

Hans Rainer Sepp

EPOCHÉ KOT RAZPRTJE KROGA

O temeljnem vprašanju hermenevtike Hansa Lippsa

*Način, na kateri filozofirajoči eksistira
in v razgibanosti svoje naravnosti
predse postavlja samega sebe,
ne pa tudi predmeta,
določa filozofijo.*

229

Hans Lipps¹ podobno kot Heidegger fenomenološko analizo pretvori v hermenevtično in podobno kot Heidegger se tudi on s tem zasuče proti Husserlovemu transcendentno-fenomenološkemu pristopu. Podobno kot Heidegger tudi Lipps dokazuje, da je filozofiranje izraz eksistence, pri čemer to spoznanje radikalizira v tem smislu, da se – tudi hermenevtično pokazljivi – filozof izkuša kot sovklučen v zakonitosti, ki jih odkriva. Kljub temu pa ravno zanj obstaja možnost, da uide krog naravnosti naravnega življenja, vendar ne s tem, da ta krog zapusti, temveč tako, da je do njega v odnosu ekstremne pozicije, pri čemer je ta ekstremni odnos sam še najskrajnejša potrditev zakonitosti eksistence. Lipps ta ekstremni odnos označuje kot »preprečevanje«, »prekinitev« in ga, drugače kot Heidegger in v tem navezujoč se na Husserla, misli kot *epoché*. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, kako Lipps v kontekstu svoje

¹ Podatke o življenju in delu Hansa Lippsa bralec najde pri Rodiju (ur.) 1989.

hermenevtike določi to dogajanje epoché, ga v primerjavi z njegovo določitvijo pri Husserlu preinterpretira in se s tem hkrati razmeji od Heideggra, pokazati bomo tudi skušali, v čem je meja te Lippsove interpretacije. V središču Lippsove eksistencialne hermenevtike so načini *samobiti*,² ki nam bodo rabili kot vodilo: Samobit vselej postavljamo v odnos z Lippsovo epoché, z njegovo opredelitvijo objektivnosti in s transcendentalnostjo. Epoché pri Lippsu označuje Arhimedovo točko v samonanašanju; dva rudimentarna načina samobiti ločuje medsebojno tako, da omogoča drugi način (I). Prvi, temeljni način samobiti se za Lippsa oblikuje le v stiku z resničnostjo, torej s stvarmi in drugimi osebami. Intenziviranje tega stika v izmenjavi z drugimi v tem konstituiranju objektivnosti je predestopnja za intenziviranje samonanašanja s samoosvetljevanjem (II). Drugi način samobiti, ki ga omogoča epoché, dobi svojo radikalnost s svojevrstno transcendentalno temeljno značilnostjo, ki pa je Lipps ne pokaže (III).

I. Epoché in samobit

230

Epoché za Husserla pomeni »vzdržanje od sodbe« (Hua III/1, str. 64). Husserl s tem meni, da do tega, v kar uperim fenomenološki pogled, ne zavzemam trdilnega, nikalnega ali skeptičnega stališča, temveč to jemljem preprosto takšno, kot se mi kaže. *Kar* naj bi se mi kazalo, je za Husserla vnaprejšnja danost sveta, celotni napotilni preplet horizontov, impliciranih v preprosti izjavi o 'biti'. V ta »preplet« horizontov (prim. Hua VI, str. 152 isl.), v to »generalno tezo«, kot lahko preberemo v *Idejah*, se usmerja epoché, ki ta preplet predodčuje tako, da inhibira njegovo delovanje. 'Vzdržanost od sodbe' z epoché pri Husserlu zatorej pomeni inhibiranje tetičnega (bit postavljajočega) delovanja na svet nanašajočega se življenja, če fenomenolog, ki uporablja epoché, 'iz' tega delovanja izstopi tako, da se postavi v tematsko usmerjeno opozicijo nasproti temu delovanju. 'Vzdržanje od sodbe' je v nekem drugem smislu karakter tega tematskega nanašanja: Tudi fenomenolog mora ob svojih izjavah postopati tako, da to, kar je izjavil, misli v zavesti postavljanja v univerzalni oklepaj, saj lahko uporablja le jezik, ki se govori v naravni naravnosti.

Pri Lippsu³ se epoché z eksistenco, ki se običajno izživlja v »bežni praksi«, ne

² V zvezi z eksistencialno-filozofskim izhodiščem v Lippsovem mišljenju prim. Bollnow 1989.

³ Čeprav je epoché osrednji moment Lippsovega filozofiranja, pa njegove tozadevne opombe zaradi skromnosti zbujajo videz postranskosti. Pri prikazu in interpretaciji pomena, ki ga ima epoché pri Lippsu, se navezujem na 1. točko tretjega paragrafa (*Transcendencja govora*) *Hermenevtične logike*

sooča kot vzdržanost od tetičnih nanašanj, temveč kot njeno »preprečevanje«, njena »prekinitve« (prim. Lipps 1976, str. 21 isl.). To preprečevanje Lipps v svojem delu *Hermeneutische Logik* /Hermenevtična logika/ iz leta 1938 navezuje na *situacijo* govornice besede, ki si jo je treba »izrecno prisvojiti v samorazumevanju svojega izvrševanja« (ibid., str. 20). Za to prisvajanje je treba – in ravno to je tisto, kar hoče povedati Lipps s svojo epoché – izvrševanje življenja-v-besedi modificirati tako, da je lahko doživljajoči v izrecnem odnosu s svojim doživljanjem, ne da bi se za to, kot pri Husserlu, moral postavljati v opozicijo nasproti svojemu doživljanju. Za podrobnejšo razlago tega dogajanja epoché Lipps uporabi dva pojma, ki sta zanj osrednjega pomena, namreč pojem *primera* in pojem *najdevanja*.

Izgovorjeno postane v samorazumevanju svojega izvrševanja *primer* v tem smislu, da rabi »ponazarjanju nečesa [...] kot nečesa« (ibid.): Ponazorjeno je samo izvršeno, vendar tako, da se ne le preprosto izvršuje, temveč se v tem svojem izvrševanju tudi samo osvetljuje. Njegovo izvrševanje šele tako postane »izvrševanje samorazumevanja« (ibid.), ki ima za posledico samorazumevanje svojega izvrševanja. Postati primer pomeni, da je jezikovno posredovano nanašanje iz napotenosti na svoj smotnostni kontekst izvzeto s tem, da zanimanje ne velja več smotrom, za katerimi teži, temveč njemu samemu. To jezikovno posredovano nanašanje pa se kot tako pojavi le, če se ga reducira na pomensko vsebino, ki ga ponazarja. To pomeni, da lahko beseda ali besedna tvorba za Lippsa sicer postane očitna kot 'ona sama', vendar le s pomočjo primerov v omenjenem smislu. »Kar npr. pomeni beseda«, kot lahko preberemo v *Človekovi naravi* iz leta 1941, »je mogoče ponazoriti le s primeri« (Lipps 1977a, str. 55). Primer deluje ponazorilno s tem, da se z njim razvija že obstoječe razumevanje (ibid.). Zato je ponazarjanje s pomočjo primera reduciranje na že razumljeni pomen; primer ponazarja tako, da v meni »zbuja« to, kar vidim v njem, »in da to kot v zrcalu najdem v primeru« (Lipps 1976, str. 21). Primer me ne sooča z nečim novim, njegova posebna dejavnost je, nasprotno, v tem,

