

# FILOZOFSKI

*vestnik*

XXVII • 3/2006

**Izdaja**

**Filozofski inštitut ZRC SAZU**

**Published by**

**the Institute of Philosophy at ZRC SAZU**

**Ljubljana 2006**

## *Programska zasnova*

FILOZOFSKI VESTNIK je glasilo Filozofskega inštituta Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Filozofski vestnik je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo in je forum za diskusijo o širokem spektru vprašanj s področja sodobne filozofije, etike, estetike, politične, pravne filozofije, filozofije jezika, filozofije zgodovine in zgodovine politične misli, epistemologije in filozofije znanosti, zgodovine filozofije in teoretske psihoanalize. Odprt je za različne filozofske usmeritve, stile in šole ter spodbuja teoretski dialog med njimi.

Letno izidejo tri številke. V prvi in tretji so objavljeni prispevki domačih in tujih avtorjev v slovenskem jeziku s povzetki v slovenskem in angleškem jeziku. Druga številka je mednarodna in posvečena temi, ki jo določi uredniški odbor. Prispevki so objavljeni v angleškem, francoskem in nemškem jeziku z izvlečki v angleškem in slovenskem jeziku.

Filozofski vestnik je ustanovila Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

## *Aims and Scope*

FILOZOFSKI VESTNIK is edited and published by the Institute of Philosophy at the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. Filozofski vestnik is a journal of philosophy with an interdisciplinary character. It provides a forum for discussion on a wide range of issues in contemporary political philosophy, history of philosophy, history of political thought, philosophy of law, social philosophy, epistemology, philosophy of science, cultural critique, ethics and aesthetics. The journal is open to different philosophical orientations, styles and schools, and welcomes theoretical dialogue between them.

The journal is published three times annually. Two issues are published in Slovene, with abstracts in Slovenian and English. One issue a year is a special international issue that brings together articles in English, French and German, written by experts on a topic chosen by the editorial board.

Filozofski vestnik was founded by the Slovenian Academy of Sciences and Arts.

FILOZOFSKI VESTNIK je vključen v / is indexed in: Arts & Humanities Cit. Index, Current Contents / Arts & Humanities, Internationale Bibliographie der Zeitschriften, The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Sociological Abstracts.

FILOZOFSKI VESTNIK izhaja s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

FILOZOFSKI VESTNIK is published with the support of the Slovenian Research Agency and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

VSEBINA

**Umetnost in prostor**

Ernest Ženko, <i>Produkcija hiperprostora</i> .....	7
Gregor Kroupa, <i>Descartes in arhitektura</i> .....	23
Martin Heidegger, <i>Umetnost in prostor</i> .....	39
Paul Crowther, <i>Po Heideggerju: kraj skulpture</i> .....	45
Aleš Erjavec, <i>Lokacije, premestitve in reinterpretacije</i> .....	67

**Cassirer**

Andrej Ule, <i>Cassirerjev invariantnostni koncept apriornosti</i> .....	79
Marko Uršič, <i>Cassirerjeva filozofija simbolnih form</i> .....	97
Maja Lovrenov, <i>Filozofija matematike Ernsta Cassirerja</i> .....	121
Janez Šenk, <i>Po sledih novokantovstva in njegovih predhodnikov.</i> <i>Hermann von Helmholtz in »Dejstva v zaznavanju«</i> .....	137
<i>Razprava med Ernstom Cassirerjem in Martinom Heideggerjem v Davosu</i> .....	149

**Kultivacija v azijskih filozofijah**

Maja Milčinski, <i>Kultivacija v azijskih filozofijah</i> .....	165
Helena Motoh, <i>Kultivacija notranje narave (xing)</i> <i>v Leibnizovih kitajskih spisih</i> .....	179
Zhang Zai, <i>Uravnavanje nevednih (Zheng meng)</i> .....	195

CONTENTS

**Art and Space**

Ernest Ženko, <i>The Production of Hyperspace</i> .....	7
Gregor Kroupa, <i>Descartes and Architecture</i> .....	23
Martin Heidegger, <i>Art and Space</i> .....	39
Paul Crowther, <i>After Heidegger: The Place of Sculpture</i> .....	45
Aleš Erjavec, <i>Locations, Relocations, Displacements and Reinterpretations</i> .....	67

**Cassirer**

Andrej Ule, <i>Cassirer's Invariance Concept of Apriority</i> .....	79
Marko Uršič, <i>Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms</i> .....	97
Maja Lovrenov, <i>Ernst Cassirer's Philosophy of Mathematics</i> .....	121
Janez Šenk, <i>Following Neokantism and Its Predecessors.</i> <i>Herman von Helmholtz and »The Facts in Cognition«</i> .....	139
<i>Discussion Between Ernst Cassirer and Martin Heidegger in Davos</i> .....	149

**Self-cultivation in Asian Philosophies**

Maja Milčinski, <i>Self-cultivation in Asian Philosophies</i> .....	165
Helena Motoh, <i>The Cultivation of One's Inner Nature (xing) in</i> <i>Leibniz's Chinese Writings</i> .....	179
Zhang Zai, <i>Correcting the Ignorant (Zheng meng)</i> .....	195

# **UMETNOST IN PROSTOR**



# PRODUKCIJA HIPERPROSTORA

ERNEST ŽENKO

Čeprav se je danes običajno težko znebiti vtisa, da se je ideja hiperprostora oblikovala vzporedno z razvojem računalniške tehnologije, nanjo v resnici naletimo že veliko pred pojavom računalniško generiranih okolij. Izraz »hiperprostor« (*hyperspace*) se je prvič pojavil leta 1867 v angleščini, kot kombinacija – iz grščine izhajajočega – predloga *hyper* (v smislu: čez, preko, onkraj, preveč, čez vsako mero) ter običajne besede prostor (*space*). Avtor skovanke je bil angleški matematik Arthur Cayley, novo besedo pa je prvič uporabil v članku, ki je bil pozneje objavljen v njegovih *Mathematical Papers*. Tam tudi naletimo na prvo rabo hiperprostora v stavku, ko Cayley zapiše: »kvazi-geometrična reprezentacija pogojev s pomočjo lokacij v hiperprostoru«. <sup>1</sup> Iz omenjenega stavka lahko razberemo, da se izraz hiperprostor nanaša na prostor, ki se razlikuje od evklidskega, v smislu preseganja, oziroma natančneje, da se nanaša na prostor, ki ima več kot tri razsežnosti.

Hiperprostor se je torej najprej pojavil v kontekstu matematike oz. geometrije kot ne povsem – če uporabimo Descartesov besednjak – jasen in razločen koncept, povezan s problemom razsežnosti prostora. Koncept razsežnosti (dimenzionalnosti) si lahko brez težav ponazorimo empirično, s pomočjo vsakdanjega izkustva. Živimo v prostoru, ki nam omogoča tri različne vrste svobode gibanja oz. prostostne stopnje: lahko se premaknemo na levo ali na desno; lahko gremo naprej ali nazaj; in lahko se (čeprav težje) gibljemo navzgor ali navzdol. Omenjene oblike gibanja med seboj lahko tudi povežemo in gremo npr. levo naprej ali desno navzgor (vsako gibanje je v resnici kombinacija teh oblik gibanja), vendar pa je to hkrati tudi vsa svoboda, ki jo imamo pri gibanju v prostoru. Nobenih drugih možnosti ni in težava nastopi v trenutku, ko hočemo to omejitev preseči in misliti višje dimenzije.

Zgodovina idej, ki se nanaša na problem razsežnosti prostora kaže, da

---

<sup>1</sup> Arthur Cayley, *Mathematical Papers*, zv. VI (1893), str. 191.

pri prvotni zastavitvi evklidske geometrije višje dimenzije niso nastopale niti kot omembe vredna možnost, kaj šele kot dejanskost, ki bi jo bilo smiselno vključiti v razpravo. Zato tudi najodličnejši antični matematik, Evklid iz Aleksandrije (325–265 pr. n. š.), o njih ni niti razmišljal ali pa tega vsaj v svojih *Elementih* ni navedel. Kot prvi avtor, ki se eksplicitno loteva omenjene problematike, se nam tako ponuja Aristotel.<sup>2</sup>

Pri Aristotelu glede četrte in višjih prostorskih dimenzij pravzaprav ni nikakršne dileme, saj kategorično zanika njihov obstoj. Njegovo ključno delo, ki se posredno ali neposredno nanaša na problematiko prostora, je razprava *O nebu*, kjer že na začetku prve knjige zapiše:

Kar je deljivo v vedno znova deljive dele, je neprekinjeno, kar pa je deljivo v vseh razsežnostih, je telo. Med velikostmi je tista, ki je deljiva v eni razsežnosti, črta, tista v dveh ploskev in tista v treh telo. Razen teh ni nobene druge velikosti, ker je 'tri' 'vse' in ker je 'na tri načine' isto kot 'na vse načine'.<sup>3</sup>

Razprava o prostoru in njegovih dimenzijah predstavlja uvod v Aristotelovo naravoslovje, ki pa nas, nemara presenetljivo, ne pelje skozi empirijo in opazovanje pojavov, pač pa preko pitagorejske spekulacije o popolnosti teles:

»Kajti kakor pravijo tudi pitagorejci, sta 'Vse' in 'vse stvari' opredeljena s številom tri: začetek, sredina in konec namreč posedujejo število Vsega in to je število triade. [...] 'Vse stvari', 'Vse' in 'popolno' se med sabo ne razlikujejo po ideji, temveč – kolikor se sploh – samo po stvari in po predmetih, o katerih se izrekajo, zato je izmed velikosti le telo popolno: edino je opredeljeno s številom tri, 'tri' pa je 'vse'.«<sup>4</sup>

Dimenzija telesa je tako določena na podlagi metafizičnega koncepta oz. ideje popolnosti in zaradi tega tudi razsežnost prostora ni vprašljiva, temveč samoumevna, četudi so Aristotelovi argumenti, kot ugotavlja v spremni študiji k razpravi *O nebu* Matjaž Vesel, dokaj nenavadni:

Sklicuje se na občo jezikovno rabo, na religiozne prakse, predvsem pa

<sup>2</sup> Natančneje glede koncepta evklidskega prostora in nekaterih filozofskih problemov vezanih nanj cf. Ernest Ženko, *Prostor in umetnost. Prostor med filozofijo, likovno umetnostjo in znanostjo – Leonardo da Vinci, László Moholy Nagy in Andy Warhol*, Založba ZRC, Ljubljana 2000, str. 15–36.

<sup>3</sup> Aristotel, *O nebu*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 9; 268a.

<sup>4</sup> *Ibid.*



na pitagorejce, za katere je tri oz. triada število 'Vsega'. To sklicevanje na pitagorejce je še toliko bolj nenavadno, ker jih Aristotel sicer neusmiljeno kritizira in jim celo očita, da prilagajajo pojave svojim razmišljanjem, namesto, da bi razmišljanja prilagodili pojavom.<sup>5</sup>

Težava je seveda tudi v tem, da niti pitagorejci niti Aristotel niso mogli opazovati pojavov, ki bi bili povezani z višjimi dimenzijami prostora, in ni si težko predstavljati, da je pri njih najvišja zaznana dimenzija zaradi tega nastopala tudi kot najvišja možna ter tako tudi kot oblika popolnosti. Kot trdi Aristotel, je vsekakor »jasno, da prehajanja [iz telesa] v drug rod – razen iz dolžine v ploskev in iz ploskve v telo – ni. Takšna velikost namreč ne bi bila popolna, saj se vsako prehajanje nujno zgodi zaradi umanjkanja, a popolno ne more biti pomanjkljivo, saj je popolno v vse strani.«<sup>6</sup> Torej je absolutno popolno za Aristotela samó vesolje, ki ima najvišjo možno razsežnost – če njegova razsežnost ne bi bila najvišja, vesolje ne bi bilo popolno. Če prostor izenačimo z vesoljem, ne more biti dvoma, da njegova dimenzija ne more presegati tri.

Kljub temu, da se na prvi pogled zdi, da pri Aristotelovem odnosu do hiperprostora ni večjih nejasnosti, ker se razsežnost prostora zanj preprosto zaustavi pri številu tri, se pokaže težava, ko skušamo razumeti kvalitativno različne prostorske domene, kot sta »sublunarni« in »supralunarni« del vesolja. Za supralunarni prostor je značilno gibanje v krogu, ki pa je možno samo v kolikor obstaja telo (ali element), ki se krožno giblje.<sup>7</sup> Vendar ta »peti element« oz. »eter« ne nudi veliko empiričnih podatkov, zato se Aristotel pri njegovi obravnavi zateče k spekulaciji. Gre torej za prostor, ki načeloma ni na voljo našim čutom, iz česar je mogoče povleči sklep, da gre pri tem tudi za ontološko ali vsaj nomološko »drugačen« prostor, pri katerem nam analogija z »običajnim« prostorom ne nudi prave opore.

Na nekaj podobnega naletimo že pred tem pri Platonu. S pomočjo analogije med votlino in čutnim svetom skuša v razvpiti alegoriji v sedmi knjigi *Države* pokazati, da obstaja svet čistih form, do katerega s pomočjo naših čutov nimamo dostopa – v analogiji moramo sonce zamenjati z Dobrim, čutno zaznavne predmete iz vsakdanjega življenja sveta postajanja pa z večnimi in nespremenljivimi formami sveta biti. Svet biti, kot edini resnični svet, obstaja kot ločen »nadprostor« (hiperprostor?), ki presega naše čutne zaznave, in do katerega se lahko povzpne samo ob pomoči razuma.

<sup>5</sup> Matjaž Vesel, »Med nebom in zemljo. Uvod v Aristotelovo razpravo *O Nebu*«, v: Aristotel, *O nebu*, str. 300.

<sup>6</sup> Aristotel, *op. cit.*, str. 11–12; 268a–268b.

<sup>7</sup> Cf. Vesel, *op. cit.*, str. 302.

Omenimo, da je tudi prva dejanska raba sintagme »četrtá dimenzija« kot oblike hiperprostora, vezana na platonistično tradicijo, in sicer na britanski krog platonikov iz Cambridgea, ki so bili zbrani okrog Henryja Morea. More, ki je bil v mladih letih navdušen nad Descartesovo filozofijo, se je v delu *Enchiridion Metaphysicum* (1671) obrnil od kartezijanskega dualizma in matematične obravnave razsežnosti oz. natančneje, razsežne substance.<sup>8</sup> Četrta dimenzija, prvič omenjena v tem delu, tako ni dejanska dimenzija fizičnega prostora, temveč mesto platonistične idealne forme.

Vrnimo se zdaj k matematičnim problemom hiperprostora. Če pri Aristotelu (in tudi Evklidu) ne naletimo na pravi »matematični« dokaz za neobstoj ali nemožnost višjih razsežnosti prostora, je takšen dokaz mogoče najti pri astronomu in geografu Ptolemeju, ki je živel v drugem stoletju v Aleksandriji. V delu *O razdalji* predlaga, da narišemo tri med seboj pravokotne premice. Če zatem poskusimo narisati še eno, pravokotno na prvotne tri, bomo ugotovili, da te naloge nikakor ne moremo izpeljati. Četrta premica, pravokotna na ostale, je popolnoma brez mere in brez opredelitve. Četrta dimenzija je potemtakem nemogoča.

Očitno je, da tudi Ptolemej dejansko ne navede legitimnega dokaza za neobstoj ali nemožnost četrte dimenzije, temveč predvsem dokaz, da si prostorskih razsežnosti, ki presegajo tretjo dimenzijo, preprosto ne moremo predstavljati. Vendar pa je v kontekstu antičnega pojmovanja geometrije predstava, ali natančneje, reprezentacija geometrijskega objekta dejansko istovetna z njegovim obstojem. Grki so namreč dokazovali geometrijske lastnosti s pomočjo povoščenih tablic, na katere so z ostrimi predmeti risali matematične objekte in dokaz je bil v resnici »pokaz« – točka, ki jo je bilo mogoče videti z očesom in nanjo pokazati (v matematičnih učbenikih še vedno naletimo na izraz »pokaži«).

Pomembno spremembo v odnosu do pojmovanja geometrijskih objektov je vnesel šele René Descartes z razvojem analitične geometrije. Analitična geometrija predstavlja drugačen pogled na geometrijo, ki ne temelji več na reprezentaciji, temveč uvaja višjo raven matematične abstrakcije. Prostorske dimenzije, ki so bile v klasičnem pojmovanju vezane na reprezentacijo prostostnih stopenj gibanja (npr. točke po premici), zdaj opisujejo algebraične spremenljivke  $x$ ,  $y$  in  $z$ . Slednje so sicer vezane na »dejanski« prostor, ki ga opisujejo, vendar v matematični teoriji ni nikakršnih omejitev glede števila takšnih spremenljivk. Če krog (dvodimenzionalni objekt, za katerega je značilno, da so vse točke enako oddaljene od središča) algebraično opišemo kot  $x^2 + y^2 = a^2$  in kroglo (krogu analogen tridimenzionalni objekt) kot  $x^2 + y^2 +$

<sup>8</sup> Cf. Frederick Copleston, *A History of Philosophy Vol. 5. British Philosophy: Hobbes to Hume*, Continuum, London in New York 2003, str. 60.

$z^2 = a^2$ , lahko analogijo nadaljujemo v četrto dimenzijo s preprostim dodajanjem nove spremenljivke  $w$ , pri čemer dobimo z  $x^2 + y^2 + z^2 + w^2 = a^2$  algebraični zapis štiridimenzionalne (hiper)krogle.

Matematični objekt, ki ga dobimo s takšnim postopkom, je konceptualno oz. idejno popolnoma natančno določen, kljub temu pa si ga ne moremo predstavljati oz. ga ni mogoče reprezentirati. Kaže tudi, da smo s shizmo med geometrijskim objektom in njegovo reprezentacijo trčili ob problematiko sublimnega, ki jo Kant obravnava v *Kritiki razsodne moči*.<sup>9</sup> Štiridimenzionalne geometrije so algebraično popolnoma konsistentne in matematiki devetnajstega stoletja so posvetili kar nekaj svoje pozornosti proučevanju posledic, ki jih prinašajo. Kot rečeno, se možnost višjih prostorskih dimenzij pojavi z Descartesovo analitično geometrijo (1637), kljub temu pa se vse do leta 1843 ta možnost ne aktualizira, vse dokler že omenjeni Arthur Cayley v reviji *Cambridge Mathematical Journal* ne objavi članka z naslovom »Poglavja iz analitične geometrije n-dimenzij«. Cayleyu pri raziskovanju višjih dimenzij sledi cela vrsta matematikov, med njimi tudi verjetno najpomembnejši in najvplivnejši matematik hiperprostora, Georg Friedrich Bernhard Riemann. Prav Riemann je v predavanju z naslovom »O podmenah, na katerih temelji geometrija« (*Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*), ki ga je imel leta 1854, predstavil popolnoma nov pogled na geometrijo, katerega temelj so predstavljale mnogoterosti poljubne dimenzije in ukrivljenosti.

Kompleksne prostorske možnosti, ki jih ponuja četrta dimenzija (in višje) kot tudi »ukrivljeni« prostori so bile predvsem posledica razvoja geometrije devetnajstega stoletja, čeprav se nanje vezani filozofski problemi nakažejo že pred tem. V središče pozornosti so se premaknili ob popularizaciji geometrijskih idej, vezanih na višje dimenzije prostora (predvsem četrto) ob koncu devetnajstega stoletja oz. ob njihovi »premestitvi« s področja matematike na področje kulture in umetnosti.

Ob tem je prišlo do »popačenja« izvornih matematičnih pomenov, tako da so prišli do izraza predvsem problemi in pomeni, ki niso bili več vezani na matematiko oz. geometrijo (filozofski, etični, religiozni, mistični). Nekaj podobnega se je po mnenju Lynde Henderson, avtorice verjetno najboljšega dela s področja razmerij med geometrijo in umetnostjo, zgodilo v drugi polovici dvajsetega stoletja tudi s »črnimi luknjami«:

---

<sup>9</sup> V *Kritiki čistega uma* je Kant tri dimenzije prostora sicer postavil v kontekst sintetičnih apriornih geometrijskih sodb, s čimer je edini možni prostor tako ostal evklidski, vendar pa v nekaterih zgodnejših spisih obravnava tudi druge možnosti. Podlago za to predstavlja temeljna simetrijska razlika med levo in desno roko, ki jo Kant obravnava v odnosu do nekega absolutnega prostora, ki bi lahko bil tudi višje dimenzije. Cf. Max Jammer, *Concepts of Space: A History of Theories of Space in Physics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1954, str. 174–175.

‘Četrta dimenzija’ je nosila skrivnostne kvalitete, ki jih ni bilo mogoče popolnoma razumeti celo samim znanstvenikom. Vendar pa je bil vpliv ‘četrte dimenzije’ veliko bolj razumljiv od vpliva črnih lukenj [...] Ker se je pojavila v času nezadovoljstva z materializmom in pozitivizmom, je ‘četrta dimenzija’ povzročila nastanek vrste popolnoma idealističnih in celo mističnih filozofskih sistemov.<sup>10</sup>

Problematike višjih dimenzij se običajno lotevamo tako, da skušamo ugotoviti, kako bi neko bitje nižje dimenzije zaznavalo in dojemalo svet višje dimenzije. V tem (miselnem) eksperimentu, ki se zgleduje po Platonovi votlini, se največkrat uporabljajo dvodimenzionalni modeli, ker so za ta namen najpripravnejši. Zamislimo si torej dvodimenzionalni svet. V njem bi nepridiprava zaprli v ječo preprosto tako, da bi postavili oz. bolje zarisali mejo, ki bi potekala okrog in okrog njega. Bitje iz tridimenzionalnega sveta bi takšnega zlikovca z lahkoto osvobodilo tako, da bi ga »potegnilo« iz njegovega dvodimenzionalnega sveta ter ga odložilo na nekem drugem, bolj prijetnem kraju njegovega sveta. Takšno dejanje, ki je v tridimenzionalnem svetu nekaj popolnoma običajnega, bi v dvodimenzionalnem svetu izgledalo popolnoma fantastično. Nihče v tem svetu namreč ne more razumeti, kaj pomeni smer navzgor oz. navzdol. Poleg tega se prebivalci tega sveta pred nami ne bi mogli nikamor skriti. Nadalje bi nam bili vidni tudi njihovi notranji organi in lahko bi na njih izvajali operacije, ne da bi pri tem morali »zarezati« skozi kožo. S stališča bitja nižje dimenzije ima potemtakem bitje višje dimenzije sposobnosti, ki se kažejo kot božanske ali vsaj magične.

Takšen pogled ob koncu devetnajstega stoletja ni bil neobičajen, kar je razvidno tudi iz razvpitega sodnega procesa, ki se je odvijal v Londonu leta 1877; prav ob tem dogodku se je izjemno povečalo tudi zanimanje za višje dimenzije oz. hiperprostor. V procesu je bil obtožen ameriški čarovnik in medij Henry Slade, v obtožnici pa je pisalo, da je s pomočjo vedeževanja zavajal, ogoljufal in oškodoval svoje stranke, med njimi tudi ugledne profesorje. Zanimivo je, da so se na njegovo stran postavili tudi nekateri znanstveniki, med katerimi je izstopal Johann Carl Friedrich Zöllner, fizik in astronom iz Leipziga. Zöllner, ki je bil prepričan, da Slade ni goljuf (o njegovih eksperimentih je podrobno pisal v svojem delu *Transcendental Physics*, *Transcendentalna fizika*, ki je izšlo leta 1878), je medijeve sposobnosti navajal

<sup>10</sup> Lynda Dalrymple Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art*, Princeton University Press, Princeton 1983, str. xix. Mnenju Hendersonove ob rob lahko zapišemo, da tudi vpliv »črnih lukenj« ni popolnoma nerazumljiv. V času hladne vojne, zaznamovanim z nezadovoljstvom z idealističnimi sistemi ter neuspešnimi utopijami, je nastopilo obdobje negativnih utopij in strahu pred vsesplošnim izničenjem – strahu, da bo ves svet izginil v črni luknji.

kot dokaz za obstoj četrte dimenzije. Sladeovi nasprotniki so po drugi strani trdili, da so znanstveniki, ki so izšolani, da verjamejo svojim čutom, najslabša možna izbira pri vrednotenju magije. Da bi lahko objektivno preverili medija ali maga, je potreben drugi medij oz. mag; samo ta bo vedel, za kaj je v resnici šlo.

Omenjeni proces in predvsem popularizacija četrte dimenzije, ki jo je z entuziazmom izvajal Zöllner, je vplivala tudi na razmah literarnih besedil, povezanih z omenjeno tematiko.<sup>11</sup> Med slednja lahko uvrstimo tudi nekatera zgodnejša besedila, kot npr. dela Lewisa Carrola (s pravim imenom Charles L. Dodgson). V matematičnem spisu z naslovom *The Dynamics of a Particle* (1865) Carroll (sicer matematik, ki predava na Oxfordu) v uvodu opisuje romantično dogajanje med parom linearnih enookih bitij, ki polzijo po ravni površini, pri čemer ga zanima predvsem vprašanje aksioma o vzporednicah iz Evklidove geometrije, medtem ko so vprašanja višjih dimenzij iz razprave izpuščena. V nasprotju s takšnim pristopom so v delu *Through the Looking Glass* iz leta 1872 ta vprašanja ob problemih zrcalnih podob in simetrije že izpostavljena.

Kot prvo literarno delo, ki neposredno obravnava problematiko višjih prostorskih dimenzij, in ki je nastalo na podlagi različnih vplivov (mednje lahko štejemo tako Carrola in Zöllnerja kot tudi besedila s področja geometrije) tako velja leta 1884 objavljeni *Flatland* anglikanskega duhovnika Edwina A. Abbotta. Abbottov satirični roman, ki nosi podnaslov *A Romance of Many Dimensions by a Square*, govori o svetu dveh dimenzij, v katerem prebiva Kvadrat. Ko ga nekoč obišče Krogla, se prične zavedati obstoja tretje dimenzije, kar ga navede k razmišljanju o možnosti, da obstajajo tudi četrta, peta in višje dimenzije, to heretično mišljenje pa se zanj konča s pristankom v (dvodimenzionalni) ječi.<sup>12</sup>

Desetletje zatem izide roman H. G. Wellsa, *Časovni stroj* (*The Time Machine*, 1895), v katerem čas sam nastopa kot četrta dimenzija. Predpostavka, da je čas četrta dimenzija, se prvič pojavi v prispevku o »dimenziji«, ki ga je Jean le Rond d'Alembert leta 1754 pripravil za *Enciklopedijo* (*Encyclopédie*), ki jo je urejal skupaj z Denisom Diderotom. D'Alembert pojasnjuje, da ideja ni njegova, temveč mu jo je posredoval *un homme d'esprit*, ki je bil njegov

<sup>11</sup> Med drugimi so to temo povzemali Oscar Wilde, Joseph Conrad, Ford Madox Ford in v romanu *Bratje Karamazovi* tudi Dostojevski. Zöllnerjev vpliv pa je bil opazen tudi v likovni umetnosti. Vasilij Kandinski je npr. sam bral njegova besedila in Zöllnerja tudi navaja v svojem teozofsko naravnem besedilu *O duhovnem v umetnosti*, ki je izšlo leta 1912. Cf. Vasilij Kandinski, *Od točke do slike. Zbrani likovnoteoretski spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1985, str. 50.

<sup>12</sup> Edwin Abbott Abbott, *Flatland: A Romance of Many Dimensions by a Square*, Robert Brothers, Boston 1885.

znanec. Čeprav njegovega imena nikjer ne navede, je dokaj verjetno, da je bil to slavni matematik in astronom Pierre-Simon de Laplace,<sup>13</sup> čeprav se prva referenca na četrto dimenzijo pri njem pojavi šele leta 1797. Po objavi *Časovnega stroja* prične čas prevzemati vedno pomembnejšo vlogo v popularni zavesti o četrti dimenziji, kjer naposled zamenja višje prostorske dimenzije; s prostorsko-časovnim kontinuumom, ki ga razvije Hermann Minkowski za Einsteinovo relativnostno teorijo leta 1908, pa postane čas kot četrta dimenzija tudi nedvoumno znanstveno dejstvo.

Vendar pa je v literaturi o četrti dimenziji s konca devetnajstega in začetka dvajsetega stoletja časovna četrta dimenzija vedno ali skoraj vedno manj pomembna od prostorske. Tudi če ima v nekaterih filozofskih in mističnih sistemih čas pomembno vlogo v procesu vizualizacije četrte dimenzije, sam čas običajno ni pojmovan kot četrta dimenzija.

Čeravno je bila popularna zavest o višjih dimenzijah v začetku močno vezana na geometrijo, in so znanstveno izobraženi avtorji (kot npr. Zöllner) močno prispevali k popularizaciji tega področja, so se najostreje kritike pojavile med avtorji, ki so bili sami matematiki. Eric H. Neville je tako v svojem delu *The Fourth Dimension (Četrta dimenzija)* poudaril razliko med matematičnim pojmovanjem četrte dimenzije ter ostalimi (populariziranimi in mistificiranimi) pogledi. Matematik si ne prizadeva, da bi si predstavljal svet štirih dimenzij in ne trdi, da lahko vidi svet, ki ni zaznaven za druge ljudi. Neville opozarja, da je področje, ki ga je obravnavala peščica matematikov, nenadoma dobilo univerzalno privlačnost, vendar pa matematiki ne govorijo o novih nebesih in novi zemlji, temveč samo o linearnih algebrainih enačbah.<sup>14</sup>

Takšni ugovori okrog preloma stoletja niso vedno padli na plodna tla. Hiperprostor se je znova in znova pojavljal v literaturi (v t.i. znanstveni fantastiki) in popularni filozofiji. Mistični in spiritualistični traktati z naslovi kot npr. *Nevidno vesolje*, *Eksperiment s časom*, *Malo popotovanje v nevidno: dejanske ženske izkušnje v četrti dimenziji* ipd. so se pojavljali širom Evrope in v ZDA. Ob istem času so teozofi hiperprostor privzeli z namenom, da bi pojasnili svoj lastni koncept višjih ravni. Zelo razširjeni so postali tudi poskusi, da bi hiperprostor vizualno reprezentirali. Britanski matematik Charles Howard Hinton, si je tako zamislil sistem večbarvnih kock, z namenom, da bi opazovalcu pomagal vizualizirati štiridimenzionalno hiperkocko, imenovan *teserakt (tesseract)*. Poenostavljeno povedano je teserakt v odnosu do kocke nekaj takega kot je kocka v odnosu do kvadrata – kocko sestavimo tako, da

<sup>13</sup> Henderson, *op. cit.*, str. 9.

