče primerjati s konstrukcijo elipse, ki jo, kot je bilo že rečeno, v medsebojnem izmenjevanju kreativnih »koordinat« oblikujeta gorišče informativne koncentracije in žarišče formativne organizacije.

Naša kultura, ki nas preplavlja s podatki in informacijami, nas na področju *formativnega*, če parafraziram Sloterdijka,²¹ vzgaja v legastenike. In to je škoda. Za umetnost in za teorijo. Predvsem pa za človeka, ki se s tem sam osiromaši

²¹ Cf. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, str. 165–166.

za vse tisto, kar se ne ujema s kriterijem informacijske in interpretativne distance, to je za oblikovno invencijo, neposrednost doživetja, *konvivalno* duhovnost, libidinozno bližino sveta ... Se pravi za ves tisti globoki ekspresivni – in impresivni – »kontekst«, ki s svojim arhetipičnim generatorjem univerzalnosti šele omogoči dejansko pretvorbo perceptivnih in kognitivnih faktov v likovno likovno in-formacijo.

LITERATURA:

- Chardin, Pierre Teilhard de, *Le Phénomène Humain*, Paris: Éditions du Seuil, 1965.
Chardin, Pierre Teilhard de, *L'Activation de l'Énergie*, Paris: Éditions du Seuil, 1972.
Chesterton, Gilbert Keith, *Orthodoxy*, New York: Dodd, Mead and Company, 1946.
Kandinsky, Wassily, *Über die Formfrage* (1912), v: W. Kandinsky & F. Marc (izd.), *Der blaue Reiter*, München: Piper Verlag, 1912 (Dokumentarische Neuausgabe 1967), str. 132–188.
Kocijančič, Gorazd, *Med Vzhodom in Zahodom*. Štirje prispevki k ekstatiki, Ljubljana: Logos, 2004.
Mondrian, Piet, *Plastic Art and Pure Plastic Art*, v: J. L. Martin, B. Nicholson & N. Gabo (izd.), *Circle – International Survey of Constructive Art*, London 1937, str. 41–56.
Muhovič, Jožef, *Umetnost in religija*, Ljubljana: Logos, 2002.
Paz, Octavio, *In Prais of Hands. Contemporary Crafts of the World*, ponatisnjeno v: Philip Alperson (ur.), *The Philosophy of Art*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1992, str. 402–408.
Steiner, George, *Real Presences*, London-Boston: Faber and Faber, 1989.
Strehovec, Janez, *Od umetniškega artefakta k umetniški storitvi*, v: *Filozofski vestnik* 1 (2003), str. 183–200.
Welsch, Wolfgang, *Undoing Aesthetics*, London: Sage, 1997.
Wittgenstein, Ludwig, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, v: isti, *Werkausgabe in 8 Bänden*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984, Zv. 1.

K HERMENEVTIKI UMETNIŠKEGA DELA PRI HANSU-GEORGU GADAMERJU¹

Zaradi česa je umetniško delo res umetniško delo in ne le vsakdanji predmet? Zakaj prikliče vtise začudenja, presenečenja in odtujitve od sedanjosti? Je mar v njem zajeta višja resnica?

209

Ta vprašanja me zanimajo v zvezi s širšim problemskim sklopom, namreč, ali zasnutek teh razmislekov glede estetičnega izkustva nujno vključuje kritiko tradicionalne estetike umetniškega dela. Slednji kritiki očitajo, da razume umetniško delo kot mesto zajetja višje resnice. Če nočemo izkriviti resnice, ki se v umetniškem delu dogodi, moramo procesom prisvajanja pripisati zgolj drugoten pomen in jih obravnavati kot golo ponovitev. Vendar se smemo vprašati, ali je ob taki predpostavki mogoče razumeti umetnost iz načina njene danosti v izkustvu. Ali je mogoče, izhajajoč iz izkušnje umetniškega dela, primerno opredeliti estetično izkustvo?

To razmišljanje je vodilna nit mojega branja enega od poglobitnih zagovornikov estetike umetniškega dela, Hansa-Georga Gadamerja. Najprej bom pojasnil, kaj Gadamerju pomeni estetično izkustvo, nato obravnaval njegovo kritiko subjektivizacije estetike ter slednjič obrazložil pomen, ki ga Gadamer priznava načinu danosti umetnosti v izkustvu.

¹ Predelano besedilo predavanja v Varšavi novembra 2004.

I. Estetično izkustvo

Po Gadamerju je estetično izkustvo nerazdružljivo povezano s čutnozaznavnim srečanjem z umetniškim delom, na primer v obliki izvedbe gledališkega dela ali branja pesmi.² Prepričan je, da umetniška dela ne izžarevajo imanentne odpornosti na propad in pozabo: ne pomenijo materialnega varstva sporočil, spominov ali izkušenj, marveč morajo vse to znova potegniti iz sebe; umetniška dela so z vidika svojega nadaljnjega obstajanja odvisna od tega, da se morajo reaktualizirati kot umetnost. V skladu z Gadamerjevim razmislekom pripada ta naloga predstavljanju kot vsakokratnemu bitnemu načinu umetniškega dela. Zapletenost tega pojma lahko presodimo na podlagi naloge, ki mu je zaupana. Obvladati mora metodološke težave pri zagotovitvi sistematičnega dostopa do pojasnitve nedovršljivosti umetnosti in ponovljivosti estetskega izkustva. To pomeni obrazložiti, zakaj je zaobjetje celote umetniškega dela ni mogoče in zakaj je vsaka estetska izkušnja nestanovitna ter izpostavljena možnosti revizije. Vsako estetično izkustvo je neobstoje, zato pa nihče ne more trditi, da je umetniško delo razumel izčrpno in v celoti.

210 Ta fenomen lahko izhodiščno pojasnimo s tem, da izkustveni potencial umetniških del izumre, če ga ne obnavlja ravno predstavljanje: opera je gledališko delo z glasbenimi in igralskimi elementi le takrat, ko je izvedena in ko zaživi na odru. Ko pesem preberemo ali deklamiramo, šele postane res pesem in ni več golo besedilo. V srčiki tega razmisleka je že zajet odgovor na vprašanje, kaj Gadamer razume pod nedovršljivostjo umetnosti.

Nedovršljivost umetnosti je povezana z okoliščino, da je uprizoritev drame, deklamacija poezije ali izvedba skladbe nekako odvisna tudi od ponovnega spoznanja tistega, kar nam je z umetniškim delom »dano razumeti«.³ Če trajajoča precepcija umetniškega dela ni preprosto v poslušanju ali gledanju, marveč je sama »izraz«, se ponovno spoznanje umetniškega dela razpre v horizontu vsakokratnega razumevanja: v horizontu interpretacije. Z Gadamerjevimi besedami: predlogo umetnosti v delu je treba »izraziti s svojim po-

² Sledeče premisleke sem poglobljeje pojasnil v zvezi z Gadamerjevo filozofsko hermenevtiko v delu Mirko Wischke, *Die Schwäche der Schrift. Zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Böhlau–Weimar–Köln 2001.

³ Hans-Georg Gadamer, »Gedicht und Gespräch. Überlegungen zu einer Textprobe Ernst Meisters« (1988), v: *Gesammelte Werke (= GW) Bd. 9: Ästhetik und Poetik II*, Mohr, Tübingen 1999, str. 335–346. Ibid., str. 336.

ustvarjanjem«. Poved je nekoliko zavajajoča. Umetniško delo se namreč ne predaja predstavljanju v nemoči, niti ne pomeni umika v zgodovinsko pogojenost vsakokratnega predstavljanja. Spreminjajoči se načini predstavljanja in raznovrstne recepcije ohranjajo možnost drugačnosti umetniškega dela; vendar ta možnost, da se umetniško delo v horizontu vsakokratne sedanjosti pojavi vedno znova na drugačen način, ni neomejena, saj so možnosti predstavljanja vezane na delo ali, kakor bi rekel Gadamer, lahko v njem sprostijo samo tisto, kar je v njem.

Na podlagi teh preudarkov lahko na izhodiščno vprašanje, zaradi česa se umetniško delo razlikuje od vsakdanjega predmeta, odgovorimo tako: »*Ker omogoča opazovanje neizčrpnega predmeta trajanja in razlage*«. ⁴ Tudi vse večja domačnost in navajenost ne izčrpa umetniškega dela, saj je vsako izkustvo umetnosti »*srečanje nerazprtega dogajanja in tudi samo del tega dogajanja*«. ⁵ Katere so teoretske posledice te trditve? Ali obstajajo še druga, boljša pojasnila za fenomen nedovršljivosti umetnosti?

Nicolai Hartmann, eden od Gadamerjevih neokantovskih učiteljev, fenomen umetnosti izpelje iz nepopolnosti, ki ima potrjevalno vlogo zlasti pri zgodovinski genezi velikih del. Ne smemo je razumeti kot napako ali zmoto, marveč je po njegovem mnenju nepopolnost »*v nedoločenosti in splošnosti, ki zahteva dopolnitev in čutno izpolnitev skozi domišljijo opazovalca, subjekta predstave ali interpretira*«. ⁶ Takšna izpolnitev je povezana z »*določeno svobodo*« in je po Hartmannu vedno sintetična operacija gledalca ali poslušalca. Pri nadaljnjem učinkovanju umetnosti je torej odločilen način, kako sprejemnik doživlja umetniška dela. Kje pa so meje svobode subjekta, v katerem se umetnost dopolni?

Možnost pojasnitve nepopolnosti umetnosti, kakršno predlaga Hartmann, Gadamer izključuje že z zavračanjem razlagalnega pristopa estetičnega izkustva. Opredeljuje ga kot subjektivizacijo načinov danosti umetnosti. Neomejenost svobode pri tistem, ki doživlja umetnost, gotovo ni bistveni argument Gadamerjevega zavračanja, je pa eden izmed njegovih najpomembnejših elementov.

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke I: Hermeneutik I*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999 str. 99.

⁵ Ibid., str.5.

⁶ Nicolai Hartmann, *Ästhetik*, De Gruyter, Berlin 1953, str. 469.

II. Subjektivizacija estetike

Subjektivizacija estetike je poskus, da se estetska razsežnost predmeta umetnosti določi na podlagi dejavnosti, ki jih subjekti izvajajo glede na ta predmet.⁷ Gadamer se navezuje na koncept estetskega, ki je nastal v 18. stoletju v sledi novega razumevanja lepote. Novost tega koncepta je v tem, da lepo ni več določeno skozi kakovost predmeta, marveč skozi reakcijo, ki se pri tem sprošča, v skladu s Kantovo igro spoznavnih moči, v kateri moč domišljije zavezuje snov, dano v zaznavanju, k enotni predstavi. Pri tem se razumevanje snovi, ki ga je povezala moč domišljije, ne strne v enotnost pojma, marveč ostaja prepuščeno obliki svobodne igre. Te pomanjkljivosti ni prezrl niti Hartmann, saj je v subjektivni naravnosti videl značilno potezo estetike 19. stoletja – takšna subjektivizacija naj bi bila daljnosežni rezultat novokantovskega idealizma in psihologizma.⁸

212 Vendar se s svojim očitkom subjektivizacije načinov danosti umetnosti Gadamer ne ograjuje samo od novokantovskega estetičnega zgodovinopisja. Poskus pojasnitve neizčrpnosti s fantazijo opazovalca se izkaže za nezadostnega tudi iz drugega razloga. Gadamer pri svoji razlagi na primer poudarja, da prisotnosti pesniške besede ni mogoče zadovoljivo pojasniti, če jo »*hočemo razumeti kot dejanskost ali pojem možnosti objektivizacije*«. ⁹ Umetnost ni niti nekaj navzočega, kar bi bilo nespremenljivo, niti nekaj objektnega, v kar bi subjekt projiciral svoje domišljijske predstave. Ko umetnost izkusimo, se izkaže, da ni predmet subjekta, ki bi bil od nje strogo ločen: umetnost je taka le v dopolnitvi, njeni bitni načini obsegajo samo dopolnitev kot predstavljanje in razlago. Poudarek je na tem, da dopolnitev zahteva vključenost opazovalca pri umetniškem dogajanju. K temu se bomo še vrnili.

Stalno prenavljano prehajanje umetnosti k predstavljanju po Gadamerju pomeni, da je interpretacija, ki poteka v predstavljanju umetnosti, poustvarjanje, ki mora »*obliko ustvarjenega dela privedi k predstavljanju, tako kot v njem najde smisel*«. ¹⁰ Bralec pesmi preseže tisto, kar »je dosegljivo« v njeni jezikovni obliki »in se v njej izraža«, čim ga pesem povleče v svoje začarano

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 48 isl.

⁸ Nicolai Hartmann, *Ästhetik*, str. 10.

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Text und Interpretation*, GW 2, str. 330–360. Ibid., str. 356.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins*, GW 8, str. 9–17. Ibid., str. 15 isl.

območje. Z nastopom te naravnosti naj bi bralec omogočil vzhajanje lastnega sveta izkušenj v pesmi, jo izpolnil s svojimi izkušnjami, pri čemer lahko umetniško delo postane resnično samo v tej izpolnitvi. Tako posnemanje naj bi torej razumeli kot pristno spoznanje. Gadamer na primer namigne, da bi se zaradi golo jezikovne oblike, kot je pesem, ne žalostil »nihče«, »če mu ne bi dajala nekaj, kar mu je zastrto, in se ne bi puščala ponovno odkrivati v njem, ki je nekaj več in nekaj drugega kot bralec pesmi«. ¹¹ S tem seveda še nismo pojasnili, kaj naj v območju umetniškega dela razumemo pod ponovnim spoznavanjem. V katerem smislu je umetniško delo nekaj več in nekaj drugega kot doživljajoči subjekt? Pojasnitev tega vprašanja zagotavlja razumevanje Gadamerjevega pojmovanja ponovnega spoznanja.

Ponovno spoznanje lahko razumemo bodisi v smislu kritičnega preverjanja razumevanja spoznanega na podlagi možnosti ponaredbe in zmote bodisi v smislu produktivne osvestitve skritega vedenja. Če prvo od navedenih razumevanj ponovnega spoznanja izhaja iz starega hermenevtičnega obrazca spoznanja spoznanega – po Augustu Boeckhu je treba »ponovno odkriti« predpostavljeno vedenje ¹² –, naj bi drugo razumevanje ponovnega spoznanja vlilo temu hermenevtičnemu obrazcu nov smisel. Gadamer poudarja, da je »vsako spoznanje najprej ponovno spoznanje tega, kar je«, ¹³ zato ker pod ponovnim spoznanjem razume najprej spomin na tisto, kar je v spoznanju pozabljeno ali zajeto v obliki dejanskih stanj in vsebin. Ponovno spoznanje ni golo ponavljanje prej spoznanega v smislu izvorno menjenega in mišljenega, niti ne razpre spoznanega skozi genezo postajanja. Smisel ponovnega spoznanja ni v spomin-skem in rekonstruktivnem predstavljanju tistega, kar je bilo nekoč spoznano, meni Gadamer, marveč v ponovitvi, ki prenavlja spoznano ali, kakor bi se sam najbrž izrazil, v »ljubeznivi« ponovitvi, ki bi jo lahko nazorno opisali kot »prevajanje« z brega preteklosti na breg sedanjosti.

Gadamerjeva ideja ponovnega spoznanja, ki je na delu pri umetniškem predstavljanju, seveda ni povsem neproblematična, še zlasti ne ob bolj natančnem proučevanju vloge opazujočega pri umetniškem delu. Lahko na primer čisto preprosto pomislimo na to, da v nekaterih primerih ne moremo zaznavati pred-

¹¹ Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, De Gruyter, Berlin ²1949, str. 422.

¹² August Boeckh, *Encyclopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften*, Teubner, Leipzig 1877, str. 10.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*, GW 2, str. 232–250. Ibid., str. 237.

meta enoznačno kot umetniško delo – recimo pri artefaktu, kot so lepenke Andyja Warhola: ko umetnik razglasi, da so navadne lepenke za pakiranje umetniško delo, postane vprašljiva razlika med umetniškimi in neumetniškimi deli. Gadamer se tej zadregi izogne, saj ohranja Heglov postulat, da je umetnost, osvobodjena sakralno-religioznih vezi, zavezana človeku. Ko doseže emancipacijo od religije, se po Heglu umetnost reši vseh omejitev in se posveti »višavam in globinam človeškega duha kot takega«. ¹⁴ Kaj pa takrat, ko sodobno slikarstvo krene stran od človeka? Kaj se zgodi, ko umetnikova slika ne dovoljuje več gledalcu, da bi jo opazoval z določene perspektive, marveč daje izraz imanentnemu umetniškemu razvoju oblik? ¹⁵

Ko človek ni več predmet in merilo umetniških stvaritev, umetnost stopi v dialog s samo seboj, ¹⁶ ta dialog pa postane »vir umetnikovega navdiha«. ¹⁷ Takšen prehod ni brez posledic za Gadamerjevo tezo ponovnega spoznanja. Sodobni umetniki, ki se poglobljajo v svoje probleme in ki jih lahko enako pritegneta in zapeljeta njihova rešitev in zgrešitev, so postali občinstvu nerazumljivi. ¹⁸ V sodobni umetnosti vsebina resnice zgublja pomen na račun razvoja oblik. Kaj pomeni to za Gadamerjevo tezo o ponovnem spoznanju?

214

Dinamika umetniškega dela je zdaj odvisna od razvoja oblik; vsebina resnice je zaklenjena v logiki oblikovnih govoric. Za sodobno umetnost lahko imamo posluš, menda pa je ne moremo razumeti, saj se njena govorica ne obrača na druge, temveč postavlja obliko kot nekaj, čemur se, kakor je videti, upira celo lastna vsebina. Iz tega sledi, da ni niti slišano niti uslišano tisto, kar umetniško delo najbrž hoče sporočiti v svoji obliki predstavljanja. Oblika dela pušča vsebovano resnico »nesporočljivo« ali, natančneje povedano, dopušča, da postane ta resnica delno nesporočljiva. Razvoj sodobne umetnosti razkriva odstopanje od običajnih oblik, vzorcev in sklopov. Adorno meni, da sodobna umet-

¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ästhetik II* (Werke 14), Suhrkamp, Frankfurt ob Majni 1977, str. 237 isl.

¹⁵ To vprašanje bi bilo treba zastaviti tudi Nicolaiu Hartmannu, ki poudarja, da hoče slikar gledalcu vedno nekaj pokazati. Kaj pa takrat, ko sploh noče ničesar pokazati? Prim. Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, str. 432.

¹⁶ Na primer v slikah Roya Lichtensteina iz poznih šestdesetih let prejšnjega stoletja, ki jih je po Dantovem mnenju treba obravnavati kot komentar k abstraktnemu ekspresionizmu iz petdesetih. Arthur C. Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, Suhrkamp, Frankfurt ob Majni 1991, str. 166.

¹⁷ Arnold Gehlen, »In die Freiheit verstrickt. Zur Situation der modernen Kunst«, *Merkur* XIV/4 (1960), str. 301–307. Ibid., str. 303.

¹⁸ Ibid., str. 304.

nost premosti to zadrego s pregovarjanjem s silovito konstrukcijo predstavljanja.¹⁹

Gadamerjeva interpretacija se s Hartmannovo ujema v preudarku, da mora biti oblika predstavljanja takšna, da pritegne opazovalca v svoje območje. Opazovalcu mora omogočiti, da je soudeležen pri dovrstitvi umetniškega dela, vključiti ga mora v umetniško dogajanje, pri čemer hermetična introverznost predstavljanja učinkuje kot ovira. Delovanje resnice je odvisno od oblike predstavljanja.²⁰ Četudi se vprašanja o izkustvu umetnosti v trenutku, ko se zdi, da sama umetnost zavrača komunikacijo, lotimo z vidika teorije vzpostavitve sveta umetnosti, je zadrega še vedno prisotna: ta teorija ne pojasnjuje, zakaj so dela, kot so Warholove lepenke, povzdignjena iz ravnine gole stvari na raven umetniških del.²¹

Estetična izkušnja umetnosti je videti vezana na čutnozaznavno srečanje z delom: razumevanje umetniškega dela je odvisno od načina danosti v izkustvu. To predpostavlja, da morajo biti umetniška dela dostopna izkustvu. V nasprotnem primeru dela umetnosti kot umetniška dela niso dana čutnozaznavno, marveč potrebujejo komentar, ki bi jih pojasnil, da jih sploh lahko zaznamo kot umetnost. Če pa je komentar nepogrešljiv za razumevanje umetnosti kot umetnosti, se smemo z Gadamerjem vprašati, ali je umetniško delo samo po sebi nedovršljivo. Če »*ni dovršljivo v sebi, kako lahko merimo primernost zaznavanja in razumevanja umetniškega dela*«?²² V izogib morebitnim zmotam naj ponovimo, da v Gadamerjevem pojmovanju umetnost ni nedovršljiva v smislu, da bi potrebovala dopolnitev, marveč zato, ker je umetniško delo odvisno od predstavljanja, ki pa je po sebi spet interpretacija. Vendar taka interpretacija umetniškega dela nikdar ne meri na izčrpnost, kakor jo predpisuje komentar kot dodatek umetniškega dela. Seveda je komentar interpretacija, ki zaradi vse večje introvertiranosti umetnosti postaja nepogrešljiv del umetniških del. Ta trditev se zdi povsem združljiva z Gadamerjevim pojmovanjem predstavljanja – s to omejitvijo, da po njegovem mnenju interpretacija ni naknadna, marveč je predhodna našemu razumevanju umetniškega dela.

¹⁹ Theodor W. Adorno, »Der Essay als Form«, v: Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt ob Majni 1981, str. 9–33. Ibid., str. 31.

²⁰ Nicolai Hartmann, *Ästhetik*, str. 291.

²¹ Ta pomislek najdemo pri Arthurju Dantu, *Die Verklärung des Gewöhnlichen*.

²² Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 11.

Po Gadamerju ni treba razpravljati o tem, kar je zagovornikom razmejitve estetičnega izkustva postalo skupna teoretska postavka, po kateri velja, da koncept umetniškega dela ne zagotavlja zadostne obrazložitve raznovrstnih možnosti izkustva in percepcije umetnosti. Kritiki estetike del iz tega sklepajo, da *»se estetika, ki izhaja iz pojma izkustva, ne omejuje na teorijo umetnosti, niti ne more več biti osredotočena na njej. Čim si umetniške stvaritve ogledamo iz perspektive izkustva«*, naj bi postalo jasno, *»da obstaja množica neumetniških predmetov, ob katerih se oblikujejo izkustva«*, podobna tistim, *»ki nastanejo ob umetniških delih«*, kolikor jih lahko pač z njimi primerjamo.²³ Takšna ugotovitev velja na primer za opredelitev različnosti umetniških izkustev v oblikah ljubkega, mikavnega, vzburljivega in ganljivega. Vendar ostaja odprto vprašanje, ali tovrstne izkušnje zares reducirajo danost predmeta na tisto, kar je Gadamer označil kot subjektivizacijo. Jasno ni niti v katerem obsegu razpolagajo neumetniški predmeti z nedovršljivostjo, ki bi bila primerljiva z nedovršljivostjo umetniških del. Pri tem se lahko vprašamo, zakaj Gadamer ni pripravljen sprejeti subjektivne redukcije, odpraviti omejitev oziroma sploh razširiti pojma umetniškega dela.

- 216** Razširitev pojma umetniškega dela z vključitvijo drugih umetniških predmetov je po Gadamerju mogoča le, če estetski artefakti po svoji obliki sicer niso umetniška dela, a jih je vendar mogoče izkusiti umetniško ter so celo ponovno spoznatni kot umetniška dela in razložljivi s poustvarjanjem – večkrat celo mimo namer in namenov umetnika. Gadamer omenja ravno takšno subjektivizacijo estetičnega izkustva, to je načinov danosti umetniških del v izkustvu. Smiselno je, da se še enkrat posvetimo tem premislekom, da bi razumeli nekatere posamezne aspekte Gadamerjevega zavračanja. Kritike subjektivizacije namreč ne najdemo samo pri njem. V čem se ostale kritike razlikujejo od Gadamerjeve?

Na podobne zadržke do subjektivizacije estetike kot pri Gadamerju naletimo tudi pri Arnoldu Gehlenu. Gehlen opravičuje Cézannovo samosvoje obnašanje – namesto da bi šel na pogreb svoje matere, je nadaljeval s slikanjem – z opredelitvijo posebne zakonitosti umetnosti, ki se ji umetnik podredi skorajda proti lastni volji. Čeprav se ne strinjam z Gehlenovo interpretacijo, moram

²³ Joachim Küpper, Christoph Menke (ur.), »Uvodna beseda«, v: Joachim Küpper in Christoph Menke (ur.), *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt ob Majni 2003, str. 7–15. Ibid., str. 9.

vendarle poudariti, da je naravnost na obliko kot na načelo razvoja sodobne umetnosti res zaznamovana s posebno dinamično zakonitostjo, zaradi katere postane v svojem delu sam umetnik skrivnosten. Ob upoštevanju take dinamike interpretacija Cézannovega slikarstva kot izraza njegove osebnosti po Gehlenovem mnenju »ne pove kaj dosti«.²⁴

Gadamer je v svojih pomislekih, ki jih je imel do subjektivizacije estetike, to kritiko še okrepil, saj pri Gehlenovem zagovoru disociacije med umetnikom in delom ni hotel zakriti pravega hermenevitičnega problema v zvezi z inovativno dinamiko sodobnih umetniških oblik: ponovno spoznanje je problematično, ker je razvoj sodobne umetnosti povezan s posebno pravico do historizacije, ki omogoča, da se odgovornost za kanon preteklosti prenese na staro. Hans Robert Jauss opredeljuje ta proces kot opozicijo med estetskim izkustvom in ponovnim spoznanjem.²⁵ To se mi ne zdi povsem primerno, saj za razliko od umetniških del drugih obdobj, ki izgubljajo svojo razumljivost in zahtevajo interpretacijo, ko je pozabljeno živo razumevanje umetnosti, so sodobna umetniška dela razumljiva per se, saj so nekako po nujnosti zašla v navzkrižje z ustaljenimi umetniškimi oblikami. Po nujnosti, zato ker z njimi nastane nova pozicija onkraj etabliranih pozicij – pozicija, ki stalno potiska nazaj kanonizirano razumevanje umetnosti, glede na katero se presojuje etabliirane pozicije, da si s tem pridobijo izključno legitimnost.²⁶

217

Ali lahko sklepamo, da je Gadamerjev koncept ponovnega spoznanja umetnosti prav tako uporaben pri razvoju moderne umetnosti kot njegov pojem predstavljanja? Moje razmišljanje v zvezi z razvojem oblik in elementa komentarja gre v to smer. Čeprav bi namig na potrebnost interpretacije pri modernih umetniških delih kazal na to, da je pojem ponovnega spoznanja uporaben pri razvoju sodobne umetnosti, s tem ne moremo odpraviti vprašanja, kako je mogoče kaj spoznati na novo, ko že sama govorica oblik moderne umetnosti hermetično zaklepa tisto, ker se v umetnosti daje spoznavanju in izkustvu.

²⁴ Arnold Gehlen, *In die Freiheit verstrickt*, str. 304.

²⁵ Nejasno je, zakaj naj bi bila estetična izkušnja v zgodovini evropske literature in umetnosti v znamenju nasprotja s ponovnim spoznanjem, če z njim mislimo samo na »pravico novega«, na podlagi katere je staro potisnjeno v preteklost. Izenačevanje sodobne umetnosti in estetičnega izkustva najdemo pri Hansu Robertu Jaussu. »Der literarische Prozess des Modernismus«, v: Hans Robert Jauss *Poetik und Hermeneutik XII: Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, Fink, München 1987, str. 243–268. Ibid., str. 245.

²⁶ Pierre Bourdieu, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Suhrkamp, Frankfurt ob Majni 1999, str. 254.

III.

Ker vsa obdobja razumejo umetniško delo samo vsakokrat v svojem času, bi moralo ponovno spoznanje priklicati iz dela nekaj takega, kar v njem predhodno ni bilo spoznano. Pri tem ni odveč ponovno opozoriti, da možnost stalnega priklica novega in pozabe starega ne pomeni izenačevanja mnogovrstnosti razumevanja z razlikami in raznovrstnostjo kot s splošnimi oblikami nerazumevanja in nesporazuma. V tem smislu bi bila Gadamerjeva osnovna teza, da je vsako razumevanje vselej drugo razumevanje – in torej dopolnjevanje ter obenem preoblikovanje izročila umetniških del –, radikalizirana do spretnitve, ki izhaja iz načelne nerazdružljivosti med možnostmi razlage ter ki poudarja enakovrednost vseh interpretacij in načeloma dopušča katero koli interpretacijo umetniškega dela. Kako pa lahko utemeljimo, da je razumevanje vselej drugo razumevanje, ne da bi se pri tem razpustilo v poljubnost in prosto izbiro?

218

Gadamerjeva interpretacija – razumevanje predpostavlja ponovno spoznanje, zaradi katerega postane drugačno razumevanje – se sklicuje na to, da tisto, kar je v umetniških delih povezano s sporočili, spomini, izkustvi in mislimi, ne more biti nikoli tako določeno, da ga ne bi mogli razlagati še naprej. Kriterij pravega ponovnega spoznanja in razumevanja je to, kar pesem »*res pove*«, ne pa tisto, kar je »*njen pisec mislil in mogoče ni znal izraziti*«. ²⁷ Nenazadnje naj bi priložnostne okoliščine premaknile razumevanje umetniškega dela na stran zasebnega in kontingentnega. Kaj pa zares pove pesem?

Po Gadamerju se v pesmi ne izpolni samo »*dozorevanje trajajočega smisla v izdihujoči besedi*«, marveč tudi »*čutna prisotnost besede*« doseže »*trajanje*«. ²⁸ Dozorevanje smisla se v pesmi seveda zgodi samo takrat, ko je njena govorica ponovno izpolnjena z ljubeznijo, na primer pri branju. Nicolai Hartmann bi se najbrž z Gadamerjem strinjal, da umetnik obenem »*izgine*« v umetniškem delu, a ne zato, da bi tako pričal o sebi: umetniško delo je »*odpravilo subjektiviteto ustvarjajočega*«. Umetniško delo je obravnavano »*povsem ločeno od svojega stvarnika*«. ²⁹ Zato je po Harmannu mogoče sklepati, da »*raziskujejoče ukvarjanje z osebnostjo umetnika ne prispeva k razprtju dela*«. Nedvomno bi lahko osebnost umetnika prispevala k razumevanju nastanka umetniškega dela. Ker pa to

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Wer bin ich und wer bist Du? Kommentar zu Celans Gedichtsfolge »Atemkristall«*, GW 9, str. 383–451. Ibid., str. 383.

²⁸ Hans-Georg Gadamer, *Gedicht und Gespräch*, str. 337.

²⁹ Nicolai Hartmann, *Ästhetik*, str. 258.

razumevanje že presega območje estetičnega zaznavanja in izkustva, ni bolj koristno za zaznavanje kot recimo zgodovina nastanka umetniškega dela.³⁰

Kaj nas žene, da se trudimo razumeti umetniško delo, ko pa nam le-to že samo s svojo umetniško introvertirano govorico preprečuje, da bi ga razumeli? S Hartmannom bi lahko odgovorili: povzdignjenost in zatopljenost opazovalca v predmetu umetnosti, in sicer ravno v obliki »*samopozabe jaza in pozabe na vse, kar mu je sicer v življenju najbolj prisotno, aktualno, pomembno ali težko*«. Umetniški predmet se javlja v »*povzdignjenosti iz življenjskega sklopa, človek pa, ki mu vtisne svoj pečat, na svoji osebi izkusi isto povzdignjenost*«. ³¹ Ne da bi pri tem precenjevali dvignjenost opazovalca, je mogoče trditi, da umetniška dela zaznavamo v povsem odlikovanem smislu, saj to niso »*stvari, ki bi bile preprosto navzoče in opažene; niso niti stvari, ki nas postavljajo v določeno razpoloženje; so pojavi trajanja, ker se nas dotaknejo: kar se pojavlja ni to, kar se dela, da je. Igralec ni Hamlet in Hamlet ni igralec: estetična bit umetnosti se javlja v predstavljanju, ki je zaznano v doumljenem nasprotju s svojim dejanskim bistvom*«. ³² Ko Nietzsche na primer omenja laž umetnosti v smislu prevare, želi opozoriti na to, da umetnost dopušča pojavljanje dejanskih vsebin, kakršne v resnici ne obstajajo. Kaj iz tega sledi?

219

Hartmannovi premisleki ponujajo prvi odgovor na vprašanje, ki smo si ga izhodiščno zastavili, namreč, ali obrat k estetičnemu izkustvu nujno vključuje kritiko estetike del. Zanje ni mogoče reči, da estetika del – kakor trdijo kritiki – razume umetniško delo kot instanco višje resnice in zato dojema vse procese prilastitve umetniškega dela kot drugotne, drugorazredne in kot golo ponavljanje. Tudi za Gadamerja, ki velja za enega poglobitvenih zagovornikov estetike del, ne vzdrži kritika, da so vsi procesi prisvajanja umetniških del, ki potekajo v estetičnem izkustvu, nepomembni. Gadamer deli mnenje s Hartmannom, da je razumevanje umetniških del mogoče tudi brez seganja po subjektiviteti umetnika. Estetično izkustvo, ki pride do izraza v razumevanju, pri Gadamerju za razliko od Hartmanna ni odvisno od načinov delovanja subjektov, ki opazujejo umetnost, marveč od izvršnega značaja umetnosti v vsakokratnem predstavljanju. Če je umetniško delo vezano na predstavljanje, skozi katero se prebudi

³⁰ Ibid., str. 259.

³¹ Ibid., str. 11.

³² Konrad Paul Liessmann, *Reiz und Rührung. Über ästhetische Empfindungen*, WUV-Universitätsverlag, Wien 2003, str. 14.

k življenju, prisvojitve ne more biti drugotnega pomena. Če je potrebno poustvarjanje umetniškega dela v predstavljanju natančneje opredeliti kot interpretacijo, ki lahko momente pri delu bodisi sprosti bodisi zakrije, proces prisvojitve ni čista ponovitev.

Ta misel je v temelju prisotna že pri Hartmannu, ki opozarja, da vse »estetsko / .../ zrenje ni samo poustvarjanje, / .../ ampak tudi preustvarjanje«. Hartmann pri tem nekoliko omeji misel, da se umetniško delo spreminja v recepciji, saj preustvarjanje natančneje določa kot proces, ki ga »gledalec izpolni samo zase«. »Realna tvorba« umetniškega dela – vidna plast – »ostaja nedotaknjena« in se ponuja »vselej nespremenjena«, ³³ čeprav duhovna vsebina dela – ki se pojavlja v realni tvorbi – vedno potrebuje dojemajoči duh, da se ne razlije in ne porazgubi. Četudi bi se v zvezi s tem Gadamer lahko strinjal s Hartmannom, bi po njegovem razdelitev umetniškega dela ne pojasnjevala nedovršljivosti umetniških del: Gadamer ni pripravljen uporabljati lestvice subjektivnih dovzetnosti za estetske izkušnje. Vendar nas to razlikovanje ne sme slepiti, češ da v Hartmannovih razmišljanjih ni ničesar, kar nam ne bi še naprej pomagalo pri reševanju vprašanja, zakaj se Gadamer s posebno pozornostjo posveča izkustvu umetniških del.

220

Gadamerja pri umetniškem delu očara prav tisto, kar Hartmann nekoliko nejasno označuje s pojmom »življenjske resnice«. Gre namreč za pol, nasproten resnici dejstev, ki je prisotna v znanostih. ³⁴ Pojem »življenjske resnice« se seveda ne prekriva v celoti z Gadamerjevo opredelitvijo umetnosti kot posebnega spoznanja, ki ga postanemo deležni z izkustvom umetniškega dela.

Na katero obliko spoznanja misli Gadamer? Na nekaj, kar ni merljivo s težnjo po dokazovanju in gotovosti, značilno za znanost, marveč se uveljavi sredi možnega in verjetnega: na prepričljivo, nagovarjajoče in verjetno, ki ni sposobno strogega dokazovanja. Gadamer misli na obliko resnice, ki jo lahko potegne na dan umetnost in ki se dogaja v načelu »tako je«: v tistem »tako je«, s katerim opazovalec umetnosti opredeljuje svoje izkustvo ali, bolje, estetično izkustvo resnice. Kar umetniško delo izraža in ponazarja, se naenkrat napolni z

³³ Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, str. 494.

³⁴ Nicolai Hartmann, *Ästhetik*, str. 286. V zvezi z naslednjimi pripombami prim. kritični premislek Ruth Sonderegger, »Gadamer's Wahrheitsbegriffe«, v: Mirko Wischke, Michael Hofer (ur.), *Gadamer verstehen. Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, str. 248–267.

življenjem. Zaživi na način, ki neposredno priključuje izkustvo – izkustvo resnice, ki daje vtis, da je opazovalec naenkrat nekaj »dojel«, ali pa dopušča, da v dani situaciji nepričakovano nekaj razume na nov način.

Gadamer pripisuje takemu izkustvu resnice velik pomen. Vendar bi trditev, da pri tem obravnava umetniško delo kot mesto višje resnice, povsem zanemarila njegov pojem predstavljanja in njegovo razumevanje resnice v smislu verjetnega in nagovarjajočega. Prav tako se takšna trditev tudi ne meni za to, da je srečanje z umetnostjo nezaključeno dogajanje, pravzaprav del dogajanja, v katerem pri umetniškem delu ni ne dokončnega spoznanja ne napredovanja, medtem ko je estetično izkustvo razmejeno v nezveznosti doživljanja.

Če je izvorni umetniškoteoretski obrat k estetskemu izkustvu nadomestila temeljna reorganizacija – odprtje in pluralizacija polja estetike –, je treba z Gadamerjem vendarle opozoriti na to, da umetnost ni zgolj čar in dopadljivost, marveč tudi uvid. V tradiciji Baumgartna in Hegla Gadamer razume izkustvo umetnosti kot način spoznanja, ki se temeljito razlikuje od znanstvenega spoznavanja ter hkrati ni reduktibilno na doživljanje, ki se nam pripetijo ob pogledu na lepo, ljubko, mikavno in ganljivo. Ob današnjem vse večjem odpiranju meja estetičnega izkustva je treba omeniti še dodaten preudarek: opozoriti moramo na zamisel ponovnega spoznanja, s katero se Gadamer drži zahteve starejše hermenevtične misli, da mora biti spoznano postavljeno »v živo razmerje s sodobno mislijo«, če prač hočemo, da »sprosti očiščujoč učinek«. ³⁵ Estetični izkušnji verjetnega in nagovarjajočega lahko postaneta sredstvi kritičnega samosrečevanja in ne zgolj nekritične potrditve znanja, ki je videti ločeno od vsake kritike. Možnost, da umetniško delo priključuje vtis začudenja, čudenja ali odtujitve od sedanjosti, je utemeljena v možnosti kritičnega samosrečevanja. Mogoče so Gadamerjevi razmisleki komajda prisotni v sodobnih estetskih razpravah, zato ker nam je postala misel o kritičnem samosrečevanju v spektru opredelitve estetskih svetov zaznavanj in občutkov pravzaprav tuja.

³⁵ August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften*, str. 7 isl. Prim. Mirko Wischke, *Die Schwäche der Schrift*, str. 197–273.

SANJE

SANJE

223

SANJE

PRISPEVKI K FENOMENOLOGIJI SANJ

V prvi polovici prejšnjega stoletja je potekala zelo zanimiva diskusija o sanjah med Edmundom Husserlom,¹ Jeanom Heringom² in kasneje tudi Theodorjem Conradom. Ob tej priliki bi rada prikazala stališča vseh treh, pa tudi Jean-Paula Sartra in Eugena Finka ter tako pretresla nekatere značilnosti fenomena »sanjajoče zavesti«.

225

Najprej naj omenim tip zavesti, ki se razlikuje od percepcije in imaginacije. To je zavest, ki jo naseljuje emocija, vzgibana zavest. Analizira jo Sartre v svojem

¹ Zahvaljujem se Hansu Rainerju Seppu za poslano poglavje njegove »habilitacije«, ki, kolikor vem, še ni bilo objavljeno. V njem obravnava prispevke različnih fenomenologov, ki se tičejo sanjajoče zavesti. Naslov poglavja je »Podoba in sanje« (Bild und Traum«). V njem citira Heringova besedila iz »La représentation et le rêve«, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, (1946), str. 193–206; »Concerning Image, Idea, and Dream« *Philosophy and Phenomenological Research*, 8 (1947), str. 188–205; »Über Traumerlebnisse«, (1956), neobjavljeno, Bayerische Staatsbibliothek München, sign. Conrad Ana 378 D; »Quelques Thèmes d' Phénoménologie du rêve«, v: A.-T. Tymieniecka (ur.), *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology*, 'S-Gravehage 1959, str. 75–89. Odlomki citirani po Theodorju Conradu so »Bemerkungen zu Herings 'Die Vorstellung und der Traum«, neobjavljeno, Bayerische Staatsbibliothek, sign. Conrad Ana 378 A IV 8; »Vom Leben und Erleben«, *Phaenomenologica*, 27 (1968), Den Haag. In Conrad-Martius *Traum und Schlafwandeln*, 1940, neobjavljeno, Bayerische Staatsbibliothek München, sign. Conrad-Martius A VIII 3.

² Karl Schuhmann (ur.) *E. Husserl. Briefwechsel*, zv. III, Kluwer a. P., Dordrecht–Boston–Londres 1933. str. 118.

*Poskusu teorije emocij.*³ Njegovo stališče lahko povzamemo takole: prvič, glavna tema je zavest, ki jo naseljuje emocija, ki očitno kaže določeno pasivnost. Ta modus zavesti producira magično transformacijo sveta; »magična« je zato, ker se sprememba zgodi brez posredovanja. Ko si vznemirjen, pomeni, da svet, ki ga zavest intendirá, nenadoma spremeni svoje poteze: ko žalujemo, postane svet siv; ob zelo velikem veselju postane svet čudovit. Jeza ustvarja zopрно situacijo ali svet, na katerega je jeza jezna. Vera v poteze sveta, kot jih je transformirala emocija, potrjuje resničnost transformacije. To približevanje zavesti k magični drži je ena njenih osnovnih lastnosti. Sartre pravi: »Čustva so načini eksistence zavesti.«⁴ Emociji smo podvrženi, naša zavestna spontanost njenega poteka ne more modificirati. Izvor modifikacije nam ni tuj, je dejavnost naše zavesti, ki se zataji ali dezorganizira kot perceptivna zavest, da bi tako prevzela strukturo vzgibane zavesti.⁵ Zavest gradi iz sebe vznemirjeno zavest, ki je vznemirjena zaradi potreb internega pomena.⁶ Emocija je ne-reflektivna zavest: ko nas je strah, nimamo zavesti o tem, kakor tudi percipirati ne pomeni imeti zavest o percipiranju, pa je kljub temu zavest sveta.⁷ Sartre upošteva vedénje telesa, ki spremlja emocijo; pravi, da je »pomemben del verovanja«,⁸ tj. da se emocija pojavi v vznemirjenem živem telesu. Če bi živo telo ohranilo svojo perceptualno nastrojenost, ne bi bili zmožni vznemirjenosti. Zavest je ujeta v svojo lastno verovanje »ravno tako kakor v sanjah in histeriji«, dodaja Sartre. Sartrova fenomenologija vznemirjene zavesti podpira naš fenomenološki pristop do sanj, čeprav začenjamo z domnevo, da obstaja razlika med vzgibano in sanjajočo zavestjo.

226

Upošteva je med drugimi Freudove,⁹ Jungove¹⁰ in Binswangerjeve¹¹ poglede, bom ponudila analizo sanj, ki ni v skladu z nekaterimi stališči zgoraj omenjenih fenomenologov.

³ Jean Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris, 1965.

⁴ Ibid., str. 62.

⁵ Ibid., str. 33.

⁶ Ibid., str. 37.

⁷ Ibid., str. 38.

⁸ Ibid., str. 52.

⁹ Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, Fischer Verlag, Frankfurt ob Majni 1991. Slovenski prevod: Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, Studia humanitatis, Ljubljana 2000.

¹⁰ Carl Gustav Jung, *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, Rascher Verlag, Zürich 1948.

¹¹ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*, uvod in opombe Michel Foucault, Desclée de Brower, Paris 1954.

Najprej je potrebno omeniti možnost, da ima sanjanje, tj. produkcija sanj, svoj smisel, čeprav se največkrat zdi arbitrarno. V tem smislu nas vodi tudi Merleau-Pontyjevo pisanje:¹² jazni center je na delu v sanjah, ki zgradijo zavest sanjanja. Po eni strani je ta jazni center enak kot tisti, ki deluje pri pasivni sintezi drugih struktur zavesti, po drugi pa ima jazni center cilj, ki je povezan s cilji osebe in njenih interesov. To lahko vidimo v številnih sanjah, o katerih so pripovedovali matematiki, češ da so se jim v njih ponudile rešitve problemov, s katerimi so se ukvarjali v budnem stanju. V takih sanjah se jasno kažejo skupni cilji, ni razkola med budnim in sanjajočim jazom. Na podlagi Freudovih, Jungovih in Biswangerjevih raziskav, če omenim le najbolj znane psihiatre, lahko trdimo, da je jazni center, ki je povezan z ohranjanjem življenja na vseh nivojih, *de jure*, permanentno aktiven, dokler živimo. S psihološkega gledišča se zdi, da sanjanje izvršuje funkcijo povezovanja nezavedne, vendar eksistencialne problematike z zavestno ravniijo. Dokler je ta center usmerjen k določenemu pomenu, torej lahko rečemo, da funkcionira teleologično.

Moje mnenje je, da je Sartrova definicija emocije zanimiva v povezavi s sanjami. Ker označuje vzgibano zavest preko vere v magično transformirani svet, se zanaša na sodelovanje telesa. Ta nesporna trditev opozarja na nastrojenost telesa v različnih modusih zavesti. Hipoteza, ki jo ta izvedba predlaga, je naslednja: ko proces pasivne sinteze ni usmerjen niti k perceptualni organizaciji in njeni kritični zmožnosti za možno iluzijo niti k sorodni poziciji imaginiranja, kolikor je ta prosta teh operacij, takrat jazni center pasivni sintezi *verjame*. Modaliziranje trditve, tj. dvom ali negotovost, so zmožnosti, ki jih ima perceptualna zavest na voljo med procesom perceptualne izpolnitve, ko smo budni. Ta kritična funkcija je permanentno na delu v budnem stanju. Na tej osnovi lahko imaginiramo objekte, tj. lahko postavimo tezo o neeksistenci ali odsotnosti intendiranega objekta. Teza se ohranja v povezavi z ozadjem naše pozornosti z ozirom na zmoto v procesu perceptualne izpolnitve. Gre natanko za skupno področje čuječnosti.

¹² Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours, Collège de cours 1952–1960*, Gallimard, Paris 1968, str. 68 isl. »/.../ živi latentno vsebino preko manifestne vsebine /.../ opis onične zavesti, zavesti, ki ne pozna *zanikanja*, ki pravi vedno tiho *da*, daje analitiku odgovore, ki jih ta išče, nesposobna besed, kalkulacije, pravih misli, omejenih na stare predelave subjekta /.../ – ti opisi pomenijo, da je nezavedni um perceptivna zavest, napreduje po logičnih implikacija ali po promiskuiteti, vsakič sledi več kot le eni sami poti, celote tega ne pokaže, kaže na predmete in bitja z njihovimi negativnimi aspekti, ki so dovolj, da vzpostavijo red v svojem znanju, ne da bi jih postavljali v situacijo, ko bi jih imenovali ‚s svojim imenom‘. Tako delirij kot tudi sanje so polni eminentnih resnic. /.../« Odlomek je v angleščino prevedla J. V. Iribarne.

Na tej točki je potrebno upoštevati vlogo, ki jo igra telo pri različnih zavestih. Pri perceptualni zavesti kot tudi pri imaginativni zavesti je telo v pozoru in sodeluje pri proizvajanju teze eksistence, ko percipira teze neeksistence, ko imaginira. Ko zavest, preplavljena z emocijo, potisne svoja kritična perceptualna dejanja izvršbe, telo spremlja ta proces in se spremeni. Zavest sprejme za resnične tiste poteze, s katerimi je ravnokar spremenila svet: sodelovanje telesa je pogoj, da smo lahko vznemirjeni. Telo ne ovira več informacije, ki bi bila potrebna pri perceptualni organizaciji zavesti, telo se odzove na novo fantazmagorično okoliščino in tako pripomore, da se pojavi vera [*belief*].

Enaka supresija perceptualne zavesti se godi med sanjanjem. Ko spimo, je telesna organizacija, ki spremlja perceptualno dejavnost, potisnjena vstran. Po mojem mnenju se ta lastnost nanaša tudi na vero, ki se godi v sanjajoči zavesti. Perceptualna informacija ni več uporabna. Hipoteza trdi, da je to pravi trenutek za nadaljevanje delovanja jaznega centra. Sporočila se pošiljajo za dobrobit osebe. Tako lahko sprejmemo, da je živo telo kot del aktivnosti zavesti med sanjanjem še bolj nezavedno, kot v budnem stanju. Živo telo se med sanjanjem aktivira in nekako pripomore k sanjani kinesteziji npr. teka in letenja, ki spremljata dinamiko sanj in občutek sanj.

228

Če bi bilo tako, duplikacija sanjanja in sanjanega jaza, uveljavljenega po Husserlu in Conradu, ne bi bila potrebna. Sprejemljiva bi bila le v določenih primerih kot sanje, o katerih pripoveduje Hering, duplicirane sanje: sanjam in vem, da sanjam. Sanjanje bi se nanašalo le na aktivni jazni center, ki lahko izpolni sanje s pomočjo prezentiranja podob v skladu s svojim poslanstvom, torej z elementi, ki so pretočeni v horizont izkustva jaza.

Ko sanjamo, je jaz, ki sanja, aktivni center pasivne sinteze, »buden«, buden tako, da se ne organizira k datam budnega sveta, usmerjen je k dejanskemu stanju zavesti na ne-pozicijski način. Tema ni izčrpana, zato trdim, da je prva stvar, ki je očitna,, da se sanjalec vrne iz absence, lastne spancu brez sanj, in deluje bodisi kot opazovalec bodisi kot igralec v relaciji do okoliščin oblikovanih sanj. Ko sanjamo, jazni center izbira elemente, s katerimi konstituira sanje. Na sanje lahko gledamo kot na gledališko igro, ki jo je napisal jazni center, kjer je glavna oseba jaz.

Po načelu izločanja lahko sklepamo, da je vir sanjanja odvisen pretežno od afekcije. »Odvisen od afekcije« mi pomeni modus zavesti, ki je primarnejša od

perceptualne, ki se je organizirala v zgodovini. To je naša osebna začasna radikalno afektivna zavest, ki anonimno skrbi za preživetje. To ni primitiven, temveč jazni center, ki je ostal brez virov argumentiranja in ki imenuje svoje probleme na kompleksen, metaforičen in dramatičen način. Kolikor perceptualna zavest izgine, ko sanjamo, pa center pasivne sinteze deluje teleološko in proizvede občutek, ki je drugačen od percepcije. Najbolje je natančneje reči, da se sanjajoča zavest izraža, govori sebi, s pomočjo kode, ki ni enaka kodi budnega stanja, to je s kodo, osvobojeno načela identitetne logike.

Izkušnjo sanjanja lahko razložimo, kot jo je Conrad. Medtem ko dopušča Husserlovo razlago noetičnih in noematičnih polov doživljaja, pokaže aktivni pol, ki pred-laga podobe z značilno »vsebino«. Te podobe so »razločne« v Descartesovem smislu, vidimo, čutimo jih kot zelo hitre pobleške. Z mojega stališča se podobe v sanjah ne skladajo s Sartrovo deskripcijo podob v *L'imaginaire*. Nimajo niti konkretne podpore v povezavi, s katero nastane *analogon*, niti niso zamegljene: Sartrov primer nam pove, da če si zamislimo Partenon, ne znamo povedati, koliko stebrov ima. Vendar nam naše izkušnje pri sanjanju povedo, da so podobe v sanjah razločne in celo v barvah. Takšne podobe niso izbrane s selekcijo, kot se zgodi z reprezentiranimi podobami: lahko jih prepoznamo, čeprav niso v skladu z logiko principa identitete, ki je dejavna v budnem stanju.

229

Te trditve nas vodijo k misli, da je v tej nenavadni predstavi sanjajoče zavesti nenavadno, da se ta *sooča s podobami, medtem ko postavlja tezo eksistence*. Zgodi se po intuitivni poti izvršitve, tj. z neposredno vizijo.

Lahko trdimo, da se sanjajoča zavest ne spominja niti ne imaginira, ker imaginiranje pomeni, da postavljamo tezo o absenci ali ineksistenci: vidimo, občasno slišimo, čutimo in trpimo. Te izkušnje vključujejo kodirano besedilo, polno resnice, povezano z dejanskim stanjem zavesti. To gledišče se sklada s primerom »prezence« po Husserlovi trditvi, ker koincidira z dejstvom, da kar je reprezentirano, je element, izlit v horizont, ki ga značilno izbere center pasivne sinteze. Tako izbrani element metaforično imenuje drug problem (osebo, situacijo), sodeluje tako (sporočilo sanj), da zavest sanjanja verjame in končno postavi tezo o eksistenci.

Besede, ki jih uporabljajo fenomenologi, kot so potopitev, biti preplavljen in utopiti se, so opisi, narejeni z upoštevanjem sanjajoče zavesti od zunaj. Če upoštevamo izkušnjo samo, ne bi izkusili le potopitve, temveč tudi zanos,

kontemplacijo itn. To nas vrne k problemu emocije: v nekaterih sanjah je prepojitve z emocijo predominantna. To se ne zgodi v vsakih sanjah enako, toda naše izkustvo potrjuje, da ko smo budni, pogosto čutimo ostanke emocije v povezavi z določenimi sanjami.

Lahko tudi pričakujemo pojasnilo vrednosti »realnosti«, povezane s sanjanim svetom. Po tem, kar je bilo povedanega, je sanjanje vera v realnost tistega, kar sanjamo, in pravilno je verjeti, dokler jaz neposredno zre, vidi in sliši tisto, kar verjame. Jaz to izkusi (tu se spomnimo, da med sanjanjem ne oblikujemo le menjajočih se situacij, temveč tudi pošiljamo in dobivamo sporočila, tečemo, letimo, mislimo, trpimo, ljubimo). Čeprav je prisotna teza o eksistenci, značilnosti sanjane realnosti niso enake značilnostim perceptualne realnosti.

Lahko pa jo razumemo drugače, če jo doumemo kot »simbolizacijo« – kot bi dejal Husserl – »iracionalnega« in »temnega« stanja, kot afektivno stanje, ki je podobno vodnjaku, iz katerega se prikaže naše vedénje v budnem svetu. Dejavnost zavesti jaza v svojem svetu sanj je resnično, ker kaže svojo lastno kodo, ki jo je navadno težko razumeti,¹³ čustva, navade, odnose, želje, potlačitev cenzure po Freudu, projekte naše vitalne skladnosti ali neskladnosti, dejavnih v občutljivem redu, ki ga vsiljuje naša perceptivna organizacija.

230

Pred zaključkom naj se kratko vrnem k trditvam zgoraj citiranih fenomenologov, da tako odkrijemo našo lastno pozicijo v povezavi z njimi.

Husserl¹⁴ je gotovo uvedel nekaj smernic za razmišljanje o sanjah. Najprej, ni mogoče spregledati poudarka na postavkah, da je jaz sanjanja buden, da jaz sanjanja percipira. Naša naloga je, da pokažemo, zakaj je ta postavka upravičena.

Drugič, Husserl pravi, da je jaz sanj psevdo jaz in svoje besede pojasnjuje z dodatkom, da je to posedanjeni jaz. Z našega stališča lahko to trditev nemudoma sprejmemo, če se zavedamo, kaj se zgodi na področju jaza pripovedovalca sanj. V budnem stanju se jaz sklicuje na svoje sanje, spominja se jih, nekako se jaz posedanji – spominja se sebe kot subjekta v sanjah – in tako je

¹³ Lahko trdimo, da sanjanje ni poljubna ali igriva dejavnost, in četudi nam ga nihče ne pomaga razumeti, prispeva k budnem življenju in je v njem zaželeno.

¹⁴ Edmund Husserl, *Briefwechsel*, zv. III, uredil K. Schumann, Kluwer a. P., Dordrecht–Boston–Londres 1933, str. 119 isl.

posedanjeni jaz, kot pravi Husserl, psevdo-jaz. To je odtenek, ki ga je potrebno dodati k Husserlovi postavki. Heringove dvojne sanje, tiste, ki jih pripoveduje Husserlu, imajo podobno strukturo.

Zato po mojem mnenju Finkovo razlikovanje med jazom sanjanja in sanjanim jazom ni sprejemljivo, ker bi bili sicer na področju sanj, ki se jih spomnimo. Nasprotno je Finkova trditev, ki je nasprotna Husserlovi, ko trdi, da sanjanje ne pomeni izgube sveta, temveč to, da ga imamo na drug način, trditev, na katero se lahko opremo. Pravi: »*Ko sanjajoči ego spi, je ego sanjanega sveta vedno in v osnovi ego, ki živi in izkuša svoj resnični svet.*«¹⁵ Drugi del trditve je ustrezen, toda z besedami »*medtem ko sanjajoči ego spi*«, nas lahko zmede. Obstaja namreč le en ego, ego, ki spi ali sanja. Spanje pomeni odklop, neaktivnost, celo neaktivnost pasivne sinteze. Ko zavest sanja, se reorganizira in zmoti spalno neaktivnost z aktivnostjo pasivne sinteze, ki oblikuje sanje. Ne obstaja speči jaz, ki je hkraten drugemu jazu, ki sanja; je le en jazni center, ki ali spi ali sanja z različno organizacijo zavesti. Sanjajoči jazni center je »bogatejši« kot le speči jazni center. Spanje je korak, ki se zgodi pred sanjanjem. Ko spimo, sta strukturni sistem budne zavesti kot tudi sanjajoča zavest potisnjena v stran in odvisno je od trenutka, kdaj se spanje transformira v sanjanje.

231

Popolnoma se strinjamo s Heringovo objavo značilnosti sanjanja, ki ovirajo obravnavanje njegove aktivnosti kot reprezentacijo ali posedanjenje.

Conrad pravilno opisuje izkustvo sanjanja, toda hkrati poskuša obdržati dve paradoksalni postavki, ki izkustvo označujeta kot dojemajoče sanje in kot posedanjene sanje. Za nas to ni sprejemljivo, vendar ne bi bilo smiselno na ta način označiti celotnega Conradovega stališča, saj je napisal tudi druga besedila o sanjanju, ki mi niso bila dosegljiva in ki verjetno širše prikazujejo njegova gledišča. Njegova je tudi zelo jasna trditev, ki da neuporabno duplikacijo, ko pravi, da se med sanjanjem pojavi »tam«, ki se kasneje transformira v »tu«. V tem primeru se še vedno ne usmerja na aktivnost jaznega centra, proto-jaza, ki sanja in ki je kot takšen vedno v »tu«, tistega, ki je nična točka orientacije sveta, čeprav je takšen »tu« premakljiv in se nenehno spreminja.

¹⁵ Eugen Fink, *Studien für Phänomenologie*, Nijhoff–Den Haag, 1966, prevedla J. V. Iribarne iz francoščine: »Re-présentation et image«, v: Eugen Fink, *De la Phénoménologie*, Éditions De Minuit, Paris, str. 79 isl.

Po mojem mnenju so Husserla njegovi študenti razen Heringa razumeli narobe. Jaz, izvorni jaz, je na nek način buden in skrbi za interese budnega življenja, kot to prikazujejo Heringove sanje, v katerih sanjajoč pregleduje dnevno problematiko, tako kot sanje matematikov, v katerih ti rešujejo probleme, s katerimi so se ukvarjali v budnem stanju. Enak problem je prikazan v znanih sanjah nemškega kemika F. A. Kekuléja von Stradonitza, ki je dojel strukturo molekule benzola – problem, s katerim se je ukvarjal dolgo časa – ko se mu je sanjalo o kači, ki grize v svoj lastni rep: struktura molekule benzola je namreč cirkularna.

Jaz sanj je buden tako kot aktivni center pasivne sinteze in »percipira«, tj. vidi podobe. Tako se pojavi nujnost razlikovanja tega nenavadnega tipa »percepcije«, saj gre za percepcijo, ki je radikalno drugačna od percepcije, ko smo budni: da ta aktivnost ni omejena na videnje podob, ampak da vključuje dajanje in sprejemanje sporočil, jahanje, letenje, premišljevanje, trpljenje, ljubezen v sanjah. S takšno konfiguracijo zavest sama sebi pove nekaj v zvezi s stanjem lastnih interesov, s pomembnimi skladnostmi ali neskladnostmi. To so razlogi, ki so nas vodili k trditvi, da imajo sanje smisel.

Leon Stefanija

IZHODIŠČA HERMENEVTIKE GLASBE: ŠTIRJE POGLEDI

Na prvi pogled je muzikološka literatura o hermenevtiki glasbe razmeroma skromna. Toda specifične vsebine in splošne teme, ki so značilne za hermenevtiko, imajo v muzikološki misli bogato zgodovino.

229

Namen tega članka je zato načrtati glavne teme, ki odpirajo vrsto vsebin, vezanih na hermenevtiko glasbe. Besedilo je členjeno na štiri poglavja, ki ponujajo pogled na pojem »hermenevtika glasbe« z enim samim vprašanjem pred očmi: katere spoznavoslovne ravni kaže upoštevati, ko govorimo o hermenevtiki glasbe kot muzikološkem, glasbovednem pojmu v najširšem pomenu.

PRVI POGLED

Ris kroga hermenevtičnega kroga

V delu muzikologov, ki so se sami opredelili za *hermenevtike glasbe*, je mogoče razbrati določeno nelagodje ob opredelitvi tematike, ki naj bi jo kot hermenevtiki glasbe podajali. Toda mimo vprašanja o različnih, komajda preglednih vsebinah, s katerimi se ukvarjajo posamezni raziskovalci, katerih delo se navezuje na hermenevtiko, se zdi ena osrednjih begajočih točk razprav tista o obzorju, v katerem se pojem hermenevtika glasbe umešča v muzikologijo.

Lep primer risanja hermenevitičnega obzorja ponujata naslednji opredelitvi hermenevtike glasbe kot muzikološke discipline, ki se ukvarja z vprašanjem povednosti glasbe. Lawrence Kramer, eden najbolj znanih sodobnih hermenevtikov glasbe, je na vprašanje, v čem vidi razliko med semiotiki in hermenevtiki glasbe, odgovoril, da so semiotiki osredotočeni na iskanje *besednjaka*, ki vedno ostaja fragmentaren, necelovit, ujet v primež posameznosti, medtem ko naj bi hermenevtiki skušali iskati *jezik*, s katerim bi mogli celovito, povezano, »brez lukenj« podati pomenskost glasbe (Kramer 2005). V nasprotju s Kramerjevim rahlo negativnim razmejevanjem Robert S. Hatten, trenutno eden najbolj uveljavljenih semiotikov glasbe, isto razliko razume kot *komplementarnost* pogledov. Hermenevtiko in semiotiko glasbe razume kot dve plati iste medalje. Prepričan je, da sta kljub pomembnim razlikam pri podajanju pomenskosti glasbe njegova in Kramerjeva »koščka obzorja razmeroma komplementarna« (Hatten 2004: 279 in 315). Resda se razlikujeta tako v vrednotenjskem kot formalno-spoznavnem okviru, ki ga postavljata, ko skušata zajeti semantične plati glasbe. Toda gre za dopolnjevanje, nikakor ne za nespravljeni razliki:¹

230 Kramer 2003: 130.

»Glasbeni pomen izhaja manj iz semiotike glasbe in veliko bolj iz znamenj o glasbi, znamenj, katerih utemeljitev v zgodovinsko specifičnih oblikah subjektivnosti je izvir njihovega legitimiranja, ne – dobesedno – njihove nepomembnosti. [...] Bolj na splošno rečeno, vprašanje o pomenu v glasbi in njegovem razmerju do subjektivnosti je potemtakem veliko bolj politično kot epistemološko.«

Hatten 2004: 287.