231

(Lipps 1976, str. 20–23) in 7. poglavje (*Zavedenje samega sebe*) spisa *Die menschliche Natur* /Človekova narava/ (Lipps 1977a, str. 55–58). Rekli bi lahko celo, da je Lipps bistveno vsebino epoché obdelal v dveh opombah (str. 21 isl. oz. 56). – Von der Weppen temu mestu v *Hermenevtični logiki* povsem upravičeno prisoja osrednji pomen (v njem se »nakazuje konceptija njemu [Lippsu] lastnega filozofiranja«; 1984, str. 14, op. 10). Nadaljnja izvajanja dokazujejo, da se Lippsovo mišljenje ne odlikuje le z »metodološko doslednostjo« (J. Hennigfeld o *Človekovi naravi*, 1993, 352), temveč da razvija tudi problemsko zavest o temeljnih fenomenološkega mišljenja, ki se ji ni treba sramovati primerjave z 'velikimi imeni' fenomenologije.

da pred mano postavi nekaj že zdavnaj znanega, ki pa mi je bilo, še preden je postalo primer, prikrito, odtegnjeno mojemu zrenju. Če *mi* je to, kar je postavljeno pred mene, že zdavnaj znano, me primer tako rekoč sooča z delom mene samega, ki si ga pred tem nisem prisvajal kot takega, saj sem ga že preskočil: »Transcendenca govora« me že vselej pušča biti pri tem, kar moram priskrbovati. To bit-pri Lipps misli predvsem v Heideggrovem smislu, saj se izrecno razmejuje od Husserlovega koncepta intencionalnosti.

'Moč' primera, ki jo sprošča epoché, me sooča z izvorom odnosa do transcendence, ki sem ga oblikoval s svojim delovanjem, ne da bi si ga tudi prilastil. Izvrševanje tega soočenja Lipps imenuje najdevanje-pri. To soočenje ne more nikoli iti tako daleč, da bi se lahko izvora polastil v tolikšni meri, da bi lahko obstal 'pred' njim: Lipps se tu še najizrazitejše razmeji od Husserlovega pojmovanja transcendentalnega subjekta, čigar status biti v nasprotju z odnosom do naravnega sveta zaznamuje neka *predbit*, neki subjekt, ki sam predstavlja neki pred- in prajaz in ga je do določene mere mogoče fenomenološko pokazati. Lipps takšne možnosti niti ne predvideva niti ne meni, da je to, kar me sooča z mojim temeljem, racionalna dejavnost. Izraz *najdevanje*, nasprotno, pomeni, da se z nekom nekaj dogaja. Ne moremo hoteti biti najdeni, temveč smo najdeni: »Tisto, na kar nismo bili naravnani, nas *naredi* za najdene« (Lipps 1977a, str. 56).

232

Doživljanje je po Lippsu v situaciji, ki doživljanje vrača nazaj k njemu samemu. Situacij ni mogoče hote vzpostaviti, temveč imamo vselej neko situacijo, ki omogoča svoje ozavedenje. Tisti, ki si prilašča kako situacijo, je že vnaprej napoten nanjo kot tako: »Zavimo se lahko le tega, pri čemer *smo*« (ibid). V najdenosti-ob temelji refleksija zavesti, ki zatoorej »ni ponovno obračanje k predmetni intenciji« (ibid.).⁴

Ob čem se torej natančneje najdevamo? V transcendirajočem posegu se je bivanje že vselej preseglo; pri-čem tega posega so vsakokratne stvari in njihovi kompleksi, s katerimi ima opraviti priskrbujoče življenje. Poseg je za Lippsa vselej situacijsko oblikovan in je v tej situacijskosti povratno vezan na svoj prav tako situacijski nastanek. V izvrševanju poseganja je že preskočen njegov nastanek kot »po svojem bistvu predhoden« oziroma, kot temu pravi Lipps,

⁴ V zvezi z Lippsovo kritiko filozofije refleksije v primerjavi z Merleau-Pontyjem prim. Meyer-Draue 1989.

njegov »izvor« ali njegova »utemeljitev«, in te v smeri poseganja ni več mogoče doseči. Ravno v preskoku utemeljitve pa ta vendarle ostaja močna tako, da odpira in drži odprt prostor gibanja usmerjanja. Smer gibanja v tem prostoru zarisuje, če se izrazimo slikovno, *krog*, kolikor iz sebe ne more nikoli zajeti svojega središča, v katerem je bila postavljena v gibanje: Njen lastni temelj ji ostaja odtegnjen, saj se vedno znova znajde v prostorskosti, ki jo je proizvedel ta temelj.⁵ Ta temelj kot predhoden povzroči, da je tisti, ki stoji na njem, »zapleten v samega sebe«, »ujet v kroženju okoli svojega temelja« (ibid., Lipps 1977a, str. 56).⁶ V tej ujetosti v lastnem temelju se po Lippsu odvija praproizvajanje »samobiti«, »sebstva« (Lipps 1976, str. 68 isl.): S tem ko si eksistenca polaga temelj in ga z obkrožanjem sukcesivno »zgošča«, »se poraja za sebe«. Ta način samobiti je zaznamovan tako z egocentričnostjo kot tudi s samopozabo. V njem pa se obenem razpira tudi 'pogoj možnosti' vračanja k lastnemu temelju in pogoj možnosti njegovega prisvajanja (prim. ibid., str. 69).

Nepreračunljiva najdenost, ki se nam zgodi, skriva moč za soočanje, ki se ne zadržuje v že vsakokrat razprti transcendenci bivanja, temveč 'najdeva' ravno to transcendenco in s tem hkrati tudi to bivanje samo. Najdenost prekinja odnos do transcendence, je ta prekinitev sama, epoché (Lipps 1976, op. 22). Epoché kot to, kar se zgodi eksistenci, ni metodološki postopek instaliranja posebne oblike teorije. To dogajanje kot tako je čista faktičnost in je tudi to, pred kar postavlja eksistenco, namreč pred njen lastni temelj. Od-kod te dogajajoče se

⁵ *Krog* označuje stalno miselno figuro v fenomenologiji. Pri Husserlu se napoveduje v gibanju samoprilaščanja, ponovnega najdenja, ki poteka v nazaj obračajočem se prisvajanju tega, kar je bilo konstitutivno že pretečeno, torej v dogodkih, ki jih opisuje predpona *re-* (refleksija, redukcija, regresija). Fink to »samogibanje transcendentalnega življenja«, mišljenega pri Husserlu v *VI. Kartezijanski meditaciji*, z implicitnim vključevanjem Heideggrovih motivov radikalizira kot »*antagonizem* v svet usmerjenega konstituiranja in nasprotno usmerjenega ('poizvedujočega') fenomenološko teoretizirajočega spoznanja« in »kroženja« neprestanih procesov razsvetenja in ponovnega posvetenja »v samem sebi« (Fink 1988, str. 125). Heidegger krog naveže na transcendenco bivanja (»krog je izraz eksistencialne *predstrukturiranosti* samega bivanja« [Heidegger 1977, str. 203]), torej na strukturo skrbi bivanja, ki »že vselej predhodi sama sebi« (ibid., str. 417 isl.). Podobno označuje krog pri Lippsu sredino, ki jo odpirata utemeljevanje in odnos do transcendence, torej nekakšno 'prostorskost' eksistence in vzgib transcendiranja, ki to sredino drži v napetosti.