<sup>14</sup> Cf. Eric Harold Neville, *The Fourth Dimension*, The University Press, Cambridge 1921.

zložimo in zlepimo šest kvadratov, ki tvorijo njene stranice; analogno naj bi hiperkocko dobili tako, da bi zložili in zlepili šest kock (seveda v štirih dimenzijah).<sup>15</sup>

Hinton velja za prvega pravega filozofa hiperprostora, ki je v letih od 1880 dalje objavil vrsto člankov in knjig o »novi dobi mišljenja«,<sup>16</sup> kot jo je sam poimenoval, pomemben del te dobe pa predstavlja tudi mišljenje četrte dimenzije, ki pa se pri njem naposled zvede na problem reprezentacije.

Na problem reprezentacije v odnosu do hiperprostora posredno naletimo že pri grških geometrih, ki ravno zaradi nezmožnosti reprezentacije višjih dimenzij prostora le-te zanikajo. Ko se z razvojem analitične geometrije po Descartesu vzpostavi razcep med mišljenjem in vizualizacijo, se v ospredje razprav o hiperprostoru vrine prav problematika reprezentacije hiperprostora (z izjemo čiste matematike, kjer po Nevillu ni prostora za vizualizacijo). Na omenjeno vprašanje naletimo tudi v Abbottovem romanu *Flatland*, kjer smo priča pogovoru med dvodimenzionalnim Kvadratom in tridimenzionalno Kroglo:

Krogla: »Toda kje je dežela štirih dimenzij?«

Kvadrat: »Ne vem: vendar jo nedvomno moj Učitelj pozna.«

Krogla: »Jaz ne. Ni takšne dežele. Že ideja o njej je popolnoma nepredstavljiva.«

Kvadrat: »Ni nepredstavljiva meni, moj Gospod, in potemtakem še manj nepredstavljiva mojemu Gospodarju. In nisem izgubil upanja, da mi lahko celo tukaj, v tej pokrajini treh dimenzij, umetnost njegovega Gospostva napravi četrto dimenzijo vidno.«<sup>17</sup>

Abbottov roman je nemara samo matematična pravljica, vendar pa omenjeni dialog predstavlja bistveno potezo v pojmovanju hiperprostora zunaj področja čiste matematike. Čeprav *Flatland* tematizira predvsem razlike med dvodimenzionalnimi in tridimenzionalnimi geometrijami, skrivnostno vprašanje o možni četrti dimenziji, ki ga Krogli zastavi Kvadrat, razkriva tudi drugačne poudarke. Tudi če je četrta dimenzija nepredstavljiva, lahko bi rekli tudi nezamisljiva (*inconceivable*), ter zato nevidna, jo je vseeno mogoče opazovati, če nam jo nekaj – namreč »umetnost njegovega Gospostva« – naredi vidno. Kvadratove besede v tem dialogu tako razkrivajo značilni

<sup>15</sup> Najslavnejšo umetniško reprezentacijo tesarakta najdemo v sliki z naslovom *Križanje (Corpus Hypercubus)* Salvadorja Dalija iz leta 1954.

<sup>16</sup> Med najpomembnejši deli s področja hiperprostora sodita *A New Era of Thought (Nova doba mišljenja, 1888)* in *The Fourth Dimension (Četrta dimenzija, 1904)*.

<sup>17</sup> Abbott, *op. cit.*, str. 71.

paradoks vsakršne vizualne reprezentacije četrte dimenzije – kako reprezentirati oz. predstaviti nekaj »popolnoma nepredstavljivega«?

Poleg tega prav vprašanje reprezentacije kot vizualne reprezentacije razpravo o hiperprostoru vodi od matematike in znanosti k drugim področjem – k literaturi in likovni umetnosti, pa tudi k filozofiji, popularni psihologiji, mistiki in ezoteriki. Vprašanje reprezentacije štiridimenzionalnega hiperprostora je postalo življenjsko pomembno za obstoj samega hiperprostora, vendar se je obenem tudi vedno bolj ločevalo od znanstvenih pogledov. Najbolj sprejemljiv štiridimenzionalni objekt je v znanosti ostala hiperkocka, ki je običajna kocka, gibajoča se v smeri četrte dimenzije, ki je ni mogoče kartirati. Vendar tako kot v času Abbotta, tudi v začetku 20. stoletja (in pravzaprav tudi 21. stoletja) znanost ne more povedati veliko več – ne more pokazati nekega novega prostora, temveč lahko zgolj nakaže, da lahko obstaja. Kljub vsemu je tudi hiperkocka samo tridimenzionalni konstrukt.

Odgovora na vprašanje, kako si lahko predstavljamo novo dimenzijo, pravokotno na vsako od običajnih treh dimenzij, potemtakem znanost nikakor ne more podati, zato si takšno vprašanje pričnejo zastavljati druge discipline. Kot smo videli, med prvimi v to problematiko poseže literatura, kmalu zatem se ji pridruži tudi likovna umetnost. Pri nekaterih avtorjih, kot je npr. H. G. Wells, hiperprostor kot četrta dimenzija nastopa predvsem kot *deus ex machina*: njegov *Invisible Man* (*Nevidni človek*, 1897) tako npr. popije napoj, ki vsebuje četrto dimenzijo, da bi postal neviden in bi zgodba lahko stekla v predvideno smer.

Pri nekaterih drugih avtorjih hiperprostor (spet predvsem v smislu četrte dimenzije) predstavlja ključno mesto v njihovih filozofskih in mističnih sistemih. Že omenjeni Charles Howard Hinton, ki mu pripisujejo »prvi negeometrični poskus prikaza četrte dimenzije«,<sup>18</sup> izhaja iz prepričanja, da je četrto dimenzijo mogoče videti brez matematičnega dlakocepstva. Dovolj je razviti in izostriti svoje notranje duševno oko in štiridimenzionalna dejanskost se bo prikazala sama od sebe, s seboj pa bo prinesla popoln sistem štiridimenzionalnega mišljenja, mehanike, znanosti in umetnosti, celotno filozofijo hiperprostora s pomembnimi posledicami na področju mistike, samozavedanja in transcendence. Hintonova metoda je bila predvsem optična vaja, njegov recept pa razvoj občutka za prostor, da bi lahko videli več. Tako kot pri Wellsu tudi Hinton v reprezentacijo hiperprostora vključuje časovno komponento, saj je zaznava štiridimenzionalnih pojavov povezana s časovnim izkustvom običajnih tridimenzionalnih objektov.

Med vplivne avtorje šteje tudi ruski mistik Pjotr Demianovič Ouspens-

<sup>18</sup> Henderson, *op. cit.*, str. 28.



sky, ki tako v delu *Tertium organum* (1912) kot pozneje v *Novem modelu vesolja* (*A New Model of the Universe*, 1931) hiperprostor kot četrto dimenzijo uspešno vključuje v svoj mistično-filozofski sistem. Četrta dimenzija je zanj sinonim za skrivnostno, čudežno, nadnaravno, pri čemer priznava, da je obenem tudi nekaj, česar ne moremo spoznati. Poanto povzame s skeptično anekdoto: pravi, da ni splošno znano, da v Franciji obstaja nagrada, razpisana pred mnogimi leti, ki ponuja znatno vsoto denarja tistemu, ki bi prebral pismo v zaprti ovojnici. Doslej je ni še nihče dobil. Ouspensky sklene v lacanovski maniri: vemo, kaj pismo pomeni, vendar pa ne tudi besed v njem – tako kot četrta dimenzija nam je bilo ukradeno.<sup>19</sup>

Ob ugotovitvi, da tako znanost kot filozofija nista sposobni eksplicitno prikazati in pojasniti hiperprostora, se zdijo besede Kvadrata iz Abbotovega romana še bolj preroške: »In nisem izgubil upanja, da mi lahko celo tukaj, v tej pokrajini treh dimenzij, umetnost njegovega Gospostva napravi četrto dimenzijo vidno.«<sup>20</sup> Tam kjer so odpovedale bolj empirične in bolj abstraktne discipline, je zdaj pričela z raziskovanjem vizualna umetnost.

Kljub temu, da običajno prve vizualne reprezentacije hiperprostora v okviru umetnosti povezujemo z modernističnim slikarstvom, natančneje s kubizmom, lahko trdimo, da pravi začetek predstavlja – ne likovna umetnost, temveč fotografija. Ob razpravah, v katerih četrta dimenzija predstavlja funkcijo gibanja tridimenzionalnih objektov skozi čas, se nam fotografske študije zaustavljenega gibanja, ki jih je izvajal Eadwaerd Muybridge, pokažejo kot navezava na hiperprostor in reprezentacijo četrte dimenzije. V svoji študiji z naslovom *Nude Descending Stairs (Akt, ki se spušča po stopnicah, 1887)* je Muybridge posnel vrsto fotografij ženske, ki se spušča vzdolž stopnic. S tem, ko je posamezne posnetke postavil v zaporedje, je uspel izzvati v gledalcu občutek gibanja, obenem pa jih je ohranil tudi kot posamezne trenutke. Če čas pojmuje kot četrto dimenzijo (kot smer, ki je drugačna od vseh treh prostorskih), potem te fotografije reprezentirajo to smer oz. dimenzijo kot funkcijo časa, ko ženska sestopa vzdolž stopnic.

Interpretacija te fotografije v izrazih hiperprostora oz. četrte dimenzije poteka v smeri odkrivanja tistega, kar ni vidno in iskanja načinov reprezentacije tistega, kar se reprezentaciji izmika. Gola ženska v tem kontekstu označuje odkrivanje prej zakrite spolne razlike, ki je sorodno modernistični težnji po iskanju nadčutne dejanskosti (tehnološko realizirani z Röntgenovim odkritjem žarkov X leta 1895). Že sama izbira subjekta fotografije potemtakem vnaša novo dimenzijo oz. odpira nov (hiper)prostor. Stopnice

<sup>19</sup> Cf. Pjotr Demianovič Ouspensky, *A New Model of the Universe*, Alfred A. Knopf, New York 1931, str. 100.

<sup>20</sup> Abbott, *op. cit.*, str. 71.

ravno tako funkcionirajo v kontekstu hiperprostora, če jih razumemo kot zaporedje kock, ter predstavljajo sredstvo za štiridimenzionalno gibanje ženske, ki se premika skozi čas. Glede na to, da Muybridgeov medij ni film, temveč fotografija, lahko pokaže samo trenutke, kar pa je ključno – kar se v resnici giblje na njegovi fotografiji ni akt, temveč oko gledalca, ki ga opazuje. Muybridgeova štiridimenzionalna študija tako kaže na bistveni moment reprezentacije hiperprostora v umetnosti: tvorba pomena se ne zgodi na strani umetnika, temveč opazovalca. Njegovi motivi – sestopajoči akt, stopnice, gibanje časa – se nato pojavljajo v umetniških delih z začetka dvajsetega stoletja, ko postane očitno, da vsakršno hiperprostorsko izkustvo ni samo funkcija časa, temveč tudi funkcija interpretacije.

Kubizem se na problem hiperprostora nanaša predvsem posredno. Ko je Guillaume Apollinaire leta 1911 kubizem definiral kot slog, ki se ukvarja z »novimi merili prostora, ki jih v jeziku modernih ateljejev označuje izraz četrta dimenzija«, <sup>21</sup> je izraz »četrta dimenzija« uporabil v povsem abstraktnem smislu oz. ne da bi vedel, kaj v resnici pomeni, saj zanj njegov status predstavlja izziv za tvorbo ustreznega vizualnega pomena.

Na ta izziv odgovarja Marcel Duchamp, ki v svojem *Aktu, ki se spušča po stopnicah*, št. 2 iz leta 1912 skoraj nedvoumno kombinira Picassovo slikarstvo z Muybridgeovo fotografijo. Duchamp sam priznava, da je Muybridgeovo delo dobro poznal, podobnosti reprezentiranega subjekta pa ni mogoče zgrešiti. Ravno tako kot na fotografiji, tudi na sliki gola ženska sestopa vzdolž stopnic, le da je Duchamp dodal kubistične motive, kot je fasetirani prikaz akta. Slika ni prikaz nekega trenutka, temveč prikazuje zaporedje »posnetkov«, zgoščenih v eno samo, nejasno podobo. Subjekt Duchampove slike ne miruje, kot je običajno na kubističnih tihožitjih, temveč se premika navzdol po stopnicah z obliko gibanja, ki ga reprezentira podoba simultanoosti, kar sliko približuje futurističnim konceptom, s tem pa tudi k omejitvam slikarskega medija. Na sliki ni nikakršnega gibanja niti razsežnosti (razen v interpretaciji) in doseženi rezultat Duchampa tako ni zadovoljil, temveč je, nasprotno, pripomogel k temu, da se je leta 1912 odrekel klasičnemu slikarstvu in približal konceptualni umetnosti.

Rezultat tega premika predstavlja delo, ki ga poznamo kot *Veliko steklo*. Ko je iskal ideje zanj, je Duchamp razmišljal o projekciji četrte dimenzije, o nečem, česar ni mogoče videti. Tako tudi v obstoječem *Velikem steklu* četrta dimenzija ostaja nevidna, obstaja samo senca, ki jo meče štiridimenzionalni objekt na naš prostor, ki je sam tridimenzionalna senca. Ker se je Duchamp zavedal, da štiridimenzionalnega objekta ne more prikazati s tridimenzio-

<sup>21</sup> Guillaume Apollinaire, »La peinture nouvelle: Notes d'art«; nav. v: Henderson, *op. cit.*, str. 44.

nalnimi slikarskimi sredstvi, se je odločil, da ga bo namesto tega nekako prizval oz. priklical v prisotnost. Raztegnjena abstraktna reprezentacija, ki se v zgornjem delu nanaša na nevesto, kot tudi snubci oz. neporočeni moški v spodnji polovici, je tako mehanična kot nadrealistična. Nevesta predstavlja projekcijo četrte dimenzije v obliki tridimenzionalnega geometrijskega preseka, ki je nadalje zreduciran na dve dimenziji stekla.

Za razliko od prej omenjene klasične slike, se četrta dimenzija v *Velikem steklu* prikazuje zgolj skozi svojo odsotnost, skozi nezmožnost, da bi nosila vizualni pomen. Duchampovo delo je revolucionarno v smislu tehnike in vsebine, prvič v zgodovini likovne umetnosti je relativna dvodimenzionalnost slike odstopila svoje mesto pozitivni tridimenzionalnosti, ki je poleg tega nakazovala na četrto. Ker je *Veliko steklo* dejansko steklo, se ozadje spreminja glede na njegovo lego in glede na čas; njegovo gibanje kot gibanje podobe ni vezano na platno. Ker je transparentno, ga je mogoče opazovati z neskončno različnih kotov in gledišč. Njegov namen je dosežen samo, če ga gledalec vidi vsaj dvakrat ali pod dvema različnima kotoma. Duchampovo delo dejansko ne skuša reprezentirati četrte dimenzije oz. hiperprostora, temveč predvsem kaže na to, da takšna reprezentacija ni možna. Na nek način se tako odvrča od poskusov, da bi reprezentirali tisto, česar ni mogoče reprezentirati.

V tem smislu Duchampovo *Veliko steklo* neposredno vstopa v kontekst razmerja med moderno(stjo) in postmoderno(stjo), ki ga Jean-François Lyotard tematizira v kontekstu sublimnega: »Postmoderna bi bila tisto, kar v moderni alegira na nepredstavljivo v sami predstavi; tisto, kar se upira utehi utečenih oblik, konsenzu okusa, ki bi omogočal, da skupaj izkušamo nostalgijo za nemožnim; tisto, kar se zanima za nove predstave, a ne zato, da bi v njih uživali, temveč da bi bolje začutili, da obstaja nepredstavljivo.«<sup>22</sup>

Hiperprostor v klasičnem smislu, torej kot prostor, ki izhaja iz geometrije in presega tri prostorske dimenzije, s tem pa tudi vsakršno možnost reprezentacije, se nam tako pokaže kot primer sublimnega objekta *par excellence*. Razvoj ideje hiperprostora dejansko sovпада z razvojem modernosti ter ponazarja način prehajanja matematičnih in znanstvenih konceptov na področje kulture in umetnosti.<sup>23</sup> Vendar pa razvoj tehnologije poseže tudi v

<sup>22</sup> Jean-François Lyotard, »Odgovor na vprašanje: kaj je postmoderna?«, v: *Postmoderna za začetnike*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2004, str. 24.

<sup>23</sup> To prehajanje lahko ponazorimo s Freudovim konceptom »premeščanja«, kot nastopa v njegovi *Interpretaciji sanj*: »Sanjske misli [geometrijski koncept] in vsebina sanj [vizualizacija oz. reprezentacija koncepta] so za nas predstavitev iste vsebine v dveh različnih jezikih, ali bolje rečeno, vsebina sanj je videti kot prepesnitev sanjskih misli v drugačen način izražanja [...]. Vsebina sanj je podana tako rekoč v slikovni pisavi in njene znake moramo drugega za drugim prevesti v jezik sanjskih misli. Če poskušamo brati te znake

ta odnos in se izraža po eni strani kot zmanjšano zanimanje za temeljne značnosti in filozofijo (s tem tudi za klasični hiperprostor) po drugi strani pa kot vseprisotnost tehnologije, ki vodi v pojav hiperprostora kot tehnološkega sublimnega objekta postmodernosti in tehno kapitalizma.

Problematika hiperprostora nam pravzaprav razkriva temeljno strukturo reprezentacije, čeprav bi lahko rekli tudi obratno, da problematika reprezentacije izraža temeljne značilnosti hiperprostora; vezni člen med obema predstavlja namreč *onkraj*: hiperprostor, ki ga dojemamo kot tisto, kar »leži«  
onkraj reprezentacije. S postavitvijo ločnice med tostranim in onstranim se nam odpre polje razmerij, ki zaznamujejo reprezentacijo: pojav in pod njim ležeča dejanskost, fenomenalno in noumenalno, podoba in koncept, reprezentacija in stvar na sebi. Vsa naštetá razmerja pa zadevajo tudi hiperprostor.

V delu, v katerem obravnava problemu reprezentacije v postmodernosti, George Hartley poleg metafore brezna, izpostavi tudi *onkraj*: »Naslednja podoba, ki se nanaša na brezno [reprezentacije], je onkraj – podoba, za katero se zdi, da nakazuje neko dimenzijo, ki obstaja na drugi strani brezna.«<sup>24</sup> Pri tem sta ključna dva poudarka. Prvič, vsaka reprezentacija s seboj nosi nekaj nepredstavljivega oz. boljše – nekaj, česar ni mogoče reprezentirati, tisto onkraj. Drugič, *onkraj* reprezentacije je nekaj, kar je v resnici lastno reprezentaciji kot reprezentaciji.

Slednje pomeni, da *onkraj* ni nič drugega kot učinek notranje meje same reprezentacije. *Onkraj* torej ne presega meje reprezentacije in ne posega v neko dimenzijo, ki bi bila neodvisna od same reprezentacije. Nasprotno, šele ta notranja meja, ki vzpostavlja mejo tega, kar je mogoče reprezentirati, kot učinek te meje vzpostavi *onkraj*. Končni rezultat, do katerega se dokoplje že nemška idealistična filozofija, pa je odsotnost ravno tega *onkraj*: ničesar ni izven reprezentacije.

Težko si je ob tem zamisliti pojem, ki bi bil bližje tej logiki učinka meje, kot je ravno hiperprostor. Ker reprezentacija vzpostavlja razmerje med pojmom in predstavo, se pri antičnih avtorjih, ki geometrijo gradijo na predstavi, problem hiperprostora eksplicitno še ne pojavlja; oziroma, pojavlja se na mestih, ki so vezana na reprezentacijo – npr. pri Platonu. Z razvojem pojmovanja prostora, ki ga spremlja vedno bolj natančni matematični model, se šele vzpostavi možnost razmerja med (matematično) idejo oz. pojmom prostora na eni strani ter na drugi strani reprezentacijo prostora. Nesoraz-

---

v skladu z njihovo znakovno zvezo, nas to očitno zapelje v zmoto.« Cf. Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001, str. 265.

<sup>24</sup> George Hartley, *The Abyss of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime*, Duke University Press, Durham in London 2003, str. 3.

merljivost med prvim in drugim področjem je razlog za nastanek brezna oz. meje med obema, kjer pa je ravno ta meja konstitutivna za hiperprostor.

Zgodovina hiperprostora je namreč predvsem zgodovina različnih učinkov notranje meje reprezentacije in tako tudi zgodovina razmerij med resničnim in predstavnim. Ravno na tej podlagi lahko šele razumemo, zakaj je pojem hiperprostora lahko presegel ozko področje matematike in dosegel takšen pomen in popularnost v duhovnosti, religiji, umetnosti in tudi družbi nasploh. Bližina matematike oz. izhodišče v geometriji je hiperprostoru sicer zagotavljala tudi bližino resnice, vendar pa je šele iskanje tistega *onstran* pripeljalo tako daleč, da je hiperprostor predstavljal resnično stvar samo – vsakokrat v skladu z ideologijo tistih, ki ne pristajajo na obstoječe stanje. Hiperprostor je tako v mehanicistični, pozitivistično orientirani industrijski družbi 19. stoletja odgovor na omejitve, ki jih človekovi svobodi postavlja ta družba. Danes o hiperprostoru govorimo predvsem v kontekstu globalne internetne skupnosti in nemara je tudi ta njegova oblika predvsem odgovor na omejitve in zahteve ideologije individualizma. S tem pa le še ena oblika utopije.



# DESCARTES IN ARHITEKTURA

GREGOR KROUPA

»V svojih spisih sem vseskozi pojasnjeval, da posnemam arhitekta«,<sup>1</sup> zapiše odločno Descartes Pierru Bourdinu na nekem prelomnem mestu *Sedmih ugovorov z avtorjevimi odgovori*, ki jih Descartes, poleg ugovorov drugih uglednih mož in odgovorov nanje, priključi k drugi izdaji svojih *Meditacij* (1642). Tisto, kar naj bi bilo tako podobno početju arhitektov, pa je v tem kontekstu metoda meditirajočega subjekta, se pravi tista metoda, ki mora po Descartesovih besedah »do tal podreti vse in začeti znova od prvih temeljev«, da bi s tem lahko prišla v znanostih do česa »trdnega in trajnega«,<sup>2</sup> kot lahko preberemo v uvodnih stavkih *Prve meditacije*. Tako otvoritveni kot tudi zaključni stavki *Meditacij* (oz. odgovorov na njihove ugovore) torej veljajo besednjaku arhitekture, saj Descartes Bourdinu zelo obširno, čeprav v prezirljivem tonu, opisuje svoj projekt ravno skozi to metaforo – kako *graditi* gotovo védenje.<sup>3</sup>

Gradnja pogosto nastopi kot epistemološka metafora in je tako odgovorna za rojstvo svojevrstnega lika filozofa-arhitekta. Od sorodnosti strok in ob konstituciji tega lika pa imata koristi oba, filozof in arhitekt. Arhitektovo početje (snovanje stabilnih konstrukcij) legitimira filozofovo početje (prav temu smo priča pri Descartesu), kolikor se le-ta poslužuje metafore gradnje, obenem pa filozofova refleksija predstavlja arhitektu vir avtoritete objektivne vednosti.<sup>4</sup> Legitimacija lastne stroke je torej tisto, kar s tem zavezništvom oba pridobita. Analogije med mišljenjem in arhitekturo, na osnovi katerih

---

<sup>1</sup> René Descartes, *Objectiones septimae cum notis auctoris*, citiramo po izdaji: Ch. Adam in P. Tannery (ur.), *Œuvres de Descartes* (11 zv.), Vrin, Pariz 1996 (odslej: AT), zv. VII, str. 536.

<sup>2</sup> Descartes, *Meditacije* (prev. P. Simoniti), Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 49.

<sup>3</sup> Descartesove formulacije, ki se tako ali drugače nanašajo na arhitekturni besednjak, najdemo tako v obliki metafore kot tudi analogije. K vprašanju odnosa med tema dvema figurama se bomo na kratko vrnili ob koncu.

<sup>4</sup> Cf. Jeremy Till, »The Vanity of Form«, *The Journal of Architecture*, zv. 4, pomlad 1999, str. 47.

so tovrstne metafore mogoče, pa srečamo v različnih oblikah pri Platonu, Locku, Kantu, Nietzscheju, Heideggerju, Derridaju in mnogih drugih. Namen pričujočega prispevka je opozoriti na arhitekturo v védenju oziroma arhitekturo nekega védenja, konkretno: izpostaviti metaforo zgradbe znanosti predvsem kot privilegirano metaforo kartezijanskega diskurza.<sup>5</sup> Filozofija (v pričujočem kontekstu torej Descartesova filozofija) je kontaminirana z imaginarijem arhitekture do te mere, da se zdi, da je diskurz arhitekture za filozofijo nepogrešljiv. Kot nekje pravi Andrew Benjamin, *philosophy can never be free of architecture*.<sup>6</sup> Ali še bolj drzno Derrida: filozofija se ne more otresti nobene od svojih metafor, ker so slednje *un philosophème classique, un concept métaphysique*.<sup>7</sup> Metafizika in metafora naseljujeta skupno zgodovino.

Problem Descartesove metafore zgradbe je torej v tem, da nikakor ne gre le za retorični ornament, s katerim bi Descartes opremil tekst zaradi bralčevega lažjega razumevanja. Primerjave ali analogije in metafore, ki jih Descartes uporablja v podporo svojih trditev, niso nikoli *zgolj* analogije in metafore, temveč so za same izpeljave konstitutivne. Kolikor Descartesu, kot bomo skušali pokazati, arhitekturni diskurz služi kot *utemeljitev* znanstvenega diskurza, se njihova nedolžnost kot nečesa *zgolj* ilustrativnega izgubi. Prav to pa je Descartesu očital že njegov sodobnik Martin Schoock (ali Schoockius), v zgodovini filozofije sicer bolj obrobne pomena, ki sicer nastopi v slovitom »utrechtskem sporu«<sup>8</sup> s svojim protikartezijanskim tekstom.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Zdi se, da sta onstran Descartesovih formulacij filozofija in arhitektura povezani še na drug način, torej ne le tako, da arhitektura vstopa v mišljenje, temveč tudi obratno, da mišljenje in teorija vstopata v arhitekturo; toda ne le kot teorija arhitekture, se pravi kot nek reflektiran razmislek o stroki, temveč tudi tako, da lik arhitekta v filozofskih besedilih vselej nastopi v vlogi teoretika. Védenje, ki ga prinaša, ni le o arhitekturi, temveč tudi že vselej v arhitekturi. Platon na primer opredeli graditelja (ὁ ἀρχιτέκτων) kot nekoga, ki sam ni delavec ali rokodelc, temveč njegov vladar, kajti njegova naloga je védenje, na osnovi katerega lahko smotrno ukazuje delavcem (Cf. Platon, *Politikos* 259e-260a). Drugače rečeno, arhitekt je zadolžen za to, da ve, kaj in kako naj delavec dela, podobno (vsaj tako bi želel verjeti filozof) kot je filozof zadolžen za to, da ve, kako naj delujejo posamezne znanosti. Arhitekt je tisti, ki ukazuje, ki ima načrt, zavoljo katerega ve in je zato vselej predstavljen v kontrastu z zidarjem ali rokodelcem, ki ne ve, čigar naloga ni védenje, temveč nereflektirana praksa.

<sup>6</sup> Andrew Benjamin, »Eisenman and the Housing of Tradition«, v: Neil Leach (ur.), *Rethinking Architecture. A Reader in Cultural Theory*, Routledge, London in New York 1997, str. 286.

<sup>7</sup> Jacques Derrida, »La mythologie blanche«, v: *Marges de la philosophie*, Minuit, Pariz 1972, str. 261.

<sup>8</sup> Na kratko, gre za naslednji incident: Voetius, rektor univerze v Utrechtu, je izrazil to nastrojen proti kartezijancem, zaradi česar skuša odstraniti Regiusa, Descartesovega privrženca, ki v Utrechtu predava in širi Descartesov nauk. To mu uspe le delno, saj je Regiusu še naprej dovoljeno predavati, toda le medicino. Ena izmed Voetiusovih taktičnih potez pa je prav to, da prepriča mladega profesorja iz Groningena Martina Schoocka, naj napiše spis, ki bo napadal Descartesov nauk. Slednji to tudi stori, na hitro napiše



V naslovu enega izmed poglavij v tem malodane pamfletu proti Descartesovi filozofiji z ironičnim naslovom *Admiranda methodus* takole povzame sumljiv status Descartesovih primerjav: »V očeh kartezijancev stopijo na mesto dokazovanja primerjave, enako kot predstavniki nove filozofije sklepajo iz partikularnega na univerzalno.«<sup>9</sup> Kot ugotavlja Schoock, se lahko primerjave, kakršnih v Descartesovih tekstih kar mrgoli, uporabljajo le kot »orodje za govornika« ali pa »da se pomaga začetnikom, ki se jim želi podati površno idejo o filozofiji, preden se jo predstavi s trdnejšimi sredstvi«.<sup>10</sup> Skratka, neka analogija, denimo med védenjem in zgradbo, je lahko v filozofskem tekstu bodisi retorični okras ali didaktični pripomoček, nikakor pa ne more potrditi veljavnosti izpeljave.

Descartes pa nasprotno stavi na hipotezo, da je, kolikor je med arhitekturo in védenjem razmerje analogije, potrebno od tega imeti večjo korist. Ideji bomo sledili v dveh ključnih tekstih. Če nam Descartes v širšem korpusu *Meditacij*, kot bomo videli, poda osnovna pravila trdne gradnje, pa nam v *Razpravi o metodi* pokaže, »da je težko dovršiti kaj resnično popolnega, če se ukvarjamo samo s tem, na čemer so delali že drugi«,<sup>11</sup> kar drugače rečeno pomeni le, da kolikor nimamo te sreče, da bi lahko gradili na neki ravnini, kjer ni ničesar, kar bi omejevalo arhitektovo delo, moramo enostavno podreti staro hišo, če želimo na njenem mestu zgraditi novo. Tu smo pri samem bistvu Descartesovega arhitekturnega projekta – z njegovo pomočjo nas hoče Descartes pridobiti za svojo idejo novega začetka v filozofiji.

### *Ravne avenije, nepregledni labirinti*

Na nekaterih ključnih mestih torej, kjer reflektira svoj lastni projekt, »to, kar Descartes *misl*i, prevzame podobo tega, kar arhitekt *dela*.«<sup>12</sup> Podvig je seveda ambiciozen – narisati tloris nove zgradbe ali kar celega mesta

---

v latinščini delo *Admiranda Methodus sive philosophia Cartesiana*, ki gre pospešeno v tisk in izide leta 1643. Kolikor tega dela ni napisal sam Voetius, pa je skoraj gotovo sodeloval pri njegovem nastajanju. Descartesovo slavno pismo Voetiusu je odgovor na ta napad. Cf. Stephen Gaukroger, *Descartes – An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995, str. 358-61. Edina širše dostopna izdaja tega dela je v francoskem prevodu: René Descartes in Martin Schoock, *La Querelle d'Utrecht* (ur. in prev. Theo Verbeek), Les impressions nouvelles, Pariz 1988.