»Pomen v glasbi sem povzel kot razliko, povezano s strukturnimi (izrazitimi) opozicijami, in nadalje odprto za interpretacije glede na vrsto kontekstov (tematsko mrežo, ekspresivnost zvrsti, trope, intertekstualnost), ki pomikajo interpretacijo naprej od bolj stabilnih hierarhij soodvisnosti znotraj določenega glasbenega sloga. Čeprav sem zagovarjal ikoničnost kot vzgib za glasbeni znak, sem menil, da je dokončni status glasbenega znaka simboličen.«

¹ Zaradi terminološke jasnosti navajam navedka tudi v izvirniku. Kramer: »Musical meaning is produced less by the signs of a musical semiotics than by signs about music, signs whose grounding in historically specific forms of subjectivity is the source of their legitimation, not of their – literal – insignificance. [...] More broadly, it follows that the question of musical meaning and its relation to subjectivity is far more political than epistemological.« Hatten: »I summarized musical meaning as difference, correlated by means of structured (marked) oppositions, and further interpretable according to a range of contexts (thematization, expressive genre, tropes, intertextuality) that move interpretation beyond the more stable hierarchies of correlation in a musical style. Although I defended the iconic as a motivation for musical signs, I maintained that ,the ultimate status of the musical sign is symbolic‘.«

Kramer v navedku govori kot teoretik pomenskosti glasbe s stališča »ideologij in politik«; pomene v glasbi riše s širokim čopičem »od zgoraj«, s ptičje perspektive. Hatten govori kot teoretik povednosti glasbe s psihološkega stališča »empatije in poetične domišljije«; pomenske plasti v glasbi večkrat nanaša na isto sliko s tankim čopičem, na katerem se nahajajo zgodovinske kompozicijsko-teoretske, izvajalske in splošne kognitivne »barve«, in pri določanju povednih členov² glasbe ponuja nekoliko »manj spektakularne« rešitve v primerjavi s Kramerjem (Hatten 2004: 315).

Hattenov in Kramerjev košček obzorja rišeta sila bogato paleta možnih interpretacij povednosti glasbe. Grobo rečeno, povednost glasbe osrediščata tako na konceptualni kot estetski ravni, zajemajoč domala vsako opredelitev, interpretacijo, stališče kot relevantno – seveda pa ne tudi kot *ustrezno*. Če je za Hattena »dokončni status glasbenega znaka« ciljno naravnan k dimenzijam simbolnega, ki so v osnovi nadčasne, je Kramerjev pogled osredotočen v pragmatične historije, »veliko bolj politične kot epistemološke«.

Prav pri vprašanju *ustrezne* razlage se lomijo kopja. Različne razlage glasbe poganjajo zlasti različice starožitnih muzikoloških opozicij, kot jih, denimo, nakazujejo naslednja vprašanja: Ali kaže glasbo razumeti kot histori(cističen³ ali univerzalističen pojav, iskati znamenja v glasbi ali glasbo razumeti kot znamenje, govoriti o pomenskosti ali smislu glasbe, prebirati njene fiziološke učinke ali poslušalčeve fascinacije nad njimi, iskati njeno »čisto, absolutno pojavnost ali jo razbremeniti metafizike lepih umetnosti ipd.?

231

Perspektivistični odgovori – zavzemanja za eno ali drugo stališče – so v muzikološki praksi sicer pogosti. Kljub temu pa kaže kot ključno značilnost (tudi hermenevtike glasbe označiti *refleksivnost*, ki naj bi združevala različne ravni videnja in slihanja semantičnih plati glasbe. Na tej poti iskanja pomenskosti

² Hatten razmišlja o štirih semiotičnih pristopih k pomenu glasbe, ki so osrediščeni v: izrazitosti posameznih segmentov glasbenega stavka (markedness), toposih (topics), tropih (tropes) in gestah (gestures). (Robert Hatten, Four Semiotic Approaches to Musical Meaning: Markedness, Topics, Tropes, and Gestures, rokopis predavanja na Petem kongresu Gesellschaft für Musiktheorie »Musiktheorie im Kontext«, Hochschule für Musik und Theater Hamburg, 14.10.2005.)

³ Čeprav izhaja razlika med »historizmom« in »historicizmom« iz analize estetskih značilnosti glasbe (prim. Stefanija 2001), jo kaže na tem mestu razumeti v osnovnem pomenu, ki ga pozna slovenski jezik, namreč kot razliko med »poudarjanjem« (historizem) in »pretiranim poudarjanjem« zgodovinskih dejstev.

glasbe, ki snovnost glasbega stavka (tudi zvočne podobe ali pa misli o enem, drugem ali obeh) vpenja med spoznavne skrajnice tipa zgodovinsko/nadzgodovinsko, konkretno/abstraktno, zamejeno/odprto, pragmatično/teoretsko ipd., se odpira vrsta »hermenevtičnih oken« (Kramer). Nadaljnji trije pogledi podajajo tiste različne možnosti – in pasti – razlaganja glasbe, ki razkrivajo nekatera pomembna vprašanja, ki jih muzikologija (v najširšem, ne samo akademsko-pragmatičnem pojmovanju) naslavlja ali pa bi jih mogla nasloviti na hermenevtiko glasbe.

DRUGI POGLED

Zgodovinske umestitve hermenevtike glasbe: histori(ci)stično ali univerzalistično

Omenjeno razliko med Hattenovim in Kramerjevim umevanjem glasbene povednosti je sicer mogoče razumeti kot razliko med disciplinami: med vsebinsko ožje razumljenim iskanjem glasbene povednosti v okviru semiotike (Hatten) in širokosežnim iskanjem možnosti integrativnega podajanja glasbene pomen-skosti v okviru semiotike (Kramer). Toda ta delitev zgolj začne odvijati klobčič vprašanj o možnih spoznavoslovnih opredelitvah, ki jih narekujejo raziskovalne tradicije. V nadaljevanju je načrtana tradicija hermenevtike glasbe, in to tako, da pogled vodi nazaj, od konca 20. stoletja proti njegovemu začetku, ko je pojem »hermenevtike glasbe« dobil tudi akademsko podstat v delu Hermanna Kretzschmarja.

232

Hermenevtika glasbe ...

... danes

Opredelitve pojmov po navadi prinašajo vsebinske razlike, redko tudi tematske. V dveh izmed največjih strokovno uveljavljenih leksikonov glasbe se gesli *Hermeneutik* in *Hermeneutics* vsebinsko dopolnjujeta, *tematskih* razlik ni:

Musik in Geschichte und Gegenwart (Mausser 1996):

Na področju glasbe povzroča natančna razmejitev hermenevtike od pojmov analize in interpretacije posebne težave. Če pojem analize razumemo v ožjem smislu, kot usmerjen k vpra-

The New Grove Dictionary of Music and Musicians (Bent 2005):

V 19. in zgodnjem 20. stoletju je bila hermenevtika glasbe bežno povezana s filozofijo glasbe in se je včasih približala psihologiji glasbe; v novejšem

šanjem oblike in strukture, se hermenevtični pristop fiksira in reducira na vsebinske aspekte [...]. Ponuja pa se možnost, opirajoč se na filozofsko hermenevtiko, tudi hermenevtiko glasbe razumeti kot splošni nauk o razumevanju v smislu nadrejenega pojma, ki se konkretizira v izmeničnem učinkovanju strukturalno-analitične in semantične analize, recepcijske estetike in recepcijske zgodovine kot tudi drugih dejavnikov.

času je mejila na sociologijo glasbe. Pregled nekaterih njenih mehanizmov jo povezuje s semiologijo [...] in strukturalizmom [...], včasih se je povezala z analizo glasbe, včasih ji je ostala tuja. Skozi vso njeno zgodovino je obstajala vzporednica s kritiko glasbe, pri čemer je bila hermenevtika včasih prepletena z njo, včasih pa je hodila svoja pota.

Grovov avtor med drugim ugotavlja, da zanimanje (tudi) za hermenevtiko glasbe ponovno narašča od šestdesetih let 20. stoletja naprej. Pisec taistega gesla za poltretje desetletje starejšo izdajo istega glasbenega leksikona, ki je v primerjavi z novejšo temo pojmu namenila neprimerljivo manj prostora, z ugotovitvijo, da »je [m]ožnost znanstvene hermenevtike glasbe odvisna od pojasnitve vprašanja, ali je glasbo mogoče »razumeti« (Kneif 1980: 511), potrjuje splošen vtis o hermenevtiki glasbe kot pojmu, ki sodi k domala vsem sistematičnim muzikološkim predmetom.

233

Glede na to, da skušajo sodobne vede vsako vejo védenja zamejiti bodisi tematsko bodisi metodološko, ostaja hermenevtika na današnji točki zgodovinskega razvoja eden tistih pojmov, ki so jasni, če jih ne skušamo umestiti na zemljevid posameznih disciplin. Zadovoljili naj bi se z njeno univerzalno uporabnostjo, ker je sposobna vključevanja različnih vsebin z različnih področij védenja. Zadovoljili naj bi se torej s ciljema, ki si ju je zastavila hermenevtika in na katera opozarja starogrški izvor te besede (»prenašam«, »tolmačim«, »razlagam«, »vodim«), ne pa z vsebinami, s katerimi se (lahko) ukvarja. Cilja naj bi bila: *raztolmačiti* »prikrite« plati pojavov, torej *konteksta*, ki omogoča pomenskost, in vzvode razumevanja (Grondin 1994: 20).

... in v začetku 20. stoletja

Hermann Kretzschmar, ki se je prvi zavzel za hermenevtiko glasbe kot za glavni pristop k opisovanju glasbenih del, je s spisoma *Anregungen zur Förderung musikalischer Hermeneutik* (1902) in *Neue Anregungen zur Förderung musikalischer Hermeneutik* (1905) (Kretzschmar 1911: 168–192 in 280–293) aktualiziral baročni nauk o afektih v pedagoške namene. Hermenevtiko glasbe je razumel kot *pripravnico* – »preparacijsko šolo« – za estetiko glasbe.

Kretzschmar je podal zanimivo tipologijo podajanja glasbene povednosti, ki je deloma aktualna tudi danes. Poleg svoje »metode«, torej (v nadaljevanju podane) hermenevtike glasbe, je Kretzschmar kot drugo možnost analitičnega podajanja označil »čisto glasbeno-formalno« analizo in kot tretjo »poetizirajočo razlago« (»poetisierende Auslegung«) (Kretzschmar 1911: 280), torej »manj znanstveno« različico hermenevtične interpretacije. Poetizirajoča razlaga naj bi imela nadalje tri tipe zagovornikov ali »razlagalcev«. Kretzschmar kot prvi tip navaja navado analitikov, »da namesto s stvarnimi postopki k delu pristopajo s sanjarjenjem«, kot drugi tip omeni analitični pristop tistih, ki kot diletanti obravnavajo glasbo s splošnimi opisi brez temeljitega poznavanja, kot tretji tip pa navede tiste analitike, ki se zadovoljijo z opisom oblikovnih značilnosti in pri tem uporabljajo skromno odmerjene pridevnike (Kretzschmar 1911: 178).

234

Kretzschmarjeva nakazana tipologija podajanja glasbene povednosti je odgovor na različne metodologije prikazovanja glasbenih del s preloma 19. v 20. stoletje. Cilj »obuditve nauka o afektih« in utemeljitev »praktične uporabe nauka o afektih« (Kretzschmar 1911: 281) je Kretzschmar umestil na področje estetike, in to na področje poučevanja »duhovne vsebinskosti« (»geistiger Gehalt«) glasbe. Razviti je skušal tako glasbenoteoretsko pedagoško metodo podajanja značilnosti glasbenega stavka kakor tudi univerzalno metodo podajanja glasbene povednosti, ki bi tudi glasbeno nepodkovanemu občinstvu omogočila polnejše, bogatejše *razumevanje* glasbenih stvaritev. Kretzschmar je torej predlagal tako specifično analitsko orodje kakor tudi antropološki pristop.

Lahko bi rekli, da je Kretzschmar s hermenevtiko glasbe vključen v osrednjo sodobno problematiko *razumevanja* glasbenih značilnosti, ki se od sedemdesetih let 20. stoletja razkriva v živahnem zanimanju za meddisciplinarne, antropološke in kulturološke metode opredeljevanja identitete glasbe: gre za gadamerjevsko problematiko o križpotjih resnice in metode.

Metodološki in vsebinski okvir hermenevtike glasbe, ki jo je razgrnila hermenevtika glasbe v prvih desetletjih 20. stoletja, je lepo strnil Tibor Kneif (Kneif 1975) v analizi načel hermenevtičnega tolmačenja pri Kretzschmarju in njegovem učencu A. Scheringu. Kljub dolžini je vredno v prirejeni obliki navesti naslednji odlomek Kneifove analize hermenevtičnega podajanja značilnosti glasbenega stavka:

Kretzschmar je razumel svoje ravnanje kot srednjo pot med izključnim opazovanjem oblike in neutemeljivim sanjarjenjem brez kompozicijsko-tehnične podlage. Trdno je bil prepričan, da skladba vključuje določeno vsebino, in temu od samega začetka naznačenemu stališču ustreza, da je samo oblikovno opisovanje obravnaval strožje v primerjavi z nediscipliniranim poetiziranjem. Vendarle pa njegovo prikazovanje v *Führer durch den Konzertsaal* izdatno uporablja glasbeno-teoretično besedje, verjemo veliko več, kot bi si Kretzschmar želel priznati. Molče računa na osnovno tehnično znanje in stremi h »globljemu razumevanju glasbe, ki presega varnost oblike« [..]. Pri poslušalcu-bralcu predpostavlja zmogljivost »razlikovanja vrat in oken« (kakor je zapisal v predgovoru k tretji izdaji *Führerja*). Ne zahteva nič manj kot sposobnost medsebojnega razlikovanja funkcij posameznih glasbenih odsekov. [...]

Iz organicistične ideje izhaja tudi Kretzschmarjeva hermenevtika. Ob dejstvu, da sta *Preludij* in *Fuga* v C-duru iz prvega dela *Wohltemperiertes Klavier* nastala v različnih obdobjih, Kretzschmar piše: »Da kljub temu vsepovsod obstaja notranja povezanost med obeh deloma, se pri mojstru, ka-

Scheringov hermenevtični postopek je predobro znan, da bi ga bilo treba opisati. Vprašanje, v kolikšni meri bi njegove interpretacije Beethovna lahko označili kot resnične, moramo zavreči kot brezpredmetno, saj sploh ne obstaja možnost dokazovanja nasprotnega, po kateri bi lahko merili njihovo resničnost. Glavna hipoteza, po kateri so vselejšnja podlaga Beethovnovim skladbam določena literarna dela, je vrh piramide: varuje jo naraščujoče število nadaljnjih podpornih in pomožnih hipotez. V nasprotju s Kretzschmarjevim pogledom na tolmačenje tako ne gre za eno hipotezo, temveč za hierarhično ureditev cellega kompleksa hipotez. Mnoštvo hipotez se izkaže za prednost – namesto da bi bilo argumentacijska slabost. Če namreč eno hipotezo ovržemo z dejstvi, falsifikacija ne spreobrne veliko: zahvaljujoč neoslabelim nadaljnjim hipotezam je potrebna le neznatna razporeditev izvajanja dokazov. Zaradi izjemne načitanosti za Scheringa ni bilo nič nemogoče. Ker po njegovem ni razlike med učeno izobrazbo in common sense, med tradicionalnim znanjem in instrumentalnim umom – nastaja krog, ki ga je Schering orisal takole: »Kjer v instrumentalni glasbi brez programa izstopijo izrazito plastični odseki, se največkrat vsiljuje domneva, da se skladateljevo razpoloženje in njegova imaginacija navezujeta na realitete. Če je razlagalec sploh na pravem tiru, potem jih bo pogosto izsledil.« [...] »Pravi tir« pogojuje »izsleditev« in obratno.

Primer Scheringove piramidne konstrukcije je, denimo, tolmačenje Beethovnovih Sonate za klavir op. 26 – istega dela, ob katerem je Friedrich Rochlitz nepozabno parodiral radost do interpretiranja svojih sodobnikov. (Vprašanje je, ali je Schering razumel njegovo *Commentatiuncula* kot zgodnjo hipotezo.) Za razlago nenavadnega zaporedja stavkov (1. variacije; 2. Scherzo; 3. *Marcia funebre sulla morte d'un Eroe*; 4. *Allegro*) po Scheringu obstaja »le ena pot: zbrati vse, kar je bolj ali manj povezano z nastankom dela, to med seboj povezati in iz verige sklepov izpeljati izsledek« [...]

kršen je bil Seb. Bach, samo po sebi razume.« [...] Način, kako Kretzschmar razume vsebinske povezave obeh del – »v fugi skladatelj odpre oči ...« – je preveč nenavaden, da ga ne bi v tem zborniku ponovno navedel v celoti.

Čeravno želijo hermenevtiki analizirati glasbeni pomen, njihova tolmačenja nehoti pripelejo do tega, da nagovorjeni krog bralcev ali poslušalcev lahko sprejme ali zavrže ponujeni pomen. Do te mere hermenevtičnega ravnanja preprosto ni mogoče označiti za semantično analizo. Kretzschmarjevi in Scheringovi izsledki tolmačenja se pri tem med seboj jasno razlikujejo, kar zadeva njihovo uporabnost za glasbeno teorijo znakov. Medtem ko Scheringove interpretacije predstavljajo docela individualne dosežke – produkte (po)zna(va)nja, fantazije in bistroumnosti –, se Kretzschmar opira tudi na objektivne glasbene pomene. Objektivne v tem smislu, da v Kretzschmarjevem pojmovanju lahko večje število članov kulturne skupnosti identificira določena glasbena dejanska stanja kot določene splošne signifikate. Instanca za vprašanje, kaj potemtakem določa pomen katerega motiva ali stavka, je kolektivna navada: povezave med znakom in označenim nastajajo, se ohranjajo in spreminjajo zahvaljujoč glas-

Glavna hipoteza (H):

delo temelji na konkretni poetični ideji; izvira iz libreta Achilles Giovannija de Gamerra. Upoštevani dejstvi: 1. Riesovo poročilo in 2. Beethovnova skica.

1. V Biografskih noticah (str. 80) je Ries zapisal: »V Sonati op. 26, posvečeni knezu Lichnowskemu, je žalna koračnica v as-molu nastala na podlagi velike hvale Paërjeve žalne koračnice iz opere ‚Achilles‘, ki so jo videli Beethovnovi prijatelji.«

Riesova notica je dokazano napačna, saj je bila Beethovnova žalna koračnica napisana še pred izvedbo Paërjeve opere. Vendarle je za Scheringa pomembna povezava med Beethovnom in snovjo iz Achillesa – postavi hipotezo (H1), da štirje stavki v sonati tvorijo namerni ustreznik »upoštevanja vrednih scen v libretu« de Gamerra (»upoštevanja vrednih«, to pomeni tistih, za katere Schering verjame, da jih je identificiral). Ta podmena potrebuje nadaljnji hipotezi, in sicer (h1): Beethoven je poznal de Gamerrrov libreto, še preden se je z njim srečal v uglasbitvi Paëra; in hipoteza (h2): na podlagi tega je Beethoven uglasbil štiri scene. Mimo tega nastopita stranski hipotezi, (sh1): Beethoven je pesnika poznal; in (sh2): njegovo navdušenje nad antično snovjo mu je lahko omogočila uglasbitev Achillesa.

2. Prve skice Sonate op. 26 kažejo na:

- a) zasnovo teme v variacijski stavek,
- b) francosko-italijanski pripis: »variée tutt a fatto poi Menuetto e qualche altro pezzo caratteristico come p. E. una Marcia in as moll e poi questo,«
- c) Allegro-fragment v šestnajstinkah.

Ob tem Schering pri (H2) postavi domnevo, da je Beethovnov pripis nastal po branju ljubezenske scene med Achillesom in Brisëis (ki se jo pripisuje variranemu začetnemu stavku), a še pred branjem drugih scen, saj pripis govori na splošno o »Menuettu« (namesto Scherzo) in »Marcia« (namesto konkretne Marcia funebre). (Da Schering trdi nekaj nezaslišanega, je jasno v trenutku, ko si predočimo ne-

benemu *communis opinio*. Pomen glasbenih dejanskih stvari je mogoče raziskovati na ta način, da se ugotovi funkcija, v kakršni jo je uporabljal skladatelj in v kakršni jo uporablja poslušalec. Le metafizik išče kakršen koli pomen v glasbi sami. (Teza velja tudi obrnjenno: Hanslick je postopal metafizično, ko se je lotil kake skladbe in ugotovil, da v njeni strukturi ni razkril nobenega »izraza«.)

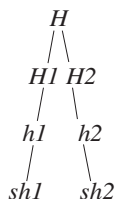
»Objektivni« pomen ne poseduje nikakršne nadzgodovinske veljavnosti, temveč korenini v določeni zgodovinski situaciji. Glasbeni pomen je objektivno toliko, kolikor najde intersubjektivno priznanje. Kot primer bi lahko navedli Kretzschmarjeve uveljavljene kategorije, ki so organizirane binarno in izkazujejo približno takole polarnost:

počasi (odmerjeno) – hitro (živahno)
 nizko (potrto) – visoko (radostno)
 mali interval (plaho) – veliki interval (odločno)
 tiho (zadržano) – glasno (pogumno)

Kretzschmarjevo tolmačenje je utemeljeno v ujemaajoči se polarni strukturi signifikantov in signifikatov, katerih elementi nastopajo vedno v kombinacijah. Določitev ni nikakršna individualna iznajdba, temveč je značilnost slušne zavesti glasbene tradicije, ki jo je Kretzschmar zagovarjal. [V opombi je citirana Kretzschmarjeva izjava:

nadno pretvarjanje operne ideje v sonatno zasnovo – ki nastaja sredi branja libreta.)

Tvorba hipotez kaže naslednjo strukturo:



Dve uporabljeni zgodovinski navedbi (1, 2) stojita nasproti drugima, ki ju Schering ni zasledoval. Ti sta (3) sporočilo Carla Czernija, v katerem naj bi Finale Beethovnovnega dela spodbudila »clementi-cramersko tekoča manira« in (4) Wegelerjeva opomba, da ga je Beethoven povabil k pisanju besedila za temo variacij. Na podoben način razume Schering tista dejstva in razlage iz recepcijske zgodovine Beethovna, ki jih lahko uporabi pri svojem tolmačenju. Orisani Scheringov postopek izhaja iz nelagodja, ki ga izzove nekonvencionalno zaporedje stavkov. »Določeno enkratno, ne poljubno ponavljajoče se povezovanje misli je moralo biti pri skladatelju povod za takšno, in ne drugačno celostno oblikovno podobo,« je zapisal Schering. [...] Njegovo nelagodje je estetsko in ga izpeljuje iz prepričanja, da stavki neke skladbe »kolikor hitro se razrešijo medsebojne soodvisnosti, takoj izgubijo reprezentacijsko vrednost in dobijo značaj fragmentov, medtem ko so bili poprej sestavni deli enega duhovnega organizma. Vezivnost slednjega je tako močna, da se ne more spremeniti podano zaporedje, v katerem se pojavljajo« [...].

Schering se zaplete v protislovje, ko izpelje sklep, da je Beethoven sam »vzel scene iz libreta, ki so se mu zdele najbolj izrazite, ne da bi bil pozoren na njihovo duhovno povezavo«. Poljubnost zaporedja stavkov naveže na poljubnost Beethovnovnega izbora: kavzalno izpeljana samovoljnost genija naj bi razložila samovoljno zaporedje stavkov. Toda – četudi se Sche-

»Nisem izumitelj, temveč zagovornik nauka o afektih, ki ima dolgo zgodovino.«] Ravno zato ima njegova hermenevtika vrednost za semiotike. Kretzschmar je objektivni do te mere, da je v smislu te tradicije – ki je bila obenem tudi semiotična tradicija – skladbe interpretiral kot tvorbe znakov. Navzlic odporu do »statistike« Carla van Bruycka, se je tudi sam oprl na množico poslušalcev, ki so pripadali isti semiotični tradiciji.

ringove hipoteze izkažejo za točne –, dejanski sestav izoliranih scen v sonatni cikel ne odpravi estetskega nelagodja, temveč samo razreši zgodovinsko uganko. Scheringovo tolmačenje je zmoglo zgodovinsko razložiti skladbo, vendar s stališča estetike njegova razlaga ni prepričljiva. Pri tem misel o organizmu učinkuje kot cokla. Ujet v ideološko pojmovanje umetniške stvaritve kot »organizma«, Schering brez pomisleka izključuje možnost, da je Beethoven zbral že izgotovljene posamezne stavke v eno skladbo in da jo je tako mogel ponuditi založniku. Od socialno-zgodovinske študije o povezavah med založniki in skladatelji bi lahko pričakovali, da ob pomembnih delih 19. stoletja pretrse mit o »organski enovitosti«.

238

Ob navedenem odlomku Kneifove analize Kretzschmarjevega in Scheringovega hermenevtičnega pristopa kaže opozoriti, da je avtor brez pridržkov umestil hermenevtiko v »semiotično tradicijo« analize, ki korenini v času, ki je daleč pred Kretzschmarjevo obuditvijo baročnega nauka o afektih (tudi afekcijah) ali figurah. Tako kot Kneifova študija opozarja na različno metodologijo in vsebinski obseg Kretzschmarjeve in Scheringove hermenevtike, namreč tudi vrsta semiologov oziroma semiotikov glasbe v zadnji tretjini 20. stoletja skuša potegniti mejnico med svojim delom in tistim, ki naj bi ga opravljali hermenevtiki. Semiotični analitični postopki podajanja glasbene povednosti, ki jih je med prvimi opredelil A. Schering v svojem »nauku o glasbenih simbolih« (*Musikalische Symbolkunde*, 1936) in ki jih je pred poltretjim desetletjem z izredno odmevnostjo »na novo odkril« Leonard Ratner, so kot otroci strukturalizma v različnih »-post« preoblekah in z njimi povezanih idejnih ter duhovnih prizadevanjih ostali osrednje gibalno diferenciacij, kakršna je tista, ki jo razkriva uvodna primerjava med prizadevanji L. Kramerja in R. S. Hattena.

Med metodo in vsebino

Hermenevtika glasbe metodološko korenini v nauku o glasbenih figurah ali afektih, ki jih je med prvimi sistematično obravnaval Joachim Burmeister okoli leta 1600. Del nemara najbolj vplivne veje semiotike glasbe ima iste zgodovinske korenine, ki jih je po Scheringu (samostojno) načrtal Leonard Ratner v začetku osemdesetih let 20. stoletja, segajo pa v obdobje klasicizma. Ratner o formalnih segmentih glasbenega stavka govori kot o »toposih«:

Povezanost glasbe s čaščenjem, poezijo, gledališčem, zabavo, plesom, ceremonijami, vojsko, lovom in življenjem nižjih slojev prebivalstva je v zgodnjem 18. stoletju vodila k razvijanju tezavra značilnih figur [...]. Nekatere so bile povezane z različnimi občutki in afekti; druge so imele piktoresken okus. V tej študiji jih imenujem toposi – predmeti glasbenega diskurza. Toposi nastopajo kot v celoti izdelane skladbe [fully worked-out pieces], torej kot tipi, ali kot figure in postopki [figures and progressions] v skladbi, torej kot slog (Ratner1980: 9).

Po analogiji z baročnimi retoričnimi figurami izpeljano analitično izhodišče nakazuje Ratnerjevo stališče, po katerem je baročna glasbenoretorična zapuščina osrednjega pomena tudi za obdobje med letoma 1770 in 1800. Z istega stališča sta tako Hatten kot Kramer izpeljala svoja pogleda na povednost glasbe. Izraz *topos* (ang. »topics«; od gr. τόπος: kraj, mesto, podoba), ki ga je Ratner razumel v literarnoteoretskem pomenu kot »celoto miselnih in izraznih obrazcev določene literarne tradicije«, sta tako Hatten kot Kramer metodološko in vsebinsko še razvila. Če je Ratner tako opredeljene oblikovne člene obravnaval v skladbah klasikov po značilnostih 1) zgodovinskih slogov in 2) estetskih učinkov – k toposom je štel plesne poteze (iz menueta, passepieda, poloneze, bourréeja, gavotte, koračnice) in različne slogovne poteze (vojaško in lovsko godbo, pojoči slog, briljantni slog, francosko uverturo, musette, pastorage, turško muziko, viharški slog, občutenjski slog, strogi ali učeni slog, fantazijo in tonsko ter besedno slikanje –, koncept toposa muzikologi danes pospešeno razvijajo v različne semantične smeri. (Uvodoma omenjeno Hattenovo predavanje lepo povzema trenutna prizadevanja po širitvi koncepta glasbenega toposa; prim. še Tarasti 1997.)

239

Priostreno rečeno, zdi se, da je to, kar bode v oči pri semiotiki glasbe, njena metodološka zagnanost in vsebinska zadržanost, medtem ko pri hermenevtiki glasbe najbolj izstopata metodološka ohlapnost in zagnanost pri iznajdevanju vsebinskih predlogov na temo glasbene povednosti. Uvodoma omenjeni odgovor L. Kramerja, da semiotika razvija *vokabular*, hermenevtika pa *jezik*, nakazuje elementarni razkorak med metodološkimi in vsebinskimi vprašanji pri raziskovanju povednosti glasbe. Poskusi zaokroženega pogleda na glasbeno povednost, kar je Peter Hadreas označil kot »aboutness« v glasbi – za to, kar naj bi glasba želela ali mogla povedati (Hadreas 1999) –, umanjajo. Tako sta do danes ostali rdeča nit hermenevtičnih pogledov na glasbo, ob močnih spodbudah strukturalizma in semiotike v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja, po eni plati *razumevanje* glasbenih del, po drugi plati pa »tehnično«

opisovanje oblikovnih značilnosti glasbenega stavka – torej obe plati, ki jih prej navedena primerjava med Kretzschmarjem in Scheringom razkriva kot osrednjo spoznavoslovno tematiko hermenevtike glasbe.

Vprašanje o delu in celoti, ki ga je mogoče razbrati kot pomembno spoznavoslovno iztočnico hermenevtike glasbe iz začetka 20. stoletja, ostaja eno osrednjih muzikoloških tem tudi v obdobju, ki ni bogato le z vsebinsko nepreglednostjo, temveč ga zaznamuje tudi nekakšen »comeback of systematic musicology«, natančneje: razmah empiričnih, formalizacijskih (»computational«) in kognitivnih muzikoloških raziskav (Honing 2004). Seveda se na videz samoumevna komplementarnost »duhovnih« in »naravoslovnih« ved v muzikološki praksi ne izide brez težav. Kljub temu pa, kot bo razvidno iz naslednjega poglavja, obstaja bazična vez, ki povezuje na videz nespravljljive poti razlaganja glasbe. Povezuje jih tako, da jih na videz ločuje na humanistično in naravoslovno videnje glasbene povednosti, zastavljajoč pri tem nekakšno »formalistično iluzijo« v obliki vprašanja: Ali je glasba fizikalni pojav ali duhovna dejavnost?

240 TRETJI POGLED

Teoretska razmejitev glasbene povednosti: dve tradiciji podajanja glasbe – oblikoslovje in hermenevtika

Zadnje vprašanje ima množico preoblek. Večinoma so odgovori nanj komplementarni – kot je tudi vprašanje samo na videz alternativo, v resnici pa gre za komplementarno videnje »substance« glasbe. In večina odgovorov ima svoje historije v teoriji glasbe.

Ob tem je smiselno poudariti, da tolmačenje glasbe nima tako številnih med seboj konkurenčnih si teorij – za razliko od nekaterih drugih ved –⁴, čeprav imamo precej bogato zgodovino različnih pogledov nanje. Za zadnji stoletji zgodovine glasbe Zahoda je mogoče reči, da je 19. stoletje od druge polovice

⁴ Značilna misel o relativnosti, »izmuzljivosti« nekoč domnevno jasnih in trdnih spoznavnih meril je ena osrednjih za sodobni čas. Subjektivizem in manko konsenza glede ugotavljanja dejstev naj bi silila k izbiri med obstoječimi, med seboj bolj ali manj konkurenčnimi teoretskimi predlogami. Prav to naj bi prinašala (samo naša?) sodobnost. Pogledi, teorije, paradigme itd. »v sodobnih diskusijah o hermenevtiki skušajo pridobiti zase položaj splošne ali univerzalne oz. filozofske hermenevtike, položaj, ki bi ga sprejeli za temeljno teorijo humanističnih znanosti ali – širše – vseh znanosti nasploh« (Geldsetzer 1989: 127–128).

18. stoletja podedovalo dopolnjujoči se analitični izhodišči, ki predstavljata temelj podajanja glasbenega stavka do danes. Opredeliti ju je mogoče kot *oblikoslovje* in *hermenevtiko* glasbe (seveda ne brez upravičenega, a ne tudi utemeljenega negodovanja tistih, ki skušajo za vsako ceno ohraniti »čistost« muzikološke terminologije).

Najprej k oblikoslovju.

Glasbeno oblikoslovje kot izhodišče hermenevtike

Vprašanje »tolmačenja« vsebin glasbenega stavka je smiselno zastaviti skozi zgodovinsko perspektivo, kot jo razkriva delo Adolfa Bernharda Marxa, ki ga literatura navaja kot »očeta« sodobnega oblikoslovja, torej različnih »formalizmov« v glasbi, ki iščejo močne metodološke temelje, ki bi upravičili pogosti, čeprav nenapisani uzus razlikovanja med analizo glasbenega stavka in analizo glasbe.

Če kaže metodološko utemeljenost šteti za osrednje področje analize glasbenega stavka, ki so ga v 20. stoletju razvijali različni avtorji z različnimi teoretskimi in praktičnimi metodološkimi rešitvami, ne kaže spregledati, da je identične analitične zahteve nedvoumno formuliral že tvorec glasbenega oblikoslovja Adolf Bernhard Marx sredi tridesetih let 19. stoletja.

241

»Sploh ima pri ocenjevanju določene discipline in njenih stališč manj teže vprašanje, ali ji in koliko ji v posameznostih kaj uspe narediti, kot tisto drugo vprašanje: ali je pri sistematičnem izpeljevanju svojih predmetov v celoti in razumno predočena in spoznana [zur Anschauung und Erkenntniss gebracht]« (Marx 1837: 569).

Marx je svoja merila ocenjevanja oblikoslovja podal v poglavju z zgovornim naslovom: *O melodiki in harmoniji ter njunih mejah*. V njem je pri premisleku o tem, zakaj nimamo nauka o melodiki, ki bi bil enako razširjen in izdelan kot nauk o harmoniji, kot že večkrat pred tem in kasneje v svojem teoretskem sistemu poudaril pomen in zahtevnost celovite oblikovne obravnave glasbenega stavka, kjer sta

»melodija in harmonija dve obliki, v katerih se umetniški duh razumsko [nach Vernunftgesetzen] razgrinja in razkriva za svoj namen« (Marx 1837: 576).

Navedek je seveda del Marxovega celovitega nauka o glasbenih oblikah. V primerjavi s starimi učbeniki, ki so se sklicevali na posamezno »znanost«, »referenčno« za glasbo v tistem obdobju, in poleg te tudi na skladateljsko spretnost ter izkušnost, Marx močno poudarja *umetniško spoznanje* (Künstlerische Erkenntnis) in *umetniško vest* (künstlerische Gewissen). Zato bistvo glasbe osvetljuje skozi množico oblik, in ne prek posameznih kompozicijskoteoretskih predlog.

Marx ne govori samo o splošni teoriji kompozicije, ki je bila in je v določeni meri še vedno razmejena na naslednja področja (Marx 1837, Uvod: 4): 1. RITMIKA ali nauk o ritmu; 2. MELODIKA ali nauk o melodiji; 3. HARMONIKA ali nauk o harmoniji; 4. KONTRAPUNKT ali nauk o tvorjenju in povezovanju sočasnih glasov; 5. nauk o umetniških oblikah; 6. nauk o instrumentalnem stavku; 7. nauk o vokalnem stavku.

Marx želi od glasbenega nauka več. želi povezati posamezne panoge glasbene teorije. Očitno je, nadaljuje,

242

»da je mogoče pojme, po katerih so imenovane navedene rubrike – melodia, harmonija itn. –, razumsko med seboj ločevati, da pa je ta delitev le abstraktna in o njej umetnost ničesar ne ve. Ne obstaja melodia brez ritma, ne obstaja skladba, ki bi bila le harmonija, ni si mogoče zamisliti niti najmanjšega harmonskega sosledja brez melodie, brez povezanih glasov ali melodij. Da bi bil nauk o kompoziciji umetnostni nauk, ki naj bi posredoval umetnost, kakršna ta je in kakor živi, se ne bi smeli dalje spuščati v to protinaravno razmejitev kot v nekaj nujno potrebnega in zahtevanega; to bi bilo odtujeno nedeljivemu bistvu umetnosti.«

Marx predlaga razmejitev nauka o kompoziciji na dva obsežna dela. Za vrh prvega, »čistega« kompozicijskega nauka, je predlagal *oblikoslovje* kot novo disciplino, ki bi združevala posamezne elementarne kompozicijske panoge. Drugi del kompozicijskega nauka pa naj se, kot je predlagal in pokazal tudi sam, ukvarja s praktičnimi rečmi izvajanja »čisto glasbenih« zakonitosti. Tako je mogoče vsebinsko zasnovo Marxovega nauka strniti z naslednjo preglednico:

Čisti kompozicijski nauk

prvi del se ukvarja z razvojem:
 – lestvic
 – melodike
 – harmonije
 – harmonskega toka
 – posameznih kompozicijskih postopkov, ki zadevajo dopolnjevanje med glasovi, kar vodi v →

drugi del čistega kompozicijskega nauka ali OBLIKOSLOVJE: prinaša posamene »sestavljene umetniške oblike«, ki ne potrebujejo posebne vaje v čistem kompozicijskem nauku in se jih je, meni Marx, bolje učiti ob apliciranju na določene instrumente ali glasove

Uporabni kompozicijski nauk

– instrumentalni stavek
 – vokalni stavek
 – povezave glasbe s:
 a) cerkvenimi
 b) gledališkimi (dramatische) nameni

Uvodno poglavje drugega zvezka Marxovega kompozicijskega priročnika prinaša zgovorno obravnavo pojma umetniške oblike (»Begriff der Kunstform«) (Marx 1838/71890. Marx 1838 II, Uvod: 4–5):

[Z]lahka je mogoče videti, da ima vsako umetniško delo svojo obliko. Saj ima vsako umetniško delo svoj začetek in svoj konec, torej obseg [Umfang]; sestavljeno je iz delov različnih vrst, različnega števila – na različen način. Utelesenje [Inbegriff] vseh teh značilnosti se imenuje forma umetniškega dela. Forma je način, kako vsebina dela – občutek, predstava, ideja skladatelja – postane zunanja [...], in formo umetniškega dela je treba поблиže in določeneje označiti kot izkaz, kot zunanost – kot podobo njegove vsebine.

Iz tega sledi, da lahko obstaja toliko oblik, kolikor je umetniških del, čeprav so določene glavne ali bistvene poteze lahko skupne celi vrsti različnih oblik. Umetniška forma je torej utelesenje osnovnih značilnosti [Grundzüge], ki si jih deli množica posameznih del. [...] Število umetniških oblik ni zamejeno [... in] vedno je mogoče iznajti nove. Po sebi ni niti zasluga niti napaka, če kompozicije tvorijo nove forme, v vsakem posameznem primeru pa se je treba vprašati le: ali forma – nova ali stara – popolnoma ustreza mislim. Le tedaj je prisotno pravo umetniško delo [wahres Kunstwerk], sicer ne, najsi je forma še tako spretno nastala znova. [...]

243

Bistvo in upravičenost oblikoslovja kot tedaj nove, celovite glasbene discipline tako ne bi smelo biti v podajanju *oblik*, temveč v spoznavanju načinov *oblikovanja*. Marx je bil zelo dovzeten za možnosti iznajdevanja novih oblik. želel je, da vsakdo »svobodno in sebi lastno razvija novo« oblikovnost. In to samo pod enim pogojem. Vsaka nova oblika naj bo v skladu z načelom, ki ga je poudaril v uvodu prve knjige svojega teoretskega opusa: »Vse je pravilno, če služi ideji« – saj utečene oblike niso le »podedovana navada«, temveč imajo določeno »globljo podstat«. Pri tem priključuje kot primere opuse Mozarta in

Beethovna in poudari, da sta oba mojstra do neke mere upoštevala podedovane oblike, vendar sta našla pot in razloge za odstopanje, saj je

»vsaka forma [...] zase le enostranska – vsaka forma ni nič drugega kakor ena od poti, po katerih umetniško ustvarjajoči um [künstlerisch schaffende Vernunft] opravlja svoja dela.« (Marx II, Uvod: 8)

Dolgoročni cilj, ki ga oblikoslovje lahko pomaga doseči, pa ni samo v podajanju formalnih potez, ki jih je mogoče opredeliti z natančnim razčlenjevanjem vloge posamezne glasbene prvine v kompozicijskem procesu. Cilj je razkriti (stopnjo) *povezanosti* določene oblike z idejo, ki jo je porodila, kajti

»[n]a sebi ni kratko malo nič absolutno napačno ali pravilno, temveč vse pravilno in nujno, če služi ideji, vse pa je napačno in nedopustno, če ne.« (Marx I, Uvod: 14–15)

244

Ko je Marx oblikoslovju podelil pomen samostojne glasbenoteoretske discipline in s tem izrazom naslovil drugi del svojega »čistega skladateljskega nauka«, je torej svojo osnovno nalogo videl v iskanju načinov nazornega prikazovanja razmerij med glasbenimi prvinami: součinkovanja, prepletanja, dopolnjevanja in izmenjevanja poudarkov med melodiko, harmonijo in ritmiko/metriko skozi dinamiko glasbenega toka. Cilja, h kateremu je uprl svoj pogled, pa ni zamejil na oblikovnost glasbenega stavka, temveč k vprašanju njegove pomenskosti. Zato kaže ob Marxovem skladateljskem nauku, v katerem je prvi opredelil oblikoslovje kot krovno kompozicijsko disciplino, čeprav ga je kasnejše pedagoško oblikoslovje skrčilo v nauk o peščici formalnih značilnosti glasbenega stavka, še posebej poudariti, da oblikoslovje šele odpira – nikakor pa ne ovira ali zanemarja – nadaljnje iskanje glasbene povednosti. Resda to, kaj Marx misli s tem, da je »forma zase le enostranska«, v njegovem učbeniku ni natančneje opredeljeno. In tudi kasnejši glasbeni »formalisti« si tovrstnih vprašanj ne zastavljajo radi.

Toda že iz Marxovih analiz (zlasti Beethovnovih del, na katerih je pravzaprav utemeljeval svoj nauk) je razvidno, da oblikoslovje prinaša samo del analitičnega »orodja«, s katerim je mogoče glasbo obravnavati, razlagati, interpretirati, tolmačiti. Tega »orodja« ne nazadnje Marx ne išče samo v formalnih postopkih členjenja glasbenega stavka, s kakršnimi se ukvarja nauk o glasbenih oblikah, temveč tudi v možnostih opisovanja glasbenega stavka z različnimi prispodobami, ki silijo k vzporejanju skladbe z živim organizmom. Natanč-

neje rečeno: Marx išče analitično orodje ne le v natančnih opisih oblikovnosti, temveč tudi v »poetičnih« (C. Dahlhaus) razlagah »vsebine« glasbenih oblik, kakršne so v muzikološko misel vpeljali »romantiki« s konca 18. stoletja: L. Tieck, W. H. Wackenroder ali pa E. T. A. Hoffmann. Marx je z opredelitvijo *glasbene oblike* kot glasbenoteoretske kategorije tematiziral vprašanje o razmerju med *snovnostjo* in obliko kot *pojavnostjo* duhovnega, umetniškega sveta, sveta materialno težko »ulovljivih« idej. Marx je torej znotraj oblikoslovja tematiziral delitev, ki je za hermenevtiko glasbe ena osrednjih: na *zunanj* ali »priučljivi« in *notranji* ali »od Narave dani«, »nepriučljivi« del kompozicijskega nauka. Natančneje rečeno, Marx je analitično tematiziral razliko med »očitnim« in »prikritim«, »vidnim« in »potrebni razlage«, »neposrednim« in »posrednim«, kar je sicer poudarjala nova kompozicijska teorija od druge polovice 18. stoletja naprej (npr. J. Riepel, J. N. Forkel, H. Ch. Koch in drugi).

Muzikologija kot hermenevtika glasbe

Zaradi dopolnjujočega razmerja med formalističnimi in hermenevtičnimi vzgibi ni nenavadno, da se Marxovi opisi posameznih skladb po konceptualnem aparatu v osnovi bistveno ne razlikujejo od tistih, ki so značilne za hermenevtiko glasbe 19. stoletja (o formalističnih in hermenevtičnih analizah 19. stoletja gl. Bent 1994). Razlika je v stopnji referenčne svobode pri razlaganju, ne v načelih, in seveda v namenu, tistemu vedno uokvirjenemu »oknu«, h kateri vsak analitik naravna svoj korak.

Kam je muzikologija naravnala svoj korak? Kljub očitni ambicioznosti, ki na tem mestu dopušča, da odgovor samo nakažemo, je vprašanje v osnovi skrajno banalno in po svoji splošnosti – vprašljivo. Pa vendarle neizogibno. Tudi odgovor, ki sledi, je zato splošen, a samo začasno, do naslednjega poglavja, ki ponuja specifičen odgovor na isto vprašanje: Kam je veda o podajanju značilnosti glasbe konkretno naravnala svoj korak?

Mimo dvomov, ki utegnejo zamegliti ali zožiti zgoraj zastavljeno splošno vprašanje, kaže izhajati iz nekega nevprašljivega dejstva, in sicer tega, da so tudi oblikoslovna prizadevanja A. B. Marxa na analitični ravni tematizirala vrsto nejasnosti o na videz »samoumevnem« spoznavoslovnem ločevanju na *kulturo* in *naravo*, ki se v končni fazi izteka v razlike med naravoslovnimi znanstvenimi pristopi in humanističnimi metodami vedenja. Marx je torej v muzikologiji tematiziral razliko, ki jo je Wilhelm Dilthey elegantno strnil z odmevno kri-

latico: »Die Natur erklären wir, Seelenleben verstehen wir.« Ni pa ponudil odgovora na vprašanje, kakšni so in kako potekajo šivi med humanističnim in naravoslovnim pogledom.

Seveda nekaterih odgovorov o tem, kaj sodi na eno in kaj na drugo področje, (ne le) v glasbi še danes ni. Vendarle pa ni videti sporno, da pri glasbeno-pedagoški praksi neizogibno trčimo na ukoreninjeno razliko: na obravnavo tistih plati, ki jih je mogoče šteti za »formalne«, torej odvisne od »glasbe same«, in na »druge« razsežnosti glasbe – in med »druge« sodi pisana paleta spoznavnih meril, od teorij občutkov in asociacij ter zgodovinskih koščkov do postavk o subjektivnem dojetanju glasbe.

246

Najsi je ta delitev na »formo« in »vsebino« še tako zakoreninjena, nikakor ni samoumevna. Vzemimo primer: v pedagoškem procesu ne govorimo o glasbi kot samoumevnem nespremenljivem pojavu, temveč o posameznih glasbenih delih, slogih, obdobjih z značilnimi glasbenimi zvrstmi, o teoriji glasbe, o recepciji glasbe in učinkih glasbenega stavka na poslušalca, o značilnostih posameznih izvedb, o izvajalskih ustanovah, konkretnih odzivih na posamezne koncerte itn. Pojem glasbe ne nazadnje ni samoumeven, temveč se skozi čas vsebinsko spreminja (Riethmüller 1985). Skratka: govorimo o pojavih, ki jih je mogoče obravnavati po načelih raziskovanja *naravnih pojavov*. Obenem pa nihče ne dvomi o »substancialnosti splošnega« razumevanja glasbe, namreč glasbe kot dejavnosti, za katero velja elementarno merilo: glasba bodi vse, kar je mogoče povezati z namensko urejeno zvočnostjo, z »obdelovanjem duha«, kot se glasi novoveška definicija kulture, na akustični ravni.

Razmejitev na pojmovanje glasbe kot »obdelovanja duha« in razumevanje glasbe kot »obdelovanja materije« se ne bi zdela vredna omembe, če bi razumeli vsakega od obeh pogledov kot alternativni, kot možna pristopa, in ne kot komplementarni gledišči. Toda kot komplementarni iztočnici – in razmejitev na pojmovanje glasbe kot »ustvarjene narave«, kot izraza »naravnega genija«, fiksiranega v *glasbenem delu*, in razumevanje glasbe kot »znanosti« o pravilih urejanja tonskega sistema je nedvomno znamenje komplementarnosti humanističnega in naravoslovnega pogleda na glasbo – ostaja eno osrednjih gibal pri iznajdevanju različnih opisov, tolmačenj, interpretacij glasbe do danes. Tematsko oba pogleda koreninita v teoriji *posnemanja* ali *mimesis*, eni temeljnih širše umetnostnih, ne le glasbenih teorij, po kateri je glasba *imitacija* bodisi naravnih bodisi umetelnih, artificialnih pojavov.

Teorija posnemanja se zgodovinsko pretaka po preštevilnih okljukih, da bi jih mogel na tem mestu nakazati. Vendar pa se njene niti vsebinsko zgostijo v bogato vozlišče med 16. in 18. stoletjem. Zgostijo se v času, ko kompozicijska teorija kaže razmeroma jasne rezultate sicer že vsaj stoletje poprej načrtane širitve glasbene *poetike* (gr. poiein: delati, izdelovati) iz ožje »gramatikalne« tradicije v smer pedagoško naravnane glasbene retorike (Reckow 1982). Ta postavlja v ospredje ideal humanistično razumljenega »pojezikovljenja« glasbe, katerega vsebinski obseg je sijajno podal Christian Kaden z naslednjimi besedami (Kaden 1999):

»Domnevno »pojezikovljenje« glasbe se izkaže za svoje nasprotje in izpričuje izgubo stabilnosti. Kar naj bi retoriziranje preprečilo in zavrlo – ločevanje tona in besede –, se z njim nadalje reproducira. Odtod se ni treba čuditi, da razvejene teorije glasbene retorike – sploh že navodila za njihovo praktično izvajanje – pri večini traktatov o glasbi v 16. stoletju manjkajo. Še več: celo pri avtorjih, ki se eksplicitno ukvarjajo z glasbeno retoriko, na primer Seth Calvisius, ki je v svojem traktatu Melopoeia iz leta 1592 celotno poglavje posvetil »de oratione sive textu«, se zdi, da jim je pri tej nalogi skorajda spodletelo. Do retoriziranja nastopajo, pri kasnejših obravnavah [... teoretsko] bolj skeptično in izmikajoče. Za premislek zato ostaja vprašanje: Ali je retoriziranje zmoglo nositi ‚breme vsaj delno novega utemeljevanja glasbe‘ in ali je de facto zmoglo prevzeti nase vlogo ‚utemeljujočega, legitimirajočega načela‘ [...]?

247

Kaden na zastavljeno vprašanje odgovori takole:

»Namesto pojezikovljenja glasbe je bilo treba obravnavati retoriziranje in prevarjanje [Vergestellung], namesto humaniziranja počlovečenje, povrh še postvarjenje [Versachlichung] in ponotenje [Vernetelung], izgubo glasbene telesnosti in razvijanje samozadostnosti zvoka. To se zdi izzivalno in tendenciozno; in zapletom niti izročila v 16. stoletju nikakor ni enkrat za vselej zadoščeno. Vendarle vztrajam pri tem, da je podana podoba kot celota ustrezna prav zaradi svoje idealnotipske priostritve – in da zmore spodbuditi nova vprašanja.«

In doda:

»Morda je dopustno v tej zvezi pomisliti na vizijo Nikolaja Kuzanskega. Gre za vizijo ne-upodabljajoče, ne-imitacijske umetnosti. Povezuje se s predočbo samoudejanjajočega se človeka, nekakšnega humanus deus, ki sam ustvarja moč lastne imaginacije [...]. Kuzanski ta problem, ne brez ironije, razloži ob primeru izdelovalca žlic, ki si naloži zahtevo po večji popolnosti kakor vsak ustvarjalec

upodabljajoče umetnosti. Temelj: žlica – in podobne priprave – ne obstajajo dane v naravi; izvirajo iz iznajditeljskega duha človeka per se [...]»

Kadnova opozorila se nanašajo na tiste premene osrednjih kazalcev, ki so, predvsem od 18. stoletja naprej, po eni plati sooblikovale merila avtonomne, absolutne, čiste glasbe, medtem ko so po drugi plati odpirale možnosti razslojevanja glasbenega razvoja skozi različne skladateljske poetike. *Retoriziranje, pretvarjanje, počlovečenje, postvarjenje in ponotenje* so fasete istega procesa, ki tako kompozicijsko zgodovino kot misel o njej vodi k sodobnemu iskanju če že ne najboljše, pa vsaj najbolj sprejemljive »teorije razlaganja«.

248

Delitev na humanističen in naravosloven pristop h glasbi tako skozi očala teorije posnemanja spreobrača razmerje med snovnostjo in duhovnostjo glasbe, a ga ne spreobrne. Samo okrepi mejnico, ki ločuje in obenem povezuje oba pogleda na glasbo: humanističnega in naravoslovnega. Njuno vez okrepi tako, da vprašanje glasbene povednosti zaobrne. Ne naslavlja ga na glasbo, temveč na izhodišče opazovanja. Namesto na snovne plati, ki jih je mogoče povezati z glasbo, ga naslovi na spoznavni okvir, v katerega jih je mogoče postaviti. Tako se ne sprašuje po relativni avtonomiji glasbe ali njenih estetskih funkcijah, temveč o okviru njene avtonomnosti in funkcij, ki jih lahko opravlja. Sprašuje se, kaj tvori referenčni okvir *retorizacije*, iz česa je sestavljeno *pretvarjanje* »zunajglasbenega« v »glasbeno« pojavnost, na katerih ravneh kaže govoriti o *počlovečenju* glasbe, katere rezultate prinese proces *ponotenja* sicer izvirno ustne umetnosti ipd.

V teh in podobnih vprašanjih verjetno ni težko uvideti varljivih nasprotij med tistimi, ki menijo, da se je treba ukvarjati s tekstom, in tistih, ki prisegajo na iskanje »konteksta«. Tako na primer Bojan Buijæ govori o »our continuing wavering between two modes of listening« (Buijæ 1997: 22). Razlika se nanaša na »two levels of musical understanding«: poslušanje glasbe kot zveneče strukture na eni strani in, na drugi, izpostavljanje posameznih »telling details« ter »assigning value to them« (Buijæ 1997: 19). Z različnim teoretskim besednjakom identično »double-sided« razumevanje glasbe povsem neodvisno drug od drugega razvijata H. H. Eggebrecht, in sicer kot razliko med »estetskim« (*ästhetisches*) in »spoznavnim razumevanjem« (*erkennendes Verstehen*), in N. Cook, kot razliko med »glasbenim« (*musical*) in »muzikološkim poslušanjem« (*musicological listening*). Eggebrecht in Cook (Eggebrecht 1995; Cook 1992: 152ff) podvomita v ostro razmejitev med »kontekstualizirajočim« in »struk-

turno-formalističnim« pojmovanjem – med »kognitivnim« in »konotativnim« razumevanjem (Hübner 1994: 26-38) ali, z besedami L. Meyerja, »absolutistično«/»formalistično« (absolutistic/formalistic) in »referencialistično« (»ekspresionistično«) razumljenim svetom glasbe (Meyer 1956).

Razlike, ki silijo v ospredje pri razlikovanju med naravoslovnim in humanističnim umevanjem glasbe – in oba pogleda sodita med temelje muzikološke misli Zahoda –, izhajajo iz različnih odgovorov na vprašanje o povednosti glasbe: je glasba vrsta retorizacije, ki govori (bolj) čutilom ali (bolj) razumu, naši fizični naravi, biološkim in fiziološkim procesom v našem telesu ali ustvarjeni, skozi sita kulture izoblikovani naravi?

Ne glede na to kakšen odgovor bi utegnili najti na zadnje vprašanje, se ta izteka v problematiko, za katero se je zakoreninilo ime »interdisciplinarnost«. Razgrinja se prostor za podajanje glasbene povednosti ali pomenskosti z različnih zornih kotov. Naslednji primer interpretacije glasbe C. Levi-Straussa lepo nakazuje možnosti, ki jih ponuja hermenevtika kot tisti pristop h glasbi, ki ga je – po lastnih pretenzijah – mogoče razumeti kot »muzikologijo v malem«.

Primer

Claude Levi-Strauss je v pogovoru *Mit in glasba* (Levi-Strauss 1955) pri vzporednicah med glasbo in mitom govoril o dveh modusih povezav: o strukturni sorodnosti in kontigviteti. Strukturne vzporednice med mitom, jezikom in glasbo pri Levi-Straussu je mogoče strniti takole:

mit	jezik	glasba
///	fonem	sonem (tonem)
beseda	beseda	///
stavek	stavek	stavek (»melodija«)
smisel, pomen	PREVLADUJE	ZVOČNOST
←←←←←←←←	←←→→	→→→→→→→→

Če je glede strukturnih sorodnosti njegovemu pogledu mogoče pritrditi, se zaplete pri vprašanju o kontigviteti, o stičnih, sovpadajočih, sorodnih značilnostih, ki jih Levi-Strauss naveže na vprašanje o funkciji glasbe. Tako meni, da naj bi glasba v 17., zlasti pa 18. stoletju prevzela družbeno vlogo mita. In Levi-Straussova teza o kontigviteti je privlačna. Deloma je sprejemljiva, saj je

glasba do 19. stol. postala tako rekoč vzor umetnosti. Vendar Levi-Strauss ne ponuja dovolj oprijemljivih argumentov: najde možnost utemeljitve (mit izpodriva razsvetljenski um), ne navaja pa razlogov (zakaj bi glasba prevzela funkcijo mita): manjka torej del argumentacije. Njegovi glavni argumenti se iztečejo v naslednjo primerjavo semantičnosti glasbene oblike in strukture, ki je značilna za mit:

»Pozornost vzbuja denimo to, da fuga, ki je v Bachovem času dobila svojo ustaljeno obliko, zvesto ponavlja potek mitov z dvema nastopajočima osebama ali dvema skupinama oseb. Poenostavimo in si predstavljajmo, da je prva dobra, druga zlobna. Pripoved, ki jo predstavlja mit, narekuje, da ena skupina poskuša ubežati drugi in se pred njo zavarovati; eno skupino torej lovi druga skupina, pri čemer enkrat skupina A dohiti skupino B, drugič skupina B lahko pobegne - popolnoma enako kot pri fugi. V francoščini to imenujemo le sujet et la réponse. Antiteza ali antifonija se razteza skozi celotno zgodbo, dokler se obe skupini skorajda popolnoma ne pomešata in prepleteta - to ustreza stretti fuge. Sledi sklepna razrešitev ali sklepni vrhunec konflikta v združitvi obeh principov, ki sta si bila v mitu veseskozi med seboj nasprotna. Lahko bi šlo za konflikt med višjimi in nižjimi silami, med nebese in zemljo, med soncem in podzemnimi silami ali kaj podobnega. Glede na strukturo je mitična razrešitev v združitvi močno podobna akordom, ki zaključujejo in sklenejo skladbo, kajti tudi sklepni akordi predstavljajo združitev skrajnosti, ki se v tem primeru spojijo. Povrh pa je mogoče pokazati, da obstajajo miti ali skupine mitov, katerih ustroj je enak zgradbi sonate ali simfonije, rondoja, tokate ali kaki drugi izmed tistih mnogih oblik, ki jih glasba ni ravno odkrila, temveč si jih je nezavedno izposodila pri mitu.«

C. Levi-Strauss torej glasbi odreka »avtonomnost« in zato tudi strukturna sorodnost glasbe izgubi vsakršno ekskluzivnost, ki ji jo sicer sploh ne odreka. Glasbena oblikovnost tako ni le glasbena. Lahko je mitska, arhitekturna, »naravna«, »umetna« ipd. Torej Levi-Strauss na tem mestu ne ponuja razloga, ki bi v celoti podprl tezo o kontigviteti, čeprav ta še vedno ostaja smiselna in v določeni meri tudi nevprašljiva. Ne nazadnje govori o glasbi, ki tvori srčiko glasbene tradicije Zahoda in ki – kljub avantgardnim prepričanjem o »zastarelosti« in »izčrpanosti« tega glasbenega jezika – do danes ni izgubila privlačnosti.

Njegovo vztrajanje pri identični oblikovni semantiki mita in glasbe od 17. do 19. stoletja je kamenček v mozaiku krepko zakoreninjenega splošnega prepričanja, po katerem naj bi bila glasba (brez pridevnika) vrsta skladb in nekaj slogov novoveške zahodne kulture. Prav zaradi tega jedra sodobnega glasbe-

nega življenja je ne nazadnje mogoče pripisati glasbi določeno »elementarno, toda nikakor ne enostavno funkcijo«, ki jo je mogoče nadalje razvejevati na različne funkcije (v vsakdanjem življenju, v šolskih sistemih, ekonomiji ipd.), kot poudarja Jens Brockmeier (Brockmeier 1999: 178). (In nemara drži, da so »oblike in strukture umetnosti tako raznoliko prekrite in medseboj razvejene kakor mitske«; Brockmeier 1999: 179.)

Tako je elementarna sorodnost glasbenih in neglasbenih oblik pravzaprav edino šivankino uho, skozi katero poteka vezna nit med mitom in glasbo, pa ne le med njima, temveč tudi med glasbo in jezikom, glasbo in upodabljačo oz. plastično umetnostjo, glasbo in človekovo psiho, glasbo in ... Toda, ali je treba zastaviti vprašanje o primerljivosti glasbenega stavka z vsem okoli njega tako, kot ga je Brockmeier, ki se med drugim, upravičeno sprašuje: »Ali je spričo prepletenosti mita in umetnosti sploh mogoče govoriti o različnih oblikah organizacije človekovega sveta in lastne izkušnje«? (Brockmeier 1999: 181.) Sta recimo mit in glasba zgolj dve izmed pojavnih oblik človekovega delovanja, ki metodološko ne zahtevata drugačnega, temveč kvečjemu prilagojeno razumevanje?