⁶ Wilhelm Schapp, ki tako kot Lipps pripada göttingenskemu krogu Husserlovih učencev, prav tako govori o »vpletanju« človekove eksistence. S tem tako kot Lipps označuje vpetost v prostorskost in časovnost, ki ju odpira pomenska sredina (»zgodbe«). V svojem purističnem opisovalnem konceptu pa situacijsko vezanega doživljanja ne navezuje na kak temelj, temveč situacijskost radikalizira tako, da jo razveže v sosledje »zgodb«, ki prežemajo in prekrivajo druga drugo (Schapp 1985, str. 166).

najdenosti se prav tako kot utemeljevanje eksistence, v katerem se šele razpira razumevanje, ne odvija v svetlobi razumevanja. Z dejanskostjo utemeljitve in epoché Lipps torej misli tisto drugo smisla. Enako kot šele utemeljitev razpira odnos do smisla, tudi epoché naklanja smisel, namreč usmerjenost prek vsakokratne utemeljitve, ki dopušča najdevanje epoché.⁷ Epoché pokaže celo »smisel« čiste faktičnosti utemeljitve, tako da omogoča njeno najdenje »ob nečem, kar je s svojo dejanskostjo prehitelo svojo postavljenost pod vprašaj« (Lipps 1977a, str. 55).

Ta opomba očitno izraža, da je to, kar najdenost-ob tudi omogoča videti – poleg smisla utemeljitve, zajetega v primeru –, gola dejanskost in s tem neizpodbitnost dejstva utemeljitve. Razumevanje bi se moralo, da bi si lahko to prisvojilo kot tako, postaviti v razmerje do te faktičnosti, kar pa bi predpostavljalo, da ima ta faktičnost sama, ker je razumevanje lahko le v odnosu do razumljivega, strukturo smisla. Ker pa je perspektiva smisla faktična ravno v tem, da s svojim razprtjem presega samo sebe, je posledica tega, da jo je sicer mogoče razumeti, saj tu smisel najde smisel, vendar ne v identiteti njenega izvora, ki zaradi dejstva svoje enkratnosti ostaja odtegnjen vsakemu razumevanju, ki bi ga hotelo ponoviti, in si ga je zato celo takrat, ko se pri njem znajde razumevanje, mogoče prisvojiti le posredno, namreč ravno s pomočjo primera.⁸ Spoznanje, da si je utemeljitev mogoče prisvojiti le na ta način, implicira tudi spoznanje, da nemožnosti, da bi se jo neokrnjeno pokazalo kot njo samo, konec koncev ni mogoče utemeljevati s preprostim odtegovanjem smisla, temveč z odtegovanjem smisla *na podlagi smislu predhodne faktičnosti*, z dejstvom proizvajanja smisla. To pomeni, da razpirajoča se utemeljitev ne zasenčuje le podlage smisla perspektivne možnosti videnja nje same in s tem v svoji danosti smisla ne dovoljuje vpraševanja po smislu te danosti, temveč da zasenčuje zato, ker je dejstvo, ki ga načeloma ni mogoče nikoli sprejeti v horizont smisla. Podlaga temu je model faktičnosti, ki je povsem drugačen od modela, ki ga je razvil Heidegger v svojem predavanju »Temeljni problemi fenomenologije« (1919/1920).⁹ Po Lippsu je faktičnost odtegnjena sleherni

⁷ »V ovedenju svojega transcendiranja izkusim meje smisla [...], v katerih smisel šele zadobi svojo polno resnbnost« (Wewel 1968, str. 128).

⁸ Čeprav razumevanje ne more adekvatno predstavljati temelja, pa lahko vendarle še ugotavlja dejstvo te neadekvatnosti. Lippsovo mišljenje tu s tem, ko poudari temelj, ki je nedostopen fenomenološko-hermenevtičnemu opisu, pripelje do meje, na kateri, na primer, fenomenologija Michela Henryja še poskuša vpraševati naprej, tako da se postavi na temelj, iz katerega subjektiviteta izvršuje svojo prvotno »samoafekcijo« (prim. prispevke v: Henry 1991).

⁹ Heidegger že tu faktično navezuje na »kot«, na izrazni lik situacije, ko, na primer, zapiše, da

hermenevtiki oziroma je téma hermenevtike le toliko, kolikor se ta v faktičnem zave ravno svoje lastne omejenosti in prizna, da je faktičnost kot taka pred vsakim razumevanjem. To ne izključuje že vselejšnje interpretacije faktičnega in s tem njegovega vključevanja v horizont razumevanja. Nasprotno, utemeljevanje je vendar proizvajanje prvotnega smisla v nerazdružljivi enotnosti s faktičnostjo, ki je neponovljiva zato, ker je ni več mogoče doseči. Hkrati pa ta *neponovljivost* kaže na neko čisto predhodnost, ki svojega kraja nima v horizontu smisla. Ponovitev utemeljitve v Lippsovem kontekstu potemtakem pomeni realizacijo skrajne možnosti, da lahko le v primeru najdemo vsebino smisla utemeljitve, vsebino, ki kot 'ona sama' zaradi faktičnosti svojega praproizvajanja ostaja za vselej odtegnjena.

Ta skromna interpretacija kaže, da Lipps ubira neko tretjo pot med Husserlovo in Heideggrovo pozicijo: 1. Prekinitev epoché tistega, ki to prekinitev doživlja, ne izloči iz dotlej praticiranega izvrševanja doživljanja; prelom namreč ni tako zelo intenziven, da bi si – kot pri Husserlu – šele 'globlja' subjektivnost prisvojila tisto, kar je bila zamudila 'bolj površinska' subjektivnost. 2. Prelom, ki ga povzroči epoché, ima za posledico postavljenost v ekstremno pozicijo nasproti izvrševanju doživljanja. Tisti, ki izvaja epoché, je vržen na mejo svojega horizonta razumevanja, tako da ni postavljen le k njegovemu izvoru, temveč je soočen tudi z nečim, kar presega vse razumevanje. Lippsova tretja pot se izogiba alternativni izdvajanja prisvajajoče se subjektivnosti iz izvrševanja njenega naravnega življenja in vnaprej predpostavljeni in ne posebej analizirani vpetosti v horizont razumevanja. Kakšno pojmovanje 'subjektivnosti' je torej podlaga tej tretji poti?