<sup>9</sup> Martin Schoock, *L'admirable méthode*, v: Descartes in Schoock, *op.cit.*, str. 253.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Descartes, *Razprava o metodi*, (prev. Boris Furlan), Slovenska matica, Ljubljana 1957, str. 40.

<sup>12</sup> Claudia Brodsky-Lacour, *Lines of Thought – Discourse, Architectonics, and the Origin of Modern Philosophy*, Duke University Press, Durham in London 1996, str. 32.

zgradb povsem nanovo in homogeno. Pred nenehno akumulacijo zgradb in znanja ter neskončnim »krpanjem« ter popravljanjem že obstoječih zidov in prepičanj, ki so delo različnih graditeljev in filozofov, ima vselej prednost nek monolit, enoten načrt, ki ga zasnuje en sam duh od začetka do konca. Da se pa mora lotiti prenove metafizike kot osnove vseh drugih znanosti en sam duh, nas skuša Descartes prepričati s pomočjo petih analogij, ki nam jih ponudi na začetku drugega dela *Razprave o metodi*. Poleg prvih dveh, ki se jih lotevamo v nadaljevanju, govorijo preostale tri o prednostih modrega zakonodajalca, o odličnosti zapovedi religije, katerih avtor je sam Bog ter o razcvetu Špante, za katerega se gre zahvaliti k enemu skupnemu cilju naravnanim zakonom, saj je bil njihov avtor en sam mož. Če imajo zadnje tri analogije skupni imenovalc v zakonih (bodisi vladarjevih ali kar božjih), se prvi dve sučeta okoli grajenja (bodisi hiš ali kar celih mest). Takole pravi Descartes o svojih mislih, ki so mu nekega dne rojile po glavi:

Med njimi je ena prvih veljala opazovanju, da je čestokrat manj popolnosti v izdelkih, sestavljenih iz več kosov in narejenih od različnih mojstrov, kakor v takih, ki jih je dovršil en sam. Tako vidimo, da so zgradbe, ki jih je začel in končal en sam arhitekt, navadno lepše in boljše zasnovane [*ordonnés*] od drugih, ki jih je več ljudi skušalo adaptirati [*raccommoder*], poslužujoč se starega in v druge namene postavljenega zidovja. Podobno je s tistimi starimi naselji, ki so se sčasoma razvila iz majhnih vasi v velika mesta: kako slabo so proporcionirana [*si mal compassées*] v primerjavi s tistimi skladno urejenimi mesti [*ces places régulières*], ki jih je en sam inženir po svoji prosti zamisli načrtno v ravno polje [*à sa fantaisie dans une plaine*]. Nekatero stavbo bodo sicer kot umetnine in vsaka zase po lepoti enake ali še lepše kakor v novo planiranih mestih, in vendar, kako so razporejene [*arrangés*], tu velika, tam majhna zgradba, in kako napravijo ulice ukrivljene in neenakomerne [*courbées et inégales*]! Skoraj bi dejali, da jih je tako postavilo prej slepo naključje [*la fortune*] kakor volja ljudi, ki delajo po razumu. Tudi če upoštevamo, da so vendar v vseh časih posebni uradniki morali paziti, kako naj poslopja zasebnikov služijo javnemu okrasu, moramo, hočeš nočeš, priznati, da je težko dovršiti kaj resnično popolnega, če se ukvarjamo samo s tem, na čemer so delali že drugi [*en ne travaillant que sur les ouvrages d'autrui*].<sup>13</sup>

Kaj motivira ta prehod od primera arhitekta hiše do primera arhitekta mesta, torej nekega inženirja-urbanista? Glede na to, da Descartes na tem

<sup>13</sup> Descartes, *Razprava o metodi*, str. 40. Prevod je na več mestih prirejen.

mestu analogijo z urbanizmom bistveno bolj razvije kot analogijo z arhitekturo, se zdi, kot da drugi bolj zaupa, da zna bolje ilustrirati, da je bolj zgovorna, ko gre za primerjavo z racionalno zastavitvijo nekega sistema. Zakaj? Po eni strani je tu na delu določena velikopotezna gesta, po drugi pa gre bržkone za sugeriranje neke vizualne predstave urbanista, ki v ravno polje zariše tloris novega mesta s pomočjo ravnih ulic, ki jim podeljuje imena, le-ta pa ni povsem nepodoben neki drugi upodobitvi racionalnosti, namreč ideji geometra, ki riše premice in jih označuje s črkami na čistem listu papirja.<sup>14</sup> Zamenjava analogije v prid urbanizma je morda motivirana prav z bolj neposredno podobnostjo z geometrijo, ki Descartesu in njegovemu stoletju velja za paradigmo racionalnosti.

Ozadje tega lika inženirja-urbanista, ki po svoji prosti zamisli začrta mesto v ravno polje, pa je bržkone tudi navdušenje nad racionalno ureditvijo urbanega okolja, ki postane aktualno pod vplivom latinskega prevoda Evklidove *Geometrije* že v 13. stoletju, do 17. stoletja pa se le še stopnjuje in razvija. Ta praksa se pokaže v več oblikah. V prvi vrsti kot načrtovanje in gradnja t.i. »novih mest«, Descartesovih *places régulières*, katerih karakteristična racionalnost je bila predvsem v njihovih osnovnih elementih – ravni ulici ali aveniji, dalje v enotnem višinskem gabaritu večine stavb v mestu, ki ima ponavadi ravninsko lego ter v bolj ali manj simetričnem tlorisu. Le-ta je pogosto v obliki ortogonalne mreže (kot v primeru francoskega Vitry-le-François iz l. 1545) ali npr. centralnega trga, iz katerega izhajajo štiri glavne avenije, na te pa se spet navezujejo ožje ravne ulice (kot v primeru nemškega Freudenstadta (1599) blizu Ulma). Drugo vrsto tega entuziazma najdemo v literaturi bodisi v obliki hvalnic obstoječih renesančnih mest (predvsem italijanskih, npr. Firenc v *Laudatio florentinae urbis* Leonarda Brunija iz l. 1403) ali pa snovanja idealnih v utopistični literaturi, ki proizvaja načrte idealnih mest tako rekoč mimogrede ob obravnavi pravične in skladno urejene družbe. Omenimo vsaj *Christianopolis* (1619) nemškega protestanta J. V. Andrea in pa knjigo, za katero je povsem mogoče, da jo je Descartes imel celo v rokah, namreč *Civitas solis* (1613) Tomassa Campanelle, saj v nekem pismu Constanjnu Huygensu omenja, da je bral njegove spise, nekoč prej pa tudi še spis *De sensu rerum* »skupaj z nekimi drugimi njegovimi razpravami«, katerih vsebine pa se po lastnih besedah več ne spomni.<sup>15</sup> Končno pa *architectura militaris*, kakor v tem času pravijo urbanizmu, zaživi tudi v teoretskih razpravah.<sup>16</sup> Ker gre pretežno, a ne izključno, za vojaški problem, se avtorji obširno

<sup>14</sup> Cf. Abraham Akkerman, »Urban Planning in the Founding of Cartesian Thought«, *Philosophy & Geography*, zv. 4, št. 2 (2001), str. 157.

<sup>15</sup> Descartes, *Pismo Huygensu*, 9. marec 1638, AT II, str. 659-60.

<sup>16</sup> Cf. Hanno-Walter Kruft, *A History of Architectural Theory from Vitruvius to the Present*,

ukvarjajo s pravili gradnje utrdb, v 16. in na začetku 17. stoletja pa smo priča pravi poplavi skic in načrtov idealnih utrdb, povečini zvezdastih oblik, ki v tem času obveljajo za najučinkovitejše. Poleg kvadratnega in izrazito strogega Dürerjevega načrta idealnega mesta (1527), zamisli zvezdastega tlorisa Palmanove Vincenza Scamozzija ter sila vplivnega načrta idealne utrdb s citadelo Iacquesa Perreta, ki ga l. 1601 predstavi v knjigi *Des fortifications et artifices architecture*, prispeva k tej stroki nekaj malega celo Galilej, in sicer z dvema razpravama, *Tratatto di fortificazione* in *Breve instruzione all'architettura militare*, ki pa sta v tem času služili le za interne potrebe njegovih učencev.

Omenili smo tri elemente, ki so značilni za t.i. nova mesta oz. skladno urejena mesta – nesporno jih je več, nekatera izmed naštetih pa verjetno tudi ne veljajo za vsa mesta brez izjeme, toda tu gre za splošno karakteristiko – in sicer *ravne avenije, simetričnost tlorisa sistema ulic ter enotnost višinskega gabarita* stavb. Lahko bi dodali še, da ima večina nanovo zgrajenih mest ravninsko lego. V Descartesovem tekstu pridejo do izraza vsi trije elementi. Kritika srednjeveškega mesta, »ki je brez reda zraslo iz samega sebe,« kot nekje pravi Garin, in »katerega stavbe se kopičijo ob ozkih in ovinkastih cestah,«<sup>17</sup> v Descartesovi interpretaciji temelji prav na poudarku odsotnosti zgoraj navedenih racionalnih urbanističnih načel. V starih srednjeveških mestih namreč ne najdemo ne ravnih avenij, saj razporeditev zgradb napravi ulice ukrivljene (*courbéés*), ne simetrije v tlorisu, kajti ulice so ne le ukrivljene temveč tudi neenakomerne (*inégaless*),<sup>18</sup> ne enotne višine stavb, kajti razporejene so tako rekoč po naključju – »tu velika, tam majhna zgradba«, to vse skupaj pa ni nič kaj podobno racionalnemu načrtu.

Bližji ogled Descartesove obravnave kriterijev gradnje novih in kritike starih mest nam razkrije tudi druge nadrobnosti arhitekturno-urbanistične analogije kot metafore védenja, predvsem pa razloge za njeno vpeljavo. Zakaj so »skladno urejena mesta« (*les places régulières*) za Descartesa tako privlačna?<sup>19</sup> Povežimo jih z enim poglobitnih načel kartezijske epistemo-

Zwemmer in Princeton Architectural Press, London in New York 1994, str. 109-117. Civilna in vojaška arhitektura sta bili na rednem urniku v La Flèche, kjer se je Descartes skoraj zagotovo srečal z nekaterimi traktati arhitekturne teorije. Cf. tudi Gilsonov komentar v: René Descartes, *Discours de la méthode (texte et commentaire par Étienne Gilson)*, Vrin, Pariz 1976, str. 162.

<sup>17</sup> Eugenio Garin, »Idealno mesto«, v: *Spisi o humanizmu in renesansi* (prev. Srečko Fišer), Studia humanitatis, Ljubljana 1993, str. 60.

<sup>18</sup> *Inégaless* bi bilo mogoče interpretirati tudi drugače. Gilson razume *inégaless* kot *qui ne sont pas de niveau*, ki so neravne, kar tudi bolj ustreza Furlanovemu prevodu »strme«. Domnevamo, da ima *inégaless* tu lahko več pomenov. Cf. Gilson, *op. cit.*, str. 163.

<sup>19</sup> Akkerman stavi na svojo hipotezo, ki jo imenuje *mind-city feedback*. Ne le, da je imela Descartesova filozofija vpliv na racionalizacijo modernega urbanizma, temveč so imeli tudi urbanistični projekti novih mest vpliv na Descartesovo misel! Novi pogledi na razumno urejeno vesolje so po Akkermanu sicer odgovorni za racionalizacijo urbanizma,

logije, namreč z načelom jasnosti in razločnosti. Mar si lahko zamislimo zgovornejšo analogijo za idejo, ki je *clara et distincta*, kot je enostavna in pregledna ravna avenija? Pogled na ravno avenijo, ulico, bulvar, simetrično oblikovana javna prostranstva, bi Descartesu lahko prav gotovo služila kot vizualna prisposoba jasnih in razločnih percepcij.<sup>20</sup> Percepcija je po Descartesu namreč jasna takrat, ko je duhu prisotna in zanj dosegljiva, podobno, kot nekaj vidimo jasno takrat, ko je to dovolj močno prisotno pogledu.<sup>21</sup> Prav avenija, ki je ravna, je tudi pregledna, in zato *jasna*, saj jo lahko zaobsežemo z enim samim pogledom. Enostavnost, preglednost in urejenost simetričnih mestnih tlorisov pa nam tudi omogoča, da eno ulico povsem ločimo od drugih, v nasprotju z vozliščem ukrivljenih in neenakomernih srednjeveških ulic, pri katerih izgubimo pregled o tem, kje se konča ena in začne druga. Ravna avenija je zato tudi *razločna*.

Poleg ravnih avenij nasproti »ukrivljenim« ulicam, simetričnih načrtov nasproti »neenakomernim«, imamo v novih urbanističnih prijemih opraviti tudi z enotnim gabaritom stavb, ki ne dopuščajo več naključne razmestitve različno visokih stavb »tu velika, tam majhna«, temveč jih določa »volja ljudi, ki uporabljajo razum«. Poleg ravnih avenij je ravno enotna višina stavb, kot so si jo zamislili v renesansi, ključna za to, da lahko celo mesto zaobsežemo z enim pogledom. Zato seveda v navedenem odlomku ni naključna niti formulacija, da inženir začrta svoje mesto *dans une plaine*, v ravno polje, se pravi v teren, na katerem so višinske razlike karseda majhne.<sup>22</sup> Pogled na pravilen raster ravnih avenij, bulvarjev in ulic z enako visokimi stavbami, kjer nobena (razen očitnih izjem, kot so zvoniki in kupole cerkva, citadele, itn.) s svojo višino ne zakriva pogleda na ostale, pač more in mora navdušiti vsakega racionalista.

Če torej Descartes z opredelitvijo za ravno avenijo, simetrijo tlorisov in enotnost višinskih gabaritov zgradb, ki skupaj zagotavljajo preglednost mestnega tlorisa, stopi na stran razuma, se poistoveti z ljudmi, »ki delajo

---

vendar je tudi ta racionalizacija okolja, v katerem živi mislec, vplivala nazaj na njegovo misel. Pri tem gre celo tako daleč, da se vpraša, ali se ni morda Keplerju posvetilo, da planeti osončja krožijo po eliptičnih orbitah ravno zato, ker je ta čas bival v stanovanju v starem delu Prage, ki je imelo razgled na Italijansko kapelo jezuitskega Klementinuma s tlorisom v obliki elipse? Cf. Akkerman, *op. cit.*, str. 158-9.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, str. 145.

<sup>21</sup> Cf. Descartes, *Principia philosophiae* I.45, AT VIII-1, str. 22.

<sup>22</sup> Izjema, ki potrjuje pravilo načrtovanja idealnih mest, je da Vincijeva zamisel mesta, ki nasprotno (seveda ne brez političnih implikacij in motivacij) predstavlja mesto, zgrajeno na dveh med seboj ločenih nivojih, kjer spodnjega naseljuje *la poveraglia*, nižji sloj, in kjer se dogajajo vse trgovske, rokodelske in transportne aktivnosti, skratka tiste, ki povzročajo hrup in so »umazane«, zgornjega pa naseljujejo *il gentili uomini*, plemiči. Cf. Garin, *op. cit.*, str. 59.

po razumu«, pa je tista filozofija, proti kateri se bori, zaznamovana s tem, kar je v danem kontekstu nasprotje razuma, namreč z *la fortune*, s slepim naključjem. Srednjeveška mesta so v Descartesovih očeh s svojimi ukrivljenimi in neenakomernimi ulicami nepregledna in *mal compassés*, slabo proporcionirana, hiš in ulic v njih ni »en sam inženir po svoji prosti zamisli začrtal v ravno polje«, temveč jih je zasnovalo več inženirjev-urbanistov ali pa so celo nastajala povsem brez njih, zaradi česar tovrstna mesta niso zgrajena po nekem enotnem načrtu, temveč bodisi po množici načrtov ali celo z njihovo odsotnostjo, kar pa jim nujno daje videz, kakor »da jih je tako postavilo prej slepo naključje« kot pa razum; kajti tisti, ki so jih gradili, so vselej gradili *sur les ouvrages d'autrui*, na osnovi nečesa, kar so pred njimi zgradili že drugi.

Tu je seveda povsem jasno, katera so tista *ouvrages d'autrui*, kdo so tisti »drugi«. Nenehno prirejanje, akumuliranje in adaptiranje hiš srednjeveškega mesta, odsotnost njegovega racionalnega načrta, uporaba »starega in v druge namene postavljenega zidovja« v nove namene, z eno besedo, nepreglednost takega mesta, po Descartesu na vso moč spominja na prakso »šolske«, se pravi sholastične filozofije. Le-ta namreč v Descartesovih očeh počne nekaj podobnega. Kot pravi v nekem drugem svojem delu, če bi poskušali v sholastičnem duhu odgovoriti na vprašanje 'kaj je človek?', bi se zapletli v razlago s pojmi, ki so še manj jasni od razlaganih, namreč »razumno« in »žival« ter drugimi, ki razlagajo ta dva pojma, ti pa bi nas popeljali skozi številne druge »metafizične« stopnje in na koncu bi vstopili »v labirint, iz katerega bi bilo nemogoče izstopiti«. <sup>23</sup>

Mar ni ta labirint, ki Descartesa spominja na sholastične obravnave, neke vrste labirint ulic srednjeveških mest, saj so le-te sila nepregledne zaradi svoje ukrivljenosti, neenakomernosti, povrhu pa še zakrivajo pogled ena na drugo z naključno postavitvijo velikih in majhnih zgradb? Ker je iz hiš, ki jim zaradi nenehnih popravkov in adaptacij ne vidimo več temelja, sho-

<sup>23</sup> Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, AT X, str. 516. »Nejasnost« sholastike je pri novoveških avtorjih skoraj obvezni kliše. Puščamo ob strani, v kolikšni meri je ali ni upravičen, kajti tu gre le za analizo neke analogije, ki tovrstno kritiko spremlja. Vseeno pa opozorimo na neko drugo interpretacijo, ki vzporeja sholastiko z arhitekturo, toda nikakor ne z nepreglednim mestom, temveč z nadvse lucidno urejeno gotško katedralo. Panofsky išče vzporednice med strukturo in vsebino standardnega srednjeveškega žanra, namreč *summe* in arhitekturnimi elementi gotške cerkve 13. stoletja, obe pa smatra za manifestacijo racionalnosti *par excellence*. Poleg tega, da v obeh prevladuje jasna organizacija, simetrija in uporaba trojnosti kot osnovnega elementa, sta tako *summa* kot katedrala usmerjeni v totaliteto, ker si prizadevata podati neko celovito idejo. Podobno kot skuša sholastična *summa* podati karseda izčrpen seznam teoloških, metafizičnih in drugih vprašanj, možnih ugovorov ter pravih odgovorov, je tudi gotška katedrala poskus simbolne vizualizacije celote krščanske modrosti, od tlorisa pa vse do zadnjega reliefa. Cf. Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, World Publishing, New York 1972, predvsem str. 28-44.

lastika zgradila celo mesto z ulicami, ki so bolj podobne labirintu, je po Descartesu najbolj enostavno celo reč zarisati znova, to pomeni – začeti v filozofiji znova.

### *Dva začetka*

Tu je brez dvoma na delu neka idealizacija tako filozofovega kot arhitektovega početja. Ravno polje, ki je pogoj urbanistove in arhitektove svobode, ter odprava tradicije, ki je pogoj filozofovega novega začetka, sta vselej odsotna deziderata, ki ju nenehno kazi vseprisotna kontingenca v obliki neravnih polj in srednjeveških mest na eni ter prisotnost tradicije in njenih kategorij in orodij na drugi strani. Descartesov poskus je izničiti tovrstno kontingenco, saj se element naključja upira liku filozofa-arhitekta, ker mu predstavlja problem. Reši ga lahko le tako, da si jo podredi, jo kontrolira, potlači.<sup>24</sup> Kontingenca, ki jo skuša Descartes minimalizirati, nastopi, kot že rečeno, kot *la fortune*, odsotnost racionalnosti, golo naključje v neurejenem mestu, v katerem se ne najdemo zaradi njegovih neštetihi križišč in ulic, o katerih ne vemo čisto dobro, kam peljejo, saj tvorijo neke vrste labirint. Toda to ni vse. Kolikor pri Descartesu govorimo o odpravi kontingence kot pogoj za nov začetek, je le-to potrebno odpraviti na dveh nivojih, ne-le z znikanjem nereda in prekomerno razvejanega labirinta sholastičnih fines, ki zavoljo svoje nepreglednosti dajejo vtis *la fortune*, temveč predvsem z znikanjem svojih lastnih prepričanij, ki se jih bo meditirajoči subjekt začasno znebil z argumentom, da nimajo temelja, da so bila v njem tako rekoč *ad hoc*, da so ta vsakdanja prepričanja povsem kontingentna – neutemeljena. Tako imamo pri Descartesu opravka z dvojnimi »novim začetkom«, saj je po eni strani usmerjen proti tradicionalni filozofiji, po drugi pa proti subjektivnim vsakdanjim prepričanjem. Preden se bo Descartes lotil gradnje nove zgradbe, ki jo bo »začel in končal en sam arhitekt«, mora opraviti z obojim. Tu pa se pokaže povezanost dveh parov nasprotij, na katerih temelji arhitekturno-urbanistična metafora, namreč en ustvarjalec/več ustvarjalcev in razum/naključje. Mesto naključja lahko opustimo v prid mesta razuma le, če se obenem odpovemo heterogenemu ustvarjanju več subjektov v prid homogenemu ustvarjanju »subjekta epistemološke gotovosti«. <sup>25</sup> Solipsizem *Prve meditacije* gre v to smer.

<sup>24</sup> Cf. Till, *op. cit.*, str. 52.

<sup>25</sup> To zadnje poanto dolgujemo A. Benjaminu, ki v naslednjem koraku v dekonstruktivistični maniri pokaže, da je Descartesov prelom s tradicijo zavezan prav omenjenima tradicionalnima opozicijama. Nov začetek in potemtakem prekinitev ponavljanja sta mo-

Začeti znova pri Descartesu torej vselej pomeni odreči se tradiciji – tako v običajnem pomenu kot tudi v pomenu tradicije lastnih prepričanj posameznega subjekta. V primeru nasprotovanja tradiciji šolske metafizike pa se dobro zaveda, da bo naletel na silovit odpor. Descartes se sicer v *Razpravi o metodi* jasno opredeli za kreacijo proti akumulaciji, konstrukcijo proti adaptaciji, revolucijo proti reformi. Ker pa je treba začeti znova, mora filozof bržkone za svoj podvig pripraviti teren – podreti mesto, saj nima urbanistove sreče, da bi lahko začel na ravnem polju. Taka vizualizacija nove metode, kot se očitno zaveda Descartes, pa je bržkone za slehernega bralca preveč radikalna, zato sledi premik od paradigme mesta nazaj k paradigmi hiše:

Sicer je res, da ne podiramo vseh stavb kakega mesta samo zato, da bi jih znova postavili na drugačen način [*de les refaire d'autre façon*] in da bi ceste olepšali; vendar pa vidimo, da mnogi svoje hiše poderejo, da bi si sezidali nove. Včasih so k temu celo prisiljeni, če so stavbe v nevarnosti, da se same zrušijo in jim temelji niso prav trdni. Na tem zgledu sem se prepričal, da ne bi bilo posebno pametno, če bi se kak posameznik [*un particulier*] lotil preosnove cele države tako, da bi v njej iz temeljev vse spremenil ter jo prekucnil in na novo postavil [*et en le renversant pour le redresser*]. Enako nespametna bi bila reforma celotnega sestava znanosti ali učnega reda, ustaljenega v šolah.<sup>26</sup>

Če je Descartes še malo prej opustil arhitekturo v prid urbanizmu, ker se mu je zdelo, da lahko z njim bolje ponazori svoj racionalni načrt, pa se zdi, da ga v primeru, ko je treba spregovoriti o rušenju, namenoma zamenja, saj pravilno predvideva, da se bodo le redki strinjali s tako velikopotezno destrukcijo. S tem, ko torej preide nazaj k obravnavi hiše, bralcu ponudi nekoliko manj šokantno vizualno predstavo, z isto potezo pridobi drugi element svoje argumentacije, ki pa je bil v urbanistični analogiji odsoten, namreč element *temelja*, na katerem morata stati tako zgradba kot filozofija. Kolikor bi se torej le redki strinjali s tem, da je treba porušiti celo mesto samo zato, ker je nepregledno, pa se bodo bržkone strinjali s tem, da je bolje podreti in nanovo sezidati hišo, katere temelji niso več trdni.

Toda tu ne gre le za zamenjavo metafore, temveč pomeni premik od mesta k hiši obenem premik od kritike tradicije filozofije h kritiki lastnih prepričanj, od enega novega začetka k drugemu. To pa je, kot kaže, z Descartesove strani taktična poteza:

---

goča le na ozadju ponovitve nasprotij eno/več, razum/naključje, staro/novo itn. Cf. Benjamin, *op. cit.*, str. 289-90.

<sup>26</sup> Descartes, *Razprava o metodi*, str. 41-42. Prevod je prirejen.



Drugačnega naziranja sem bil glede vseh mnenj, ki sem jih bil sprejel dotlej. Mislil sem, da je najbolje, če se jih za zmeraj znehim z namenom, da jih kasneje nadomestim z drugimi, boljšimi, ali celo ta sprejemem nazaj, če bi se izkazalo, da so v skladu z razumom. Bil sem trdno prepričan, da mi bo tako uspelo urediti si življenje mnogo bolje, kakor če bi zidal le na starih temeljih, opirajoč se na principe, ki sem jih v svoji mladosti sprejel na besedo, ne da bi bil kadarkoli raziskal, ali ustrezajo resnici.<sup>27</sup>

Descartes v *Razpravi o metodi* načne svojo véliko témo, ki jo bo z vsemi nadrobnostmi razdelal v *Meditacijah* oziroma v njihovem širšem korpusu, ki vključuje tudi vse ugovore in odgovore. Misleč, da se bo izognil kontroverznosti kritike sholastike kot podiranja srednjeveškega mesta, izvede nekaj, kar na prvi pogled deluje, če ne drugega, vsaj bolj spoštljivo do tradicionalne filozofije – namreč podre svojo lastno hišo, v kateri je doslej živel in katere temelji niso več trdni, izkoplje jarke za novo in izvede vrsto drugih pripravljanih del ter tako odstrani vse, kar ne more služiti kot trdna podlaga za te temelje. Namesto kritike srednjeveške filozofije, ki bi bržkone naletela na veliko nasprotnikov, zdaj Descartes privzame samokritično držo: »Ves čas se je moj načrt omejeval samo na poskus preobrazbe [*réformier*] mojih lastnih misli in na gradnjo na temelju, ki je izključno moj.«<sup>28</sup> Kopanje jarkov, trdna podlaga, polaganje temeljev – tovrstne formulacije sodijo v besednjak, s katerim Descartes opisuje Bourdinu svoj postopek, ki ga pripelje do *cogita*.

### *Aedifico, ergo sum Architectus*

Umik nazaj k analogiji hiše ima torej svoj namen. Descartes, da bi se izognil konfrontaciji z *les ouvrages d'autrui*, podvrže kritiki »le« svoja lastna vsakdanja prepričanja, prav ta korak pa seveda opravi bistveno več dela, kot če bi polemiziral s celotno filozofsko tradicijo. Descartesov radikalni dvom, ki odstranjuje »vse, kar dopušča še tako neznamen dvom, natanko tako, ko da bi dognal, da je popolnoma lažno«,<sup>29</sup> je gesta, ki s tradicijo opravi tako rekoč mimogrede, neposredno. Namesto bržkone zapletenega in dolgotrajnega postopka spodbijanja sholastične metafizike pratvari, substance, substanci-alne forme, akcidence in še marsičesa, namerava Descartes vse to ignorirati in se povsem zazreti vase: »O pravem času sem torej danes osvobodil svoje

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 42.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 43. Prevod je prirejen.

<sup>29</sup> Descartes, *Meditacije*, str. 55.

misli vseh skrbi, poskrbel za nemoten mir, se umaknil v samoto in tako se bom naposled resno in sproščeno posvetil podiranju svojih mnenj«. <sup>30</sup> Če torej soočimo obe metafori – kritiko srednjeveškega mesta namerava Descartes izvesti z lastno gradnjo hiše. Zgledna stavba, ki stoji na trdnih temeljih, bolje pokaže neustreznost srednjeveškega mesta kot pa njegovo rušenje. V čem torej Descartes posnema arhitekto?

V svojih spisih sem vseskozi pojasnjeval, da posnemam arhitekto, ki, z namenom sezidati [*construere*] trdne stavbe na mestu, kjer je skala ali ilovica ali kaka druga trdna podlaga prekrita s peščeno prstjo, najprej izkoplje jarke in iz njih izvržejo ne le pesek, temveč vse kar leži na njem ali je z njim pomešano, da bi nato položili temelje na trdno zemljo [*in solo firmo*]. Prav tako sem jaz, kot [arhitekti] pesek, najprej vse dvomljivo zavrzel. Ko sem nato odkril, da ni mogoče dvomiti o tem, da dvomeča ali misleča substanca obstaja, sem prav to uporabil kot skalo [*saxum*], na katero sem postavil temelje svoje filozofije. Naš avtor pa je nasprotno podoben nekemu zidarskemu vajencu [*Caementarius*], ki želi narediti vtis velikega poznavalca v svojem mestu in je ljubosumen na arhitekta, ki na tem mestu gradi kapelo, ter z vnemo išče priložnosti, da kaj očita njegovemu delu. <sup>31</sup>

To, kar je podobno delu arhitekta, je torej njegov postopek, metoda, namreč metoda dvoma, ki v *Prvi meditaciji* izpostavi negotovost pričevanja čutov o oddaljenih stvareh, nato negotovost obstoja stvari v neposredni bližini, pa vprašljivost aritmetike in geometrije in na koncu še obstoj meditirajočega subjekta, ki pa je seveda takoj v naslednjem obratu potrjen s *cogitom*, ki tu nastopi kot *saxum*, skala, na katero je mogoče postaviti *fundamentum*, temelj nove filozofije. Zamenjava analogije z namenom izogiba kritiki pa

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 49.