251

Pritrdilni odgovor, ki za glasbenika verjetno ni sprejemljiv, za kulturologa pa edino veljaven, bi mogli slutiti že iz opredelitve mita, kakršna je tale: »Da se mit ne nanaša na nikakršne dejanskosti in da imena v njem ne označujejo nikakršnih realnih posameznikov, še ne pomeni, da se odpoveduje izkušnjski resničnosti. Kljub temu pa tega razmerja ne kaže razumeti kot razmerja od-slikave ali reference« (Henze v: Brockmeier 1999: 203). Mit nadalje dopušča »vzpostaviti igro simbolnih zvez, ki zagotavlja relativno koherenco, stabilnost in trajnost celote« (Vernant, v: Brockmeier 1999: 190). Mar v teh opredelitvah mita ni videti tudi definicij glasbe(nega dela)?

Levi-Straussovo strukturno in funkcijsko vzporejanje glasbe in mita, ki bi jo mogli z različnimi arhetipskimi vzporednicami (prim npr. Karbusicky 1991) dodobra razširiti, nima teoretsko-vsebinskih zamejitev. Z razmejitvijo obravnavanega pojava na njegovo strukturiranost in vlogo, ki jo »opravlja«, se kamor koli usmerjeni interpretaciji tako rekoč na stežaj odpre nekakšen »medprostor brez meja«, točka, ki dopušča vmes, med strukturno primerljivostjo in možnimi vsebinami dodajati, odvezovati ali spreminjati pomenskost glasbe. Identični postopek, ki ga nakazuje zgornja prisposoda o glasbi in mitu, je ne nazadnje značilen tako za hermenevtiko glasbe H. Kretzschmarja kot za »nauk o glasbeni

simboliki« A. Scheringa, za sodobno semiotiko in hermenevtiko glasbe, kakor tudi za tista prizadevanja t. i. *New/Critical/Cultural Musicology*,⁵ ki želijo glasbo prikazati v »vseh njenih razsežnostih«. Pri tem nastaja nekakšna »dinamična geometrija« identitet (Monelle 1992: 57), ki izhaja iz napetostne igre dveh spoznavoslovnih polov, po katerih je glasba bodisi nekakšen dinamo fizioloških procesov, fizikalni pojav, čista zvočna forma, ki zahteva naravoslovno obravnavo, bodisi gibalno najrazličnejših kulturoloških vsebin, ki se jih je treba lotevati s humanističnim in družboslovnim analitskim aparatom. Iz trenja med obema nizoma »pomenov« izraščajo različne možnosti razlag glasbe.

Toda – nikakor – ne gre za nepregledno množico tematik, pač pa različnih vsebin. Najsi se te zdijo še tako različne: druga ob drugo ne zadevajo kot rivalske teorije o resnični (čutni) podobi glasbe, temveč na različnih ravneh dopolnjujejo pojavne oblike glasbe. Na katerih ravneh?

ČETRTI POGLED

Spoznavoslovne razmejitve glasbene povednosti

252 Verjetno je odveč dvom, da gre pri interpretaciji za določeno umeščanje ali kontekstualizacijo, bolj ali manj sistematično podajanje značilnosti pojava po določenih predpostavkah in z rezultati, ki nadalje bodisi zavračajo ali potrjujejo stare ali pa, v najboljšem primeru, ponujajo nove interpretativne iztočnice. Brez ambicije po temeljitem pregledu vprašanj in metod, ki sodijo ali pa ki jih kaže šteti k tradiciji hermenevtike glasbe, bi želel na kratko primerjati različne spoznavne ravni. Dosedanje predloge sistematizacije analitičnih ravni nakazujejo denimo dela Siegfrieda Mauserja, Jeana-Jacquesa Nattieza, Christiana de Lannoya, Simone Mahrenholz, Roberta S. Hattna in Candance Brower (Mauser 1996; Nattiez 1990; Lannoy 1993; Mahrenholz 2000; Hatten 2004; Brower 2000).

Najprej k Mauserju, ki v geslu o hermenevtiki glasbe v eni osrednjih glasbenih enciklopedij ponuja naslednja štiri gledišča interpretiranja glasbene prakse⁶:

⁵ Lawrence Kramer (Kramer 2003: 125), eden vodilnih predstavnikov te smeri, predlaga za »novo-muzikološka« prizadevanja, ki so značilna za del ameriške muzikologije od sredine osemdesetih let 20. stoletja izraz »cultural musicology«, kar bi bilo smiselno posloveniti kot »kulturologija glasbe« in ne »kulturološka muzikologija«, kot se utegne zdeti na prvi pogled pravilno.

⁶ Pojem »glasbena praksa« uporabljam v najbolj razširjenem pomenu, ki ga je mogoče najti pri sociologu glasbe Kurthu Blaukopf (Blaukopf 1986), torej kot krovni pojem, ki vključuje tako

	<i>Avtor</i>	<i>Tekst</i>	<i>Izvajalec-zvočni dogodek-poslušalec</i>
	[Autor]	[Text]	[Aufführender-Klangereignis-Hörer]
<i>Raven dejstev</i>			
[Ebene des Faktischen]	[...]	[...]	[...]
<i>Raven intencionalnosti</i>			
[Ebene der Intentionalität]	[...]	[...]	[...]
<i>Raven aktualizacije</i>			
[Ebene der Aktualisierung]	[...]	[...]	[...]
<i>Raven zgodovinskega konteksta</i>			
[Ebene der Geschichtlichkeit]	[...]	[...]	[...]

Mauserjeva gledišča na glasbeno prakso spominjajo na prirejeno tripartitno shemo Jeana Molinoja v glasbenosemiološkem sistemu Jeana-Jacquesa Nattieza (Nattiez 1990: 10ff). Nattiez (Nattiez 1990: 10 isl.) predlaga tri zorne kote, iz katerih se razkriva povednost glasbe: 1) »poietično raven« (poietic level), kamor sodijo zgodovinske plasti pojava, »nevtralno raven« (neutral level), ki se nanaša na »glasbeni tekst«, in »estezično raven« (aisthesis level), ki vključuje posameznosti samostojnega življenja glasbenega pojava. Glavna razlika med Mauserjevimi in Nattiezovimi analitskimi gledišči je diferenciranost, ta pri Mauserju omogoča večjo natančnost izsledkov, zlasti pa v tem, da Nattiez opredeljuje polja glasbene prakse po elementarnih kategorijah, medtem ko skuša Mauser konkretneje precizirati pojave.

Nattiezovi podobna je Lannoyeva, prav tako tripartitna shema analitskih gledišč. Za razliko od Nattieza, Lannoy (de Lannoy 1993: 206 isl.) ponuja tri ravni realnosti, skozi katere glasba dobiva pomen: 1) raven »realnosti stvari« (Dingwirklichkeit), kjer so pomembna snovna, oprijemljiva dejstva, 2) raven »realnosti izkušnje« (Erfahrungswirklichkeit), ki se zamejuje na subjektivne razsežnosti pojavnega sveta, in 3) raven »sistemске realnosti« (systemische Wirklichkeit), ki se nanaša na spoznavoslovno, »vednostno« plat pojavov. Lannoyeva shema je sorodna Mauserjevi, zlasti če bi, na primer, mogli Mauserjevi srednji gledišči (raven intencionalnosti in raven aktualizacije) vključiti v Lannoyevo »resničnost izkušnje«. Vendar bi tudi v tem primeru v Lannoyevi shemi ostalo nekaj, kar je pri Mauserju mogoče samo slutiti: Lannoy poudari epistemoliško raven, »sistemsko resničnost« (= sistematično urejeno podobo resničnosti) kot razmeroma samostojno raven interpretacije.

dejavnosti, povezane z glasbo, dobrine, vezane na glasbo, in idearij, ki je na kakršen koli način povezan s pojmom glasbe.

Nadalje se kaže vprašati: Ali je v Mauserjevi shemi domnevana raven interpretacije tudi v presečišču med četrto vrstico in tretjim stolpcem (raven zgodovinskega konteksta / izvajalec-zvočni dogodek-poslušalec)? Ali je raven interpretacije implicirana tudi v presečišču med tretjo vrstico in tretjim stolpcem (raven aktualizacije / izvajalec-zvočni dogodek-poslušalec)? Četudi bi Lannoyevo vprašanje o »sistemski resničnosti« moglo veljati za obe omenjeni ravni pri Mauserju, nadaljnjo nejasnost prinese vprašanje o razmerju med »objektivno« »ravnijo dejstev« in tremi ravnmi pod njo v shemi. Pravzaprav bi mogli reči, da je treba Mauserjevo »raven dejstev« – podobno kot Nattiezovo »nevtralno raven« ali Lannoyevo »realnost stvari« – podvojiti tudi v njegovem stolpcu. Ne nazadnje je »raven dejstev« protipol interpretativne podmene, interpretativnih predpostavk: brez predpostavk in dejstev ni mogoče govoriti o interpretaciji. Z drugimi besedami, Mauserjeva hermenevtična shema je bolj diferencirana od Lannoyeve in za razliko od nje je nagnjena k predpisovanju tega, kar je treba interpretirati (čeprav avtor seveda v citiranem besedilu svari, da ponuja samo deskriptivni model, in ne »hermenevtične formule«), medtem ko Lannoyev epistemološki kompas zajame v primerjavi z Mauserjevim precej širši kos sveta.

254

Sorodno, pa vendar od Lannoyeve drugačno epistemološko razmejitev treh analitskih ravni predlaga Susanne Mahrenholz (Mahrenholz 2001: 195 isl.): (I_3) »raven zavestnega doživetja« (Ebene des bewußten oder bewustfähige Erlebens), (I_2) »raven dejavnosti po utečenih navadah« (Ebene des Gewohnheits- und Gleichförmigkeitsmuster) in (I_1) »raven predzavedne simbolizacije« (die den bewußten Symbolisationsleistungen vorgelagerte Ebene).

Če Mauser implicira in Lannoy zahteva obravnavo »znanstvenega jezika«, medtem ko »elementarnejše« ravni previdno brzdata v razmeroma stvarno oprijemljivih okvirih, Mahrenholzova predlaga tekoč prehod med težko ulovljivo predzavednostjo na enem koncu in zavednimi pojavi na drugem. Vse skupaj naj bi bilo podvrženo znanstveni obravnavi raziskovanja glasbe. Ponudi tako rekoč idealno topografijo spoznavnih gledišč, ki bi si jih raziskovalec v praksi lahko samo želel. Še zdaleč ne gre za samo glasbi posvečeno shemo gledišč, pač pa za celovit okvir, ki terja nadaljnjo diferenciacijo vsebin, medtem ko je tematsko komajda mogoče še kaj domisliti.

Težava, ki se pojavlja ob primerjavah, kakršna je prej nakazana sopostavitve spoznavoslovnih konceptov, se razkriva v dveh nizih vprašanj: v enem se za-

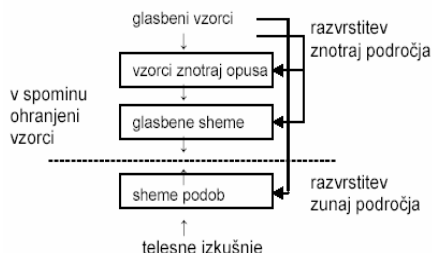
stavljajo vprašanja o tematskih okvirih, ki prispevajo k opredelitvam povednosti glasbe – ta ni vprašljiv: vse pri omenjenih raziskovalcih navedene spoznavne ravni se med seboj dopolnjujejo –, medtem ko se drugi niz vprašanj izteka k »banalnim« metodološkim težavam o natančnosti in logičnem povezovanju izsledkov. Zlasti drugi niz vprašanj odpira osrednjo spoznavoslovno problematiko hermenevtike glasbe.

V doslej omenjenih shemah je očitno vprašanje nadaljnje diferenciacije tisto, ki bi moglo potrditi ali ovreči veljavnost ponujenih spoznavnih predlog. Vse bi mogli nadalje diferencirati – denimo z na glasbo konkretnije navezanimi predlogami epistemološkega urejanja »sveta dejstev«, ki ju ponujata kognitivistično zasnovani shemi opozicij Robert S. Hattena ali pa antropološka preglednica Candance Brower:

Hatten 2004: 254.

nezaznamovano	↔	zaznamovano
I. generalno (vrsta [genus])	[analitične stopnje] [hierarhije klasifikacij] [stopnje manifestacije]	specifično (razred [species])
II. abstraktno	[virtualno – dejansko] [stopnje karakterizacije] [pragmatično v smislu ravní aplikativnosti ali interesa]	konkretno
III. nerazločno		precizno (deiktično ali ostentično ^[7])

Brower 2000:325.



⁷ »Deiktičnost« je jezikoslovni izraz za besede, katerih pomen je vsaj v določeni meri odvisen od konkretnega konteksta, v katerem so izgovorjene. Večinoma se nanaša na npr. osebne ali kazalne zaimke. »Ostentičnost« se nanaša na prikazovanje nečesa, pri katerem nastajajo možnosti različnega razumevanja prikazanega pojava.

Če je shema Browerjeve nekakšna geštaltistična konkretizacija predvsem de Lannoyeve sheme, se Hattnova opredelitev »treh opozicijskih osi karakterizacije izraznega pomena v glasbi« dopolnjuje tako z Lannoyevo segmentacijo »treh ravni realnosti« kot tudi s členitvijo interpretacije/simboliziranja Mahrenholzeve (brez njenega navezovanja na raven predzavednega). Opredelitvi povednosti glasbenih struktur Hattna in Browerjeve pa tako rekoč silita k premisleku o potencialni verigi pomenov in vsebin, ki glasbo uvrščajo v monellejevsko »dinamično geometrijo« identitet.

Ta je razvidna, če se vprašamo: Kaj nam povedo navedene in podobne sheme analitskih ravni ali spoznavnih gledišč,⁸ vključno z nekaterimi tipologijami glasbeno-analitičnih tehnik?⁹ Zakaj so pravzaprav pomembne za hermenevtiko glasbe?

Navesti je mogoče vsaj dve različici odgovora na zastavljeno vprašanje. Prva strnjeno povzema, kar druga v nadaljevanju osvetli.

256 Kratek odgovor bi se lahko glasil takole: Diferenciacija epistemoloških gledišč in segmentiranje glasbene prakse so osrednja naloga tako muzikologije kot tudi vsakega drugega hermenevtičnega pogleda. Epistemološke ravni usmerjajo pogled k podrobnostim »realnega sveta« in pomagajo povezovati in obenem razmejevati množico možnih pogledov na povednost glasbe. Z drugimi besedami, pomagajo razumeti, da so lahko pojmi, kot so recimo »zvočni tok« (»auditory stream«, Albert Bregman), »zvočni segment« (»auditory object«, James Wright), »segment« (splošen izraz za glasbeni člen, ki izhaja iz kompozicijske t. i. pitch-class set teorije), »oblikovni člen«, »topos«, »gesta«, izrazita (»salient«) ali »izstopajoča« (»marked«) struktura (semiotika glasbe), »figura« (splošen izraz, v glasbi uporabljan zlasti od baročne *Afektenlehre* naprej) *interpretacije* istega odlomka glasbenega stavka. Zaradi teh razlik bodo kulturologi lahko v tem videli recimo razkroj družbe, psihiatri znamenje mentalne prenapetosti, feministke šovinizem moške kulture, kdo drug pa morda zgolj prijetno ali neprijetno zvočnost. Nakazane epistemološke ravni tako v končni fazi v enaki meri odpirajo tako spoznavoslovna kot tudi etična vprašanja.

⁸ Prim. npr. še Mühe 1978: 6; Brower 2000: 325; Eberlein 1994: 326 and Eberlein 1998: 319; Pizzi / Ignelzi / Rosato 2004: 51, 54.

⁹ Npr.: Schneider/Seifert 1986 in Nattiez 1992: 539.

Daljši odgovor na zgodnje vprašanje bi kazalo preformulirati s tremi poudarki.

Prvič. Spoznavoslovna merila iz podanih shem je mogoče šteti za zelo razširjena gledišča, v katera se izteka večina (odmevnih in manj odmevnih) opredelitev pomenskosti glasbe. Glede na to, da so tovrstne sheme redke, »predalčkov«, denimo, na »muzikološke« in »nemuzikološke« poglede na glasbo, ne kaže razumeti drugače kot izkaz pragmatičnih, nikakor pa ne v stroki utemeljenih razmejitev. Ker hermenevtika glasbe svobodno izbira sredstva, se mora zavedati epistemoloških ravni, ki jih vpleta v podajanje.

Drugič. Razlike med različnimi tradicijami obravnave glasbe se razgrinjajo predvsem v dve smeri: 1) vsaka od navedenih shem izhaja iz drugačne spoznavne tradicije ali, bolje, meddisciplinarnega nagiba;¹⁰ 2) različni poudarki v aparatu njihovih analitičnih kategorij ne prinašajo nasprotij, pač pa kažejo na soodvisnost analitičnega aparata med humanističnimi vedami, družboslovnimi in naravoslovnimi pristopi. Tudi v tem bi morala hermenevtika glasbe zavzeti vlogo posrednika med skrajnostmi »strogo formalnega« in »ohlapno samovoljnega« podajanja glasbene povednosti.

257

Tretjič. Pretenzije zgoraj navedenih in podobnih podjetij bi kazalo preizprašati. V iskanju jasnih razmerij med »objekti« in »subjekti« ponujajo zgoraj navedene in sorodne sheme spoznavnih ravni možnost pretresanja ene temeljnih dihotomij raziskovanja glasbe, namreč tisto diltheyevsko razmejitev na naravoslovne in humanistične vede. Omogočajo formalizirati zev, ki dopušča dvome, po katerih naj bi se naravoslovje nagibalo k pretirani sistematizaciji, medtem ko naj bi humanistika morda puščala preveč vprašanj po nepotrebnem odprtih zaradi svojih domnevno izmuzljivih »objektov« proučevanja, ki se izmikajo primežu imena (Huron 1999).

Različna gledišča seveda ne prispevajo k enoviti raziskovalni nomenklaturi. Toda formalizacija perspektiv, kakršno ponujajo navedene sheme, prinaša pomembno prednost: skupen pogled na vsaj tri pomembne cilje, ki humanistiko

¹⁰ Mauserjeva shema izhaja iz nemške tradicije filozofsko in sociološko usmerjene Musikwissenschaft, Nattiezova shema korenini v francoski semiologiji, Lannoyeva predloga črpa iz lingvistične psihoanalize, Simone Mahrenholz razvija nekakšno križišče idej umetnostnega teoretika Nelson Goodman, interpretacijske teorije Günterja Abela in psihoanalitskih nastavkov, Hatten pa združuje v glavnem izsledke kognitivnih glasbeno-psiholoških raziskav, semiotiko C. S. Piercea in izvajalsko prakso.

ločujejo od naravoslovja:¹¹ strukturiranost (glasbenih) pojavov, iskanje relevantnih dejstev, ki konstituira (glasbene) pojave (njihov »prej« in »zdaj«), in značilnosti dojemanja, kognicije (glasbenih) pojavov. Gre torej za *priostrovanje spoznavnega obzorja*, ki je skupen tako naravoslovju kot humanistiki.

Poraja se torej vprašanje o možnostih obvladovanja obsežnih področij glasbene prakse s pomočjo »predalčkanja«, ki sili v ospredje premislek o metodologiji raziskovanja. Zdi se, da vsaj teoretično idealno povezovanje različnih plasti glasbenega pojava pelje k nekakšni »vast dilemma« (I. Stewart), k »nepremagljivim težavam« nenehnega hermenevtičnega kroženja in premerjanja različnih dejstev o »glasbi sami« in o kontekstih, v katerih se nahaja. Na tej točki, ko riše prevlado relativnosti na račun svobodnega, subjektivnega, obstranskega, pozabljenega ali kako drugače »usrediščenega« pogleda na pojave, ta izpeljava zveni precej banalno.

258 Toda obenem ne gre spregledati, da vsaka od zgoraj navedenih spoznavoslovnih shem obravnava glasbo kot del kulturne prakse, pa tudi kot specifičen snovni pojav. (Pravzaprav si ob njih ni težko predstavljati muzikologa, kako z žuga-jočim prstom sviri pred dekonstrukcijo¹² avtonomije glasbe, de-substancializacijo, »demistifikacijo«, ki da ne ustreza ne častitljivi zgodovini te *posebne* umetnosti in ne njeni »naravi«.) Toda zdi se, da nazadnje manj prevlada relativizem nad substancializmom (ali z Meyerjevimi besedami: referencialistični / ekspresionistični pogled nad absolutističnim / formalističnim), veliko bolj pa perspektivno formaliziranje kontekstov, razlik, pomenov, vsebin, sledi ipd. S te pozicije je nedvomno mogoče govoriti o kakovosti raziskovanja sestavnih delov glasbene povednosti. (Ne nazadnje bi verjetno samo redki zanikali, da formalizacija različnih spoznavnih ravni in diferenciacija glasbene prakse – četudi prinašata nova spoznavna besedišča in metode – ne odtegujeta misli od specifično glasbenih pojavov. Samo pomagata k celovitosti spoznavanja: ne le spoznavanega, temveč tudi spoznavajočega.)

¹¹ Seveda obseg ciljnih področij variira. Pri Mauserju gre za vprašanja, ki zadevajo avtorja, tekst, izvajalca, zvočni dogodek in poslušalca; pri Nattiezu, Lannoyu in Mahrenholzovi shemi je mogoče vključiti celotna polja podatkov domala brez omejitve, medtem ko Hatten usmerja pozornost na kognitivne kategorije. Čeprav je vsako kategorijo mogoče nadalje dodelovati na vrsto načinov, so nekatere zamejene na določene nize vprašanj. Zato sta, denimo, Mauserjeva in Mühejeva shema bolj preskriptivni v primerjavi z drugimi in, vsaj načelno, ne tako širokosežni.

¹² Naj mi bo dovoljeno uporabiti specifični filozofski pojem kot generičen izraz za različne spoznavne postopke, ki odpirajo različne poglede na isti pojav.

Namesto sklepa: hermenevtika glasbe med sistematično teorijo in pragmatičnim pristopom

V muzikologiji prinaša sodobni razmah empiričnih, formalizacijskih (»computational«) in kognitivnih muzikoloških raziskav (Honing 2004) drugačna spoznavna stališča v primerjavi z enako močno razvejenimi »anti-« ali »a-formalističnimi« nastavki raziskovanja glasbe. Toda razlik ne kaže iskati v nepomirljivih metodoloških razhajanjih, pač pa v obsegih vprašanj, ki si jih različne discipline zastavljajo o glasbi.

Z drugimi besedami: čeprav konceptualne razlike med disciplinami s svojimi različnimi vokabularji puščajo vtis, da gre za nepomirljive poglede, se zdi, da gre bolj za narečja jezika, s katerim razlagamo glasbo. In četudi bi vsak dialekt zahteval zase status jezika, bi morala hermenevtika glasbe – kot trenutno edini analitski pristop, ki skuša prevzeti vlogo holistične teorije o glasbi – prevzeti nase poslanstvo *sistematičnega povezovanja* teh jezikov v koherentno teorijo. Je to že naredila?

Pritrdilnega odgovora ni, če se hermenevtiko glasbe razume v njenem primarnem smislu: kot pristop z analitičnimi postopki, ki nimajo končnega cilja, razen iskanja krožnice, kjer bi se stekala različna gledišča. Interdisciplinarnost, kot dolgoročni spoznavoslovni projekt, to že počne. (V zamisli integralnega, holističnega pristopa je mogoče prepoznati ideal, s katerim se spogledujejo tako izvajalske prakse, filozofije, kulturologije kot tudi medicine in fizike.)

259

Seveda zahteva prej omenjena domneva, da hermenevtika glasbe skuša interpretirati pojave holistično, veliko več argumentacije, kot jo ima na voljo priložnostni članek. že opredelitev besedil, ki bi jih bilo treba uvrstiti med hermenevtična, bi zahtevala kompleksno primerjavo med različnimi »šolami« analitične misli. Kljub temu pa ne gre zanikati, da vsaka trditev o glasbi lahko zase pričakuje svoje mesto v fasetah hermenevtike glasbe, medtem ko ni prav veliko takih, ki bi jih mogli zadovoljivo označiti za hermenevtiko glasbe.

Po analogiji z mladostnimi sanjami Clauda Lévi-Straussa, ki naj bi si namesto kompozicije z notami za življenjski cilj zadal »kompozicijo s pomeni« (Levi-Strauss 1995), hermenevtika glasbe skuša najti prepričljive vezi med »čisto glasbenim« in »zunajglasbenim«. Z iskanjem vzporednic med glasbo in konteksti, v katerih se nahaja bodisi glasba bodisi tisti, ki o njej govori, meto-

določko prinaša dragocene možnosti raziskovanja glasbe kot *enega od* človekovih *jezikov* izražanja in sporočanja.

Težava seveda nastane pri vzpostavljanju spoznavnih ravni, iz katerih se črpajo analogije med »glasbo« in njeno »okolico« (prim. npr. Brockmeier 1999: 179). Na primer: ali so glasbene oblike in tiste, ki jih najdemo pri mitu, samo »zwei verschiedenen Organisationsformen menschlicher Welt- und Selbsterfahrung« (Brockmeier 1999: 181), ki zahtevata prilagojen in ne drugačen spoznavni status in posledično metodološki pristop? Pritrdilen odgovor, ki bi bil popolnoma sprejemljiv za sociologa, komajda pa za izvajalca glasbe, očitno prinaša »dinamično geometrijo« identitet (Monelle 1992, 57). Glasbene pojave razpenja med nadčasne univerzalije in zgodovinska kolesja konkretnosti, puščajoč veliko prostora interpretacijam z različnih zornih kotov.

260

Toda manj kot različnost zornih kotov bega metodologija, ki na hermenevtiko glasbe naslavlja vprašanje: Ali gre za sistematično teorijo ali pragmatičen pristop h glasbenim pojavom – analitična pridobitev ali pêle-mêle razlagalnih možnosti? Zdi se, da hermenevtika glasbe odstira to vprašanje skozi mehanizme, ki sodobnemu umu razkrivajo »trenutek resnice« iz Andersenove pravljice *Kraljeva nova oblačila*: se je treba režati kraljevi slepoti, ker ne uvidi svoje nagosti, ali je treba žalovati, ker ima ljudstvo takega kralja? Prisproda skriva resno navidezno protislovja. Po eni plati hermenevtika glasbe obljublja sijajne spoznavne možnosti: mogla bi biti konsistentna teorija z jasno metodo iznajdevanja vezi med »glasbenim« in »zunajglasbenim«. Toda po drugi plati je hermenevtika glasbe tudi kontingenten pristop, katerega izsledki lahko hitro razvedenijo, če nenehno ne preizprašuje lastno pozicijo znotraj spoznavoslovne skupnosti, s katero je povezan.

Podobno kot uvodoma omenjeni gledišči L. Kramerja »od zgoraj navzdol« (»top-down«) in R. Hattena »od spodaj navzgor« (»bottom-up«) ponujata vredne interpretativne iztočnice – torej tako kot prvi skuša opisovati glasbene pojave z univerzalizirajočega stališča »duhovne dejavnosti«, medtem ko drugi k njim pristopa po načelu nizanja specifičnih partikularij – bi morala hermenevtika glasbe prevzeti stališče »od sredine navzven« (»middle out«), kot ga denimo na področju kognitivne analize glasbe predlagata Parncutt in Pascall (Parncutt / Pascall 2002). Podobno kot je antično božanstvo, po katerem je hermenevtika dobila ime, ohranilo različne podobe za svoje različne funkcije, ki naj bi jih opravljalo – ne le kot glasnik Olimpa in spremljevalec človeških duš na poti v

onstranstvo, ampak tudi kot utemeljitelj različnih veščin (npr. jezika in pisave) in umetnosti (domnevno je Hermes iznajditelj lire in kitare), zaščitnik pastirjev, trgovcev in celo tatov –, namreč hermenevtika glasbe odpira množico vsebinskih referenc med glasbo in zunajglasbenim. Pri tem nenehno išče posamezna »znamenja« (starogrško *herma*: *skala, kamen*, ki kaže pot, kažipot k svetim krajem), ki odpirajo možnosti posredovanja med svetovi, pomagajo prenesti sporočila bogov do ljudi, artikulirajo skrito, težko razumljivo misel na jasen način. Toda ne vedno »v glasbi«, pogosto tudi zunaj nje, »od zgoraj«, večidel pa »od sredine navzven« v obe smeri, tako pod kot tudi nad glasbo, z enim očesom na njej, z drugim okoli nje, ob njej.

Hermenevtika glasbe bi kot sinonim za interpretacijo morala skrbeti za aksiološka vprašanja, ki jih vključuje v prejšnjem odstavku omenjena analiza »od sredine navzven«. Tovrsten pristop bi mogel usmerjati interpretacije ne le k različnim pomenskim ravnem glasbenega stavka in izraza, temveč tudi h kompleksnejšim vprašanjem o vlogi in vrednotah, ki jih glasba prinaša, ima ali pa ustvarja v posameznih glasbenih praksah. V tem oziru bi bila lahko hermenevtika glasbe ne le epistemološki kompas tako formalistično kot referencialistično naravnanih analiz, temveč tudi virtuozen pedagoški pristop, križpotje med »spekulativno« humanistiko in »faktografskim« naravoslovjem. Ne nazadnje hermenevtika glasbe to tudi je: interpretativni pristop *in* epistemološka teorija. Zmore, rečeno s parafrazo Lyotardove misli o metodiki, »poiskati glasbo kjer koli, tudi (in predvsem) zunaj glasbe same« (Lyotard 1990, 142).¹³ Zmore torej tudi opredeliti – ali zamegliti – vrednote, ki hermenevtiki omo-

¹³ Aluzija na Lyotarda ni povsem naključna. Znotraj velikega števila naslovov, ki vključujejo ali nakazujejo kakor koli že razumljeno postmodernost, je mogoče kot tipično za čas šteti zbirko pism Jeana-Francoisa Lyotarda iz let 1982–1985 z naslovom *Le postmoderne explique aux enfants* (1986). Omenjena Lyotardova pisma sklene simpatičen »prebudniški« poziv k prevrednotenju načel podajanja znanja: »Nova naloga didaktične misli: poiskati svoje otroštvo kjer koli, tudi zunaj otroštva«. Zgolj na videz cinični naslov Lyotardovih pism različnim prijateljem, ki nikakor niso namenjena otrokom, kot bi se utegnilo zdeti po naslovu, upravičujejo povsem pragmatični razlogi. Sledeč prepričanju, da ima »misel na voljo veliko več otroškega pri petintridesetih kot pri osemnajstih letih«, namreč Lyotardov poziv k opredelitvi »nove naloge didaktične misli« zahteva ponovno opredelitev tistih spoznavnih meril, ki skušajo premostiti razlike med različnimi znanstvenimi prizadevanji. Lyotardovo misel je med drugimi pred kratkim na muzikološkem področju sijajno razdelal muzikolog Kevin Korsyn (Korsyn 2003), ki skuša v času terminološke zmede kot posledice različnih spoznavnih »jezikov« in »besedišč«, torej različnih metod in pristopov, pomagal razkriti ključne vsebinske okvire in, ne nazadnje, posredoval med »trdimi« in »mehkimi« disciplinami – med naravoslovnimi znanostmi, družboslovnimi znanostmi-vedami in humanističnimi vedami, kar je verjetno dovolj očitno stališče pisca tega besedila.

gočajo podeliti status discipline, v kateri je vseh »Bedeutungsschichten [...] der Aspekt des Wissenden gegenüber dem Unkundigen gemeinsam« (Mausner 1996: 262). Toda na sedanji stopnji dogodkov to sicer pomembno »sporočilo v steklenici« priča o hermenevtiki glasbe kot pojmu, ki je bogat s spoznavnimi možnostmi in obenem vprašljiv po prizadevanjih.

NAVEDENA LITERATURA

- Ian Bent (1994), (ur.), *Music Analysis in the Nineteenth Century I. Fugue, Form and Style*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ian D. Bent (2005), 'Hermeneutics', v: Grove Music Online. Ed. L. Macy. 22. February 2005 <<http://www.grovemusic.com>>.
- Vladimir Biti (1997), *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Zagreb: Matica hrvatska (Biblioteka THEORIA).
- Kurt Blaukopf (1986), *Musik im Wandel der Gesellschaft. Grundzüge der Musiksoziologie*, München: DTV.
- Jens Brockmeier (1999), 'Ordnung und Imagination. Formen und Funktionen des mythischen Denkens in der Kunst', v: *Musik und Mythos. Neue Aspekte der Musikalischen Ästhetik*, Hans Werner Henze (ur.), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 178–234.
- Brower (2000), 'Candance, A Cognitive Theory of Musical Meaning', v: *Journal of Music Theory*, Volume 44.2, Fall 2000, 323–379.
- Bojan Bujic (1997), 'Delicate metaphors, Bojan Bujic examines the relationship between music, conceptual thought and the New Musicology' v: *The Musical Times*, June 1997, 16–22.
- Nicholas Cook (1992), *Music, Imagination & Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Eberlein (1994), Roland, *Die Entstehung der tonalen Klangsyntax*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Eberlein (1998), Roland, 'Originalitätsstreben und die Fortentwicklung einer musikalischen Syntax', v: *Systemische Musikwissenschaft*. Festschrift Jobst Peter Fricke zum 65. Geburtstag, herausgegeben von Wolfgang Auhagen, Bram Gätjen und Klaus Wolfgang Niemöller, Köln: <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/muwi/fricke/>, 315–321.
- Hans Heinrich Eggebrecht (1985), 'Musikalisches und musiktheoretisches Denken', v: Frieder Zaminer (ur.), *Ideen zu einer Geschichte der Musiktheorie*, Geschichte der Musiktheorie, Band 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985, 40–58.
- Hans Heinrich Eggebrecht (1995), *Musik verstehen*, München–Zürich: Piper Verlag.
- Constantin Floros (1999), 'Form und Gehalt in der Musik', v: *Archiv für Musikwissenschaft* LVI/1, 71–72.
- Lutz Geldsetzer (1989), 'Hermeneutik', v: *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, ur. Helmut Seifert in Gerard Radnitzky, München: Ehrenwirth Verlag, 127–138.
- Jean Grondin (1994), *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale: Yale Studies in Hermeneutics.
- Robert S. Hatten (2004), *Musical Meaning in Beethoven. Markedness, Correlation, and Interpretation*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Robert S. Hatten (2004), *Interpreting Musical Gestures, Topics, and Tropes. Mozart, Beethoven, Schubert*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press (Musical Meaning and Interpretation, ed. Robert S. Hatten).

- Henkjan Honing (2004), 'The Comeback of systematic Musicology: new Empiricism and the cognitive Revolution', v: *Tijdschrift voor Muziektheorie* [Dutch Journal of Music Theory], 9(3), 241–244.
- Kurt Hübner (1994), *Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik*, München: C. H. Beck Verlag.
- Peter Hadreas, 'Deconstruction in music', v: *Perspectives of New Music* Volume 37/2 (Summer), 5–28.
- David Huron (1999), 'The New Empiricism: Systematic Musicology in a Postmodern Age', v: *The 1999 Ernest Bloch Lectures*, Lecture 3, University of California, Berkeley, Department of music. <http://www.musiccog.ohio-state.edu/MusiC20/Bloch.lectures>.
- Christian Kaden (1992), 'Abschied von der Harmonie der Welt', v: Eckart Pankoke, Justin Stagl, Johannes Weiß, Robert Wuthnow (ur.), *Gesellschaft und Musik*, iz: Wolfgang Lipp, Wege zur Musiksoziologie, Sociologia Internationalis, Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung, Beiheft 1, Berlin: Duncker & Humboldt, 28–53.
- Vladimir Karbusicky (1991), 'Musikalische Urformen und Gestaltungskräfte', v: *Musikalische Gestaltung im Spannungsfeld von Chaos und Ordnung*, Otto Kolleritsch (ur.), *Studien zur Wertungsforschung*, Band 23, Graz: Universal Edition.
- Tibor Kneif (1975), 'Musikalische Hermeneutik, musikalische Semiotik', v: Carl Dahlhaus (ur.), *Studien zur Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Band 43, Beiträge zur musikalischen Hermeneutik, Regensburg: Gustav Bosse Verlag, 63–72.
- Tibor Kneif (1980), 'Hermeneutics', v: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, ed. Stanley Sadie, Volume 8, London: Macmillan Publishers Limited.
- Kevin Korsyn (2003), *Decentering Music. A Critique of Contemporary Musical Research*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Lawrence Kramer (2003), 'Subjectivity Rampant! Music, Hermeneutics, and History', v: Martin Clayton, Trevor Herbert, Richard Middleton (eds.), *The Cultural Study of Music - a critical introduction*, New York and London: Routledge, 124–135.
- Lawrence Kramer, 'The Postmodern Thing: A New Ontology for Music', predavanje na Kunstuniversität Graz 8. 6. 2005.
- Hermann Kretzschmar (1911), 'Anregungen zur förderung musikalischer Hermeneutik', v: H. Kretzschmar, *Gesammelte Aufsätze aus den Jahrbüchern der Musikbibliothek Peters*, Leipzig 1911, 168–192; in: 'Neue Anregungen zur Förderung musikalischer Hermeneutik: Satzästhetik', v: H. Kretzschmar, *Gesammelte Aufsätze aus den Jahrbüchern der Musikbibliothek Peters*, Leipzig: Peters, 280–293.
- Christiaan de Lannoy (1993), 'Variationen im Metakontrapunkt, Ein systemtheoretische Analyse musikalischer Interaktionsprozesse', v: Henk de Berg, Matthias Prangel (ur.), *Kommunikation und Differenz*, Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kunstwissenschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag, 203–227.
- Jean-François Lyotard (1990), *Postmoderna tumačena djeci: Pisma 1982–1985*. Zagreb: August Cesarec.
- Simone Mahrenholz (2000), *Musik und Erkenntnis. Eine Studie im Ausgang von Nelson Goodmans Symboltheorie*, Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Adolf Bernhard Marx, *Die Lehre von der musikalischen Komposition praktisch-theoretisch. Zweiter Theil. Die freie Komposition*, Leipzig, 1838. Quoted from ed. by Hugo Riemann, Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1890.
- Siegfried Mauser (1996), 'Hermeneutik', v: Ludwig Finscher (ur.), *Musik in Geschichte und Gegenwart*, Sachteil, Band 4, Kassel, Basel, London&co.: Bärenreiter, 262–270.

- Leonard B. Meyer (1956), *Emotion and Meaning in Music*, Chicago: University of Chicago Press.
- Raymond Monelle (1992), *Linguistics and Semiotics in Music*, Edinburgh: Harwood Academic Publishers.
- Raymond Monelle (2000), *The Sense of Music. Semiotic Essays*, Oxfordshire: Princeton University Press.
- Hans Georg Mühle (1978), *Musikanalyse. Methode, Übungen, Anwendung*, Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik.
- Jean-Jacques Nattiez (1990), *Music and Discourse. Toward a Semiology of Music*, New Jersey, Oxford: Princeton University Press.
- Jean-Jacques Nattiez (1992), 'Existe-t-il des relations entre les diverses méthodes d'analyse?', v: Mario Baroni Mario and Rossana Dalmonte (eds.), *Secondo convegno europeo di analisi musicale*, Trento: Università degli Studi di Trento, 537–65.
- Richard Parncutt / Robert Pascall (2002), 'Middle-out music analysis and its psychological basis', v: *Proceedings of the 7th International Conference on Music Perception and Cognition, Sydney 2002* C. Stevens et al. (eds.), Adelaide: Causal Productions. Also available on: <http://www-gewi.uni-graz.at/staff/parncutt/publications.html>
- Fulvio Delli Pizzi / Michele Ignelzi / Paolo Rosato (2004), *Systems of Musical Sense. Essays on the analysis, semiotics, and hermeneutics of music*, Eero Tarasti (ur.), Acta Semiotica Fennica XVIII, Approaches to Musical Semiotics 6.
- Leonard Ratner, *Classic Music – Expression, Form, and Style*, New York 1980.
- Fritz Reckow (1982), 'Vitium oder color rhetoricus? Thesen zur Bedeutung der Modelldisziplinen grammatica, rhetorica und poetica für das Musikverständnis', v: Hans Oesch, Wulf Arlt, (eds.), Aktuelle Fragen der Musikbezogenen Mittelalterforschung – Texte zu einem Basler Kolloquium des Jahres 1975, Forum Musicologicum III, Basel: Basler Beiträge zur Musikgeschichte, 307–321.
- Albrecht Riethmüller (1985), 'Stationen des Begriffs Musik', v: Frieder Zaminer (ur.), Geschichte der Musiktheorie I, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 59–95.
- Albrecht Schneider (1986), Uwe Seifert, 'Zur einigen Ansätzen und Verfahren in neuer musiktheoretischen Konzepten' v: Acta Musicologica LVIII, 1986/II, 305–338.
- Leon Stefanija (2001), 'Kompozicijske zasnove v slovenski instrumentalni glasbi zadnje četrtine 20. stoletja', v: *Muzikološki zbornik*, 2001, zv. 37, str. 113–127.
- Claude Levi-Strauss (1995), 'Mythos und Musik', v: *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt am Main: Bibliothek Suhrkamp, 65–79.
- Eero Tarasti (1997), 'The Emancipation of the Sign: On the Corporeal and Gestural Meanings in Music', v: *Applied Semiotics: A Learned Journal of Literary Research on the World Wide Web*, 4; www.chass.utoronto.ca/french/as-sa/ASSA-No4/ET1.htm.

BRANJE

BRANJE

233

BRANJE

Andrina Tonkli Komel

FEMINISTIČNA FENOMENOLOGIJA IN HERMENEVTIKA

Feministische Phänomenologie und Hermeneutik,
izd. Silvia Stoller, Veronica Vasterling, Linda Fisher, Orbis
Phaenomenologicus, Königshausen & Neumann,
Würzburg 2005, ISBN 3-8260-3032-X, 303 str.

S Silvijo Stoller smo se srečali že leta 1997, ko je s Helmuthom Vetterjem izdala zbornik *Fenomenologija in spolna diferenca*. Tokrat je naredila še korak dlje in z Veronico Vasterling in Lindo Fisher zbrala in uredila prispevke pod naslovom: *Feministična fenomenologija in hermenevtika*.

235

Povezanost fenomenologije in hermenevtike s feministično filozofijo ni nekaj povsem običajnega, čeprav sta fenomenologija in hermenevtika načelno odprti za tematiziranje spola oz. spolne razlike. Prav tako je fenomenologiji, hermenevtiki in feministični filozofiji skupna kritika pojmovanja objektivnosti kot »božjega pogleda«, skupno pa jim je tudi izhajanje iz situativnosti oz. horizontalnosti izkustva in spoznanja, pri čemer je tradicionalno izhodišče izoliranega subjekta preseženo v prid odprtosti v svet in k drugemu. Kljub temu je bilo približevanje feministične filozofije in fenomenologije, še bolj pa hermenevtike, počasno in polno skepse na obeh straneh, če ne celo nerazumevanja. Zdi se, da so časi omalovaževanja mimo – tako »marginalnih« tem »ženske filozofije« na eni kot »mainstreama« »klasične filozofske tradicije« na drugi strani. Fenomenologija in hermenevtika predvsem nista več le predmet kritičnega zavračanja s strani feministične filozofije. Pod naslovom *Re-reading-Canon* od leta 1994 tako pri Pennsylvania State University Press izhajajo Sartre, Levinas, Heidegger in Gadamer v feministični pre-interpretaciji, ki odraža

spremenjen odnos do klasičnih filozofov in nasploh do tradicije. To korelacijo s tradicijo bi lahko po mnenju soizdajateljic zbornika označili za rojstvo feministične fenomenologije in hermenevtike.

Pomembno vlogo pri navezovanju na fenomenologijo je odigralo ponovno odkritje telesa v feministični teoriji. Ko se obrne k telesu, odkrije feministična filozofija fenomenologijo kot poglobljen miselni tok 20. stoletja, znotraj katerega je prišlo do eksplicitne tematizacije telesnosti, ki lahko prispeva k izostritvi feminističnega pojma telesa, čeprav je pred tem ponovnim vračanjem k telesu in fenomenologiji že obstajala tudi kontinuiteta povezanosti fenomenologije, predvsem francoske, s feministično perspektivo. Fenomenologija telesa se pri Merleau-Pontyju modalizira v fenomenologijo ženskega telesa pri Simone de Beauvoir. S svojo tezo o ženski kot drugem/drugi analizira odnos med spoloma kot prevladujoče razmerje med normativno fungirajočim moškim spolom in ženskim spolom, ki to normo ošibi, ter odpira pot kasnejšemu fenomenološkemu interesu za vprašanje drugosti, alteritete, kar postane centralna tema Levinasove filozofije. Navezujoč se na »Drugi spol«, postavi Irigaray svojo zahtevo po upoštevanju, spoštovanju razlike in drugosti nasproti enakosti. Torej, ne vzpostavljanje enakosti, ampak kultiviranje spolne razlike naj bo primarni cilj. Namesto prienačenja k moški normi v procesu vzpostavljanja enakosti, izhajajo teoretičarke razlike iz krepitve razlike in pozitivnega vrednotenja le-te. Šele v tej zvezi dobi Levinas vpliv. Raziskovalno polje feministične fenomenologije od osemdesetih let dalje je tako drugost in spolna razlika. Odprle so ga predvsem S. de Beauvoir z *Drugim spolom*, L. Irigaray z *Etiko spolne difference* in J. Butler.

Kljub bližini med fenomenologijo in hermenevtiko, med samokazanjem in interpretacijo, ki jo potrjujejo Heideggrovi, Gadamerjevi in Ricoeurjevi spisi, je hermenevtika znotraj feministične filozofije še vedno neodkrit kontinent. To velja tudi za utemeljitelja fenomenologije, Husserla, ki ostaja v glavnem v ozadju feministične filozofije. Vendar se po mnenju avtoric uvoda v pričujoči zbornik (V. Vasterling in S. Stoller) pojavljajo znamenja, ki kažejo, da stopa tudi hermenevtika, predvsem s svojim konceptom razumevanja, vse bolj v ospredje feminističnih študij. Kljub temu je to prvi zbornik, ki skuša povezati fenomenologijo in hermenevtiko prav z vidika njunega potenciala za feministično filozofijo. Prispevke družijo navezava na aktualne debate, probleme in teme v feministični teoriji: debate o »naravnem« (sex) in »kulturnem« (gender) spolu, problem dualizma, vprašanje alteritete in identitete ter temi, kot sta generativnost in avtentičnost.

V prvem prispevku *K ‚stvari na sebi‘ patriarhata* se Debra B. Berghoffen sprašuje, ali kaj takega, kot je feministična fenomenologija, sploh obstaja in kako naj bi izgledala. Pri tem se vrača h klasičnem delu feministične filozofije, k *Drugemu spolu*. V nadaljevanju poskuša nato feministično-fenomenološko analizirati odločitve Mednarodnega sodišča v Haagu, da je treba masovna posilstva v bosansko-srbski vojni preganjati kot zločine proti človeštvu. Poudarja še vedno delujoče patriarhalne strukture, npr. da je le žensko telo ranljivo in da mora zato moški prevzemati vlogo zaščitnika.

Tudi Christina Schües se v svojem prispevku *Generativna fenomenologija v feministični perspektivi* sprašuje, kaj je, oz. kaj bi lahko bila feministična fenomenologija. Pri tem se opira predvsem na Husserla, tako da poskuša njegovo transcendentalno fenomenologijo odpreti v generativno, rojstveno. Perspektiva rojstva namreč odnosa med mano in drugimi ne zapira v izolirani ego, ampak ga postavlja kot vstop v svet. To generativni fenomenologiji omogoča razgrnitev stoletja prezrte ženske genealogije sebe, sveta in zgodovine.

Čeprav se zdi, da Heideggrova analiza tubiti ponuja možnost številnih navezav na feministične analize, je njegova hermenevtična filozofija doslej redko navdihovala feministično filozofijo. Vzrok je morda v tem, da je vplivno Derridajevo in Irigarayino branje Heideggrova, predvsem v zvezi z ontološko in spolno diferenco, dalo feministični recepciji napačen zagon. V nasprotju s tem poskuša Veronica Vasterling z ontološko hermenevtiko zgodnjih Heideggrovih del postaviti v novo luč razliko med »naravno spolno danostjo (sex)« in »pripodobljeno spolno identiteto (gender)«, ki se je uveljavila predvsem v anglo-ameriški feministični teoriji. To razlikovanje predpostavlja tako dualizem telesa in duha kot tudi narave in kulture ter tako nadaljuje klasično zahodno tradicijo. Heideggrova izdelava razumevanja kot epistemološke kategorije pokaže, na kakšno trdovratno iluzijo se opira empiristično orientirana epistemologija. Iluzijo neposrednega zaznavanja imamo lahko le, ker smo s svetnim kontekstom in jezikovno-semantičnimi strukturami, v katerih živimo, tako zelo zblížani in domači, da posredujočega karakterja zaznavanja in vseh ostalih modusov razumevanja sploh ne opazimo. Razumevanje je vedno vmeščeno. Je vedno že razumevanje iz sveta in jezika. Biti-v-svetu in biti-v-jeziku sta hkrati univerzalni določbi tubiti, čeprav vedno v pluralnosti, torej v parcialnosti svetov in jezikov. Konceptcija faktičnosti se ne omejuje na kulturo in družbo, svet in jezik, nanaša se tudi na materialno dimenzijo telesa in narave sploh. Ne rodimo se le v določen svet in jezik, ampak tudi z določenim telesom. Faktičnost tu

ravno ni *factum brutum*, ampak je skozi svet in jezik posredovana, je torej vedno že tudi zasnuta danost. Ne le spolna identiteta, tudi telesni spol je vselej že posredovan z jezikom, torej diskurzivno konstruiran.

Ko je reševala problem dualizma, je feministična filozofija že dolgo tega odkrila fenomenologijo Marleau-Pontyja, ki se je poskušal domisliti do »tretje dimenzije«. Tudi Helen A. Fielding ga vzame za sogovornika pri iskanju alternative dualizmu mišljenje-telo. Po njenem do zadovoljive rešitve kartezijanske ločitve duha in telesa ni privedla niti vpeljava razlike »sex-gender« niti njena poststrukturalistična feministična kritika. Medtem ko se razlikovanje opira na neizprašano predpostavko naravnega telesa, je telo v poststrukturalistični teoriji povsem podrejeno diskurzivnosti in kulturi. Z Marleau-Pontyjevim pojmom živega telesa pa bi se bilo mogoče distancirati od te dvojnosti in uiti ujetosti vanjo.

238 Gabrielle Hiltmann se sprašuje, koliko je hermenevitični koncept razumevanja odprt za temo spolne difference v procesu razumevanja in dialoga. Medtem ko Gadamerjev model razumevanja, hermenevitični krog na koncu privede do ukinjanja in harmoniziranja različnosti, je po njenem Marleau-Pontyju s figuro hiazme uspelo radikalno misliti diverziteto in diferenco, to pa pomeni tudi spolno drugo/ega.

Tema Silvie Stoller je pojem izkustva, ki je bil v posstrukturalistični feministični teoriji podvržen ostri kritiki. Ker je fenomenologija veljala za filozofijo izkustva, je bila ta kritika vedno uperjena tudi nanjo. Mar upravičeno? Čeprav sta poststrukturalizem in fenomenologija različna filozofska zasnutka, ki sta poleg tega v glavnem razumljena tudi kot nasprotujoča si, dokazuje avtorica, da ima poststrukturalistična teorija s fenomenologijo več skupnega, kot bi želela. S pomočjo teksta Joan Scott *Experience* skuša sedem osti poststrukturalistične kritike izkustva soočiti s fenomenološkimi analizami le-tega. Prva ost je naperjena proti navadi, da se izkustvo jemlje kot izhodišče ali izvor spoznanja in znanja, pri čemer je izkustvo vzeto kot dano, kot neizprašana predpostavka. S to kritiko dobi poststrukturalizem položaj nasprotnika empirizma. Res je sicer, da tudi Husserl obravnava izkustvo kot »prvi izvor spoznanja«, vendar fenomenologija ni izkustvena znanost, zato izkustva nima za podlago spoznanja. Nasprotno, izkustvo in njegove strukture so prav tema fenomenologije. Drugo ost, uperi proti nezgodovinskosti izkustva prav fenomenologija, ko pokaže, da izkustvu vedno pripada izkustveni horizont, zgodo-

vinski v ožjem in svetni v širšem smislu. Tretja in četrta ost trčita ob glavno fenomenološko temo, kako se predmet zaznave sploh daje – fenomenološko odkritje intencionalnosti pomeni, da je nekaj vedno zaznано v odnosu z zaznavanjem, da je vselej zaznано kot nekaj, torej v »signifikativni diferenci«, kar ustreza poststrukturalistični trditvi, da je izkustvo vedno interpretirano izkustvo. Peta ost se zaostri v očitek, da sklicevanje na (naivno, predkritično razumljeno) izkustvo zgolj reproducira ideološke sisteme. Vprašanje je le, ali je odprtosti, horizontnosti fenomenološkega izkustva mogoče pripisati reproduktivnost, ponavljanje in utrjevanja obstoječega, čeprav že sama težnja k ponavljanju izpričuje nestabilnost in ima za posledico spremembo. Fenomenološko »odprtost izkustva« bi bilo treba razumeti prav kot »konstitutivno nestabilnost«. Šesta ost je usmerjena proti spolni nevtralnosti in androcentrizmu v filozofiji. Transformacija transcendentalne fenomenologije v eksistencialno v Franciji izhaja iz konkretnih, na situacijo vezanih izkustvenih subjektov, pri čemer situirano izkustvo ustreza telesni zasidranosti vsega izkustva, kot je razvil Marleau-Ponty. Sedma ost se ostri v prepričanju o neobstoju preddiskurzivnega izkustva. Za poststrukturalizem je vsako izkustvo že diskurzivno, jezikovno posredovano. Ne le, da je izkustvo »lingvistični dogodek«, ampak je subjekt izkustva tudi »diskurzivno konstituiran«. Tu je po mnenju avtorice kritična točka. V fenomenologiji je jezik dojet kot živi govor, ki ima tudi konstituirajočo, ne le konstituirano stran. Pomenotvorno ne deluje le predani jezikovni sistem, ampak prav njegova konkretna uporaba v dani situaciji. Husserl govori o predpredikativnem izkustvu, vendar tega ni mogoče izenačiti s preddiskurzivnim. Predpredikativno ni predjezikovno; predikacija je namreč le določena forma jezikovnega izražanja. Predikativni, izkazujoči govor, logična sodba, je zapopadenje predmeta v njegovi identični določenosti. Torej bi ravno predikativno ustrezalo preddiskurzivnemu, ki predpostavlja predmetno izkustvo kot tisto, kar je potem jezikovno izkazljivo, poimenzljivo.

Naslednji prispevek v zborniku je posvečen Levinasu. Doslej sta bila vedno v ospredju njegova etika in koncept alteritete, manj pa je bilo zanimanja za temi pogleda in gledanja. Vzrok za to utegne biti slab glas, na katerega je prišel vid kot moški dominantni čut v feministični filozofiji. Gre za paradigmatično razmerje med aktivnim, avtonomnim moškim subjektom in njegovim pasivnim, ženskim objektom. Kelly Oliver skuša v nasprotju s tem pokazati, da je možna feministična fenomenologija gledanja. Pri tem se ji zdita odločilna predvsem miselna prispevka Marleau-Pontyja in Levinasa. Ponty je v nasprotju s Sartrom in Lacanom, ki sta pogled povezovala s predstavami odtujenosti in celo pa-

ranoje, le-tega dojemal kot čut bližine, torej kot čut, ki prej povezuje kot od-tujuje, medtem ko je Levinas presegel objektivirajoče pojmovanje gledanja ter ga razumel kot ljubkujoči dotik. Irigaray gre po tej poti dalje, ko gledanje vidi kot čutno ljubkovanje.

Neko drugo temo Irigarayine fenomenologije pa postavlja v središče svojega članka Sara Heinämaa: začudenje. Tudi tu gre za neke vrste rehabilitacijo »stva-ri tradicionalnega mišljenja«, tokrat kartezijanske filozofije, ki v feministični filozofiji nastopa predvsem negativno, pač kot paradigma klasičnega dualizma: subjekt-objekt, mišljenje-telo, aktivno-pasivno. Irigaray poudarja, da je začu-denje naloga, ki si jo moramo zastaviti, da bi bil etični odnos med moškim in žensko sploh mogoč. Pri tem se vrača k Descartesovemu pojmu začudenja. Razume ga kot stanje pozornosti pred vsakim eksplicitnim vedenjem in vsakim vrednotenjem. Sicer v nasprotju z Descartesom, ki je začudenje dojel kot čisto pasivno stanje, vztraja Irigaray pri začudenju kot nalogi oz. etični obvezi, kar predpostavlja določeno aktivnost. Avtorica dokazuje, da je koncept začudenja kot naloge možno ustrezno razumeti šele v navezavi na Marleau-Pontyja in njegovo fenomenološko redukcijo, kjer se srečamo z neko prav posebno vrsto aktivne pasivnosti, ki nas vzajemno odpira svetu in drugim.

240

Zadnji trije prispevki obravnavajo teme multikulturalnosti, (spolne) identitete in smrtnosti. Annemie Halsema raziskuje dva vidika identitete: utelešeno iden-titeto, kot sta jo koncipirali Irigaray in Butler, ter Ricoeurjevo narativno iden-titeto. Prvi aspekt analizira kot proces sedimentiranja in inovacije, drugi kot konstitucijo sebe skozi drugega. Cilj povezovanja različnih avtorjev je boljše razumevanje možnosti priznanja identitet v multikulturalni Evropi, ki bo osvo-bojeno tako polariziranja kot asimiliranja.

Georgia Warnkes v svoji študiji z uporabo Gadamerjeve hermenevtike na kon-kretnih primerih pokaže, kako je (medicinsko, pravno) utečeno dojemanje spo-la in spolne identitete ne le nekoherentno, pač pa prav nesmiselno.

DOKUMENTI

DOKUMENTI

241

DOKUMENTI

Andrzej Wierciński

HERMENEUTIC LEGACY

The International Institute for Hermeneutics

243

The International Institute for Hermeneutics¹ is founded upon the conviction that interdisciplinary, inter-religious, and inter-lingual discussion must be foremost in the pluralistic university of the twenty-first century. In pursuit of this goal, the Institute creates a forum for interdisciplinary and multi-lingual collaboration on hermeneutics, particularly, though not exclusively, in the human sciences. Through seminars, lectures, conferences, and publishing, the Institute situates academic hermeneutic praxis, the concrete activity of interpreting philosophical, theological, and literary texts within the context of general hermeneutic theory. Although primarily a research institute, the Institute has a view to the application of hermeneutics in teaching. Its mandate is to facilitate the uncovering and reflective analysis of the hermeneutic presuppositions and foundational disputes operating within the academy, inspire research in hermeneutics, and assist university departments in including hermeneutics in their pedagogy.

¹For more information on the International Institute for Hermeneutics please visit our Webpage <http://www.chass.utoronto.ca/iilh>.

The International Institute for Hermeneutics is a center for inter-disciplinary, inter-lingual, inter-national, and inter-religious collaboration. To represent an international academic community, the Institute has an international network of associates: an advisory board of world-class academics, and senior and junior associates. The members of the International Institute for Hermeneutics come from different academic, religious, cultural, and lingual backgrounds. They represent different generations of scholars: from well-known veterans to emerging voices. Representing the particularities of the languages, times, and places in which their thinking originates and develops, each of them offers a reading of the tradition from the perspective of their uniquely situated horizon. Interpretation, circular in its character, is a projection of possibilities. To enter the circular structure of understanding is to recognize the essential temporality of interpretation, the historicity of the community of learning. The poetry of John Keats (1795–1821) provides a wonderful example of concern with the temporality of interpretation in its effort to interpret an object that speaks silently, from the past, as the “foster-child of Silence and slow Time,” with a message for the future. Listen to his “Ode on a Grecian Urn.”

244 THOU still unravish'd bride of quietness,
 Thou foster-child of Silence and slow Time,
 Sylvan historian, who canst thus express
 A flowery tale more sweetly than our rhyme:
 What leaf-fringed legend haunts about thy shape
 Of deities or mortals, or of both,
 In Tempe or the dales of Arcady?
 What men or gods are these? What maidens loth?

What mad pursuit? What struggle to escape?
 What pipes and timbrels? What wild ecstasy?

Heard melodies are sweet, but those unheard
 Are sweeter; therefore, ye soft pipes, play on;
 Not to the sensual ear, but, more endear'd,
 Pipe to the spirit ditties of no tone:
 Fair youth, beneath the trees, thou canst not leave
 Thy song, nor ever can those trees be bare;
 Bold Lover, never, never canst thou kiss,
 Though winning near the goal – yet, do not grieve;

She cannot fade, though thou hast not thy bliss,
For ever wilt thou love, and she be fair!

Ah, happy, happy boughs! that cannot shed
Your leaves, nor ever bid the Spring adieu;
And, happy melodist, unwearied,
For ever piping songs for ever new;
More happy love! more happy, happy love!
For ever warm and still to be enjoy'd,
For ever panting, and for ever young;
All breathing human passion far above,
That leaves a heart high-sorrowful and cloy'd,
A burning forehead, and a parching tongue.

Who are these coming to the sacrifice?
To what green altar, O mysterious priest,
Lead'st thou that heifer lowing at the skies,
And all her silken flanks with garlands drest?
What little town by river or sea-shore,
Or mountain-built with peaceful citadel,
Is emptied of its folk, this pious morn?
And, little town, thy streets for evermore
Will silent be; and not a soul, to tell
Why thou art desolate, can e'er return.

O Attic shape! fair attitude! with brede
Of marble men and maidens overwrought,
With forest branches and the trodden weed;
Thou, silent form! dost tease us out of thought
As doth eternity: Cold Pastoral!
When old age shall this generation waste,
Thou shalt remain, in midst of other woe

Than ours, a friend to man, to whom thou say'st,
'Beauty is truth, truth beauty, – that is all
Ye know on earth, and all ye need to know.'

In interpreting the urn, Keats acknowledges the inaccessibility of the urn's story to the speaker. Yet, the urn speaks to him as it speaks to us. This is the phenomenon well known to us when we encounter the work of art. The truth we speak of is the truth that speaks in the work of art, the truth that originates in the work. As Gadamer observes: "We must realize that we must first decipher every work of art, and then learn to read it, only then does it begin to speak."² In fact, Gadamer moves beyond Heidegger's "spoken" claim of art toward the imperative relevance of the beautiful.³ As we pursue the interpretive paths, we realize that we follow the interpretive moves of the poet as he interprets the urn and discover the distance between us and the poem, a distance that is temporal and spacial. Encountering the beautiful we *know* that poetry can disclose to us a horizon inaccessible to different modes of human thinking. It can happen while reading Keats's "Ode to Psyche" and the "Ode to a Nightingale," where he is very self-conscious about his own interpretive practice. It can happen while reading Rainer Maria Rilke's "Archaischer Torso Apollons." The poetic imperative: "denn da ist keine Stelle,/ die dich nicht sieht. Du musst dein Leben ändern" became the synonym for the transforming power of art. "You must change your life" needs to be read in a horizon of a difficult and ultimately incomplete act of interpretation. Its is an invitation to a passionate encounter with that which needs to be understood. Our reading is conditioned by the poem in front of us and our interpretation is historically conditioned by our tradition. We can only be conscious of our hermeneutic situation when we are conscious of the interpretative character of our existence. When we talk of hermeneutics we mean hermeneutic experience, which is first and foremost hermeneutic practice. In *doing* phenomenological hermeneutics we need to become engaged with a poem, we need to look at a picture which opens up a new horizon before us. That which needs to be understood (a poem, a picture, etc.) constitutes an immediate horizon of our hermeneutic experience.