II. Samobit in objektivnost

Mar Lipps s svojim pojmovanjem transcendence bivanja zastopa 'subjektno' usmerjeno pozicijo, podobno kot Heidegger v svojem delu *Bit in čas*? Za odgovor na to vprašanje bo treba pokazati, kako misli Lipps razmerje med sebstvom in resničnostjo. Ko v *Hermenevtični logiki* preberemo, da se »transcendenca govora, ki je ni mogoče reducirati na poljubno intencionalnost, kaže v tem, kako se stvari postavljajo ali pritegujejo v pogled oziroma jemljejo v

imamo sebstvo »v faktični situaciji [...] v načinu življenja v razumljivem« (Heidegger 1993, str. 166); v tej zvezi prim. tudi prispevek Hansa-Helmutha Ganderja v tem zvezku in Kisiela 1986/1987.

govor« (Lipps 1976, str. 23), lahko to sprva podkrepi sum, da gre za subjektivno usmerjeno, dasiravno ne v smeri Husserlovega transcendentno-fenomenološkega pojmovanja razvito koncepcijo. Transcendirajoči poseg doživljanja uredi stvari in v nekem smislu oblikuje situacijo: »Situacija se kaže le v luči moje odločitve« (ibid., str. 25). Toda tu se že pokaže, da odločitev ne pogojuje same situacije, temveč si lahko kvečjemu prizadeva za reševanje »nesublimnega« situacije. To reševanje Lipps označi kot »sprejemanje«, ki se odvija »kot gledanje« (ibid.): *Gledanje* je v odvisnosti od gledajočega, če gre za njegovo odločitev, tako ali drugače predmet pogleda; je hkrati tudi to, kar se je odprlo v odvisnosti od njega, če to odprto kot to, kar je načelno razpoložljivo za sprejem, dopušča sprejemajoče gledanje z ene odprte strani. Ker pa gre za gledanje, ki odpira in hkrati razpira tudi to, kar ono samo ni, je to gledanje sprva dominantno (»sprva ostajam ujet v svojem gledanju« [ibid., str. 34]), je gledanje, ki mi po eni strani daje resničnost.¹⁰

V sprejemanju nečesa po eni strani dobim s tem, ko stvar 'obvladam', o njej neki *pojmem*. Lipps pojma ne misli kot logične kategorije, temveč kot eksistencial. Kajti v pojmu se odvija občevanje z resničnostjo, in kolikor se v pojmljenju »rokuje« s stvarmi, »concupere« postane medij, v katerem se izvršuje transcendenca bivanja (prim. ibid., str. 63). Pojem kot »zmožnost dojemanja« zatorej ni »nič racionalnega« in »je še pred razumevanjem in razlaganjem« (ibid., str. 64). Z izrazom 'obvladovati' Lipps zatorej poskuša formalno opisati *faktičnost*, v kateri eksistenca v situacijskosti svojih vsakokratnih

236

¹⁰ Govor o 'strani' implicira smisel 'nečesa', od česar ta stran je; v tej zvezi prim. delo Meinolf Wewla, 1968. Govor o 'nečem' vsebuje z vidika Lippsovega pristopa več plati: 1. V oblikovanju gledanja in ustrezne strani je stran 'celota' ali, še bolje, skupek, »sorazmernost«, ki se oblikuje z gledanjem v eno stran, je takšna celota: Doživljajoči vendar ne misli, da 'ima' 'le' eno stran. 2. Ta celota se razkrije kot stran šele v skupnem dialogu in kontrastu z drugimi 'stranmi'. 3. V izmenjavanju z drugimi stranmi se konstituirajo kompleksi gledanj in temu ustreznih strani novega gledanja, ki te strani bodisi harmonizira ali jih pusti kot take. V zvezi s tem prim. Lippsove opombe: »Stran, s katere se kaže resničnost, je različna. Ne kot da bi sama imela eno stran [...]. Različni niso vidiki v smislu perspektivizma, ki bi ga bilo treba obsojati kot relativističnega, temveč resničnost« (Lipps 1997b, str. 212). To pomeni, da razmerja med gledanjem in nečim ni mogoče razlagati v smislu pluralnosti vidikov, ki se v tem nanaša na kako celotnost v smislu identitete. Shema stran – nekaj ne zadostuje več za dojemanje dejstva, v katerem sama resničnost niti nima strani niti ni le eden izmed vidikov v nasprotju z njihovo pluralnostjo, temveč je sama različna, kar pomeni, da je v pluralnosti 'celotnosti'. To se sicer skorajda povsem sklada s Schelerjevim pojmovanjem, ki je podlaga njegovi teoriji »izravnave« (Scheler 1976, str. 145–170). Lippsov koncept kaže, kako se te celotnosti vselej oblikujejo v izvrševanju doživljanja posameznikov in posameznih skupin (prim. tudi op. 13).

gledanj izvršuje svoja utemeljevanja in si s pomočjo tega obvladovanja odpira horizont razumevanja.¹¹

Ker za Lippsa pojmi ne korelirajo z zavestjo, ki si to, kar je resnično, naredi razpoložljivo s predstavami, temveč so načini tega, kako eksistenca prvotno prodira v resničnost, se »izvršujejo in zmorejo« (ibid., str. 65). Če so pojmi izrazni liki izvrševanja 'zmorenja' (v glagolniškem pomenu) človekove eksistence v luči odločitve, *zmorenje* kot gibanje opisuje prostor vsakokrat mogočega, v katerem se eksistenca postavlja v razmerje do resničnosti. Dojemanje stvari je po Lippsu mogoče misliti le iz te »sorazmernosti«. Dojemajoči pri tem ni več avtonomen subjekt. Človekova eksistenca ne obvladuje svojega dojemanja, če dojemanje poteka v situaciji, ki že vselej presega dojemajočega. Dojemajoči je vključen v gibanje tega dogajanja, ki pa ga sam vendarle sooblikuje. Sebstvo si 'je' svoje gledanje sprva oblikovalo le toliko, kolikor si polaga svoj temelj in v tem implicitno postavlja samo sebe. Vendar pa se v tem še ni prisvojilo kot ono samo in prav tako se ne more prisvajati tako, da bi lahko samo razpolagalo s temeljem svojega doživljanja, še več, da bi samo postalo ta temelj. Vse to se pri Lippsu izraža v tem, da zorni kot, ki se nanaša na subjekt oziroma korelacijski sistem med subjektom in objektom, loči od zornega kota, ki se nanaša na *razmerje* med dojetanjem in dojemajočim. Le v tem razmerju ima eksistenca svoj običajni kraj, le tu ima možnost svojega zadrževanja: »Eksistenca *se zadržuje* v urejenosti stvari.« (Ibid.)

237

Ta sorazmernost pa ne pomeni le tega, da je eksistenca v sprejemanju stvari napotena nanje in od njih 'odvisna'. To se po Lippsu povsem ujema s tradicionalno podmeno 'resničnosti na sebi', vendar pa se s tem bistveno modificira smisel tega izraza. Ker takšno 'na sebi' ni 'za sebe' in se torej stvari »ne morejo razpirati same od sebe«, njihova nasebnost ne nasprotuje njihovem sprejemanju v kazanju, v katerem – kot to formulira Lipps na nenavaden, vendar stanju stvari ustrezen način – »si jih pustim kazati«, »se moram narediti za njihovega zagovornika« (Lipps 1977, str. 69).¹² Lipps zatorej opusti tradicionalno pojmovanje 'biti na sebi' s tem, da nasebje postavi v razmerje z za-

¹¹ »Ontološko« izkustvo, ki šele zasnuje razumevanje biti, Eugen Fink v svoji pozni filozofiji misli kot »pojmovno« izkustvo. S tem podobno kot Lipps označi oblikovanje smeri pogleda, ki se razpira v prvotnem pojmljenju in v katerem se bivajoče kaže v luči predrazumevanja tega pojmljenja (prim. Fink 1994, str. 186 isl.).