<sup>31</sup> Descartes, *Objectiones septimae*, AT VII, str. 536-7. Celoten tekst *Sedmih odgovorov z avtorjevimi odgovori* bi si zaslužil samostojno obravnavo, opozorimo le na nekatere posebnosti tega teksta. Pierre Bourdin (1595-1653) napiše ugovore v obliki *Dissertatio de Prima Philosophia*, ki je nekakšen poskus ostre parodije predvsem na *Prvo* in delno *Drugo meditacijo*. V objavljeni obliki so navedeni daljši odseki Bourdinovega teksta, ki jih nato Descartes komentira. Na zadnjih približno 25 straneh navedene izdaje pa se Descartes odloči povzeti celoten Bourdinov tekst še enkrat, tokrat s pomočjo parodije, v kateri opisuje dialog arhitekta in »zidarskega vajenca«, ki naj bi bil Bourdinov *porte-parole*. Bourdin je bil jezuit iz La Flèche, kjer se je Descartes šolal, zato je Descartesa še toliko bolj prizadelo, da je tako prezirljiva kritika prišla iz teh vrst. Descartes se odloči intervenirati pri Bourdinovem predstojniku, očetu Dinetu, kjer se pritoži nad Bourdinovim neustreznim stilom in nenazadnje tudi »ostrostjo uma, ki je bolj primerna za zidarskega vajenca kot pa jezuitskega duhovnika« (AT VII, str. 565).

očitno ni obrodila sadov, kajti Bourdin, ki mu je tekst namenjen, tovrstno »metodo« razume kot skepticizem.

Četudi se Descartes s tem, ko se izogne frontalni kritiki sholastike, ne izogne kritiki tudi sam, pa analogija z arhitekturo tu vseeno jasneje pokaže svojo moč, kajti kritika, ki Descartesa v okviru analogije prikaže kot skeptika, izpade v očeh javnosti nerեսno. Kolikor se namreč Bourdinu zdi, da je z metodo dvoma nekaj narobe, mora obenem tudi trditi, da je nekaj narobe tudi s postopkom, ki ga uporabljajo arhitekti pri gradnji stavb, a s tem se bo Bourdin osmešil, tako je vsaj prepričan Descartes, saj je absurdno dvomiti v arhitektovo metodo gradnje v primeru, da je le-ta zgradil stabilno stavbo, ki jo vsi vidijo. Ravno tu se torej Descartes posluži že omenjenega lika filozofa-arhitekta – oba naj bi v Descartesovih očeh počela nekaj zelo podobnega, zato tisti, ki smeši filozofa v njegovem početju, obenem smeši tudi arhitekta, a s tem se bo, tako vsaj upa Descartes, osmešil prav on sam.

Bourdinovi ugovori so obsežni, a hkrati zelo repetitivni, zato pogledjmo na hitro le nekatere pomembnejše poudarke. Bourdin napada Descartesovo metodo *Prve meditacije* z argumentom, da se skuša dokopati do nečesa *non ex aliquo, sed ex nihilo*, ne iz nečesa, temveč iz ničesar,<sup>32</sup> kajti s tem, da podvomimo prav v vsa prepričanja le zato, da bi si pridobili nova, si ni mogoče zagotoviti, da bodo slednja boljša kot prva, če zanikamo tako samoumevna načela, kot je, da »je celota vselej večja od slehernega svojega dela« ter da »nič ne more nastati iz ničesar« ter druge večne resnice. Drugi sistemi, pravi Bourdin, uporabljajo formalno logiko, silogizme in druga orodja, s katerimi se lahko lotevajo tovrstnih vprašanj, Descartes pa zavrže še tako gotove in preverjene postopke v prid umišljenim demonom, strahu pred sanjami in norostjo. Če mu predlagamo kak silogizem, bo takoj podvomil v njegove premise bodisi zaradi demona ali sanj in se tako izogibal vsakemu sklepu.<sup>33</sup> Skratka, Bourdin interpretira Descartesov dvom izrazito destruktivno, povrh pa še podvomi, da je na *cogitu* sploh mogoče osnovati kako drugo vednost. Kajti, ko Descartes na začetku *Druge meditacije* zatrdi, da je stavek 'Jaz sem, jaz bivam' »kolikorkrat ga že izrečem ali zasnujem v duhu, nujno resničen«,<sup>34</sup> se Bourdin sprašuje, ali je beseda duh (*mens*) tu uporabljena upravičeno, glede na to, da subjekt meditacij zaenkrat še ne ve, kaj sploh je. Kako to, da subjekt meditacij ve, da je tisto, kar misli, duh? Mar ni še malo prej rekel, da se moramo znebiti vseh svojih predstav, da torej subjekt na tej stopnji meditiranja ni ne duh ne telo? Bourdin se na tem mestu z dobro mero sarkazma življa v vlogo začetnika, ki ga Descartes vodi skozi *Meditacije*:

<sup>32</sup> Pierre Bourdin, *Objectiones septimae*, AT VII, str. 527.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, str. 527-528.

<sup>34</sup> Descartes, *Meditacije*, str. 56. Poudarek G. K.

Zakaj me torej niste opozorili že na začetku? Zakaj mi niste, ko ste me videli odločnega in pripravljenega, da se pravkar odrečem starim prepričanjem, ukazali naj obdržim prav to prepričanje in ga tako od vas prejmem kot nekakšno popotnico [*naulum*], namreč da je mišljenje nekaj, kar pripada duhu [*Cogitare est aliquid mentis*]? Vse zasluge imam za to, ker sem vas posvaril, da morate prihodnjič poudariti to trditev začetnikom in jim točno naročiti, da je ne smejo zanikati skupaj z vsemi ostalimi starimi prepričanji, kot je '2 in 3 je 5'.<sup>35</sup>

Čeprav je Bourdinov spis pravzaprav parodija na *Meditacije*, pa zaključne strani odgovorov (prav to pa so strani, kjer se Descartes strogo drži arhitekturne analogije in odgovarja le še z njeno pomočjo) niso spet nič drugega kot parodiranje Bourdinovih ugovorov. Tako za same odgovore ostane bolj malo mesta, sam prevod ugovorov v jezik arhitekture naj bi namreč že pokazal njihovo neustreznost. Descartes komentira Bourdinove ugovore, kot da bi šlo za slabo komedijo:

V četrtem dejanju stojita oba na dnu jarka. Arhitekt skuša začeti z gradnjo svoje kapele, toda zaman. Kajti brž ko hoče umestiti kamnit blok, zidarski vajenec takoj pripomni, da si je [arhitekt] zaukazal vse kamne zavreči ter da je to, kar počne, v nasprotju s pravili njegovega dela [*cum regulis sua artis*]. Arhitekt pa je, kot da bi imela ta pripomba moč Arhimedovega dokaza, prisiljen opustiti delo. In kadarkoli vzame kak kamen, zidak, z vodo in peskom zmešan apnenec ali karkoli drugega, takoj vskoči zidar z ugovorom 'Vse si zavrnil, nič nisi obdržal!' in samo z besedami 'nič', 'vse', itn., kot da bi bile to nekakšne čarobne besede [*incantamenti*], uniči celotno delo.<sup>36</sup>

Duh, kot nam tu razloži Descartes, je eden izmed kamnov, ki smo ga, pomešanega s peskom in drugim za podlago neustreznim materialom, v iskanju trdne podlage izvrgli pri izkopavanju jarka. To pa nam sploh ne brani, da ga zdaj, ko smo ugotovili, da zagotovo mislimo in dvomimo, da smo torej misleča stvar ali duh, uporabimo pri gradnji kapele. V okviru analogije, ki jo Bourdinu vsili Descartes, se seveda tovrsten Bourdinov očitak izkaže kot neustrezen, saj Descartes zdaj prikaže pojem duha kot zidak, ki ga je mogoče ponovno položiti na trdno podlago, do katere smo se dokopali. Bourdinov ugovor zato v Descartesovi interpretaciji podpira absurdno tezo, da je

<sup>35</sup> Bourdin, *Objectiones septimae*, AT VII, str. 489.

<sup>36</sup> Descartes, *Objectiones septimae*, AT VII, str. 540-541.

gradnja v nekakšnem nedopustnem nasprotju z začetnim kopanjem jarkov.<sup>37</sup> Očitek glede uporabe besede *mens* seveda ni tako napačen, kot ga želi prikazati Descartes, Bourdin pa tudi ni edini bralec *Meditacij* v zgodovini filozofije, ki ga bo Descartesu namenil.<sup>38</sup>

Descartesova obrambna strategija tu povsem sloni na ekspresivnosti analogije. Nikakor tudi seveda ni naključje, da Descartes gradi ravno kapele. Tisti namreč, tako upa Descartes, ki bo nasprotoval gradnji kapele, bo vsekakor tvegala večjo nejevoljo teologov, denimo tistih »nadvse modrih in preslavnih mož, dekana in doktorjev Svete bogoslovne fakultete v Parizu«,<sup>39</sup> ki jim Descartes posveti predgovor k *Meditacijam*, kot pa nekdo, ki bi nasprotoval gradnji bivalne hiše. Kapela torej na nek skrajno eliptičen način v odgovorih Bourdinu opravi vlogo posvetila teologom s Sorbonne. Da je izbor kapele preišljen, potrjuje tudi Descartesova primerjava antičnih spisov o morali s »kaj ponosnimi in veličastnimi palačami, a zgrajenimi le na pesku in blatu«. <sup>40</sup> V primerjavi z njimi je Descartesova zgradba skromna, saj ne želi nič drugega kot »preobrazbo lastnih misli«, skladna z nauki teologov ter povrh še trdna, zaradi česar si po Descartesu zasluži boljši sprejem, kakršnega ji je pripravil Bourdin.

### *Metafora in metafizika*

Cela zgodba se na prvi pogled suče okoli vprašanja retorike v filozofiji. Zamolčana motivacija ekskurza v arhitekturo je v tem, vsaj tako se zdi, da legitimira filozofovo početje. Descartes poveže svojo misel z arhitektovim delom na tak način, da bi, kolikor bi nekdo hotel pokazati na napačnost Descartesove metode, s tem hotel postaviti na laž tudi arhitekturo, česar pa bržkone ne namerava. Descartes tako uporabi diskurz arhitekture kot ščit pred napadi na svoj sistem, saj je ta grajen z njeno avtoriteto. Toda Descartesova motivacija za uporabo tovrstnih formulacij verjetno ne more biti *zgolj* retorična.

Precizirajmo malce to figuro, ta trop. Privzema, kot smo videli, najmanj dve obliki – obliko analogije in metafore. Ti dve pa sta že od Aristotelove *Poetike* tesno povezani, saj je analogija *pogoj* metafore.<sup>41</sup> Ravno zato lahko

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, str. 544.

<sup>38</sup> Podobnega je moč najti na primer v §11 Husserlovih *Kartezijanskih meditacij*.

<sup>39</sup> Cf. Descartes, *Meditacije*, str. 37.

<sup>40</sup> Descartes, *Razprava o metodi*, str. 36.

<sup>41</sup> Možnost metafore sloni prav na zamenjavi členov analogije iz  $A:B = C:D$  v  $A:C = B:D$ . Ravno zato, ker je B v enakem razmerju do A kot D do C, lahko rečemo B namesto D in D namesto B ali pa seveda A namesto C in C namesto A. Če je čaša Dionizu tisto, kar

neka analogija postane v naslednjem koraku metafora. Dva tipa izjav, namreč tisti, ki pravi, da je metoda *analogna* arhitekturi (npr. »V svojih spisih sem vseskozi pojasnjeval, da posnemam arhitekto«) ter tisti, ki govori o gradnji védenja (npr. »do tal podreti vse in začeti znova od prvih temeljev«), slonita na nekem implicitno predpostavljenem zaupanju v analogen odnos med filozofijo in arhitekturo. Dedič Aristotelovega pojmovanja metafore na osnovi analogije je tudi Descartes.

Metafora je torej manifestacija analogije, kot pravi o Aristotelovi metafori Derrida. Ključno vprašanje, ki ga Derrida v *La mythologie blanche* nameni Aristotelovi metafori, pa odkriva neko težavo, ki smo ji priča tudi pri Descartesovi arhitekturi. Če parafraziramo: kako vemo, da je razmerje med zgradbo in njenim temeljem enako kot med nekim filozofskim védenjem in njegovim gotovim izhodiščem? Zelo težavno bi bilo obelodaniti celotno govorno verigo raznih pomenskih premikov, ki so pripeljali do tega, da je tovrstno analogijo sploh mogoče izreči.<sup>42</sup> Predpostavka analogije med diskurzoma arhitekture in filozofije je bržkone metafizična, od tod pa neizogibno podeduje metafizičen element tudi metafora. Analogija, na osnovi katere je arhitekturna metafora mogoča, se namreč opira na neko *mimesis* – *la perception théorique de la ressemblance ou de la similitude*.<sup>43</sup> Prav zato pa seveda neka metafora, denimo metafora arhitekture v Descartesovih besedilih, ne more biti zgolj stvar retorike.

Na ozadju tovrstne metafizike, ki se skriva v jedru vsake metafore, je smiselno reči, da je *comparatio* ali analogija in posledično metafora resnično *orodje* spoznavanja. Kolikor je po Aristotelu metafora umetnost odkrivanja podobnega, saj je za uspešno metaforo potrebno zaznavati strukturne podobnosti v svetu, lahko skupaj z Derridajem zaključimo z osupljivo tezo, namreč, da je pogoj metafore in resnice isti: *La condition de la métaphore (de la bonne et vraie métaphore) est la condition de la vérité*.<sup>44</sup> Teza velja za Descartesa morda bolj kot za kogarkoli drugega. Analogija ali primerjava (*comparatio*) je za Descartesa nepogrešljivo orodje metode. To plat svoje metode je Descartes začrtal že v *Pravilih*: vsako spoznanje, »ki ni dano z enostavno in čisto intuicijo ene same stvari, je dano s primerjavo dveh ali več med seboj«. <sup>45</sup> Analogija ali *comparatio*, nadaljuje Descartes, je poleg naravne luči skoraj edino orodje, ki ga razum premore na svoji poti do resnice.

---

je Aresu ščit, lahko zamenjamo drugi in četrti termin ter rečemo, da je čaša Dionizov ščit in ščit Aresova čaša. (Cf. Aristoteles, *Poet.* 1457b 20n.)

<sup>42</sup> Cf. Derrida, *op. cit.*, str. 290.

<sup>43</sup> *Ibid.*, str. 282.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, str. 440.

# UMETNOST IN PROSTOR<sup>1</sup>

MARTIN HEIDEGGER

*Če veliko mislimo, ugotovimo, da jezik beleži obilico modrosti. Ni ravno verjetno, da bi vanj sami vnašali vse, toda dejansko leži v jeziku veliko modrosti, tako kot v pregovorih.*

G. C. Lichtenberg

*Ždi pa se, da obstaja nekaj mogočnega in težko doumljivega – topos, torej prostor-čas.*

Aristotel, *Fizika*, IV. knjiga

Opažanja v zvezi z umetnostjo, v zvezi s prostorom in z medigro obojega ostajajo vprašanja, čeprav so izražena v obliki trditev. Omejujejo se na upodabljalno umetnost in na kiparstvo znotraj nje. Plastične tvorbe so telesa. Njihova masa, ki sestoji iz različnih snovi, je oblikovana na različne načine. Upodabljanje se dogaja v razmejevanju, kot zamejevanje in odmejevanje. S tem stopi v igro prostor. Zaseda ga plastična tvorba, zaznamovan je kot zaprt, predrt in prazen volumen. Znano, pa vendar skrivnostno dejstvo.

Plastično telo nekaj uteleša. Mar uteleša prostor? Ali je plastika zasedba prostora, zagospodovanje prostoru? Ali potemtakem plastika ustreza tehnično-znanstvenemu osvajanju prostora?

Kiparstvo kot umetnost je seveda spopad z umetniškim prostorom. Umetnost in znanstvena tehnika opazujeta in obdelujeta prostor vsaka s svojimi nameni in na svoj način.

Toda – ali prostor ostaja isti? Mar ni to prav tisti prostor, ki je dobil svojo prvo opredelitev po Galileju in Newtonu? Prostor – enolika naravnost,

---

<sup>1</sup>[Prevedeno po: Martin Heidegger, »Die Kunst und der Raum«, *Aus der Erfahrung des Denkens, 1910-1976 Op. prev.*] Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

ki ne izstopa na nobenem izmed možnih mest in ostaja enakovredna v vseh smereh, vendar čutno nezaznavna?

Prostor, ki modernega človeka medtem vse močnejše, vse bolj trdovratno izziva v smislu dokončne obvladljivosti?

Ali ne sledi temu izzivu tudi moderna umetnost, kolikor razume samo sebe kot soočenje s prostorom? Mar je to ne potrjuje v njenem sodobnem značaju?

Toda, ali lahko fizikalno-tehnično zasnovani prostor, kakorkoli se že nadalje določa, obvelja za edini resnični prostor? Ali so v primerjavi z njim vsi drugače ustrojeni prostori, umetniški prostor, prostor vsakdanjega delovanja in občevanja, zgolj subjektivno pogojene predoblike in premene enega samega, objektivnega kozmičnega prostora?

In tudi če pripoznamo raznolikost izkustev prostora v minulih dobah – ali smo s tem že pridobili uvid v posebno lastnost prostora? S tem nismo še niti zastavili vprašanja, kaj je prostor kot prostor, kaj šele, da bi nanj odgovorili. Negotovo ostaja, na kakšen način prostor *je*, in če mu sploh lahko pripišemo bit.

Ali sodi prostor k prafenomenom, vpricho katerih človeka, ki se jih ové – po nekem Goethejevem reku – spreleti bojazen, ki prerašča v strah? Kajti izza prostora, kot se dozdeva, ni več ničesar, na kar bi se še lahko zvjajal. Pred njim ni zatočišča pri nečem drugem. To, kar je posebna lastnost prostora, se mora kazati iz njega samega. Ali je njegovo posebno lastnost še mogoče izraziti v besedah?

Takšno vpraševanje zahteva, da priznamo:

Dokler ne izkušamo posebne lastnosti prostora, ostaja zamegljeno tudi govorjenje o umetniškem prostoru. Način, kako prostor obvladuje umetniško delo, najprej obtiči v negotovosti.

Prostor, znotraj katerega je mogoče najti plastično tvorbo kot pričujoči predmet, prostor, ki ga obdajajo volumni lika, prostor, ki obstaja kot praznina med volumni – mar niso ti trije prostori v enotnosti vzajemnega prepletanja zmerom le derivati nekega fizikalno-tehničnega prostora, čeprav naj bi računske meritve ne posegale v umetniško upodabljanje?

In če dopuščamo, da je umetnost udejanjanje resnice in da resnica pomeni neskritost biti – ali bi ne moral v delih upodablajoče umetnosti postati merodajen tudi resnični prostor, to, kar razkriva nekaj, kar mu je najbolj lastno?

Toda, kako bi lahko našli posebno lastnost prostora? Obstaja neka zasilna brv, kajpada ozka in majava. Poskušamo prisluhniti jeziku. O čem govori v prostoru besede? V njem govori odstranjevanje. To pomeni: izkrčitev,



osvobajanje divjine. Odstranjevanje prinaša *prosto, odprto* za naselitev in stanovanje človeka.

Odstranjevanje, mišljeno v tem, kar mu je lastno, je sprostitev krajev, na katerih se usode prebivalcev obračajo v odrešitev, ki jo daje domovina, ali v nesrečo brezdomovinskosti, lahko pa celo v ravnodušnost do obojega. Odstranjevanje je sprostitev krajev, na katerih se pojavlja neki Bog – krajev, iz katerih so bogovi pobegnili, krajev, kjer se pojavljanje božjega dolgo obotavlja.

Odstranjevanje vsakokrat prinaša nastanitev pripravljajočo naselbino. Profani prostori so zmerom umanjkanje sakralnih prostorov, ki pogostoma ležijo daleč zadaj.

Odstranjevanje je sprostitev krajev.

V odstranjevanju govori in se hkrati skriva neko dogajanje. Ta značaj odstranjevanja vse preveč zlahka spregledujemo. In kadar ga vidimo, ostaja še vedno težko opredeljiv, predvsem dokler velja fizikalno-tehnični prostor za prostor, ob katerem naj bi se ustavilo sleherno označevanje prostorskega.

Kako se dogaja odstranjevanje? Ali ni to uprostorjanje, in sicer zopet na dvojni način, kot pripuščanje in urejanje?

Uprostorjanje lahko nekaj pridoda. Pusti vladati odprtemu, ki med drugim pripušča pojavljanje navzočih stvari, na katere je po svojem videnju nepoteno človeško prebivanje.

Drugič pa uprostorjanje pripravlja stvarjem možnost, da pripadajo svoji vsakokratni usmerjenosti ter izhajajoč iz nje tudi druga drugi.

V dvojnem uprostorjanju se dogaja dopuščanje krajev. Značaj tega dogajanja je omogočanje. Toda, kaj je kraj, če mora njegovo značilno lastnost določati vodilo prosto dajajočega uprostorjanja?

Kraj vsakokrat odpre neko območje, kolikor zbira v njem reči na sopripadnosti.

V kraju se odigrava zbiranje v smislu prosto dajajočega kritja stvari v njihovem območju.

In območje [*Gegend*]? V starejši obliki se beseda glasi »Gegnet«, plan. Pomeni prosto širjavo [*Weite*]. Ta sili odprto, da pušča vsako stvar vznikati v njeni opori v sami sebi. To pa hkrati pomeni: ščitenje, zbir stvari v njihovi sopripadnosti.

Zastavlja se vprašanje: ali so kraji zgolj in predvsem rezultat in posledica uprostorjanja? Morda pa prejema uprostorjanje svojo posebno lastnost iz ravnanja zbirnih krajev? Če je tako, bi morali iskati posebno lastnost odstranjevanja v zasnutku naselbine [*Ortschaft*] in premišljati o naselbini kot vzajemnem prepletu krajev.

Pozorni moramo biti na to, da ta igra iz proste širjave območja prejema napotilo v sopripadnost stvari, in kako to poteka.

Morali bi se naučiti spoznavati, da so stvari same kraji in da ne zgolj sodijo na nek kraj.

V tem primeru bi bili prisiljeni za dolgo sprejeti neobičajno dejstvo:

Kraj se ne nahaja v vnaprej danem prostoru na način fizikalno-tehničnega prostora. Ta se razgrne šele iz ravnanja krajev nekega območja.

Vzajemno prepletanje umetnosti in prostora bi bilo treba premisliti iz izkušnje kraja in območja.

Umetnost kot plastika: nikakršne zasedbe prostora. Kiparstvo bi ne bilo spopad s prostorom.

Kiparstvo bi bilo utelešanje krajev, ki odpirajo neko območje in ga ščitijo ter tako vzdržujejo okrog sebe zbrano prostost, ki omogoča pomujanje vsakokratnih stvari in prebivanje človeka sredi stvari.

Kaj potemtakem nastane iz volumna plastičnih tvorb, ki vsakič utelešajo neki kraj? Najbrž ne bo več razmejeval med seboj prostorov, v katerih ploskve ovijajo notranjost nasproti zunanosti. Kar označuje beseda volumen, bi moralo ostati brez svojega imena, katerega pomen ni nič starejši od noveške tehnične naravoslovne znanosti.

Kraje iščoče in kraje vzpostavljajoče značilnosti plastičnega utelešanja ostajajo predvsem brezimne.

In kaj bi nastalo iz praznine prostora? Dovolj pogosto se pojavlja le kot primanjkljaj. Praznina torej velja za pomanjkanje izpolnitve votlega in vmesnega prostora.

Praznina je najbrž vseeno pobratena prav s posebno lastnostjo kraja, in zato ni pomanjkanje, pač pa prinašanje.

Zopet nam lahko ponudi namig jezik. Glagol »izprazniti« [leeren] nakazuje »prebiranje« [Lesen] v izvornem pomenu zbiranja, ki vlada v kraju.

Izprazniti kozarec pomeni: zbrati ga kot prijeto v njegovo razbremenitev.

Stresti [leeren] nabrane sadeže v košaro pomeni: pripravljati jim ta kraj.

Praznina ni nič. Ni niti pomanjkanje. V plastičnem utelešanju igra praznina na način iščočega in tvornega ustanavljanja krajev.

Pričujoča opažanja gotovo ne segajo dovolj daleč, da bi lahko že nazorno prikazala posebno lastnost kiparstva kot oblike upodablajoče umetnosti. Kiparstvo: utelešujoče udejanjanje krajev in s tem odpiranje območij možnega prebivanja ljudi, možnega pomujanja stvari, ki jih obdajajo in zadevajo.

Kiparstvo: utelešenje resnice biti v delu, ki ustanavlja kraje.

Že previden pogled v posebno lastnost te umetnosti daje slutiti, da se resnica kot neskritost biti ne navezuje nujno na utelešenje.

## UMETNOST IN PROSTOR

Goethe pravi: »Ni vselej nujno, da se resnica utelesi; dovolj je že, da duhovno polebdeva naokrog in ustvarja soglasje, kadar kot glas zvona resnobno-prijateljsko valuje po zraku.«

*Prevedla Martina Soldo*



# PO HEIDEGGERJU: KRAJ SKULPTURE

PAUL CROWTHER

## Uvod

»Umetnost in prostor«<sup>1</sup> (1969) je najbrž Heideggerjev zadnji pomemben filozofski spis. Obenem Heidegger prav na tem mestu najbolj zaokroženo razpravlja o umetniškem mediju, ki mu filozofija navadno ne posveča posebne pozornosti, namreč o kiparstvu.

Paradoks je v tem, da je pri omenjenem spisu najbolj provokativen prav njegov naslov. Dejanski pomen kiparstva se namreč pri Heideggerju vzpostavlja okrog veččega premagovanja tega, kar izraža naslov – spoja umetnosti in prostora. Da bi kar najbolj razširil naše razumevanje tega, kaj je v filozofskem oziru posebna lastnost kiparstva, nameravam v pričujoči razpravi pozorno slediti kompleksnemu ustroju Heideggerjeve argumentacije, nato pa podrobneje razviti nekatere izmed njegovih najpomembnejših uvidov.

V prvem delu bodo predstavljeni Heideggerjevi splošni zadržki glede prostora kot filozofskega pojma. V drugem delu bom preučil izmikajočo se strukturo argumentiranja v »Umetnosti in prostoru« in to dopolnil z nekaj ključnimi podrobnostmi, ki jih Heidegger ne omenja. V tretjem delu bom izoblikoval pomembne kritične poudarke in jih nato uporabil za nadaljnjo izpeljavo njegovega stališča v nekaj zanimivih smeri. (Ob tem bom navajal

---

<sup>1</sup> Sestavek je bil kot »Building, Dwelling, Thinking« objavljen v *Man and the World*, 6. zv, št. 1 (1973), str. 3–8, prevod Charles H. Seibert. Lažje dostopen ponatis prevoda se nahaja v zbirki *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, ur. Neil Leach, Routledge, London, 2002, str. 121–124. V Leachevem zborniku (str. 100–109) pa se nahaja tudi Heideggerjev spis »Building, Dwelling, Thinking«, darmstadtško predavanje iz leta 1951 »Bauen, Wohnen, Denken« [»Grajenje, prebivanje, mišljenje«, slov. prevod Aleš Košar, v publikaciji *Arhitektov bilten*, št. 141–142, november 1998, str. 78–84; ponatis predelanega prevoda v Martin Heidegger, *Predavanja in sestavki*, Slovenska matica, 2003, str. 154–174. *Op. ur.*]. Nanj se bom skliceval na številnih mestih v svoji razpravi. [V pričujočem članku se vse navedbe iz spisa »Umetnost in prostor« nanašajo na prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*. *Op. ur.*]

primere iz klasičnega, modernističnega in postmodernističnega kiparstva.) Izhajal bom iz teze, da nam Heideggerjevi uvidi, če jih razvijamo naprej, omogočajo opredelitev pomenske značilnosti kiparstva. V četrtem delu in sklepu bom raziskal nekatere ključne posledice te distinkcije.

### *Prvi del*

Najprej moramo vsaj bežno umestiti Heideggerjev odnos do kiparstva v širši pojmovni okvir njegove filozofije, še zlasti pa razumevanja prostora.

V času tako imenovane »Kehre« ali »obrata«, ki ga je njegova misel doživljala v tridesetih letih prejšnjega stoletja, je Heidegger izrazito poudarjal pomen resnice kot neskritosti biti. Ob govoru o »da je, tega kar je« si ne bi smeli prizadevati, da bi to neskritost zamejili z uporabo mikavnih, poenostavljenih kategorij. Filozofski diskurz naj namreč ne bi pristopal svojemu predmetu tako neposredno in naj bi z nepretrgano in raznoliko izmenjavo vpraševanja in deskripcije omogočal postopno prikazovanje biti.

Filozofija bi morala biti tudi pripravljena izumljati nov besednjak, da bi prišla do jezikovnih posebnosti, v katerih se predmeti preučevanja ne pustijo asimilirati pojmovnim strukturam, ki jih določa moderni zahodnjaški nagon po tehničnem in znanstvenem nadzoru.

Ta nagonska potreba se je na poseben način odrazila v razumevanju prostora. V svoji pozni filozofiji je Heidegger bolj pozoren – v nasploh pozitivnem smislu – na prostorske vidike biti.<sup>2</sup> Toda njegov pristop ostaja skrajno previden. V znameniti razpravi »Grajenje, prebivanje, mišljenje« opaza, da so v modernem svetu pridobile pomen predstave, kot sta na primer ideji *spatium* (vmesni prostori ali intervali) in *extensio* (zasedba širine, globine in višine). Vendar pa je nujno, da se zavedamo njihovega obsega in meja.

Heidegger v zvezi s tem pripominja naslednje:

---

<sup>2</sup> Gianni Vattimo meni, da nakazuje znotraj »Kehre« ali obrata v Heideggerjevi filozofiji *Umetnost in prostor* »vrhunec procesa vnovičnega odkritja 'prostorskiosti' pri Heideggerju«. Vattimo to obravnava iz splošnega vidika, ne da bi podrobneje razjasnil posebno vlogo, ki jo Heidegger pripisuje kiparstvu. Glej Vattimov sestavek »Ornament/Monument«, objavljen v Leachevem zborniku, prav tam, str. 155–160, zgornji citat, str. 155. Bolj sistematično analizo preobrazbe Heideggerjeve misli o prostoru pa lahko najdemo v delu Edwarda Caseya *The Fate of Place: A Philosophical History*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1997, str. 243–284. Casey pokaže, da je sprememba v pojmovanju pomena prostora odločilno zaznamovala logične in metafizične vidike Heideggerjeve misli, pa tudi njegovo razumevanje umetnosti nasploh. Na straneh 282–283 bežno obravnava »Umetnost in prostor« in poudari pomembnost tega spisa, vendar poda le nekaj opazanj, ki zadevajo Heideggerjev opis prostora, ne dotakne pa se njegovih ugotovitev v zvezi s pomenom kiparstva.

*Spatium in extensio* venomer dajeta možnost, da premerimo stvari in kar stvari uprostorjajo, po razdaljah, daljicah, smereh, in da te mere preračunavamo. Nikakor pa niso števila mer in njihove razsežnosti le zato, ker jih lahko splošno uporabljamo na vsem razsežnem, že tudi temelj za bistvo prostorov in krajev, ki jih je moč premeriti s pomočjo matematičnega.<sup>3</sup>

To je bistvenega pomena. Vsebine prostora so podvržene meritvam, toda če je to ključni vidik njihove narave, še ni ontološko temeljni vidik. Stvari naseljujejo prostor in mu podarjajo značaj, ne glede na to, ali so nam na voljo sredstva za merjenje. Pravzaprav morajo prostorske stvari že obstajati, da bi lahko prišlo do merjenja.