246

² Hans-Georg Gadamer, "Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest," in idem, *Gesammelte Werke* 8 (Tübingen: Mohr, 1993), 138: "Die moderne Kunst ist eine gute Warnung zu glauben, man könnte, ohne zu buchstabieren, ohne lesen zu lernen, die Sprache auch der alten Kunst zu hören."

³ Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art," trans. Albert Hofstadter, in idem, *Poetry, Language, Thought* (New York: Harper & Row, 1971), 17–81; Hans-Georg Gadamer, *The Relevance of the Beautiful and other Essays*, trans. Nicholas Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Gadamer provided the introduction to the 1960 edition of Heidegger's *Ursprung des Kunstwerkes* (Stuttgart: Reclam, 1960). See also Robert Bernasconi, "The Greatness of the Work of Art," in idem, *Heidegger in Question: The Art of Existing* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1993).

The range of topics we address in the Institute represents the original scholarship of our members. We wish to introduce a variety of horizons, as rich as possible, to accommodate the specializations and interests of individual contributors. Following the principle that hermeneutic truth is linked to the particularity of context and situation, our research tends to address the multiple approaches to human and natural sciences. With Gadamer, we insist that every reading is a new reading and every act of understanding a pathway to new understanding. The author of a text remains the same; every reader of that text is unique. Thus, every reading is grounded in a unique context and therefore each time a text is read it is understood in a different way. No single reading can be claimed as a definitive or final interpretation of the text. As long as there are texts to be interpreted and readers willing to read them we will witness to an ongoing dialogue, and will be happy to participate in it.⁴

Hermeneutics as the Theory and Practice of Interpretation

Hermeneutics is a word with ancient roots. The Greek word ἑρμηνεύειν means the activity of interpreting (expressing in words, explaining, and translating), and ἑρμηνεία the interpretation as such.⁵ The words invoke Hermes, the messenger god of the Greek pantheon. Hermes relays messages between mortals and divinities. Thus hermeneutics is always between speakers who are otherwise alienated from each other. It works with “the tools which human understanding employs to grasp meaning and to convey it to others.”⁶ Contemporary hermeneutics as a general philosophical discipline seeks to illuminate the basic structures of human understanding. Like all genuinely philosophical disciplines, it claims for itself a universal scope and validity.⁷ In the foreword to the

247

⁴ See also Bruce Krajewski, ed., *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2004).

⁵ See Aristotle's *Peri hermeneias*, in idem, *The Categories; On Interpretation*, trans. Harold P. Cooke (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983). See also Andrzej Wierciński, “Phenomenological Hermeneutics: The Horizon of Thinking,” in idem, ed., *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology* (Toronto: The Hermeneutic Press, 2005), ix–xii.

⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969), 13; idem, “Heideggerian Ontology and Gadamer's Philosophical Hermeneutics,” in Andrzej Wierciński, ed., *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics* (Toronto: The Hermeneutic Press, 2002), 113–121.

⁷ Gary B. Madison, “Hermeneutics' Claim to Universality,” in Lewis E. Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (Chicago: Open Court, 1996), 24. According to Gadamer, philosophical

second edition of *Truth and Method* Gadamer, the interpreter *par excellence*, defines the scope of his philosophical hermeneutics:

Heidegger's temporal analytics of Dasein has, I think, shown convincingly that understanding is not just one of the various possible behaviors of the subject but the mode of being of Dasein itself. /.../ The term "hermeneutics" ... denotes the basic being-in-motion of Dasein that constitutes its finitude and historicity, and hence embraces the whole of its experience of the world. Not caprice, or even an elaboration of a single aspect, but the nature of the thing itself makes the movement of understanding comprehensive and universal.⁸

Hermeneutics as the art of interpreting began as a legal and theological methodology, a set of rules governing the application of civil and canon law, and the interpretation of Scripture. It developed into a general theory of human understanding, particularly through the work of Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, and Jacques Derrida. These authors proved that hermeneutics is much more than theology or legal theory, for it is not only the application of laws and theological texts to various situations that requires hermeneutic understanding; the comprehension of any written text requires hermeneutics. The interpretation of a literary text, for example, is as much a hermeneutic act as the interpretation of Scripture.

The historicity of human understanding is the foundational insight of hermeneutics.⁹ Without collapsing critical thought into relativism, hermeneutics

hermeneutics must be universal because understanding takes place in all aspects of experience; it encompasses the way we experience one another, historical traditions, our own existence and our world. In our being-in-the-world we are opened to this universe. See James Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other: Re-Reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics* (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1997).

⁸ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2d rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 2000), xxx. See also Ingrid Scheibler, *Gadamer: Between Heidegger and Hermeneutics* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000). For a recent comprehensive presentation of Gadamer's hermeneutics see Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (Chicago: Open Court, 1997); Günter Figal, Jean Grondin, Dennis J. Schmidt, and Friederike Rese, ed., *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten* (Tübingen, Mohr, 2000); Robert L. Dostal, ed., *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, trans. Kathryn Plant (New York: McGill-Queens University Press, 2002).

⁹ Hans-Georg Gadamer, "The Historicity of Understanding as Hermeneutic Principle," in Michael Murray, ed., *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1978);

recognizes that understanding is always situated and determined by historical, lingual, and cultural horizons of meaning. Problems and questions can only be genuinely understood through a grasp of the historical situation within which they first arose. Thus is hermeneutics the practice of historical retrieval and reconstruction. Unlike the study of history, however, hermeneutics does not reconstruct the past for its own sake, but always for the sake of understanding the particular way a problem or question must be engaged *in the present*. It is only by addressing the old questions within ever-new hermeneutic horizons that understanding breaks through the limitations of any particular cultural setting to the matter which calls for thought.¹⁰

In part four of *Kant and the Problem of Metaphysics*, Heidegger attempts to lay a ground for metaphysics in a retrieval. He explains:

By the retrieval of a basic problem, we understand the opening-up of its original, long-concealed possibilities, through the working-out of which it is transformed. In this way it first comes to be preserved in its capacity as a problem. To preserve a problem, however, means to free and keep watch over those inner forces which make it possible, on the basis of its essence, as a problem.

249

Retrieval of the possible does not just mean the taking-up of what is “customary,” “grounded overviews /which/ exist” from which “something can be done.” The possible in this sense is always just the all-too-real which everyone manages to manipulate in its prevailing mode of operation. The possible in this sense directly hinders a genuine retrieval, and thereby in general it hinders a relationship to history.¹¹

Hermeneutics opposes the radical relativist notion that meaning cannot be trans-lingual. As the speculative grammarians of the Middle Ages recognized, the grammars of the world’s languages are rooted in a depth grammar of human meaning.¹² This depth grammar is not codifiable; it is not a meta-language

idem “The Historicity of Understanding,” in Paul Connerton, ed., *Critical Sociology* (Middlesex: Penguin Books, 1976).

¹⁰ For the hermeneutic notion of tradition see Andrzej Wierciński, “L’Ermeneutica Filosofica della Tradizione,” *Ars Interpretandi: Annuario di ermeneutica giuridica* 8 (2003): 21–40.

¹¹ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, 4th. ed., trans. Richard Taft (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1990), 139.

¹² The modern linguistic theory taught at the universities these days is largely the theory of Chomsky which posits a underlying condition (equal in all peoples and places) of lingual potential. The diffe-

in which everything can be said. Rather, it is the single horizon of human understanding, which makes speakers of various languages members of a human community. On the other hand, hermeneutics opposes the rationalist tendency to downplay the uniqueness of languages. Hermeneutics is not satisfied with translating the language of the other; it wants to speak with the other *in* the language of the other.

Claiming to be a universal discipline¹³ while at the same time accentuating the finite nature of understanding and the linguality and textuality of experience,¹⁴ philosophical hermeneutics rejects both foundationalism in philosophy and fundamentalism in religion and theology.¹⁵ For Gadamer the universality of hermeneutics is grounded in historical consciousness, in language, historicity, and the understanding of philosophy as hermeneutics.¹⁶ The universality of hermeneutics is the universality of a lingually mediated experience, the ontological disclosure of Being. The persistent claim of hermeneutics that understanding is essentially presuppositional is most radically opposed to the search for and return to “fundamentals” – “unvarnished, literal truths” – the characteristic traits of both foundationalism and fundamentalism. In contrast

250

rence of each specific historical and cultural determination can be preserved without scarifying the whole interpretative project. Preserving the difference and attaining communication creates the antinomy that needs to be actively surmounted in each attempt at translation and communication as such. See Noam Chomsky, *On Language: Chomsky's Classic Works, Language and Responsibility and Reflections on Language in One Volume* (New York: New Press, 1998), idem, *New Horizons in the Study of Language and Mind* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000), idem, *On Nature and Language*, ed. Adriana Belletti and Luigi Rizzi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

¹³ Gadamer, *Truth and Method*, 11; also “Die Universalität des hermeneutischen Problems,” in Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 2, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1986), 219–231. See further See Jürgen Habermas, “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik,” in *Hermeneutik und Dialektik: Aufsätze. Hans Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, ed. Rüdiger Budner, Konrad Cramer, and Reiner Wiehl (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1970), 73–104.

¹⁴ On the hermeneutic primacy of language and the universality of hermeneutics see Andrzej Wierciński, “*The Hermeneutic Retrieval of a Theological Insight: Verbum Interius*,” in Wierciński, ed., *Between the Human and the Divine*, 2–7. See also Jean Grondin “Gadamer on Augustine: On the Origins of the Hermeneutical Claim to Universality,” in idem, *Sources of Hermeneutics* (Albany, N. Y.: SUNY Press, 1995), 99–110.

¹⁵ Andrzej Bronk, “The Anti-foundationalism of Hans-Georg Gadamer’s Philosophical Hermeneutics,” in Wierciński, ed., *Between the Human and the Divine*, 102–112. See also Evan Simpson, ed., *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning: Conversations Between Hermeneutics and Analysis* (Edmonton: Academic Printing & Publishing, 1987).

¹⁶ Gary B. Madison, “Hermeneutics’ Claim to Universality,” in Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 349–365.

to religious fundamentalism, hermeneutics sees the “either/or of relativism and absolutism” as an untenable metaphysical opposition.

As such, hermeneutics is philosophy in the Greek sense of the word, the love (*philia*), the desire for wisdom (*sophia*), as comprehensive an understanding of human existence as is possible.

The Need for Interdisciplinary Collaboration

Hermeneutics cannot happen without a level of inter-disciplinary collaboration that, for the most part, does not yet exist on university campuses. The theologian needs the philosopher as much as the philosopher needs the theologian, both need the literary critic, the historian needs the sociologist and vice versa, the political theorist needs the economist, the natural scientist needs the cultural theorist, etc. Hermeneutics is a resolute break with the specialization that has left so many disciplines isolated from each other, an effort to redress the fragmentation of the sciences, without infringing upon the unique area of inquiry that determines any individual science as such.

The Need for Inter-Lingual Collaboration

Anyone who has done work in translation knows that in some sense translation is impossible. What is said in a particular language is said in a distinct form of life and context of meaning. The only way to understand a text is to read it in its original language; the only way to read a language is to be familiar with the form of life that constitutes its horizon of meaning. Nonetheless, as Walter Benjamin put it, we *must* translate,¹⁷ reunite what we say with the *Ursprache*.¹⁸

¹⁷ In Benjamin's case the stress is on his work's inner struggle with and against the myths of Genesis, the Fall of Man and Babel, on the differentiation of modern languages from the language of creation, which he presents as an irredeemable demand for translation at issue with a ban against translation, originating from a difference within the language of creation itself. See John Sallis, *On Translation*, Studies in Continental Thought (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2002).

¹⁸ The hermeneutic task is the common human task to interpret everything. Since “God is dead, and no value is universal,” hermeneutics is the method and context for a dialogue. According to Gadamer the participants in an authentic dialogue can achieve a common language and a common judgment in a non-arbitrary transfer of their viewpoints. He writes that “practical and political reason can only be realized and transmitted dialogically. I think, then, that the chief task of philosophy is to justify this way of reason and to defend practical and political reason against the domination of technology based upon science. /.../ It vindicates the noblest task of the citizen ... decision-making, according to one's own responsibility.” Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutics and Social Science,” *Cultural Hermeneutics* 2 (1975): 314.

Truth exists only in an *Ursprache*. “If there is such a thing as a language of truth, the tensionless and even silent depository of the ultimate truth which all thought strives for, then this language of truth is – the true language.”¹⁹ We must speak *to* each other. Translation is not a simple substitution of languages, but a hermeneutic exercise of interpreting how a meaning nexus can be transposed into a historical-lingual horizon different from the one in which it first arose.

We feel deeply inspired by the Word of the prophet Isaiah, which becomes a moral imperative for translating. Any word, and particularly a Word of God, needs to be interpreted, since it carries a meaning that needs to reach a heart of the other to who that word is addressed. Isaiah, inspired by God proclaims:

For my thoughts are not your thoughts, nor are your ways my ways, says the Lord. As high as the heavens are above the earth, so high are my ways above your ways and my thoughts above your thoughts. For just as from the heavens the rain and snow come down and do not return there till they have watered the earth, making it fertile and fruitful, giving seed to him who sows and bread to him who eats, so shall my word be that goes forth from my mouth; it shall not return to me void, but shall do my will, achieving the end for which I sent it. (Is 55:8–11)

In the effort to interpret a word, we need first decipher it, to face it, and if necessary, we need to translate it, to make it sound familiar in the living language of someone to whom the word is addressed. There is no word that is meant to return void to the original speaker: each word carries a mission with itself to be accomplished; in fact, each word *is* a mission. Recognizing ethnic, cultural and lingual diversity, it is our duty to make the word sound familiar in the fundamental horizon between familiarity and strangeness.

The Need for Inter-Religious Collaboration

Hermeneutics has a great impetus from theology through the work of Roman Catholic theologians Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, and Bernard Lonergan, Protestant theologians Friedrich Schleiermacher and Karl Barth, and Jewish theologians Franz Rosenzweig, Martin Buber, and Emmanuel Levinas. In

¹⁹ Walter Benjamin, *Illuminations*, trans. Harry Zohn, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1968), 77.

different ways, they have shown us that the philosophical and historical traditions of the world are intimately interwoven with the practice of human religion. Understanding traditional texts is not possible without religious contextualization, a context that can be engaged independent of any particular religious commitment. While hermeneutics recognizes the unique disclosure of religious meaning in the horizon of a particular faith, hermeneutics is equally interested in the disclosure of meaning of a religious text in the horizon of unbelief.²⁰ In the hermeneutic universe, no voice can be excluded from the conversation on the grounds that their view is “biased” by a faith commitment or a lack thereof. As Gadamer shows, our “pre-judgements” do not impede understanding; on the contrary they make it possible. Yet a forum for inter-theological discussion (not simply a department for the study of religion as a phenomenon of human culture, which often excludes the theological voice) is difficult to find in today’s academic topography.²¹

Hermeneutics re-establishes the place of religion in our secular world by challenging natural science’s purported hegemony on truth.²² With Enlightenment, not so much Descartes’ “reason” (abstraction and definition) but Newton’s laws – observation and experience were points of departure. Natural science occupied the front of the stage. The real power of reason lies not in the possession but in the acquisition of truth, and objective truth, independent of the observer, needs to be verified by the natural sciences. Yet truth manifests itself in various ways.²³ Supporting interpretive pluralism, hermeneutics provides a powerful means to combat the prejudice that only empirically verifiable scientific propositions can lay claim to validity.²⁴ By uncovering the presuppositions that un-

253

²⁰ William V. Spanos, “Heidegger, Kierkegaard, and the Hermeneutic Circle: Towards a Postmodern Theory of Interpretation as Dis-closure,” *Boundary 2*, no. 4 (Winter 1976), 455–488.

²¹ In the contemporary period the debate is reopened by revisionist theologians like David Tracy who claims that theology must be rational and rigorously scientific. Tracy demands that a theologian must be faithful to the criteria of the “morality of scientific knowledge.” The theologian must make Christianity answerable to the public norms of scientific knowledge which he or she shares with the whole academic community. In this way Christian theology must be “revised” in order to recover Christianity’s public role in liberal democratic societies. Otherwise, Christians will be relegated to the fringes of an increasingly pluralistic world. See David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology: With a New Preface* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

²² Richard Rorty, *Truth, Politics and “Post-Modernism”* (Assen: van Gorcum, 1997).

²³ See Holger Zaborowski, “Der Wahrheitsbegriff Edmund Husserls, Martin Heideggers und Hans-Georg Gadamer,” in Markus Enders and Jan Szaif, ed., *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Berlin: Walter de Gruyter, 2005).

²⁴ Donald Davidson, “The Folly of Trying to Define Truth” in Michael Lynch ed., *The Nature of*

derlie scientific claims, hermeneutics is capable of bringing a plurality of voices (scientific, religious, aesthetic, and existential) into dialogue. Placed in the infinite “conversation that we are,” religion is free to speak itself in its own terms. Dialogue alone can save us from the danger of limiting ourselves to a single voice.

Inter-religio

The Second Vatican Council recognized the urgency of the dialogue with other religions, not only to secure the international peace but in order to remain faithful to the Christ’s mandate:

Go, therefore, and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you. And behold, I am with you always, until the end of the age. (Mt 28: 19–20)

Decree on Ecumenism, *Unitatis Redintegratio*²⁵ is a fundamental step on the path toward unity:

254

All in the Church must preserve unity in essentials. But let all, according to the gifts they have received enjoy a proper freedom, in their various forms of spiritual life and discipline, in their different liturgical rites, and even in their theological elaborations of revealed truth. In all things let charity prevail. If they are true to this course of action, they will be giving ever better expression to the authentic catholicity and apostolicity of the Church.²⁶

The enduring inspiration to the openness toward other religions is the *Nostra Aetate*:

The Church therefore has this exhortation for her sons: prudently and lovingly, through dialogue and collaboration with the followers of other reli-

Truth: Classic and Contemporary Perspectives (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001). Davidson refers to a pre-analytic notion of truth that is intuitively self-evident. See Donald Davidson, “Reality without Reference,” in idem, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 2001).

²⁵ Vatican II, *Decree on Ecumenism: Unitatis Redintegratio*, November 21, 1964, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html.

²⁶ *Unitatis Redintegratio*, 4.

gions, and in witness of Christian faith and life, acknowledge, preserve, and promote the spiritual and moral goods found among these men, as well as the values in their society and culture.²⁷

Catholic Church does not only admits to the presence of truth in the other traditions, but encourages the process of assimilation of these very values into the one universal tradition of the Church. The mission of proclaiming Christ is a mission to grow and acquire new insights in the ever changing world.²⁸ In the continuation of the Christ redeeming work the Church emphasizes the necessity of constructive collaboration among all humans on their way to inner transformation, which is the chief goal of the spiritual life in any tradition. Here the Catholic Church unconditionally expresses the need to bear faithful witness to Christ:

The Church reproves, as foreign to the mind of Christ, any discrimination against men or harassment of them because of their race, color, condition of life, or religion. On the contrary, following in the footsteps of the holy Apostles Peter and Paul, this sacred synod ardently implores the Christian faithful to “maintain good fellowship among the nations” (1P 2:12), and, if possible, to live for their part in peace with all men, so that they may truly be sons of the Father who is in heaven.²⁹

255

Religious diversity as a defining feature of the contemporary society requires the consolidation of all our efforts in worship, prayer, word, and action in order to bring God’s reconciling mission in Jesus Christ to all people of good will.

The International Institute of Hermeneutics encourages the academics to work on overcoming the division between people representing different religious traditions. Acknowledging the various theological opinions cut across the different churches and noticing concrete attitudes of missionaries belonging to various churches we would like to offer an opportunity for a broad consensus. Reflecting together on our Christian identity in the postmodern pluralistic context we welcome a diversity of opinions as a starting point on the way to accept

²⁷ Vatican II, *Declaration: Nostra Aetate*, 2, October 28, 1965, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html.

²⁸ Wayne Teasdale, “Interreligious Dialogue Since Vatican II The Monastic Contemplative Dimension,” *Spirituality Today*, vol.43, no. 2 (Summer 1991): 119–133.

²⁹ *Nostra Aetate*, 5.

God's universal salvific will not as an abstract possibility but as a concrete reality, operative among us.³⁰

The Need for Inter-National Collaboration

The world of business has already recognized that the economy is global; the world of academia has been slower to recognize the global unification of research on an unprecedented scale made possible by modern communications.³¹ A university can no longer remain content within its national setting; it must become a center where the nations meet to discuss issues crucial to the whole human community. We can only understand the other by entering into his or her horizon of thinking, and we can only enter into the horizon of the other by first recognizing that it is *other* than our horizon; we cannot assume an immediate understanding of it, but must *interpret*.

256 In assessing different ways of disclosure hermeneutics respects human limits, ontological complexity, and cultural difference. Hermeneutics is an inter-national search for understanding, a search, which promotes our common life. In our increasingly globalized world we are confronted with otherness, the experience of the different. Meeting this challenge means recognizing the humanity of that which is initially strange to us. According to Gadamer:

Long before we understand ourselves through the process of self-examination, we understand ourselves in a self-evident way in the family, society and state in which we Live. The focus of subjectivity is a distorting mirror. The self-awareness of the individual is only a flickering in the closed cir-

³⁰ One of the greatest ecumenical achievement of the Vatican II was the official disavowal of the rigid interpretation of the axiom *extra ecclesiam nulla salus*: salvation must be held possible outside the Church. "All this holds true not only for Christians, but for all men of good will in whose hearts grace works in an unseen way. For, since Christ died for all men, and since the ultimate vocation of man is in fact one, and divine, we ought to believe that the Holy Spirit in a manner known only to God offers to every man the possibility of being associated with this paschal mystery." Vatican II, *Pastoral Constitution On the Church in the Modern World, Gaudium et Spes*, December 7, 1965, 22, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_1965_1207_gaudi_um-et-spes_en.html.

³¹ Madison interprets globalization not as a process of suppression of differences and peoples, but as opening new possibilities. See Gary Madison "Globalization: Challenges and Opportunities," in Oliva Blanchette, Tomonobu Imamichi, and George F. McLean, ed., *Philosophical Challenges and Opportunities of Globalization* (Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2001).

cuits of historical life. *That is why the prejudices of the individual, far more than his judgments, constitute the historical reality of his being.*³²

A shared understanding plays a decisive role in reaching consensus in a negotiation process aimed at resolving conflicting interpretations. Any conflict resolution engages the involved parties in a dialogue. All sides are called upon to reinterpret and reexamine their meaning and values.³³

The Mandate of the International Institute for Hermeneutics

The International Institute for Hermeneutics facilitates the fusion of horizons of human meaning. Gadamer's account of the challenge of the other and the fusion of horizons applies to our attempts to understand different cultures and our own life in the dialectics of past and future as experienced in the dynamic now.

A House of Historical Research

Any question that is important and significant requires a contextual study of the situation in which it first arose, and a transposition into new settings where it might have relevance. The International Institute for Hermeneutics has a strong commitment to the medieval tradition as the often-ignored site of the genesis of Western rationality, the fusion of the Greco, Judaic, Christian, and Muslim horizons of meaning in the Latin languages.

257

The notion of the relationship of history to life as explicitly elaborated by Heidegger, particularly in his hermeneutics of discourse, is also a focal point. Through discourse (*Rede*) with the other we arrive at the understanding of our position in the world and the nature of our thrownness. History can not be methodologically analyzed by philosophy as an object: the understanding of what it means to be historical is a center of hermeneutics. The components of history become primary symbols for the language of the hermeneutic discourse and need to be constantly revisited and renewed. The future is the origin of history,

³² Gadamer, *Truth and Method*, 276–7.

³³ Tarja Väyrynen, "A Shared Understanding: Gadamer and International Conflict Resolution," *Journal of Peace Research*, vol. 42, no. 3 (2005): 347–355; Fred Dallmayr, "Dialogue of Civilizations: A Gadamerian Perspective," *Global Dialogue* 3 (2001): 64–75.

which is the source of all our possibilities. Our understanding is determined by the possibilities we project into the future. It is only through us, that Being confirms itself in its manifestations as history of its own disclosure.³⁴

A House of Philosophical Research

Historical reconstruction is guided by a philosophical impulse, an engagement of a question as a *genuine* question, worthy of consideration in its own right. Though so-called “continental philosophy” has been particularly concerned with hermeneutic questions, overcoming the unhelpful division of philosophy along lingual-nationalistic lines is one of the chief aims of the Institute. Being involved in bridging ‘continental’ and ‘analytic’ philosophy we are endeavoring to overcome the artificial divide between these schools. The work of “analytic philosophers” such as Ludwig Wittgenstein and Donald Davidson has important parallels in the work of continental thinkers like Martin Heidegger, Hans-George Gadamer, and Paul Ricoeur.³⁵

A House of Theological Research

258

The International Institute for Hermeneutics redresses the academic separation of philosophy and theology, on the one hand, and the hegemony of any one

³⁴ “The question of whether the object of historiography is just to put once for all ‘individual’ events into a series, or whether it also has ‘laws’ as its objects, is one that is radically mistaken. The theme of the historiography is neither that which has happened just once for all nor something universal that floats above it, but the possibility which has been factually existent. /.../ Only by historicity which is factual and authentic can the history of what has-been-there, as a resolute fate be disclosed in such a manner that in repetition the ‘force’ of the possible gets struck home into one’s factual existence ... The ‘selection’ of what is to become a possible object for historiography *has already been met with* in the factual existentiell *choice* of Dasein’s historicity, in which historiography first of all arises, and in which alone it *is*. The historiographical disclosure of the ‘past’ is based on faithful repetition, and is so far from ‘subjective’ that it alone guarantees the ‘Objectivity’ of historiography.” Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (San Francisco: Harper & Row, 1962), 447.

³⁵ Jeff Malpas shows some eminent connections between Davidson’s philosophy and Gadamer’s hermeneutics. Referring to Heidegger, she shows that Davidson and Gadamer do not ground understanding in some element or single source, “not Dasein, nor Spirit, not Life, nor even History” but rather “in the complex dialogical interplay between speakers and their world,” an interplay that is within language and tradition but “never held captive by them.” Jeff Malpas, “Gadamer, Davidson, and the Ground of Understanding,” in Jeff Malpas, Ulrich Arnschwald, and Jens Kertscher, ed., *Gadamer’s Century: Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002), 195–215, at 212.

particular religious group in the study of theology, on the other. Addressing the question of the proximity between theology and philosophy, Heidegger can be seen as the last major philosopher to be thoroughly familiar with the theological issues.³⁶ However, the brief “untheological” period in philosophy is coming to an end, which is most clearly discernible in the works of Vattimo and the more recent Derrida. The possible causes of the new proximity between theology and philosophy are indebted to the disappearance of the social, political, and ideological agenda of Marxist *vulgata* from the philosophical mainstream.³⁷ The “disappearance” of religion is a very recent phenomenon, limited in time and space, for it constitutes only a limited interlude in the history of Western civilization. This new proximity between philosophy and theology is a call for both continental and analytic philosophers to overcome their provincial attitudes.³⁸

Are culture, religion, and morality not in need of support from philosophy? The significance of philosophical hermeneutics to theology can be only subsidiary or ancillary, for even though theology is in need of foundations, the latter are first and foremost to be sought not in reason but in Revelation. Yet theology is never practiced in a vacuum and is today carried *out* in a situation of antifundamentalism and antifoundationalism. By showing that the process

259

³⁶ See for example an early Heidegger's treatment of phenomenology of religion: Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA60, ed. Matthias Jung, Thomas Regehly, and Claudius Strube (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995), 158–299; English, *Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2004). See also Johannes Schabert, OSB, “Martin Heideggers ‚Herkunft‘ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts,” *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004): 159–184.

³⁷ Prior to the Fall of the Berlin Wall, the extended studies of Marx and Marxism were necessary wherever Marxism was the dominant philosophy. The main reason was not the facilitation of a dialogue with Marxism, since this dialogue hardly ever happened in the European Communist Countries at the advanced academic level. It was rather a practical necessity to prepare a horizon for a critical understanding of Marxism or to elaborate on an alternative philosophy, which could address the whole of reality without submitting the reason to the scrutiny of a particular ideology. However, talking about “disappearance” of Marxism I do not diminish the influence of Marxism on sociology, economics, ideology studies, politics, etc. There are Marxist scholars who are not vulgar and statist tools of the oppressive state and offer constructive engagements with the philosophical tradition. It is our mandate to acknowledge the engagement of great thinkers with the texts of Marx and council against the profitless exclusion and derision of Marx and Marxists, especially considering the hermeneutic spirit of openness and inclusion.

³⁸ Jean Grondin, “The New Proximity Between Theology and Philosophy,” in Wierciński, ed., *Between the Human and the Divine*, 97–101.

of understanding theological texts develops from a certain pre-understanding, the assumption that no understanding is complete, and that each new understanding brings forth new questions, philosophical hermeneutics is most helpful to the theologian who takes up the challenges of the present and who attempts to influence his or her age. Hermeneutics is helpful to theology in disclosing those presuppositions that influence the way the Christian faith is explained and proclaimed. By stressing the fusion of horizons between the ancient and the present world, hermeneutics can perform an important function in our meditation on the Scriptures.

The Heideggerian notion of truth reevaluates our relation to religious texts.³⁹ To speak of the truth of the Scriptures does not simply mean that the interpreter's claims should correspond to those of the texts; the interpreter is rather invited to allow what was originally spoken to be disclosed. Furthermore, the interpreter cannot suppose that any single act of interpretation is a pre-eminent disclosure; the play of disclosedness and undisclosedness implicates the historical nature of the "self-interpretation of the text."⁴⁰ Finally, the self-manifestation of the text cannot be isolated from its historical unconcealment, for its power to reach the hearer and reader and enhance our experience belongs to its own life.

260

A House of Language

The International Institute for Hermeneutics does not promote the reduction of distinct traditions to a meta-language of rationality; rather, it cultivates the expression of meaning in multiple lingual worlds through comparative linguistics and comparative literature. According to Gadamer "we can only think in a language," "we are always encompassed by the language that is our own."⁴¹ Understanding always happens as a lingual event: *Verstehen vollzieht sich im sprachlichen Geschehen*. Gadamer stresses the tension by inscribing language within the phenomenological process itself.⁴²

³⁹ Lauren Swayne Barthold, "The Sheltering Sky: The Region of *Aletheia*," in Wierciński, ed., *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, 320–333.

⁴⁰ Andrzej Wierciński, "Poetry Between Concealment and Unconcealment." *Revista Filosófica de Coimbra* 14, no. 27 (2005): 173–204.

⁴¹ Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, ed. and trans. David E. Linge (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1976), 62.

⁴² Ricoeur goes even further, arguing that the phenomenological researcher must surrender the initiative if meaning is to be uncovered: "We must understand to believe, but we must believe to

Language is not a supplement of understanding. Understanding and interpretation are always intertwined with each other. Explication in language brings understanding to explicitness; it makes concrete the meaning that comes to be understood in the encounter with what has been handed down to us.⁴³

Lingually oriented hermeneutics considers language as the manifestation of Being in which Being reveals itself in the primal conflict (*Urstreit*) between concealment and unconcealment. It was Heidegger, who first thematized the dynamics of concealing (*Verbergen*) and revealing (*Entbergen*) as the essence of truth.

A House of International Collaboration

The International Institute for Hermeneutics is a truly international body undertaking the development of new modes of discourse and philosophizing. We use modern communications technologies to facilitate a discussion with scholars and institutes all over the world. As in Gadamer's and Ricoeur's own life and work, dialogue and conversation are in the center of our hermeneutic enterprise.⁴⁴ By encompassing a diversity of philosophical perspectives, interests, and styles, we attempt to build bridges between different cultures, based on the conviction of the ever-present possibility of dialogue across language and tradition.⁴⁵

261

understand. The circle is not a vicious circle, still less a mortal one; it is a living and stimulating circle. We must believe to understand: never, in fact, does the interpreter get near to what his text says unless he lives in the *aura* of the meaning he is inquiring after." Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan (Boston, Mass.: Beacon Press, 1969), 351.

⁴³ Hans-Georg Gadamer, *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*, ed. and trans. Richard E. Palmer (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001), 51.

⁴⁴ See Hans-Georg Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, trans. P. Christopher Smith (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980).

⁴⁵ Hans-Georg Gadamer, *Erziehung ist sich erziehen* (Heidelberg: Kurpfälzischer Verlag, 2000); idem, "Education is Self-Education," *Journal of Philosophy of Education* 35, no. 4 (2001): 529–538; John Cleary, "The Reciprocal Character of Self-Education: Introductory Comments on Hans-Georg Gadamer's Address 'Education is Self-Education,'" *Journal of Philosophy of Education* 35, no. 4 (2001): 519–527. See also Paul Ricoeur, "Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue," *Philosophy Today* 17 (1973): 153–165 and Andreas Vasilache, *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault* (Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 2003).

Practicing Hermeneutics

The mandate of the International Institute for Hermeneutics is to facilitate hermeneutic thinking: thinking with each other, rethinking what has been thought, and thinking on to what is yet to be thought. In this play of *Mitdenken*, *Nachdenken*, and *Weiterdenken*, hermeneutics shows itself as the practice of *philosophia*, of listening to oneself, the tradition, and the other, with the devotion (*Hingabe*) that expresses our self-givenness to the living truth.⁴⁶

Hermeneutics is not only the practice of opening up the world of the text, it is also the practice of opening ourselves to the world of the other. It is the art of asking questions, conscious of their history and with undivided attention to what calls for thinking, primordially an encounter with otherness, and thus a relationship to the other. Without pre-understanding, understanding is not possible. Hermeneutic consciousness concerns itself with the prejudgements that condition understanding, that is, with the historicity of thinking. Prejudice is not an obstacle to understanding, but rather, the very condition of its possibility; it is not to be abandoned, but revised according to *die Sache selbst*: “The important thing is to be aware of one’s own bias, so that the text can present itself in all its otherness and thus assert its own truth against one’s own foremeanings.”⁴⁷ Historical being-in-the-world seeks new understanding while re-interpreting what has been understood; it mediates prejudice and the matter to be thought, the self and other, the familiar and the strange. We must persevere in this tension, “the play between the traditionary text’s strangeness and familiarity to us, between being a historically intended, distanced object and belonging to a tradition. *The true locus of hermeneutics is this in-between.*”⁴⁸ Dwelling between the human and the divine, between the earth and the sky, between what we already understand and what we yearn to know, constitutes human facticity.⁴⁹ The *in-between* that we are is the site of the *Ereignis*, the unconcealment of Being, *A-letheia*, truth.

⁴⁶ Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik als Philosophie,” in idem, *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze* (Tübingen: Mohr, 2000), 1–66.

⁴⁷ Gadamer, *Truth and Method*, 269. See also 270: “The recognition that all understanding inevitably involves some prejudice gives the hermeneutic problem its real thrust.”

⁴⁸ Ibid., 295. On the hermeneutic notion of in-between see Nicholas Davey, “Between the Human and the Divine: On the Question of the In-Between,” in Wierciński, ed., *Between the Human and the Divine*, 88.

⁴⁹ See Martin Heidegger, “Bauen Wohnen Denken,” and also “... dichterisch wohnet der Mensch ...,” in *Gesamtausgabe*, vol. 7, *Vorträge und Aufsätze, 1936–1953*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000).

One of the preliminary conditions of understanding each other is translation. Translating foreign languages is a special case of the pragmatics operating in any act of understanding. We represent various lingual backgrounds and traditions, and each of us comes from a unique historical perspective. Translation happens in every conversation, not only on academic questions, but also on the personal level, for thinking is a way of being. Even *soliloquium*, the inner dialogue, is a translation; we are not transparent to ourselves, but on some primordial level determined by difference. Conversation is a simultaneous and ongoing translation on all these levels. The person is a being that understands, and always understands differently, not only *rationalis naturae individua substantia*, *intellectualis naturae incommunicabilis existentia*, but primarily *existentia hermeneutica*.

Gathering together to listen and speak, representing a wide range of professional interests and fields of expertise, we want to break through traditional barriers, thereby creating an interdisciplinary forum for hermeneutic dialogue, a conversation which revolves around our relationship to history and its texts, “the conversation that we are,”⁵⁰ a dialogue in which we are “far less the leaders than the led.”⁵¹ We see Gadamer approaching “the mystery of language from the conversation that we ourselves are.”⁵²

263

What I tried to do, following Heidegger, was to see the linguality of human beings not just in terms of the subjectivity of consciousness and the capacity for language in that consciousness, as German Idealism and Humboldt had done. Instead, I moved the idea of conversation to the very center of hermeneutics. Perhaps a phrase from Hölderlin will make clear to you what kind of turn this move involved. Because Heidegger could no longer accept the dialectical reconciliation with Christianity that had marked the whole post-Hegelian epoch, he sought the Word through Hölderlin, whose words “Since we are a conversation and can hear one another,” inspired him. Now Heidegger had understood this as the conversation of human beings with the gods. Perhaps correctly so. But the hermeneutic turn, which is grounded in the linguality of the human being, at least also includes us in the “one another,” and at the same time it contains the idea that we as human beings have

⁵⁰ Gadamer, *Truth and Method*, 378.

⁵¹ *Ibid.*, 383. Philosophy of conversation is in Gadamer’s words “the essence of what I have been working on over the past thirty years.” Hans-Georg Gadamer, *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*, ed. Richard Palmer (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001), 56.

⁵² Gadamer, *Truth and Method*, 378.

to learn from each other. We do not need just to hear one another but to listen to one another. That is “understanding.”⁵³

Listening to one another is a constitutive element of belonging together (*Zueinandergehören*):

In human relations the important thing is ... to experience the Thou truly as a Thou – i.e., not to overlook his claim but to let him really say something to us. Here is where openness belongs. But ultimately this openness does not exist only for the person who speaks; rather anyone who listens is fundamentally open. Without such openness to one another there is no genuine human bond. Belonging together always means being able to listen to one another.⁵⁴

When we listen and respond to a voice that addresses us first, we experience the other truly as Thou. Representing different generations of philosophers and theologians, we are united by the common task of understanding *how* we understand our respective traditions, in order to better understand each other and promote the unity of knowledge.

264

The objective of the International Institute for Hermeneutics is to situate hermeneutic praxis within the context of general philosophical hermeneutics, to discuss general and specific issues in hermeneutics. If we are to succeed in articulating an interdisciplinary hermeneutics, the general presuppositions and the foundational disputes operating within academia must be made explicit. We go beyond hermeneutics as a theory or an academic discipline to the practice of hermeneutics, interpreting the texts that constitute the diversity of understanding. Rethinking the relationship between philosophical and theological hermeneutics, we ask: How can theology appropriate hermeneutic philosophy without losing its specific character, that is, without accommodating itself to a criterion of rationality alien to its own horizon of understanding? On the other hand, how can philosophical hermeneutics engage theology without conceding its rigorous criteria of independent research to a religious *Weltanschauung*?

⁵³ Gadamer, *Gadamer in Conversation*, 39, translation altered.

⁵⁴ Gadamer, *Truth and Method*, 361. Good will is a hermeneutic condition of a dialogue is particularly elaborated by Gadamer in long and multifaceted dialogue with Jacques Derrida. According to Caputo, Gadamer’s dynamics of a good will is still tainted by the metaphysics of the subjectivity of the subject. John D. Caputo, “Good will and the Hermeneutics of Friendship: Gadamer and Derrida,” *Philosophy Social Criticism* 28, no. 5 (2002): 521.

The International Institute for Hermeneutics is the beginning of an international and interdisciplinary endeavor to re-establish the place of thinking in a technological age. According to Heidegger, our greatest danger is not the threat of annihilation posed by the atomic age, but the monopolization of all thinking by calculative thinking:

Let us not fool ourselves. All of us, including those of us who think professionally, as it were, are often enough thought-poor; we all are far too easily thought-less. Thoughtlessness is an uncanny visitor who comes and goes everywhere in today's world. /.../ The growing thoughtlessness must, therefore, spring from some process that gnaws at the very marrow of man today: man today is in flight from thinking.⁵⁵

This daring but much needed effort to encourage meditative thinking (*besinnliches Denken*) goes against the dominant currents of our culture. Following Heidegger's diagnosis on the domination of calculative thinking, Gadamer elaborates on the genesis of the idolatry of natural sciences.

I think, then, that the chief task of philosophy is to justify this way of reason and to defend practical and political reason against the domination of technology based science. That is the point of philosophical hermeneutic. It corrects the peculiar falsehood of modern consciousness: the idolatry of scientific method and the anonymous authority of the sciences and it vindicates again the noblest task of the citizen – decision-making according to one's own responsibility – instead of conceding that task to the expert. In this respect, hermeneutic philosophy is the heir of the older tradition of practical philosophy.⁵⁶

265

Calculative thinking has never seemed so irresistible, not only in North America, but also in the great centers of learning in Europe.⁵⁷ The inauguration of

⁵⁵ Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, trans. John M. Anderson and E. Hans Freund (New York: Harper and Row, 1966), 44–45. "What great danger then might move upon us? There might go hand in hand with the greatest ingenuity in calculative planning and inventing indifference toward meditative thinking, total thoughtlessness. And then? Then man would have denied and thrown away his own special nature – that he is a meditative being. Therefore, the issue is the saving of man's essential nature. Therefore, the issue is in keeping meditative thinking alive. Yet releasement toward things and openness to mystery never happen of themselves. They do not befall us accidentally. Both flourish only through persistent, courageous thinking." *Ibid.*, 56.

⁵⁶ Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics and Social Science," *Cultural Hermeneutics* 2 (1975): 314.

⁵⁷ Andrzej Wierciński, "Non-calculative Responsibility: Martin Heidegger's and Paul Ricoeur's

such a venture inevitably meets with opposition. Yet, overcoming adversity is an intrinsic element of human experience; and with it comes also the experience of suffering (*pathei mathos*). Learning through such experience

does not mean only that we become wise through suffering and that our knowledge of things must be first corrected through deception and undeception. /.../ What a man has to learn through suffering is not this or that particular thing, but insight into the limitations of humanity, into the absoluteness of the barrier that separates the human from the divine.⁵⁸

In our hermeneutic endeavor the emphasis is on the hermeneutic priority of the question. In the dialectic of our hermeneutic praxis, the dynamics of question and answer, the hermeneutic mystery of the being-that-we-are, being-unto-death, and being-toward-God may, if we are attentive, emerge into understanding. “In order to be able to ask, one must want to know, and that means knowing that one does not know.”⁵⁹ We are called to speak in the language that is an infinite source of new possibilities for thinking, a self-manifestation and self-expression of Being. Participating in the “conversation that we are” in the light of Being, hermeneutics thrives in the in-between of the human and the divine, the mysticism of the ordinary. It is not our task to know *what* will be revealed to us, or *how* it will be revealed. In embracing limitations we seek understanding where it might be found. If our conversation is genuinely hermeneutic, we will be “transformed into a communion in which we /will/ not remain what we were.”⁶⁰

Seeking Understanding: Philosophical and Theological Hermeneutics

Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics,⁶¹ the inaugural volume in the institute’s *Hermeneutic Series* examines the complex and multi-faceted relationship between philosophical and theological hermeneutics. The main objectives are threefold: to trace the develop-

Hermeneutics of Responsibility,” in Marcelino Agís Villaverde, Carlos Beliañas Fernández, Fernanda Henriques, and Jesús Ríos Vicente, ed. *Herméutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricoeur* (Santiago de Compostela: Universidade, Servizo de Publicación e Intercambio Científico, 2005), 413–432.

⁵⁸ Gadamer, *Truth and Method*, 356–357.

⁵⁹ Ibid., 363.

⁶⁰ Ibid., 379.

⁶¹ Wierciński, ed., *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*.

ment of philosophical hermeneutics from Schleiermacher with particular attention to Hans-Georg Gadamer's language-oriented hermeneutics; to examine the application and transformation of hermeneutics in theology; and to address the future of both philosophical and theological hermeneutics. The emphasis on the pivotal moments in the development of contemporary hermeneutics leads us to a more complex understanding of our hermeneutic situation: We live in the "age of interpretation." According to Gianni Vattimo, the existential analytic of *Being and Time* makes us aware that knowledge is always interpretation and it can only be seen as an complex response to an historically determined situation. Interpretation is the only "fact" of which we can speak; the more we attempt to grasp interpretation in its authenticity, the more it manifests itself in its historical character. Vattimo stresses particularly a point which uncovers the presuppositions that underlie the conception of the world-in-itself. The metaphysical notion of "natural reality" and "objectivity" is merely "ruinous realism" which produces its corollary: authoritarianism. Vattimo's paradoxical claims that Nietzsche and Heidegger speak from within the biblical tradition, that the claim of the death of God signifies the maturation of the Christian message, and that nihilism constitutes the truth of Christianity are dealt with in greater depth in *After Christianity*.⁶² For Vattimo, the hermeneutic approach to Christianity reveals the necessity of abandoning literalism and natural metaphysics and dissolving the Church's claims to objectivity, for the truth of Christianity is the dissolution of the metaphysical idea of truth; the truth of the scriptures is the truth of love, of charity.

267

The hermeneutic project stands in some ways as evidence that hermeneutics is much more than the methodology of interpretation practiced in the human sciences. Contemporary hermeneutics has turned from the art of textual interpretation to the world-constitutive functions of language and symbolic representation. It has effected a radical temporalization of thinking, what the young Heidegger called a "hermeneutics of facticity."⁶³ Gadamer's philosophical her-

⁶² Gianni Vattimo, *After Christianity*, trans. Luca D'Isanto (New York: Columbia University Press, 2002); idem, *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, trans. David Webb (Cambridge, Mass.: Polity Press, 1997); idem, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. Jon R. Snyder (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988).

⁶³ Heidegger's hermeneutics of facticity originates in his philosophy prior to *Being and Time*, the thesis which has been only recently fully elaborated, undoubtedly due to the publication of Heidegger's early Freiburg lectures (1919–1923). To name but a few studies of early Heidegger in

meneutics has shown us that all understanding takes place within horizons constituted by history and language. In the process of interpretation we fuse horizons by bringing the prejudgments of our own traditions to the understanding of historical texts, the political and ethical world, and one another. This is not a reductive appropriation, but a dialogue within which a common meaning is created. Meaning does not reside in the subjectivity of the interpreter, nor in the intentions of an author or speaker, but emerges from encounter and engagement. Both interpreter and interpreted are transformed in interpretation. Written texts have the double function of preserving the meaning of the past for us and, at the same time, of presenting the past to us as a question of current and enduring interest.

Understanding an historical phenomenon from the necessary historical distance characteristic of our hermeneutic situation, we read a written text as belonging to the “history of effects” (*Wirkungsgeschichte*).⁶⁴ We can not leave our own horizon, because the *Wirkungsgeschichte* of a continuing tradition depends on ever new appropriation and interpretation.⁶⁵

268

Projecting a historical horizon ... is only one phase in the process of understanding; it does not become solidified into the self-alienation of a past consciousness, but is overtaken by our own present horizon of understanding. In the process of understanding a real fusing of horizons occurs – which means that as the historical horizon is projected, it is simultaneously superseded. To bring about this fusion in a regulated way is the task what we called historically effected consciousness.⁶⁶

By recognizing the historicity of the text we can consciously and critically engage with the present. Acknowledging the contemporary cultural anti-fun-

recent English-language literature see Kiesel and van Buren; Theodore Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1993); John van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1994). See also Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir: Les racines phénoménologiques de l'herméneutique Heideggerienne (1919–1923)* (Paris: du Cerf, 2000) and Hans-Helmuth Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2001).

⁶⁴ In a late paper Ricoeur entertains the idea of extending Gadamerian concept of *Wirkungsgeschichte* “by introducing the question of death as a paradigm of distance.” Paul Ricoeur, “Temporal Distance and Death in History,” in Malpas, Arnschuld, and Kertscher, ed., *Gadamer's Century*, 239–255, at 239.

⁶⁵ Gadamer, *Truth and Method*, 390–391.

⁶⁶ *Ibid.*, 306–307.

damentalism and philosophical anti-foundationalism in which contemporary Christian theology is enacted we address the question of the place of philosophy in Jewish, Protestant, and Roman-Catholic theological reflection. The guiding question is: How can philosophical hermeneutics, being antifoundationalist, form the philosophical source of theology which in its very nature is foundational, since it is founded on Revelation? As the deconstruction of the dichotomy between epistemological foundationalism and pessimistic antifoundationalism is central to hermeneutics, we attempt to step beyond this meta-physical dichotomy. Revelation and hermeneutic insistence on the primacy of interpretation are not opposed to each other. The hermeneutic orientation in theology is a call for the abandonment of literalism and objectivism in regard to religious truths. Hence a new question: Can these philosophical sources be translated by theological hermeneutics into the language of theology?

Building on the ultimate religious foundation of divinely revealed truth, theological hermeneutics reflects upon theology as the site of a circular mediation of Scripture, tradition, and culture. Within the hermeneutic universe, we are not only interpreters of the Bible: the Bible interprets us and gives us a paradigm for our interpretation of the world. The recurring problem for theological hermeneutics is the question of normativity. All theologians will agree that theological interpretation requires critical distance, but does this amount to a need for philosophical input? Or does a philosophical hermeneutic appropriated to theology thereby become theology? What then happens to critical distance?

Hermeneutics is not only “between the human and the divine;” it is also a mediation between philosophy and theology. Hermeneutics may significantly contribute to the retrieval of philosophically important theological insights.⁶⁷ *Verbum Interius*, situates the theological phenomenon of *Verbum* at the center of philosophical hermeneutics. The rehabilitation of medieval thinking opens the hermeneutic horizon for a fruitful interdisciplinary dialogue. Tracing the development of the concept of language in Augustine and Aquinas, Gadamer insists, contra Heidegger, that the history of Western thought is not merely a history of the forgetfulness of Being, for medieval Trinitarian theology opened up the hermeneutic horizons by stressing the priority of language. The crucial development in hermeneutics is the historical movement from the Platonic con-

⁶⁷ Wierciński, “The Hermeneutic Retrieval of a Theological Insight: *Verbum Interius*,” 1–23.

cept of language to the “full integration of incarnation of meaning” in Augustine’s conception of the word. This is a movement from exclusively philosophical sources to new discoveries that lie in a rich mixture of philosophical and theological thought. Hence hermeneutics transcends disciplinary limitations; it essentially lies *in between*. The other nonphilosophical sources, particularly poetry, explicate the crucial aspects of philosophical hermeneutics: the power and powerlessness of language, historicity, and linguality.⁶⁸ The question of the in-between turns out to be not merely a question of how philosophical themes can ground theological thought, for these themes are already infused with nonphilosophical insights; hermeneutics is a mediation between philosophy and theology.

The question of the *between* is central to this discussion on philosophical and theological hermeneutics. Gadamer writes:

The theme of this congress, “Between the Human and the Divine,” is an invitation to listen to the languages with which we speak of our being-toward-God and ourselves, to hear the resonances and discordances between them, and to hearken to what shows itself in that play of words. It is an opportunity to reflect upon the *between*, for historically effected consciousness always remains *between* horizons, *between* traditions, *between* “*den Sterblichen und Göttlichen*.” In the constantly changing structure of our essentially finite languages, we might find, with Hölderlin, that we “still have access to much of the divine.”⁶⁹

Hermeneutics connects the problems and questions arising from the philosophical and theological traditions to concrete problems of application in our contemporary post-modern context. The guiding question is: How do the problems and questions arising from the philosophical and theological hermeneutic traditions relate to concrete problems of application in the contemporary post-modern context? The resurrection of medieval philosophy in the passage to postmodern hermeneutics, issues concerning ethical/hermeneutic responsibility in the face of the other, questions concerning the risks and limits of the theological appropriation of hermeneutics.

⁶⁸ Hee-Yong Lee, *Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit des Verstehens: Eine Untersuchung zur Wesensstruktur und Grundlage der hermeneutischen Erfahrung bei H. G. Gadamer* (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2004).

⁶⁹ Hans-Georg Gadamer, “Greeting to the First International Congress on Hermeneutics,” in Wierciński, ed., *Between the Human and the Divine*, X.

Celebrating the Confusion of Voices and the Fusion of Hermeneutic Horizons

Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium,⁷⁰ is dedicated to the life-time achievement of Paul Ricoeur, honorary member of the *International Institute for Hermeneutics*. In 1917, in his Inaugural Lecture at the University of Freiburg i.Br., Edmund Husserl stated: "Most recently, the need for an utterly original philosophy has re-emerged, the need of a philosophy that – in contrast to the secondary productivity of renaissance philosophies – seeks by radically clarifying the sense and the motifs of philosophical problems to penetrate to that primal ground on whose basis those problems must find whatever solution is genuinely scientific."⁷¹ At the beginning of the new millennium Husserl's statement is still relevant. Philosophy stands in need of renewal. We are convinced that philosophical hermeneutics can be the vehicle of that renaissance.

With our focus firmly on the epistemological limitations of the hermeneutic situation, and a theological interest in hermeneutics, it was inevitable that Paul Ricoeur would be a central figure in our discussions. His critical engagement with Gadamer, Habermas, and Lévinas, as well as his creative work in biblical interpretation and the philosophy of religion give him special credibility in theology. While emphatically maintaining that he is not a theologian, and insisting on keeping his philosophical and biblical writings separate, Ricoeur nonetheless has a significant impact on both philosophical and theological discourse.⁷² His work brings us to the guiding questions of the relationship between philosophy and theology: Can a theological hermeneutics re-translate philosophical sources into the language of theology? Is philosophical hermeneutics a "detour" through which theology must pass, while each acts as a check on the other's claims to ultimacy?

271

⁷⁰ Andrzej Wierciński, ed., *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium* (Toronto: The Hermeneutic Press, 2003).

⁷¹ Edmund Husserl, "Pure Phenomenology, Its Method and Its Field of Investigation," trans. Robert Welsh Jordan, in idem, *Husserl: Shorter Works*, ed. Peter McCormick and Frederick A. Elliston (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981).

⁷² Andrzej Wierciński, "The Heterogeneity of Thinking: Paul Ricoeur, the Believing Philosopher and the Philosophizing Believer," in idem, ed. *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium* (Toronto: The Hermeneutic Press, 2003), XV–XXXIV.

Predominantly a philosopher, Ricoeur works across the subjects of literary criticism, psychoanalysis, history, religion, legal studies and politics. He has been lecturing around the world and critically engaging his contemporaries, be they structuralists, phenomenologists, psychoanalysts, theologians, or hermeneuticians. Drawing on the full amplitude of the resources present in language, Ricoeur makes apparently familiar phenomena thought-provoking and fresh. Language has a privileged position in Ricoeur's hermeneutics: "Only this dialectic /sense and reference/ says something about the relation between language and the ontological condition of being in the world. Language is not a world of its own. It is not even a world. But because we are in the world, because we are affected by situations ... we have something to say, we have experience to bring to language."⁷³

272

Ricoeur, "the son of a victim of the First World War," the five-year prisoner of World War II, a witness to the atrocities of our time, made his personal and intellectual journey a passionate search for the balance between love and justice. He has been a remarkably interdisciplinary scholar, a philosopher of all dialogue, whose mission was to bring the tradition alive to his contemporaries. Although he was one of the most influential philosophers of the twentieth century, Ricoeur's intellectual depth allowed him to maintain a self-critical stance, to foster dialogue partners instead of disciples, a crucial requirement for hermeneutic understanding.

On a number of occasions Ricoeur addresses the question of the philosopher encountering the message of Christian Revelation. He confesses: "This is my case, I am a believer, a Christian of the Protestant confession, to whom it is important to maintain a necessary distance between my faith and my philosophical practice." His Christian faith is undoubtedly influenced by his philosophical thought. But the reverse is equally true: his religious convictions makes him aware of philosophical problems: evil, suffering, responsibility, and the relationship between love and justice. The real power of the personal God of Christianity lies in a disarmed love. The only icon of God that we have access to is the human face, which is also a face of God, a face of weakness, and therefore the power of love.

⁷³ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, Tex.: Texas Christian University Press), 20–21.

Ricoeur's role as mediator between European and Anglo-American Philosophy cannot be overestimated. No one has better bridged the gap, dialoguing with such analytic philosophers as John L. Austin, Donald Davidson, Derek Parfit, and John Rawls, while continuing his conversation with Edmund Husserl, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and Jacques Derrida. He is one of the great commentators of the European Tradition. His hermeneutics can be seen as an alternative to postmodern deconstruction.

The title of the volume, *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, refers to the dialectical tension between Ricoeur's two modes of hermeneutic investigation. Ricoeur himself stresses the importance of acknowledging the dialectical tension in his work:

It is with great joy and gratitude that I receive the volume of the "hermeneutic series" which you have gathered and published. The title *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium* renders precisely the tension which runs through all my work: between suspicion and sympathy. This tension resonates with another one which is equally dear to me, between critique and conviction. I am conscious of the fragility of the balances that in turn threaten the unity of my work, and welcome the dynamism which pushes me from one work to another. I am grateful to the pleiad of authors you have solicited. The totality of my work is thus covered and the dominant tone of the authors themselves situates it ... "between sympathy and suspicion"!⁷⁴

273

When we last met in November 2003 at the International Symposium, *Herméneutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricoeur* in Santiago de Compostela, Spain, Ricoeur once again expressed his appreciation for the volume, calling it "a thorough and comprehensive companion to his work."⁷⁵

Opening a spectrum of possible interpretations, Ricoeur creates unstable yet tenable equilibriums. According to him, a narrative is produced by predicative assimilation, which "integrates into one whole and complete story multiple and scattered events, thereby schematizing the intelligibility attached to the narrative taken as a whole."⁷⁶ Equilibrium, disruption of equilibrium, and res-

⁷⁴ Paul Ricoeur's letter to Andrzej Wierciński, dated June 11, 2003, translation mine.

⁷⁵ The proceedings have been published as Villaverde, Fernández, Henriques, and Vicente, ed., *Herméneutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricoeur*.

⁷⁶ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 185.

toration of equilibrium create a dynamic of strategy implemented by each micro element in establishing the unity and meaning of the narrative.

Ricoeur's hermeneutics has influenced not only literary criticism, but the humanities, theology, and the social sciences. According to him, hermeneutics is "animated by this double motivation: willingness to suspect, willingness to listen; vow of rigor, vow of obedience."⁷⁷ Ricoeur's hermeneutics of suspicion is in fact a hermeneutic circle. "Openness," the dynamic between the reader and the text, cannot be closed, since the written text is a disembodied voice, which only comes to life in being interpreted. Ricoeur's hermeneutic project attempts to develop a hermeneutics that will uncover the ontological structures of meaning, the worlds which unfold in front of the text. "Three masters, seemingly mutually exclusive, dominate the school of suspicion: Marx, Nietzsche, and Freud."⁷⁸ These three masters of suspicion opposed interpretation as restoration of meaning. Ricoeur's exploration of their work led to the coining of the now famous phrase, "the hermeneutics of suspicion."⁷⁹

274 Ricoeur's theory of reading enables us to talk about interpretation without becoming trapped in the binaries of sympathy *versus* judgment, historical objectivity *versus* subjective response. Ricoeur works out a hermeneutics that extends beyond the reading of literary works to constitute a theory for reading life. The radicalization of a linguistically oriented hermeneutics inscribes the reading subject into the process of interpretation.

Suspicion must be balanced by sympathy. The hermeneutics of historical sympathy does not overlook the problems of the ethics of sympathetic reading: reading sympathetically still means reading critically.⁸⁰ Hermeneutic reading treats any author and text as an "other" to whom we have an ethical obligation.

⁷⁷ Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1970), 27.

⁷⁸ *Ibid.*, 32.

⁷⁹ *Ibid.*, 32–35; Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, trans. and ed. John B. Thompson (Cambridge; Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987), 34. See also Hans-Georg Gadamer, "The Hermeneutics of Suspicion," in Gary Shapiro and Alan Sica, ed., *Hermeneutics: Questions and Prospects* (Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1984), 54–65 and David Stewart, "The Hermeneutics of Suspicion," *Journal of Literature and Theology* 3 (1989): 296–307.

⁸⁰ Erin White, "Between Suspicion and Hope: Paul Ricoeur's Vital Hermeneutic," *Journal of Literature and Theology* 5 (1991): 311–321.

The supposed opposition between sympathy and history began with Schleiermacher's notion of "divination," the reader's intuitive grasp of the mind of the author. Dilthey attempted to historicize Schleiermacher's psychologistic approach. Heidegger moved the hermeneutic problem from the epistemological to the ontological level. Gadamer emphasized that the individual subject is subordinated to the play within historical conversation. Historical conversation is always more comprehensive than the individual horizons of the author, the text, and the interpreter. Here Gadamer's otherness of the conversational partner meets Ricoeur's hermeneutics of the self, particularly as developed in *One-self as Another*.

Ricoeur's work has been at the cutting edge of phenomenology and philosophical hermeneutics for a number of years. For him, phenomenology and hermeneutics presuppose each other. Following Husserl's eidetic phenomenology, and particularly Gadamer's linguistically oriented hermeneutics, Ricoeur perceives the ontological basis of understanding in language. His hermeneutic theory of interpretation emphasizes pre-lingual experience and attempts to disclose the meaning of *Dasein*. As with Gadamer, preconceptions or prejudices are not obstacles to understanding, but its very condition. Ricoeur argues that there is no interpretation without preconceptions.

275

Ricoeur's hermeneutics of selfhood thematizes personal identity as narrative identity, addressing the issues of alterity and sameness. Here his semantics of identity critically engages phenomenology. The hermeneutic philosophy embarked upon by him offers new ways of interpreting ourselves in terms of otherness. Navigating a winding path between ontological and ethical categories of otherness, his diacritical hermeneutics makes us more hospitable to others, which represents a real transformation from text to action. His hermeneutics of testimony situates him within the Christian tradition. Ricoeur's original and provocative contributions continue to be an inspiration to theology. His work on the philosophical interpretation of the Bible has become indispensable to the study of religion.

Ricoeur is critically open to sign, symbol, metaphor, and narrative and exhaustively investigates the relationship between hermeneutics (interpretation) and deconstruction (textual reading). The formation of new signification in metaphor relies on the human imaginative experience of being-in-the-world. Modern hermeneutics situates understanding in history. Classical physics had also

started out from a strict division between subject and object, presupposing that the physicist can separate himself from his experimental arrangements. Quantum physics has exposed the fallacy in this assumption.

Ricoeur is also dedicated to the social sciences. Following Gadamer, Ricoeur's hermeneutics incorporates a critique of ideology. Critical theory is a necessary complement to philosophical hermeneutics. When interpreting a text, we must adopt a critical self-understanding, which mediates between the interpreter's immediate horizons and the emerging horizon: a dialectic between the horizons of the text and the reader. A critical distanciation is a necessary requirement for understanding the text. The tension between the "is like" and "is not" elements projects a whole world in front of the text. Our interaction with the world in front of the text is a search for a metaphor-faith beyond demythologization, a second naivete beyond iconoclasm.⁸¹ Ricoeur emphasizes the role of language and historical critique, and the poetic performance of reference. He redirects his critical hermeneutics toward poetic hermeneutics. The implicit question to which the text responds is not the same question as the one opened up by the text. The reading and interpreting subject has to lose one's initial naiveté through criticism. On that condition, poetic hermeneutics can propose a second naiveté.