¹² Govoriti za stvari za Lippsa obenem pomeni biti od njih odvisen: Človek je bitje, »ki si mora pustiti kazati stvari« (Lipps 1977b, str. 212).

sebjem, ne da bi tudi pustil, da bi nasebje postalo odvisno od zasebja. Biti zagovornik stvari pomeni govoriti zanje: Pustiti si kazati njihovo nasebje, s tem da se ga postavi v neki *za*, je oznaka eksistence, ki »s spretnimi prijemi« »sprejme v tem označeno gledanje«, gledanje, ki postane »konstitutivno za kajstvo stvari« (Lipps 1976, str. 68). V *sprejemanju* sta se že prekrizala razpiranje, ki poteka iz stvari (po eni strani skladno z mojim gledanjem), in pollaščenje s strani izvrševanja eksistence (gledanja), če je za Lippsa »to, kar je dano«, »izraz stanja«, »ki se ga sprejema in kot stanje priznava v pojmljenju stvari« (ibid., str. 69).¹³

Medtem ko me odnos do stvari »vrača le k samemu sebi« (ibid., str. 32), tako da v meni sproža gledanje (odpiranja ene) strani, pa to ni tako pri odnosu do drugih oseb. Tu se soočam z nekom, ki ga je, tako kot mene, mogoče nanašati na samega sebe, in še več: S tem ko je drugi »postavljen« (ibid., str. 33) v mojem nagovoru, ko ga pokličem na zagovor, ga hkrati pripeljem do njega samega, saj njegov odgovor predstavlja njegovo »gledanje« (ibid.), če se transcendenca govora manifestira v oblikovanju gledanja. Transcendenca govora je torej tranzitivna in zatorej subjektno neujeta tudi toliko, kolikor se lahko funkcija transcendence govora prebujata tudi pri drugem. V prebujanju te funkcije in v morebitnem s tem povezanim soočanju z drugim v skupnem *pogovoru* se v tej izmenjavi načinov gledanja konkretizira nekaj novega, neko novo gledanje, »ki pravzaprav ne pripada nobenemu izmed naju« (ibid.). Tu se pokaže, da Lipps soočanja z drugim ne misli le iz kake vselej moje dispozicije k transcendenci, temveč tako, da se ravno v tem soočanju spremeni karakter same transcendence, tako da 'subjekt' pogovora nista več jaz in ti, temveč neki novi tretji, iz katerega se šele osvetli smisel pogovora. Pogovor kot tak je konstitutiven za sprejemanje resničnosti.

238

V pogovoru in njegovem izvirnem konstituiranju gledanja resničnosti Lipps vidi izvor oblikovanja *objektivnosti*. Objektivnost zanj izraža iz zahteve po zadostitvi stvari, namreč po preverjanju lasnega gledanja v gledanju drugih.¹⁴ To ne pomeni predmnenja o nasebju mišljene stvari in možnosti spoznavanja stvari v njenem nasebju, temveč, »ravno nasprotno, zadovoljitev z objektiv-

¹³ S svojim poudarjanjem situacijskosti in sredine doživljanja, s svojo »sorazmernostjo«, s prvotnim križanjem gledanja in stvari se Lipps približa pojmovanju Heinricha Rombacha o »konkreativnosti«, v kateri se vselej prvotno razvija smisel.

¹⁴ »[...] sprva sem ujet v *svojem* gledanju. Nastane vprašanje, ali je stran, s katere si tu razprem stvar, tudi njena odločilna stran« (Lipps 1976, str. 34).

nostjo v smislu pravilnosti, ki ima svoje merilo v interpretaciji resničnosti kot sveta, ki si ga delimo z drugimi« (ibid., str. 34). Objektivnost predpostavlja bitje, ki je (v polaganju svojega temelja in oblikovanju gledanja) ujeto v sebi, s tem da prenaša svojo vpletenost v sorazmernost svoje transcendence, dejstvo, da sprva ni pri sebi: da decentrirano v delovanju svoje transcendence izvršuje ravno svoje središče, svoj temelj. Vpletenost eksistence se torej ujema z obliko eksistence, ki je odvisna tako od možnosti kazanja stvari kot tudi od preverjanja lastnega gledanja ob drugih.

Lippsova eksistencialna interpretacija oblikovanja objektivnosti je še en dokaz za to, da se transcendenca bivanja zanj sklada z doživljanjem, ki je kot 'vpleteno' že vselej samobit, toda ne samobit subjektivnosti, ki bi jo bilo mogoče izolirati. Tu se kažeta dve načelni poti: Po eni strani v tem, da rešitev iz vpletenosti vidimo le v 'zunanosti' objektivnosti, ki jo je treba oblikovati, radikalizirani v impulzu znanosti, po drugi (tudi) v obračanju k lastnemu temelju, v njegovem prisvajanju sebstva z epoché, kar je za Lippsa radikalizirano v impulzu filozofije.

III. Samobit in transcendentalnost

Za Lippsov koncept je značilno, da samoosvetlitev, ki jo omogoča epoché, navezuje na soočanje z drugo osebo, še več, celo na oblikovanje dogovora, ki ga Lipps opredeljuje kot 'objektivnost'. V nasprotju s Husserlom in Heideggrom Lipps v oblikovanju 'objektivnega', 'javnega' sveta ne vidi že tudi karakterja zapadanja samobiti. Za karakter zapadanja gre po njegovem le takrat, ko se ne posreči oblikovanje skupnega sveta.

Obračanje navzven, do katerega pride v soočanju z drugimi, v oblikovanju skupnega gledanja proizvede skupni svet, v katerega se 'delimo'. Struktura takšnega skupnega sveta ima lahko različne obraze. Temeljni smisel takšnega sveta, kot ga poudarja Lipps, je možnost osvoboditve egocentričnosti iz njenih meja, merjenje lastnega gledanja ob gledanju drugih. Dejstvo, da se ta možnost ne realizira, da lahko to merjenje poteka tudi tako, da nastane novi, silni in tudi usodni skupinski egoizem,¹⁵ ali da, navidezno nasprotno, pride do niveliranja

¹⁵ Iz konteksta egoizmov političnih skupin bi lahko interpretirali osrednje značilnosti zgodovine razvoja evropske znanosti in tehnike.

samonanašanja,¹⁶ ali da se pojavijo mešane oblike obojega, ne izpodbija možnosti posrečenega soočenja z drugim. Pri oblikovanju egoizma skupnosti in niveliranju samobiti vselej deluje isto, namreč egoizem, ki absolutizira posamezne perspektive in pri tem prikriva samega sebe in v soočanju z drugim ne razkriva samega sebe, temveč se v obeh primerih njegova prikritost povečuje, enkrat v skupnem potenciranju, drugič v skupnem niveliranju, obakrat pa v zlivanju z egoistično voljo skupnosti. Lastnega gledanja v obeh primerih ne popravljamo in dopolnjujemo z drugimi gledanji, temveč ga zatremo z vključitvijo v 'vseobsegajoče' gledanje, ki presega posamezne osebe. Uspelo soočenje z drugim vključuje tako osvoboditev izpod prevlade lastnega gledanja ter s tem omogočeno oblikovanje razmerja do njega in njegove utemeljitve kot tudi neprestano dinamično spoprijemanje z gledanjem drugega in vselej doseženim skupnim gledanjem. Toda kako se odvija osvobajanje iz ujetosti v lastno gledanje? Lipps to le nakaže in zato bomo v nadaljevanju poskušali rekonstruirati kontekst, v katerem ta namig najdemo.