Če sodobna tehnično in znanstveno opredeljena misel včasih obrne to zaporedje priorit, ga Heidegger prepričljivo obnavlja. V tem oziru obravnava primer mostu, pri katerem se konstrukcija ne kratko malo znajde na neki prazni lokaciji, ampak določa lokacijo s tem, da je postavljena natanko tja. Seveda si lahko most predstavljamo tudi kot zgolj sredstvo, postavljeno na že obstoječi lokaciji. Toda Heidegger hoče povedati, da most kot stvaritev daje določeni lokaciji nov in poseben značaj.

V tem smislu nam pove:

Prostor je nekaj uprostorjenega, svobodno danega v mejo [...]

In nadalje:

Prostor je bistveno to uprostorjeno, spuščeno v svojo mejo. Uprostorjeno je vsakokrat umeščeno in tako usklajeno, torej zbrano prek nekega mesta, tj. reči take vrste kot je most. Potemtakem prostori sprejemajo svoje bistvo iz krajev in ne iz »prostora«.<sup>4</sup>

Ti poudarki nakazujejo, da moramo za razumevanje narave prostora v njegovem prvobitnem smislu skrbno premisliti odnos prostora do *kraja* in lokacije. Heideggerjeva razprava »Umetnost in prostor« se osredotoča prav na ta odnos in na posebno vlogo kiparstva v njem.

<sup>3</sup> Glej Leach, prav tam, str. 100–109. Pričujoči navedek str. 106. Citat iz prevoda Aleša Košarja, »Grajenje, prebivanje, mišljenje«, *Arhitektov bilten*, št. 141–142, november 1998, str. 81.

<sup>4</sup> Leach, prav tam, str. 105. Citat iz slov. prevoda »Grajenje, prebivanje, mišljenje«, *Arhitektov bilten*, št. 141–142, november 1998, str. 81. Ta primer tenkočutno obravnava Pauline von Bonsdorff v: *The Human Habitat: Aesthetic and Axiological Perspectives*, International Institute of Applied Aesthetics, Jyväskylä, 1998, str. 212–213.

*Drugi del*

Na začetku razprave Heidegger opozarja, da bodo njegova opažanja ostala vprašanja, tudi če so podana v obliki trditev. Njegova vprašanja so praviloma tudi dejansko številčnejša od trditev. Večji del razprave je napisan v obliki razvejanih in med seboj povezanih retoričnih vprašanj. Na prehodu od enega vprašanja k drugemu se postopoma kopičijo uvidi, namenjeni razkritju ključnih vidikov narave kiparstva.

Heideggerjeva uvodna opredelitev se glasi takole:

Plastične tvorbe so telesa. Njihova masa, ki sestoji iz različnih snovi, je oblikovana na različne načine. Upodabljanje se dogaja v razmejevanju, kot zamejevanje in odmejevanje. S tem stopi v igro prostor. Zaseda ga plastična tvorba, zaznamovan je kot zaprt, predrt in prazen volumen.<sup>5</sup>

Treba je poudariti, da gre pri tej, v določenih ozirih dobesedno stvarni deskripciji, zgolj za začetno opredelitev. Heidegger bo postopoma pokazal, da bi premišljevanje o kiparstvu, ki bi se omejilo le na te skope deskriptivne pojme, prezrlo njegove najbistvenejše pomenske razsežnosti. Nevsiljivi predstavitvi ideje, da ima prostor neko »posebno lastnost«, bo sledila postopna ponazoritev tega, da sam prostor navsezadnje močno odstopa od te začetne, retorične opredelitve.

Heidegger se v nadaljevanju sprašuje, kaj uteleša telo, oblikovano kot skulptura. Ali uteleša prostor? Ali je dominacija prostora tisto, kar bi lahko primerjali z njegovim podjarmljenjem, h kateremu stremljiva tehnološko znanstveni pristop? Umetnost in tehnologija gotovo obdelujeta prostor vsaka s svojimi cilji in sredstvi – vendar pa morebiti le obstaja homogeni prostor kot predmet vseh teh posegov, ki se sicer razlikujejo med seboj. To bi lahko bil »kozmični objektivni prostor«, ob katerem vsi drugi prostori predstavljajo zgolj posamezne vidike. Heidegger postavlja to možnost pod vprašaj na osnovi naslednjega pomisleka:

Kaj pa če ostaja objektivnost objektivnega prostora vsemirja gotovo korelat subjektivnosti neke zavesti, ki je razdobja pred evropskim novim vekom niso poznala?<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Martin Heidegger, »Umetnost in prostor«, slov. prevod Martina Soldo, *Filozofski vestnik*, zv. XXVII, št. 3 (2006), pričujoča številka, str. 39. (Izvirnik: Martin Heidegger, »Die Kunst und der Raum«, *Aus der Erfahrung des denkens, 1910–1976*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, str. 203–210.)

<sup>6</sup> Leach, prav tam, str. 102.



Tukaj predstavi odnos do prostora, ki sem ga podrobneje opisal v prvem delu. Značaj prostora je zgodovinsko specifičen – toda, kot bo Heidegger še nakazal, se zgolj z opisovanjem raznolikih zgodovinskih posebnosti ne moremo približati razumevanju specifične narave prostora.<sup>7</sup>

V iskanju tega razumevanja predpostavi še neko drugo možnost:

Ali sodi prostor k prafenomenom, vpričo katerih človeka, ki se jih ové – po nekem Goethejevem reku – spreleti bojazen, ki prerašča v strah? Kajti izza prostora, kot se dozdeva, ni več ničesar, na kar bi se še lahko zvaljal. Pred njim ni zatočišča pri nečem drugem. To, kar je posebna lastnost prostora, se mora kazati iz njega samega.<sup>8</sup>

Iz tega uvida, ki se navezuje na nezmožnost analize narave prostora, Heidegger razbira neko možnost. Posebni značaj prostora se navezuje na njegov ontološki status v smislu omejenosti z njim kot pogojem eksistence, ne pa, kot bi morda domnevali, na sekundarne dejavnike, kakršen je na primer podvrženost prostora meritvam. Dokler ne podrobneje razjasnimo »posebne lastnosti« prostora *per se*, bo način, kako prostor »obvladuje umetniško delo«, ostal zamegljen.

Ta Heideggerjeva trditev nas pravzaprav ne preseneča. Toda na tej stopnji gre pri njej za domnevo, ne pa za implikacijo. Umetniški prostor bi bil lahko »poseben« sam po sebi, iz razlogov, logično neodvisnih od tistih, ki pogojujejo posebni značaj prostora kot takega.

Kljub tej možnosti Heidegger dejansko vztraja pri navezovanju posebnosti prostora na posebnost njegove utelesitve v kiparskem oblikovanju. Toda pred tem pripelje do konca izhodiščno stopnjo razprave z vrnitvijo k nekoliko globljemu retoričnemu vprašanju, ki zadeva formalistični opis skulpture.

Prostor, znotraj katerega je mogoče najti plastično tvorbo kot pričujoči predmet, prostor, ki ga obdajajo volumni lika, prostor, ki obstaja kot praznina med volumni – mar niso ti trije prostori v enotnosti vza-

<sup>7</sup> Heidegger vse preveč zlahka opušča razgrinjanje različnih načinov pojmovanja prostora. Za razliko od njega Ernst Cassirer na primer poudarja, da se lahko predstave o prostoru spreminjajo hkrati s spreminjanjem kraja, časa, in v različnih kontekstih – fizika na primer pojmuje prostor drugače kot umetnost. Ključ za razumevanje posebnega statusa prostora bi bil torej lahko značaj prostora kot *simbolne forme*, ki jo je mogoče artikulirati na različne načine. Obširnejšo razlago tega najdemo v Cassirerjevi obravnavi prostora v *Die Sprache*, 1. knjigi cikla *Philosophie der symbolischen Formen*, 1923–1929, (*The Philosophy of Symbolic Forms*, prevod R. Manheim, Yale University Press, New Haven & London, 1966.)

<sup>8</sup> Heidegger, *Filozofski vestnik*, pričujoča številka, str. 40. Leach, prav tam, str. 122.

jemnega prepletanja zmerom le derivati nekega fizikalno-tehničnega prostora, čeprav naj bi računske meritve ne posegale v umetniško upodabljanje?<sup>9</sup>

To je pomembno prehodno vprašanje. Heidegger je že opozoril na neadekvatnost formalističnega opisa kiparstva, obenem pa tudi njegove domnevne povezanosti z modernim evropskim pojmovanjem homogenega prostora. Ko je na tej točki zastavil retorično vprašanje, je dejansko strnil in dopolnil že obravnavano snov, da bi jo lahko presegel. To Heideggerjevo strategijo ponazarjata dve radikalni potezi, ki ju bo vpeljal takoj za tem.

Do prvega premika pride v ugotovitvi:

In če dopuščamo, da je umetnost udejanjanje resnice in da resnica pomeni neskritost biti – ali bi ne moral v delih upodablajoče umetnosti postati merodajen tudi resnični prostor, to, kar razkriva nekaj, kar mu je najbolj lastno?<sup>10</sup>

Heideggerjevi prvotni, pa tudi nadaljnji uvidi, se zgrinjajo okrog teh poudarkov. Koncept prostora, ki je naposled odločilen, prinaša nekaj, kar je mogoče navezati na *neskritost biti*. Ta »pristni prostor« je prvobitni temelj *vseh* prostorov; zato mora tudi umetniški prostor kiparstva v določeni meri artikulirati njegovo posebnost.

Zaradi lažjega razumevanja obravnavanega problema naredi Heidegger še drugo radikalno potezo. Izbere »zasilno pot«, na kateri se v izhodišču sprašuje, kako jezik »izgovarja« besedo »prostor«. (Čeprav Heidegger tega ne omenja, rabo jezika, na katero se osredotoča, v bistvu pogojuje pogovorni jezik.) Prostor »govori« takole:

V njem govori odstranjevanje [...] Odstranjevanje prinaša *prosto, odprto* za naselitev in stanovanje človeka. Odstranjevanje, mišljeno v tem, kar mu je lastno, je sprostitiv krajev, na katerih se usode prebivalcev obrnejo [...] <sup>11</sup>

Tukaj je bistvenega pomena to, da prostor v svojem najbolj temeljnem smislu temelji v »sprostitvi« krajev. V Heideggerjevem izrazju gre pri tem za »uprostorjanje« in vzporedno tudi za »zagotavljanje« in »pripravljanje«. To opiše takole:

<sup>9</sup> Heidegger, prav tam, str. 40. Leach, prav tam, str. 122.

<sup>10</sup> Heidegger, prav tam, str. 40. Leach, prav tam, str. 122.

<sup>11</sup> Heidegger, prav tam, str. 40–141. Leach, prav tam, str. 122.

Uprostorjanje lahko nekaj pridoda. Pusti vladati odprtemu, ki med drugim pripušča pojavljanje navzočih stvari, na katere je po svojem videnju napoteno človeško prebivanje. Po drugi strani pa uprostorjanje pripravlja stvarjem možnost, da pripadajo svoji vsakokratni usmerjenosti ter izhajajoč iz nje tudi druga drugi [...]

Kraj vsakokrat odpre neko območje, kolikor zbira v njem reči na sopripadnosti.<sup>12</sup>

Kolikor lahko razberem iz tega težko razumljivega odstavka (pa tudi iz drugih), uprostorjanje predpostavlja ustvarjanje pogojev za nekaj, kar bo ponazorilo njegov pomen za človeka, pa tudi njegovo harmonično razmerje do ustroja in smotrnosti drugih stvari.

To se morda zdi na prvi pogled skrajno antropocentrično, kajti tako pojmovani *kraj* naj bi nastajal s pomočjo človeškega posega v stvari. Vsekakor pa obstajajo tudi razlogi za ugovarjanje takšni interpretaciji. Na primer dejstvo, da ljudje najdejo kraje s prilagoditvijo lokacijam, ki jih je že pripravilo vzajemno učinkovanje čisto naravnih stvari in procesov. Človeško prebivanje jih lahko preobrazi, lahko jih izbriše s tehničnimi in ekološkimi zlorabami, toda vselej bodo ostali del njegovega značaja in bodo morebiti znotraj tega lahko celo ohranili nekaj svoje individualnosti.

Pozorni moramo biti tudi na svojevrstnost Heideggerjevega razumevanja »prebivanja«. V »Grajenju, prebivanju, mišljenju« nam dopoveduje naslednje:

Prebivati, umiriti se, pomeni: ostati omejen v prosto, tj. v tisto prosto, ki vsakemu prizanaša v njegovem bistvu. *Temeljna poteza prebivanja je tako prizanašanje.*

Pravzaprav gre še za naslednje:

Samolastno prizanašanje je nekaj *pozitivnega* in se godi takrat, ko nekaj že vnaprej puščamo v njegovem bistvu, če ga lastnostno rešimo nazaj v svoje bistvo, ga ustrezno besedi *freien* ogradimo [*einfrieden*].<sup>13</sup>

Heideggerjevi poudarki so tukaj zmes deskriptivnega in normativnega. Lahko bi jih raztolmačili takole. Končni odnos subjekta do biti je zmerom odnos angažiranja in odgovornosti za ohranitev in razmah eksistenčnega in

<sup>12</sup> Heidegger, prav tam, str. 41. Leach, prav tam, str. 123.

<sup>13</sup> Leach, prav tam, str. 102. Citat iz prevoda Aleša Košarja »Grajenje, prebivanje, mišljenje«, *Arhitektov bilten*, št. 141–142, november 1998, str. 79.

fizičnega okolja, v katerem bivamo. V nekaterih zgodovinskih kontekstih se lahko ta odnos sprevrže v zlorabo, angažiranje in odgovornost pa se skoraj izenačita z nadzorovanjem.

Toda Heideggerjev pojem prebivanja poudarja, kakšen bi moral biti ta odnos. Poudarja pomembnost spoštljivega odnosa do stvari, naravnih obelježij, zgradb in fizičnega prizorišča umrljivega bitja, pa tudi pomembnost tega, da na vse to ne gledamo zgolj kot na sredstva za zadovoljitev svojih potreb. S tem ko jih spoštujemo, namreč hkrati spoštujemo in razodevamo tudi resnico biti.

Drugače povedano, kraj v najbolj prvinskem smislu ni prizorišče stvari, organiziranih le za človeške potrebe, ampak je prej nekaj prirejenega, torej nekaj, kar poskuša te potrebe uskladiti z naravnim ustrojem stvari v luči biti bivajočega.

Zdaj lahko že lažje razumemo naslednje ključno vprašanje, ki ga zastavlja Heidegger v »Umetnosti in prostoru«:

Zastavlja se vprašanje: ali so kraji zgolj in predvsem rezultat in posledica uprostorjanja? Morda pa prejema uprostorjanje svojo posebno lastnost iz ravnanja zbirnih krajev? Če je tako, bi morali iskati posebno lastnost odstranjevanja v zasnutku naselišča [*Ortschaft*] in premišljati o naselišču kot vzajemnem prepletu krajev. Pozorni moramo biti na to, da ta igra iz proste širjave območja prejema napotilo v sopripadnost stvari, in kako to poteka.<sup>14</sup>

S tem daljnosežnim spraševanjem nas Heidegger pravzaprav popelje skozi nekatera normativna izhodišča, ki sem jih že razgrnil. Tako se postopoma pomikamo od središčnosti človeške ureditve k odločilni vlogi biti stvari pri opredljevanju kraja. Heidegger iz tega izlušči še nekaj nadaljnjih konsekvenc, ki nas osupnejo:

Morali bi se naučiti spoznavati, da so stvari same kraji in da ne zgolj sodijo na nek kraj. V tem primeru bi bili prisiljeni za dolgo sprejeti neobičajno dejstvo: Kraj se ne nahaja v vnaprej danem prostoru na način fizikalno-tehničnega prostora. Ta se razgrne šele iz vladanja krajev nekega območja.<sup>15</sup>

Pod temi pogoji je torej prostor funkcija območij in krajev v zgoraj nakanem smislu, *te pa določa značaj stvari znotraj njih*.

<sup>14</sup> FV 41 Leach, prav tam, str. 123.

<sup>15</sup> FV 42 Leach, prav tam, str. 123.

To pušča za seboj perečo negotovost. Izrek »stvari so same kraji«, navsezadnje pomeni, da kraji izvirajo iz relacije med stvarmi.

Toda obenem odpira mučno možnost, da lahko tudi individualno stvar pojmuje kot kraj. Heidegger te dvoumnosti sploh ne omenja, kaj šele, da bi jo razrešil – vendar pa se zdi, da prav to usmerja njegov končni obrat proti razjasnjenju prostora kiparstva.

Heidegger zatrjuje, da moramo premisliti medigro umetnosti in prostora v smislu prej omenjenih izhodišč. To ga pripelje do še osupljivejših sklepov:

Umetnost kot plastika: nikakršne zasedbe prostora. Kiparstvo naj ne bi bilo spopad s prostorom. Kiparstvo naj bi bilo utelešanje krajev, ki odpirajo neko območje in ga ščitijo ter s tem vzdržujejo okrog sebe zbrano prostost, ki omogoča pomujanje vsakokratnih stvari in prebivanje človeka sredi stvari.<sup>16</sup>

Čeprav Heidegger ne ponudi obširnejše razlage, lahko iz povedanega izpeljemo naslednje: Oblikovanje skulpture ustvarja prostor z osvobajanjem forme skulpture in njenega fizičnega, zemeljskega utelešanja, pa tudi (kadar je to potrebno) z osvobajanjem predstavnosti vsebine, ki se poraja iz njega.

Odnos med omenjenimi dejavniki prežema edinstvenost navzočnosti, ki vprega različne razsežnosti človeškega interesa. Ta angažiranost ni povezana s prilaščanjem sredstev, ampak se nanaša na zanimanje za delo v njegovem lastnem značaju kiparsko upodobljenega bitja. Zavoljo te posebnosti se prostor čaščenja in uvida zbira okrog stvari. To je torej kraj-vzpostavljajoči dejavnik, ki zavzame določeno mesto med drugimi stvarmi.

Ta razlaga omogoča provizorično rešitev poglavitne dvoumnosti, omenjene zgoraj. Stvari so kraji po njihovem vzajemnem razmerju, toda skulptura je kraj na svoj način. Skulptura namreč zbira in razporeja okoli sebe različne načine pozornosti in prizorišča fizičnega prikaza. Skulptura je spravljanje-v-pogon kraja.

Pozneje bi rad razgrnil tudi kritične implikacije in omejitve te razlage. Še prej pa moramo podrobneje premisliti o tem, kaj naredi Heidegger s kiparsko utelesitvijo kraja.

Pravzaprav stori to, da poruši formalistično deskripcijo kiparstva, ki se – kot smo videli – pojavi na začetku, nato pa še na prvi pomembni prelomnici v njegovem pisu:

[Volumen] najbrž ne bo več razmejeval med seboj prostorov, v katerih ploskve ovijajo notranjost nasproti zunanosti. Kar označuje beseda

<sup>16</sup> FV 42 Leach, prav tam, str. 123.

volumen, bi moralo ostati brez svojega imena, katerega pomen ni nič starejši od novoveške tehnične naravoslovne znanosti.<sup>17</sup>

Podobni preobrazbi bo podvrženo tudi naše razumevanje praznine prostora. Heidegger ugotavlja naslednje:

In kaj bi nastalo iz praznine prostora? Dovolj pogosto se pojavlja le kot primanjkljaj. Praznina torej velja za pomanjkanje izpolnitve votlega in vmesnega prostora.

Praznina je najbrž vseeno pobratena prav s posebno lastnostjo kraja, in zato ni pomanjkanje, pač pa prinašanje [...]

[...] Praznina ni nič. Ni niti pomanjkanje. V plastičnem utelešanju igra praznina na način iščočega in tvornega ustanavljanja krajev.<sup>18</sup>

V kiparstvu se volumen in praznina spremenita, če ju razumemo v povezavi s kiparsko utelesitvijo kraja. Volumen in praznina opredeljujeta vsebino in mejo prostora v abstraktnem, tehnično-fizičnem, ne pa v kiparskem smislu.

Da bi lahko razumeli, kaj izražata v območju kiparstva, se mora naše razumevanje obojega preobraziti v smeri dejavne navzočnosti – priprave ali opredelitve takšne navzočnosti. S pomočjo tega obeležja zgrinjata okoli sebe prostor človeškega prebivanja in ga oživljata.

Pred koncem razprave podaja Heidegger še zadnjo, precej neobičajno ugotovitev. Potem ko je drzno poistovetil skulpturo z utelešenjem kraja, izjavlja naslednje:

Kiparstvo: utelešenje resnice biti v delu, ki ustanavlja kraje. Že predviden pogled v posebno lastnost te umetnosti daje slutiti, da se resnica kot neskritost biti ne navezuje nujno na utelešenje.

Goethe pravi: »Ni vselej nujno, da se resnica utelesi; dovolj je že, da duhovno polebdeva naokrog in ustvarja soglasje, kadar kot glas zvona resnobno in prijateljsko valovi v ozračju.<sup>19</sup>

Pomen teh skrivnostnih stavkov se nam bo razjasnil šele potem, ko bomo Heideggerjevo teorijo podvrgli kritičnemu preverjanju in jo natančneje razložili.

---

<sup>17</sup> Heidegger, prav tam, str. 42 Leach, prav tam, str. 123.

<sup>18</sup> Heidegger, prav tam, str. 42 Leach, prav tam, str. 123–124.

<sup>19</sup> Heidegger, prav tam, str. 42–43 Leach, prav tam, str. 124.

*Tretji del*

Če si pravilno razlagam Heideggerjeve besede, vključuje tudi posamezna skulptura ustanovitev kraja. Heidegger je imel najbrž v mislih način, kako določeno delo kot stvaritev vzpostavlja okrog sebe kompleksne kontekste možnega prikaza in vrednotenja. Običajno si predstavljamo, da se takšne reči pojavijo šele potem, ko je bilo delo narejeno – in sicer kot vidiki njegove »receptije«. Toda Heideggerjev pristop izpostavi, da že sam proces oblikovanja skulpture zgrne okrog sebe razsežnosti interpretativnih in predstavniških možnosti. Stvaritev morda teži k temu, da bi pritegnila določeno vrsto občinstva ali zadostila neki kulturni zahtevi, toda njeno zmožnost, da to tudi uveljavi, pogojuje bit samega dela.

Tukaj pa naletimo na problem, ki se nanaša na območje delovanja. Slikar, ki ustvarja sliko, na primer niza znamenja na plosko površino; ta znamenja postopoma gradi in odstranjuje vse odvečno, prehajajoč skozi kompleksnih stadijev v potezah. Nastajajoče delo je postavljeno v fizični in psihološki prostorski okvir, ki vstopa v območje njegovega ustvarjanja, tako kot delo v procesu oblikovanja odpira sklop možnih interpretativnih odzivov in predstavniških kontekstov. Čeprav gre morda le za to, da je slika nazadnje obešena na steno, slednje samo po sebi zadošča za vzpostavitev povezave s krajem. Če je delo dovolj prepričljivo, bo samo sebe določalo kot poseben kraj, ki ga je treba obiskati, hkrati pa bo zasedalo določeno mesto v galeriji ali kje drugje.

Drugače povedano – to nakazuje, da ustanovitev kraja ni edinstveno obeležje zgolj kiparstva. S tem ko je izpostavil povezavo s krajem, je Heidegger navsezadnje razgrnil tudi širše zanimiv svetno-zemeljski vidik upodabljaljoče umetnosti.<sup>20</sup> Pravzaprav bi lahko to razglasili za splošno značilnost, po kateri se svetno-zemeljski pomen upodabljaljoče umetnosti razlikuje od pomena drugih umetniških form.

Dejstvo, da Heidegger v svojem besedilu niha med izrazoma »upodabljaljoča umetnost« in »skulptura«, priča o tem, da naj bi vez s prostorom zaobsegla upodabljaljočo umetnost *per se*. Obenem pa daje Heidegger jasno vedeti, da namerava opredeliti nekaj, kar je značilno za oblikovanje skulpture. Prav zato moramo nadalje preučiti njegove iztočnice.

Pri tem je eden izmed očitnih, toda pomenljivih dejavnikov ta, da je kiparstvo po definiciji tridimenzionalno. Ker pa tudi kraji zasedajo tridimenzionalni prostor in so brez njega sploh nezaznavni, bi morebiti lahko

<sup>20</sup> Edward Casey podaja (v navedenem delu, str. 265–269) zanimivo razgrnitev relacije svetno-zemeljskega, in jo umešča v širše obzorje Heideggerjevih filozofskih nagibov po letu 1920.

sklepali, da se tukaj vzpostavlja privilegirana vloga kiparstva. Kiparstvo naj bi ponazarjalo temeljno lastnost prostora na način, kot je likovne umetnosti ne morejo.

Tudi arhitektura je tridimenzionalna, toda zanjo je značilno, da ostaja v določenem smislu vselej navezana na funkcionalnost – medtem ko dela z umetniškim pomenom transcendirajo razsežnost funkcionalnosti *per se*. Po tem se arhitektura razlikuje od monumentalnega kiparstva in drugih mejnih primerov.

Prav pri razliki med kiparstvom in arhitekturo pa nastane problem. V arhitekturi je tridimenzionalnost povezana z ograditvijo ali opredelitvijo prostora v funkcionalne namene. Posebnega pomena tridimenzionalnosti kiparstva pa se Heidegger sploh ne dotakne.

To je temeljni problem. Preden se bomo spoprijeli z njim, moramo opozoriti na pomembno vprašanje območja delovanja. Heidegger si kiparstvo očitno predstavlja kot klasično klesarsko ali rezbarsko izdelovanje figure. V dobi modernosti in postmodernizma pa se je pojmovanje kiparstva močno spremenilo. Nasploh velja dandanes za kiparstvo bodisi klesarska ali rezbarska upodobitev, pa tudi vrtnanje, vlivanje ali *prirejanje* tridimenzionalne snovi.<sup>21</sup>

Čeprav Heidegger »prirejanja« morda ne bi navezoval na prvobitno značilnost kiparstva, pojem vseeno omogoča razširitev njegovih uvidov v presenetljivih in tudi koristnih smereh. Da bi to doumeli, moramo pretehtati stališča, ki se porajajo iz nekaterih drugih spornih točk v Heideggerjevih pogledih.

Prva težava se navezuje na njegovo razumevanje kraja. »Kraj« pri Heideggerju pogosto nastopa kot splošni pojem, ki označuje kontekste, v katerih se razodeva bit bivajočega. Iz vsega, kar je bilo že povedano, je jasno razvidno, da je kraj v dobesednem, prostorskem smislu, čisto poseben metonimičen izraz za to zmožnost razodevanja. Toda v Heideggerjevem povezo-

---

<sup>21</sup> Pomembno obravnavo prehoda med modernističnim in postmodernističnim kiparstvom najdemo v eseju Rosalind Krauss »Sculpture in the Expanded Field«, vključenem v njeno delo *The Originality of the Avant-Garde and Other Modern Myths*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1986, str. 276–290. Rosalind Krauss zatrjuje, da naravo kiparstva poslej opredeljuje pomik od upodabljanja določenih objektov k načinom kulturne intervencije. Značilno je, da v svojem eseju nikjer ne omenja tridimenzionalnosti kiparstva. Sam pa zagovarjam stališče, da delo s tridimenzionalnimi formami ali obdelovanje le-teh (kljub preobrazbam v pojmovanju izdelovanja in predmetov, na katere se nanaša pojem kiparstva), ohranja pomen, ki presega zgodovinsko pogojene kontekste tega početja. Veliko subtilnejšo in bolj obširno obravnavo polja, v katerem deluje današnje kiparstvo, lahko najdemo v delu Marthe Buskirk *The Contingent Object of Contemporary Art*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2005.



vanju upodablja juče umetnosti z ustvarjanjem kraja izostane nek pomemben dejavnik – namreč *časovnost*.<sup>22</sup>

Kraj se ne poraja le iz odnosa med stvarmi, pač pa tudi iz dogajanja, v katerem se stvari zberejo, da bi opredelile določeno lokacijo, in kar je še bolj pomembno – poraja se v njihovem vztrajanju skupaj skozi čas. Oba vidika naznačujeta posebno lastnost krhke edinstvenosti prostora.

Ko se stvari povezujejo, da bi opredelile lokacijo, se rojeva vez med njimi in fizičnim prizoriščem, ki omogoča njihov soobstoj. Za to gre pri prvem vidiku.

Če se stvari, ki tvorijo kraj, prestavijo iz izvirnega prizorišča, hkrati pa ostanejo med seboj v istem prostorskem odnosu, posledaj opredeljujejo kraj, ki ni več izvoren. Ta kraj je nov in umeten. Ozemlje *utemeljitvenega* kraja je za vselej izgubljeno. Tudi če se konfiguracija naknadno vrne na izvorno prizorišče, je čas medtem spremenil njegovo naravo. Ta kraj ni več isti.

Drugi dejavnik se nanaša resnico končnosti, ki je v tem, da morajo prvine kraja razpasti in odmreti. Nekaj izvornih stvari morebiti ostane, toda večino bodo nadomestile nove prvine. Pa tudi tiste, ki se bodo ohranile, bo čas v večji ali manjši meri spremenil. Gre torej za to, da je kraj – po svojem bistvu – *spremenljiv*. To ni pomanjkljivost, ampak je odločilni vidik načina razodevanja biti bivajočega.

Odnos med krajem in časom je torej nadvse pomemben, čeprav ga Heidegger ne poudarja. Zdaj pa lahko – upoštevajoč ta uvid – načnemo tudi vprašanje pomena prostora v odnosu do tridimenzionalnosti kiparstva.

Predvsem preseneča način, kako se kiparstvo v čisto časovnem smislu nanaša na kraj – in sicer pri delih, povezanih s specifičnim prizoriščem. Čeprav Heidegger tega ni izrecno poudaril, je iz njegovega razumevanja kiparstva mogoče razbrati, da gre za pristop, ki pravzaprav temelji pretežno na vlogi kiparstva pri grškem templju. Kip olimpskega boga je bil postavljen v središče templja in je torej opredeljeval mogočno žarišče obreda in kontemplacije.<sup>23</sup> Vsi kipi, ki so se ohranili, pa so zdaj popolnoma izvzeti iz izvirnega opazovalnega konteksta.