276

The hermeneutic task of assigning functional roles to words and symbols is dedicated to uncovering the meanings and desires (particularly those with many layers of meaning – polysemy) hidden behind symbols. *Demythologization*, i.e., the recovery of hidden meanings from symbols, and *demystification*, i.e., the destruction of the symbols by revealing their illusionary character or falsehood, are two major psycho-analytical venues visited by Ricoeur's phenomenological hermeneutics. The critical question is, whether a hermeneutic reconstruction of psychoanalytic theory and therapy can offer us a bridge between the natural and the social sciences.

Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium is a celebration of thinking. As is invariably the case, this volume addresses only some aspects of Ricoeur's hermeneutics; there is still much more that remains to be covered in the main body of Ricoeur's prolific and multi-faceted work. Presenting a number of perspectives on Ricoeur's hermeneutics we emphasize

⁸¹ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies in the Creation of Meaning*, trans. Robert Czerny (Toronto: University of Toronto Press, 1977).

various approaches to Ricoeur's work, allowing the differences in understanding and exposition to emerge, thus opening up new critical perspectives for understanding his hermeneutics. Ricoeur has pointed out many times that he means to continuously develop his thinking, to expand his own understanding, or even to modify his previous interpretation. As a philosopher, who insists that existence itself is essentially hermeneutic, he could hardly avoid endorsing the ideal of an ever developing interpretation. Only thus does hermeneutic thinking show us its full radiance. Ricoeur's is a truly polysemic voice, sacrificing neither truth nor variety. His voice has been true to the confusion of voices, which constitutes the tradition that we are.

Phenomenological Hermeneutics: The Horizon of Thinking

*Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*⁸² elaborates on the complexity of the relationship between phenomenology and hermeneutics, particularly by addressing the tension between phenomenological hermeneutics and hermeneutic phenomenology. The volume is a debate between the philosophers and theologians who confront key issues at work and offer their unique perspective to grasp the meaning of that which needs to be understood. Thus, this debate happens in the spirit of the *privatissimum*, a seminar where questions are asked because there is something that needs to be thought through, not just alone, but in a community of scholars who understand themselves as being addressed by the matter at hand. Here the German *Angesprochensein* is understood not as a kind of mysterious, undefined call by Being, but as a personal responsibility to give an answer to the voice that addressed me, an individual in the community of thinkers. This voice is an unmistakably recognizable *synteresis*, the intuitive knowledge of what is right, the divine spark of the soul, requiring my comprehensive answer (*respondeo*). Hermeneutic discussion is a lively debate where the participants respond to each other, posture at one another, and clarify their positions. While abandoning the presupposition that there is one correct interpretation for presenting 'the truth of the matter', hermeneutics does not forsake the search for that truth. Hermeneutics does not abandon truth.⁸³ Every reading is a new read-

277

⁸² Wierciński, ed., *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*.

⁸³ See Lawrence K. Schmidt, *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1995); Brice R. Wachterhauser, ed., *Hermeneutics and Truth* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994).

ing and every act of understanding a pathway to new understandings.⁸⁴ The real meaning of the hermeneutic conversation goes beyond clearing the matter at hand; it truly transforms us, the participants of that never ending *Gespräch*.⁸⁵ The most decisive element in this hermeneutic conversation is not a particular understanding of something, however important, but the happening of our personal transformation. In a genuine conversation the question takes over.⁸⁶ As partners in a dialogue (*colloquium*), we always experience a back and forth movement; listening to each other, understanding our prejudices, and verifying our positions, we are led by the very dynamics of the dialogue: after participating in a hermeneutic conversation, we are not the same anymore. Hermeneutic conversation becomes a *modus vivendi* for our life, a communion in the self-understanding of humankind, and in sharing, together, the world in which we live. In Gadamer's linguistically oriented hermeneutics the understanding of language as conversation, *Sprache ist Gespräch*, means that we always think in a

⁸⁴ See Werner Kogge, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik: Heidegger und Gadamer* (Hildesheim: Olms, 2001).

⁸⁵ For Heidegger, we *are* conversation and language is *conversation*: "Wir – die Menschen – sind ein Gespräch. Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber diese geschieht erst eigentlich im Gespräch. Dieses ist jedoch nicht nur eine Weise, wie Sprache sich vollzieht, sondern als Gespräch nur ist Sprache wesentlich ... Was heißt nun ein Gespräch? ... Offenbar das Miteinandersprechen über etwas ... Redenkönnen und Hörenkönnen sind gleich ursprünglich. Wir sind ein Gespräch – und das will sagen: wir können voneinander hören ... Seit ein Gespräch wir sind, hat der Mensch viel erfahren und der Götter viele genannt. Seitdem die Sprache eigentlich als Gespräch geschieht, kommen die Götter zu Wort und erscheint eine Welt ... Und das so sehr, dass im Nennen der Götter und im Wort-Werden der Welt gerade das eigentliche Gespräch besteht, das wir selbst sind." Martin Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" in idem, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, GA4, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1981), 38–40.

⁸⁶ For Gadamer, the question and the answer belong together. A dialogue operates on the model of question and answer. We are always interpreting the content of a dialogue as an answer to a question, which in turn raises new questions requiring new answers. It is particularly manifested in the experience of the work of art. Gadamer writes: "But how it is with artwork, and especially with the linguistic work of art? How can one speak here of a dialogical structure of understanding? The author is not present as an answering partner, nor is there an issue to be discussed as to whether it is this way or that. Rather, the text, the artwork, stands in itself. Here the dialectical exchange of question and answer, insofar as it takes place at all, would seem to move only in one direction, that is, from the one who seeks to understand the artwork. ... The dialectic of question and answer does not here come to a stop. /.../ Apprehending a poetic work, whether it comes to us through the real ear or only through a reader listening with an inner ear, presents itself basically as a circular movement in which answers strike back as questions and provoke new answers." Hans-Georg Gadamer, "Reflections on My Philosophical Journey," in Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 43–44.

language, but it does not need to occur always *in* the same language. Every conversation has a lingual character, even if this is a conversation one has with oneself (*soliloquium*). Conversation is the way in which we come to understand both ourselves and the matter that needs to be thought through. In a conversation, the main concern of the participants is not to win the argument, but to deepen their understanding and, as such, to contribute to building a more human culture of life, a task that becomes more and more important in the increasingly global structure of the world in which we live. Hermeneutic significance of the work of art is decisively developed by following Gadamer's sharp critique of "aesthetic consciousness;" we can talk about the hermeneutic centrality of the work of art in revealing truth. Truth experienced as the event of meaning overwhelms us. By participating in that event we listen to the art that speaks to us in an unprecedented way by situating ourselves between concealment and unconcealment.

In recent years, the bibliography of hermeneutic literature has increased significantly, showing the diversity of the *Wirkungsgeschichte* of the pioneering work of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur, who, sadly, are no longer with us. They are irreplaceable and will be dearly missed. We are filled with sorrow, but our sorrow is an expression of gratitude for the gift of their thinking. In the infinite "conversation that we are" they will always have a voice. Phenomenological hermeneutics as developed by Heidegger, who moved phenomenology in a direction which Husserl himself had made possible is a style of thinking, is a philosophical attitude rather than a school labeled for the sake of simplified classification. The development of phenomenology follows a certain internal logic dictated by the things themselves. For both Husserl and Heidegger the proper subject of phenomenology is the meaningful as such. What differentiates these two thinkers is the structure and mode of accessing the meaningful. Heidegger is situated in the horizon of his understanding of truth as ἀλήθεια. Tracing Heidegger's development from his hermeneutics of facticity to the hermeneutics of the word, λῆγος ἔχον ζοον, an existence-giving Logos will be placed in the center of hermeneutic phenomenology. Truth as disclosure will preserve the unconcealed in its unconcealedness. Heidegger's development of hermeneutics as *Auslegung* to hermeneutics as *Andenken* can be seen as his decisive contribution to the hermeneutic tradition, which has been further transformed and radicalized in Gadamer by paying special attention to the notion of truth and understanding. As Gadamer himself noted, philosophers are thinkers whose identity is to be found in the continuity of their

thought. By addressing our hermeneutic heritage we want to re-address the most important of questions: the question of Being, which Being asks us. Linguistic and personalistic hermeneutics thematizes the other as the person: the text is always his or her voice that confronts the face of a reader.

A special place in the historical development of phenomenology and hermeneutics belongs to Paul Ricoeur. In the constructive encounter of phenomenology with hermeneutics we develop the different perspectives that are opening up an intense dialogue with other philosophical traditions. Phenomenological description, interpretive narration, and discursive argumentation are dialectically related and, as part of a “practical whole,” they are essentially complementary to each other. By addressing the phenomenological moments in the philosophical tradition we discover the crucial issues of historicity and the nature of the phenomenon. The radicalization of the phenomenological reduction brings fully to light the matter at hand. A connection between the radical reduction and existence as such is shown by exploring death and holiness. If the task of the philosopher is to understand that which needs to be understood, the hermeneutic question of the quality of an interpretation needs to be asked with ever greater sensitivity. By encouraging a variety of interpretations, hermeneutics decisively states that not every interpretation is equal.

280

An interesting phenomenon in the development of phenomenological hermeneutics is the movement toward the theological, which originated within French phenomenology.⁸⁷ The now famous term “the theological turn in phenomenology” encompasses the increasing interest in exploring and analyzing traditionally theological themes, religious experience in particular. Dominique Janicaud is well known for his very critical position on the lack of methodological justification for the theological turn within French phenomenology. According to Janicaud, phenomenology is moving away from being the science of things as they are given, toward a theological meditation on phenomena of religious experience. Janicaud’s position is contrary to that of Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, and Jean-François Courtine. For Janicaud, the concern for the theological and rather than the philosophical is an error of choice, the wrong methodology thus modifying the phenomenology of the absolute toward being a transgression of phenomenol-

⁸⁷ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: Éd. de l’Éclat, 1991).

ogy. He insists that “phenomenology and theology make two,” without thereby amalgamating them into one. The recent movement toward religion must be viewed within a wider context of postmodernity. We could say that as modernity celebrated the secular, postmodernity is carefully restoring the sacred. Jacques Derrida, by deconstructing any simple opposition between philosophy and theology, explicitly turns to religion.⁸⁸

Hermeneutic Challenge: The Future of Hermeneutics

The International Institute for Hermeneutics invites colleagues specializing in hermeneutics and hermeneutically related fields into a dialogue, in a spirit of openness and inclusiveness, to deepen their own knowledge and to increase hermeneutic awareness in different schools of thinking. This is a first step, by the Institute and its *Hermeneutic Series*, toward the establishment of an ongoing international hermeneutic collaboration that aims to transcend lingual, cultural, and disciplinary boundaries.

Looking for the new prospects in hermeneutics we are aware of the challenges and directions facing philosophical and theological hermeneutics in the immediate future. Hermeneutic and critical theory need to be brought into a creative dialogue with the classic conceptions of systematic theology. Special focus needs to be given to important new impulses for interpreting these traditions emerging from feminism and gender studies.

Gadamer is called “the exemplary practitioner of the hermeneutic virtues, both intellectual and moral.”⁸⁹ His critical development of Heidegger’s notion of *Verstehen*, the self-interpretation and projective nature of *Dasein*, “urbanized the Heideggerian province.”⁹⁰ With his teacher’s attentiveness to *der Ursprung*

281

⁸⁸ Jacques Derrida, “Faith and Knowledge: The Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Mere Reason,” in Jacques Derrida and Gianni Vattimo, ed., *Religion*, trans. David Webb (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998); idem, *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002). See also James K. A. Smith, “Determined Violence: Derrida’s Structural Religion,” *Journal of Religion* 78 (1998): 97–212 and John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1997).

⁸⁹ Alasdair MacIntyre, in his essay, “On Not Having the Last Word: Thoughts on Our Debts to Gadamer,” in Malpas, Arnszweig, and Kertscher, ed., *Gadamer’s Century*, 157.

⁹⁰ See Robert Bernasconi, “Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer,” *Research in Phenomenology* 16 (1986): 1–24. Referring to the now famous phrase by Habermas of Gadamer “urbanizing Heideggerian province,” Bernasconi interprets Gadamer as departing of Heidegger’s “history of Being” in favor of Hegelian continuity of history.

he advanced his own unique readings of Greek and Latin sources, complementing Heidegger's hermeneutics of facticity with a very personal sensitivity to the dialogic and social nature of understanding. In his book, *Die Lektion des Jahrhunderts: Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*,⁹¹ Gadamer emphasizes that dialogue between religions and cultures is humanity's last chance to preserve itself from the self-destructive forces unleashed by the technological age. As we live always anew in a dialogue, hope becomes our *modus existendi*. Practicing an ever deepening understanding of ourselves and the other, we will contribute to a civilization of tolerance and respect for alterity. Gadamer's hermeneutic enterprise extends to a conscientious transformation of the world. The call to interpret is ontological, ethical, and transcendental, for it points to our roots in other worlds: it demands a personal response, not only to be-there, but to be-grateful to Being.

282

Hermeneutics expresses different understandings of crucial philosophical issues. What is decisive is to address the matter that needs to be thought through in the most comprehensive horizon possible. The way the philosophical problems are addressed is dictated by the inner dynamic of the relationship between phenomenology and hermeneutics: a hermeneutician attempts to thematize everything that presents itself to him/her as that which needs to be addressed. As with all our activities, thinking points toward creating a tangible place for our being in the world, a place where we could unrestrainedly explore and realize its possibilities. We know that this place is tangible, yet we cannot adequately describe it. We will always attempt to depict and interpret everything. And we will always remain unsatisfied: not because we lack the means for a describing and descriptive interpretation, but because we are human. The reason for any limits we deal with is our human finitude. It is our destiny to learn always afresh to dwell on this earth within this limitation: between description and interpretation.

Gadamer's and Ricoeur's voice accompanied us over the years. Now it joins the chorus of tradition, inviting us to transmit and transform what we have received. We continue to listen for this voice. As Heidegger reminds us, absence is a mode of presence. An era has passed! We miss Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur very much, yet in our fidelity to the *Wirkungsgeschichte* of

⁹¹ Hans-Georg Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts: Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori* (Münster: LIT Verlag, 2002).

their thinking, we will never be without them. The sorrow of this irreplaceable loss calls for faithfulness in our mission as members of the International Institute for Hermeneutics: It is our call to uphold the hermeneutic legacy.⁹²

⁹² The entirety of volume of the Canadian Society for Hermeneutics and Postmodern Thought, *Symposium* 6, no. 2 (Fall/Automne 2002) is devoted to Gadamer's philosophical legacy. See also Guy Deniau and Jean-Claude Gens, ed., *L'héritage de Hans-Georg Gadamer* (Argenteuil: Association Le Cercle herménéutique-Société d'anthropologie phénoménologique et d'herméneutique générale; Paris: diff. SBORG, 2003); Juan Acero, ed., *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica: El legado de Gadamer* (Granada: Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, 2003); Andrzej Przyłębski, ed., *Das Erbe Gadamer* (Frankfurt a.M.: Peter Lang), 2006.

RAZUMEVANJE ARHITEKTURE V HERMENEVTIČNI FILOZOFIJI

Arhitektura se kot lepa ali kot praktična umetnost že od začetka filozofije uvršča v njeno polje mišljenja, tako na ravni estetike kot drugih filozofskih disciplin. V nadaljevanju predstavljamo razmišljanja in pozicije o arhitekturi, ki jih je obrodila hermenevtična filozofija v dvajsetem stoletju, ko se je po novem zasnutju Heideggra povezala s fenomenologijo. Prav Heideggrova stava do arhitekture nas bo vpeljala v problematiko, ki sta jo nadaljevala dva vidnejša misleca in nadaljevalca njegove filozofije – Gadamer in Vattimo.

265

Dokaj enostavno vprašanje, ki se nam na tem mestu odpira, je kako razumeti arhitekturo v sklopu hermenevtične filozofije. Ali ohraniti razumevanje arhitekture v sklopu estetike in v okviru zastavitve umetniškega dela kot izvora sijanja resnice kot *aletheie*? Ali arhitektura lahko postane v zadnji instanci tudi utemeljiteljica filozofije? Arhitektura se je v dvajsetem stoletju, v okviru katerega se teoretična pozicija prej omenjenih filozofov tudi premika po časovni premici od tridesetih do konca devetdesetih let, korenito spremenila glede na pretekla obdobja.

Arhitekturna teorija se je do prehoda v industrijsko revolucijo in do svojega razvojnega razmaha v dvajsetem stoletju ukvarjala najbolj izrazito s postavkami, ki jih je že v antiki postavil Vitruvij. Ta tudi začrta arhitekturno teorijo v

okviru klasičnih stebrih redov. Kot osrednje teoretične postavke arhitekture utemelji firmitas (trdnost), utilitas (uporabnost) in venustas (lepota). Izraz arhitektura se pojavi še pred Vitruvijem, saj je grškega izvora, sestavljata pa ga besedi archē in taktos. Takšna etimologija je izpeljana iz Odiseje, kjer Homer med nujno potrebne poklice za funkcioniranje polisa vključuje tudi tesarje. ‚Archē‘ slovenimo s principom, glavnim počelom, izhodiščem, temeljem. ‚Taktos‘, grško pomeni tesar, koren ‚tek-‘ pa pomeni tudi plesti, zidati. Iz tega pletenja in zidanja se razvije tkivo, detajl ali voz. Taktos ali tecnitos je torej tesar, ki pripravlja lesene konstrukcije, iz katerih nastanejo kamnite zgradbe. Torej je posameznik, ki je izveden v tem poklicu, učeni izvedenec s posebno spretnostjo, in to je arhitekt. Taka etimološka izpeljava arhitekture iz antike je vključena tudi v današnje razumevanje arhitekture, kjer jo iz renesančnega izročila razumemo kot uporabno umetnost, ki ni le obrt oziroma veščina (technē). Renesansa se je teoretično dvignila z Albertijem, Palladio pa kot eden večjih predstavnikov tega obdobja v kamnu uresniči marsikateri ideal preporoda antike. Na začetku dvajsetega stoletja so arhitekti prvič začeli povečevati funkcionalnost in izničevati pomen oblike s funkcionalizmom, ki ga zaradi poudarjanja funkcionalnosti stavb slikovito opisuje krilatica »forms follows function«. Arhitektura začetka dvajsetega stoletja razvije nove izrazne oblike modernizma, ki so ga oblikovali Adolf Loos, Mies Van der Rohe, Frank Lloyd Wright, oblikovalska šola Bauhaus s Gropiusom na čelu in drugi. Pri njih izraznost ornameta zamenja moč materiala, zgradba pa je narejena po meri človeka. Modernizem se prevesi v postmodernizem v sedemdesetih letih, ko se začnejo prvi odmiki kazati prav v arhitekturi, kjer se debata o postmodernizmu tudi prvotno zastavi in je danes v teoriji humanizma še prisotna, tudi v filozofiji.

1. Heidegger in arhitektura kot temeljna poteza biti

Heidegger vprašanje arhitekture, ki pri njem presega meje estetike in se razraste na ontološko raven, tesno povezuje v vprašanjem prebivanja in grajenja ter resnice. Ker se je s to tematiko ukvarjal v več člankih (*Izvor umetniškega dela, Grajenje, mišljenje in prebivanje, Pesniško prebiva človek, Umetnost in prostor, Tehnika in preobrat, Poreklo umetnosti in določitev mišljenja*), bomo njegovo mišljenje skušali osvetliti z več gledišč, ki nam bodo obenem omogočila vpogled v preskoke njegove misli.

V spisu *Izvor umetniškega dela* (1936) nemški mislec tako umetnost in umetniško delo zastavi kot še eno mesto sijanja resnice kot neskritosti, s čimer svojo misel gradi na grškem razumevanju resnice. Heidegger skuša resnico razpreti preko analize konkretnega umetniškega dela – Van Goghove slike *Kmečki čevlji* –, s čimer se poda na pot odprtja bistva umetnosti. Slika mu je pokazala pravo bistvo kmečkih čevljev, v svoji nadaljnji eksplikaciji pa pove: »Van Goghova slika je razkritje tega, kaj to orodje, par kmečkih čevljev, v resnici je. To bivajoče je izstopilo v neskritost svoje biti. Neskritost bivajočega so Grki imenovali *aletheia*« (Heidegger, 1967: 260). Umetniška slika razpira bistvo tega orodja, potem pa se avtor nadalje povzpne do bistva umetnosti: »V delu umetnosti se je postavila v delo resnica bivajočega ... Bivajoče, par kmečkih čevljev, se v delu postavi v sijanje svoje biti. Bit bivajočega stopi v stalnost svojega sijanja. Bistvo umetnosti bi bilo tedaj tole: samopostavljanje resnice bivajočega v delo« (Heidegger, 1967: 260). Umetnost tako v umetniškem delu, preko svojega lastnega izrazja, postavi bivajoče v sijanje, bivajoče preskoči iz teme v svetlobo, iz skritega zasi je v neskrto. Umetniško delo ne postavi v sijanje le posamičnega, konkretnega, ampak izvrši sijanje občega. »Delo nam je povedalo, kaj je orodje. S tem je tako rekoč pod roko prišlo na dan, kaj je v delu na delu: razpiranje bivajočega v njegovi biti: dogodek resnice« (Heidegger, 1967: 263). Umetniško delo razpira bivajoče kot bivajoče in na njem se vrši dogodek resnice. Samo umetniško delo je dogodek resnice, je to razpiranje in je ta resnica bivajočega. Za Heideggro, ki se ne sprašuje po kriteriju resnice, saj mu je pomembnejše razprtje resnice kot tako, je odnos med resnico in bitjo, ki je eden izmed štirih načinov izrekanja resnice po Aristotelu, ključnega pomena. Šele s tem odprtjem, s to razklenitvijo bivajočega, se lahko napotimo k razumevanju bistva umetnosti in umetniškega dela.

267

Na tem mestu Heidegger uvede znani primer grškega templja, kjer poda določitev odnosa med delom in resnico. Heideggrov zgled je tempelj, ki je lociran na arheološkem najdišču Paestum, kjer stojijo še trije drugi templji, ki so posvečeni Heri in Ateni. Kot ugotavlja Migeul de Beistegui, je nenavadno, da prav ta isti primer uporabi tudi Le Corbuisier v poročilu o grškem dorskem templju, kjer pravi: »Grki so na akropoli postavili templje, ki jih vzgibava ena sama misel: okrog njih so zbrali opustošeno pokrajino in jo zbrali v kompozicijo« (Le Corbuisier, v: De Beistegui, 2002: 208). Heideggrova izbira templja kot še enega zgleda umetniškega dela, ob katerem se bo podal k določitvi bistva umetnosti, ni naključna, saj z njim uvede znano razliko med svetom in

zemljo. Tako tempelj kot človek sta utemeljena na zemlji, tempelj je delo, ki to zemljo razpira, ki odpira to »k ničemur zgneteno brezutrudno-neutrudno«. Tempelj kot delo nam zemljo drži odprto, tako da ta postane svet. »Dvigajoč se v sebi, delo razpira neki svet in ga ustanavlja v tem trajanju. Biti delo pomeni: odpreti neki svet« (Heidegger, 1967: 270). Delo torej razpira to zaprtost zemlje in postavlja, drži odprti svet, to razpiranje sveta pa delu daje edinstveni pomen. Delo je proizvod in je hkrati tisto proizvajajoče, saj je vselej na delu – je v odpiranju. Zemlja je naravnana v zaprtost, aktivnost dela pa jo zmore zadržati v odpiranju. Odprtost sveta in zaprtost zemlje sta v nenehnem boju, v želji prevlade enega nad drugim. Ta boj se odvija v razporu, njuna sprtost se odraža v tej reži: »Delovnost dela je v bojevanju razpora med svetom in zemljo« (Heidegger, 1967: 275). V tem razporu zemlja in svet vstopita v potrjevanje lastnega bistva, v dvigovanje enega nad drugega. Delovnost dela drži odprt razpor, sili zemljo in svet v nenehno potrjevanje. Umetniško delo tako vznikne iz tega prežemanja, iz tega boja sveta in zemlje, uskladi ta boj in pri tem zasije kot resnica. In če se razpor med zemljo in svetom odpira predvsem z delovnostjo dela, kakšno je bistvo umetnosti ob takem pojmovanju dela? Bistvo umetnosti je samopostavljanje resnice v delo, resnica pa je »bistvo resničnega« (Heidegger, 1967: 277) in jo razumemo kot neskritost. Neskritost bivajočega je pripuščanje bivajočega v sijanje, v prikazovanje: bit bivajočega pa je bila pri izvoru filozofije mišljena kot prikazovanje prisotnega (Heraklit, Parmenid). Heidegger hoče obuditi razumevanje izvirnega pomena resnice kot neskritosti, v luči katere je bit dana kot prisotnost prisotnega. Sama neskritost nas postavlja v bistvo, vselej smo v neskritosti in ji sledimo. »Sredi bivajočega v celoti biva neko odprto mesto. Neka razsvetljava je. Mišljeno s strani bivajočega je bolj bivajoča kakor bivajoče. Ta odprta sredina sama obkroža vse bivajoče kakor Nič, ki ga komaj poznamo« (Heidegger, 1967: 279). V tej sredini bivajočega, ki ga vidimo v njegovi neskritosti, stoji neka sredina, neko odprto mesto, ki je razsvetljava. Ta razsvetljava določa skritost in neskritost, meče luč na bivajoče ali pa to bivajoče zastira, ga drži v temi. Razsvetljava je lahko hkrati skrivanje: to skrivanje se dogaja kot izmikanje ali kot zastiranje. Heidegger nato zastavi pojem bistva resnice: »K bistvu resnice kot neskritosti sodi to kratenje na način dvojnega snovanja« (Heidegger, 1967: 281). Bistvo resnice je ta prarazpor odprte sredine, ta razsvetljava, v katero je postavljeno bivajoče. Resnica, to odprto, stoji v sredini bivajočega in se na kaže kot neskritost. K temu odprtemu sodita zemlja in svet: »Zemlja in svet se prežemata le, kolikor se resnica dogaja kot prarazpor razsvetljave in skritosti« (Heidegger, 1967: 282).

Resnica se lahko dogaja, lahko se nam daje na več načinov, med katerimi sta tudi delovnost dela in lepota. Delovnost dela je to proizvajajoče onega odprtega razpora, lepota pa je eden izmed načinov bivanja resnice kot neskritosti. Resnica se postavi in utemlji v odprtem, ob tem se dogaja tudi kot razsvetljava, saj razsvetljava te odprtosti in umeščanje v odprto sodita skupaj, razsvetljava in umeščanje sta isto dogajanje resnice. Bistvo umetnosti kot samopostavljanja resnice v delo je torej eden izmed bistvenih načinov, kako se resnica umešča v bivajočem. Heideggrovo mišljenje spremlja resnico kot dogajanje, v nadaljevanju pa bomo videli, da tudi Gadamer opredeljuje samo umetniško delo kot dogajanje. Resnica pa se pri Heideggru lahko dogaja tudi na način vpraševanja ali pa kot bistvena žrtev. Resnica bivajoče spravi do sijanja, bivajoče spravi v ris, v na-risu se oriše bivajoče v svoji neskritosti, ta naris kot temeljni ris riše vznikanje razsvetljave bivajočega.

Heidegger je svojo teorijo estetike, če nam je dovoljeno dati ji tako ime, gradil ob več zgledih, pri čemer je iz kroga umetnosti večkrat izpostavljajal pesništvo, ki mu je bilo najbolj žlahtna oblika umetnosti, saj bolj jasno kot filozofija bere namige bogov iz četverja. Če sledimo Heideggru v njegovih razmišljanjih o Hoelderlinu, vidimo, da je ustanavljanje biti povezano z bogovi, ker so prvotno ti poimenovali in dajali svet. Bogovi se oglašajo, govorijo z namigi, pesniki pa zmorejo v svoji nedolžnosti brati namige, ki drugim uidejo. Zaradi tega je pesnik izvrženec, izobčenec med ljudmi in med bogovi, saj ne pripada ne enim ne drugim, ampak je njihov vmesnik in glasnik; to pa Hoelderlin izrazi v svojem verzu takole: »Pesniško prebiva človek na zemlji« (Heidegger, 2001: 33). Le pesniki zmorejo pripovedovati o pesništvu in o bistvu pesnjenja, saj edino oni lahko izrazijo pesniško prebivanje v razklanosti četverja med bogovi in ljudmi, med nebom in zemljo. Četverje je bilo prisotno že v grštvu, kjer je kozmos razdeljen na zemljo in nebo, na ljudi kot smrtnike in zemljane ter na bogove kot nesmrtnike in nebeščane. Šele pesniki se lahko dotikajo neba, ko stojijo na zemlji, berejo signale bogov in jih prevajajo ljudem. Pesniki prebivajo ob izvoru, iz katerega črpajo. Četverje stoji v soodvisnosti: »Zvenijo štirje glasovi: nebo, zemlja, človek, bog. V njih zbira usojenost celo neskončno razmerje. Vendar nobeden izmed teh štirih ne stoji in ne deluje enostransko zase. Nobeden ni končen v tem smislu. Nobeden ni brez drugih treh. Neskončno se držijo drug ob drugem, so, kar so, iz neskončnega razmerja, so ta celota sama« (Heidegger, 2001: 160). V tem zvenu in prepletenosti obstajajo od vedno, človek je od vekomaj v tem obnebu in v tej totaliteti. Prisotnost bogov in prisotnost sveta se sočasno dogajata v govorici. Ko se nam v govorici

dajejo bogovi, se nam ob tem daje tudi sveto. Bogovi so tisto presežno, transcendenca, v katero je človek bil usmerjen in v katero je usmerjen. Sveto obkroža bogove, ni pa ne del bivajočega ne del biti bivajočega, ampak se sveti iz jasnine kot jasnine: sveto je nad ljudmi in nad bogovi. Sveto zasije, ko je v umetnini, godi se na kraju umetnosti. Pesniki kot posredniki četverja v pesništvu odpirajo svet, to pa zmorejo le zato, ker posredujejo svete besede, sveto. V svetem se človeku razpre tisto najbolj oddaljeno in skrivnostno: neskritost bivajočega. Pesništvo razpira neskritost, postavljeno je ob bok filozofiji. Mišljenje ju primerja, četudi lahko bistvo mišljenja in bistvo pesništva razumemo kot isto bistvo, kot dve zrcalni sliki istega.

270

Šele v besedilu *Grajenje, mišljenje, prebivanje* se bo Heidegger najbolj neposredno dotaknil vprašanja arhitekture in ga povezal z nekaterimi osrednjimi točkami svojega mišljenja, kot so bit, prebivanje, resnica. Osrednje vprašanje tega eseja je, kaj je to prebivanje in v kolikšni meri grajenje spada v prebivanje. Cilj grajenja sicer je prebivanje, vendar pa vse zgradbe niso prebivališča, saj na mostu, cesti ali skladišču ne prebivamo, po drugi stani pa je prebivanje namen vseh zgradb. Prebivanje in grajenje Heidegger zastavi kot medsebojno odvisnost namena in sredstva, vendar s tem poudarkom, da grajenje ni le sredstvo in pot k prebivanju, je nekaj več: grajenje je samo na sebi že prebivanje. Da bi določil bistvo grajenja, se ozre po etimološki razlagi besede ‚graditi‘ in sklene, da ‚graditi‘ izvirno pomeni neko negovanje in gojenje ter vzpostavljanje stavb, oba ta možna načina izvirnega pomena grajenja pa sta vsebovana v prebivanju. Prebivanje očrta kot samolastni smisel grajenja, ki v primerjavi z mnogovrstnim načinom grajenja tone v pozabo. Zaradi tega prebivanja ne izkušamo več kot bit oziroma ni več mišljeno kot temeljna poteza človekove biti. Odnos med grajenjem in prebivanjem razgrne govorica o grajenju. Grajenje enači s prebivanjem, prebivanje pa definira kot način, kako smrtniki so na zemlji. Grajenje kot prebivanje se razgrne v grajenje, ki neguje, torej v neko rast, in v grajenje, ki vzpostavlja zgradbe. Človek vselej zmore graditi le, kolikor prebiva. Prebivanje preko prizanašanja, ki ga v celoti preveva, omogoča sožitje in obstoj četverja štirih – neba, zemlje, bogov in smrtnikov. Temeljna poteza prebivanja – prizanašanje – tako pomeni varovati četverje v njegovem bistvu. Četverje je prostor, kjer se godita prebivanje in grajenje, ter ostaja temeljni okvir za njuno razumevanje.

Heidegger v drugem delu tega eseja poda še en znan primer grajene stvari: most. V luči zastavitve pomena četverja je seveda glavna poteza mostu ta, da

na svoj način pri sebi zbere zemljo in nebo, bogove in smrtnike. Most s tem zbiranjem postane neka stvar, »ein Ding«, in kot stvar šele lahko zbira četverje. Ob četverju pa most tudi umešča neko mesto, ki je pred tem bilo le kraj. Most kot stvar zbira četverje tako, da četverju umešča neko mesto, ki dalje določa trge in poti – torej oblikuje prostor. Razumevanje prostora pa izhaja iz te določitve; prostor je tisto uprostorjeno, spuščeno v svojo mejo, uprostorjeno pa je vsakokrat umeščeno in usklajeno, kot smo videli ob primeru mosta. Prostor pa izbira svoje bistvo iz krajev – to bistvo po Heideggru ne izhaja iz prostora samega. Prostor človeku ni ne zunanji predmet ne notranji doživljaj, temveč je človeku dana možnost, da s prebivanjem odpira prostor. Človek prebiva v četverju in se zadržuje pri stvareh. To, da smrtniki so, pove, da prebivajoč prestopajo prostore zaradi zadržanja pri stvareh in pri krajih.

Na tem mestu pa se Heidegger izrazito naveže na arhitekturo, ko pravi, da obstajajo stvari, ki kot kraji umeščajo neko mesto, in to so zgradbe. Zgradbe so produkt in posledica grajenja. Nekaterе stvari torej delujejo kot kraji, ki četverju umeščajo neko mesto – to mesto pa uprostorja neki prostor. V bistvu stvari kot mest se odraža odnos med krajem in prostorom ter med krajem in človekom. Pri tej razdelitvi na stvar, kraj, mesto in prostor pa Heidegger vpelje še dva pojma: medprostorje (spatium) in razsežnost (extensio). V tistih prostorih, ki so uprostorjeni z mesti, se nahaja tudi medprostorje, v medprostorju pa tiči prostor kot čista razsežnost. In ravno spatium in extensio nam dajeta možnost, da prostor merimo in premerjamo. Po drugi strani pa človek tiste prostore, ki jih premerja vsak dan, uprostorja v kraje. Pri tej formulaciji je za odnos med arhitekturo in prebivanjem pomembno predvsem to, da bistvo krajev temelji v zgradbah. In če se človek premika med prostori, je vselej tu in tam – prestopa namreč prostor in ga prehodi. Razmerje človeka do krajev in s tem do prostorov leži v prebivanju: razmerje med človekom in prostorom je bistveno premišljeno prebivanje. Kraj pa uprostore četverje v dvojnem smislu: dopušča in vzpostavlja ga. S tem dvojnim uprostorjenjem je kraj varstvo četverja.

271

Povrnimo se ponovno k zgradbam: Kakšen je pomen zgradb za prebivanje? Hiša je kraj take vrste, da človeka nastani. Grajenje proizvaja take kraje, ki so nastanjenja, vendar niso nujno tudi prebivališče. Grajenje namreč proizvaja kraje: prostor kot spatium in kot razsežnost nastopi v stvarnosti sklada zgradb. Grajenje sprejema napotilo za ustanavljanje krajev iz ubranosti četverja, s tem pa zgradbe obvarujejo četverje. Zgradbe so tiste, ki izoblikujejo prebivanje. Grajenje sprejema napotila četverja in temu tudi odgovarja; s tem pa privede

četverje v neko stvar in privaja stvar kot kraj v že prisotno. Heidegger iz te izpeljave sklene, da je bistvo grajenja v dopuščanju prebivanja. Izvrševanje tega bistva grajenja pomeni vzpostavljanje krajev preko usklajevanja njihovih prostorov. In ker zmoremo graditi le, če prebivamo, Heidegger iz enačaja med prebivanjem in grajenjem sklene, da šele pravo prebivanje dopušča grajenje. Zakaj je prebivanje tako pomembno? Zato, ker je temeljna poteza biti. Tako grajenje kot mišljenje sta prebivanju neizogibna in /xx?/ nedopustna, smrtniki pa so v prebivanju tudi zato, ker so ustanovljeni po meri biti. Smrtniki lahko privedejo prebivanje v polnost svojega bistva šele s tem, ko bodo gradili iz prebivanja in mislili za prebivanje.

272

Heidegger je torej opredelil umetniško delo kot samopostavljanje resnice v delo, arhitekturo pa je zastavil kot umetniško formo v okrožju ontologije, saj zmoremo graditi le, če prebivamo, prebivanje pa je temeljna poteza biti. Pri tem prikazu smo izpustili pregled njegovega razumevanja biti-v-svetu iz *Biti in časa*, ker za sam prikaz njegovega stava do arhitekture ni osrednjega pomena. Kar je zaznamovalo celotno njegovo misel v nadaljevanju njegovega mišljenja, je položaj, ki ga je določil tehniki. Tehnika sama ni isto kot bistvo tehnike, katerega temeljna poteza je v tem, da zakriva bit. V predavanjih z naslovom *Tehnika in preobrat* Heidegger pravi: »Tehnika je način razkrivanja. Tehnika biva v tistem območju, kjer se godi razkrivanje in neskritost, kjer se godi aletheia, kjer se godi resnica« (Heidegger, 1967: 331). Moderna tehnika je usmerjena predvsem v pridobivanje energije z izzivanjem narave. To razkrivanje v moderni tehniki ima torej značaj nekega izzivanja, ki tudi človeka izziva v postavljanje na razpolago: »S tem da se človek ukvarja s tehniko, se udeležuje postavljanja na razpolago kot enega načina razkrivanja« (Heidegger, 1967: 334). Človeku je dano, da prisotno razkriva le tako, da odgovarja nagovoru neskritosti, ki ga nagovarja v govorici. Nemška beseda za po-stavje je *Gestell*. To po-stavje, ki postavlja moderno tehniko, pa Heidegger zastavi kot bistvo tehnike. Po-stavje je način razkrivanja, ki vlada v moderni tehniki in ni samo nič tehničnega. »V po-stavju se godi tista neskritost, po kateri delo moderne tehnike to dejansko razkriva kot razpoložljivo postavbo« (Heidegger, 1967: 343). Po-stavje je tisti kraj, kjer se godi neskritost, po-stavje je postalo sama prisotnost in zato tehnika ni le človeško delo, ampak je človeka presegla, začela mu je vladati. Po-stavje ne vlada le človeku, vlada vsemu, tudi znanosti, in pri tem zakriva, da je znanost kot eksaktno vedenje, naravoslovje, bila proizvedena iz samega bistva tehnike. Po-stavje postavlja človeka v razkrivanje dejanskega na

način postavljanja na razpolago. Človeku vlada po-stavje kot usoda razkrivanja. Obenem pa je človek lahko svoboden le v območju usode. Človek danes nikjer ne srečuje več svojega bistva, ker tako trdno sledi izzivanju po-stavja, da tega ne dojema več le kot neki nagovor, ampak kot resnico. Po-stavje tako skrije pro-iz-vajanje – prejšnji način razkrivanja – , ki je tudi resnica oziroma doga-janje neskritosti: »Po-stavje zastre sijanje in vladanje resnice« (Heidegger, 1967: 353). Usoda tega postavljanja na razpolago je zato skrajna nevarnost, ki preti človeku. Pri tem ne smemo pozabiti, da tehnika sama ni demonska ali nevarna, takšno je namreč samo bistvo tehnike.

Bit lahko izenačimo z bistvom tehnike, ker se je postavila v postavje. K temu bistvu biti sodi prvenstveno tudi bistvo človeka, ker je ravno človek tisti, ki biti omogoča, da se obvaruje sredi bivajočega in da se lahko kaže. Na osnovi tega lahko sklepamo, da bistva tehnike ni mogoče spremeniti brez človeka. Ta spre-memba, ki bo pomenila prebolevanje te pričujoče usode biti, se bo godila s prihodom neke nove usode, ki je ni mogoče predvideti. Človek lahko sodeluje v tem prebolevanju bistva tehnike tako, da odgovarja svojemu bistvu, to bistvo pa odgovarja prebolevanju. »Da pa bi bistvo človeka postalo pozorno na bistvo tehnike, da bi se med tehniko in človekom glede njunega bistva spočel bistveni odnos, mora novodobni človek najti pot vrnitve v širino prostora svojega bi-stva« (Heidegger, 1967: 367). Ali ni ravno umetnost ena izmed poti vrnitve?

273

Nevarnost postavlja je nevarnost vseh nevarnosti, ki preti tako biti kot človeku, vendar se v samem bistvu nevarnosti skriva možnost preobrata, da se bo bistvo biti vrnilo v bivajoče. Nevarnost se v preobratu kaže obenem kot to rešilno; preobrat k temu rešilnemu biti, k vrnitvi biti na mesto v bivajočem, se ne dogaja, ampak se zgodi nenadno, v preobratu razsvetli razsvetljava bistva biti, vrne se resnica bistva biti, kot v-blisk. Postavje zastira bližino sveta in zastira tudi to zastiranje, vendar pa v postavju razsvetli preblisk svetlobe sveta, blisk resnice biti. V postavju se po taki zastavitvi torej skriva tudi upanje – postavje lahko razumemo kot zastrti vblisk. Človek se mora ob vblisku zagnati proč od sebe, k vblisku in mu tako odgovarjati. Sodobnemu človeku zaradi tehnike kopni gledanje in poslušanje, torej tudi zmožnost pristnega vpraševanja: »Kon-stelacija biti je odtegotanje sveta kot zapuščenost stvari« (Heidegger, 1967: 380). S tem mankom poslušanja in gledanja, ki nam ga daje tehnika, smo po Heidegguru vedno bolj tuji svetu, ta se nam odteguje. Odtegotanje sveta pa je največja skrivnost biti znotraj vladavine postavja.

Delo »Metafizika« in izvor umetniškega dela nam v krogotoku Heideggrovega mišljenja daje nekatere odgovore na vprašanje o položaju umetnosti v dobi tehnike. Vprašanje o izvoru umetniškega dela Heidegger postavi v tem spisu v sovisje z vprašanjem prevladanja estetike. Estetika je bila prevladovana v boju z metafiziko, zaradi česar je v ospredje stopilo le vprašanje resnice biti, medtem ko so druge pojasnitve bivajočega poniknile ali pa postale manj pomembne. Sam izvor umetniškega dela je treba iskati v grškem mišljenju umetnosti, kar je Heidegger utemeljil tudi v *Izvoru umetniškega dela*, saj danes prebivamo v obdobju, kjer je na delu brezumetniškost (Kunstlosigkeit), ki »... izhaja iz moči vedenja o bistvenih odločitvah, zaradi katerih moramo prehoditi vse to, kar se je do zdaj, in to dovolj poredko, dogajalo kot umetnost. V obzorju tega vedenja je umetnost izgubila odnos do kulture, tu se razodeva zgolj kot eno dogodje biti« (Heidegger, 1998: 329). Brezumetniškost je vedenje, da popolno izvajanje v skladu s pravili ne more biti umetnost, ta se je v vsakem primeru dogajala zelo poredko. Brezumetniškost je vedenje, da bi morala »umetnost« odgovarjati bistvu umetnosti, torej resnici biti. Brezumetniškost je vedenje, da se je »umetnost« kot pogon postavila izven bistva umetnosti, tako da bi brezumetniškost sploh lahko izkusila. Brezumetniškost je ravno ta beseda, »umetnost«, v narekovajih, premaknjena iz svojega bistva. Umetnost se preko brezumetniškosti vključi v mišljenje dogodka, saj je vse, kar je ostalo od umetnosti, le eno dogodje biti. Umetnost nima več odnosa do kulture, nima več svojega bistva.

274

Širša zastavitev območja, v katerem se je umetnost odpovedala svojemu bistvu, je dana v Heideggrovem predavanju iz leta 1967, ki ga je imel na Akademiji znanosti in umetnosti v Atenah, in v marsičem predstavlja temeljni premik v njegovem razumevanju umetnosti. Predavanje nosi naslov *Poreklo umetnosti in določitev mišljenja*. Poreklo umetnosti je tisto določilno za mišljenje, s čimer ponovno stopamo v odnos med metafiziko in estetiko. Heidegger se v tem predavanju ob svojem prvem obisku Grčije, kjer se je tudi prvič soočil z realnostjo grškega prostora in grške zastavitve sveta, ki jo je tako korenito poudarjal v svojem mišljenju, dotika vprašanje o poreklu umetnosti v Heladi, kjer je *technites* vsak, ki je več v proizvodjanju nečesa, umetnost pa je *techne*, vendar ni tehnika. Drugi del predavanja je posvečen moderni umetnosti in se sprašuje po nagovoru, kateremu odgovarja ta umetnost. Umetniška dela danes namreč ne pripadajo več le enemu narodu, ampak celotni univerzalnosti svetovne civilizacije. Univerzalnost svetovne civilizacije usmerja in zasnavlja znanstvena tehnika. »Zato se kar sama ponuja razlaga, da je okrožje, iz katerega prihaja

nagovor, ki mu mora danes odgovarjati umetnost, znanstveni svet» (Heidegger, 1998: 346). Tak izvor moderne umetnosti je radikalno nasproten tistemu iz spisa *Izvor umetniškega dela*, kjer umetniško delo izhaja iz nagovora razpora med svetom in zemljo. Znanstveni svet se nam, tudi s pomočjo jasnih in daljnosežnih uvidov Nietzscheja, razpira kot zmaga metode nad samo znanostjo. Metoda obvladuje znanost do take mere, da ji je ta v vseh pogledih podrejena. Zmaga metode pa se razvija v obliki kibernetike, in to do te mere, da je znanstveni svet postal kibernetični svet. Temeljna poteza kibernetičnega sveta je krmiljenje, ki je nanj navezано, to krmiljenje se posreduje in vlada s predajanjem sporočil, informacij. Informacija je tiste vrste komunikacija, ki je enosmerna, in ravno v prevladi te vrste komunikacije, te vrste sporočanja oziroma tega dela govornice, lahko vidimo tujost, v kateri človek danes prebiva. Kibernetični svet omogoča obstoj enoličnega in univerzalnega sveta, v katerega je napoten človek. Temeljna lastnost človeka v kibernetičnem svetu je, da nastopa kot njegov upravljalec. Človek je postavljen v svet kibernetične univerzalnosti, kjer se je odnos med subjektom in objektom sprevrgel v tok informacij. Zato Heidegger pravi, da je treba premisliti tisto, kar vlada v modernem svetu, da bi lahko razmislili poreklo umetnosti. V premislek nam podaja dve točki, in sicer da je temeljna poteza kibernetičnega sveta upravljanje, po katerem teče tok informacij, človekovo nanašanje na svet pa je zajeto v vladavini kibernetične znanosti, ter da je industrijska družba samopostavljajoča se subjektiviteta. Industrijska družba ima podrejene vse objekte, zato postane merilo objektivnosti, celo njen obstoj temelji v njeni zajetosti s svojo lastno tvorbo. Kako pa je z umetnostjo v industrijski družbi? Za ta uvid je potreben korak nazaj, v čas, ko svetovna civilizacija v današnjem pomenu ni obstajala. »Sebeskrivajoča se neskritost je ostala neprikazljiva in neznatna za svet, katerega mere postavljata astronautika in jedrska fizika« (Heidegger, 1998: 353). A-letheia kot neskritost v tem sebeskrivanju je ostala v svetovni civilizaciji nemišljena. Temu zaključku lahko dodamo še misel brezumetniškosti kot temeljno potezo umetnosti v dobi tehnike in industrijske družbe, ko umetnost ne kaže več neskritosti, ni več kraj tega sijanja, ampak je postala zgolj eno dogodje biti. Arhitektura pa je bila še pred tem zastavljena kot umetnost, ki se giblje na ontološki ravni, saj je povezana s prebivanjem, ki je temeljna poteza biti.

Zdaj se nam končno razpira vprašanje o razumevanju arhitekture v Heideggrovi filozofiji, ki je po spisu *Grajenje prebivanje mišljenje* postavila še nekatere korenite implikacije o razumevanju umetnosti v dobi tehnike. Ali je arhitektura

prenehala biti s prebivanjem in grajenjem temeljna poteza biti? Odgovor na to vprašanje nam lahko podata Heideggrova učenca, ki sta v marsičem nadaljevala njegovo miselno pot in arhitekturi v svojem mišljenju odmerila dokaj pomembno mesto.

2. Gadamerjeva postavitev arhitekture kot najodličnejše umetnostne forme

Heideggrov učenec Hans-Georg Gadamer je nadaljeval pot svojega učitelja, predvsem pa je hermenevtiko ponovno postavil v središče spraševanja svoje in nato tudi svetovne filozofije. Z delom *Resnica in metoda* je utemeljil nove meje razumevanja hermenevtike, saj je želel odkriti izkustvo resnice v oblikah izkustva, ki so zunaj znanosti; ta izkustva pa so filozofska, umetniška ali zgodovinska. Z zastavitvijo takega raziskovanja resnice, kjer je samo izhodišče premaknjeno, izraža težnjo zoper univerzalno zahtevo znanstvene metodologije. Drugače povedano: izkustva resnice ni več mogoče doseči v znanosti, kot je (bila) osnovana, ampak ga je možno spoznati le še preko filozofije, umetnosti, zgodovine. Kar obenem tudi pomeni, da so ta tri področja po Gadamerjevem mišljenju izmaknjena dosegu znanosti. Gadamer hermenevtika ne razume kot metodologijo humanističnih znanosti, ampak jo bere kot poskus vzpostavitev dialoga znotraj samih humanističnih znanosti in dialoga s celotno izkušnjo sveta.

276

Gadamer med vodilne humanistične pojme vključi omiko, *sensus communis*, razsodno moč in okus, pri čemer humanistične znanosti kot znanosti vzpostavlja tradicija pojma omike, ne pa metode moderne znanosti. Za razvitje pojmov razsodne moči in okusa je zaslužen predvsem Kant. Ta je z razsodno močjo legitimiral teleologijo kot načelo razsodne moči ter s tem vzpostavil most med razumom in umom. Kantova kritika okusa oziroma njegova estetika je le priprava na teleologijo, ki njegovo celotno filozofijo privede do sistematičnega sklepa. Gadamerjevo ukvarjanje z estetikom pa lahko razumemo predvsem kot gnoseološki in ontološki prehod, saj želi v izkustvu umetnosti upravičiti spoznanje resnice. Obenem pa se v tem kaže tudi zavora, ker izkustvo umetnosti tega, kar poskuša, nikakor ne more tudi doseči kot sklepno spoznanje. Umetniški jezik je namreč za Gadamerja treba razumeti kot dogajanje. Vsakršno srečanje z jezikom umetnosti je srečanje z nezaključenim dogajanjem, ki je tudi samo del tega dogajanja. V tem razumevanju umetniškega izkustva kot dogajanja v njegovo misel vstopi tudi arhitektura.

Gadamer spraševanje o ontologiji umetniškega dela in njenem hermenevtičnem pomenu odpre z igro, ki v kontekstu umetnosti pomeni način biti same umetnine. Vsakdo, ki v igri sodeluje, mora sprejeti pravila resno, pri tem pa subjekti igre niso igralci – preko njih se igra le pokaže. Izvirni smisel igre je pri tem medialni oziroma prenosni smisel. Kot pravi subjekt igre se na koncu izkaže igra sama, ki je Gadamerju gibanje brez cilja in smotra; je lahkotna in ravno zato dojeta kot razbremenilna. Ena glavnih sestavni igre je tudi njena odprtost – odprtost h gledalcu je v primeru gledališke igre sestavni del zaprtosti igre, kjer se lahko zgodi preobrat. Kot poudari Gadamer, je obrat, v katerem človekova igra izoblikuje svojo pravo dovršitev in s tem postane umetnost, obrat preobrazbe v podobo. Šele s tem obratom prejme igra svojo idealnost in vzpostavi razliko do predstavljanja, ki je bilo na elementarni osnovi na delu pri predstavljanju igralcev.

Gadamer pri taki zastavitvi postavi tezo, da biti umetnosti ni mogoče določiti kot predmet estetske zavesti, bit umetnosti je del bitnega procesa predstavitve in bistveno pripada igri kot igri. Kaj pomeni ta njegova teza? Umetnost je razumljena kot proces, ki se odvija kot igra; umetnina je v taki zastavitvi izenačena z igro, pri čemer bit umetnine ni ločljiva od njene predstavitve. V umetnini je njena bit neločljivo združena z njeno predstavitvijo, in če ju Gadamer izenači z igro, lahko sklepamo, da je tudi smisel umetnine, tako kot smisel igre, medialni smisel. Pri čemer pa umetnino misli izven estetske zavesti, saj bit umetnosti pripada igri. Kako pa je potem z estetsko bitjo, ki bi morala biti predmet estetske zavesti? Estetska bit je določena s specifično časovnostjo oziroma tem, da ima svojo bit v upredstavitvi (literarnega dela, umetniškega dela, ...); le ob izvedbi postane eksistentna kot samostojen in razločen pojav. Vendar pa nam razumevanje umetnine na ravni estetske zavesti po Gadamerju ne bo omogočeno, zato predlaga skok vnaprej.

277

Z razumevanjem umetnine, pri čemer mu je med statutarnimi umetninami najbolj odlična prav arhitektura, prestopi v polje vpraševanja ontološkega temelja okazionalnega in dekorativnega. Pri tem tudi Gadamer delno vstopi v prostor debate o poziciji ornamenta v arhitekturi. Le-tega so funkcionalisti popolnoma izrinili, s postmoderno arhitekturo pa je stopil ponovno v ospredje. Poglejmo, ali je vprašanje okazionalnosti in dekorativnosti obravnaval na substancialni ali na akcidentalni ravni arhitekture. Okazionalnost mu pomeni, da se pomen vsebinsko dodatno določa iz okoliščine, v katero je bil spremenjen, vendar pa vsebuje več, kot bi vseboval, če se ta okoliščina ne bi pripetila. V

bistvu dramskih, glasbenih in statutarnih umetnosti leži, da mora biti njihova izvedba v različnih dobah in ob različnih priložnostnih različna. Pri tem pa se tudi umetnina v vsaki dobi razume in daje drugače, saj tudi oblikuje ob sebi drugačno polje razumevanja. Sam način biti umetnosti, ki v sebi združuje vse umetnine, pa Gadamer označi s pojmom predstavitve, ki enako zajema igro in podobo. Način biti umetnosti se torej daje preko igre in podobe, pri čemer pa je umetniško delo mišljeno kot bitni proces. Ta bitni proces bomo na tem mestu enačili s procesom biti in tako sklepali, da umetniško delo pri Gadamerju tako kot pri Heideggru kaže oziroma razkriva bit.

278

Gadamer podobo, ki skupaj z igro tvori umetnino, definira kot sredino med dvema skrajnostma, med čistim napotevanjem oziroma bistvom znaka in čistim zastopanjem oziroma bistvom simbola. Razliko med podobo in znakom pa postavi na ontološko raven, saj se podoba ne izčrpa v svoji napotitveni funkciji, ampak se s svojo lastno bitjo udeležuje pri upodabljanju in je s tem ontološko soudeležena. Kje je torej mogoče vzpostaviti razliko med znakom in simbolom na eni strani ter okazionalnostjo in dekorativnostjo na drugi strani? Simbol po Gadamerju ne le napotuje, ampak predstavlja ravno s tem, ko zastopa, oziroma zastopa s tem, ko reprezentira. Ta reprezentacija ni tisto razlikovano med simbolom in znakom, je pa reprezentacija tisto združevalno med simbolom in podobo, saj je navzoča v obeh. Podoba pa ima ravno s svojo pozicijo sredine med znakom in simbolom poseben bitni rang. Preden se še dlje zapletemo v te ontološke hierarhične zastavitve Gadamerjevega poskusa utemeljitve nove hermenevtike, si poglejmo še njegov odnos do arhitekture.

Gadamer pomena umetniškega dela ne vzpostavlja iz njegovega nastanka, ampak pravi, da umetniško delo svojega samolastnega pomena ne dolguje nastanku. Umetnina je že venomer podoba s svojo lastno pomensko funkcijo, ki pritiče tako figurativni kot nefigurativni predstavitvi. Arhitektura je v takem okrožju najodličnejša umetnostna forma, v njej je tudi oblika presežena z vsebino. Arhitektura lahko ob tem tudi sama sebe presega, saj lahko stavba sega preko sebe tako s smotrom, ki ga izpolnjuje, kot z mestom, ki ga je zasedla v prostoru. S tako dvojno vključenostjo tudi stavba za Gadamerja spada med umetnine, čeprav stavba nikoli ni le umetniško delo, ampak opravlja tudi svojo praktično funkcijo. Arhitektura je po drugi strani najbolj statutarne umetniška zvrst, ki povsem jasno razkriva, kako sekundarno je estetsko razločevanje. Tudi pri arhitekturi pa je mogoče pokazati posredovanje, brez katerega umetniško

delo nima dejanske navzočnosti v sedanjosti, saj je ena glavnih lastnosti arhitekture, da se je drži pripadnost njenemu svetu.

Arhitektura je nadalje tista, ki absolutno odlikuje prostor. Prostor Gadamer razume kot to, kar zajema vse v prostoru bivajoče (torej v prostoru nebivajočega ni). Tako definirani pojem arhitekture le-to postavlja visoko nad druge umetnosti: arhitektura zajema vse druge oblike predstavljanja, saj daje prostor za postavitev literarnih del, glasbe, mimike in plesa, itd. Arhitektura je tako kot pri Heglu razumljena kot prva umetnost, s tem da je pri Gadamerju dosegla najvišjo ontološko stopnjo tudi na bistveni in bitni ravni. Arhitektura s tem, ko zajema celoto umetnosti, povsod uveljavlja svoje posebno gledišče dekoracije. Gadamer svojega dojemanja dekorativnosti na tem mestu ne razloži do te mere, da bi nam bilo jasno, ali se želi vključiti v tok debate o dekoraciji, ki je v tedanjem času, namreč v šestdesetih letih prejšnjega stoletja, še kako obremenjevala arhitekto, ali razume glavno funkcijo arhitekture v njeni dekoraciji prostora samega. Vsekakor pa vseobsegajoči položaj arhitekture nasproti drugim umetnostnim vključuje neko dvostransko posredovanje med tem, da arhitektura prostor oblikuje in ga obenem daje na voljo. Bistvo dekoracije Gadamer misli ravno v tem dvostranskem posredovanju, ki gledalca potegne in ga napoti na širšo okolico. Jasno je, da je tudi sam iskal neke bolj trdne osnove za svoj pojem dekoracije, saj pravi, da je potrebno iskati njegovo podlago v ontološki strukturi predstavitve kot načinu biti umetniškega dela. Pri takem Gadamerjevem razumevanju umetnosti pa je zanimivo tole: čeprav se je skliceval na tradicionalno oziroma modernistično umetnost, je vseeno kot temeljno potezo umetnine poudarjal njeno podobo in njeno dogajanje, kar je v preoblikovanju razumevanja umetnosti in umetniškega dela v dvajsetem stoletju, z Marcelom Duchampom in Andyjem Warholom na čelu, tudi rezultiralo v prevlado vizualnih umetnosti nad drugimi izraznimi oblikami. Zaradi tradicionalne zastavitve polja vpraševanja pa Gadamerjevo razumevanje umetnosti izpusti vse druge konceptualne oblike umetnosti (performans, happening, inštalacije, ...), ki so v postmoderni dobi zelo pomembno vplivale na razvoj in na položaj same umetnosti.

Z Gadamerjevim zaključkom o arhitekturi kot najodličnejši umetniški formi, ki jo lahko razumemo tudi kot potrditev Heideggrove postavitve grajenja kot temeljne poteze biti, ki kot taka arhitekturi dopušča pomembno ontološko pozicijo tudi v dobi tehnike, pa prehajamo k Vattimu, ki se bo v svojih spisih tudi sam navezal na problem dekoracije.

3. Vattimo in arhitektura v postmoderni dobi

Vodilni fenomenološki mislec v Italiji, Gianni Vattimo, je Gadamerjev učenec. S tem nadaljujemo zgodbo preinterpretacije učiteljeve misli, kateri je vsak izmed tu predstavljenih filozofov dodal še izrazito noto lastnega mišljenja. Vattima v to predstavitev razumevanja arhitekture v hermenevtični filozofiji ne vključujemo zgolj zaradi dejstva, da je Gadamerjev učenec, ampak tudi zato, ker je pomemben mislec postmoderne. Daljnosežni vpliv postmoderne na filozofijo in tudi na arhitekturo je opisal v svojem spisu »Konec moderne, konec projekta?«, ki ga navajamo v nadaljevanju. Pred tem pa velja poudariti še to, da se je Vattimo skupaj s Pierom Aldom Rovattijem proslavil tudi s postavitvijo koncepta »šibke misli« (pensiero debole), ki je v obdobju postmoderne nadomestila tradicionalno močno misel metafizike. Že ob zatonu nemške klasične filozofije začnejo misleci, kot so Nietzsche in Heidegger, na ontološki ravni razvijati šibko misel. Opredelitev mišljenja s šibko mislijo pa ima posledice tudi v umetnosti, s tem pa tudi v arhitekturi.

280 Vattimo v prej omenjenem spisu opredeljuje najbolj bistvene poteze moderne, da bi nam s tem dovolil vstopiti v razmišljanje o postmoderni. Postmoderna je temeljno definirana ravno kot razlika glede na predhodno obdobje, moderno. Moderno je tako zaznamovala njena bistvena usmerjenost k aktivnosti in racionalizaciji realnosti glede na obstoječe strukture, medtem ko se v postmoderni po Vattimu ponovno odkrijejo poetični karakterji – človek začne ponovno pesniško prebivati na zemlji. Razlika med moderno in postmoderno leži v postavljanju oziroma brisanju meja med realnim in nerealnim. Tako je današnja realnost, saj živimo že četrto desetletje postmoderne, skoraj v celoti postavljena na stopnjo simultanosti. »Realnost realnega časa« omogočajo tehnična sredstva, s katerimi lahko simultano doživljamo dogodke celega sveta (naenkrat). Prav ta simultanost pa je izničila zgodovino, ki v realnosti današnjosti vedno bolj izginja. Medialnost in simultanost naše zgodovinskosti je postavljena v svet, ki doživlja krizo v svojem pojmovanju zgodovine in zgodovinskosti. Ena sama zgodovina se je spremenila v množico zgodovin, v katerih se pripovedujejo različne zgodbe, katerih pomen je bistveno določen z različnimi perspektivami.