240

Da bi se ta osvoboditev lahko aktualizirala, mora nastopiti nekaj, kar je z ozirom na naše lastno gledanje 'povsem drugačno'. To povsem drugačno pa ne more biti le gledanje drugega kot drugačno *gledanje*, saj vendar še nisem izkusil meja svojega gledanja in bi lahko v svoje gledanje vključeval le vsebine drugega gledanja (kar se običajno gotovo dogaja). Do trčenja z gledanjem drugega pride le, če to gledanje doživim kot *drugačno*. Doživljati nekaj drugega kot perspektivčnost pa ne pomeni le soočenosti z identiteto; tu ni pomembno, da se šele oblikujejo skupne značilnosti, temveč da sta pluralnost in identiteta načina smisla. Če gre za nekaj 'drugačnega od gledanja', se hkrati vprašujemo po tem 'drugačnem od gledanja', če konstituiranje gledanja hkrati pomeni razpiranje smisla. Oblikovanje gledanja vselej poteka vzporedno s postavljanjem temelja. Utemeljevanje je umeščanje in kot tako usrediščanje moje eksistence, iz njega izhaja sleherna transcendenca in sleherno razsrediščenje. Transcendenca kot razsrediščenje ostaja vezana na usrediščenje, saj to daje smer transcendenci, njenemu gledanju. Napetost med usrediščenjem in razsrediščenjem proizvaja prostorskost, ki je medialnost smisla in njegov krog toliko, kolikor se tu vsakokratna eksistenca giblje v svojem mediju smisla. S to medialnostjo smisla se sklada Lippsov termin sorazmernosti. Sorazmernost je

¹⁶ V prevzemanju prijemov, s katerimi se obvladuje resničnost, je »anticipirana smer, v kateri se odkrivajo stvari [...]. [...] Tu imamo tudi možnosti zapadenja. Kolikor je namreč eksistenco mogoče izriniti v večše prodiranje, ne da bi se ji bilo pravzaprav treba uveljavljati in v resničnem spoprijemu dobiti izvorno razmerje do stvari« (Lipps 1976, str. 34).

območje, na katerem se odvija vsako soočanje sebstva in resničnosti. Eksistenca se v tem mediju, ki je zanjo (kot tako nedoživljeno) zaokroženo območje, zadržuje vse dotlej, dokler si ne prisvoji njegove utemeljitve. Da pa se bo okrožje vsakokrat moje veljavnosti smisla lahko pojavilo, ne zadostuje le soočanje z drugimi svetovi smisla; potrebno je soočanje z nečim, kar ni smisel, kar ni gledanje. Takšni so torej »upori, v katerih se lahko preizkuša odločilna pravilnost mojega gledanja« (Lipps 1976, str. 35). *Moje* gledanje doživi rahlo ali silovito, prehodno ali trajno pretresenje šele takrat, ko ne naletim le na drugi smisel, temveč na goli upor.¹⁷ To, kar je »nepredvideno« v ugovoru drugega, »me opozarja na meje mojega pojmovanja« (ibid.). Nepredvideno kot to, kar je zunaj mojega transcendirajočega posega, pa ni le drugi smisel, temveč je nesmiselni nasilni akt, ki se me polasti. Razgovor z drugim potemtakem ni le izmenjavanje vsebin smisla, temveč merjenje moči, pri čemer pa pravzaprav ne gre za to, katera stran bo uspešnejša, temveč za to, da se te sile manifestirajo, pojavljajo (»Produktivnost razprave je v manifestaciji polja moči enega stališča.« [Ibid., str. 37.]) – vendar tako, da se v pojavljanju takoj znova izmaknejo s tem, da se kažejo le v povezavi s smislom. Kar pa se ex negativo še pokaže, je dejstvo, da se to, kar se kaže, ne sklada z 'obstoječim' in da tudi tega, kar se ne kaže, ni mogoče reducirati na njegovo izmikajočo se podobo, ki še ima svoj kraj znotraj vseobsegajoče situacije možnosti razumevanja.

241

V uspelem soočenju z drugim izkusim svoje stališče. Soočenje teži k temu, da »poročam« (ibid., str. 30) in s tem preizkušam samega sebe, kajti poročam o svojem gledanju (»poročanje poteka kot približevanje samemu sebi« [ibid.]). Tu ne zadostuje zgolj predstavljanje vsebin mojega gledanja; prisiljen sem, če naj uporabimo Husserlove besede, braniti »temelj verodostojnosti« svojega gledanja in s tem se soočam s *faktičnostjo* svoje temeljitve in svojega gledanja. Soočanje z drugim teži k samopreizkušanju in samoosvetljevanju vse tja do

¹⁷ Lippsov hermenevitični koncept torej upošteva dejstvo upora kot mejni moment – v nasprotju s Heideggrom, ki ne zadosti Schelerjevi analizi doživljaja upora, ki jo navezuje na Diltheyeve opredelitve, saj upornost že od samega začetka podreja svojemu hermenevitičnemu konceptu: »Na upor naletimo v neprebijanju, kot oviranje hotenja po prebijanju. S tem pa je že razprto nekaj, k čemur *stremita* nagon in volja« (Heidegger 1977, str. 279). S tem ko Heidegger doživljaj upora reducira na dogajanje na področju smisla (na »razprtost«), mu uide bistvo tega doživljaja, ki pri Schelerju pomeni ravno s smislom neposredovano soočenje s tem, kar se kot tako upira dostopu do smisla; šele v tem upiranju poskuša bivanje to, kar se upira, udomačiti z vključevanjem v napolnilno celoto njegovih pomenskih odnosov. (V zvezi s Schelerjem prim. »Das eigentliche Realitätsproblem«, kot se glasi naslov III. dela razprave »Idealismus – Realismus«, v: Scheler 1977, str. 208 isl.)

temelja. V maksimalni realizaciji te težnje se odvija »preboj«:¹⁸ »[...] v preboju svoje [lastne] zastrtosti se spoznamo kot to, kar smo« (ibid.).¹⁹

Izvrševanje tega preboja je epoché, ki je za Lippsa radikalno izvršena v filozofiranju – radikalno namreč zato, ker gre filozofirajočemu, kot meni Lipps, in sicer izrecno, le za eno, namreč za prilastitev svojega temelja. To ni enako prizadevanju za postavitev absolutnega ali zadnjega temelja, temveč je strem-ljenje za doseženjem tega, kar je že od vselej nosilno. Lipps filozofije ne opredeljuje kot konstituiranja gledanja, kot delujočega poseganja transcendence, temveč kot vračanje,²⁰ najdevanje-ob: »Kajti filozofija noče novega utemeljevanja« (Lipps 1977a, str. 56). Če pa filozofiranje ni utemeljevanje, potem filozofiranje nima in ne postavlja nikakršnega začetka,²¹ skrb njegovega začenjanja velja zunaj- in predfilozofskemu, že vselej izvedenim začetkom in sami zmožnosti začenjanja. Toda ravno s tem ko sama filozofija ne postavlja nikakršnega začetka in – nasprotno – v temi začenjanja zadobi svoj osrednji problem, doseže svoj kraj le v začenjanju: »Filozofija vselej stoji na začetku.« (Lipps 1976, op. 22). Biti vselej na začetku je opis izvajanja epoché. Če epoché pomeni prekinitev utemeljevanja in privzetje gledanja, se stanje na začetku na podlagi epoché vzdrži vsakega začetnega utemeljevanja oziroma stanje na začetku izhaja iz vzdržanosti od vsakega utemeljevanja. Epoché tako postane, kot pripominja Lipps, Aristotelova *scholé* v smislu 'prostega časa' kot »za-