Podobno velja tudi za mnoga izmed poznejših del, navezanih na točno določen kraj. Michelangelov *David* je na primer v oblikovalski zamisli nastal

<sup>22</sup> Pauline von Bonsdorff poda (v navedenem delu, str. 119–120 in 211–214) blestečo teorijo kraja, ki je bolj pretanjena in prodornejša od Heideggerjeve. Bonsdorffova predvsem s posebnim občutkom poudarja pomembnost časovnosti in subjektivne vidike kraja; to pa so poudarki, ki jih (v nekoliko bolj grobi obliki) vsebuje tudi moja razprava.

<sup>23</sup> Najboljši novejši prikaz Heideggerjevega razumevanja svetišča podaja razprava Babette Babich »From Van Gogh's Museum to the Temple at Bassae: Heidegger's Truth of Art and Schapiro's Art History«, v *Culture Theory and Critique*, 44. zv., št. 2, 2003, str. 151–169.

kot kip, namenjen pogledom od spodaj in postavitvi na visoki opornik firenške katedrale. S postavitvijo tja je bil povezan tudi njegov simbolni pomen mestnega emblema. Toda čas je porušil njegov odnos do kraja in delo ima zdaj zaradi razprostorjenja drugačen pomen. H tej ključni točki se bom vrnil pozneje.

Delo Anthonyja Gormleya *Angel severa* je nastalo veliko pozneje in ga za zdaj še ni doletela takšna usoda. Ta velikanski kip obeležuje vhod v mesto Gateshead na severu Anglije, in je postal v najbolj dobesednem in najboljšem pomenu besede krajinski mejnik. Toda – kakor njegovi zgoraj omenjeni predhodniki – tudi on ostaja podvržen nestanovitnosti časa. Če bi se okoliščine spremenile, kot so se v primeru določenemu prizorišču namenjenih monumentalnih socrealističnih kipov iz komunističnih držav, bi ga morda premestili v poseben spominski park, ali pa uskladiščili v kakšnem anonimnem prostoru.

Precej drugačni pomiselki pa se porajajo, ko gre za dela, ki jih v bolj dobesedno fizičnem smislu pogojuje specifično prizorišče. *Spiralni pomol* Roberta Smithsona ali *Roden Crater* Jamesa Turrella na primer neposredno modificirata konkretno okolje in s tem omogočata, da postane določen kraj kot tak predmet začudenja ali območje raziskovanja zaznav. Delo tukaj obstaja in preneha obstajati hkrati s krajem, ki ga obeležuje. Skulptura in kraj sta popolnoma nerazdružljiva.

Zlasti pomemben in dvoumen pa je primer nekaterih oblik ustvarjanja negativnega prostora pri Rachel Whiteread. *Hiša* iz leta 1993 je kreacija, nastala z razprševanjem betona po notranjih stenah edine preostale terase poslopja v neki ulici vzhodnega dela Londona. Zunanje stene so bile naknadno porušene, tako da so na prizorišču ostali le ogrodje praznega notranjega prostora, in markacije, ki so nakazovale postavitvev sten. Ta negativni prostor seveda zbujajo celo vrsto skrivnostnih in simbolnih asociacij, ki se porajajo v priklicevanju navzočnosti odsotnosti ter odsotnosti navzočnosti. Prav v tem primeru pa obstaja tudi izredno močna povezava s krajem v vsej njegovi časovni pogojenosti. Dejstvo, da je bila leto za tem z odločitvijo krajevnega sveta *Hiša* porušena, celotno območje pa popolnoma prezidano, še bridkeje opominja na to povezavo.

Ko gre za dela, namenjena specifičnemu prizorišču, je odnos med krajem in skulpturo odločilnega pomena. Morda se zdi, da velja isto tudi za eno izmed najpomembnejših oblik pozno-modernističnega in postmodernističnega kiparstva, namreč za instalacijo in montažo. Pri instalaciji to gotovo drži, vsaj do mere, do katere morajo biti prvine, ki tvorijo delo instalacije, strnjene skupaj na določenem prizorišču in morajo nekaj časa tam tudi ostati.

Toda tukaj se pravzaprav pojavi zanimiva posebnost. Kraji večinoma ob-

stajajo, ne da bi bili omejeni na določeno življenjsko dobo. V primeru instalacij pa takšna omejitev obstaja. *Les Immatériaux* J.–F. Lyotarda je na primer privzela obliko razstave, katere labirintna fizična zgradba in kompleksnost interpretativnih slojev naj bi po formi ponazarjala razmere v postmoderini dobi. Sama razstava je bila umetniško delo. Prikazana je bila junija leta 1985, nato pa so se njene vsebine za vedno razblinile.

In prav s tem je prinesla zanimivo razodetje. Kajti sama vednost o kratki življenjski dobi tega dela je izzvala izostritev zavesti, da se ob globalnih in tehničnih preobrazbah prostor nenehno sooča z grožnjo totalne spremembe in izgube substančne enotnosti. Razstava je obenem prepričljivo ponazorila dejstvo, da noben kraj ne more trajati večno na temelju končne konfiguracije. Drugače povedano, *Les Immatériaux* je ponazorila dejstvo, da vsiljena omejenost življenjske dobe del, namenjenih specifičnemu prizorišču, lahko *per se* nekoliko osvetli tudi končno usodo kraja.

Ko gre za umetnost montaže, pa stopijo v veljavo precej drugačni vidiki. Tukaj imamo opraviti z deli, ki so sicer pogosto namenjena specifičnemu prizorišču, vendar jih je mogoče načeloma tudi zopet postaviti v drugih razstavnih prostorih (izjemo v glavnem predstavljajo dela, katerih sestavine so iz pokvarljivih snovi). Pomen tega zaznamuje dvoumnost. Medtem ko namreč združeni fragmenti tvorijo kraj (v smislu, kot ga je nakazal Heidegger v »Umetnosti in prostoru«), pa pomeni dejstvo, da jih je mogoče zopet postaviti drugje, da so z vidika časovnosti kraja, ki sem ga opredelil zgoraj, nekako umetni. Že iz tega se porajajo zanimiva vprašanja, ki se nanašajo na ugotavljanje, v kolikšni meri je kraj odvisen od svoje nepretrgane navezanosti na določen čas in na izvorno prizorišče.

To vprašanje močno pogojuje značaj posamezne stvaritve. Spomnimo se na primer dela Cornelije Parker *Mrzla temna snov*, instaliranega v londonski galeriji Chisenhale leta 1991. To delo je konstrukcija iz vrtno lope in njene razsute opreme, potem ko so jo pognali v zrak vojaški strokovnjaki za eksplozive. Uničenje tega kraja je bilo posneto na film, fizični drobcu ruševin pa so bili zopet sestavljeni po vzorcu nasilnega razblinjenja, ki ga je dokumentiral film. Drobci so zato viseli s stropa na žicah in so bili osvetljeni s posebno lučjo. To je ustvarilo dramatično igro senc, ki je učinkovala tako, kot bi bila usklajena s fizičnim gradivom stvaritve in neločljivo povezana z njim.

Takšno delo je sicer načeloma mogoče predstavljati na različne lokacije, vendar pa bo vseeno ohranilo specifično vez s porušenim izvornim krajem – razen v primeru popolne preslikave začetnih dimenzij in sistema osvetljave iz prvotnega galerijskega prostora, bo delo, razstavljeno v drugem prostoru, na pogled drugačno.

Povedano z drugimi besedami: stvaritev lahko načeloma ustvarja okrog

sebe nove kraje, hkrati pa ohranja obeležje svojega porekla. To zopet osvetli splošni dejavnik učinkovanja kraja. Kajti, tudi če časovni vidiki kraja ne dopuščajo njegove verne rekonstrukcije na drugih lokacijah, lahko kraj vseeno postane vir navdiha in vodilni dejavnik pri oblikovanju novih krajev; podarja jim del svojega značaja kot ustvarjalno zapuščino.

Poanta, ki jo lahko izluščimo iz navedenih primerov, zadeva ugotovitev, da lahko tridimenzionalni vidik kiparstva – še zlasti (ne pa tudi izključno) v njegovi pozno-modernistični in postmodernistični obliki – poglobljeno uteleša in osvetljuje bit kraja. Umetniškemu delu omogoča, da nastopa kot konstitutivni element fizične biti kraja in kot njeno razodevanje.

Heideggerjevi temeljni uvidi torej lahko oživijo, če svoje razumevanje kraja razvijamo tako, da zajamemo tudi njegove časovne razsežnosti.

Toda najbolj zanimivo možnost moramo šele razjasniti. Gre za ugibanje, ali lahko posamezno kiparsko delo, ki ni sestavljeno, in katerega narava je tridimenzionalna, opredelimo kot pristno utelešenje kraja – za razliko od ostalih načinov upodabljanja, na primer slikarstva, ki ne premore te lastnosti.

Tu je zopet marsikaj odvisno od značaja posameznega dela. Kot smo videli, je pri Michelangelovem *Davidu* značaj izvornega kraja skulpture utelešen v podobi stvaritve. Vendar pa je to bolj izjema kakor pravilo. Večinoma namreč temu podlegajo nekatera monumentalna kiparska dela, ostala pa bolj redko. Dela, ki so nastala po obdobju renesanse (in seveda mnoga iz obdobja pred njo), so večinoma prosto stoječa. To pomeni, da lahko načeloma ustvarjajo številne nove kraje prikaza in interpretacije, saj jih v teku zgodovine predstavljajo na različna mesta.

Kot smo videli, so tega zmožna tudi številna dvodimenzionalna umetniška dela. Toda samostojno tridimenzionalnost kipa obeležuje še neka radikalnejša lastnost. Lahko jo opredelimo na različne načine, izhajajoč iz posameznega dela. V tem oziru je na primer zanimiv trajni projekt družine Boyle *Potovanje na površje Zemlje*. Začetki projekta, ki še zmeraj poteka, segajo v leto 1964. V enem izmed njegovih izhodišč gre za poustvaritev tridimenzionalnosti naključno izbranih točk na površju zemlje. S tem naj bi projekt reproduciral posamezna območja na osnovi »nepristranskega ovrednotenja«, torej zatrtja vseh osebnih in kulturnih predsodkov, ki pogojujejo videnje resničnosti.

Tudi sami umetniki odkrito priznavajo, da je to nemogoče. Proces pripelje kvečjemu do do stilizirane *izvedbe* kraja, ki jo omogoča uporaba kompleksnih surovin, na primer smole in steklenih vlaken. Sicer neznana lokaci-

ja se vzpostavi kot kraj natanko zato, ker je bila izražena skozi umetnikovo dejavnost v odnosu do nje.<sup>24</sup>

Vendar pa takšno delo in tudi vse kiparstvo nasploh samo po sebi uteleša kraj še v nekem drugem, veliko pomembnejšem smislu. Razlog za to tiči v dejstvu, da se zavedamo, da je tridimenzionalna stvaritev plod človeške večšine. Obstoja večine tridimenzionalnih stvaritev se preprosto ovemo z zaznavanjem njihovih poglavitnih vidikov, ali pa – kot se dogaja v primeru funkcionalnih umetnih proizvodov – s tem, da jih uporabljamo. Pri kiparskem delu pa je drugače.

Poglavitni dejavnik predstavlja način, kako je bil predmet narejen – njegov proizvodni, estetski značaj. Predmet pa lahko dojamemo edinole v primeru, če se preko čutil neposredno seznanimo z *vsemi* njegovimi tridimenzionalnimi vidiki. To pomeni, da se moramo sprehoditi okrog njega ali skozenj (pri nekaterih abstraktnih delih); včasih pa si moramo predmet tudi prirediti tako, da ga lahko zaznamo v vseh njegovih razsežnostih.

Drugače povedano, v estetskem smislu pomembna tridimenzionalnost skulpture priklene našo pozornost nanjo kot na žarišče preučevanja. Medtem ko pri estetski zaznavi likovne umetnosti zadošča večč enosmeren pogled, se estetsko zaznavanje kiparstva nujno navezuje na videnje, otip in mobilnost. Prav to pa so dejavniki, ki pogojujejo naše seznanjanje s krajem in prebivanje v njem. Povedano z drugimi besedami – tridimenzionalnost kiparstva vključuje estetska merila, ki ga povezujejo s tridimenzionalnostjo kraja; po tem se ta tudi razlikujejo od meril, ki veljajo znotraj likovne umetnosti.

Seveda je očitno, da se omenjeni poudarki v nekem smislu nanašajo tudi na arhitekturo. Toda, kot že rečeno, estetsko zaznavanje arhitekture odredjajo tudi kriteriji uporabnosti. Ti kriteriji arhitekturi nikakor ne odrekajo estetskega statusa. Vseeno pa se bo zaradi njih krajevno pogojeni značaj arhitekture nujno izražal drugače kakor krajevno pogojeni značaj kiparstva – arhitektura torej predpostavlja drugačna načela estetske celovitosti. Medtem ko se arhitektura ukvarja predvsem z določenim omejenim prostorom, se kiparstvo pretežno posveča opredeljevanju prostora (monumentalna skulptura pa predstavlja prehodno območje med obojim).

Razliko med kiparstvom in arhitekturo na najbolj otipljiv način izpričuje nekaj, kar je značilno samo za kiparsko tridimenzionalnost. V drugem delu razprave smo se seznanili s Heideggerjevo ugotovitvijo (ki sicer ni podrobneje razvita), da to, kar je prostorsko, obeležuje tudi pomembne ekstenčne meje.

---

<sup>24</sup> Tukaj gre za to, da Boylovi sicer izbirajo že obstoječe lokacije, vendar te nimajo značaja krajev, dokler se ne navežejo na človeško razodevanje biti. Projekt Boylovih jim dodeli ta pomen, če ga prej niso imele.

Nečesa, kar obstaja, namreč ni mogoče zaznati, če se ne navezuje na zasedbo določenega prostora. Kar *je*, predpostavlja določen prostorski kontekst pojavitve, pa čeprav bi bil – kot v primeru zvoka – njegov značaj predvsem časovno pogojen. Narava prostorskega konteksta pa je povezana z odrejanjem, kaj je pri končnih bitjih možno in kaj ne. To na primer odraža spekulativna resnica, da nobeno materialno telo ne more zasedati določenega prostora istočasno z drugim telesom.

Prostor v najbolj konkretni obliki je prostor stvari.<sup>25</sup> Dvodimenzionalne reči so sicer tudi stvari, toda nobena resničnost ni nikdar čisto dvodimenzionalna, razen v pojmovnem smislu. Tridimenzionalna stvar torej predstavlja najbolj celovit izraz temeljnega, eksistenco omejujočega značaja prostora.

Če to drži, se *v* kiparsko oblikovani stvari dogaja nekaj izrednega. Stvaritev je določena materialna stvar, vendar pa s tem, ko nastaja kot prikaz pomembne oblikovne konfiguracije, izraža nekaj drugega kakor lastno surovo predmetnost. Ta stvar je podoba *nečesa drugega*.

Abstraktno kiparstvo (zlasti v minimalistični različici) morda na videz predstavlja izjemo. Toda v resnici ni tako. Zaradi skrivnostnih oblik in gmot imajo ta dela povsem prepoznaven značaj podob.<sup>26</sup> Tudi abstraktna dela so stvari, ki nakazujejo utelešenje drugih pojavnih oblik in sil, delujočih iznad in onstran njihove telesne materialnosti. V tem smislu so abstraktne stvaritve *podobe-aluzije*, njihov nakazovalni značaj pa celo še stopnjuje občutek, da je v delu navzoče tudi nekaj drugega, in nas prisili k premišljevanju, kaj neki bi lahko to bilo.

Podobne ugotovitve veljajo tudi v primeru večine minimalističnih del. Kljub temu pa obstajajo znotraj minimalizma pomembni mejni primeri, kakršen je denimo *Blok* Roberta Morrisa. Gre za pravokotni blok iz nerjavčega jekla, ulit v livarni po umetnikovem načrtu. V tem primeru stvaritev najbrž ne izraža značaja podobe. Toda stvar je v tem, da ob takšnem delu niti ne pomislimo, da gre za skulpturo, razen če ni postavljeno v časovni odnos z zgodovino kiparstva kot medija, tako da izstopi v svoji drugačnosti od funkcionalnih umetniških del. Skozi naš čut za te relacije začne pritegovati pozornost sam izrecno stvarni značaj umetniškega dela. *Blok* je stvar, ki izraža lastno fizično navzočnost na način, kot je večina stvari ne. To mu podarja skrivnostni značaj. Zdi se, da zgolj s svojim vztrajanjem, da je to, kar je, postane nekaj, kar ga presega.

<sup>25</sup> Utemeljitev, ki sledijo, je navdihnil Heideggerjev esej »Das Ding«, 1950, (*Reč*, slov. prevod Vitko Kogoj, Hyperion, Koper, 2000). (»The Thing«, v: zbirki *Poetry, Language, Thought*, prev. in ur. A. Hofstadter, Harper & Row, New York, 1971, str. 182–185.)

<sup>26</sup> To temo sem izčrpno obravnaval v svojem esej »Painting, Abstraction, Metaphysics; Merleau-Ponty and the 'Invisible'«, *Symposium*, 8. zv., št. 3, 2004, str. 633–646.

S tem hočem torej povedati, da ima vse kiparstvo dvojni značaj. To je izrednega pomena zlasti zato, ker se zdi, da kiparstvo prav zaradi svojega zaradi dvojnega značaja izpodbija omejujočo naravo samega prostora.

Ko gre za kiparsko stvaritev, se dve različni stvari ali dva različna reda biti po vsem sodeč lahko istočasno nahajata na istem kraju. Kot vemo, je seveda to mogoče racionalno utemeljiti z značajem podobe pri kiparstvu – toda v območju estetike je odločilnega pomena pojavnost, ne pa dejanskost.

Če vidimo ptico v letu ali gibanje valov, upodobljeno v kamnu, je v to domišljijem smislu čudežna povezava. In prav zaradi te nezdružljivosti, pravzaprav pa tudi nezdružljivosti vseh drugih sopostavitev v kiparstvu, bo imelo utelešenje ali nakazovanje neke stvarne forme v drugi substanci vselej tako rekoč magični značaj.

To pa pomeni, da se kiparska stvaritev ne more ustaliti kot natanko določena stvar, ampak bo zmerom učinkovala tako, kot bi hotela postati nekaj drugega. Kiparstvo nastaja v območju, kjer je sam dogodek izsleditve ali zbiranja različnih stvari – torej obenem kraj vzpostavljajoči dogodek – osredotočen na določenem mestu; to pa omogoča posebni značaj kiparskega dela kot predmetne, tridimenzionalne reprezentacije. Drugače povedano: kiparstvo s svojim kvazi magičnim značajem razodeva, kako *nastaja* kraj.

#### *Četrto del*

Za konec bi rad razgrnil še dve daljnosežnejši konsekvenci, ki izhajata iz zgornjih trditev. Eno izmed njiju bi Heidegger najbrž sprejel z obema rokama, medtem ko bi se mu druga *morda* zdela bolj vprašljiva.

Sprejemljiva konsekvence se nanaša na kontekst, ki je lasten kiparstvu, in ki pogojuje njegovo zanikanje iluzij virtualnih resničnosti, ki jih proizvajajo elektronski mediji. V postmodernih časih smo priča maničnemu hlepenju po virtualnih resničnostih; toda njihov domet je močno omejen in zato jih bo trajnostna razsežnost kiparstva vselej spodkopavala.

Naj to še nekoliko razložim. Virtualni svet je nujno podvržen volji. Zato pitev v tridimenzionalne virtualne »resničnosti« predpostavlja vpreganje določenih sredstev za doseg želenega cilja – vklop in izklopitev ustreznih aparatov. Delo na koncu izgine, dokler ga zopet ne aktiviramo. Odločimo se za priklop na mehanizem, ki omogoča iluzijo, nato pa se ujamemo v njegove zanke. Tudi v primeru, da bi odkrili način, kako bi lahko ljudi proti njihovi volji zapirali v takšne resničnosti, bi bila ustvarjanje te strategije in sredstva izvedbe še vedno podvržena volji pobudnika.

Ko gre za vednost o kiparstvu, lahko interpretacija pomena posamezne stvaritve sicer vključuje prvine volje – toda prepoznavanje dela *kot* skulpturne upodobitve določene vrste stvari poteka neodvisno od volje. Znamenje pojava iluzije je *per se* vpisano v prepoznanje skulpture.

Medtem ko virtualne resničnosti stremijo k prikritju okolnosti svojega iluzornega značaja, kiparstvo neprenehoma razkrinkava naravo tridimenzionalne iluzije – namreč tako, da zgosti in razglaša pogoje svoje pojavitve v samem značaju umetniškega dela.

Skulptura zaradi svojih (zgoraj opisanih) skoraj magičnih tridimenzionalnih lastnosti, pogostega postavljanja v javne prostore, pa tudi dejstva, da je ni mogoče odklopiti, z edinstveno lucidnostjo in dramatičnostjo razkriva iluzijo-v-nastajanju.

Skulptura tako opozarja naraščajoče appetite postmoderne senzibilnosti po popolni tridimenzionalni iluziji na njihove meje, in nenazadnje tudi na njihov izvor [...]

Konsekvenca, s katero se Heidegger morda ne bi strinjal, pa je bolj kompleksna. Gre namreč za to, da skulptura sicer res fiksira kraj vzpostavljačo dejavnike na enem mestu, vendar pa ostaja kljub temu načeloma mobilna. Mogoče jo je premikati z ene na drugo lokacijo, še zlasti v primeru, ko gre za manjše delo. Kot sem že omenil, je poustvarjenje časovno specifičnega kraja na drugi lokaciji – ali njegova razgraditev in vnovična postavitve konfiguracije nekje drugje – skrajno umeten postopek. Novi kraj ne bo enak izhodiščnemu. Stvaritev pa bo v ontološkem (če že ne tudi v hermenevtičnem) smislu ostala, kar je bila, ne glede na to, kam bo postavljena.

S tem skulptura poteši neko subjektivnejšo potrebo po kraju, ki je Heidegger ne upošteva. V mislih imam to, da bo človek, naj se napoti kamorkoli že, vsepovsod skušal graditi zase okolje iz stvari, ki so mu blizu ali pa so zanj dragocene. Utelešeni subjekt si bo *gradil svoj kraj*. Najbolj znani odraz tega je dom. Toda tudi zunaj območja doma si ljudje – ko prirejamo ali proizvajamo stvari – prizadevamo, da bi ustvarili naselišče, torej razmere, primerne za prebivanje, ne pa zgolj zadrževanje v njih.

Kot smo videli, kiparstvo obsega zgoščanje kraj vzpostavljaočih znamenj. To pomeni, da v kiparski stvaritvi najdemo *idealizacijo vzpostavitve kraja*. Idealna upodobitev kraja učinkuje, dokler živi skulptura, ne glede na to, kje se ta trenutno nahaja.

V najbolj neposrednem smislu seveda noben subjektivni kraj ne more preživeti človeka, ki ga je ustvaril; toda živo ostaja hrepenenje, da bi bilo to mogoče – želja, da bi se nek kraj ohranil, ne glede na vse. Kipar doseže to idealno upodobitev kraja z izdelavo stvaritve.

Tudi občinstvo, ki ima pred seboj takšno delo, se vsekakor lahko poveže



z idealno upodobitvijo preko užitka, ki mu ga nudi estetska in ontološka razsežnost tega, kar delo uteleša. Skozenj namreč prebivamo – četudi še tako posredno in začasno – v potencialni neskončnosti subjektivnega kraja.

Ne vem, ali bi bil Heidegger temu naklonjen; gre namreč za odraz hrepenenja po preseganju končnosti. Morda je lahko preskusni kamen avtentičnosti zgornje domneve dejstvo, da preseganje tukaj ne pomeni zanikanja končnosti, ampak posebno prilagoditev le-tej preko temeljnega dejavnika človekove prehodne pripadnosti svetu, namreč njegovega prebivanja s stvarmi in skozi stvari. V Heideggerjevem obzorju bi lahko to predstavljalo vizijo – pa čeprav še tako neznatno – nekega višjega reda biti, ki ga je sam obravnaval kot področje Bogov.<sup>27</sup>

Ne glede na Heideggerjevo dejansko stališče v zvezi s tem, se obravnava – skupaj z vsemi nanizanimi utemeljitvami – ujemata v ključnem uvidu. Pokazeta namreč, da ima odnos kiparstva do kraja globoko fenomenološko obeležje – to pa vključuje dejavnike, ki v temelju pogojujejo človeško izkušnjo kraja.

### *Sklep*

Nazadnje moramo razjasniti še dva tematska poudarka, enega splošnega in drugega posebnega. Splošni se nanaša na način, kako naj bi poslej razumeli odnos med kiparstvom in prostorom. Kot smo videli, Heidegger postavlja ob stran uporabo terminov kot sta volumen in praznina v kiparstvu – osnovo za to sem poimenoval »formalistična deskripcija« – in daje prednost povezavi s krajem. S tem nas zagotovo usmerja h globljemu razumevanju tega, kar kiparstvo povzroča; toda, kaj to pomeni za formalistični pristop? Ali gre pri njem le za moderni način opisovanja skulpture, ki v odločilnih točkah odpove, ali pa je mogoče vseeno še do neke mere upravičen?

Sam bi se zavzel za slednje. Kajti, četudi se osredotočamo na kraj-vzpostavljajoče vidike kiparstva, da bi lahko pojasnili, kako ti pravzaprav učinkujejo pri posamezni stvaritvi, ostajajo formalni pojmi, kot so volumen, masa, zgradba, gostota in praznina, še kako dragoceni za splošno analizo – in to kljub temu, da izvirajo iz moderne dobe.

V tem oziru moramo pomisliti na pojem »tridimenzionalnosti«, v katerem so strnjene poteze, ki po Heideggerju vzpostavljajo moderno pojmo-

<sup>27</sup> Kolikor sem lahko ugotovil, se Heideggerjev izraz »Bogovi« dotika načina, kako določeni kraji ali dejavnosti po vsem sodeč transcendirajo svojo posamično, končno naravo, tako da delujejo kot žarišča razodevanja biti in porajanja občutka za povrnitveni značaj tega razodevanja.

vanje prostora. Sam sem ga uporabil, da bi pojasnil posebnost odnosa kiparstva do prostora. Takšna aplikacija je možna, kajti obstajajo pojmi, ki so sicer morda pogojeni z zgodovinskimi obdobji, vendar pa so redko poljubni v svojem izvoru. Njihov značaj omogočajo fenomeni, ki jih ti pojmi opredeljujejo. To pomeni, da lahko natančna analiza značaja pojmov vzvratno pripelje do razumevanja fenomena, ki je toliko bogatejše, če ima lahko za svoje izhodišče nekaj zgodovinsko specifičnega.

Poseben tematski poudarek, ki ga moramo osvetliti, pa se nanaša na to, da je Heidegger – kot sem opozoril v drugem delu razprave – najprej povezal kiparstvo z utelešenjem resnice, nato pa namignil, da lahko resnica obstaja, četudi se ne utelesi. Toda, kakšen pomen ima lahko omenjena pripomba v *tem* kontekstu? V zvezi z njo mi ne preostane drugega kot domneva, da gre za način, na katerega Heidegger preklicuje vsakršno domnevo, da bi imelo lahko utelešenje resnice v kiparstvu hierarhični pomen. Tudi če kiparstvo mnogo prispeva k razodevanju resnice, resnica *per se* ni odvisna od takšnega razodevanja. Isto lahko dosežejo forme mišljenja, brez dvoma pa tudi umetniška dela (na primer poezija ali zgodba), katerih obstoj ni nujno pogojen z utelesitvijo v fizični stvarnosti.

Toda Heidegger nam le omogoča, da prepoznamo značilne poteze kiparstva – pa čeprav zaradi njih kiparstvo ne postane pomembnejše od drugih načinov razodevanja resnice. Heideggerjevi uvidi so torej hkrati osupljivo izvorni in razsodno uravnoveženi.

*Prevedla Martina Soldo*

## LOKACIJE, PREMESTITVE IN REINTERPRETACIJE

ALEŠ ERJAVEC

Naj pričnem z zgodbami.

*Prva zgodba:* Med raziskovanjem na Baliju sta antropologa Gregory Bateson in Margaret Mead zaprosila batuanske slikarje, da bi jima priskrbeli dela za njune raziskave, ki bi predstavljala »etnografijo balijske domišljije«. »Bateson in Mead nista spodbujala posnemanja in ponavljanja ter sta odkrito odobravalavala avtentičnost.«<sup>1</sup> Kasneje se je izkazalo, da sta s tem, da sta domorodce zaprosila, da izdelajo avtentična – izvirna – dela, nehote spremenila lokalno navado, ki je bila v tem, da so umetniki izdelovali ponavljajoče se kopije. To je bil pričetek balijske turistične umetnosti oziroma obrti, ki jo na tej turistični destinaciji izdelujejo vse do danes.

*Druga zgodba:* Predlani me je indijski znanec, ki je v Bombaju (Mumbai) pripravljajal mednarodno konferenco, zaprosil, če bi mu lahko priporočil posameznika ali skupino umetnikov iz Slovenije, ki bi ga, oziroma bi jih, povabil na ta dogodek. Priporočil sem mu skupino Irwin, saj jih imam za dobre umetnike, ki so poleg tega dovolj znani po svetu in znajo dobro artikulirati svoja umetniška izhodišča ter svoja kulturna, umetnostna in družbena stališča. Ko si je ogledal spletno stran Neue Slowenische Kunst (in torej tudi skupine Irwin), je indijski znanec odpisal: »Pogledal sem si spletno stran skupine Irwin in če sem povsem odkrit, nisem vedel, kaj naj si mislim o NSK. Slišalo se je kot kakšen verski kult, toda prepričan sem, da je tu bolj kot za kaj drugega šlo za moje neuspešno razumevanje. Meni je vse to govorjenje o dobrem in zlem delovalo malo čudaško. Na samem začetku ni bilo jasno ali je to vse bil poskus norčevati se iz zgodovine, toda pozneje se mi je zazdelo, da je bilo vse izrečeno povem resno.«<sup>2</sup>

*Tretja zgodba:* »Brazilski kritik Paulo Emilio Sales Gómez je, ko je obrav-

<sup>1</sup> Patrick D. Flores, »Razstavitev Evrope v jugovzhodni Aziji: konteksti nove sodobnosti«, *Filozofski vestnik*, zv. XXIV, št. 3 (2003), str. 100.

<sup>2</sup> P. J. Parikh, 30. december 2004 (elektronska korespondenca z avtorjem članka).

naval kozmopolitska stremljenja brazilskih umetnikov, zazrtih v mainstream in ravnodušnih do ljudske kulture, dejal, da na njihovo srečo slabo posnemajo, kajti koristno je tisto, kar jih pooseblja v mednarodnem jeziku govorenim z močnim naglasom. ... Ta 'zmota' jim je omogočila ustvarjalno sodelovanje v postminimalistični-konceptualni 'mednarodni' usmeritvi.«<sup>3</sup> Imeli so torej srečo, da so evropsko in ameriško umetnost posnemali slabo in tako ustvarjali dela z močnim lokalnim naglasom, ki so prav zato bila zanimiva za tujo javnost. Celo več, ta naglas, ta neuspeh dobro posnemati tuja dela, je povzročil, da so njihova lokalna dela v očeh Evropejcev učinkovala izvirno. Slaba in nerazumljena imitacija je pričela učinkovati kot izvirnost in »brazil-ska« umetniška specifičnost.