Simultanost današnjega sveta je tesno povezana tudi z drugim temeljnim označevalcem sodobne realnosti, to je simulakrom. Simulaker tu lahko razumemo

iz Platonove definicije, ki pravi, da je to popolna kopija nečesa, kar ni nikoli obstajalo. Vattimo pa pravi, da je simultanost današnjega sveta skoraj nujno tudi simulaker, saj se simultanost spremeni v simulaker, ker ni več reference na osnove racionalnosti, ki izvira iz zgodovinskosti. Pri tem smo v postmoderni zaznamovani z naslednjim: če želimo spoznati svet, moramo spoznati ne le eno sliko sveta, ampak se spustiti v množico podobo in slik – pri čemer pa nam tudi to ne zagotavlja, da bomo pridobili pozicijo prave podobe sveta. Tudi pri projektiranju zgradb in načrtovanju ne zadošča več zlati rez ali pa poznavanje osnovnih človekovih potreb, saj je osnovne potrebe nemogoče ločiti od potreb, ki jih diktira trg. Izguba osnovne racionalnosti, ki se jo Vattimo tu prizadeva poudariti, se zrcali tudi v delu arhitektov in planerjev. Arhitektura je bila včasih definirana z močnimi estetskimi kriteriji, kot so ustvariti dober projekt in postaviti lepo zgradbo; danes pa razumevanje lepega na izhaja več iz Kantove formulacije lepega kot sublimnega. V filozofiji in v arhitekturi so se zaradi izgube osnovne racionalnosti in nastopa množice zgodovin izgubili referenti preteklosti. Hegel je umetniško delo definiral kot odraz absolutnega duha; umetniško delo dobi status klasičnega dela takrat, ko odraža svetovni nazor neke skupnosti. Kako pa naj razumemo umetnost in arhitekturo v dobi postmoderne, kjer so namesto abstraktnih pojmov v ospredje stopile posameznosti simulakrov?

281

Kot pravi Vattimo, danes kič predstavlja prava umetniška dela. Ta dela zavestno mnogovrstnost, značilno za postmoderno, v sebi združujejo v konstrukcijo enega dela. Drug pomemben vidik sodobne umetnosti je monumentalnost, ki jo je možno povezati z ornamentalno in simbolno dimenzijo. Potreba po ornamentalnosti se po Vattimu v arhitekturi kaže takrat, ko ornament direktno ne zagotavlja več osnovne potrebe po zaščiti in zavetju. Potreba po ornamentanosti tako izvira iz situacije, v kateri se človeku kažejo še nove potrebe, ki niso dejanski izraz realnosti, ampak vključujejo tudi dodane, ne nujne momente. V takem času se pojavi večja potreba po ornamentalnosti; v dvajsetem stoletju pa je bil v določenih obdobjih prav ornament predmet žgočih arhitekturnih debat med funkcionalisti in racionalisti. V času postmoderne je okras ponovno na široko sprejet, pri tem pa Vattimo ugotavlja, da je ornament v postmoderni prikaz naših simboličnih potreb, ki niso več vitalne potrebe človeka.

Tretji vidik umetnosti oziroma arhitekture postmoderne vidi Vattimo v tem, da je pozicija arhitekta vedno manj pozicija genija in vedno bolj pozicija sim-

bolnega operaterja. Danes ni več možno razumevanje arhitekturne kreacije per se, saj arhitekt ni več v funkciji človeštva, prav tako kot filozof ni več interpret splošnega videnja sveta. Problem postmoderne leži prav v tem, da se nihče, ne filozof in ne zgodovinar, še manj pa arhitekt, ne more sklicevati na realnosti, ki so bile prisotne v preteklosti. Smo pa v takem času zavedanja zgodovinskosti, ki lahko celo prepreči kreativnost, ki je obenem tisto, kar naša doba najbolj potrebuje. Arhitektura v sodobnem človeku lahko poteši zmožnost uživanja v zgradbe in urbano strukturo, ki zadovoljuje brezkompromisnost prostora in eksplicitno zavedanje mnogovrstnosti. Vattimo nam tako predstavi pozicijo arhitekture, ki jo naveže na širšo problematiko oziroma simptome časa postmoderne, kjer je težavnost pozicije arhitekture primerljiva s položajem filozofije. S koncem velikih zgodb, ki jih napove Lyotard, se po eni strani končajo tudi velike arhitekture in velike filozofije, ki so te zgodbe pravzaprav vzpostavljale. Arhitektura se, tako kot filozofija, zaradi izgube temelja osnovne racionalnosti po Vattimu v času, ko se pojavi postmoderna arhitektura, vrže v prevlado ornamentalnosti, ki sta jo teoretsko zastavila Rossi in Venturi leta 1966, kar le še poudarja prisotnost simultanosti in simulakra, ki je na delu v naši dobi.

282

Ta sprehod med različnimi spisi hermenevitičnih avtorjev bomo zaključili z delom »Ornament/monument«, s katerim se Vattimo neposredno naveže na delo Heideggra in Gadamerja. Vattimova pozicija je namreč ta, da je Gadamer Heideggrovo razumevanje umetniškega dela kot dogajanja resnice postavil v optiko, ki arhitekturi dodeljuje mesto fundamentalne funkcije med vsemi drugimi umetnostmi, kar nam je naša analiza tudi potrdila. Heidegger se z povezavo umetnosti in resnice ukvarja v vseh svojih spisih, tudi v poznejših obdobjih; Gadamerjevo razumevanje arhitekture pa lahko razumemo tudi tako, da je umetnost v Heideggrovi misli imela povsem dekorativno in marginalno vlogo. Na tem mestu je namreč Vattimova hipoteza ta, da je Heideggrovo ontologijo treba razumeti kot »šibko ontologijo«, saj naj bi bilo dogajanje biti zanj le marginalen dogodek.

Vendar pa je razdelava tega vprašanja zelo obsežna in je na tem mestu ne bomo nadaljevali. Naš krog sklenimo z odgovorom na vprašanje, ki je bilo postavljeno na samem začetku, namreč, kakšno je razumevanje arhitekture v hermenevitični filozofiji. Ali smo zdaj prišli do točke, ko lahko odgovorimo z odgovorom?

4. Arhitektura in njen prostor

Če sledimo Heideggrovi misli, se nam umetniško delo sprva razpre kot samopostavljanje resnice v delo in kot mesto odpiranja razpora med svetom in zemljo, kjer zasije resnica. V nadaljevanju Heidegger grajenje zastavi kot prebivanje, pri čemer bistvo krajev temelji v zgradbah, kraj pa se nam odpira kot varstvo četverja. Bistvo grajenja je razumljeno v dopuščanju, prebivanje pa je temeljna poteza biti. Bit je v dobi tehnike prepuščena zastiranju bistva tehnike ali postavlja, umetnost sama pa je izgubila svoj odnos do kulture in se nam kaže kot le še eno dogodje biti. Umetnost v dobi tehnike odgovarja nagovorom univerzalne svetovne civilizacije, ključni nagovor današnje umetnosti pa izhaja iz kibernetike oziroma znanosti. Tako se nam kot temeljna poteza umetnosti, v katero uvrščamo tudi arhitekturo, v dobi tehnike kaže brezumetniškost. Arhitektura pa je obeležena še s prebivanjem, ki ostaja temeljna poteza biti. Gadamer svojo pozicijo do arhitekture zastavi v luči novega definiranja izkustva resnice v okrožju filozofije, umetnosti in zgodovine, ter pravi, da je arhitektura med vsemi umetnostnimi formami najbolj odlična, saj je na tem mestu oblika presežena z vsebino, obenem pa je arhitektura tista umetniška forma, ki drugi umetnosti sploh daje prostor za njeno dogajanje. Vattimo je edini izmed treh mislecev, ki se ukvarja s pojmom postmoderne, ki ga temeljno zaznamujejo simultanost dogajanja in simulaker. Filozofija in arhitektura pri tem nimata več nobene reference, ki bi izhajala iz osnove racionalnosti, saj je sodobna racionalnost podvržena simultanosti in simulakru. Potrebo po ornamentalnosti, ki vznikne iz postmoderne arhitekture, bere kot prevlado simboličnih potreb današnjega človeka nad njegovimi pravimi potrebami. Arhitekt postane simbolični operater, ki gradi in ustvarja brez fundamenta.

283

Arhitekturi pa vselej ostaja prebivanje, ki jo kot temeljno potezo biti povezuje z ontologijo, zato jo v luči hermenevtične filozofije lahko razumemo bolj v polju ontologije kot v polju estetike. Ali pri tem zmoremo preko arhitekture odpreti tudi vprašanje o smislu biti, kot se nam kaže danes, pa naj ostane predmet neke druge razprave. Pri čemer pa velja opozoriti, da se je hermenevtična filozofija vsaj v primeru Heideggra in Gadamerja v marsičem ozirala po bolj tradicionalni, antični zastavitvi arhitekture. Moderne arhitekture pa ob (post)moderni umetnosti nista vključevala v svojo teorijo in sta jo puščala ob strani. Zato bi veljalo takšno hermenevtično razumevanje vprašanja arhitekture, kot ga je predstavil Vattimo, odpreti v polju sodobne arhitekture, tam, kjer se ta

navezuje tako na kapital kot na potrošnjo, pri tem pa se drugi pol znotraj nje same bori za obstanek v polju umetnosti in intimnega prebivanja.

LITERATURA

- De Bestegui, Miguel: *Heidegger in kraj arhitekture*, Phainomena, 11/ 39–40, Ljubljana 2002.
- Heidegger, Martin: – *Tehnika in preobrat*, v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967,
- *Izvor umetniškega dela*, v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967,
- *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997,
- *Poreklo umetnosti in določitev mišljenja*, Phainomena 1998, VIII/ 25–26, Ljubljana 1998,
- *»Metafizika« in izvor umetniškega dela*, Phainomena 1998, VIII/ 25–26, Ljubljana 1998,
- *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, Založba Nova revija, Zbirka Phainomena, Ljubljana 2001,
- *Grajenje prebivanje mišljenja*, Slovenska matica, Ljubljana 2003.
- Gadamer, Hans Georg: – *Konec umetnosti?*, Nova revija, 75–76, Ljubljana 1988.
- *Resnica in metoda*, Literarno umetniško društvo Literatura, Zbirka Labirint, Ljubljana 2000.
- Kurir Borovčič, Mateja: *Govorica v tišini*, diplomsko delo, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana 2003.
- Vattimo, Gianni: – *The end of modernity, the end of the project?*, v: Leach, Neil (ed.): *Rethinking Architecture, A Reader in Cultural Theory*, Routledge 1997.
- *Ornament / Monument*, v: Leach, Neil (ed.): *Rethinking Architecture, A Reader in Cultural Theory*, Routledge 1997.

BRANJE

BRANJE

285

BRANJE

Pripravila Andrina Tonkli - Komel

286

**Carl Friedrich Gethmann
Dieter Langewiesche
Jürgen Mittelstraß
Dieter Simon
Günter Stock**

MANIFEST GEISTESWISSENSCHAFT

Präambel

285

Die Geisteswissenschaften sind ein fester Bestandteil unserer Wissenschafts- und Alltagskultur. In ihnen begreift sich die moderne Welt in Wissenschaftsform. Dieses Begreifen ist unter Erklärungs- und Orientierungsgesichtspunkten unabdingbar für eine Welt, die selbst ein wissenschaftliches (und technisches) Wesen hat. Um dieser Aufgabe zu entsprechen, müssen die Geisteswissenschaften ihre derzeitigen eigenen Orientierungs- und Organisationsprobleme überwinden, mit denen sie sich häufig selbst als Teil jener Probleme moderner Kulturen erweisen, zu deren Bewältigung sie eigentlich da sind.

In dieser Situation sind zwei Dinge geboten: Erstens eine nüchterne Analyse des derzeitigen Zustandes und der Entwicklungsmöglichkeiten der Geisteswissenschaften. Dazu sind einerseits einige wissenschaftstheoretische Reflexionen erforderlich, die sich mit der Genese und mit dem Status der Geisteswissenschaften im Wissenschaftssystem befassen, andererseits ein kritischer Blick auf das Selbstverständnis und die Selbstdarstellung der Geisteswissenschaften. An beidem haben Überlegungen anzusetzen, die nicht nur der Überwindung einer (wirklichen oder nur aufgeschwatzten) Krise der Geisteswissenschaften, sondern auch deren wieder selbstbewußter Darstellung dienen.

Zweitens bedarf es konkreter Vorschläge zur Reorganisation der Geisteswissenschaften sowohl in ihrer universitären als auch in ihrer außeruniversitären Gestalt. Beides ist – in Form von 10 Thesen und deren Begründung – Gegenstand und Zweck des Manifests.

1. Elemente einer besten aller möglichen (geistes-)wissenschaftlichen Welten

Thesen

1.1 Die Geisteswissenschaften bleiben auch in Zukunft im wesentlichen *Universitätswissenschaften*. Universitäten stellen den Kern unseres Wissenschaftssystems dar. Sie bilden den wissenschaftlichen Nachwuchs aus und sind, nicht zuletzt aufgrund ihrer Fächer- und Disziplinenvielfalt, in besonderer Weise befähigt und aufgerufen, neues Wissen hervorzubringen und durch Lehre zu vermitteln. Die Geisteswissenschaften, die als Universitätswissenschaften Teil des Wissenschaftssystems sind, benötigen in ihrer Arbeit ein breites wissenschaftliches Umfeld, das auch die Naturwissenschaften und die Sozialwissenschaften einschließt. Denn ihre Aufgabe sollte es sein, die *kulturelle Form der Welt*, zu der auch die Wissenschaften gehören, in Analyse und Konstruktion begreifbar zu machen und sie auf diese Weise zugleich zu befördern.

1.2 Neues Wissen in Wissenschaftsform entsteht nicht nur innerhalb der klassischen Fächer und Disziplinen, sondern mehr und mehr auch an deren Grenzen bzw. in Kooperation mit anderen Fächern und Disziplinen. Die Generierung des neuen Wissens und der Umgang mit diesem Wissen, einschließlich dessen Anwendung, erfordern sowohl disziplinäre als auch transdisziplinäre Kompetenzen, wie sie dem Wesen und der Konzeption nach mit der Universität gegeben sind. Auch die Geisteswissenschaften sind im Kern, weil sie sich unter je verschiedenen Gesichtspunkten auf die kulturelle Form der Welt beziehen, auf *transdisziplinäre Wissensformen* verpflichtet. Dies sollte in Zukunft auch in ihrer institutionellen Organisation zum Ausdruck kommen.

1.3 Die Geisteswissenschaften haben, wie andere Wissenschaften auch, im Laufe der Zeit eine zunehmend fachliche und institutionelle *Partikularisierung* erfahren. Für diese Entwicklung gibt es häufig keine überzeugenden wissenschaftstheoretischen Gründe. Daher sollten auch, der modernen Forschungs- und Wissenschaftsentwicklung folgend, überholte fachliche und disziplinäre

Parzellierungen innerhalb der Geisteswissenschaften in neuen Organisationsformen aufgehoben werden. Es muß ein Höchstmaß an systematischer und institutioneller Flexibilität im Fachlichen wie im Disziplinären zurückgewonnen werden.

1.4 Die heute in den Geisteswissenschaften noch überwiegende, häufig kleinteilige Institutsstruktur sollte im Regelfall in eine *Department-* oder *Zentrenstruktur*, mit dem Ziel wiederherzustellender größerer disziplinärer Einheiten, überführt werden. Departments oder Zentren neuer Art könnten dabei mit Blick auf die Aufgaben in Forschung und Lehre auch den Rahmen der traditionellen Philosophischen bzw. Geisteswissenschaftlichen Fakultät überschreiten. Grundsätzlich müssen die institutionellen Strukturen auf Funktionen bezogen sein und leichter als die bisherigen Strukturen aufgabenbezogene Unterschiede zulassen (siehe 1.3). Eine uniforme Struktur für alle Universitäten läßt sich nicht rechtfertigen.

1.5 Die empfohlenen Strukturen sollten dort, wo dafür besonders günstige Voraussetzungen bestehen, durch die Einrichtung von *Exzellenzzentren* auf Zeit (*Institutes for Advanced Studies*) ergänzt werden, d.h. durch exzellente Forschungseinheiten, in denen jene fach- und disziplinenübergreifende Arbeit im Forschungskontext intensiv erfolgen würde, aus der auch in den Geisteswissenschaften theoretische und praktische Innovationen entstehen. Derartige Zentren könnten, in enger Verbindung mit den Universitäten, auch an den Akademien der Wissenschaften angesiedelt sein.

287

1.6 Um den Geisteswissenschaften einen Platz in der gesellschaftlichen Mitte zu sichern und sie in die Lage zu versetzen, von dort aus das Gespräch mit der Gesellschaft zu suchen und zu führen, sollte eine durch Bund und Länder finanzierte größere wissenschaftliche Einrichtung nach dem Modell des *Collège de France* geschaffen werden. Diese Einrichtung würde wesentlich zur inneren wie zur *institutionellen Einheit* geisteswissenschaftlicher Forschung (z.B. auf dem Wege der Koordination und der Beratung der Exzellenzzentren) beitragen können. Auch die internationale Sichtbarkeit würde deutlich erhöht.

1.7 *Außeruniversitäre geisteswissenschaftliche Institute* im Inland wie im Ausland (meist historische Institute) sollten, soweit sie in wissenschaftlicher wie in wissenschaftspolitischer Hinsicht erfolgreich arbeiten, fortgeführt und gegebenenfalls an der Verantwortung für geisteswissenschaftliche Langzeitpro-

jekte (in der vorgeschlagenen Struktur) beteiligt werden. Die im Zuge der Vereinigung der beiden deutschen Staaten auf dem Hintergrund der Empfehlungen des Wissenschaftsrates entstandenen *Geisteswissenschaftlichen Zentren* sollten, etwa in Form der empfohlenen Exzellenzzentren (wenn dafür die wissenschaftlichen Voraussetzungen gegeben sind), in Universitäten zurückgeführt oder als Akademieinstitute an der Universität institutionell verankert werden.

1.8 Neben den Universitäten, jedoch im Arbeitskontext eng mit ihnen verbunden, sollten die *Akademien der Wissenschaften* auch in Zukunft Zentren geisteswissenschaftlicher Arbeit sein. Im Unterschied zu ihrer bisherigen Beschränkung auf im wesentlichen editorische Projekte in einem Langzeitrahmen käme es jedoch darauf an, auch hier die geisteswissenschaftliche Arbeit enger mit aktuellen gesellschaftlichen Problemen, so z.B. mit Fragen der Behebung kultureller Orientierungsdefizite, zu verbinden. Auf diese Weise, und in der systematischen Vermittlung zwischen allen Wissenschaftsbereichen, könnten die Akademien auch wieder zu Stätten *wissenschaftlicher Gesellschaftsberatung* werden.

288

1.9 Zur Durchführung geisteswissenschaftlicher Langzeitprojekte, insbesondere Editionsprojekte, sollten selbstständige *Editionsinstitute* unter professioneller Leitung geschaffen und die an den Akademien bestehenden Projekte in diese Zentren überführt werden (gegebenenfalls auch in ein nach dem Muster der Helmholtz-Zentren eingerichtetes *Wissenschaftszentrum Geisteswissenschaften für Langzeitvorhaben*). Die Betreuungsaufgabe der Akademien, in Form von projektbezogenen Kommissionen, bliebe von dieser Maßnahme unberührt. Projekte, die nach dem Willen einer Akademie – etwa weil diese wesentlich das Arbeitsprofil dieser Akademie bestimmen – in ihrer bisherigen Form als Akademieprojekte weitergeführt werden sollen, könnten weiterhin an Akademien angesiedelt sein, müßten dann aber in eine reine Länderfinanzierung überführt werden.

1.10 Die zunehmende Wirklichkeit eines europäischen Forschungsraumes, der unter anderem durch die Einrichtung eines European Research Council (ERC) eine wesentliche Förderung erfahren wird, läßt auch an ein *europäisches Programm für die Geisteswissenschaften* denken. Das ERC dient seiner Konzeption nach der Förderung der Grundlagenforschung und schließt die Geisteswissenschaften ausdrücklich ein. Unter einer europäischen Perspektive würde

ein derartiges Programm, das unterschiedliche, bisher im wesentlichen national geführte und finanzierte Projekte in einem einheitlichen konzeptionellen Rahmen bündelte, neben die bereits im Bereich der Naturwissenschaften bestehenden Wissenschaftszentren wie CERN und EMBL treten. Dies würde der genuin europäischen Idee der Geisteswissenschaften (von der Renaissance bis zum Deutschen Idealismus) auch in institutioneller Hinsicht wieder verstärkt Geltung verschaffen.

2. Wissenschaftstheoretische Grundlagen

Die Geisteswissenschaften haben heute im wesentlichen zwei Probleme: ein *theoretisches* und ein *institutionelles*. Das theoretische Problem bezieht sich auf ein systematisch ungeklärtes Verständnis des eigenen Wissenschaftsbegriffs, damit auch auf die systematische Stelle im Wissenschaftssystem, das institutionelle Problem auf organisatorische Defizite der Geisteswissenschaften.

2.1 Zur Genese der Philosophischen Fakultät

Die universitäre Heimat der Geisteswissenschaften ist die Philosophische Fakultät. Diese stellt sich historisch als die Nachfolgeeinrichtung der alten Artistenfakultät dar – mit den exakten Wissenschaften des so genannten Quadriviums (Arithmetik, Geometrie, Astronomie, rationale Harmonienlehre) und mit den Renaissancedisziplinen der so genannten *studia humanitatis* (Geschichte, Literatur, Sprachen wie das Griechische und das Hebräische). Diese Entwicklung setzt früh ein. Schon in Melancthons Universitätskonzeption besteht die Artistenfakultät aus Grammatik, Dialektik und Rhetorik, d.h. den Disziplinen des alten Triviums, aus Mathematik, Physik (im sich entwickelnden Sinne einer *philosophia naturalis* bzw. *experimentalis*) und Astronomie, also einem modifizierten Quadrivium, ferner aus Poesie bzw. Poetik, Griechisch und Hebräisch. Aus der Ethik im humanistischen Rahmen der *studia humanitatis* entwickeln sich später die Ökonomie und die Politik und in diesem Sinne die Staatswissenschaften. Hinzu treten noch die Ästhetik als Theorie der schönen Wissenschaften (nach Baumgarten) und die neueren Sprachen (und mit diesen die neueren Literaturen).

Der Aufstieg der Philosophischen Fakultät ist auch der Aufstieg der Geisteswissenschaften und zugleich der Beginn der wachsenden Unübersichtlichkeit

und blasser werdender Systematik beider. Was für Kant, im *Streit der Fakultäten* (1798) noch eine auch systematisch begreifbare Ordnung war, löst sich in eine nur noch historisch verstehbare Entwicklung auf, die schließlich zum Auszug der Naturwissenschaften aus der Philosophischen Fakultät und zu der mal als glücklich mal als schmerzlich empfundenen Einsamkeit der Geisteswissenschaften (in wissenschaftstheoretischer Bedeutung) führt.

Institutionell nicht weniger bedeutsam ist ein weiterer Umstand, der mit dieser Entwicklung – von der Artistenfakultät über Kants Konzeption der Universität zur Humboldtschen Universitätsreform – einhergeht. Die mittelalterliche Artistenfakultät war einerseits so etwas wie ein universitäres Gymnasium, das *universitätsfähig* machen sollte, andererseits besaß sie im wissenschaftstheoretischen Sinne eine *propädeutische* Funktion, d.h., sie sollte das wissenschaftliche Fundament für ein Studium in den so genannten oberen Fakultäten (Theologie, Jurisprudenz, Medizin) legen. Mit Kant bzw. mit der von ihm vertretenen Universitätskonzeption wird das anders. Zwar findet sich auch bei Kant der Hinweis, daß die Philosophische Fakultät für ‚die praeliminarien‘ im Studium der oberen Fakultäten zuständig sei, doch tritt dieser Gedanke ganz hinter den einer *Wahrheitsfunktion*, die dieser Fakultät als Vernunftzweck zugeschrieben wird, zurück. Die untere, d.h. die Philosophische, Fakultät soll Einfluß auf die oberen Fakultäten nehmen, nur eben nicht im propädeutischen, sondern im Wahrheitssinne. Es geht Kant in erster Linie um eine *Wissenschaftssystematik*, nicht – wie Fichte, Schleiermacher und Humboldt – um ein *Bildungsprogramm*, auch wenn dieses sich als institutionelle Konsequenz aus Kants Konzeption der Universität ergibt. Schleiermachers Bezeichnung der Philosophischen Fakultät als ‚eigentlicher Universität‘ gibt dieser Konzeption ihre institutionelle Form – nunmehr unter Gesichtspunkten einer Bildungsreform.

Kants Konzeption ist kein Glück beschieden. Im Zuge ihrer Transformation in eine universitäre *Bildungsreform* verändert sich der Charakter der Philosophischen Fakultät. Diese verliert mit wachsender disziplinärer und fachlicher Vielfalt nicht nur ihre Übersichtlichkeit und Systematik, sie wird alsbald auch zur Ausbildungsfakultät für Gymnasiallehrer. Das heißt: sie gleicht sich in einer Ausbildungsperspektive den oberen Fakultäten an und verliert damit ihren im systematischen Sinne Kants herausgehobenen Charakter. Aus der Wahrheitsidee wird nicht nur eine Bildungsidee, sondern auch eine berufliche Ausbildungsidee. Damit ist der Grundstein zur Philosophischen Fakultät und den sie bestimmenden Geisteswissenschaften im derzeitigen Sinne gelegt.

Für die *Philosophie*, die der Philosophischen Fakultät ihren Namen gab, geht diese Entwicklung schlecht aus. Das historische Interesse – nicht in seiner systematischen Form bei Kant, sondern in Form der historischen Wissenschaften und ihrer ‚historistischen‘ Wirkung auf andere Wissenschaftsformen – bemächtigt sich auch des Vernunftinteresses (im Sinne Kants), also auch des Interesses der Philosophie im engeren Sinne, das sich am Ende selbst mehr oder weniger in ein historisches Interesse verwandelt. Es entsteht ein Philosophiebegriff, der der Begriff der Philosophiegeschichte bzw. der Philosophiegeschichtsschreibung ist. Philosophie wird zur Geisteswissenschaft und teilt von nun an die Probleme der Geisteswissenschaften.

2.2 Geisteswissenschaftliche Forschung

Der *Forschungsbegriff* der Geisteswissenschaften ist ein anderer als der Forschungsbegriff der Naturwissenschaften und der Sozialwissenschaften, sofern diese sich den methodischen Idealen der Naturwissenschaften anzugleichen suchen. Diese machen das Selbstverständnis der so genannten empirischen Wissenschaften aus. Geisteswissenschaften sind keine empirischen Wissenschaften. Also muß auch ihr Forschungsbegriff ein anderer sein. Ob er im Begriff der hermeneutischen Wissenschaften schon gefunden ist, bedarf der Klärung, desgleichen der in diesem Zusammenhang auftretende Anspruch der Hermeneutik, die ganze Erkenntnistheorie zu sein.

291

Bei der Bestimmung des Forschungsbegriffs der Geisteswissenschaften muß unter anderem dem Forschungsbegriff Kants, vor allem aber auch demjenigen Humboldts wieder Aufmerksamkeit geschenkt werden, insofern dieser in enger Beziehung zu einem neuen Bildungsbegriff steht. Es ist ein Begriff, der das *forschende Subjekt*, nach Humboldt auch im praktischen, d.h. im Vernunftsinne, nicht die forschende Einrichtung in den Blick nimmt bzw. mit dieser identifiziert. So verstanden ist denn auch eine Bildungsintention der Wissenschaft nichts Fremdes – Stichwort: *Bildung durch Wissenschaft* –, sondern im Forschungs- und Wissenschaftsbegriff Kants und Humboldts von vornherein angelegt, nur daß der eine (Kant) dabei den systematischen Primat der Philosophie, der andere (Humboldt) die organisatorische Aufgabe, d.h. die Aufgabe der Institutionalisierung einer ‚philosophischen‘ Universität, betont. Der Streit der Fakultäten ist nicht nur ein Streit um den *Wahrheitsbegriff*, sondern auch ein Streit um den *Forschungsbegriff*. Auch das wird häufig übersehen, wenn es darum geht, die wissenschaftstheoretischen und die institutionellen Dinge zwischen den Fakultäten wieder zurechtzurücken.

Unklarheiten hinsichtlich des geisteswissenschaftlichen Forschungsbegriffs hängen eng mit Unklarheiten hinsichtlich des eigentlichen Gegenstandes der Geisteswissenschaften zusammen. Die von Hegel konstatierte Stellung der Gegenstände des *objektiven* und des *absoluten* Geistes zwischen den Gegenständen der ‚denkenden‘ Substanz (res cogitans) und der ‚ausgedehnten‘ Substanz (res extensa) droht immer wieder in eine der beiden Substanzen abzugleiten. So gibt es seit dem 19. Jahrhundert immer wieder Versuche, das autonome Forschungsverständnis der Geisteswissenschaften entweder *naturalistisch* – man denke nur an die aktuellen Versuche, die Aufgabenstellung der Geisteswissenschaften auf neurowissenschaftlicher Basis zu reformulieren – oder *psychologistisch* aufzulösen. Dabei geht gerade verloren, worauf Hegel mit dem Begriff des objektiven Geistes hinweisen wollte. Insbesondere die Bestimmung, daß die Gegenstände des objektiven Geistes zwar mit den Naturgegenständen das Merkmal der Vorgegebenheit teilen, andererseits aber – wie die Denk-Gegenstände – letztlich Produkte menschlicher Handlungen sind und als solche durch Rekurs auf Handlungszwecke auch erklärt werden müssen, geht durch Reduktionismen naturalistischer und psychologischer Prägung wieder verloren.

292

Während für Hegel die Gegenstände des objektiven und erst recht die Gegenstände des absoluten Geistes genuine Gegenstände der Philosophie waren, zieht Dilthey die Hegelsche Konzeption des objektiven Geistes heran, um durch sie die Gegenstände (der nun auch zu Recht so heißen) ‚Geistes‘ Wissenschaften zu bestimmen. Der Forschungsbegriff der Geisteswissenschaften muß sich also in jenem Gleichgewicht halten, das durch die Gegenstandsbestimmungen Hegels und Diltheys vorgegeben ist. Ist dies nicht der Fall, werden die Geisteswissenschaften entweder durch die Naturwissenschaften vom Menschen oder durch Psychologie und Soziologie abgelöst.

Vieles spricht dafür, daß die Geisteswissenschaften selbst diesen Umstand aus dem Auge verloren haben. So wird der theoretische Anspruch, der sich in Hegels Begriff des objektiven Geistes und dem Auftrag seiner Erforschung in den Geisteswissenschaften zum Ausdruck bringt und diesem Auftrag die Königsrolle in einer Philosophischen Fakultät zuspield, nicht mehr wahrgenommen. Die im 19. Jahrhundert einsetzende Konjunktur und der durchschlagende Erfolg zumal der Altertumswissenschaften, die wiederum auf das Selbstverständnis der Universität insgesamt zurückwirken, überspielen alles und lassen Kants Konzeption der Philosophischen Fakultät und eine Theorie des objek-

tiven Geistes, durch die die Gegenstände der Geisteswissenschaften bestimmt werden, bis zur Unkenntlichkeit in den Hintergrund treten.

2.3 Geisteswissenschaftliche Disziplinarität

Auch das *disziplinäre Bewußtsein* der Geisteswissenschaften ist unklar. Die im Zuge der Akademisierung der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert sich bildende und bis heute im wesentlichen aufrechterhaltene Fächerstruktur hat zu einer Auflösung des (geisteswissenschaftlichen) Disziplinenbegriffs geführt. Dieser ist nicht identisch mit dem Fächerbegriff, sondern folgt der historischen Entwicklung der historischen Wissenschaften, der Sprach- und der Literaturwissenschaften. Der neuerdings unter dem Titel *Kulturwissenschaften* eingeschlagene Weg ist ein Holzweg, wenn – was faktisch weitgehend der Fall ist – den Begriff der Kulturwissenschaften im wesentlichen die so genannten Cultural und Areal Studies darstellen. Da hilft auch der häufig gesuchte Anschluß an die angelsächsischen *Humanities* nicht weiter. Deren Tradition ist durch das Kulturwissenschaftsmodell geprägt; und dieses Modell steht im Gegensatz zum idealistischen Modell der Geisteswissenschaften, das an deren Wiege stand. Solange dieser Gegensatz nicht klar und wissenschaftssystematisch keine Entscheidung über die eigene Entwicklungsperspektive herbeigeführt ist, bleibt es bei Mischformen, die einen wesentlichen Teil der gegenwärtigen systematischen und institutionellen Schwäche der Geisteswissenschaften ausmachen.

293

3. Zum Selbstverständnis und zur Selbstdarstellung der Geisteswissenschaften

Das Selbstverständnis und die Selbstdarstellung der Geisteswissenschaften sind heute (zumindest in Deutschland) im wesentlichen durch zwei Konzeptionen bestimmt, die den Geisteswissenschaften zwar in Selbstbehauptungen zur Hilfe zu kommen glauben, sie in Wahrheit aber zusätzlich schwächen. Die Rede ist von der Zwei-Kulturen-Konzeption und der so genannten Kompensationstheorie.

3.1 Die zwei Kulturen

In der Selbstwahrnehmung der Wissenschaft, darin das Selbstbewußtsein des naturwissenschaftlichen und des technischen Verstandes und die Zögerlichkeit des geisteswissenschaftlichen Verstandes zum Ausdruck bringend, hat sich das

Wissenschaftssystem in *zwei Kulturen* zerlegt. Nach C. P. Snow, dem ‚Erfinder‘ dieser Klassifikation, haben die Naturwissenschaften die Zukunft im Blut – und die moderne Welt in der Hand –, die Geisteswissenschaften nur die Vergangenheit. Die einen sind science, d.h. Messen und Wiegen, die anderen ‚Literatur‘ und ‚Geschichte‘, d.h. Bildung und Erinnerung. Der naturwissenschaftliche Verstand blickt nach vorne, dorthin, wo auch die Zukunft der modernen Welt und der modernen Gesellschaft ist, der geisteswissenschaftliche Verstand blickt zurück, dorthin, wo er und wo der naturwissenschaftliche Verstand einmal waren. Damit scheint die Welt geteilt und sind die Geisteswissenschaften von einem Modernisierungsdruck scheinbar entlastet. Diese Entlastung, wenn sie denn als solche angesehen wird, könnte allerdings für sie das Aus bedeuten, jedenfalls mit wissenschaftlichen Maßen gemessen. Die Geisteswissenschaften gerieten selbst aus der Abteilung Wissenschaft in die Abteilung Kultur und hätten sich hier mit Mitbewerbern einer ‚Kulturindustrie‘ auseinanderzusetzen.

3.2 *Kompensation*

- 294** Die Geisteswissenschaften haben den Ball, den ihnen die Zwei-Kulturen-Konzeption zugespielt hat, aufgefangen und versuchen seither, mit ihm glücklich zu werden. Nach der so genannten *Kompensationstheorie* (Marquard und Lübke) kompensieren die Geisteswissenschaften Modernisierungsschäden, die die Naturwissenschaften und die Technik, deren Werk die moderne Welt ist, verursachen. Ein ursprüngliches Konzept, das in der Philosophie des Deutschen Idealismus den Dualismus von Natur und Geist entdeckte, um ihn sogleich zugunsten einer Philosophie des Geistes zu überwinden, tritt affirmativ auf die Seite der Zwei-Kulturen-Anhänger und übernimmt damit bereitwillig eine zwergenhafte Rolle, die den Geisteswissenschaften in einer kompensatorischen Kultur allein noch zu verbleiben scheint. Die Welt ist geteilt, und der Geist, der sich nun als geisteswissenschaftlicher bezeichnet, ist mit seinem kleinen Stück, das ihm von der anderen Kulturseite zugewiesen wurde, zufrieden.

3.3 *Die kulturelle Form der Welt und die Aufgabe der Geisteswissenschaften*

Die moderne Welt hat kein Bewußtsein von sich selbst, und wenn doch, dann ein falsches, z.B. ein ökonomistisches oder ein technizistisches: der ökonomische und der technische Verstand als das Maß aller Dinge. Orientierungsprobleme, unter denen moderne Gesellschaften leiden, sind nicht zuletzt in

diesem Umstand begründet. Die Geisteswissenschaften, die hier gelegentlich und meist erfolglos zur Abhilfe beschworen werden, sind zwar keine *Orientierungswissenschaften* – Orientierung ist keine wissenschaftliche Aufgabe, aber eine Aufgabe, an deren Lösung der wissenschaftliche Verstand beteiligt sein sollte –, doch haben es die Geisteswissenschaften mit der *kulturellen Form der Welt* und mit der Anstrengung zu tun, sich dieser Form zu vergewissern. Eine derartige Vergewisserung, das lebendige Wissen einer Kultur von sich selbst, und zwar in Wissenschaftsform, ist zur Stabilisierung und Entwicklung moderner Gesellschaften ebenso wichtig wie ein wissenschaftsgestütztes ökonomisches und technisches Können.

Im einzelnen geht es um die *sprachliche* Form der Welt (Sprachwissenschaften), um die *ästhetische* Form der Welt (Literaturwissenschaften), um die *historische* Form der Welt (Geschichtswissenschaften), um die *rationale* Form der Welt (Geisteswissenschaften auf dem Wege zur Philosophie) und um andere Formen, in denen sich die Welt als das Werk des Menschen zu erkennen gibt.

Um ein derartiges Profil zu realisieren, müssen die Geisteswissenschaften eine *transdisziplinäre Orientierung* wiedergewinnen, verstanden als die Aufhebung fachlicher und disziplinärer Parzellierungen, wo diese ihre historische und systematische Erinnerung an eine ursprüngliche Einheit der geisteswissenschaftlichen Arbeit verloren haben. Transdisziplinarität als Forschungs- und Kompetenzform gehört im Grunde zum Wesen der Geisteswissenschaften. Diese können sogar, ihrer ursprünglichen (idealistischen) Idee nach, als das eigentliche wissenschaftssystematische Paradigma einer transdisziplinären Ordnung gelten.

295

Wissenschaftssystematisch bedeutet ein Wiedereintritt in das ursprüngliche Paradigma: (1) Auflösung der falschen fachlichen Partikularitäten in den Bereichen Literatur, Sprache und Geschichte. (2) Überwindung des Zwei-Kulturen-Mythos durch die Bildung von Forschungsschwerpunkten an den Schnittflächen beider Kulturen. (3) Ersetzung des historistischen Paradigmas durch ein philosophisches Paradigma bei gleichzeitiger Wiederbesinnung der Philosophie auf ihr systematisches Wesen.

4. Vom Sinn außeruniversitärer geisteswissenschaftlichen Forschung

Wer davon ausgeht, daß die Universität das Zentrum der Wissenschaft, ihre ursprüngliche und eigentliche Heimat ist, muß die Existenz außeruniversitärer Forschung, will er sie rechtfertigen, gesondert und überzeugend begründen.

Für die Naturwissenschaften geschieht dies in der Regel durch den Hinweis auf die Notwendigkeit, bestimmte Forschung und bestimmte Forscher von den Aufgaben der Lehre und Verwaltung freizustellen, ungewöhnlichen apparativen Aufwand zu betreiben und große Mittelkonzentrierungen zu gewährleisten, die von einer Universität nicht geschultert werden können, wenn das klassische Gefüge einigermaßen intakt bleiben soll.

Für die Geisteswissenschaften werden meistens vergleichbare Argumente ins Feld geführt, was schon deshalb nicht verwundert, weil die geisteswissenschaftliche Forschung von der Projektförmigkeit ihrer Organisation bis zur "Abrechnung" "relevanter" Ergebnisse sich so vollständig nach dem Erfolgsmodell der Naturwissenschaften stilisiert hat (oder stilisieren ließ), daß ihr die eigenen Rechtfertigungen ausgegangen sind. Schwierigkeiten ergaben und ergeben sich hier vor allem aus dem Umstand, daß diese geisteswissenschaftliche Forschung ihr Essentiale, nämlich ihre fundamentale Bezogenheit auf die Lehre, die ihr erst die Existenzberechtigung garantiert, beiseite schieben muß.

Außeruniversitäre geisteswissenschaftliche Forschung trifft man aus historischen Gründen in der Bundesrepublik an vielerlei Orten und in den verschiedensten organisatorischen Zusammenhängen.

So verfügt etwa die Max-Planck-Gesellschaft über eine geisteswissenschaftliche Sektion, die diesen Namen trotz massiver Anstrengungen bisher nur offiziell, aber nicht wirklich losgeworden ist. In dieser Sektion befinden sich heute vorwiegend handlungswissenschaftlich (vor allem juristisch und soziologisch) ausgerichtete Institute, aber auch traditionell geisteswissenschaftlich (etwa historisch/kunsthistorisch) orientierte Einrichtungen.

Das Harnack-Prinzip ("dem besten Kopf die besten Möglichkeiten") war schon bei der Gründung dieser Institute in der Regel zugunsten des Gesichtspunkts, große, die universitären Gegebenheiten und Möglichkeiten übersteigende Aufgaben erledigen zu wollen, aufgegeben worden. Von einigen Ausnahmen ab-

gesehen, kann dieser letztere Gesichtspunkt bis heute Gültigkeit beanspruchen. Eine Einrichtung wie z.B. das patentrechtliche Institut in München könnte an keiner juristischen Fakultät einen sinnvollen Platz finden. Nachdem die bis in die 80er Jahre hartnäckig verfolgte Politik, die Distanz zwischen Universitäten und Max-Planck-Gesellschaft möglichst deutlich zu markieren und auszubauen, inzwischen von der MPG auf breiter Front aufgegeben wurde, dürfte einer der Haupteinwände gegen diese Forschung - die mangelnde Lehrbezogenheit - allmählich grundlos werden.

Deutlich anders ist die Lage bei den geisteswissenschaftlichen Einrichtungen, die sich in der Wissenschaftsgemeinschaft G. W. Leibniz (GWL, früher: blaue Liste) befinden. Hier stand bei der Aufnahme in die "Liste" zwar immer der Gedanke Pate, daß es sich bei dem Arbeitsgebiet des jeweiligen Instituts um gesamtstaatlich relevante Aufgaben handele, deren Erledigung die Kräfte eines einzelnen Bundeslandes übersteige, weshalb der Bund für die Gemeinschaft mitfinanzieren und damit mitentscheiden müsse.

Diese Vorstellung war jedoch bei der Gründung der Institute kaum jemals leitend. In der Regel handelte es sich um Landeseinrichtungen, die mit speziellem Auftrag deshalb außeruniversitär gegründet wurden, weil die Beziehung zur Lehre weder ersichtlich noch beabsichtigt war. Museen, Labore mit speziellem Forschungsauftrag oder hilfswissenschaftlicher Orientierung (z.B. wissenschaftlicher Film) waren, wenn sie nach ihrer Gründung erfolgreich expandierten und ihren Gründern allmählich über die Köpfe wuchsen, typische und häufig auch erfolgreiche Kandidaten für die Blaue Liste.

297

Eine schlagartige und nachhaltige Erweiterung hat die Liste durch die Wende erfahren. Eine dem damaligen Bestand etwa gleichgroße Menge von Instituten wurde vom Wissenschaftsrat aus dem Nachlaß der Akademie der Wissenschaften der DDR der Blauen Liste zugeschlagen. In der Regel deshalb, weil andere institutionelle Möglichkeiten nicht in Sicht waren.

Die aus der Liste hervorgegangene WGL hat erhebliche und im Ganzen unleugbare Fortschritte bei dem Bemühen gemacht, sich ein festes korporatives Band zu schneiden, durch strikte Selbstevaluation die wissenschaftlichen Weltstandards zu erreichen und die kontingenten und ausschließlich finanzpolitisch bestimmten Anfänge in Vergessenheit geraten zu lassen. Inzwischen bildet die Leibnizgemeinschaft eine zwar immer noch schwache, aber doch markante

Säule der deutschen Wissenschaftslandschaft, die sich auch um Vernetzung mit den Universitäten bemüht, so daß für ihre geisteswissenschaftlichen Institute mpg-ähnliche Argumente ins Feld geführt werden können.

Gleichwohl ist die WGL im Zuge der Föderalismusdiskussion und der damit zusammenhängenden Entflechtungsdebatte in die Diskussion geraten. Von Seiten des Bundes wurde zwar nicht die völlige Auflösung, aber doch eine drastische Reduktion der Zahl der Institute vorgeschlagen. Für die betroffenen Einrichtungen stünde dann eine Rückführung an die Universitäten in Aussicht. Kein erhebender Gedanke - trotz der gerade modisch gewordenen Überzeugung, man müsse einer "Zersplitterung der Kräfte" vorbeugen und könne die oftmals fehlende Exzellenz der Universitäten durch Reintegration jener Außeruniversitären erwerben, die einstmals zur Exzellenzgewinnung ausgezogen waren.

298

Ein dritter Platz, an dem außeruniversitäre geisteswissenschaftliche Forschung siedelt, sind die deutschen Akademien. Die dort verwalteten und betreuten Langzeitvorhaben unterscheiden sich in vielfacher Weise von den bisher erwähnten geisteswissenschaftlichen Forschungseinrichtungen. Sie werden als Projektforschung geführt und durch das sog. "Akademienprogramm" der Bundesländer-Kommission für Forschungsförderung und Bildungsplanung finanziert. Allerdings läßt sich die Art der in den Vorhaben betriebenen Forschung - überwiegend: Editionen, Wörterbücher, Dokumentationen - nicht häufig mit der geläufigen Vorstellung von einem "Projekt" vereinbaren. Das verhindern schon die enormen Laufzeiten mit vielfach fiktiven Befristungen.

Der Pseudoprojektcharakter, die quasi-hilfswissenschaftliche Orientierung (deshalb gern als "Grundlagenforschung" bezeichnet,) und die letztlich (abgesehen von der Zeit) äußerst geringfügigen Aufwendungen für Ausstattung und Finanzierung sind die hervorstechenden Merkmale akademischer geisteswissenschaftlicher Forschung. Aus ihnen ist schwerlich abzuleiten, daß diese Forschung außerhalb der Universität oder notwendig durch Akademien betrieben werden müßte. Das "Projekt" Germania Sacra, die umfassende Beschreibung der Klöster und Kirchen auf deutschem Boden, würde als Akademienvorhaben, als langfristiges Institutsprojekt an einer Universität, als Spezialforschung in der WGL kein Aufsehen erregen. Tatsächlich handelt es sich um ein am Max Planck-Institut für Geschichte in Göttingen angesiedeltes Unternehmen. Ohne Mühe könnte man sich aber auch weitere alternative Träger von der DFG bis zu eigens gegründeten "Grundlagenzentren" - vorstellen.

Sollte die vom Wissenschaftsrat empfohlene “Öffnung” des Akademienprogramms für Antragsteller außerhalb der Akademien verwirklicht werden – ein Vorschlag, der mit einer deutlichen Aufstockung des Akademienprogramms verbunden sein müßte, wofür es allerdings keine Anzeichen gibt – dann würde sich die Union der Akademien zu einem die gegenwärtige (schon nicht geringfügige) Bedeutung erheblich übersteigenden Träger außeruniversitärer geisteswissenschaftlicher Forschung entwickeln können.

Aufs Ganze gesehen nur von geringer Bedeutung ist die geisteswissenschaftliche Forschung in den sog. geisteswissenschaftlichen Zentren, bei denen es sich wieder einmal um eine der politischen Wende von 1989 zu verdankende Erscheinung handelt. Der Versuch, diese Zentren, DFG-finanziert, universitätsnah, aber doch nicht “inneruniversitär” einzurichten, muß als gescheitert angesehen werden. Statt der vorgeschlagenen Schaffung eines zukunftsfähigen, kräftigen nucleus außeruniversitärer geisteswissenschaftlicher Forschung, der seinen Sinn nicht aus dem Umstand bezogen hätte, daß Forschungsgegenstand und/oder Forschungsaufwand wenig bis gar nicht zur universitären Durchschnitsstruktur passen, wurden kaum lebensfähige “interuniversitäre” Einheiten gegründet, deren projektförmigen Befristungen sie von vornherein lähmen mußten.

299

Die Chance, mit solcher Gründung erstmalig universitäre Schwächen, die in der Entwicklungsgeschichte unserer hohen Schulen ihre Ursachen haben, zu kompensieren und damit einen ganz anderen “Sinn” außeruniversitärer geisteswissenschaftlicher Forschung zu stiften, war verschenkt. Da die Förderung der DFG im Jahre 2007 ausläuft, wird Inzwischen in den “gastgebenden” Ländern intensiv erwogen, die geisteswissenschaftlichen Zentren entweder an die Universität zurückzuführen oder ihnen anderwärts (z.B. an den Akademien) eine Heimstatt zu schaffen.

Mit dieser Aufzählung sind gleichsam nur die institutionalisierten “Cluster” außeruniversitärer geisteswissenschaftlicher Forschung erfaßt. Über die Gesamtsumme hierher zu rechnender Forschungseinheiten ist damit nichts gesagt. Allein im Bereich der Historiographie gibt es nicht nur eine große Zahl kleinerer, inländischer, in einer eigenen Vereinigung zusammengefaßter Institute, sondern auch bedeutende, erst jüngst unter ein gemeinsames Dach gestellte, historische Institute im Ausland. Der Sinn dieser Einrichtungen ist evident ein anderer, offenkundig überhaupt nicht universitätsbezogener, als dies für die

anderen Cluster außeruniversitärer geisteswissenschaftlicher Forschung festgestellt wurde. Bei den Auslandsinstituten stehen vorwiegend kulturpolitische, auf Selbstdarstellung und Verständigung zielende Absichten im Vordergrund, dahinter finden sich dann fallweise auch wissenschaftspolitische, auf Kooperation und Gemeinschaftsprojekte gerichtete Vorstellungen. Bei den kleinen und manchmal sehr kleinen, im Inland weit verstreuten Forschungsstätten handelt es sich durchweg um spezialisierte Einrichtungen, die ihren Sinn von den Trägern (z.B. die an Museen eingerichteten Forschungsabteilungen) oder den örtlichen (z.B. heimatkundlichen) Gegebenheiten beziehen.

Der Überblick zeigt, daß die Frage nach dem Sinn außeruniversitärer geisteswissenschaftlicher Forschung nicht einheitlich zu beantworten ist. Teilweise ist es die (fehlende) Leistungskraft oder die traditionelle Funktion der Universität (Forschung UND Lehre), die das Motiv für die Gründung außeruniversitärer Einrichtungen lieferte. Teilweise spielten universitätsbezogene Gesichtspunkte überhaupt keine Rolle, sondern spezialisierte, fachliche, regionale, lokale oder politische Bedürfnisse gaben den Ausschlag.

300 Am interessantesten sind jene Gründungen, die mit Blick auf entwicklungsgeschichtlich bedingte Defizite der Universitäten veranlaßt wurden. Denn in ihnen steckt möglicherweise ein Wink für die Zukunft. In den letzten Jahrzehnten wurde nicht nur die naturwissenschaftliche Forschung an den Universitäten großflächig ausgedünnt. Die geisteswissenschaftliche Forschung ist extensiv verarmt und droht mangels bereitstehender Ausweichquartiere zum Erliegen zu kommen.

Die neuen BA-Studiengänge, in denen die Wissenschaftspolitik vornehmlich die Möglichkeit zur billigen Erhöhung der Ausbildungskapazität sieht, wird diese Entwicklung noch beschleunigen. In ihnen setzt sich – verstärkt durch die Konsequenz der vielbeklagten, oft sprachlich verhüllten (“Solidarpakt”, “Qualitätspakt”) Sparmaßnahmen – die Transformation der Universität (und ihrer Lehrkörper!) in (fachhoch-) schulähnliche Unterrichtsstätten fort, in denen die berufsbezogene Ausbildung von 40 % bis 50 % eines Jahrgangs bewerkstelligt werden muß, so daß weder Zeit noch Geld für traditionelle Forschungsfragen und das geduldige Suchen nach vorläufigen Antworten bleibt.

Wer glaubt, daß sich die Entwicklung in dieser Richtung fortsetzen wird, ist geradezu verpflichtet, nach kompensatorischer, außeruniversitärer geisteswis-

wissenschaftlicher Forschung Ausschau zu halten und gleichzeitig dafür Sorge zu tragen, daß daraus positive Rückkopplungseffekte an die Universitäten entstehen.

5. Vorschläge für eine aufgabenbezogene Reorganisation der Geisteswissenschaften

Aus den dargestellten wissenschaftstheoretischen Gründen, ihrem vorherrschenden Selbstverständnis und der unklaren Beziehung zwischen universitärer und außeruniversitärer geisteswissenschaftlicher Forschung ergibt sich für die Geisteswissenschaften das Erfordernis einer grundlegenden Reorganisation. Wo die Gefahr droht, an den Rand der wissenschaftlichen Entwicklung zu geraten, hilft nicht nur ein verändertes und gestärktes Selbstverständnis weiter; es bedarf auch organisatorischer Maßnahmen, um dieser Gefahr zu wehren. Dazu die folgenden Vorschläge.

5.1 Bestand und Erneuerung

• Forschung erschließt Neuland. Deshalb kann die Forschungsuniversität nicht in einem festen Bestand etablierter Fächer verharren. Bislang kamen neue Fächer oder Teilfächer in aller Regel zu schon bestehenden hinzu. Dies entspricht einerseits in dieser Form nicht der zunehmenden transdisziplinären Orientierung in den Wissenschaften, scheint andererseits aber auch politisch nicht mehr gewollt zu sein. Unter den Bedingungen stagnierender oder schrumpfender Etats muß Neues bezahlt werden, indem Altes gekürzt oder aufgegeben wird. In der politischen Debatte wird diese Zwangslage, in welche die staatliche Haushaltspolitik die Universitäten bringt, mit der Aufforderung zur Profilbildung sprachlich verhüllt. Von dieser Entwicklung sind auch die Geisteswissenschaften betroffen.

• Aufbau von Neuem durch Aufgabe von Bestehendem bedrängt die Geisteswissenschaften weit stärker als die Naturwissenschaften, weil in den Geisteswissenschaften neue Einsichten häufig frühere nicht überholen. So gehört zum Fortschritt in den Geisteswissenschaften der ständige Dialog mit Einsichten der Vergangenheit. Alter entwertet nicht; Aristoteles bleibt in der Philosophie als ein systematischer Zugang, Gegenwartsprobleme zu erörtern, stets gegenwärtig. Neues auf Kosten des Bestehenden an der Universität zu institutionalisieren, kann deshalb in den Geisteswissenschaften mit der Zerstörung ihrer

Grundlagen einhergehen. Dieses Problem läßt sich auch durch Profilbildung nicht lösen, wenngleich diese durchaus sinnvoll sein kann. Die Entscheidung darüber darf jedoch nicht nach Effizienzkriterien getroffen werden, die ausschließlich quantitativen Gesichtspunkten (Zahl der Studierenden, Höhe der Drittmittel ...) folgen. Die so genannten Kleinen Fächer an einigen wenigen Orten zu konzentrieren, kann diesen Fächern schaden und hätte für die Universitäten, die leer ausgehen, einen schweren Verlust für Forschung und Lehre zur Folge; im Dialog der geisteswissenschaftlichen Forschung und Lehre kann auf sie nicht verzichtet werden. Das muß bei der Bildung von Zentren, mit denen die Leistungskraft der so genannten Kleinen Fächer in der Lehre wie in der Forschung – Fähigkeit zu größeren fächer- und disziplinenübergreifenden Projekten trotz schmaler Personalausstattung – gestärkt werden kann, beachtet werden.

302

• Forschung führt zur Spezialisierung, doch die Lehre sollte dies in den Studien- und Prüfungsordnungen nicht unmittelbar abbilden. *Lehre aus Forschung* und *forschendes Lernen* verlangen nicht, jede Forschungsspezialität in der Lehre institutionell zu verankern. Die gesetzlich verfügte Neuordnung des Universitätsstudiums in drei aufeinander aufbauende Phasen mit je eigenen Abschlüssen – BA, MA und Promotion – sollte genutzt werden, die geisteswissenschaftlichen Studiengänge so zu reformieren, daß Grenzüberschreitungen des jeweiligen Fachs ermöglicht werden. Ziel sollte sein, in der Forschung das Gespräch und in der Studienorganisation die Kooperation mit denjenigen Fächern zu suchen, die arbeitsteilig fachlich und methodisch erweiternde Kompetenzen beisteuern können. Welche Fächer das sein werden, wird in den Universitäten unterschiedlich sein, je nach institutionellem Ausbau am jeweiligen Ort. Es wird zu *Spezialisierungen* kommen, die auf die spezifischen Möglichkeiten der einzelnen Universität zugeschnitten sind. Unverzichtbar ist dabei, neben dem Prinzip *Lehre aus Forschung* das Prinzip des *forschenden Lernens* beizubehalten und zu stärken, denn es befähigt zum lebenslangen Lernen. Im Studium zu lernen, sich mit ungelösten Problemen auseinanderzusetzen und nach ungewohnten Lösungen zu suchen, ist die beste Berufsvorbereitung in einer Zeit, die überliefertes Wissen schneller als je zuvor entwertet. Wer zu *forschendem Lernen* nicht in der Lage ist, eignet sich nicht für ein Studium an der Universität.

• Die Leitlinie aller Studienreformen muß sein, ein Höchstmaß an Flexibilität für die konkrete Ausrichtung des Studiums zu eröffnen. Über die Vereinheit-

lichung von Studiengängen nach dem Bachelor- und Master-Modell darf keine inhaltliche Vereinheitlichung erfolgen. Einheitliche EU-Normen für die Lehrinhalte wären ein Hemmnis für die Universitäten, spezifische Schwerpunkte auszubilden, und für die Studierenden, ihr Studienprogramm variabel auf unterschiedliche Berufsfelder abzustimmen.

Im Zentrum eines Universitätsstudiums sollte schon in der BA-Phase die Schulung in den *methodischen Grundlagen* stehen. Das ist die wichtigste Mitgift der Absolventen geisteswissenschaftlicher Fächer, die nicht für bestimmte Berufsfelder ausbilden: methodische Schulung als Voraussetzung für eine allgemeine Problemlösungskompetenz auf der Grundlage wissenschaftlichen Denkens und der Kenntnis der dafür notwendigen fachspezifischen Verfahren. Damit läßt sich zugleich das universitäre BA-Studium von dem stärker berufs-feldbezogenen BA-Studium an der Fachhochschule abgrenzen. Eine klare Aufgabenteilung zwischen Universität und Fachhochschule, wie sie der Wissenschaftsrat empfohlen hatte, verbunden mit einer Verlagerung anwendungsbezogener Fächer und Studiengänge an die Fachschule, würde beiden Seiten nutzen.

• Für die Geisteswissenschaften (und nicht nur für sie) ist die heutige Personalstruktur der deutschen Universität ein historischer Ballast. Sie kennt nur ‚Lehrlinge‘ und ‚Direktoren‘ – Assistenten und Professoren. Dazwischen gibt es (fast) nichts. Wer den Sprung über diesen Graben nicht schafft, gilt als gescheitert und muß die Universität verlassen. Das ist unvernünftig, vernichtet Lebensentwürfe und vergeudet Ressourcen. Daß dies nicht so sein muß, lehrt die Vielfalt angesehener selbständiger Positionen unterhalb der Professur, über die britische Universitäten verfügen. Sie sind auf Lehre *und* Forschung ausgerichtet, ohne daß der Schritt zur Professur notwendig wäre. Wer nicht Professor wird, ist nicht und gilt nicht als gescheitert. Mit der Juniorprofessur war ein Schritt in diese Richtung geplant, doch er ging nicht weit genug. Erforderlich ist hier keine kleine Korrektur, sondern ein radikaler Bruch, um die Universität auch in diesem Bereich endlich darauf einzustellen, daß sie seit langem ein Großbetrieb geworden ist, der eine stärker differenzierte Personalstruktur benötigt.

303

5.2 Exzellenzzentren an Universitäten

In den USA (auch in einigen europäischen Ländern) gibt es an jeder Universität, die etwas auf sich hält, ein *Institute for Advanced Study*, vornehme kleine

Forschungseinheiten, in denen jenes nationen-, fach- und disziplinenübergreifende Gespräch gepflegt wird, aus dem die gedankliche Innovation entstehen kann. Der französische Romancier Michel Houellebecq hat diesem Gespräch den Erfolg der berühmten Kopenhagener Schule im Umkreis von Niels Bohr und seiner Nobelpreisschmiede zugeschrieben. In seinem Landhaus Tilsville empfing Niels Bohr "Wissenschaftler aus anderen Fachrichtungen, Politiker, Künstler; die Gespräche verliefen in zwanglosen Bahnen, von der Physik zur Philosophie, von der Geschichte zur Kunst, von der Religion zu Alltäglichem. Seit den Anfängen der griechischen Philosophie hatte es nichts Vergleichbares gegeben; in diesem außergewöhnlichen Kontext wurden in den Jahren 1925 bis 1927 die grundlegenden Begriffe der ‚Kopenhagener Deutung‘ formuliert, die die bestehenden Kategorien Raum, Kausalität und Zeit weitgehend aufhoben".

304

Das ist eine ungefähre Beschreibung des Grundprinzips jener *Institutes for Advanced Study*, die hier vorgeschlagen werden. Dieses Prinzip beruht auf dem Dialog und kommt damit der Arbeitsweise der Geisteswissenschaften ideal entgegen. Wissenschaftler können sich – ganz oder teilweise freigestellt von anderen Verpflichtungen – Forschungen widmen, die das interdisziplinäre Gespräch, nicht jedoch aufwendige Projektstrukturen benötigen. Man tritt auf Zeit aus dem Alltagsgeschäft, nicht jedoch aus der Universität heraus. In Verbindung mit Promotionskollegs bleibt die Einheit von Forschung und Lehre erhalten; Nachwuchswissenschaftlergruppen könnten hinzukommen.

Die Absicht, Zeiten konzentrierter Forschung zu ermöglichen, teilen diese Zentren mit den Wissenschaftskollegs, die in Berlin und Delmenhorst bestehen, mit dem Bielefelder *Zentrum für interdisziplinäre Forschung* (ZiF) und dem *Max-Weber-Kolleg* in Erfurt. Frankreich verfügt mit den *Maisons des Sciences des Hommes* über solche Einrichtungen; in Stanford und Princeton haben die *Institutes for Advanced Studies* im Bereich der Geisteswissenschaften Weltruf erlangt; in Budapest und Bukarest suchen Institute wie das von Andrei Plesu gegründete *New Europe College* neue Eliten in den Ländern der Transition zu begründen. Die enge Einbindung in die Universität, gekoppelt mit der Einrichtung in Konkurrenz und auf Zeit, unterscheidet die vorgeschlagenen Zentren jedoch von allen anderen.

Angesichts des erheblichen Defizits, das im Bereich geisteswissenschaftlicher Gemeinschaftsforschung gegenüber den USA besteht, sollten mindestens zehn

deutsche Universitäten in den Stand gesetzt werden, im Wettbewerb miteinander ein solches Zentrum auf Zeit – etwa zehn Jahre wären angemessen – einzuwerben. Es sollte ein Themen- und Methodenfeld umfassen, auf dem die Stärken der entsprechenden Universität liegen. Die Größenordnung sollte flexibel, der Antragsaufwand begrenzt sein. Für die Auswahl unter den Universitäten, die sich bewerben, und für die Finanzierung des Zentrums sollte die *Deutsche Forschungsgemeinschaft* zuständig sein; die *Alexander von Humboldt-Stiftung* (AvH) könnte helfen, die ausländischen Gäste zu gewinnen und zu betreuen; die Länder wären für die (klein zu haltende) Infrastruktur, der Bund für anfallende Baukosten zuständig.