242

¹⁸ Ravno »preboj« je tisto, kar Jan Patočka imenuje tretje izmed »temeljnih gibanj« človekove eksistence, ki jih poudarja. Enako kot pri Lippsu to gibanje proizvaja rešitev izvorno egocentričnega razmerja nanašanja in prisvajanje sebstva v temelju njegovega doživljanja. Tudi obe gibanji, ki sta pred prebojem, in ju Patočka imenuje gibanji »umestitve« in »samopodaljšanja«, kažeta podobnosti z »utemeljitvijo« in gibanjem transcendence v Lippsovem smislu, vendar s to razliko, da prvi dve gibanji pri Patočki časovno razdruženi obstajata vsako zase, medtem ko utemeljitev in gibanje transcendiranja pri Lippsu potekata nerazdružno in se ločuteja le v analizi. (V zvezi s Patočko prim. 1990, str. 181–267, in 1991, II. in III. razdelek.)

¹⁹ To pokrivanje obeh gibanj samobiti v izvornem (so)proizvajanju sebstva in samopostajanja v vračanju k samemu sebi Meinolf Wewel jedrnato izrazi s tem stavkom: »Jaz *sem* ravno toliko, kolikor *transcendiram*. In le s tem, ko se zavedam svojega transcendiranja, sem pri sebi« (Wewel 1968, str. 137).

²⁰ »In če so predpojmi, pod vodstvom katerih se ukvarjam s stvarmi, nekaj, kar je po svojem bistvu predhodno, torej nekaj, kar je treba le *naknadno* predočiti, je njihovo poudarjanje *epoché*« (Lipps 1977, str. 56). Pri Lippsu dogajanje epoché zaobsega momente ustavljanja (prekinjanja) in prilasčanja tega, kar se izkuša v epoché in z njo.

²¹ »Aporetični moment filozofije je v tem, da nimamo na voljo njenega začetka, da se tu pač lahko le najdemo ob utemeljitvi, ki se je zgodila kot predhodna« (Lipps 1977a, str. 56). »Filozofija ne more [...] začenjati sama s sabo. Nastane lahko le iz nefilozofije [...]« (Lipps 1976, str. 62).

ustavljanje pri nečem»: »To, s čimer se tu ukvarjamo, dobi, če se ne nahaja v napetosti med nameni in cilji, nesorazmeren pomen. Jemljemo ga kot 'za sebe'« (ibid.). Prekinitev delovanja transcendence pomeni zaustavitev ob sorazmernosti kot območju, na katerem se odvija tarnscendirajoče poseganje in ki si ga to priigrava. Zaustavljanje-pri s strani epoché ni v razmerja vpeto in vpenjajoče se transcendiranje in je zato nekaj 'nesorazmernega': to, kar uzre epoché, ni uzrto v privzetju pogleda, temveč je sama uzrtost v gledanju in je kot tako *za sebe*. Ne deluje več v svojem gledanju in se v svoji gledanosti sooča s seboj. Če je življenje v transcendirajoči usmeritvi ujet v krog obkrožanja svojega vsakokratnega temelja, epoché to gibanje prekine iz njega samega tako, da ga lahko najdemo ob središču tega gibanja, torej ob temelju. Prekinitev z epoché torej privede do preloma v krožnem gibanju transcendirajoče eksistence, ki jo sooča z njenim temeljem, njenim začetkom. V tem prelomu se krog razpre, in to razprtje je tudi razprtje v tem smislu, da prvič privzame neko drugo – merjeno z vidika odnosa do transcendence, ki se jo je doslej zasledovalo – smer, še več, drugo *kvaliteto* smeri – proti 'prvemu' razprtju, ki je napelo krog in sprožilo njegovo gibanje.

Izvrševanje epoché v smislu najdevanja ob utemeljitvi je za Lippsa konstitutivno za filozofijo. Ker epoché tu kot usmerjevalna metoda ni pogoj filozofije, je s tem, ko se vedno znova izvršuje, izvorna oblika gibanja samega filozofiranja. Če je to gibanje čisto eksistencialno, saj doživljanje v njem samega sebe išče v svojem vsakokratnem temelju, filozofije ne »določa« predmet, temveč le »način, na kateri filozofirajoči eksistira« (Lipps 1977a, str. 56).

243

Lipps na podlagi epoché povezanost med soočenjem z drugim in začetkom filozofije zgolj nakaže.²² Na dejstvo, da tu vendarle obstaja povezava, in sicer, da obstaja v kar največji meri, opozarja že tradicionalni govor o *lógon didónai* v zvezi z nalogo filozofije. Poročanje tudi tu za Lippsa v prvi vrsti pomeni eksistencialno izvrševanje, izvrševanje, ki se ne odvija prek posredovanja »predmetov« (prim. Lipps 1976, str. 21, op.). Če ima filozofija opraviti le z začetnim, z utemeljitvami, nima na voljo zagotovljenega področja predmetov, o katerih bi se bilo mogoče pogovarjati (kot ga imajo, denimo, znanosti), ne

²² Pri sokratski majevtiki se drugi »osvobaja iz ujetosti in samemu sebi. To, da se ga najde ob ... pa pomeni prekinitev = *epoché*. In ker je eksistenco mogoče pomešati z drugo eksistenco, sama filozofija z vidika svoje možnosti postane problem, kolikor naj bi se raziskovalo sorazmernost *dialégesthai*. Filozofiranje se dogaja v svobodnem razmerju enega do drugega« (Lipps 1976, str. 22, op.).

more argumentirati v pravem pomenu, saj se argumenti vselej uporabljajo na ozadju delujočih temeljev in celo kot delujoči temelji, po katerih se ravno vprašuje. Da bi se snov filozofskega govora, torej utemeljitve, naredilo takšne, 'da se lahko o njih pogovarja', jih je treba – v »apeliranju na drugega« (ibid.; Lipps 1977a, str. 55) – predstaviti kot *primere* (ibid.).

Naloga *Hermenevtične logike* je zatorej stvari v najdevanju-pri fiksirati v vsakokratnem odločilnem pomenu, »odkrivati njihove koncepcije v tem, kot kar obstajajo zame«. »Hermenevtična logika jih pusti ravno v tem prijemu« (Lipps 1976, str. 65 isl.). To obdržanje v prijemu zagotavlja epoché, ki nas sicer vrne na začetek, v središče kot sredino temelja, toda s tem, ko omogoča najdevanje pri njem v omenjenem smislu, se izogne nevarnosti, da bi se interpretacija postavila *nad* to, kar naj bi interpretirala, in zgrešila eksistencialni smisel, ki se oblikuje »v samorazumevanju, ki se dogaja kot izvrševanje samega sebe« (Lipps 1977a, str. 57). Od tod tudi tale Lippsova formulacija: »[...] kolikor je – na splošno – interpretiranje toliko kot najdenje sredine besedila, je eksistencialna analitika hermenevtika« (ibid.).