*Četrta zgodba:* »Novembra 1907 so Ishikawo Kinichra (1871-1945) [z Japonske] poslali na Tajvan kot prevajalskega uradnika, kjer je bil tudi povabljen, da občasno uči slikanje na Taipejski splošni šoli, kjer je spodbujal risanje na prostem. V tem obdobju je pričel v svoje slike vključevati tajvanske prizore ter tako v japonsko družbo uvedel »tropski« otok Tajvan. Leta 1924 je Ishikawa postal polno zaposlen učitelj risanja na Tajvanski splošni šoli. Mnogi njegovi tajvanski študenti so odšli na Japonsko, da bi nadaljevali študij ter kasneje razstavljali svoje slike tako na japonskih kot tajvanskih uradnih razstavah. Ishikawov slog je kasneje postal poseben žanr tajvanskega krajinskega slikarstva.«<sup>4</sup>

*Peta zgodba:* V poglavju o Madžarski v knjigi *Postmodernizem in postsocialistično stanje*, Péter György zapiše: »Za Vzhodnjake [to je Vzhodnoevropejce], so abstraktni ekspresionisti predstavljali nepoškodovano svobodo umetnosti in pravico do osebnega izraza, toda v sovjetskem svetu nihče ni imel pojma o izvoru velikega uspeha Newyorške šole, o lokalnem kontekstu njihovega boja proti trgu, ali o lokalnem pomenu levičarskih teoretskih prepričanj Clementa Greenberga in Harolda Rosenberga. Za Berlinskim zidom nihče ni imel pojma o lokalnem kontekstu na trgu temelječe družbe. Obveščeni so bili le o neodvisnih, dekontekstualiziranih umetniških delih ter o simbolih tega, kar so imeli za 'svobodo'.«<sup>5</sup>

Lahko bi navedli in opisali številne druge primere premestitev, nespo-zumov in nerazumevanj umetnosti in kulture ter njihovih pomenov, a naj zadošča gornjih pet. Kar sem želel pokazati, je bilo nekaj nedvoumnih primerov očitnih reinterpretacij in premestitev umetnosti, ki so izhajale iz kul-

<sup>3</sup> Gerardo Mosquera, »O umetnosti, globalizaciji in kulturni razliki«, *Filozofski vestnik*, zv. XXIV, št. 3 (2003), str. 61.

<sup>4</sup> Liao, Hsin-tien, »Naturalistic and Distorted Natures«, str. 7-8 (rokopis).

<sup>5</sup> Péter György, »Hungarian Nonofficial Art in the Period of Late Socialism«, v: Aleš Erjavec (ur.), *Postmodernism and the Postsocialist Condition* (Berkeley, University of California Press 2003), str. 170-171.

turnih vzrokov in še posebej iz izgube povezave, ki bi dovoljevala razmeroma avtentično razumevanje izvornega pomena.

Primeri, ki sem jih navedel, ponujajo različne reinterpretacije in premestitve.

V *prvem primeru*, primeru Balija, želja po umetnosti v zahodnjaškem pomenu besede prepreči ustvarjalnost, ki ni temeljila na izvirnosti, da bi končala v masovni proizvodnji, ki preneha biti umetnost tudi v zahodnjaškem pomenu.

V *drugem primeru*, primeru Indijčeve interpretacije skupine Irwin, njegove izkušnje z verskimi kulti, naj bodo ti v ZDA ali Aziji, premestijo to, kar je za nas v Sloveniji povsem negrozeča in nemoteča oblika parodije, to je, posnemanja ali mimikrije totalitarnega diskurza in prisposodabljanja, še dodaten tovrsten priokus pa povzroči kontekst slovenske katoliške tradicije.

V *tretjem primeru*, to je primeru brazilskih umetnikov, ki so želeli posnemati modernistična dela njihovih bolj razvitih evropskih in ameriških kolegov, se je izkazalo, da je njihov neuspeh doseči ta cilj, povzročil njihov največji uspeh ter jih je postavil na zemljevid svetovne umetnosti. Ohranjanje lokalne barve in okusa, ki sta oba hkrati vsebovala zadostno število ali količino mednarodništva, svetovljanstva, univerzalizma in podobnosti z deli evropskih in ameriških umetnikov, je slednjim omogočilo gledati dela brazilskih slikarjev z navdušenim nerazumevanjem.

V *četrtem primeru* vidimo, kako dežele Vzhoda, ki jih imamo za eksotične, Japonska na primer, same posedujejo svoje eksotične dežele: v tem primeru Tajvan. Nepričakovano dejstvo je (toda takih primerov najdemo še veliko in k temu se vrnem v zaključku tega članka), da je bil japonski slikar tisti, ki je ustvaril tajvansko eksotiko, ki se je nato razcvetela tako na Japonskem kot na Tajvanu in zanimanje za katero živi dalje tudi danes.

V *petem primeru* Péter György pokaže, kako so umetniki za železno zaveso povsem narobe razumeli politični položaj (da ne omenjamo ekonomskega) in status zahodnih modernističnih umetnikov ter videli v njih depolitizirane, odmaknjene in abstraktne osebe, živeče v družbenem in političnem vakuumu. Ta vtis je bil tako močan, da so se številni vzhodnoevropski umetniki lotili konceptualnih projektov, ki so se povsem izognili kakršnemu koli odnosu z njihovim družbenim in zgodovinskim kontekstom, ter dejansko ustvarili umetniški prostor »onkraj slike«, ki je bil, kot je pronicljivo ugotovil ruski umetnik Erik Bulatov, resničnejši in bolj stvaren od same stvarnosti in »resnična eksistenca«.<sup>6</sup> Šele kasneje, v osemdesetih letih preteklega stoletja, so ruski umetniki pričeli zagovarjati stališče, da obstaja enačaja med

<sup>6</sup> Erik Bulatov, nav. v »Interview with Erik Bulatov and Ilya Kabakov«, *Erik Bulatov: Moscow* (London, Parkett Publishers and ICA 1989), str. 42.

simbolnim univerzumom Vzhoda in Zahoda, saj oba temeljita na obliki ideologije: sovjetski temelji na politični ideologiji, zahodni (še zlasti ameriški) pa na ideologiji trga.

\*\*\*

Takšne napačne razlage seveda niso nič novega in seveda tudi niso omejene na umetnost. Nanašajo se na kulturne običaje in izročila – kot je slučaj s krizantemo, ki je pri nas simbol smrti, medtem ko ima marsikje drugje – npr. v Črni gori, na Japonskem ali na Kitajskem – vesel in tudi kulinaričen pomen. Naše življenje je polno dekontekstualiziranih in ponovno kontekstualiziranih izdelkov; kar je pomembno za njihovo pravo razumevanje, je, da ohranijo povezavo, ki novi kontekst povezuje s starim, kar omogoča razmeroma avtentičen pomen. To je zelo preprosto, kadar gre za predmete in pojave, ki jih vsi srečujemo. Nekatere od teh predstavljajo kulturni izdelki (in ne nujno le umetniški), to pa je v precejšnji meri značilno tudi za jezik, in to navkljub temu, da ta vsebuje nekatere od najbolj zapletenih semiotičnih struktur.

A naj se vrnem k umetnosti oziroma izdelku. Pisoar ima tako kulturni pomen v nekaterih kontekstih in nikakršnega ali zelo majhnega v drugih. Tudi v stvaritvi Mr. Mutt<sup>7</sup> je izvorni šok temeljil na presenečenju, ki je bilo vgrajeno v premestitev, oziroma je temeljilo na dekontekstualizaciji in rekontekstualizaciji. Premestitev se je nato izkazala za temeljne pogoje precejšnjega dela umetnosti 20. stoletja, namreč tiste, ki jo uvrščamo v kategorijo konceptualne umetnosti. Kar je bilo potrebno, da bi Duchampovo delo delovalo kot umetniško delo, je bila ohranitev izvornega pomena in njegovo prepomenjanje, pri čemer je bila ta zveza vzpostavljena s kontekstom razstavnega prostora, ki je banalnemu predmetu javnih stranišč podelil avro umetniškega dela. Naj k temu dodam, da je druga značilnost tega dela način njegovega današnjega obstoja, namreč kot fotografija, kot dokument, saj izvorni predmet ni več na razpolago, ni več razstavljen. Drug tak mitski predmet so bila dela s konstruktivističnih razstav Maleviča in drugih okrog leta 1915 ali, da ponudim bolj lokalni primer, Černigojeva ljubljanska razstava konstruktivističnih del leta 1924. V vseh teh primerih – kot tudi v številnih drugih, novejših, ki zvečine sodijo v konceptualistično in okoljsko umetnost – je vse, kar od teh del ostaja danes, njihova dokumentacija, najsibo fotografska ali filmska. Ta dela tako učinkujejo kot miti, kot drugostopenjske realnosti, kjer dokument ne le nakazuje delo, pač pa ga nadomešča, s čemer

---

<sup>7</sup> Marcel Duchamp je svoj pisoar podpisal z imenom »Mr. Mutt«.

mu omogoča neskončno reproduktibilnost. V tej reproducirani obliki takšno delo učinkuje kot svoj lasten simulakrum, saj dejansko nadomesti original, ki praviloma več ne obstaja. Neskončno reproduciranje odrine vprašanje avre, saj postane vprašanje o originalu in kopiji nesmiselno – seveda pa ne povzroči nesmiselnosti vprašanja konteksta in premestitve. Da je to res, dokazuje na primer razstava Duchampovih del, ki so posnetki, kopije ali reprodukcije »Fontane« in drugih ready-mades, ki jih najdemo v stockholmskem Muzeju moderne umetnosti, in ki jih je izdelal ter tja postavil Marcel Duchamp sam, ki pa vseeno na nikakršen način ne morejo obnoviti ali vzpostaviti avre izginulih izvirnikov. Zdi se, kot da bi v nekaterih primerih – kakršna sta tudi Tatlinov »Spomenik III. internacionali«<sup>8</sup> (tudi razstavljen v Stockholmu) ali arhitekturni osnutki Lajosa Kassáka – želja ostati v mejah domišljije, premagala potrebo po dejanski izvedbi teh del.

V večini primerov reprodukcije takšnih del spremljajo teoretski, opisni ali kritični zapisi, ki bolj ali manj uspešno vzpostavljajo njihov pomenski okvir. Takšna dela prenehajo biti predmeti nezainteresiranega zrenja ali estetskega priznanja in postanejo predmet teoretskih analiz, premisleka in kontekstualizacije v širših okvirih, s čimer te reprodukcije postane podaljški teoretskega ali kritiškega diskurza, ne pa obratno, kot je bil slučaj v preteklosti.

Kar torej v primerih takšnih del (konceptualnih, na primer) ostaja pomembno, dovoljuje poetski učinek, četudi ta obstaja le v malenkostnem obsegu ali meri. Vzemimo pisoar: element poetskega dejanja v Duchampovem dejanju se nahaja v njegovem imenovanju tega predmeta »Fontana«, namesto da bi ga enostavno poimenoval »pisoar« ali ga pustil neimenovanega. Prav to jezikovno dopolnilo vzpostavlja zametek umetniškosti, ki sega onkraj preproste in premočrtne postavitve takšnega predmeta v galerijski prostor. Če bi v galeriji ali muzeju tak predmet pustili brez naslova ali ponudili le deskriptiven naslov in ob njem navedli le besedo »pisoar«, lahko dvomimo, da bi ga obiskovalci opazili in obravnavali pod rubriko »umetnost«. Toda z napisom »Fontana«, je Duchamp dosegel poetski (ironičen) učinek ter omogočil infinitezimalno majhen premik, ki pa je porinil pisoar iz javnega stranišča v galerijski prostor (kar vsekakor je velik premik) in iz enostavnega porcelanskega predmeta v umetniški predmet (kar je premik duhovnih razsežnosti). Shematično vzeto bi dejali, da bi predmet, če bi bil preprosto imenovan pisoar, obstajal kot preprosta identiteta  $a = a$ . Zaradi svojega naslova je pričel obstajati kot  $a = b$ , oziroma kot identiteta med utilitarnim predmetom in umetniškim predmetom.

<sup>8</sup> Gre za devetmetrsko maketo, medtem ko naj bi bila dejanska stavba trikrat višja kot Empire State Building.

Lahko bi torej trdili, da vse od svojega začetka ne le, da je bila konceptualna umetnost zaznamovana s poetskim elementom – četudi ta ni bil nič bolj substancialen kot univerzalni poetski elementi, ki jih je v določenih besednih zaporedjih odkril Roman Jakobson – pač pa da je bila pridobitev ali pripis takšnega poetskega elementa (navadno v obliki naslova) bistvena sestavina, ki je dovoljevala takšnim delom, da so bila razlikovana do svojih neumetniških dvojčkov oziroma je povzročila, da smo jih pričeli obravnavati kot umetniška dela. V primeru škatel Brillo – če nadaljujem po neštetokrat prehojeni diskurzivni poti – je bil mehanizem ali umetniški postopek (naj ob tem zanemarim potencialno kritični, tj. proti potrošništvu usmerjen vidik tega Warholovega dela), ki je tem »škatlam« omogočal, da jih obravnavamo kot umetniška dela tudi dejstvo, da so bile izdelane iz vezane plošče in nato poslikane – namesto, da bi bile enostavno kartonske škatle detergenta Brillo, kakršne bi Warhol lahko kupil v trgovini. Če bi umetnik enostavno kupil industrijsko izdelane kartonske škatle pralnega praška ter jih prinesel v Stable Gallery, te skoraj zagotovo ne bi doživele odziva, ki so ga in ki jih je postavil na zemljevid zgodovine sodobne umetnosti. Tudi v tem primeru bi šlo za preprosto identiteto škatla = škatla.

Priče smo torej dvema nasprotnima postopkoma, ki oba premestita izvorni pomen in poleg tega uporabljata klasični postopek potujitve, gledanja »prvič«, ki je tako značilen za učinek, ki ga povzroči ali spodbudi večina umetniških del. Precej očitno je, da je Duchamp ta postopek uporabil zavešno: vzemimo primer njegovega ready-made naslovljenega »In Advance of a Broken Arm« ali lika Rose Irwin Sélavy (primer zamenjane identitete). Kar zadeva dela kot sta »Kolo bicikla« ali »Sušilec za steklenice« je očitno, da obe ti deli izrabljata prepomenjanje »Fontane«, ki je legitimiralo uporabo ready-madeov ter jih umestilo v niz imenovan umetnost.

Primere premestitev kot so pravkar omenjeni, lahko najdemo skozi vso zgodovino in v zelo različnih kulturah. Ta ugotovitev ne velja le na umetniška dela, pač pa za večino proizvodov kulture, pri čemer je člen, ki povezuje različne kulturne okvire, često presenetljiv. Kar danes pogosto srečamo v večjem delu sveta (z možno izjemo našega domačega slovenskega okolja) je to, kar je Arjun Appadurai opisal kot premikajoče slike, ki srečujejo deterritorializirane gledalce. »Ti ustvarjajo diasporične javne sfere, pojave, ki zmedejo teorije, ki so odvisne od kontinuirane pomembnosti nacionalnih držav kot ključnega razsodnika pomembnih družbenih sprememb.«<sup>9</sup> To gibljivo in nepredvideno razmerje med dogodki »posredovanimi z množičnimi občili in preseljujočimi se publikami, določa jedro veznega člena med globalizacijo

<sup>9</sup> Arjun Appadurai, *Modernity at Large* (Minneapolis, University of Minnesota Press 1996), str. 4.



in moderno.«<sup>10</sup> Če se v tej zvezi strinjamo s Homijem Bhabho, da namreč obstaja postkolonialna »protimodernost«,<sup>11</sup> je vprašanje, ki presega okvir tega članka.

Podobnosti s sodobno umetnostjo najdemo veliko: mar ni takšna tudi premestitev oddaljene kulture ali kulturnih izdelkov – npr. glasbe ali mode ipd. – v drugačen družbeni in kulturni kontekst, torej to, kar tako pogosto srečamo v sodobni umetnosti, namreč premestitev kot element ali postopek umetniškega procesa. Takšna dela ohranijo »sledove svojih prejšnjih zgodovin, četudi so vpisana in raztopljena v novih kontekstih kot del kompleksne prevleke konvencij«. <sup>12</sup>

Primeri, ki sem jih doslej predstavil, sodijo v različna zgodovinska obdobja in različne kulturne okvire. Kar jih povezuje, je podobna logika premestitve in to tako v simbolnem kot v materialnem pomenu. Hkrati je jasno, da nekateri od njih sodijo v »identitetno vprašanje«. Vzemimo primer kongoškega pesnika Théophile Obenge, ki je v začetku šestdesetih let 20. stoletja v svoji pesmi »Tu parleras« – »Ti boš govoril« – zapisal: »les mots sont leurs mots / mais le chant est nôtre«. <sup>13</sup> Obenga nedvomno čuti, da obstaja identiteta, ki jo želi ujeti ali ponovno ujeti, pa četudi jo mora iztrgati iz homogenosti pesmi, ki jo poje v francoščini; to, kar je v resnico njegovega, sta ritem in napev pesmi. To je seveda argument, ki ga najdemo tudi v primeru ameriškega bluesa, za katerega črnci prav tako trdijo, da je dober primer njihove afriške dediščine. A nato odidemo v Brazilijo ali na Kubo, ali drugam v Latinsko Ameriko ali ZDA in ob tem, ko čutimo v glasbah vseh teh dežel nekaj skupnega – »črnski« ritem, na primer – je hkrati tudi res, da najdemo v njih le malo skupnega, ki bi še bilo zaznavno. Vprašanje pa tudi je, kaj je pravzaprav »afriško«? Mar je to severnoafriško, afriško južno od Sahare, Nmbele ali Xhosa, nigerijsko ali Dinka itd.?

Kar je ključno je, da smo zmožni razumeti te različne izdelke in stvaritve in da četudi včasih ne razumemo splošne smeri, v katero naj bi nas delo potegnilo, sta zelo pogosto družbeni in zgodovinski kontekst tista, ki nam pomagata identificirati njihov umetniški ali kulturni značaj ter z njim vzpostaviti empatijo. Naj kot primer navedem kitajsko opero. Vedno se mi je to zdela oblika umetnosti, ki jo je zahodnjaku težko dojeti, razumeti in ob njej uživati. Pred nekaj leti sem spoznal, da je to povsem zmotno. Da pa sem to dognal, sem moral sam doživeti kitajsko opero v njenem avtentičnem okolju.

<sup>10</sup> Isto.

<sup>11</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London, Routledge 1994), str. 8.

<sup>12</sup> Martha Buskirk, *The Contingent Object of Contemporary Art* (Cambridge, Mass., MIT 2005), str. 14.

<sup>13</sup> »Besede so njihove besede / toda napev je naš.« Nav. v Mosquera, nav. delo, str. 60.

Takrat smo se peljali skozi provinco Henan. Bila je nedelja in na trgu manjšega mesta ali malo večje vasi se je zbrala velika množica ljudi, tako rekoč vsi prebivalci. Postavljen je bil provizoričen oder, glasbeniki pa so bili skriti izza odvrženih kartonov. Bilo ni nobene umetne osvetlitve ali zvočnega ojačanja, opera se je odvijala na trgu in sredi dneva. Naokrog so se igrali otroci, starejši pa so s seboj prinesli stole ali sedeli na vozovih. Opera, v kateri je sodelovala deseterica igralcev/pevcev in še nadaljnja deseterica glasbenikov, je bila preprosta zgodba o ljubezni in prevari. Publika je ploskala in se istovetila z dogodki na odru – ter ves čas ohranjala tanko mejo med fikcijo, igro in njihovo dejansko realnostjo.

Seveda obstaja aristokratska ali visoka oblika kitajske opere in razlika je približno takšna kot med glasbo Bele Bartóka ali Bedřicha Smetane ter madžarskimni in češkimi ljudskimi pesmimi in glasbo.

V številnih kontekstih so kulturne pregrade zelo tanke in razmeroma nepomembne, seveda pa je izkustvo njihovega originalnega kraja nastanka, dogodka ali karkoli to že imenujemo, pomembno. Morda bi to bilo pomembno tudi v primeru nekaterih konceptualnih del, še posebej land arta, a ker teh del ni več ali pa niso na razpolago v galerijah in muzejih, nudi dokumentacija zmoten vtis verizma. Kar hočem povedati je, da bi se morali zavedati, da je pravilen način za doživljanje umetniških del ter za ocenjevanje njihove kulturne komunikabilnosti, izkustvo konkretnih del, ne pa njihovih reprodukcij ali medijskih zapisov, kar je dandanes postala ustaljena praksa.

V pravkar navedenem primeru kitajske opere imamo očitno opraviti s kulturnim izdelkom, ki, čeprav je »nacionalnega« značaja in specifičnosti, ta žanr istočasno obstaja znotraj kitajskega nacionalnega okvira in kot tak ne potrebuje nacionalne opredelitve. Povedano drugače, ker omenjena predstava funkcionira izključno v lokalnem kitajskem kontekstu, se v njem vprašanje o njeni »kitajski naravi« sploh ne zastavi.

To pa seveda ne velja za kongoškega pesnika Obengo: ta se zaveda svojih korenin in želi vzpostaviti svojo subjektivno identiteto kot delo kolektivne identitete. Toda vse kar lahko stori je, da artikulira svojo željo prek imaginarne lokacije nekje na imaginarni afriški celini.

Danes največ govorimo o nacionalni identiteti. Navkljub trditvam Wolfganga Welscha, da je danes transkulturnost prevladujoča oblika kulture,<sup>14</sup> sam ne delim tega prepričanja. Vsaj v Evropi je danes nacionalna kultura, kot jo je koncem 18. stoletja konceptualiziral Johann Gottfried Herder, še vedno prevladujoča oblika kulture. Zanj je značilno ločevanje od drugih kultur. Nekoliko presenetljiva poteza takšne nacionalne kulture je, da je po-

<sup>14</sup> Prim. Wolfgang Welsch, »Transculturality: The Changing Forms of Culture Today«, *Filozofski vestnik*, zv. XXII, št. 2 (2001), str. 59-86.

gosto zgrajena prav na svojem nasprotjih, in tajvansko slikarstvo, ki sem ga omenjal na začetku, je dober primer tega. Tam je šlo za japonskega slikarja, ki je prišel v okupirani (kolonizirani) Tajvan, da bi na koncu vzpostavil tajvanski žanr slikarstva, ki je obveljal za značilno tajvanskega tako med Tajvanci kot Japonci.

Podobne primere omenja Mladen Dolar, ki ugotavlja, da je bila slovenska nacionalna identiteta pravzaprav zgrajena prek svoje razlike. Tako so bile slovenske nacionalne kulturne ikone kot so France Prešeren, Ivan Cankar ali nekoliko zgodnejši Anton Tomaž Linhart v svojem času vsi obtoženi, češ da niso nacionalni umetniki ter da se ne uvrščajo v to, kar danes imenujemo slovenska nacionalna identiteta. Veljali so za ljudi, ki zastrupljajo narod, njegove ideale in vrednote in to z idejami, ki naj bi bile tuje slovenstvu. Ne glede na to pa so nekaj let, desetletij ali generacij kasneje obveljali za stebre slovenstva ter za temelje njegove nacionalne identitete. (Morda je najbolj paradoksen primer Linhart, ki je plagiariziral Beaumarchaisovo »Figarovo svatbo«, da bi ustvaril gledališko predstavo »Ta veseli dan ali Matiček se ženi«, ki velja »prvo« slovensko dramo.)

Kot trdi Dolar, izhajajoč iz Hegla, »sleherna identiteta temelji na razliki, jo vsebuje kot svoj notranji moment in jo proizvede kot svojo resnico, razlika pa se, če jo vzamemo zares, zaostri v nasprotje in nazadnje v protislovje.«<sup>15</sup>

Kot sem trdil zgoraj, je ta razlika tista, ki nam omogoča vzpostaviti empatijo z deli drugih kultur, a le, če so ta zgrajena na skupnih človeških, torej antropoloških imenovalcih, ki so sicer kontingentni, so pa vseeno bistveni. Tudi je razlika tista, ki omogoča umetniški in estetski učinek in ki ustvarja poetski učinek, ki sem ga omenil v primeru Duchampovih del. Vedno mora obstajati manko čiste ekvivalence, le ta razlika namreč omogoča delu, da učinkuje kot delo umetnosti ali kulture. Toda neekvivalenca ne sme biti popolna. V tem primeru se pomenska veriga prekine in nastane vrzel med predhodnim in novim kontekstom. V takem primeru delo ali izdelek ni rekontekstualiziran ampak izgubljen (ali morda spremenjen v nekaj povsem drugega). Še posebej pri sodobnih delih je ta rekontekstualizacija zelo težavna in to pogosto celo za javnost iz njenega lastnega zemljepisnega, kulturnega in nacionalnega okolja. Obilje takšnih primerov, številnost umetniških del in njihovih reprodukcij v množičnih občilih, kot tudi skrajna in obilna mešanica izdelkov iz raznorodnih svetovnih kulturnih kontekstov, povzroča razmere, v katerih je meja med umetnostjo in neumetnostjo zabrisana in v kateri je vlogo umetnosti očitno prevzela množična kultura.

<sup>15</sup> Mladen Dolar, »Slovenska nacionalna identiteta in kultura – navodila na uporabo«, v: *Nacionalna identiteta in kultura* (Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo 2003), str. 29.

Premestitve umetnosti in kulture so globalni pojav. Ena od posledic sedanje obilice takšnih procesov je očitno pomanjkanje normativnih koordinat, ki bi spodbujale razlikovanje med bolj in manj relevantnimi deli, pri čemer tudi umetnostna kritika ne služi temu namenu. Tako bi bilo morda smiselno trditi, da bi se morali bolj opirati na skupne antropološke imenovalce pri določanju pomena posameznih del. Morda bi tudi bilo koristno spomniti se, da izkustvo umetnosti ni toliko stvar medijev, pač pa individualno in subjektivno izkustvo. Seveda je v vseh teh primerih delo kulturno ali umetniško dejstvo šele na osnovi konteksta in pomena, ki je skozenj vzpostavljen. So pa ti pomeni pogosto tudi posredovani s kontingentnimi, a zato nič manj ponavljajočimi se procesi in dogajanja, ki vplivajo na to, kaj in kdaj imamo za delo vredno naše estetske pozornosti in cenjenja.

**CASSIRER**



## CASSIRERJEV INVARIANTNOSTNI KONCEPT APRIORNOSTI

ANDREJ ULE

Ernst Cassirer je filozof, ki je skušal združevati svetove, ki so se nenehoma rušili pred njim: svet naravoslovno-matematičnih znanosti in svet humanističnih (»kulturnih«) znanosti, svet vsakdanjega izkustva in svet znanstvene abstrakcije, svet »kontinentalne« in svet »analitične« filozofske tradicije in ne nazadnje, morda celo najprej svet razsvetljskega, celo renesančnega humanizma in modernega tehniziranega sveta. Danes mu mnogi avtorji priznavajo to mediatorsko vlogo in odkrivajo v njegovi filozofiji vzpodbude za ponovno zbliževanje nekaterih od navedenih svetov, predvsem pa kontinentalne in analitične filozofske tradicije.

Čeprav ga mnogi interpreti uvrščajo med neokantovske filozofe, to uvrščanje ni upravičeno, kajti Cassirer je bil neokantovec le po izvoru svoje filozofije, potem pa je vse bolj in bolj preraščal ta izvor in gradil povsem svoj filozofski sistem, v katerem je Kant postajal vse bolj metafora in filozofska referenca, ne pa podlaga, na kateri bi gradil svojo misel. Morda bi se celo dalo reči, da je Cassirer v marsičem po svoje prešel od Kanta k Heglu, ali bolje, sledil je miselni nuji, ki je vodila od statične arhitektonike Kantovih Kritik k dinamični dialektiki Heglovega duha, ki iz sebe poraja tako lastno resničnost kot resničnost sveta. A v to težko, a nadvse izzivalno temo se tu ne mislim spuščati, omejil bi se na Cassirerja iz t. i. marburškega obdobja, to je obdobja, ko je napisal delo »*Pojem substance in pojem funkcije*« (1910) tja do začetkov »*Filozofije simbolnih oblik*« (1923). Omejil se bom na njegovo pojmovanje apriornih stavkov (sodb), posebno v teoretski fiziki in matematiki. Zato bosta moji glavni referenci sestavek »Kant in moderna matematika« (1907), določena poglavja iz »Pojma substance ...« in »*O Einsteinovi teoriji relativnosti*« (1921).

Cassirer je v svojem spisu o Kantu in moderni matematiki poskušal po eni strani »rešiti« racionalno jedro Kantove teze o sintetične apriornosti matematike (in teoretične fizike), po drugi strani pa prevzeti v svojo filozofsko

misel dosežke in dognanja sodobne logike in zlasti logicistične in formalistične interpretacije matematike (Couturat, Dedekind, Frege, Hilbert, Peano, Russell). To namero je nato podrobneje realiziral v svoji obsežni monografiji o substanci in funkciji. Cassirer že na začetku tega sestavka ugotavlja, da sta usoda in prihodnost kritične filozofije (tj. kantovske in neokantovske filozofije, v posebnem seveda njegove lastne filozofije) povezani z njenim odnosom do eksaktnih znanosti, kajti če bi komu spelo presekatiti vez med kritično filozofijo ter matematiko in matematično fiziko, bi bila kritična filozofija oropana svoje vrednosti in vsebine.

To dejstvo med drugim pomeni, da stavki kritične filozofije niso enkrat za vselej utrjene resnice, temveč se morajo vedno znova opravičiti nasproti spremembam v znanstvenih prepričanjih in pojmi. To pomeni, da je kritična filozofije bistveno historična filozofska disciplina, vendar ne v smislu historičnega relativizma, pač pa vedno novega premisleka lastnih stališč glede na dosežke znanosti, predvsem eksaktnih znanosti.