Autoren:

Gethmann, Carl Friedrich, Philosophie, Professor für Philosophie an der Universität Duisburg-Essen, Direktor der Europäischen Akademie zur Erforschung von Folgen wissenschaftlich-technischer Entwicklungen Bad Neuenahr-Ahrweiler GmbH, Akademiemitglied seit 1998

Langewiesche, Dieter, Geschichte, ordentlicher Professor und Direktor der Abteilung für Neuere Geschichte der Universität Tübingen, Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften seit 1997

Mittelstraß, Jürgen, Philosophie, Direktor des Zentrums Philosophie und Wissenschaftstheorie der Universität Konstanz, Präsident der Academie Europaea, Wissenschaftliches Mitglied des Vorstandes der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Akademiemitglied seit 1993

Simon, Dieter, Rechtsgeschichte, Rechtstheorie, Geschäftsführender Präsident der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Akademiemitglied seit 1994

Stock, Günter, Physiologie, Mitglied des Vorstandes der Schering AG, Präsident der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften ab 2006, Akademiemitglied seit 1995

Impressum:

Herausgeber: Präsident der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften

Redaktion: Manuela Kiehne, Gisela Lerch

Umschlag und Satz: Maria Herrlich, Berlin

Druck: Elch Graphics Digitale- und Printmedien GmbH Co. KG

Copyright: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin 2005

Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Herausgebers gestattet.

Hermenevtika in humanistika I, II

Dve tematski številki revije *Phainomena* z naslovom »Hermenevtika in humanistika« ponujata vpogled v stanje humanistične diskusije v hermenevtiki. Zajeta so zgolj nekatera njena bistvena razsežja, ne pa tudi vsa. Danes je nemara slej ko prej ključni problem, kako sploh zastaviti humanistično diskusijo ter pripoznati njeno nujnost v času, ki ga po eni strani zaznamuje scientistično ravnodušje, po drugi pa kulturalistično malodušje. Vprašanje humanosti je v pogledu razvoja »družbe znanja« postalo nerelevantno in nastopa le še v okviru sociotehnološkega »razpolaganja s človeškimi viri«. V ta pogon, ki izključuje sleherno bistveno vednost, se vse intenzivneje vključuje tudi univerza, ne da bi se zavedala, kako se preobraža v navaden servis znanja. Tu verjetno ne pomagajo ne manifesti ne manifestacije.

Tudi iskanje alternative že dolgo ne ponuja več drugega smisla, marveč samo še malo drugačen nesmisel. Ko so po porazu duha pričele svoj pohod najrazličnejše oblike duhovnosti, je praznina sicer postala manj razpoznavna, a toliko bolj zaznavna. Utemeljitev duhoslovnih ved očitno ni več ne naloga ne razlog filozofije, ki sama izhaja iz breztemeljnosti in praznine časa. Nedvomno pa preostaja hermenevitično vprašanje razmerja med mišljenjem filozofije in humanističnim vedenjem, ki se ne omejuje na posamezne stroke, ki sebe označujejo kot humanistične. Arhitektura ali pa, recimo, po drugi strani pravo sta bolj humanistična, kot je lahko kaka humanistično opredeljena stroka v prevladujoči znanstveni sistematizaciji, ki jo žene samo še potreba sistematizacije.

Dean Komel

Izid obeh številki je po naključju, pa vendar ključno sovpadel z ustanovitvijo Inštituta Nove revije – zavoda za humanistiko. Glede na odzive, ki jih je ta ustanovitev sprožila, morda ni odveč še enkrat poudariti njegovo osnovno usmeritev, ki je bila bolj ali manj preslišana, zadeva pa ravno izprtje humanističnega vedenja iz sedanjih okvirov znanstvenega funkcioniranja in zgolj funkcionalističnega razumevanja mišljenja in ustvarjalnosti sploh: »Humanistika mora danes ne samo na novo definirati polja svojega razmišljanja, marveč predvsem na novo razmisliti, kako jo zadeva in prizadeva humanost sama. Le tako ji lahko uspe, da se ne bo zgolj uvrščala ob druga področja znanosti, kakor se to pretežno z njo dogaja, marveč se bo razvijala kot nujna osnova znanosti in kulture, njuna medsebojna povezava in humana vez družbe v celoti.« K tem velja pridati, da sta taki »osnova« in »vez« vselej podani relativno, kakor je tudi humanost sama zmeraj dana le v odnosu in iz odnosa. To pogojuje tudi zadano razmerje hermenevtike in humanistike.

Dean Komel

POMISLEKI O ZGODOVINI FILOZOFIJE

(Ob robu Realijeve Zgodovine antične ZGODOVINE ANTIČNE FILOZOFIJE, prev. Matej Leskovar, Studia humanitatis, Ljubljana 2002)

Ko Husserl v svojem programskem spisu *Filozofija kot stroga znanost* ugotavlja, kako »filozofija ni mogla v nobeni epohi svojega razvoja zadostiti zahtevi, da postane stroga znanost« (SZ, 5), se mu ta neznanstvenost pokaže najprej v nemožnosti učenja filozofije na objektivno veljaven način. (Kantovo) ponavljanje, da se ne moremo učiti filozofije, ampak samo filozofiranja, ni po njegovem nič drugega kot priznanje, da filozofija kot znanost ne obstaja. – »Do koder seže znanost, dejanska znanost, do tja lahko poučujemo in se učimo, in povsod v enakem smislu.« (SZ, 6) Tako se zdi, da je edino, kar filozofiji ostane, zgodovina. Toda, ali se filozofija, s tem da se prepušča zgodovini, ne ravno odpoveduje svoji »zgodovinski nameri« biti »najvišja in najstrožja med znanostmi, ki zastopa neuničljivo zahtevo človeštva po čistem in absolutnem spoznanju« (SZ, 5). V skeptičnem historicizmu, ki ga Husserl v nadaljevanju zavrne, namreč ne zapada samo njena ideja stroge znanosti – zgodovini, ampak izpada ravno sama njena zgodovinskost.

287

Ko skuša kasneje Husserl v dopisovanju z Diltheyem zgladiti »nesporazum« glede mesta filozofije med znanostjo in zgodovino, se zedinita v ugotovitvi, da je filozofije v njeni dosedanji obliki konec, pri čemer pa ostaja vse sporno te umestitve namenoma v ozadju. Husserl, za katerega filozofiji, »ki sploh še ni nobena znanost«, ki »se kot znanost sploh še ni začela« (SZ, 6) in je torej

zgodovinsko odpovedala, ostaja samo še »filozofski preobrat v našem času«, »navdihnjen z intencijo ponovne utemeljitve filozofije v smislu stroge znanosti« (SZ, 8), piše: »Mislim, da sem sposoben uvideti, da ... za ‚konstitucijo‘ biti v zavesti ... smiselno ne more biti nobene druge, da potemtakem za ... bivanjsko znanostjo – ne more obstajati nikakršna znanost več, oz. da je nesmisel, če govorimo o neki principiелno nespoznavni biti, ki bi tičala še za njo. To izključi vsako metafiziko, ki se naslanja na Kantovo metafiziko ‚reči-na-sebi‘ ...« (Phainomena 33/34, Husserl, 92) Dilthey, ki je velik del svojega življenjskega dela, kot sam pravi, posvetil na v zgodovini utemeljeni »splošnoveljavnosti znanosti«, »ki naj bi duhovni znanosti ustvarila čvrsto podlago in notranje sovisje za eno celoto« (Dilthey, 86), zato meni, da Husserlova kritika historicizma ne more zadevati njegovih stališč, mu v odgovoru tik pred svojo smrtjo pritrjuje: »... da sva si edina v prizadevanjih za splošnoveljavno utemeljitev realnih znanosti, zoper konstruktivno metafiziko, proti slehernemu domnevanju kakega nasebja, zadaj za nam dano dejanskostjo.« (Dilthey, 93)

288

Kljub težavam »prodreti v popolnoma tuj miselni svet« (Dilthey, 93), je tako kot nesporno preostalo, da je s filozofijo kot znanostjo za ostalimi znanostmi, torej metafiziko, konec. Z znanostjo, ki za bivanjskimi pojavi, in sicer s »sistemom čistih pojmov bivanjske znanosti« (Husserl, 92), odkriva še neko bit na sebi, smo prišli do konca. Vsaka nadaljnja zastavitev razmisleka o zgodovinskosti ali znanstvenosti je poslej nujno zastavljena iz tega nesporno preostalega konca (ki pa ravno kot tak tu uide iz razpravljanja). Zdi se, da je ta konec neposredno povezan s »splošno veljavnostjo znanosti«, ki se ji ne en ne drugi v tem poskusu sporazumevanja nočeta odreči. Splošna veljavnost znanosti torej razveljavlja filozofijo? Ali, prav nasprotno, v tej splošnoveljavnosti znanosti ravno vlada filozofija v svojem koncu, metafizika »veljavnosti na sebi«. V tem smislu se »vsaka bivanjska znanost, oz. znanost o fizični naravi, o človeškem duhu itd. eo ipso preobrne v ‚metafiziko‘ ... Tako izpostavljeno resnično v *posebnem* smislu ... je sestavni del ‚metafizične‘ resnice, njeno spoznanje je metafizično spoznanje ...« (Husserl, 91)

Vprašanje o znanstvenosti znanosti ni bilo nikoli vprašanje znanosti v njeni pozitivni izoblikovanosti. Tako spraševanje, ki sicer vodi filozofijo že v njenem začetku, ji hkrati ravno onemogoči, da bi bila pozitivna znanost in jo kot tako drži v njenem koncu. Konec, v katerem se »danes« nahaja filozofija, napotuje tako nazaj na njen začetek. V tem pa se najprej pokaže, da se filozofija, ki je po

svoji »zgodovinski nameri najvišja in najstrožja med znanostmi«, »kot znanost še ni začela« (SZ, 5–6). Kriterij stroge znanosti, kot se zasnuje v filozofiji na njenem začetku in kot ta začetek, ni nič drugega kot ime za tisti radikalni samorazmislek, ki postavlja filozofijo samo v razliko in hkrati v temelj vseh obstoječih in »splošno veljavnih« znanj, kjer se kot znanost sploh ni mogla začeti in se je hkrati, z realizacijo v novoveških znanostih, že končala.

Zdi se, da filozofija – za razliko od znanosti – živi v zgodovini, kot svoja zgodovina. Tako se zdi, ker se »matematik ne bo obrnil na zgodovino, da bi dobil podatek o resnici matematičnih teorij« (SZ, 34). Tisto, k čemur je že vseskozi obrnjen, je namreč splošna veljavnost. Kolikor ima tudi matematika in matematično zagotovljena znanost neko zgodovino, potem je to kvečjemu zaradi »ponesrečenosti« dosedanjih znanstvenih teorij. Ideja znanosti, izgled znanosti v njeni dovršenosti torej izključuje zgodovino (z vso paradoksalnostjo, ki jo to dovrševanje dovršenosti ravno vključuje); kot znamenje ponesrečenosti je razumljena zgolj kot njena šibitev in relativiranje. Toda ta ideja ne prihaja od znanosti, ampak od filozofije, ki »sploh še ni nobena znanost«, ki »se kot znanost še ni začela«, čeprav se »hoče še naprej trdno držati cilja: biti stroga znanost« (SZ, 6–7). Prav v Husserlovem emfatičnem vztrajanju pri tem izvornem cilju se pokaže, da filozofija svojega zastavljenega radikalizma stroge znanstvenosti ne more doseči brez zgodovinske zavesti kot ključnega momenta samopremisleka. Ali drugače, radikalni samopremislek lastnih izhodišč, ki ga zahteva ideja filozofije kot stroge znanosti, ni nič drugega kot prav zgodovinski samopremislek. »Zgodovinska refleksija ... je torej najgloblja vrsta samorefleksije.« (*Kriza evropskih znanosti*, 72.)

Kaže, da je v »zgodovinski nameri« biti stroga znanost potemtakem vendar ravno zgodovinskost tista, po kateri se filozofija loči, ne le od vseh obstoječih znanosti, pač pa tudi od religije. Medtem ko pozitivne znanosti, v tem je njihova pozitivnost, »vedno že imajo« to, kar iščejo in raziskujejo, ter so v tem že od začetka to, kar pač že so, je filozofija vedno znova pred odločitvijo o lastni nemožnosti in nalogo samozačenja in samoutemeljitve. V tej »negativnosti« filozofskega premisleka se potem predpostavljena splošna veljavnost znanosti izkaže kot nemožnost vstopiti v lastni začetek. Ta zgodovinskost, ki jo filozofija vključuje, je torej (tako kot prej znanstvenost) nekaj, kar je v znanostih ravno izključeno, zgolj zunanje. Predpostavljeno in v tej predpostavljenoosti prepuščeno filozofiji in radikalnosti njenega samorazmisleka.

Zato nobena znanost, tudi zgodovina, ne more »navesti nič relevantnega niti proti možnosti absolutne veljavnosti nasploh niti proti možnosti absolutne, tj. znanstvene metafizike in ostale filozofije posebej« (SZ 35). Dokaz je historicizem. Čeprav Husserl v svoji kritiki historicizma izrecno omeni Diltheya, se ta v njej ne prepozna in vztraja, da tudi sam »nezmožnost splošnoveljavne metafizike« ne izvaja iz »dosedanje ponesrečenosti metafizike« (Dilthey, 87). »Spor sistemov, dosedanja ponesrečenost metafizike« sta le »historični dejstvi, ki sta filozofsko mišljenje pripeljali do razpustitve metafizike, vendar ne kot utemeljitev njene nemožnosti. To iščem v njenem bistvu.« (Dilthey, 87) Toda Husserl ni dopuščal niti tega: »Zgodovina, empirična duhovna zgodovina nasploh ne more sama od sebe dognati (ne v pozitivnem ne v negativnem smislu) prav nič o tem, ali je treba razlikovati med religijo kot kulturnim oblikovanjem in religijo kot idejo, med umetnostjo kot kulturnim oblikovanjem in veljavno umetnostjo, med zgodovinskim in veljavnim pravom ter končno tudi med zgodovinsko in veljavno filozofijo, če ali če ne obstaja med enim in drugim, platonsko rečeno, razmerje ideje in njene motne forme.« (SZ, 34) Z dejstvi pozitivne znanosti ni mogoče ne utemeljiti ne ovreči ideje znanosti. »Celo trditve, da *doslej* ni obstajala znanstvena filozofija, ne more nikoli več utemeljiti kot zgodovina.« (SZ, 35) Kadar to počne, počne že kot filozofija.

290

Tu pa se težave vedno šele začnejo. Če hoče tudi zgodovina biti znanost, meri na splošno veljavnost – onkraj zgodovine. Zgodovina kot pozitivna znanost ne more priti do samorazmisleka in s tem do smisla same zgodovinskosti, hkrati pa ji kot objektivni zgodovini uhaja tudi tisto zgodovinsko, ki v svoji naključnosti ne more biti predmet znanstvene obravnave. Kot vsaka znanost ni utemeljena v filozofiji le v njenem začetku, temveč zapada tudi koncu filozofije kot metafizike, ko v svoji konstitutivni zahtevi po splošni veljavnosti predpostavlja veljavnost na sebi, ravno kot onstranstvo zgodovine. Po drugi strani pa kot historicizem, ki v skrajnosti reducira tudi znanost na zgodovino, konča v skepticizmu. Skepticizem zaradi svoje principiелne nedoslednosti ne more biti radikalen. Zgodovina na način historicizma zato ne le, da ne more (de)-fundirati nobene znanosti, ampak sama razpada v naivnem predpostavljajanju nekega objektivnega časovnega toka, ki ga ne more miselno zajeti. Nasprotno. Pada v čas kot svoje nemišljeno. V tem času onkraj mišljenja, ki brez enotnega smisla ne more biti nikoli prisvojen kot zgodovina, pride v svoji obratnosti pravzaprav na isto kot pozitivizem. Na ta način, na način historičnega pozitivizma ali negativizma, je sicer mogoče pripovedovati tudi zgodbe o filozofiji (ali jo v historičnem svetovnem nazoru zvesti na svetovni nazor), ni pa mogoče

priti do njene ne-možnosti. V nevprašani nevprašljivosti in nedoumljeni samo-umevnosti popušča pritisku dejanskosti. Temu popuščanju se misel kaže kot zgolj misel, prazna marnja, ki se mora oklepati nečesa obstojnega zunaj sebe. V nerazmaknjenosti tega oklepanja realnosti potem, kot bi rekel Hegel, »požre« lastni predmet.

Toda tisto, kar historicizem vendarle nakazuje, je prav to, da znanost zapada času, točneje, da je znanost, ravno v svoji pretenziji po splošni veljavnosti, prav zapadanje onstranstvu časa, ne da bi mogel sam prisvojiti zgodovinskost tega časa.

Zgodovina po Diltheyu (kljub vztrajanju pri njeni splošnoveljavnosti) ravno ni znanost v smislu naravoslovja. Zgodovina je »kraljestvo življenja, zajeto kot njegova objektivacija v poteku časa, kot njegova izgradnja glede na časovne razmere in razmere učinkovanja« (Dilthey, 80). Zgodovinar iz tistega, kar je v virih, iz dogodenega, oblikuje potek, učinkovalno sovisje. In zavezan je temu, da dvigne do zavesti dejanskost tega poteka. Življenje, usmerjeno v prihodnost, predpostavlja kategorije vrednosti kot možnosti prodora naprej v prihodnost. Življenje ni povzročeno; učinkovanje je tisto, kar konstituira življenje. Zato je življenje kraljestvo vrednosti, zadržan. To ga ločuje od nežive narave. Poteka v času in zgodovina je realizacija v toku časa. Ostajanje v poteku je bistvo. Naravoslovno znanstveni predmet pa se ne giblje, zato so znanosti nezgodovinske. Kolikor je življenje predmet znanosti, mora biti razlika med zgodovinsko-duhoslovnimi in naravoslovnimi znanostmi.

291

Dilthey vprašanja po vrsti dejanskosti življenja ni postavil. Razumel ga je tradicionalno kot področje psihičnega, doživljajskega sovisja (v najširšem smislu, ki presega obstoječo znanstveno psihologijo) nasproti fizičnemu. Življenje je sicer določil določil kot zgodovinsko, vendar v smislu tega, kar poteka v času. Zgodovina predpostavlja torej nek tok časa, v katerem se realizira; čeprav se potek oblikuje ravno iz dogodenega v zgodovini.

Vprašanje zgodovinskosti, ne zgodovinskega (tako kot tudi znanstvenosti, ne znanstvenega) ni vprašanje zgodovine (ali znanosti); z obravnavanjem zgodovinskega dogajanja do zgodovinskosti ne pridemo. Ta vprašanja je odprla šele fenomenologija. Z odkritjem intencionalnosti, naravnosti na nekaj, je spravljeno v izkustvo »menjeno« v določbah ali načinih svoje »menjenosti«, kar omogoči fenomenologiji, da vsako področje bivajočega prevpraša glede

njegove temeljne strukture, da torej vpraša ravno po načinu, na katerega je. Toda če Dilthey vprašanja po zgodovinskosti zgodovine ni zastavil, pa prihaja pri Husserlu to vprašanje do izraza predvsem kot problem.

S historicizmom, natančneje, v negativizmu, ki je po Husserlovem razumevanju njegova glavna poteza, izgleda, kot da je problem med znanostjo in zgodovino iz filozofije preskočil na zgodovino. Toda v resnici se je zgodovina ujela v filozofijo. Zgodovina, kot historični pozitivizem ali kot empirična duhovna zgodovina, ne more priti do znanstvenosti same sebe, torej ne more utemeljevati znanosti, saj – bodisi sama zapada utemeljitvi znanosti onstran zgodovine, metafiziki. Kolikor pa skuša iz tega konca vendarle utemeljevati znanost v zgodovini, zastane pred problemom lastne zgodovinskosti. Torej se slej ko prej giblje že kot filozofija. V tem gibanju pa se zgodovina kaže kot paradoks: zgodovina brez enotnega smisla ni zgodovina, v tej enotnosti pa ni nič zgodovinskega. Če je zgodovina razumljena v smislu samoosmislitve kot »prihajanje-k-sebi«, je to hkrati konec zgodovine; zgodovina pride potem do izraza le v »ponesrečenosti« samorazumevanja, v krizi. Tematizaciji te njene paradoksalne strukture kontinuirane diskontinuitete se je Husserl najbolj približal v svojih poznih delih s fenomenološkimi analizami izkustva drugega, ki pokažejo, da je drugo izkušeno prav v lastnem.

292

Zgodovina je veda o tem, kar se je zgodilo, o preteklem. Izvršuje se kot odkrivanje, interpretacija virov. Preteklost je pretekla sedanjost.

Ki pa je ravno v tej njeni preteklosti ni mogoče nikoli povsem posedanjiti. Spomin reprezentira le presumptivno, v horizontu neprezentnega, tj. tako nikoli docela uspelo reprezentiranje ravno razgrne horizont temu prezentu drugega. Preteklost je torej dostopna le posredno in je potem vselej določena z razumevanjem te sedanjosti. Brez kritičnega razumevanja sedanjosti, ki seže do njene lastne neprezentnosti, ni mogoče doseči preteklosti. Naivno vzeti pojmi iz sedanjosti naredijo zgodovinsko nedostopno. Naloga filozofije kot kritike sedanjosti je, da omogoči razgrniti preteklost. Ne kot *zgolj* preteklo sedanjost (ki jo s sedanjimi pojmi lahko razumemo le kot eno poleg drugih), ampak preteklo prav kot drugo te sedanjosti same in v njej. Z odstranitvijo tradicije, tradicionalnih pojmovanj mora priti do vprašanj, ki ohranjajo kontinuiteto s tistimi preteklimi, da bi tako prišla do svoje možnosti.

V tem krogu se torej vrača vprašanje filozofije in njenega konca. Kaj še vodi filozofijo v njenem zgodovinskem prisvajanju lastne ne-možnosti. Ali pa v tem koncu ravno manjka to vodilo. Problem skepticizma, ki se odpira s historicizmom, se morda prav pokaže šele v radikalizirani obliki nihilizma. Ali se tista izvirna negativnost, v kateri je filozofija prisiljena samo sebe zasnajati, ne realizira ravno v njem. Filozofije po eni strani ni brez lastne izkušnje filozofiranja, hkrati pa ni nič lastnega, ampak se začenja ravno v neki prevzetosti, ki so jo Grki imenovali čudenje in ki nosi tudi še novoveški začetek – kot se artikulira v Descartesovi prevzetosti z dvomom, v kateri se šele prebudi samozavedanje in na katerem poslej temelji vse dojemanje lastnega. Prav tako ni nič lastnega tudi zgodovina. Kot »prihajanje-k-sebi« je zgodovina pravzaprav v skrajni konsekvenci vedno – zgodovina filozofije. Ker je filozofija, kot pravi Husserl v *Krizi*, vrojena entelehija Evrope, filozofija zgodovine ni nič drugega kot zgodovina filozofije, ki pa se ne more ločiti od filozofskega samopremisleka, v katerem je prav lastno izkušeno kot drugo. Ali kot to opiše Ricoeur v svojem spisu »Husserl in smisel zgodovine«: »... celotna uganka zgodovine, ki to zaobsegajoče jo sama zaobseže – namreč jaz, ki razume, ki hoče in ki ustanavlja smisel te zgodovine –, je vsebovana že v teoriji ‚vživljanja‘ (ali izkustva drugega).«

Vrnimo se zdaj na nek drug način k Husserlovi ugotovitvi z začetka *Filozofije kot stroge znanosti*, da se filozofije *ne moremo učiti* kot znanosti, ker tu sploh ni na razpolago neka izgrajena znanstvena vsebina, ki bi se dopolnjevala in širila. Preostane, da se jo učimo na način zgodovine (filozofije), pri čemer pa ta ne more biti ne da bi bila hkrati že filozofija (zgodovine). Ostanimo kljub temu zaenkrat prav pri zgodovini filozofije in jo vzemimo v navidezni neproblematičnosti, v kateri se ponuja kot »učna snov«. Ostanimo še dlje in se poskušajmo zadržati pri neki čisto konkretni zgodovini filozofije, ki gotovo zadošča vsem akademskim kriterijem.

Zgodovina antične filozofije, začne Reale v *Predgovoru* k prvemu zvezku tega svojega dela, je potrebna, ker je manjka (1). Kot opomni že prevajalec, temu lahko tudi mi samo pritrdimo. To manjkanje se ne povezuje s koncem filozofije, ki smo se ga zgoraj dotaknili, nasprotno. Zato se zdi, da je seznanjenost z zgodovino filozofije mogoče vedno nadoknaditi, čim se tako manjkanje začuti, kar, spričo preobilja, ki se ponuja, zopet ni težko in nas navdaja tako rekoč samo od sebe. Pri tem se vsiljuje le nek, vsaj sprva, prav obrobni pomislek, namreč, če tako manjkanje, še bolj pa poskus njegove zapolnitve dejansko ni

prizadeto s koncem filozofije, kaj je potem s »filozofijo, ki teoretsko obravnava konec filozofije« (R. I,1)? Ali naj manjka? Toda filozofija je prav v njenem koncu napotena nazaj na začetek. Tu se zdaj očitno zopet vriva tisto vprašanje, ki iz zgodovine filozofije že naredi filozofski problem, namreč, ali bo zgodovina antične filozofije, ki prav gotovo tudi je neko napotovanje nazaj na začetek, sploh vstopila vanj, kolikor se namenoma drži v tisti splošno sprejemljivi zunanosti obravnavanja njene zgodovinske vstavljenosti v čas, ki se zgodovinskosti filozofije in njenega samovstavljanja ne dotika. Ali pa je možna le, kolikor ta konec ravno prezre in filozofijo predpostavlja kot znano neznanko, s katere je treba le odgrniti nesporazume, med katerimi kot prva odpade »zmota« o koncu filozofije, ki dejansko izhaja iz tega, da »smo izgubili čut za filozofijo«. Vendar ta izguba, kljub naključnosti, ali pa ravno z njo, potem vendarle zaznamuje današnjost s tistim nikoli povsem razumljivim manjkanjem. Tej izgubi je, kot meni avtor, botrovala tehnično-znanstvena miselnost izkustveno-matematične preverljivosti na eni in nova politična miselnost praktičnega aktivizma na drugi strani. Kako usodno utegne biti to botrstvo še vedno in kako daleč bi bilo lahko vpleteno prav v manjkanje, ki je obetalo tako neproblematični začetek, ostaja po strani.

294

Pustimo torej vprašanje konca predhodnemu razmisleku, ki gre v svoji nezadostnosti vedno že predaleč, in sledimo zgodovini na začetek. Kljub temu pa hočemo zadržati, ne v polemičnem smislu, ampak zgolj kot pomisel iz filozofskega ozadja, vprašanje, kako zgodovina filozofije, prav kot konkretna zgodovina, lahko vstopi v samozačetek. Toda to puščamo, kot pravim, v ozadju. Kot splošno sprejemljivo velja in je mogoče tudi uveljaviti kot zgodovinsko dejstvo, da se filozofija pojavi v Grčiji; prav tako je mogoče to, seveda, tudi spodbijati. Realejevo vztrajanje pri grškem začetku filozofije najde razloge za ta vznik v neki specifikaciji grškega duha. Ta se izraža v svobodi, verski in politični, v posebnem svobodnem stanju, ki je Grke vzpostavljalo nasproti vzhodnjaškim ljudstvom. Tej splošno sprejeti sopripadnosti svobode in duha je potem prepuščeno vprašanje, ali je duh tisti, ki potrebuje kolonije, ali kolonije duha. Isti samoumevnosti in v njej je puščeno tudi vprašanje, ali specifična grška pesniška in religiozna »nevezanost« hkrati že osvobaja za filozofijo, ali pa se filozofija, še posebej, če je razumljena kot »demitiziranje«, osvobodi ravno od te pesniško-religiozne nevezanosti. Da bi kot taka osvoboditev brez primere prišla v zgodovino ne le kot preobrazba, ampak kot izobrazba civilizacije, ki je po tem grškem zagonu popolnoma drugačna kot civilizacije Vzhoda oz. to sploh je, namreč civilizacija.

Religija Grkov je po drugi strani prav tako splošno prepoznavna kot vrsta »naravne religije«, v kateri pride do izraza njegovi lastni naravi primerna osvoboditev človeka in njegovih moči. Če pustimo ob strani vprašanje mere te primernosti, zastavljeno na samem začetku filozofije, ostaja vendarle v zraku tudi, od kod in kako je tu sploh lahko razumljena sama ta »narava«, univerzalna človeška narava, skupaj s specifično grško naravo, ki, »nagnjena k skrivanju«, »vznika«, »prihaja na dan« – ravno kot svoboda.

Vse to predrazumevanje živi v obetu naknadne pojasnitve, ki ima priti ravno kot zgodovina antične filozofije in v njej. Toda že poskus pojmovne opredelitve filozofije zopet zaniha v isti splošnosti, v kateri se zdi sprejemljivo, da je sam izraz »filozofija« »skoval religiozni duh«, ker je predpostavil, da so samo bogovi zmožni sofije, človek pa le težnje, približevanja, ljubezni do nje. Od kod religioznemu duhu sploh bogovi, ki odgovarjajo porajajoči se filozofski želji, in to še toliko bolj, ker naj bi filozofija že »od trenutka svojega rojstva jasno kazala lastnosti« (R. I, 25), po katerih je razvidno, da ni šlo za kakršnokoli »ljubezen« in za kakršnokoli »modrost«, ampak prav za tako, po kateri je filozofija vseskozi prepoznavna kot »veda«. Zakaj hoče religiozni duh svojo religijo kot filozofijo in filozofijo kot znanost?

295

Filozofija že od svojega začetka pri Talesu »želi razložiti celoto bivajočega« (25), v tem se razlikuje od znanosti. Njena metoda je »popolnoma razumska razlaga celote, ki jo ima za predmet« (26), v tem gre onkraj dejstev, da bi odkrila razloge. Zaradi te značilnosti je filozofiji mogoče »pripisati znanstvenost«. Končno, kar se cilja tiče, »ima filozofija popolnoma teoretičen, to je zrenjski značaj« (26). V tej značilnosti, ki jo je, kot pravi avtor, najbolje izrazil Aristotel, da je »namreč sama sebi cilj« in s tem »svobodna«, dobi torej duh svobode z začetka *Predgovora* šele svojo zgodovinsko umestitev in hkrati tudi svoj čisto poseben značaj. In res. Tisto, kar »Vzhodnim vednostim« manjka, je »torej prav znanstveni značaj« (27). Zato ne preseneča, da najde avtor *Zgodovine antične filozofije* pri Aristotelu tudi najboljšo potrditev one slutnje religioznega duha, ki je filozofiji dal ime. Aristotel, pravi, je filozofijo upravičeno imenoval »božanska«, ker »nas vodi k spoznanju Boga, poleg tega pa ima tudi sama prav tiste značilnosti, ki jih mora imeti Boga posedujoča znanost, torej brezinteresno, svobodno, celovito zrenje resnice« (27).

Vsako vprašanje bi zdaj, seveda, samo zmotilo to enkratno »ustvarjalno sintezo grškega genija«. In dejansko prihajajo vprašanja, ki se nam tu vsiljujejo, bodisi

s konca filozofije kot najvišje znanosti, ki smo ga odrinili, ali pa od »zunaj«, izpred začetka zgodovine kot filozofije v smislu ideje, naloge najvišje znanosti.

Toda, kako naj zdaj »jasnost« glede te »absolutne izvirnosti«, do katere naj bi prišli in se nam še obeta v proučevanju izdatne zgodovine antične filozofije, prevlada tiste splošno sprejete predstave o tem, kaj je filozofija, religija, znanost, zgodovina, evropsko (z vsemi svojimi investicijami), ki danes ne prevladujejo le zaradi pomanjkljive izobrazbe, ampak vladajo vendarle tudi v odločanju o njenem manjkanju. Kako naj se nas ta grški začetek, še prav posebej v svoji nezgodovinski atmosferi velikega zgodovinskega dogodka, sploh tiče, če to ni začetek tega konca, v katerem je danes filozofija, pa čeprav le na način izgube čuta zanjo in hkrati občutka manjkanja. Potem je namreč lahko tudi konec s tem začetkom, ne le kot nečim »preživelim«, ampak prav kot začetkom.

296 Namreč, zadrega ostaja glede tega, kako ta grški izvor še spada k odmiku od njega. Ali je v tej odmaknjenosti »znanstvene civilizacije« od njenega lastnega grškega izhodišča, to lahko vzeto v svoji nezmaknjenosti kot njen korektiv? Zgodovina antične filozofije bi imela potem smisel iz tega večnega začetka korigirati zgodovino, na katere potek in iztek ne pristaja, ampak ga drži v samem začetku. Nejasno bi pri tem ostalo le, kako je kot zgodovina prišla v ta začetek in ta v zgodovino. Kot vedno odprti začetek že zdavnaj končanega. Kot vedno odprti konec že zdavnaj začetega. Ali prav kot nekaj drugega. Kot njegova lastna premaknjenost.

Na koncu je treba priznati, da tako zapletanje v uvodna vprašanja, pa četudi neizogibno, dela vendarle krivico avtorju *Zgodovine antične filozofije* in zgreši njegovo delo. Tega pač ne bi smeli iskati v uvodu, ampak bi morali predstavitev zgodovine antične filozofije v celoti brati kot uvod v filozofijo. Tak zgodovinski uvod v filozofijo je potreben, ker razgrne njene temeljne pojme (čeprav bi ostal horizont te razgrnitve skrit – končno, zakaj pa sploh ima horizont razgrnitve temeljnih pojmov filozofije ravno smisel zgodovine). Ne da bi iz uvajajočih se naredil filozofe, ampak morda poznavalce, ki se zavedajo mej svojega lastnega znanja in poznanjenja.



PHENOMENOLOGY ON THE STAGE: THE WORLD CONGRESS AT OXFORD

One of the most significant events in philosophy worldwide in 2004, especially for the phenomenological movement, was the THIRD WORLD CONGRESS OF PHENOMENOLOGY, which was held August 15-21 at Wadham College, the University of Oxford on the *general theme* "Phenomenology World-Wide at the Beginning of the Third Millennium: Historical Research, the Great Phenomenological Issues, Present-Day Developments" and the *specific theme* "Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos."

297

The Congress was organized by the World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning of Hanover, New Hampshire, USA, under the presidency of the esteemed contemporary phenomenologist Anna-Teresa Tymieniecka. The Congress' themes brought together a great number of researchers from around the world. That week Wadham College became a space of the real intercultural communication so much needed today. A very fruitful colloquy unfolded in the framework of five plenary sessions and twenty sections, three roundtables, and a symposium. A special event, and a reunion for many, was the presentation of an impressive Encyclopedia of Learning, *Phenomenology World-Wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagements*, *Analecta Husserliana LXXX*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002).

A journey through the topics of the Congress' proceedings can offer a general view of the present-day sphere of interest of the World Phenomenology Institute. The Congress succeeded at bringing together in fruitful philosophical dialogue many thinkers belonging to different schools, currents, and cultures. This is the character that the Institute's symposiarch has fostered in its events. A personality of admirable creative force, Anna-Teresa Tymieniecka is exceptionally devoted to meditative philosophical experimentation, as seen in her "Phenomenology of Life." Her original work

focusing on 'the Logos of Life and of the Human Creative Condition' has brought phenomenology to its ultimate focus and created a movement within the movement.

Intellectual and moral qualities formed by a very elevated education at the Jagiellonian University of Krakow, the Sorbonne, the University of Fribourg – where Tymieniecka received her doctorate under the direction of Joseph Bochenski – and at the Collège d'Europe in Bruges, along with a most remarkable personality, have borne fruit in one of the most significant projects of post-Husserlian phenomenology, the *phenomenology of life*, which is exposed mainly in the volumes of her monumental work *Logos and Life*.

In those four volumes Tymieniecka has developed a thought with many challenges, with openings to the domains of ontology, epistemology, anthropology, cosmology, ethics, aesthetics, creativity. She has influenced contemporary philosophical thinkers across the world.

These volumes have appeared in the Analecta Husserliana book series that Professor Tymieniecka launched in 1968. They are: *Logos and Life*, Book 1: *Creative Experience and the Critique of Reason* (1988); Book 2: *The Three Movements of the Soul* (1988); Book 3: *The Passions of the Soul and the Elements in the Ontopoiesis of Culture. The Life Significance of Literature* (1990); and Book 4: *Impetus and Equipose in the Life-Strategies of Reason* (2000).

The massive Book 4, the crowning achievement of "a *discourse fleuve* over three decades of reflection" – as the author describes it in the "Acknowledgements" – received due appreciation in Volume 27 of *Phenomenological Inquiry*; that issue was edited by Gary Backhaus and titled "Thinking Through Anna-Teresa Tymieniecka's *Logos and Life*" (Hanover, New Hampshire, 2003). Therein several contemporary exegetes of the Phenomenology of Life made assessments and appreciations.

It was Professor Backhaus of Morgan State University in America who organized within the Oxford congress an important symposium dedicated to "Anna-Teresa Tymieniecka's Phenomenology of Life," which attracted interest in the plurality of questions raised by this complex, holistic, and very dynamic philosophy. The debate generated expanded more than the program could foresee. Gary Backhaus led off with "Toward a Cultural Phenomenology," on the opportunities to develop a whole philosophizing manner beginning with the Phenomenology of Life. That was followed by presentations by Agnes B. Curry (Saint Joseph College, United States), "The Logos of Life and Sexual Difference"; Lawrence Kimmel (Trinity University, United States), "Notes on the Art of Memory"; Peter Abumhenre Egbe (Lateran University, Rome / Nigeria), "The Phenomenological Approach to Ontology in the Argument of Anna-Teresa Tymieniecka: Differentiation and Unity as the Dynamism of Logos and Life"; Zaiga Ikere (Daugavpils Pedagogical University, Latvia), "Human Being in Beingness: Anna-Teresa Tymieniecka's Vision"; Carmen Cozma (Al. I. Cuza University, Iasi, Romania), "Some Considerations concerning the 'Question of Measure' in the Phenomenology of Life"; and Nancy Mardas (Saint Joseph College, United States), "A New Copernican Revolution: Moving beyond the Epoche to a New Critique of Reason – Tymieniecka and the Role of Creative Imagination."

The arrival of Prof. Tymieniecka in this circle of exchange generated by her philosophical creation was very much welcomed. There arose an intense dialogue, one with contradictions, but also with conciliation, anyway a very passionate one, over the concept of time without temporality, some-

thing like the “absolute moment” to speak in the terms of Gadamer. Indeed, the work of Anna-Teresa Tymieniecka represents, truly, a “new Copernican Revolution” in philosophy, as is already recognized by many thinkers. Phenomenology of Life has now become topical in the field of research. In recent years doctoral dissertations and master’s theses have been devoted to it (*inter alia* at the University of Lublin, at Rome’s Lateran University, at Al. I. Cuza University of Iasi). We have in Anna-Teresa Tymieniecka an extraordinary “functionary of humanity” – the role Edmund Husserl claimed for philosophers. The magnetic figure who organized the Third World Congress of Phenomenology was the nucleus-soul of the gathering of scholars in the field of phenomenology who came to Oxford.

To turn to the proceedings of the Congress, around 150 individuals met in its framework, representatives of philosophy schools from all continents – from the United States, Colombia, Argentina, Ireland, Great Britain, Portugal, Spain, The Netherlands, Belgium, Norway, Germany, Switzerland, Italy, Austria, Slovenia, Poland, Romania, Finland, Latvia, Russia, Ukraine, Georgia, Nigeria, South Africa, Egypt, Turkey, Israel, Iran, Azerbaijan, Australia, Malaysia, Hong Kong, and Japan. A cast of philosophers affiliated with more than one hundred universities, colleges, centers of research, institutes of the human sciences, phenomenology circles, and academies of the sciences were present at this great event. The great number of congress participants reveals the prestige of Prof. Tymieniecka in all the world and reveals too the ongoing significance of Phenomenology, one of the strongest movements in philosophical theory and methodology in our time.

In bringing together scholars of very different points of view, orientations, the Congress has proved the necessity and the infinite possibilities of the philosophizing endeavor. Under the auspices of the hermeneutic ‘distancing-proximity’ dyad, a fortunate interdisciplinary *communication*, a dialogue between metaphysics, the sciences, the arts has come alive. It has renewed, amplified, and kept alive the desire-intention and ability to activate the valences of the Socratic-Platonist tradition, which needs to be intensified as a pathway for humanizing the whole lifeworld. In the words of Anna-Teresa Tymieniecka, at stake is a “New Humanism and Enlightenment” that phenomenology can effectively serve in the name of the genesis and sustenance of an *ecology of life*.²⁹⁹

The writings of Edmund Husserl and of leading phenomenologists like Roman Ingarden, Mikel Dufrenne, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Hanna Arendt, Maurice Merleau-Ponty, Edith Stein, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion all received valuable scrutiny in papers presented at the Congress. And as an axis, broad and in-depth analysis focused on the work of Anna-Teresa Tymieniecka.

Put in relief in the continuous debate over the major theme of the human being’s status in the world was the uncovering of a portion of the unlimited capacities of *creativity* – the ‘Archimedean point’ for the Phenomenology of Life. Human Creativity was the red thread of the Oxford congress. It was stressed by Prof. Tymieniecka in her Inaugural Lecture in the Auditorium of Wadham College (Monday, August 16). She underlined the directing theme of *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*.

Prof. Tymieniecka began by “Interrogating the Thread of Intellectual Intentionality. In Quest of the Logos of Phenomenology.” After a critical exposure of Husserl’s itinerary and going beyond his philosophical reflections and trying to advance toward the solution of the fundamental questions

for phenomenology, the expositor of the *Phenomenology of Life* developed the problem of the *žlogos*’ as it reveals itself through life or, more precisely, “The Emergence of the Multifold Logos, through the Unveiling of Phenomena in the Intentional Mode.” Tymieniecka insisted on the fact that “the logos that humanity has been pondering for centuries and which we cannot fail to encounter all over again now through phenomenology we may seek to pursue either in full light or by unearthing it from thus far inaccessible locations as it radiates through the entire sequence of life and beingness-in-becoming pointing to further areas through the relevancies of each segment.”

In her Thematic Introduction to *Phenomenology as the Critique of Reason in Contemporary Criticism and Interpretation*, the first of five *Analecta Husserliana* volumes integrating the papers of the Congress under the theme *Logos of Phenomenology and Phenomenology of Logos*, Prof. Tymieniecka in addressing the *status quaestionis* states the work’s purpose: “first, we may and should bring phenomenology to undertake that inquiry [Husserl’s inquiry into phenomenology’s own procedures along its unfolding path] in another way in order to see whether it does not then reveal its innermost thread. Second, we may and can now, with the advent of another essential approach to phenomenology, one anticipated by many explorations by its leading adherents, specifically, the *Phenomenology of Life*, see what this very spread of the phenomenologically inspired effort in its full expanse teaches us about the ultimate nature of rationality in all its modalities.”

300 Passing through “a. The Interrogative Thrust Marking Necessary Steps,” and “b. A Fuller Revelation of the Universal Logos in the Critique of Intentional Consciousness,” Tymieniecka’s analysis reaches the “reason of reasons,” the *logos*. Hence her masterful Inaugural Lecture focused on some pivotal issues: “1) the logos of intentional consciousness in its human realm; 2) the intellective intentionality of human consciousness; 3) a specific modality of the universal logos that manifests itself to carry the inquiry along and which continues to interrogate even when the intentional vehicle fails; 4) which modality in its universal play manifests itself as a *driving force*; 5) and what is to be brought out at this point, that that force’s unique device for progressing towards its aim is an alternation of impetus and equipoise, that the progress of this force is punctuated.”

Setting up a new track for the effort to reveal the entire “logoic field,” our author underlines her very own conception of what she calls the “Ontopoiesis of Life.” This constitutes the design in which – according to Tymieniecka – we can find the “emergence of the logos of life in its constructive elan.” Another course of inquiry, an original one, is proposed: “from intentionality to creativity in the constitution of givenness.”

This is the point where we encounter one of the relevant categories in the *Phenomenology of Life*, namely, that of “the Human Creative Condition.” By the critique of phenomenological reason, the author’s vision expands into approaching the creative function of the human being as the origination of human reality. Tymieniecka emphasizes that “for the last three decades I have spoken of the primogenital priority of the creative act and creative imagination and so rekeyed phenomenology.”

Bringing out into bold relief the process of the “self-individualizing differentiation of originating life,” a new way to uncover the plane of the *logos of life*, that of following the “constructive logos,” is at stake. All here starts from the creative universal flux of life within the world. As Tymieniecka says, “this phenomenology of creative experience [...] reaches the point of the authentic creative interplay of both human consciousness and the *elementary forces* from which typically human

sensibility and emotionality emerge.” Here we can appropriate some of the original concept of the “ontopoietic design of life,” enlightening our understanding as regards the *logos of life* which carries by its forces all of the shaping devices of life, seeing that, “*Logos reveals itself as a force.*”

In their papers speakers addressed several of the Tymieniecka’s ingenious concepts: “ontopoiesis of life,” “phenomenology of the Human Condition,” “the creative experience,” “Imaginatio Creatrix,” “the bestowal of sense,” “self-interpretation-in-life,” “self-creation.”

Activating phenomenology in quest of a better comprehension and explanation of the “logos of life,” the participants in the Congress focused on particular issues, among them, “constitution, givenness, and transcendence”; “phenomenological time”; “Self, subjectivity, essential individuality, and Alterity, Otherness”; “meaningfulness”; “the invisible,” “presence and non-presence”; “alienation and wholeness”; “light – shadow”; “differentiation and unity,” “identity and globalization,” “the ego-making principle and coexistence”; “intercultural sense”; “historicity”; “humanness and the environment”; “moral values, moral consciousness”; “memory and memorial”; “the phenomena of encounter and hope.”

Some directions of research that have been articulated are the potentialities and the limitations of phenomenology of religion; ontology and hermeneutic phenomenology; phenomenological theories of literature, the fine arts, music, architecture, and cinema; phenomenological interpretations of scientific experience, and of philosophy of education; the phenomenological scrutiny of language; phenomenological aesthetics and ethics; cultural phenomenology in the information and communication technologies era; the phenomenology of the living body; phenomenological psychotherapy; phenomenology and ecophilosophy; the phenomenology of resistance; phenomenology of the emotions; phenomenology of the countenance.

301

A wealth of accents were heard on phenomenological investigation in various domains in the dialogue between West and East as it was unfolded at a separate session on “Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue. Around the Perennial Issue: Microcosm and Macrocosm,” which session was organized and presided over by Nader El-Bizri of the University of Cambridge. This was a good opportunity to be exposed to some strains of Persian thought, of Islamic metaphysics, especially through the presentations of Iranian scholars but also through those of scholars at North American and British universities. In making the session’s “Concluding Remarks,” Anna-Teresa Tymieniecka said that this novel symposium had the merit of offering a larger audience for an important intercultural exchange.

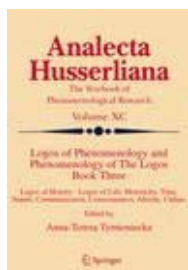
In an enthusiastic atmosphere, the presentation to the world of a monumental reference volume *An Encyclopedia of Learning: Phenomenology World-Wide, Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements* was formally made on this occasion. This “Guide for Research and Study” in Phenomenology edited by Anna-Teresa Tymieniecka is Volume 80 of the *Analecta Husserliana* series. The main discussants were Jadwiga Smith (Bridgewater State College, United States) and Kathleen Haney (University of Houston, United States). The very cogent and at the same time passionate commentary of these presenters convinced the audience of the great value of this resource work.

Again the presence of Professor Tymieniecka stimulated lively general discussion. Ideas and opinions about this extraordinary achievement and laudatory appreciation of it were expressed by prominent phenomenologist Angela Ales Bello (Lateran University, Rome), one of the chief members of the editorial board of the encyclopedia; Gary Backhaus (Morgan State University, United States); Maija Kule (University of Latvia); Konrad Rokstad (University of Bergen, Norway); and Carmen Cozma (Al. I. Cuza University of Iasi, Romania). All of them insisted on the immense value of this truly “world-wide” encyclopedia of phenomenology, which should be placed in all university libraries around the globe.

We know well enough that this our report is a modest effort. But it should show something of the important lived experience that was the Third World Congress of Phenomenology that was gathered in August 2004 at Wadham College, Oxford University by the dynamic World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning and presided over by the impressive Anna-Teresa Tymieniecka.

Certainly, good testimony of this congress will be given across time by the five volumes of *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*, which are being prepared for publication, thanks again to Anna-Teresa Tymieniecka, truly a functionary of the functionaries of humanity. All is owing to her exemplary love for philosophy and for the major signs able to give sense to our lives.

Prof. Dr. Carmen Cozma
“Al. I. Cuza” University of Iasi, Romania



**Logos of Phenomenology and Phenomenology of The Logos.
Book Three**

Logos of History – Logos of Life Historicity, Time, Nature,
Communication, Consciousness, Alterity, Culture

Series: *Analecta Husserliana*, Vol. 90

Volume package: *Logos of Phenomenology and Phenomenology
of The Logos*

Tymieniecka, A-T. (Ed.)

2006, XIX, 548 p., Hardcover

ISBN: 1-4020-3717-1

Situated at the crossroads of nature and culture, physics and consciousness, cosmos and life, history – intimately conjoined with time – continues to puzzle the philosopher as well as the scientist. Does brute nature unfold a history? Does human history have a telos? Does human existence have a purpose?

Phenomenology of life projects a new interrogative system for reexamining these questions.

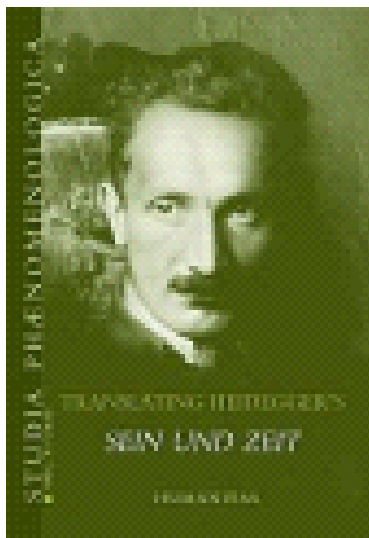
We are invited to follow the logos of life as it spins in innumerable ways the interplay of natural factors, human passions, social forces, science and experience – through interruptions and kairic moments of accomplishment – in the human creative imagination and intellectual reasoning. There then run a cohesive thread of reality.

Papers by: Marta Figueras Badia, Mark E. Blum, M. Avelina Cecilia Lafuente, Carmen Cozma, Danzankhorloo Dashpurev, Mamuka G. Dolidze, Roger Duncan, Nicoletta Ghigi, Judith A. Glonek, Kathleen Haney, Oliver W. Holmes, Martin Holt, Matti Itkonen, Dean Komel, Maija Kule, Shoichi Matsuba, William D. Melaney, John Murungi, Włodzimierz Pawliszyn, Filiz Peach, Julia Ponzio, Konrad Rokstad, Klymet Selvi, Erkut Sezgin, Jozef Sivak, Richard Sugarman, Andrina Tonkli-Komel, Anna-Teresa Tymieniecka, Richard T. Webster, Rafael Winkler, Jessica Wiskus, Shmuel Wygoda.

TRANSLATING HEIDEGGER'S SEIN UND ZEIT

(ur. Christian Ciocan)

304



STUDIA PHAENOMENOLOGICA
Romanian Journal for Phenomenology

vol. V / 2005

HUMANITAS

ISSN: 1582-5647 & ISBN:

editor(s): *Cristian Ciocan*

INTRODUCTION: It is well known that only a few philosophical works have attained an international celebrity in such a short time as compared to *Sein und Zeit*. Also, few phenomenological works have provoked so many debates and reconfigured in such a radical way the conceptual frame and the main directions of contemporary thought as this Heideggerian masterpiece did. It is not here the place to discuss what exactly turned this volume into a fundamental opus in the history of philosophy and which are the reasons that imposed this oeuvre on the highest arena of international philosophy. There have been already published many volumes which discussed the various aspects of *Sein und Zeit*'s importance in the field of contemporary thinking.

But the celebrity of *Sein und Zeit* is also related to the mechanisms of propagation through which this work has attained a worldwide fame.

CONTENTS:

INTRODUCTION: Cristian Ciocan: *Translating Heidegger's Sein und Zeit. Introduction:*

A Timeline of Sein und Zeit Corrado Badocco:

German Editions of Heidegger's Sein und Zeit:

Heidegger and Translation: A Bibliography

BULGARIAN: Dimitar Georgiev Saschew:

Rezeptionsgeschichte ohne Ende. Heideggers Werk Sein und Zeit auf Bulgarisch

CZECH: Ivan Chavtík:

Wie es eigentlich gewesen ist. Über Ursprung und Methode der tschechischen Übersetzung von Sein und Zeit **DUTCH:** Mark Wildschut:

Heidegger into D(e)ut(s)ch

ENGLISH: John Macquarrie:

Heidegger's language and the problems of translation Joan Stambaugh:

Attempting to translate Being and time

FINNISH: Reijo Kupiainen:

Finnish approaches to Sein und Zeit

FRENCH: Rudolf Boehm:

L'être et le temps d'une traduction François Vezin:

Vingt ans après. Philosophie et pédagogie de la traduction

GREEK: Johann Tzavaras:

Heideggers Hauptwerk in Neugriechisch

HUNGARIAN: Mihály Vajda:

Die Geschichte eines Abenteuers. Sein und Zeit auf Ungarisch

ITALIAN: Alfredo Marini:

La nouvelle traduction italienne d'Être et temps

JAPANESE: Jiro Watanabe:

Aus meiner Erfahrung der japanischen Übersetzung Ryosuke Ohashi:

Heidegger ins Japanische übersetzen

KOREAN: Kwang-Hie Soh:

The difficulties of translating Heidegger's terminology into Korean Ki-Sang Lee:

The "Happening of Being" and the Horizon of Being. Enowning of the Understanding of Being in Korea

PORTUGUESE: Marcia Sa Cavalcante Schuback:

Die Gabe und Aufgabe des Wählenden

ROMANIAN: Cătălin Cioabă:

Über die Wahrheit und Richtigkeit einer philosophischen Übersetzung. Der Terminus „Bewandtnis“ in Sein und Zeit

SLOVENIAN: Dean Komel:

Sprache der Philosophie zwischen Tradition und Übersetzung Andrina Tonkli-Komel:

Husserl in Sein und Zeit. Zur Umdeutung der phänomenologischen Terminologie in Sein und Zeit

SPANISH: Jorge-Eduardo Rivera:

Translating Being and Time Into Spanish

SWEDISH: Richard Matz:

Some words about my way to Heidegger

TURKISH: Kaan H. Ökten:

„Sein“ ist nicht gleich „Sein“. Translating Sein und Zeit into Turkish

HEIDEGGER TRANSLATIONS IN THE LAST DECADE:**ENGLISH:** Theodore Kisiel:*Review and Overview of Recent Heidegger Translations and their German Originals: A Grassroots Archival Perspective***FINNISH:** Tere Vadén:*Probing for Indo-European connections. Heidegger translations in Finnish***FRENCH:** Christian Sommer:*Traduire la lingua heideggeriana. Remarque sur la traduction selon Heidegger, suivie d'une note sur la situation de la traduction de Heidegger en France depuis 1985***ITALIAN:** Nicola Curcio:*„Dasselbe ist niemals das Gleiche“. Heidegger auf Italienisch und die Debatte im letzten Jahrzehnt (1995-2005)***ROMANIAN:** Laura Tu'a-Ilea:*Heideggers Übersetzung ins Rumänische: Ein Überblick***REVIEW****ARTICLES:** Larisa Cercel:*Hermeneutik des Übersetzens. Heidegger, Gadamer und die Translationswissenschaft Gabriel Cercel:**Der frühe Philosophiebegriff Martin Heideggers im Lichte neuerer Dokumente und Interpretationen***306****BOOK REVIEWS:** Ion Copoeru:*Madalina Diaconu, Tasten, Riechen, Schmecken, 2005**Mădălina Diaconu:**Silvia Stoller, Veronica Vasterling, Linda Fisher, Feministische Phaenomenologie und Hermeneutik, 2005**Dale Jacquette:**Karl Schuhmann, Selected Papers on Phenomenology, 2004**Yves Mayzaud:**Hiroshi Gotto, Der Begriff der Person in der Phaenomenologie Husserls, 2004**Francesca Filippi:**Gunter Figal, Lebensverstricktheit und Abstandnahme, 2001**Rolf Kühn:**Jacques Derrida, Le toucher, Jean-Luc Nancy, 2000*

IZVLEČKI – ABSTRACTS

Rainer Thurnher: Hermenevtika kot metoda in izvrševanje

307

Hermenevtika je bila na samem začetku mišljena kot posebna metoda, ki naj bi zagotavljala razumevanje smisla besedila (evangelija, zakonov, literature). Ta smoter je bil najprej utemeljen na razlikovanju med subjektom in objektom: spoznavajoči subjekt je imel namen zagotoviti si adekvatno idejo smisla, kot ga je imel namen podati avtor, prav ta smisel pa je predstavljal objekt spoznanja v humanističnih vedah. Toda v sami uporabi metode je začelo na površje prihajati vedno več stvari in samo razlikovanje med subjektom in objektom je postalo skrajno problematično; da namreč človeško življenje samo predstavlja hermenevtični proces, v katerem igra odločilno vlogo predrazumevanje, ki ga pogojujejo tradicija in zgodovina in nezavedni vplivi številnih dejavnikov. To velja tako za samo produkcijo razumevanja kot tudi za razkritje produkta, ki daje razumeti. Smisel dela, ki ga hočemo razumeti, potemtakem presega avtorjev (zavestni) namen. Prva konsekvence tega uvida je, da lahko hermenevtiki trdijo, da lahko razumejo neko delo bolje od avtorja samega. Smisel proizvodov človeškega duha je dejansko neizčrpen, cilj humanističnih ved pa je, da odkriva te vidike, ki so lahko plodni za sedanjost.

Ključne besede: hermenevtika, metoda, razumevanje, tradicija, zgodovina

Rainer Thurnher: Hermeneutics as Method and Fulfilment

Originally hermeneutics were considered as a special method intending to grasp the sense of texts (of gospel, laws, literature). Initially this aim was grounded on the differentiation between subject and object: the knowledge gaining subject had the intention to get an adequate idea of the sense intended by the author, and it was this sense, which was considered as the object of knowledge in humanities. But in was in the very application of this method that it turned out more and more, that the differentiation between subject and object got highly problematic; that human fulfilment of life itself embodies a hermeneutic process, in which pre-understanding, being conditioned by tradition and history and unconscious influence of lots of factors play a decisive role. This is the case in the production of what has to be understood as well as in the understanding revelation of the product. Hence the sense of a work which has to be understood transcends the author's (conscious) intention. The basic implication of this insight is that hermeneutic philosophers can claim to understand a product better than the author ever could. In fact the sense of a product of human spirit is inexhaustible, and it has to be the aim of humanities to find out those aspects, which can be applied in a fruitful way for the presence.

308

Key words: hermeneutics, method, understanding, tradition, history

* * *

Jean Grondin: Vattimova latinizacija hermenevtike. Zakaj se je Gadamer upiral postmodernizmu?

Veliko razlogov je, zaradi katerih smo lahko hvaležni Gianniju Vattimu za njegov prispevek k filozofiji in javnemu življenju. Nedvomno drži, da njegovi najmočnejši filozofski vzgibi izvirajo iz nemške filozofske tradicije, še najbolj iz svete trojice Nietzscheja, Heidegggra in Gadamerja, ki je bil njegov učitelj. Toda on sam ni Nemec, temveč ponosen Italijan, zaradi česar je na neki način legitimnejši zastopnik te tradicije.

Na tem mestu me zanima vprašanje, ali moramo hermenevtiko, in s tem filozofijo samo, imeti za obliko nihilizma. Če nihilizem pomeni zgolj toleranco do pogleda drugih v tem smislu, da ti z nasiljem ne omejujejo svobode drugih, se

lahko z Giannijem Vattimom strinjamo. Če pa z »nihilizmom« razumemo to, da ni resnice v smislu *adaequatio*, se nam odprejo številna vprašanja.

Vattimo pogosto obsoja Gadamerja, da ni v celoti domislil posledic lastnega mišljenja, se pravi nihilističnih posledic lastne hermenevtične ontologije. In vendar se moramo vprašati: Zakaj Gadamer ni uspel razglasiti nihilistične hermenevtike? Drugače povedano, zakaj se je Gadamer upiral postmodernizmu nekaterih svojih naslednikov?

Ključne besede: Vattimo, Gadamer, nihilizem, hermenevtika, govorica biti

Jean Grondin: Vattimo's Latinization of Hermeneutics. Why did Gadamer resist Postmodernism?

We have many reasons to be grateful to Gianni Vattimo for his ongoing contribution to philosophy and public life. Undoubtedly, his most decisive philosophical impulses have come from the German philosophical tradition, and mostly from the Holy Trinity of Nietzsche, Heidegger and Gadamer, who was his teacher. Yet, he was not German, but a proud Italian, and, for some reason, more able than others to carry this tradition further.

309

The issue I would like to discuss here is whether hermeneutics, and thus philosophy itself, must be seen as a form of nihilism. If nihilism only means a tolerance for the view of others to the extent that they do not violently limit the liberty of others, one can agree with Gianni Vattimo. But if one understands under "nihilism" the notion that there are no truths in the sense of *adaequatio*, one can challenge this view.

Vattimo often faults Gadamer for not acknowledging fully the consequences of his own thought, i.e. the nihilistic consequences of his hermeneutic ontology. Yet one must ask: Why is it that Gadamer failed to proclaim a nihilistic hermeneutics? In other words, why did Gadamer resist the postmodernism of some of his followers?

Key words: Vattimo, Gadamer, nihilism, hermeneutics, language of being

Dean Komel: O hermenevtičnem odnosu

V pričujočem razmisleku poskusimo razgrniti polje »hermenevtičnega odnosa« v kontekstu opredelitve tautološkega mišljenja dogodka. Ključno pri tem je vprašanje, kako je ta odnos določen z odtegom resnice biti, ki s svoje strani kaže v odprtost sveta, kakor tudi v njeno »zaprtost« pod bitnozgodovinsko vladavino Gestella.

Ključne besede: Hermenevtika, Heidegger, dogodje, govorica, svet

Dean Komel: On Hermeneutic Relation

The paper attempts to reveal the region of “hermeneutic relation” within the context of the determination of tautological thinking of Enowning. The key question is how this relation is determined by the self-withdrawal of the truth of Being, pointing both to the openness of the world and to its “closedness” under the reign of Enframing within the history of Being.

310

Key words: hermeneutics, Heidegger, event, world, language

* * *

Donatella Di Cesare: Humboldtova dialoška hermenevtika

Katero mesto pritiče Humboldt v zgodovini hermenevtike? In kaj dela njen pot poseben v primerjavi s potjo sodobnih filozofov?

Ta spis želi odgovoriti na ti vprašanji s tem da v Humboldtovi dialoški hermenevtiki nakaže možnost, ki je še vedno odprta za sodobno filozofsko hermenevtiko, tako kar zadeva hermenevtični smisel za različnost jezikov, ki je Humboldt omogočil preseči meje Evrope v neznano lingvistično raziskovanje najoddaljenejših celin, vse do Amerike, kakor glede primata, ki ga pripisuje govornemu dejanju, v katerem se udejanjata govorica in jezik. Bolj kot kdajkoli prej pa ostaja aktualen njegov razmislek o mejah razumevanja, ki jih vselej določa jezik.

Ključne besede: Humboldt, jezik, govorica, govorno dejanje, hermenevtika

Donatella Di Cesare: Humbolt's Dialogical Hermeneutics

What is the appropriate place for Humbolt in the history of hermeneutics? And what makes his path special in relation to the path of contemporary philosophers?