244 Lippsov poizkus pokaže, da je dogajanje epoché mogoče povezati s hermenevtično predhodno eksistencialno analitiko. Epoché pri Lippsu postopa hermenevtično, kolikor si temelj smisla situacije poskuša prisvojiti iz razumevanja te situacije same. Zadržujoč se v tem krogu, ga zaustavlja, prekinja, da bi ga lahko dojel veliko bolj izvirno. Na ta način uporabljena epoché pa hermenevtiko pripelje na njeno mejo, in sicer tako, da jo pripelje pred nekaj, česar v njegovi predhodni faktičnosti hermenevtično ni več mogoče doseči. Pri tem hermenevtiko epoché na dvojen način sooča s tem, kar z ozirom na okrožje utemeljitve, svetlobo transcendence, kaže značaj *meontičnega*: Merjeno s tem, kar lahko s pomočjo utemeljitve v luči transcendence velja za 'bivajoče', utemeljitve kot take, torej kot odtegnjene svetlobi, *ni mogoče* dojeti; podobno kot predbiti transcendentalne subjektivnosti, ki se sprošča s fenomenološko redukcijo, je ni mogoče dojeti v izhajanju s področja, ki se oblikuje šele v njej. Po drugi strani pa nekdo, ki izvaja epoché, pri Lippsu – podobno kot fenomenološki opazovalec pri Husserlu – ni v odnosu do transcendence, v »težnji biti« (Husserl), če se sam ne loti nove utemeljitve. Husserlova fenomenologija se je tu soočala s problemom, kako bi fenomenolog z ozirom na to predbit še lahko formuliral svoja spoznanja, če je jezik, ki mu je na voljo, le 'naravni' jezik, ki kot tak že vselej operira na podlagi predhodnega razumetja tega, kar 'biva'. Eugen Fink je v tem videl indic meontičnosti transcendentalne predbiti

z ozirom na življenje, ki se nahaja v težnji biti.²³ Lipps se tej aporiji v zvezi z jezikom (in aporiji, v katero s tem zaide fenomenolog pri Husserlu) izogne tako, da že od vsega začetka izhaja iz govora. Obravnavanje govora ga samo po sebi pripelje na njegovo mejo. Pri Lippsu hermenevtik že od vsega začetka spoštuje načelno nedostopnost, ki jo kot tako še kaže.

Hermenevtična logika pokaže, da se doživljanje izvršuje le v situacijskosti, vendar pa tudi pokaže, da v tem vlada neka enotna struktura, ki dobi svojo označitev s termini, kot sta 'utemeljitev' in 'transcendenca', vendar pa tudi z ozirom na možnost vračanja k lastnemu temelju v 'najdevanju-pri'. Ta struktura, ki ima očitne transcendentalne značilnosti, pri Lippsu ni reflektirana v svojem transcendentalnem karakterju in enotnosti. Za zaključek bomo poizkusili podrobneje osvetliti ta enotni *transcendentalni* moment v njej. O transcendentalnem momentu lahko govorimo, ker pokazana struktura – govorjeno anticipativno – predstavlja neki temeljni vzorec, ki se ohranja v izvrševanjih doživljanja in ga je treba pri tem vselej izpolnjevati v konkretnem situacijskem izkustvu in skladno s katerim se samobit izraža in je lahko tudi v odnosu do sebe. V točkah, ki sledijo, bomo to anticipacijo poskušali podkrepiti vsaj v obliki namigov. Pri tem se bodo tudi pokazale bistvene modifikacije smisla te transcendentalnosti v primerjavi z običajnim oziroma Husserlovim razumevanjem.

245

1. 'Transcendentalno' tu ne označuje več izključene subjektivnosti, ki je edina odgovorna za konstituiranje smisla resničnosti. Pokazalo se je, da Lipps samobiti ne pripisuje subjektivnemu polu oziroma soodvisnosti med subjektivnim in objektivnim polom v globinski plasti subjektivnosti, temveč da ji njen kraj dodeljuje *sredi* izmenjave med osebami in stvarmi. Dejstvo, da imamo tu jasne sledi »konkreativnosti« (H. Rombach), na radikalen način spremeni vendarle upravičeni govor o transcendentalnosti.

2. 'Transcendentalno' tu ne napotuje več na področje, ki je odtegnjeno naravnemu doživljanju, denimo, v tem smislu, da bi bilo naravno doživljanje samopercepcija transcendentalne subjektivnosti, v kateri se ta zastira in izolira v svojem predontičnem statusu 'biti' (Husserl). Temu ustrezno pri Lippsu tudi

²³ Če se naravni jezik uporablja le per analogiam za formuliranje transcendentalnega spoznanja, je treba to analogijo – kot je pokazal Fink v *VI. kartezijanski meditaciji* – razumeti meontično: Kajti »ontični pomeni« sploh ne morejo tvoriti analogij »neontičnim' transcendentalnim pomenom«, »saj jih med sabo sploh ni mogoče primerjati« (Fink 1988, str. 99).

nimamo nikakršne posebne metode, s katero bi lahko iz naravnega doživljanja vstopili na to izolirano področje, torej nikakršne 'spremembe naravnosti'. Epoché v Lippsovem smislu ni metoda, temveč eksistencialno dogajanje, ki me potisne k mojemu temelju.

3. 'Transcendentalno' se lahko tu, nasprotno, nanaša na pragibanje eksistence, na gibanje, ki ga prav tako zaznamuje odtegnjenost in je meontično v prej prikazanem smislu, vendar pa utemljuje vanj vpletajoče se doživljanje. Kljub tej vpetosti pa Lipps misli precej večji hiatus med transcendentalnim površinskim življenjem in vračanjem k njegovi 'globinski plasti' kot Husserl, kolikor si doživljanje pri Lippsu nikoli ne more neposredno ali celo absolutno prilastiti svojega temelja. Meontični hiatus se tu poveča kljub odpravi razmejevanja dveh načinov subjektivnosti. Meontično tu ne označuje le drugega statusa biti globinske plasti in njene načelne nerazpoložljivosti v govoru, ki navaja ontična dejstva, kolikor sam govor ne more biti transcendentalen; 'meontično', nasprotno, pomeni preprosto dejstvo, da ta globinska plast ne obstaja v transcendenci, ki jo sama razpira, in da tudi ne more biti nezastrita, prezentna v vračanju nanjo kot na tisto, kar je v svojem temelju. Meontično tu pomeni odtegnjenost, saj se najdevanje-ob vselej odvija le v situaciji, ki jo je utemeljitev že zdavnaj presegla in je ni več mogoče zajeti v povedne izjave, ki bi se enoznačno nanašale nanjo.

4. Tudi vsako soočanje s transcendentalnim je le situacijsko. Filozofsko soočanje še spoznava, da tudi transcendentalnost vselej deluje le situacijsko, da je s svojo vpetostjo v doživljanje vpletena v situacijskost, tako da je moment, ki ga je treba 'enotno' ločiti, z ozirom na transcendentalno le označeni strukturni karakter kot tak.

Ta drugi, novi smisel transcendentalnosti, ki ga razvija Lippsova *Hermenevtična logika*, ima svoj kraj v *sredini* kot izvorni prostorskosti eksistence, in sicer tako, da transcendentalnost nosi to sredino, da se potrjuje le v njeni situacijski razgrnitvi, in s tem, da dopušča možnost vračanja k njej v konkretnem doživljanju, ki je v retrogradnem odnosu z gibanjem transcendence in ekscentričnem odnosu do obkrožanja temelja.

Prevedel Alfred Leskovec