The paper wishes to provide answers to these questions by pointing to a possibility in Humbolt's dialogical hermeneutics, which is still open for contemporary philosophical hermeneutics in at least two aspects: firstly, the hermeneutic sense of the variety of languages has enabled Humbolt to transcend the borders of Europe into the linguistic research of yet undiscovered most distant continents, all the way to America. Secondly, he attributes primacy to the act of speech, in which speech and language are realized. Now more than ever, we have to acknowledge the relevance of his reflection on the limits of understanding as determined by language.

Key words: language, speech, act of speech, hermeneutics

* * *

Rémi Brague: Evropska kulturna zgodovina

311

V tekstu predavanja je postavljeno vprašanje kaj je v evropski kulturni zgodovini evropskega. Bolj kakor o vsebini, ki bi poročala o dogodkih, bi v predavanju želel dati nekaj orodij, ki bi vam omogočila, da sami izdelate takšno kulturno zgodovino. Predavanje se sklone s tezo, da je samo v kontekstu Evrope možno govoriti o kulturi kot zgodovini in o zgodovini kot kulturi.

Ključne besede: Evropa, kultura, zgodovina, kulturna zgodovina, antika

Rémi Brague: European Cultural History

The paper explores the question as to what is European within the European cultural history. This would, among other things, imply having to write the European cultural history, which would emphasize its special features and influences. For this purpose, a number of tools are listed. The final claim is that one can speak of culture as history or history as culture only within the context of Europe.

Key words: Europe, culture, history, cultural history, Antiquity

* * *

Izar Lunaček: K filozofiji ciklizma: In quo Tempore?

Članek se ukvarja z nekaterimi aspekti arhaične religioznosti, za katero trdi, da jo je moč zagovarjati kot povsem aktualno etično držo. V zvezi s strukturo časa v ciklizmu ugotavlja, da mitska zavest ni niti izgubljena v aktualnosti večnega trenutka niti stalno zamaknjena v absolutno preteklost mitskega časa, ampak da si možnost vznikanja svetega v svetu izbori prav preko fingiranja ponovitve neke izmišljene preteklosti. Obravnavan je tudi motiv maske kot zunanjega objekta, ki v sebi sežema individualnost subjekta kot možna vez z navidez izgubljeno psihofizično enotnostjo. Argumentirana je še koncepcija ciklizma kot odprtega za nove podatke, poskušajoč ovreči tradicionalno koncepcijo ciklizma kot zaprte sfere, utemeljene na zanikanju naskončnega sveta tam zunaj. V zaključku je potegnjena vzporednica med nekaterimi strategijami arhaične zavesti in postmodernizmom v umetnosti, v dodatku pa je izpeljana primerjava razlik med ciklizmom in sorodnimi religijami trenutka, kot sta krščanska mistika in zen-budizem.

312 *Ključne besede: ciklizem, mitski čas, imitacija, ponovitve, postmodernizem*

Izar Lunaček: Cyclic Philosophy: In quo Tempore

The paper deals with some aspects of archaic consciousness, arguing for its actuality as a modern-day ethical stance. Regarding the structure of time in cyclism, it argues against mythic consciousness as being either lost in the eternal present or displaced in the absolute past of mythical time – rather, it actively creates the holy in its own time by seemingly copying a past of its own construction. The concept of the mask in its guise of »an external object warranting personal individuality« is given due attention as a possible link to the seemingly lost »psycho-physical unity« of the ancients. Against the traditional view of cyclism as a tightly shut local sphere based on ignorance of an eternal world beyond its limits, a conception of cyclism that allows for its processing of ever new data is also argued for. The conclusion draws a parallel between certain strategies of archaic consciousness and artistic postmodernism, while the appendix deals with tell-tale differences between cyclism and other religions of the holy as ritually accessible in present time, namely Christian mysticism and Zen-Buddhism.

Key words: Cyclism, the time of myth, imitation, repetition, postmodernism

* * *

Cathrin Nielsen: O titaničnem. Vprašanje bistva »razbrzdane tehnike«

Zdi se, da tehnična produkcija tvori samo eno, vseeno pa temeljno potezo naše sedanjosti. V nasprotju s tradicionalno vezavo človeške produktivitete na ,idejo', na prek nje zajamčeno dovršljivost proizvodnega procesa v produktu ali delu in tu odpirajočem se prostoru dejanskosti in možnosti, je moderna produktivna sila ,razbrzdana', kar pomeni, da proizvaja brez slehernega ozira ali anticipiranja, orientira se edinole po misli proizvodljivosti kot take. Prav ta anticipacija absolutne prehitljivosti pa razgrinja brezkončni, v sebi zgolj iterativni progres te produktivitete. V tu zasnuti indiferenci in brezdistančnosti napravljanja do sebe samega naletimo na nedomačno plat novoveškega prometejskega samorazumevanja. Mislimo na titaničnost.

Prispevek pretresa – ob kritičnem spoprijemu z metafizično shemo proizvodjanja: snov (hyle) in forma (morphe) – ontološke in eksistencialne predpostavke takšne razbrzdane produkcije, pri čemer je osrednji partner tega pogovora Eugen Fink.

Ključne besede: tehnika, produkcija, mitologija, Fink, fenomenologija

Cathrin Nielsen: On the Titanic. The Question of the Essence of "Unrestrained" Technology

The technological production seems to be the most essential feature of the present. In contrast to the traditional obligation of human force of production to (platonic) idea that ensured to conclude the making of a product and to open up the dimension of reality and possibility, the modern production is uncontrolled. It is obliged only to itself. This obligation to itself reveals the infinite but only iterative nature of the modern technical force. In this indifferent and self-sufficient identity we recognize an oppressive part of the Promethean character of modern technology, i.e. the dimension of the titanic.

In examination of the metaphysical pattern of hyle and morphe and in dialogue with Eugen Fink, the article discusses the ontological and existential condition of such an ,uncontrolled' productivity.

Key words: technical force, productivity, mythology, Fink, phenomenology

* * *

Janko M. Lozar: Nietzsche in vekovito vračanje enakega

Nič nenavadnega ni, da je Nietzsche resen sogovornik Heideggerjeve filozofije. Če je Nietzsche na začetku prisoten bolj ali manj implicitno, predvsem z mimogrede navrženimi referencami in bistveneje s Heideggerjevim izpostavljanjem deinotativnosti kot temeljnega karakterja biti, pa se Heideggerjeva poznejša misel sooči z Nietzschejem v večjo strogostjo predvsem skozi problem nihilizma. Tu nastopi polno razvita kritična misel o volji do moči kot pozabi biti.

Nietzschejeva filozofija doseže svoj nenadkriljivi vrh in brezno globine v delu *Tako je govoril Zaratustra*. Tako veljajo kasnejša dela za nadaljnje eksplikacije ene in iste zadeve mišljenja, ki je brezdanja misel vekovitega vračanja enakega. Naša pot osmislitve Nietzschejeve filozofije je seveda, zainteresirano, le ena med večimi. Vodi pa od *Tako je govoril Zaratustra* k H genealogiji morale in nazaj, še posebej glede na problem biti kot volje. Vprašanje, ki se nam zastavlja je, ali je res mogoče v Heideggerjevi maniri Nietzscheja dokončno obtožiti pozabe biti in nihilizma.

314

Ključne besede: Nietzsche, Heidegger, Zaratustra, volja do moči, razpoloženje

Janko M. Lozar: Nietzsche and the Eternal Recurrence of the Same

It is small wonder that Nietzsche was a serious addressee of Heidegger's philosophy. If the earlier works attest to a relatively implicit presence of Nietzsche, primarily through scarce references and, more importantly, through Heidegger's emphasis on the deinotative character of being, the latter works tackle Nietzsche and his nihilism with greater philosophical rigour. It is here that we find fully elaborated Heidegger's critical thought of the will to power as the oblivion of being.

Without a shadow of doubt, the highest peak and the fathomless depth of Nietzsche's philosophy is his work *Thus Spoke Zarathustra*. The later works are thus deemed a further explication of one and the same topic, i.e. the groundless thought of the eternal recurrence of the same. Of course, our path of understanding Nietzsche's philosophy is just one among many. And the direc-

tion it takes is from *Thus Spoke Zarathustra* to *Genealogy of Morals* and backwards, especially with regard to the problem of being as will. The issue at stake is whether it is truly possible, in Heidegger's manner, to accuse Nietzsche in his entirety of the oblivion of being and nihilism.

Key words: Nietzsche, Heidegger, Zarathustra, will to power, disposition

* * *

Robert Simonič: Vprašanje bistva v Heideggrovem spisu *O bistvu resnice*

Prispevek obravnava Heideggrov stavek »Odgovor na vprašanje po bistvu resnice je poved nekega obrata v zgodovini *biti* (*Seyn*)« z vidika obrata v razumevanju bistva kot osrednjega pojma metafizike, ki ga sproži vključitev ne-bistva v mišljenje o polnem bistvu resnice. Ne-bistvo s tem postane stvar mišljenja na poti proti resnici biti.

Gljučne besede: aletheia, bit, ne-bistvo, bistvo, Heidegger

315

Robert Simonič: The Question of the Essence in Heidegger's *On the Essence of Truth*

This article examines Heidegger's proposition "The answer to the question of the essence of truth is the saying of a turn within the history of Being (*Seyn*)" from the point of view of the turn in the understanding of the central metaphysical concept of the Essence, provoked by the inclusion of non-essence in the thinking of the full Essence of Truth. Non-essence in this way becomes a matter of thinking on its way towards the Truth of Being.

Key words: aletheia, being, non-essence, essence, Heidegger

* * *

Damir Barbarič: O bistvu lepote pri Schellingu

Schelling sicer izhaja iz tradicionalno zastavljenega problema lepega, vezanega na sijanje in prikazovanje, a ga že od začetka motri znotraj skrajno vzgibanega

polja spekulativne identitetne filozofije kot enotnost absolutnega, neskončnega in končnega, posebnega, ki se vzpostavi šele prek njunega nujnega spora, pri čemer končno nujno zadobi osrednjo vlogo. Zato Schelling za najvišjo upodabljalno umetnost proglasi kiparstvo, ki realno uteleša absolut in mu hierarhično podreja glasbo in slikarstvo, predstopnji udejanjanja najvišjega življenja, prebivajočega v bogu, ki ga kiparstvo kaže kot najvišjo lepoto v navidezni smrti.

Ključne besede: Schelling, lepo, kiparstvo, končno, neskončno

Damir Barbarić: On the Essence of Beauty in Schelling

Although arguing for the traditionally posed issue of the beautiful as related to shining and showing, Schelling views this phenomenon from the very start within the highly dynamic field of speculative identity-oriented philosophy as the unity of the absolute, infinite, and finite, specific. The beautiful only arises out of their conflict, whereby the finite is necessarily given the central role. This is why Schelling proclaims sculpture to be the highest manifestation of visual arts, which is a real embodiment of the absolute, hierarchically subjecting music and painting to it as the initial stage of the fulfilment of highest form of life, pre-existing in god, who is revealed by sculpture as the highest beauty in the apparent death.

Key words: Schelling, the beautiful, sculpture, the finite, the infinite

* * *

Dennis J. Schmidt: O poeziji, filozofiji in političnem. Čemu hermenevtika?

Pričujoči prispevek se sprašuje o naravi odnosa med govorico in možnostjo skupnosti v navezavi na Heideggrova in Gadamerjeva razmišljanja o privilegiranem statusu pesniške govorice za sleherno razumevanje govorice. Platon se v svoji najobširnejši obravnavi pojma polis tega vprašanja loti v razmisleku o odnosu pesniške govorice do mestne države. Njegov zaključek je, da so takšne forme govorice tvegane in problematične za vsako možnost skupnosti. Čeprav moramo »izgon« pesnikov v Državi razumeti kot ironijo, pa vendarle izraža resno zaskrbljenost, ki je skupna filozofom, ki razmišljajo o odnosu

govorice do skupnosti, in sicer da takšna filozofska govorica, pojmovna govorica najbolje služi potrebam političnega življenja. Temu zoperstavljam trditev, da je mogoče v razmisleku o značaju pesniške govorice odkriti ključne zadeve za refleksijo o polisu. Moja trditev sloni na uvidih številnih besedil Gadamerja in Heideggra. V zaključku tako predlagam neke vrste obrat platonskega izгона pesniške govorice iz države, saj je treba to govorico postaviti na izvor vsakega polisa.

Ključne besede: pesniška govorica, hermenevtika, skupnost, estetika, Heidegger

Dennis J. Schmidt: On Poetry, Philosophy and the Political. Wozu Hermeneutik?

The purpose of this paper is to ask about the relation of language to the possibility of community and to do so in the context of Heidegger and Gadamer's reflections on the privileged status of poetic speech for any understanding of language. In his most extensive treatment of the notion of the polis, Plato takes up this question of the relation of poetic speech to the city. He comes to the conclusion that such forms of speaking are risky and problematic for any possibility of community. Though the »exile« of poets in the Republic is to be read ironically, it nonetheless gives voice to a serious concern that philosophers have a tendency to share about the relation of speech to the community, namely, that such philosophic speech, conceptual speech, best serves the needs of political life. I argue, against this view, that we find something essential for reflections on the polis in thinking through the character of poetic speech. I do this with reference to the a number of texts by both Gadamer and Heidegger. In the end, I argue for a sort of reversal of the Platonic exile of poetic speech from the polis, suggesting that such speech needs to be taken up at the origins of any polis.

Keywords: poetic language, hermeneutics, community, aesthetics, Heidegger

Mirko Wischke: K hermenevtiki umetniškega dela pri Hansu-Georgu Gadamerju

Članek je namenjen obravnavi Gadamerjeve opredelitve estetičnega izkustva, estetične subjektivizacije in načina danosti umetnosti v izkustvu. Po Gadamerju je estetično izkustvo nerazdružljivo povezano s čutnozaznavnim srečanjem z umetniškim delom. Naloga reaktualizacije umetnosti je zaupana predstavljanju, ki ni goli izraz, marveč bitni način umetniškega dela. Srečanje z umetnostjo je nezaključeno dogajanje in razpira vsakokrat nove oblike resnice. To velja tudi za sodobno umetnost, čeprav se v njej vsebina umika pred obliko in govorico. Kljub temu, da nam je misel o kritičnem samosrečevanju v spektru opredelitve estetskih svetov zaznavanj in občutkov danes že tuja, je klasični hermenevtični obrazec ponovnega spoznanja še vedno uporaben pri razumevanju sodobne umetnosti.

Ključne besede: estetsko izkustvo, Gadamer, Hartmann, umetniško delo, fenomenologija

318 Mirko Wischke: To the Hermeneutics of Artwork in Hans-Georg Gadamer

What makes an artwork an artwork and not an everyday object? Why do artworks evoke a sense of wonder and even a feeling of estrangement or distancing from our present circumstances? Do artworks embody a higher truth? I am interested in these questions about aesthetic experience insofar as they bear fruit for a critique of a traditional aesthetics of works. Do artworks embody a higher truth as critics of work aesthetics maintain? If the process of appropriating an artwork is to avoid any falsification of its truth, must we regard this process as merely secondary or reconstructive? If so, can art be understood from the way it is given in experience? Do we misrepresent aesthetic experience if we take the experience of artworks as our point of departure?

Key words: aesthetic Experience, Gadamer, Hartmann, work of art, phenomenology

Julia V. Iribarne: Prispevki k fenomenologiji sanj

V prvi polovici prejšnjega stoletja je potekala zelo zanimiva diskusija o sanjah med Edmundom Husserlom, Jeanom Heringom in kasneje tudi s Theodorjem Conradom. Ob tej priliki bi rada prikazala stališča teh treh in tudi Jean-Paula Sartra ter Eugena Finka in tako pretresla nekatere značilnosti fenomena »sanjajoče zavesti«.

Gljučne besede: fenomenologija, Husserl, sanje, Hering, Conrad

Julia V. Iribarne: Contributions to the Phenomenology of Dreams

The first half of the previous century witnessed an interesting discussion on dreams, initiated by Edmund Husserl, Jean Hering and later also Theodor Conrad. The paper presents the standpoints of these three authors as well as those of Jean-Paul Sartre and Eugen Fink, shedding some light on certain features of the phenomenon of "dreaming consciousness".

Key words: phenomenology, Husserl, dreams, Hering, Conrad

319

* * *

Andrzej Wierciński: Hermenevtično izročilo

Članek predstavlja Mednarodni inštitut za hermenevtiko, ki je bil ustanovljen z namenom razvijanja projekta razumevanja v »dobi interpretacije«. Inštitut kot mednarodna skupnost za hermenevtiko, ki je bil ustanovljen z namenom razvijanja projekta razumevanja v »dobi interpretacije«. Inštitut kot mednarodna skupnost učenjakov, ki je zavezana raziskovanju in sodelovanju onkraj tradicionalnih akademskih meja, razvija in ohranja dialog med govorniki, ki so sicer med seboj odtujeni. Naloga inštituta je razvijanje hermenevtike v smislu ohranjanja hermenevtičnega izročila Heideggra, Gadamerja in Ricoeurja s pestrimi aktivnostmi in raziskavami zgodovinskih, filozofskih, jezikovnih in religioznih vidikov projekta razumevanja. Predsednik in ustanovitelj inštituta opiše sedanost in prihodnost jezikovno usmerjene hermenevtike in spregovori o glavnih projektih publiciranja inštituta. Prispevek se zaključi s povabilom mednarodnih učenjakov k sodelovanju z inštitutom pri razmisleku o ključnih vidikih se obsežnejšega obzorja interpretativne teorije in prakse.

Ključne besede: hermenevtika, jezik, interpretacija, razumevanje, Gadamer

Andrzej Wierciński: Hermeneutic Legacy

This paper introduces the International Institute for Hermeneutics, which has been founded to foster the project of understanding in the Age of interpretation. As an international community of scholars committed to research and collaboration crossing the traditional boundaries of academia, the Institute furthers the dialogue between speakers who are otherwise alienated from each other. To understand means to grasp meaning and to share it with others. The mandate of the Institute is to practice hermeneutics by upholding the hermeneutic legacy of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur through a variety of activities and research on the historical, philosophical, lingual, and religious aspects of the project of understanding. The president-founder of the Institute describes the present and future of lingually oriented hermeneutics and addresses the major publishing projects of the Institute. The paper concludes by extending an invitation of collaboration to international scholars to join with the Institute in addressing that which needs to be thought in an increasingly comprehensive horizon of interpretative theory and practice.

320

Key words: hermeneutics, language, interpretation, understanding, Gadamer

Izvillečke v angleščino prevedel ali pregledal Janko M. Lozar



IZVLEČKI – ABSTRACTS

53.–54. št. revije *Phainomena* »Hermenevtika in humanistika« obravnava problematiko filozofske utemeljitve humanističnih ved, kot se je razvijala v hermenevtiki od Diltheya naprej. Upoštevati so tako zgodovinski kot aktualni vidiki te diskusije, ki se po eni strani odvija znotraj filozofije, po drugi strani pa so vanjo vključene vse humanistične vede in znanost sploh, kolikor spoštuje svoj humani temelj.

307

The 53–54 issue of the *Phainomena* journal, titled »Hermeneutics and Humanities«, tackles the issue of philosophical grounding of human sciences, which has developed in the hermeneutics from Dilthey onwards. Both historical and present-day aspects of the discussion are taken into account; the discussion takes place within philosophy as well as in all human sciences and science in general, insofar as it pays heed to its humane ground.

Hans-Georg Gadamer: Resnica in metoda. Začetek prabesedila

Ni le potreba po logični samorazjasnitvi tista, ki duhoslovne znanosti povezuje s filozofijo. Gre predvsem za to, da ti duhoslovne znanosti same predstavljajo problem za filozofijo: kar je bilo povedano in kar se da povedati o njihovi logični, spoznavnoteoretski utemeljitvi in o razlogih za njihovo znanstveno samostojnost v razmerju do naravoslovnih znanosti, daleč zaostaja za tem, kar duhoslovne znanosti so in kar pomenijo filozofiji.

Ključne besede: hermenevtika, duhoslovne znanosti, filozofija, zgodovinskost, razumevanje

Hans-Georg Gadamer: Truth and Method. The Coming About of the Original Text

The need for logical self-explication is not the only thing that relates human sciences to philosophy. The primary reason for it is that the so-called human sciences themselves represent an issue for philosophy: what has been and can be said about their logical, epistemological foundation and about the reasons for their scientific independence in relation to natural sciences is lagging behind what human sciences are and mean to philosophy.

Key words: hermeneutics, human sciences, philosophy, historicity, understanding

* * *

Paul Ricoeur: Humanistika med znanostjo in umetnostjo

V svojem predavanju imam »humanistiko« za skupek disciplin, katerega jedro tvorijo duhoslovne znanosti – Geisteswissenschaften. Zgodovino oziroma zgodovinopisje pa imam za paradigmatični primer humanistične znanosti, ki se razprostira med dvema poloma znanosti in umetnosti. Na enem koncu imamo postopke, povezane z ravnanjem z arhivi, na drugem pa vrsto besednih izrazov, zaradi katerih je zgodovina del literature. Vmes je dihotomija med razlago in razumevanjem, namreč obseg sredstev, s katerimi zgodovinarji skušajo odgovoriti na vprašanja kot: »Zakaj se je zgodil ta dogodek, zakaj so ti ljudje naredili to in to?« Ta razlagalna sredstva s stavkom *zato* – lingvistično značilnostjo

vseh odgovorov na vprašanje *zakaj?* – ravnajo na različne načine; vemo pa, kako raznolika je lahko raba stavka *zato*. Spoj razlage in razumevanja med poloma dokumentaristike in literature, je dober primer zmesi znanosti in umetnosti v celotnem zgodovinskem procesu.

Ključne besede: humanistika, hermenevtika, umetnost, interpretacija, zgodovina

Paul Ricoeur: Humanities between Science and Art

My lecture takes “Humanities” to be the collection of disciplines, the core of which is the human sciences – *Geisteswissenschaften*. History or historiography on the other hand provides a paradigmatic example of human sciences, which expands between two poles of science and art. On the one side, there are procedures related to archive management, and on the other a number of lexical expressions which make history part of literature. In between there is a dichotomy between interpretation and understanding, *i.e.* a scope of means with which historians attempt to answer the questions such as: “Why has this event taken place, why have these people done this and that? In the *because* sentence, these interpretative means – linguistic feature of all answers to the question *why?* – behave in various ways; it is well-known, however, how numerous and various the usage of the sentence *because* can be. The combination of interpretation and understanding between the poles of documentaries and literature provides an excellent example of the mixture of science and art in the historical process as a whole.

309

Key words: Humanities, Hermeneutics, art, interpretation, history

* * *

Hans-Ulrich Lessing: Hermenevtika v Diltheyevi utemeljitvi duhoslovnih znanosti

V sklopu čedalje intenzivnejšega ukvarjanja z zgodovino hermenevtike v zadnjih letih se kaže Dilthey pogosto kot »klasik« tiste z Gadamerjem inkriminirane tradicionalne hermenevtike, s čimer je postavljen v pozicijo golega predhodnika filozofske hermenevtike oz. hermenevtične filozofije Heideggra in Gadamerja. Toda ta pogled, ki izhaja v glavnem iz Gadamerjeve koncepcije in se lahko zdi na prvi pogled povsem sprejemljiv, je problematičen in pomeni

po mojem mnenju odločno prikrajšanje Diltheyevega filozofskega dosežka in njegovega prispevka hermenevtičnemu mišljenju.

Ključne besede: Dilthey, hermenevtika, Gadamer, Heidegger, Geisteswissenschaften

Hans-Ulrich Lessing: Hermeneutics in Dilthey's Formation of Human Sciences

Within the context of the more and more intensive research on the history of hermeneutics in recent years, Dilthey more and more often appears as a "classic" of the traditional hermeneutics incriminated by Gadamer, which puts him in the position of a mere predecessor of philosophical hermeneutics *viz.* hermeneutic philosophy of Heidegger and Gadamer. This view, however, stemming primarily from Gadamer's conception and appearing to be quite acceptable at a first glance, is highly problematic and, in my opinion, contributes to a decisive diminution of Dilthey's philosophical achievement and his contribution to hermeneutic thinking.

310

Key words: Hermeneutics, Gadamer, Dilthey, Heidegger, Geisteswissenschaften

* * *

Dimitri Ginev: K hermenevtično-filozofski zgodovini duhoslovnih ved

Opraviti imamo s tremi zgodovinskimi stopnjami razvitja razmerja med hermenevtiko in humanistiko. Vprašanje, kako so bile te vede uspešne pri konstruiranju svojih "hermenevtičnih identitet" določa vidik moje obravnave. Članek sestoji iz treh delov. Prvi del razvije koncepcijo predzgodovine humanističnih ved. Poglavitni namen je razgrnitev korenin epistemologije semiotične interpretacije v Meierjevi »hermeneutica generalis«. Drugi del je posvečen Boeckhovemu enciklopedičnemu projektu s poudarkom na vlogi hermenevtike pri "kognitivni institucionalizaciji" humanističnih ved. Tretji del na podlagi vpogleda v Mischevo hermenevtično logiko obravnava kontroverzo med interpretativno filozofijo "Geisteswissenschaften" in eksistencialno ontologijo.

Ključne besede: Dilthey, Heidegger, Gadamer, hermenevtika, humanistika

Dimitri Ginev: To Hermeneutic-Philosophical History of the Human Sciences

In this paper I argue that there are three main historical stages in the relationship between philosophical hermeneutics and the human sciences. The question of how these sciences succeed in constructing their “hermeneutic identities” provides the viewpoint of my discussion. The paper consists of three parts. Part I develops a conception of the prehistory of the human sciences. The main aim is to reveal the roots of the epistemology of semiotic interpretation in Meier’s “hermeneutica generalis”. Part II invokes Boeckh’s encyclopedic project in giving accounts of the role hermeneutics has played in the “cognitive institutionalization” of the human sciences. Based on an inquiry into Misch’s hermeneutic logic, Part III discusses the controversy between interpretative philosophy of the “Geisteswissenschaften” and existential ontology.

Key words: Dilthey, Heidegger, Gadamer, Hermeneutics, humanities

* * *

Yvanka B. Raynova: Prispevek Paula Ricoeurja fenomenološki hermenevtiki evropske zgodovine in evropskih vrednot**311**

Naloga pričujočega prispevka je, prvič, rekonstrukcija Ricoeurjevega večstranskega pristopa k evropski problematiki prek analize njegovega razvoja od Ricoeurjeve zgodnje do pozne faze pisanja. Drugič, izpostavitve specifičnosti izvornosti Ricoeurjevih pogledov s poudarkom na razlikah glede Husserlove fenomenologije in filozofije zgodovine; in tretjič, obravnava pojmovnega prispevka Ricoeurjevega hermenevtičnega pristopa in možnosti njegovih aplikacij glede rekonstrukcije evropskega spomina in izgradnje nove vrste kulturne, družbene in politične skupnosti.

Gljučne besede: Ricoeur, hermenevtika, Evropa, zgodovina, svet.

Yvanka B. Raynova: Paul Ricoeur’s Contribution To A Phenomenological Hermeneutics of the European History and Values

The following article aims, firstly, to offer a reconstruction of Ricoeur’s multifarious approach to the European problematic by analyzing its development from his early to his late writings; secondly, to emphasize the specific and the originality of Ricoeur’s views by pointing out their difference to Husserl’s

phenomenology and philosophy of history; and, thirdly, to discuss the conceptual contribution of Ricoeur's hermeneutical approach and its application possibilities to the reconstruction of the European memory and the building of a new kind of cultural, social, and political community.

Key words: Ricoeur, Hermeneutics, Europe, history, world

* * *

Dean Komel: Sodobnost: filozofsko vprašanje ali vprašanje filozofije

Eden od osnovnih vzgibov razvitja filozofije v 20.stoletju je bil nedvomno poskus hermenevtične utemeljitve *Geisteswissenschaften* pri Wilhelmu Diltheyu, ki se je pri Heideggru zaokrenil v smer hermenevtičnega zasnovanja filozofije same in naposled doprinesel k uvidu, da znotraj filozofije ni več kaj začenjati, ter da je pristni kraj mišljenja treba določiti *onkraj filozofije*. Vendar pa se mišljenje, ki stopa čez *filozofijo* v hkratnem sestopanju pod njo, nahaja na poti vmes, v neki vmesnosti, ki zase terja svoje razumevanje. Tako razumevanje predvsem zaznamuje »ukvarjanje s hermenevtiko«, ki se je v prejšnjem stoletju vsekakor pomenljivo preobrazila v *filozofsko hermenevtiko*. Kaj zaobsega ta oznaka izvemo šele, ko sežemo do tistega, kar naj bi bilo v njemu dosegu: *sodobnost kot godišče filozofske hermenevtike*.

Ključne besede: hermenevtika, humanistika, sodobnost, Hegel, čas

Dean Komel: Philosophical Question or the Question of Philosophy

One of the basic incentives of the development of philosophy in the 20th century was undoubtedly the attempt at hermeneutic grounding of *Geisteswissenschaften* in Wilhelm Dilthey, which, in Heidegger, took the course of hermeneutic formation of philosophy itself and eventually led to the insight that there is nothing to begin with within philosophy and that the genuine place of thinking should be determined *from without philosophy*. However, thinking which transcends *philosophy* and descends under it at the same time finds itself *on the way in between*, in a certain *midst*, which calls for an understanding proper only to itself. Such *understanding* primarily determines "dealing with hermeneutics", which in the previous century tellingly transformed into *philosophical her-*

meneutics. What this designation actually embraces can only be realized after we have reached that which was in its grasp: *contemporaneity as the going-on of philosophical hermeneutics*.

Key words: Hermeneutics, Humanities, contemporaneity, Hegel, time

* * *

Günter Figal: Kant in filozofska hermenevtika

Interpretacija je pogojena s tistim, kar potrebuje interpretacijo. V tej pogojenosti mu pripada, kar pomeni: obstaja le z njegovim vznikom. Izvirnost deli s tistim, kar potrebuje interpretacijo in v tem je kot umetnost kakor narava: posredovanje izvirnega in izvorno posredovanje v enem. Iz tega križanja govori hermenevtična svoboda. S Kantom jo je v njenem bistvu moč dojeti bolje kot brez njega – toda le, če Kantu sledimo tam, kjer stopi preko nehermenevtičnih določitev svoje filozofije.

Ključne besede: Kant, hermenevtika, interpretacija, estetika, svoboda

313

Günter Figal: Kant and Philosophical Hermeneutics

The interpretation is conditioned by what is in need of an interpretation. It is in this conditioning that interpretation belongs to it, sharing originality with that which is in need of interpretation, and in this sense it is, as at, like nature: the mediation of the original and an original mediation in one. From this crossbreed speaks hermeneutic freedom. It is more easily graspable in its essence with Kant than without him – however, only if we follow Kant where he steps over the non-hermeneutic determinations of his philosophy.

Key words: Kant, Hermeneutics, interpretation, aesthetics, freedom

* * *

Mario Ruggenini: Komunikacija. Kaj se reče in kaj se ne pusti reči

Komunikacija je igra, ki se odvija v času. Med mogočim in nemogočim. Resna in neizprosna je kot vsaka igra, ki igralce tako prevzame in poveže, da se že

zdi, da jih ne bo več izpustila iz svojega objema: igra ne mara prekinitev in zahteva izpolnitev. Katera pa je, če sploh obstaja, izpolnitev komunikacije? Komunikacija je nepredvidljiva kot vse kar, ko se nam zgodi, doživljamo kot dogodek. Protagonisti so v komunikacijo ujeti, še preden si lahko delajo utvare, da vodijo igro, ki jih vključuje v skrivnost skupne usode in ob tem še vedno ostaja, celo ko je videti uspešna, pravzaprav dvomljiva, nepričakovana, vznemirljiva, ker lahko naenkrat uide našemu predvidevanju. Prav tako kot nemogoče, ki naenkrat postane mogoče. A obenem tudi kot mogoče, ki je vselej izpostavljeno tveganju, da postane nemogoče.

Ključne besede: komunikacija, hermenevtika, medčloveškost, interpretacija, igra

* * *

Mario Ruggenini: Communication. What Is Said and What Defies Articulation

314

Communication is a play set in time: between the possible and the impossible. It is as serious and relentless as any play, which overwhelms and connects the actors so utterly that it almost seems as if they can no longer escape its embrace: the play defies interruptions and demands fulfillment. And what is, if at all, this fulfillment of communication? Communication is just as unpredictable as anything we experience as an event. The protagonists are caught in communication before they may embrace the illusion that it's them who are in control of the play, which makes them part of the secret of common fate, while at the same time, even when it seems successful, it remains doubtful, unexpected and thrilling exactly because of its illusive nature. Just like the impossible that suddenly becomes possible. And likewise as the possible that always looms on the verge of becoming the impossible.

Key words: communication, language, inter-humanity, Hermeneutics, play

* * *

Richard Rorty: Analitična filozofija in filozofija preobrazbe

Pogosto se govori o »krizi« na humanističnih oddelkih ameriških univerz. Vendar imajo ljudje, ki to govorijo, v mislih prekomerno politično korektnost, ki jo še lahko zasledimo na ameriških oddelkih za književnost. Oddelki za

filozofijo v Združenih državah so imeli svojo zadnjo krizo v štiridesetih in petdesetih – v obdobju, ko je analitična filozofija dovršila svoj prevzem. Od takrat se ni zgodil noben dramatičen generacijski preobrat, razen nenadnega vznika feministične filozofije kot novega področja specilizacije v sedemdesetih letih. Posledice radikalizma so sicer imele velik vpliv na matrice številnih drugih disciplin na univerzi, toda ameriško filozofijo so pustile večinoma nedotaknjeno. Veliko analitičnih filozofov je bilo politično aktivnih, toda zaradi te aktivnosti niso spreminjali svoje profesionalne samopodobe ali svojih bralnih navad.

Ključne besede: analitična filozofija, humanistika, univerza, kontinentalna filozofija, hermenevtika

Richard Rorty: Analytical Philosophy and Transformative Philosophy

There is often said to be a “crisis” in the humanities departments of American universities. But people who say this usually have in mind the excessive political correctness which is still sometimes found in US departments of literature. American philosophy departments had their last crisis back in the 1940’s and 1950’s—the period during which analytic philosophy accomplished its takeover. There has been no dramatic generational shift since then, except for the sudden emergence, in the 70’s, of feminist philosophy as a new area of specialization. Whereas the aftermath of the radicalism of the 60’s had a profound impact on several disciplinary matrices elsewhere in the university, it left American philosophy largely unaffected. Many analytic philosophers were politically active, but this activity usually did not lead them to change either their professional self-images or their reading habits

Key words: analytic philosophy, humanities, university, continental philosophy, hermeneutics

* * *

Rok Svetlič: Pravna hermenevtika Ronalda Dworkina in nezapisana »polovica« prava

Dworkinova pravna filozofija je sestavljena iz dveh delov: iz konceptualnega in normativnega. V tem sestavku bomo predstavil temeljne poteze koncep-

tualnega dela, ki obsega specifični nauk o interpretaciji pravih besedil. Glavni teoretski sogovornik Dworkinu je pravni pozitivizem, ki ga podvrže fundamentalni kritiki. Za razliko od najbolj razširjenega zavračanja pozitivizma, ki mu očita izločitev morale iz interesa pravne znanosti, je Dworkinov napad povsem teoretski.

Ugotavlja, da pozitivizem ni sposoben spoštovati svojih lastnih zahtev. Kot alternativo Dworkin osnuje posebno vrsto interpretacije, ki gradi na spoznanju, da pravna besedila ne morejo vsebovati celotne pomenskosti, ki je potrebna za uporabo prava. Zapisani »polovici« prava je treba vselej dodati nezapisano »polovico«. Instrumenti interpretacije, ki jih vpelje pa skrbijo, da je dodana pomenskost izbrana pravilno. To zagotavlja, da zavrnitev objektivističnih metod v pravu ne vodi v hermenevitični relativizem.

Ključne besede: R. Dworkin, hermenevtika, filozofija prava, pravni pozitivizem

Rok Svetlič: Legal Hermeneutics of Ronald Dworkin and the Unwritten »Half« of the Law

316

Dworkin's philosophy of law consists of two parts: conceptual and normative. The article attempts to bring forth the basic gestures of the conceptual part, aiming at a specific doctrine on the interpretation of legal texts. The chief addressee of Dworkin is legal positivism, which falls under severe critical examination. In contrast to the widely spread rejection of positivism, which reproaches it for its exclusion of morals from the interest of legal science, Dworkin's assault is purely theoretical.

He argues that positivism is incapable of taking account of its own pretensions. As an alternative, Dworkin establishes a special kind of interpretation starting from the basic premise that legal texts cannot comprise the whole meaning necessary for legal application. The written "half" of the law is always accompanied by its unwritten "half". The instruments of interpretation introduced, however, procure the correct choice of the added meaning. This eventually provides the rejection of objectivist methods with a successful avoidance of hermeneutic relativism.

Key words: R. Dworkin, Hermeneutics, philosophy of law, legal positivism

* * *

Charles Taylor: Dve teoriji modernosti

Pričujoči prispevek izpostavlja razliko med dvema nasprotujočima si teorijama modernosti: *kulturno* in *akulturno* teorijo. Prva pripoznava, da moderna znanost in tehnologija kakor tudi moderna družbena organizacija temeljijo na določenih sklopih vrednot. Slednja – prevladujoča – prikazuje proces zatona tradicionalne družbe in njeno nadomestitev z nevtralnimi, »naravnimi« redom. Tako naj bi bil moralni individualizem denimo naravni način obnašanja po sesutju mitov in zablod antičnih časov. Avtor izpostavlja iluzornost domnev te teorije in njenih negativnih učinkov in predlaga bolj raznoliko, pluralistično pojmovanje modernosti v različnih predelih sveta.

Ključne besede: modernost, kultura, individualizem, morala

Charles Taylor: Two Theories of Modernity

This article distinguishes two opposed theories of modernity : the *cultural* and the *acultural* theory. The former admits that modern science and technology as well as modern social organization are based on determined set of values. The latter – which is the dominant one – pictures the process of the demise of traditional society and its replacement by a neutral, "natural" order. Thus, modern individualism, for example, is assumed to be a natural way to behave once the myth and error of the ancient times have been dissipated. The author points out the illusory assumptions of this theory and its negative effects, suggesting notably a more diverse, pluralistic conception of modernity in the different parts of the world.

Keywords: modernity, culture, individualism, morals

* * *

Ugo Vlaisavljević: Komunistična politika, družboslovje in humanistika

Domneva, da lahko univerza pripomore k »tranziciji« – v družbenih, političnih in gospodarskih procesih, ki potekajo izven nje – v našem razumevanju aktualnih družbenih razmer ponavadi vzpostavlja to institucijo kot trdno, če že ne nepremakljivo oporo pomembnih sprememb. To ne pomeni, da se ne bi morala tudi univerza sama podvreči dinamiki tranzicije. Vodstvo sarajevske univerze,

tako kot vseh drugih v regiji, se docela zaveda potrebe po reformi visokega izobraževanja in se ukvarja z njo. Toda zdi se, da je v zavesti reformatorjev zasidran določen model univerze, ki že vnaprej omejuje domet reform in preprečuje takšno preobrazbo univerze, v kateri bi ta lahko postala pomembna institucija demokratične družbe. Nesprejemljivosti tega modela ne moremo dojeti, če se ne ozremo nazaj v zgodovino, saj je plod ideologije prejšnjega režima, natančneje rečeno: njegove politične epistemologije. Gre za ideološko interpretacijo vednosti in znanosti na temelju razdelitve človeške realnosti na področje teorije in področje prakse, pri čemer je imela slednja absolutno prvenstvo pred prvo.

Ključne besede: ideologija, humanistika, komunizem, skupnost, vednost

Ugo Vlaisavljević: Communist Politics, Social Sciences and Humanities

318

The social sciences and humanities have still to acquire their proper social form in post-Communist societies. When a pure theoretical, 'impractical', 'sterile' school practice is publicly misrepresented as an exemplary social practice of open debate and questioning, then the path is established for a pseudo-scientific ideology. This kind of ideology becomes dominant from the moment that an 'internal socialisation' within communities of scholars is mistaken for an 'external socialisation' in political forums. It is true that even today the first and basic socialization of university teachers in the social sciences and humanities takes place in political institutions of the state. Their belief in the practical character of their knowledge, confirmed by their fascinating experience of communicative practices in these institutions, gives them an illusion of participating in a genuine community. The curious fact that scholars themselves have brought the dominant political ideology into the field of their knowledge and expertise is to be explained by this lack of independent communicative practice. The true democratisation of post-Communist regimes requires the profound transformation of both the school-like practice of universities and the pseudo-scientific practice of political forums. Only a re-socialisation of all of the institutions inhabited by the social sciences and humanities will bring to an end 'scientific ideologies'.

Keywords: ideology, humanities, communism, community, knowledge

* * *

Mario Kopic: Vprašanje hermenevtike politike

Avtor v tekstu zagovarja tezo, da danes ni več možna filozofska utemeljitev politike, kot je bila možna v dobi velike metafizike. Politična hermenevtika se mora danes zadovoljiti zgolj s hipotetično rekonstrukcijo porekla današnjega (političnega) stanja sveta kakor tudi s kritično analizo njegovih apokaliptičnih dimenzij.

Ključne besede: filozofija, politika, politična hermenevtika, hipotetična rekonstrukcija

Marion Kopic. The Question of the Political Hermeneutics

The author provides arguments for the thesis that today the philosophical grounding of politics is no longer possible, as was the case in the age of great metaphysics. Political hermeneutics is today expected to be satisfied with solely a hypothetical reconstruction of the origin of the present (political) situation as well as with a critical analysis of its apocalyptic dimensions.

Key words: philosophy, politics, political hermeneutics, hypothetical reconstruction

* * *

Jožef Muhovič: O duhovnem in telesnem v umetnosti. Pet etud o psihosomatiki (postmodernega) umetniškega prakticiranja

Razprava je koncipirana kot sosledje petih refleksivnih etud, ki nosijo naslednje opisne naslove: 1. Matrix reloaded?, 2. Modalitete telesnosti, 3. Arte-factum, 4. Trubadurski efekt in njegove konsekvence in 5. Telesnost umetnosti in humanistične vede. Avtor si v etudah prizadeva identificirati karakteristična – pa tudi nevralgična – dejstva, ki konstituirajo fenomenalno matrico postmoderne umetnosti, ta dejstva nato prepoznati kot refleksivne naloge in v procesu njihovega preiskovanja priti na sled morebitni simptomatiki. Kot problematizacije dejstev, ki po Wittgensteinu sodijo v nalogo, ne v rešitev, se etude gibljejo na neki razmeroma generalizirani ravni. V načinu njihove konceptualne nastavitve pa se izrisujejo tudi izhodišča za povsem konkretno obravnavo dogajanj v postmoderni umetnosti in seveda avtorjeva nedvoumna stališča do teh dogajanj. Skratka: svojo nalogo vidi avtor po eni strani kot vajo v postavljanju vprašanj o

dejstvih, ki jih naplavlja umetnostna realnost našega časa, po drugi pa kot vajo v artikuliranju inicialnih konceptualnih matric za iskanje odgovorov na ta vprašanja.

Ključne besede: umetnost, duhovnost, telesnost, artefakt, humanistika

Jožef Muhovič: Concerning the Spiritual and the Corporeal in Art. Five Etudes on the Psychosomatics of (Postmodern) Artistic Practice

The discussion is conceived as a sequence of five reflective studies carrying the following descriptive titles: 1. Matrix Reloaded, 2. Modalities of Corporeality, 3. Arte-Factum, 4. The Troubadour Effect and its Consequences, and 5. The Corporeality of Art and the Humanities. In the studies, the author attempts to identify the characteristic – as well as neuralgic – facts constituting the phenomenal matrix of postmodern art, recognize these facts as reflective tasks and, during the process of their investigation, detect its possible symptoms. The studies move on a relatively generalized level, problematizing those facts which, according to Wittgenstein, form part of the task and not the solution. The method of their conceptual placement also reveals starting points for the concrete treatment of events in postmodern art and, of course, the author's unambiguous views towards these events. Briefly: the author sees his task on the one side as an exercise in raising questions on facts accumulated by the artistic reality of our time, and on the other as an exercise in the articulation of initial conceptual matrixes for finding answers to these questions.

Key words: fine arts, spirituality, corporeality, artefact, secondary discourse, humanities.

* * *

Leon Štefanija: Izhodišča hermenevtike glasbe: štirje pogledi

Članek prinaša štiri poglede na hermenevtiko glasbe, ki so osredotočeni na 1) vzpostavljanje hermenevtičnega obzorja, 2) zgodovinske umestitve hermenevtike glasbe, 3) teoretsko razmejitev glasbene povednosti v muzikologiji in 4) spoznavoslovne razmejitve glasbene povednosti. Osrednja pozornost pri vseh štirih pogledih je naravnana k vprašanju: katere epistemološke ravni kaže

upoštevati, ko govorimo o hermenevtiki glasbe kot muzikološkem pojmu v najširšem smislu?

Različne fasete, ki tvorijo hermenevtiko glasbe, zato narekujejo za glavni cilj prispevka: očrtati meje med hermenevtiko kot teoretskim sistemom, ki temelji na metodah vzporejanja glasbenega stavka z “zunajglasbenimi” pojavi, in hermenevtiko kot “kulturno institucijo” ali pragmatičnim pristopom, ki poleg spoznavoslovnih prednosti prinaša tudi vrsto pasti.

Ključni pojmi: hermenevtika glasbe, raziskovanja glasbe, semiologija/semiotika glasbe, interpretacija

Leon Stefaniya: Starting Points of Musical Hermeneutics: Four Views

Four different sketches of musical hermeneutics are given, focused respectively on 1) the formation of the hermeneutical horizon, 2) historical framings of the musical hermeneutics, 3) theoretical division of the musical meaning within musicology, and 4) epistemological layering of the musical narrativity. The main focus of the four sketches is to discuss single issues arising from the following question: which levels of epistemology should be considered to define hermeneutics of music as a musicological (or music-theoretical) term.

321

Because of the various facets involved, the main aim of this article is to sketch the boundaries between hermeneutics as a theoretical system founded on comparative methods (methods of drawing analogies between music and other phenomena) and hermeneutics as the “cultural institution”, or a pragmatic approach, bringing about not only epistemological advantages but also a number of issues.

Key words: hermeneutics of music, methodology of music research, music analysis, semiotics of music, interpretation

* * *

Mateja Kurir: Razumevanje arhitekture v hermenevtični filozofiji

Arhitektura se kot veščina in kasneje kot lepa umetnost od antike naprej vpisuje v polje filozofskega raziskovanja. Namen članka je prikazati razumevanje arhi-

tekture v sklopu hermenevitične filozofije s prikazom mišljenja njenih treh velikih mislecev: Heideggra, Gadamerja in Vattima, ki bodo na področje arhitekture stopali z ontološkega in z estetskega vidika. Heidegger tako arhitekturo razume kot temeljno potezo biti, Gadamerju je najodličnejša umetnostna forma, kjer je tudi oblika presežena z vsebino, Vattimo pa poda tri vidike arhitekture v postmoderni dobi, ki jih poveže s simultanostjo, simulakri in vprašanjem ornamentalnosti.

Ključne besede: arhitektura, prebivanje, bit, umetnost, resnica, estetika

Mateja Kurir: The Understanding of Architecture in Hermeneutic Philosophy

Architecture as a skill, and later as a form of fine art, has been included in the field of philosophical research since Antiquity. The purpose of this article is to present the understanding of architecture within the field of hermeneutic philosophy by describing the ideas of three great hermeneutic philosophers: Heidegger, Gadamer and Vattimo, who approach architecture from the ontological and aesthetic point of view. Heidegger interprets architecture as a fundamental trait of existence; Gadamer values it as the artistic form *par excellence*, with the form surpassed by the contents, too; and Vattimo discusses three possible ways of perceiving architecture in the postmodern society, related to simultaneity, simulacra and the question of ornamentality.

Keywords: architecture, dwelling, existence, art, truth, aesthetics

* * *

Andrina Tonkli Komel: Pomisleki o zgodovini filozofije (Ob robu Realejeve Zgodovine antične filozofije)

Vsako filozofiranje ni filozofija, kot tudi vse, kar je mimo, ni zgodovina. Kdaj se potem začne prva in kdaj druga; kje prideta skupaj. Nekaj tovrstnih vprašanj, kakor so se vsiljevala branju slovenskega prevoda Realejeve *Zgodovine antične filozofije*.

Ključne besede: zgodovina filozofije, zgodovina, antična filozofija, Reale, interpretacija

**Andrina Tonkli Komel: Second Thoughts about History
of Philosophy
(On the Margins of Reale's *A History of Ancient Philosophy*)**

Not every philosophizing is philosophy; just as not all things past are history. When then does the one or the other begin? What is their meeting point? This article offers a couple of such questions, which intruded the reading of the Slovene translation of Reale's *A History of Ancient Philosophy*.

Key words: history of philosophy, history, ancient philosophy, Reale, interpretation

Izvlečke prevedel v angleščino in pregledal Janko Lozar.

ADDRESSES OF THE CONTRIBUTORS**Prof. Dr. Hans Ulrich Lessing**

Institute of Philosophy
Faculty of Philosophy, Education and Journalism
Universitätsstraße 150
RUB
44801 Bochum

Prof. Dr. Dimitri Ginev

Centre for Cultural Studies
St. Kliment Ohridski University of Sofia
15 Tzar Osvoboditel Blvd.
1000 Sofia
Bulgaria

Prof. Dr. Yvanka B. Raynova

Institute for Axiology
Doktorberg 23 E-2
2391 Kaltenleutgeben
Austria

Prof. Dr. Dean Komel

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Askerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Dr. Rok Svetlič

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Askerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. Dr. Günter Figal

Department of Philosophy
Faculty of Humanities
University of Freiburg
Werthmannplatz 3
79085 Freiburg
Germany

Prof. Dr. Richard Rorty

Department of Comparative Literature
Stanford University.
Pigott Hall, Bldg 260
CA 94305-2031, Stanford
USA

Prof. Dr. Mario Ruggenini

Department of Philosophy and Theory of Science
Palazzo Nani Mocenigo (già Barbarigo),
Università Ca' Foscari
Dorsoduro 960
30123 Venezia
Italy

Prof. Dr. Charles Taylor

Department of Philosophy
Faculty of Arts
McGill University
855 Sherbrooke Street West,
Montreal, H3A 2T7
Quebec

Prof. Dr. Ugo Vlaisavljević

Department of Philosophy
Faculty of philosophy
University of Sarajevo
Franje Račkog 1
Sarajevo
Bosnia and Herzegovina

Prof. Dr. Carmen Cozma

“Al. I. Cuza” University of Iasi
Romania
Mario Kopic
Od gaja 8
20000 Dubrovnik
Croatia

Prof. Dr. Jožef Muhovič

Academy of Fine Arts,
University of Ljubljana
Erjavčeva 23
1000 Ljubljana
Slovenia

Mateja Kurir

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

326**Prof. Dr. Leon Stefanija**

Department of Musicology
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Askerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. Dr. Andrina Tonkli-Komel

Research Institute
University of Primorska
Garibaldijeva 1
6000 Koper
Slovenia

NAVODILA AVTORICAM IN AVTORJEM

Prispevke sprejemamo na uredništvu. Rokopisov ne vračamo.

Prispevke oddajte v tipkopisu in na disketi.

K prispevku priložite povzetek v jeziku izvirnika in v angleščini (do 200 besed in pet ključnih besed).

Prispevki naj ne presegajo treh avtorskih pol.

Naslove knjig, revij in tujih besed pišite *ležeče*. Za naslove člankov se uporabljajo narekovaji.

Opombe se tiskajo pod črto, bibliografske reference, če je mogoče, v besedilu (priimek avtorja, letnica, stran).

Na koncu prispevka posebej priložite bibliografijo citiranih virov (urejeno po abecednem redu).

Avtorica /avtor po potrebi opravi korekturo svojega prispevka.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS:

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Manuscripts shall not be returned.

Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5«).

Authors should enclose an abstract in the language of the original and in English (up to 200 words and five key words).

The titles of books, magazines and foreign words should be written in *Italics*. Use double quotations marks for titles of articles.

Notes should be written on the page bottom and bibliographical references, if possible, within the text (author's name, year of publication, page).

A special list of bibliographical references should be enclosed at the end of the contribution (in alphabetical order).

If need be, authors do the proof-reading of their texts.

KOLOFON
(Prinese g. Demšar)

NASLOVI SODELAVCEV – ADDRESSES OF THE CONTRIBUTORS

Prof. dr. Rainer Thurnher

Institute of Philosophy
University of Innsbruck
Innrain 52
6020 Innsbruck
Austria

Prof. dr. Jean Grondin

Département de philosophie
Université de Montréal
C. P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal (Québec)
H3C 3J7, Canada

Prof. dr. Dean Komel

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. dr. Donatella Di Cesare

Facoltà di Filosofia
Università “La Sapienza” Roma
Via Carlo Fea 2
00161 Rome
Italy

Prof. dr Rémi Brague

Department of Philosophy
Ludwig-Maximilian-University
Ludwigstr. 31
80539 München
Germany

Izar Lunaček

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Dr. Cathrin Nielsen

Haendelstrasse 6
D-60318 Frankfurt am Main
Germany

Dr. Janko Lozar Mrevlje

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

322

Robert Simonič

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. dr. Damir Barbarić

Institute of Philosophy
University of Zagreb
Av. Vukovar 34
1000 Zagreb
Croatia

Prof. dr. Dennis J. Schmidt

Department of Philosophy
The College of the Liberal Arts
Pennsylvania State University
240 Sparks Building
University Park, PA 16802
USA

Prof. dr. Mirko Wischke

Institut of Philosophy
Martin-Luther-University
Schleiermacherstr. 1
D-6114 Halle/S.
Germany

Prof. dr. Julia Valentina Iribarne

Circulo Argentino de Fenomenologia
Ruta 27
6835 – 1848 Tigre
Argentina

323

Prof. dr. Andrina Tonkli Komel

Research Institute
University of Primorska
Garibaldijeva 1
6000 Koper
Slovenia

Prof. dr. Andrzej Wierciński

International Institute for Hermeneutics
85 Thorncliffe Park Drive
PH 4304 – Toronto
Canada

NAVODILA ZA AVTORJE

Prispevke sprejemamo na uredništvu, oddane v računalniškem izpisu in na disketi. Prejetih rokopisov ne vračamo.

Prispevek, ki je predan v objavo, ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo drugi reviji, dokler avtor ni prejel odgovora uredništva glede objave (v 3 mesecih po predaji članka). Pri ponovni objavi članka v drugi publikaciji mora avtor navesti prvo objavo v reviji *Phainomena*.

Prispevki naj ne presegajo obsega ene avtorske pole in pol (45.000 znakov).

Naslov članka, podnaslov in naslovi poglavij se pišejo **polkrepko**. Naslovi knjig in revij se pišejo *ležeče*. Pri navajanju naslovov člankov v revijah in zbornikih se uporabljajo dvojni narekovaji (> in <).

324 Prispevki naj bodo napisani z dvojnimi razmikom med vrsticami; za literaturo, vire, opombe, bibliografijo in povzetek velja enojni razmik. Odstavki naj bodo zapisani z umikom vrstice (s pomočjo tabulatorja), ne z izpuščeno vrstico. Poravnani naj bodo samo levi rob, ne pa tudi desni. Besede naj se ne delijo. Grafično oblikovanje prispevka (naslovi, različne pisave, uokvirjanje, nastavljanje robov, paginiranje ipd.) naj se ne uporablja. Tabele in preglednice naj bodo v tabelarni obliki, ki jih omogoča urejevalnik Word.

Avtor mora pri pisanju uporabljati pravila veljavnega slovenskega pravopisa; to velja zlasti za pisanje letnic (1960--61), navajanje strani (str. 99--115, 650--58), pisavo lastnih imen, uporabo ločil (pomišljaj naj se zapisuje kot --).

K članku je treba priložiti izvleček (do 150 besed) ter pet ključnih besed v jeziku izvirnika in v angleščini.

Avtorji opravijo korekturo svojega prispevka.

Opombe in reference se pišejo kot opombe pod črto. V tekstu so opombe označene z indeksi nad vrstico in takoj za ločilom (npr. ... kot navaja Diltthey.³). Citate in literaturo je treba navajati po spodnjih primerih (različno za monografije in članke v periodiki):

1. Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prevedla Samo Krušič in Alfred Leskovec, Založba Nova revija, Ljubljana 2002.
2. Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, v: Otto Pöggeler (ur.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt ob Majni 1989, str. 13--39.
3. Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), str. 10--20.
4. Dilthey, op. cit., str. 31. Held, nav. d., str. 50.
5. Ibid., str. 15. Isto, str. 20.

»Author-date« način referiranja je prav tako sprejemljiv. V tem primeru naj se bibliografski vir navaja v oklepaju (npr. Dilthey 2002: 56). Na koncu članka je nato treba obvezno priložiti seznama virov in citirane literature, urejena po abecednem redu, npr.:

1. Dilthey, Wilhelm (2002) *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*. Prevedla Samo Krušič in Alfred Leskovec. Ljubljana: Založba Nova revija.
2. Held, Klaus (1989) »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«. V: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (ur.), (str.) 13--39. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp Verlag.
3. Wiehl, Rainer (2003) »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45, (str.) 10--20.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5"). Manuscripts shall not be returned.

The paper submitted for publication should not have been previously published and should not be currently under consideration for publication elsewhere, nor will it be during the first three months after its submission. When republishing the paper in another journal, the author is obliged to indicate the first publication in the *Phainomena* Journal.

Contributions should not exceed 8000 words (45.000 characters).

The title, subtitle and chapter titles of the article should be written in **bold characters**, and the titles of books and journals in *italics*. Authors are obliged to use double quotation marks in referring to the titles of articles in journals and collected volumes of articles (" and ").

326

Contributions should be double-spaced, except references, footnotes and abstract, which are singled-spaced. No paragraph brakes should be applied. New paragraphs are introduced by shifting the left margin to the right (using the TAB key). The left margin of the contribution is aligned, and the text remains unaligned on the right. Word division is not to be applied. Graphic design (titles, various fonts, framing, edges, pagination etc.) should not be applied. Tables and synoptic tables should be used in tabular form as enabled by the Word editor.

The author should follow the following rules of writing: for putting down the year of publication (1960–61), indicating the page (p. 99--115, 650--58), use of punctuation marks (dash should be put down as --)

The author should include an abstract of the article of no more than 150 words and five keywords in the language of the original and in English.

Authors do the proof-reading of their texts.

For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (e.g. ... according to Apel.³). Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below (different for monographs and periodical articles):

1. Karl-Otto Apel, *Toward a Transformation of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.

2. Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: Otto Pöggeler (hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, S. 13--39.

3. Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10--20.

4. Apel, op. cit., p. 32.

5. Ibid., p.15.

The "author-date" style of referencing is also acceptable. The references are cited in the main body of the text by inserting the author surname and year of publication in brackets at the relevant point (Apel 1980: 32). The reference list at the end of text should contain all cited sources in alphabetical order by author's surname.

1. Apel, Karl-Otto (1980) *Toward a Transformation of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

2. Held, Klaus (1989) "Husserls These von der Europäisierung der Menschheit". In: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (hrsg.), (S.) 13--39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

3. Wiehl, Rainer (2003) "Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45, (S.) 10--20.

ISSN 1318-3362

UDK 1

PHAINOMENA

REVIJA FENOMENOLOŠKEGA DRUŠTVA V LJUBLJANI

JOURNAL OF THE PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA

GLAVNA UREDNICA – EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli Komel

UREDNIŠKI ODBOR – EDITORIAL BOARD

Jan Bednarik, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič, Franci Zore

MEDNARODNI ZNANSTVENI SVET – INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Koordinacija – Coordination: Dean Komel

Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven), Arno Baruzzi (Augsburg), Philip Buckley (Montreal), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Cooperu (Cluj), Jean Grondin (Montreal), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Lester Embree (Boca Raton), Günter Figal (Tübingen), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague), Thomas Luckmann (Konstanz), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Tadashi Ogawa (Kyoto), Željko Pavić (Zagreb), Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Öney Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Helmuth Vetter (Wien), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama)

Revija izhaja dvakrat letno (dva dvojna zvezka: junij, november) – Currently published twice a year (two double issues: June, November).

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvide knjig pošiljajte na naslov uredništva.

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA – EDITORIAL OFFICE ADDRESS

Andrina Tonkli Komel, Nova revija d. o. o., Dalmatinova 1, 1000 Ljubljana
tel.: (386 1) 433 40 47; fax: (386 1) 433 42 50
e-mail: info@nova-revija.si

Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana

tel.: (386 1) 241 11 06

e-mail: dean.komel@guest.arnes.si

spletna stran – website: <http://www.fenomenolosko-drustvo.si>

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO

Zbirka PHAINOMENA

1. Edmund Husserl: Filozofija kot stroga znanost
2. Martin Heidegger: Platonov nauk o resnici
3. Tine Hribar: Ontološka diferenca
4. Dean Komel: Razprtost prebivanja
5. Emmanuel Levinas: Smrt in čas
6. Andrina Tonkli-Komel: Med kritiko in krizo
7. Bernhard Waldenfels: Želo tujega
8. Klaus Held: Fenomenološki spisi
9. Max Scheler: Položaj človeka v kozmosu
10. Proklos: Osnove bogoslovja
11. Hans-Georg Gadamer: Izbrani spisi
12. Dean Komel (ur.) Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit
13. Ivan Urbančič: Moč in oblast
14. Dean Komel: Osnutja k filozofski in kulturni hermenevtiki
15. Wilhelm Dilthey: Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih
16. Tine Hribar: Nietzschejev evangelij
17. Ivan Urbančič: Nevarnost biti (2004)
18. Damir Barbarić: Pogled, trenutek, blisk (2004)
19. Johann Gottfried von Herder: Razprava o jeziku (2004)

Revija PHAINOMENA

- | | |
|-------|--|
| 1 | Svet življenja |
| 2–3 | O resnici |
| 3 | Intencionalnost in jezik |
| 4 | Franz Brentano in začetki fenomenologije |
| 5–6 | Intencionalnost in jezik |
| 7–8 | Nietzsche |
| 9–10 | Fenomenologija in teologija. |
| 11–12 | Platon |
| 13–14 | Heidegger |
| 15–16 | Aristotel |
| 17–18 | Descartes |
| 19–20 | Subjekt in eksistenca |
| 21–22 | Krog razumevanja |
| 23–24 | Okrožja smisla |
| 25–26 | Etika-poetika |
| 27–28 | Tradicija in prestop |
| 29–30 | Metapolitika |
| 31–32 | Nihilizem |
| 33–34 | Fenomeni in pomeni |
| 35–36 | Izvirnosti |
| 37–38 | Horizonti in perspektive |
| 39–40 | Risbe, razrisi |
| 41–42 | Bivanje v interpretaciji |
| 43–44 | Začetki |
| 45–46 | Evropsko sporazumevanje – filozofsko razumevanje |
| 47–48 | Signature |
| 49–50 | Kulturnost – slikovnost – pojmovnost |
| 51–52 | Filozofska narečja |
| 53–54 | Hermenevtika in humanistika I |
| 55–56 | Hermenevtika in humanistika II |