V času, ko je Cassirer pisal svoj sestavek, je bila morda najbolj pereča prav razprava o statusu matematičnega spoznanja v luči dosežkov in interpretacij moderne simbolne logike (začenši s Fregejem in Russellom, a vključuje tudi nekatere ideje Bolzana, Peana, Dedekinda). Šlo je za vprašanje, ali se vpričo nedvomnih uspehov v logičnih (re)definicijah številnih matematičnih pojmov še lahko in kako se lahko obrani kantovsko stališče o sintetični apriornosti matematike. Cassirer se navezuje predvsem na tedaj zelo odmevno Couturatovo razpravo o Kantovem pojmovanju matematike, kjer je Couturat ostro zavrnil Kantove ideje oz. bolje, tisto, kar je menil, da predstavlja Kantove ideje o matematiki (Couturat 1905). Couturat je menil, da je uspeh logicistične prevedbe matematičnih pojmov na čisto logične pojme in matematičnih sodb na analitične sodbe dokaz nepravilnosti Kantovega prepričanja o tem, da so matematični pojmi nezvedljivi na logične pojme in o tem, da so matematične sodbe sintetične sodbe a priori. V novem logičnem pojmovanju matematike ne potrebujemo nobenega »zora« ali sklicevanja na kakšno čisto intuicijo, temveč potrebujemo zgolj in samo logične definicije matematičnih pojmov in upoštevanje logičnih odnosov med njimi. Predlaga skratka, odločno slovo od Kanta.

Cassirer temu sklepu seveda odločno ugovarja in navaja tri osnovne razloge v prid tezi, da moderna logika in matematika (kot tudi moderno teoretsko naravoslovje) vsebujeta sintetične sodbe a priori in ju torej ne moremo prikazati le kot sestav analitičnih sodb.

Prvi njegov argument je, da formalne konstrukcije v matematiki niso analitične, temveč sintetične. Ta argument je tudi najobsežnejši v njegovem sestavku. Cassirer sprejema Couturatove premise, predvsem njegove ugotov-



vitve o nujnosti logične reformulacije matematičnih pojmov in matematičnih spoznanj s pomočjo sodobne simbolne logike. Najvidnejšega predstavnika te smeri najde v Bertrandu Russellu in sicer navaja njegovo delo *The Principles of Mathematics* iz 1903. Pri tem Cassirer zavrača Couturatovo pojmovanje analitičnih sodb kot tistih, ki temeljijo le na čisti misli in sintetičnih sodb kot sodb, ki temeljijo na empiričnemu ali čistemu zoru. Po njegovem mnenju so namreč tudi sodbe, ki temeljijo na čisti misli, lahko (apriorno) sintetične, analitične sodbe pa zožuje na tiste, ki temeljijo zgolj na načelu neprotislovnosti oz. načelu identitete.

Cassirer najprej obsežno dokazuje, da je bistvo logične rekonstrukcije sodobne matematike v relacijskosti matematike in matematičnih bitnosti. Matematika ni več, kot se je zdelo predhodnikom, znanost o številih in kvantitetah, temveč o vseh vsebinah, kjer lahko dosežemo popolno deduktivno sklenjenost (Cassirer 1907, 4). Podobno počne logika, tudi ona je postala splošna logika relacij, ki analizira različne možne tipe odnosov in jih zvaja na njihove formalne momente. Zato pa mora imeti najprej ustrezni znakovni aparat, danes bi temu dejali »logično sintakso«, v teh znakih fiksira in izraža osnovne pojme in njihove medsebojne povezave. V tem pojmovanju se Cassirer nedvomno ujema tako s Couturajem kot Russellom, zavrača le čisto obsegovno (ekstenzionalno) pojmovanje relacij kot množice urejenih parov.<sup>1</sup>

V tem smislu lahko govorimo o matematiki o neki pojmovni relacijski strukturi višje vrste, iz katere logično izhajajo druge, konkretnjše matematične relacijske strukture, na primer strukture urejenosti, pojmi kardinalnih in ordinalnih števil, teorija števil, algebrske in topološke strukture itd.

Kljub nedvornemu pomenu sodobne formalne logike za znanost in še zlasti matematiko (Cassirer ji pravi tudi »logistika« in tudi tu sledi Coutura-

---

<sup>1</sup> Cassirer zavrača mnenje, da se lahko tudi relacije zvedejo na množice elementov. To ni res, kajti urejeni pari, ki so elementi relacijskih ekstenzij, so vsak za sebe primerki relacij med določenimi elementi (na primer primerki binarnih relacij elementov  $(x, y)$ ,  $(u, v)$  itd. (prav tam, 6)). To pomeni, da so relacije, ne pa razredi osnovni in izvorni matematični pojmi, kajti šele dejstvo, da so določeni elementi v neki relaciji med seboj, jih naredi za člane ustreznega razreda. Tu se je Cassirer žal nekoliko zmotil, kajti le nekaj let kasneje sta Norbert Wiener in J. Lukasiewicz neodvisno drug od drugega odkrila, da lahko tudi urejene pare prevedemo na »neurejene« množice. Ekstenzionalno, tj. obsegovno gledano je na primer urejeni par  $(a, b)$  enak množici množic  $\{a, \{a, b\}\}$ . Cassirer bi se morda lahko dalje branil z ugovorom, češ da je takšni množici podlaga *relacija* »biti element množice«, kajti zgornjo množico bi lahko podali takole: to je množica, katere elementi so  $a$  in množica, katere elementa sta  $a$  in  $b$ . Relacija *biti element množice* je bistveno asimetrična in se je ne da več zvesti na kaj bolj elementarnega. Še točneje bi bila nemara ugotovitev, da so pojmi množica, element in relacije biti element množice bistveno sopripadni in jih lahko le implicitno definiramo v ustreznem aksiomskem sistemu, na primer v Zermelovi teoriji množic. Tvorijo torej neko bistveno *teorijsko relacijo*, na kateri temelji vsa ostala matematika.

tu), pa ta logika ne more spodriniti spoznavne teorije oz. »kritične teorije«, kajti formalna logika v načelu ne more izpodriniti transcendentalne logike, lahko pa ponudi bogate spodbude za analizo spoznavnoteoretskih problemov in vsebuje bolj zanesljiva vodila (prav tam, 8). Moderna matematika sicer ne potrebuje utemeljitve v kakem zoru, pa naj bo empirični ali čisti. Splošni ali posebni pojem števila ne gradi na štetju ali na kakšni množici stvari, temveč potrebujemo le splošno miselno funkcijo, s pomočjo katere povežemo različne elemente v množice z različnimi tipi urejenosti. Prav tako ne potrebujemo abstrakcije iz konkretnih empiričnih predmetnosti (mnogoterosti). Potrebujemo pa pojmovne določitve vsebin, ki podajajo konstitutivne značilnosti elementov, ki sodijo pod nek matematični pojem (prav tam, 20).

Tu se Cassirer navezuje na tematiko, ki jo je mnogo obširnejše obravnaval v knjigi *Pojem substance in pojem funkcije* (1910), namreč na kritiko tradicionalne koncepcije pojma, po kateri do pojmov pridemo z abstrakcijo izbranih značilnosti iz množice empirično danih značilnosti stvari. Pri tem je na Cassirerja vplival tudi Gottlob Frege s svojim funkcijskim pojmovanjem pojma (pojem kot predikativna funkcija).<sup>2</sup> Res pa je tudi, da je Cassirer našel za svoje stališče oporo že pri Kantu, v njegovih tezah o pojmih kot predikatih možnih sodb (Kant 1980, b 93-4). Paradigme funkcionalne koncepcije pojma za Cassirerja so matematične, fizikalne ali kemične formule. Smisel takšne formule je v tem, da poveže posamezna izkustva v enoten strukturni kontekst, ne pa v tem, da združi v en razred določena empirična dejstva (Mormann 1997, 277).

Povezava pojmov z matematičnimi formulami izraža medsebojno sopripadnost pojmov in formul, namreč navezanost pojmov ali formul na druge pojme ali formule. Thomas Mormann zato upravičeno ugotavlja holistični značaj Cassirerjeve teorije pojma. Smiselna enota pojmljenja niso posamezni pojmi, temveč pojmovni sistemi. Mormann dalje meni, da ta misel povezuje Cassirerja s sodobno analitično teorijo znanosti, ki razvija holistične koncepcije znanstvenih teorij (prav tam). Tu misli predvsem na semantične pristope k znanstvenim teorijam, po katerih empirične teorije niso v prvi vrsti logično zaključeni sistemi stavkov, temveč matematično opisljive konceptualne strukture (Suppes 1970, van Fraassen 1989). Razliko med Cassirerjevim in sodobnim »analitičnim« holizmom teorij vidi Mormann predvsem v tem, da je za mnoge analitične pristope ozadni kontekst znanstvenih teorij določen propozicionalni kontekst, za Cassirerja pa je neka relacijska ali v splošnem matematična struktura.

Za Cassirerja zato predstavlja matematika, ne pa logika primeren in-

<sup>2</sup> Gl. o tem sestavek M. Lovrenov o pojmu in funkciji pri Fregeju in Cassirerju 2005.

strumentarij za ustrezno znanstveno metateorijo empiričnih teorij. A to velja tudi za teoretike semantičnega pristopa.

Tako v aritmetiki kot v geometriji in sploh v celotni moderni matematiki gre za to, da podamo določene nujne, konstitutivne pogoje osnovnih objektov, podanih čisto pojmovno, tj. skozi mrežo eksplicitnih in implicitnih definicij (v slednjem primeru gre za aksiomatske sisteme), izraženih v ustreznem simbolnem zapisu. Ta zapis omogoča elegantno in pregledno izvajanje matematičnih izrekov iz podanih osnovnih definicij brez opiranja na kak zor, empirične ali miselne operacije izven natančno podanih okvirov formalnih operacij. To sicer ne pomeni, da izkustvo ali zor nima nobene funkcije v matematiki, ima jo, vendar ne kot nujna podlaga matematike, pač pa kot zadnji, še ne razrešeni preostanek, ki se upira nadaljnji miselni analizi in predelavi, ali pa predstavlja cilj, ki kaže pot našemu čisto logičnemu oblikovanju pojmov (prav tam, 30). V tem smislu se pač moramo posloviti od Kantovih (in kantovskih) zamisli o tem, da bi matematiko ali vsaj kak njen del utemeljevali na čistih zorih, na izkustvu ali čemerkoli drugem, kar ne sodi v čisto pojmovno relacijsko zgradbo matematike.

Po Cassirerju Kant s trditvami o tem, da matematika izhaja iz čistega zora ni mislil geneze matematičnih pojmov iz percepcije, pač pa na to, da matematičnih pojmov ne dobimo z abstrakcijo skupnih značilnosti, temveč s svojsko *konstrukcijo* (prav tam, 33). Zato matematičnih resnic ne pridobimo z analizo pojmov, ki izražajo subsumiranje enih pojmov pod druge, pač pa s prepoznavanjem sintetičnih stvaritev matematičnih vsebin. Tako matematični pojmi kot kategorijalni pojmi čistega razuma se povsem ločijo od tradicionalnih logičnih splošnosti. Izvirajo iz *temeljnih funkcij mišljenja*, ki predstavljajo pogoje možnosti vsem izgotovljeni biti (prav tam, 33).<sup>3</sup>

V Kantovem poskusu zasnovanja matematičnih pojmov in sodb na čistem prostorskem in čistem časovnem zoru moramo torej razlikovati njen

---

<sup>3</sup> Cassirer se v obrambi apriorne sintetičnosti matematike opira tudi na mnenje zgodnjega Russella iz *The Principles of Mathematics* (1903) in na njegovo študijo o Leibnizu (Russell 1900). Russell je tam še menil, da čisto logični značaj matematike ne dokazuje njene analitičnosti, a to stališče je ovrgel v svojem sestavku o filozofskih posledicah simbolne logike (1913) in v knjigi o filozofiji matematike (1919). Tu sprejema stališče, da logika sestoji iz tautologij (formalnih stavkov, ki sestojijo le iz spremenljivk in logičnih konstant) in to so čisti analitični stavki. Matematiko lahko prevedemo na logiko, če upoštevamo dodatne aksiome, ki niso čisto logični (aksiom reducibilnosti, neskončnosti, aksiom o dobri urejenosti), toda nič nas ne sili, da jih privzamemo, res pa je tudi, da Russell ni našel dokazov proti njim. Če jih ne privzamemo ali privzamemo drugačne aksiome, bi pač dobili drugačno matematiko. Škoda, ker Cassirer tudi kasneje ni upošteval teh Russellovih modifikacij svojih pogledov na logiko in matematiko. Mnogo bolj radikalno kot Russell sam so analitičnost matematike malo kasneje branili Ludwig Wittgenstein v *Traktatu* in seveda logični pozitivisti.

psihološki moment, ki je nedvomno prevladan v moderni matematiki in transcendentalni uvid v nujnost določene urejenosti, za katero služita osnovna modela prostorske bližine teles in linearni časovni red zaporednih trenutkov.

Priznanje čisto logičnega značaja matematičnih sodb še ne pomeni priznanja njihove analitičnosti. Poprej moramo seveda razčistiti sam pojem analitičnih oz. sintetičnih sodb. Če pod sintezo razumemo »miselno dejanje, ki medsebojno poveže različne predstave in pojmi njihovo mnogoterost v *enem* spoznanju« (Kant 1980, b 103), potem to pojmovanje lahko razširimo na postopek izgradnje logičnega računa. Po Cassireju predstavljata na primer račun razredov in račun relacij prav sintezi mnogih elementov s pomočjo skupnega nanašanja na pojem razreda ali na pojem relacije v neko miselno enoto (Cassirer 1907, 36).

Matematični pojmi tako predpostavljajo določene primitivne sinteze. Cassirer se tu sklicuje tudi na Russella iz *The Principles of Mathematics*, ki je tudi pri logičnih pojmi videl izvirne pojmovne sinteze. Tudi Russell je ugotavljal, da ne obstajajo spoznanja, ki bi jih lahko dobili zgolj sledeč zakonu neprotislovnosti in ne bi predpostavljali določenih sintetičnih premis (Russell 1903; § 434). To je vedel tudi Kant, saj je poudarjal, da »razum ne more ničesar razvezati, česar ni poprej povezal« (Kant 1980, b. 130). Cassirer dalje meni, da je Kantov pojem analitičnih sodb služil v prvi vrsti razmejitvi nasproti Wollfovi in podobnim šolskim metafizikam, ne pa razmejitvi nasproti formalni logiki. Vsega tega Couturat v svoji kritiki Kanta ni upošteval, zato je ostalo njegovo pojmovanje analitičnosti in sintetičnosti preozko in neustrezno za pojmovanje sodobne matematike.

Cassirerjev drugi argument za apriorno sintetičnost matematičnih sodb je v tem, da razlaga matematičnih osnovnih pojmov zahteva čiste eksistenčne stavke. Le tako si lahko zagotovimo nepraznost matematičnih pojmov. Toda eksistenčni stavki so vsi po vrsti sintetični. To je ugotavljal tudi Couturat, ko je v neki polemiki s Poincaréjem zatrdil, da sta logična in matematična eksistenca nekaj povsem drugega kot gola odsotnost protislovja. Neprotislovnost služi le kot negativno merilo eksistence matematičnih objektov, ne pa tudi kot njeno pozitivno merilo (nav. po Cassirer 1907, 41). Couturat je tu nevede branil Kantovo stališče proti Poincaréju (gl. Kant 1980, 189). Lahko povsem logično dokažemo stavek  $7 + 5 = 12$ , vendar moramo predpostaviti sintetični pojem vsote, ki vsebuje tudi sintetično predpostavko asociativnosti vsote. Če skušamo tudi ta zakon logično izpeljati iz drugih pojmov (npr. iz »logične vsote«), moramo kljub temu predpostaviti nek splošni postopek, ki nam dovoljuje zbrati skupaj razne elemente mnogoterosti v celoto z neko

novu vsebino. To pa ne izhaja le iz zakona neprotislovnosti oz. zakona identitete. Je namreč nova ustvarjalna postavka mišljenja (Cassirer 1907, 42).

Tretji razlog apriorne sintetičnosti matematičnih sodb je po Cassirerju v tem, da se tudi matematične sodbe posredno nanašajo na možno izkustvo, v kolikor hočejo biti spoznanje. Morajo se potrditi tudi v določbah empiričnih predmetov, torej predmetov v času in prostoru. Če tega ne dosežejo, jim preti, da obstanejo zgolj kot prazne izmišljotine razuma. Toda pomembno je, da se naši matematični pojmi nanašajo na matematično fiziko. Cassirer se strinja s Couturatom, da so matematične resnice objektivne zato, ker se nanašajo na poljubne predmete sploh, ne pa zato, ker bi izhajale iz raziskovanja predmetov. Vendar pa se zastavlja vprašanje, kako matematika (pa tudi logika) doseže to objektivnost, kako je mogoče, da logični zakoni, ki smo jih pridobili povsem neodvisno od raziskovanja stvari, naknadno »vsilimo« stvarem. Kako lahko dokažemo, da bo prihodnje izkustvo potekalo v skladu z logičnimi posledicami, ki smo jih dobili iz naših premis povsem neodvisno od zrenja in opazovanja? (prav tam, 44).

Na ta vprašanja formalna logika in moderna matematika ne moreta odgovoriti, saj to sploh ni njuna naloga. Je pa zato naloga kritične spoznavne teorije, kot jo razume Cassirer. Po tej teoriji je formalna logika tudi logika predmetnega spoznanja, ne zgolj sama v sebi zaključena znanost. Podobno velja za moderno matematiko. S tega stališča se nam, na novo zastavlja delitev med analitičnimi in sintetičnimi sodbami, ampak sedaj kot sestavina *transcendentalne logike*. Pri tem moramo skupaj s Kantom ugotoviti, da apriorni temelji spoznanja sicer ne izhajajo iz izkustva, pač pa *veljajo* zanj in le v njegovem okviru. Cassirer v navezavo na Leibniza in Couturata precej drzno zatrjuje, da izkustvene znanosti konec koncev ne potrebujejo drugih teoretskih miselnih sredstev kot racionalne znanosti, v obeh območjih vednosti je dedukcija tisti postopek, ki uvrsti neko sodbo v sistematsko zvezo spoznanja in ji s tem zagotovi resničnost (prav tam, 46). Cassirer je pri tej tezi ostal vse svoje življenje, predstavlja pa celo veliko močnejšo verzijo deduktivizma kot jo najdemo na primer pri Popperju ali drugih pristaših deduktivnega pojmovanja znanosti. Za indukcijo in druge verjetnostne sklepe v tej shemi znanosti očitno ni prostora.

Lahko celo ugotovimo, da je kljub logičnemu izčiščenju moderne matematike zor ostal pomembna opora matematičnemu spoznanju, namreč kot usmerjevalec naših logičnih sintez. Omogoča nam izbiro primernih aksiomov in logičnih načel, kadar je na voljo več logično enako dopustnih možnosti (tak je primer izbire geometrije, ko imamo na voljo več logično možnih aksiomatskih zasnov geometrije). Izbira matematičnih konstrukcij ni odvisna le od naše konstrukcijske samovolje, temveč se neposredno ali

posredno usmerjamo glede na nek »zor«, namreč glede na intuicijo možnih struktur urejenosti v izkustvenem svetu. Nedvomno so geometri imeli pred očmi določene »ideje«, ko so govorili o točkah, premicah in ravninah in so skušali izraziti te ideje v geometrijskih sistemih. Njihove ideje morda še niso bile povsem eksplicirane in so postale eksplicitne šele z logičnim izčiščenjem pojmov, a še vedno so ostale zveste specifikam njihovih »temeljnih oblik« (prav tam, 47).

To dejstvo po Cassirerju ne omejuje imanentno svobodo matematike, da sledi zgolj logični konsistenci svojih pojmovnih konstrukcij, brez ozira na vprašanje, kako matematično spoznanje postane objektivno, kako ustreza »predmetni« dejanskosti, ki ostaja odprto. Bilo bi zgrešeno to vprašanje proglašiti za »metafizično«, kajti tu gre za ugotavljanje nujnih pogojev objektivne gotovosti našega izkustvenega spoznanja.

Cassirer zaključuje svoj sestavek z ugotovitvami, da kritična filozofija pri iskanju odgovora na to vprašanje ne more pričakovati odgovorov od logistike in moderne matematike, Couturatova kritika Kanta pa je s tega ozira povsem zgrešena. Res pa je tudi, da so logični dosežki Russella in Couturaja pripravili tla za reševanje lastnih nalog kritične filozofije (prav tam, 48-9).

V svoji knjigi o pojmu substance in pojmu funkcije je Cassirer nadaljeval in poglobil svoja relacijsko-funkcijska pojmovanja matematike in teoretičnega naravoslovja. Z osamosvajanjem pojma funkcije in izgubljanjem pomena predikativnega razumevanja sodb so se moderne eksaktne znanosti dvignile na nov, višji pojmovni nivo. S tem so se osvobodile tudi od vseh omejitev čutnosti ali intuitivnih podobnosti. Niti empirični niti čisti zor ne veljata za samozadostna spoznavna izvora, temveč se vključujeta v znanosti le tako, da ju miselno transponiramo v sistem relacij in funkcijskih odvisnosti (Cassirer 1910, 123-24).

Novi pojmovni obliki ustreza tudi nov način izražanja pojmov in pojmovnih odnosov, namreč v formalnih načinih izražanja funkcijskih odnosov. Čista matematika ne gradi svojih pojmov v nobenem »predstavljanju« mnogoterosti, temveč s pomočjo čistih relacij, ki vzpostavljajo enotnost in povezanost mnogoterosti. Fizika nadaljuje to delo s tem, da z matematično natančnostjo prikaže medsebojne zveze fizikalnih pojmov. Tako v matematiki kot v fiziki je po Cassirerju osnovna oblika tega prikaza splošna oblika zaporedja, urejenega s sintetičnim aktom definicije. Z uvrstitvijo empiričnih podatkov v takšna zaporedja šele razumemo in logično obvladamo empirično gradivo (prav tam, 149, 220). Povezavo med členi zaporedja vzpostavlja nek splošni zakon koordiniranja, ki poskrbi za konstanten odnos med členi zaporedja in njihovimi nasledniki. V tej točki je Cassirer sledil zelo odmevni Helmholtzovi teoriji korespondence v naravoslovnih vedah, v kateri je

zavrnil odslikovno teorijo pomenjanja in zagovarjal znakovno teorijo, po kateri med znaki in označenim obstaja zgolj neka strukturna podobnost (korespondenca) (Helmholtz, 1884).

Cassirer prevzema in še dalje razvije to zamisel in ugotavlja, da med znaki in označenim obstaja le funkcionalna korespondenca neke dvostranske strukture. Vsaka zveza na strani označenih predmetov enolično ustreza določeni zvezi med znaki in obratno, vsaki zvezi med znaki enolično ustreza določena zveza med označenimi predmeti. Gre seveda za izomorfizem struktur, čeprav Cassirer še ni uporabljal tega izraza. Podobno idejo je še mnogo bolj dosledno in radikalno izpeljal Wittgenstein v Traktatu (Wittgenstein 1921).

Cassirer razvija izrecno holistično koncepcijo odnosov znanstvenih teorij z empirijo. Ta povezava je le posredna, namreč posredovana s celoto teorije. Tu je Cassirer prevzel Duhemov holističen koncept znanstvenih teorij (Duhem 1906). Individualnih pojmov ne moremo meriti ob izkustvu same zase, temveč le kot člane teorijske celote. Njihova »resničnost« se izkazuje predvsem v konsekvencah, do katerih vodi uporaba teh pojmov, v sistematski popolnosti razlag, ki jih omogoča. Vsak element teorijske celote potrebuje druge za svojo podporo in potrditev, nobenega ne moremo ločiti od celote in ga prikazati ali preveriti v takšni ločenosti (Cassirer 1910, 194).

Znanstveni pojem zagrabi predmet zgolj kot člen urejene mnogoterosti, zato znanosti raziskujejo le strukturalne relacije in zakone o vzročnih zvezah (prav tam, 307). Kot pripominja T. Ryckman v svoji primerjavi zgodnjih epistemologij Cassirerjeva in Schlicka, Cassirerjeva stališča močno spominjajo na Poincaréjeva stališča o znanosti kot sistemu relacij in Carnapove kasnejše trditve, da se znanstveni stavki nanašajo le na strukturalne lastnosti (Ryckman 1991, 71). Sam pa dodajam, da morda še bolj spominjajo na »strukturni realizem«, kot ga v zadnjih desetletjih razvija John Worrall in njegovi učenci (Worrall 1996). Po Worrallovem mnenju nam znanstvene teorije lahko dajo povedo le nekaj o strukturi sveta, ne pa o njegovi naravi. V znanosti preživijo tiste strukture, ki nam omogočajo največjo napovedno moč.

Toda kot ugotavlja Thomas Ryckman, Cassirer ni mogel utemeljiti apriorne nujnosti splošnih načel ureditve pojavov v vrste, ki sledijo določenim funkcijskim določbam, kajti znanstvene teorije se spreminjajo skozi čas in to, kar je do sedaj veljalo kot vrhovno načelo urejanja po eni teoriji, to ni več v novi teoriji. Cassirer sicer verjame, da obstaja določena kontinuiteta v razvoju teorij, tako da stara načela funkcijske ureditve postanejo robni primeri novih, boljših ureditev, a nikoli ni do konca izpilil tega svojega pojmovanja.

Vemo, da je o vprašanju kontinuitete ali diskontinuitete teorij bilo veliko polemičnih razprav, tako da kontinuiteta teorij nikakor ni sprejeto dejstvo.<sup>4</sup>

Ryckman ugotavlja, da transcendentalno apriornost, ki naj bi tičala v aktih čiste misli, ki konstituirajo predmet znanstvenega raziskovanja, ne moremo zlahka uskladiti z zgolj znakovnim značajem relacij med pojmom in vsebino, kot jo je postuliral Helmholtz v svoji teoriji znakov (Ryckman 1996, 73). Po Ryckmanu ostaja Cassirer ujet v razcep med prepoznavanjem povsem abstraktne simbolne doktrine o znanstvenih pojmih in željo po izogibanju metafizičnih dihotomij, kot je na primer dihotomija med formo in vsebino miselnih aktov (prav tam). Zato se rešuje z neke vrste dialektično karakterizacijo odnosa med pojmom in njegovo vsebino, kot tudi odnosa med zakonom zaporedij in členu zaporedja.

Ta dialektizacija vsebuje oslajeno in historično relativizirano verzijo transcendentalizma oz. sintetične apriornosti. Ta apriornost ni zgolj simbolna, je tudi eminentno pojmovna. V *Filozofiji simbolnih form* je Cassirer še dalje slabil svoj apriorizem in transcendentalizem. Nič več ni vztrajal pri zahtevi, da so predmeti vseh empiričnih znanosti konstituirani zgolj skozi funkcionalne ali ureditvene pojme, saj se lahko povezujejo v poljubne redove kompleksnosti. Začetek te oslavitve je viden že v njegovi razpravi o Einsteini teoriji relativnosti. Cassirer je zagovarjal misel, da sta čisti prostor in čas zgolj ureditveni strukturi, čisti prostor namreč ureditvena struktura na podlagi koeksistence in sosedskosti predmetov, čisti čas pa ureditvena struktura na podlagi zaporedja dogodkov (Cassirer 1921, 85). Cassirer je tu začel dokaj ostro razlikovati med teoretičnim znanstvenim spoznanjem in drugimi oblikami pomenskih povezav, ki vsebujejo povsem specifične oblike zakonitosti, nezvedljive na zakone eksaktnih znanosti. Pri tem je mislil zlasti na etična, estetska in religiozna pojmovanja sveta. Ta pojmovanja mu od tedaj dalje predstavljajo različna načela forme, različna načela sinteze, ki jih ne moremo medsebojno primerjati, vsak od njih pa ne zadošča za popolno dojetje realnosti po sebi. Šele celota določb, podana kot celota simbolnih oblik nam lahko da pojasnitev sintetičnih zmožnosti človeškega uma, jezika in zavesti. Takšna celovitost določb je postala nato temeljni cilj Cassirerjeve filozofije, ki je kulminirala v treh delih *Filozofije simbolnih form*.

Naj na kratko kritično ocenim prej navedene Cassirerjeve argumente za sintetično apriornost matematike. Prvi argument dokazuje domnevno sintetično naravo miselnih konstrukcij moderne logike in matematike. Ta argument je vprašljiv zato, ker bi moral Cassirer poprej dokazati apriornost logike in matematike in potem šele ustrezno ugotoviti, ali gre za analitično

---

<sup>4</sup> O tem pišem več v svojem delu *Sodobne teorije znanosti* (Ule 1992).



ali sintetično apriornost. Dokazovanje apriornosti logike in matematike se je Cassirerju morda zdelo nepotrebno, ker je bilo zanj »očitna« resnica. Morda se je filozofom, matematikom in logikom tako zdelo tedaj, a danes, ko poznamo že vsaj petdeset let intenzivnih razprav o apriornosti na sploh in v posebnem o apriornosti logike ali matematike, se to ne zdi več samoumevno (gl. npr. razprave v Moserjevem zborniku o apriornosti (Moser 1987) in zborniku Boghosianovem in Peacockkevem zborniku novejših razprav o tej temi (Boghosian, Paočke 2000)).

Za matematične resnice se nam npr. zastavlja vprašanje, ali ni vtis o njihovi apriornosti le posledica tega, da so nujne logične posledice določenih izhodiščnih predpostavk, konstrukcijskih definicij, prosto izbranih aksiomov, niso pa kategorične sodbe. Tej domnevi se lahko upiramo z vztrajanjem pri tezi, da so vsaj nekatere temeljne matematične ideje in nanje vezani postulati nehipotetični, ker so preprosto nujne postavke sleherne racionalnosti. Podobno lahko vztrajamo pri temeljnosti in apriornosti vsaj nekaterih logičnih resnic (na primer zakon neprotislovnosti, zakoni identitete, ipd.), vendar dokazovanje teh trditev nikakor ni enostavna stvar.<sup>5</sup> Vendar tudi če sprejmemo to tezo, ostane vprašanje, kako razlikovati analitično in sintetično.

Tu je vedno obstajalo več možnosti. Cassirer se je odločil za dokaj ozko varianto, po katerem so analitične sodbe le tiste, kjer predikat logično nujno izhaja iz subjekta, ker je v njem »vsebovan«. Seveda je ob tem merilu dokaj lahko pokazati sintetičnost številnih drugih sodb, na primer vseh eksistenčnih sodb ali mešanic univerzalnih in eksistenčnih sodb ipd. Toda ob malo bolj »liberalnem« merilu analitičnosti to ni več tako enostavno.

Gottlob Frege je v *Osnovah aritmetike* menil, da so analitične sodbe vse tiste, ki se dajo izpeljati čisto logično iz splošnih logičnih zakonov in definicij, sintetične pa tiste, do katerih ne moremo priti na tak način (Frege 2001, 27). A to ne pomeni, da so analitične sodbe nujno neustvarjalne, prav nasprotno, matematika in logika nam pokažeta celo vrsto analitičnih sodb, ki prinašajo nova spoznanja, ki poprej niso bila vsebovana v naših pojmih. Takšne so na primer plodne pojmovne definicije, ki na nov način začrtajo meje med pojmi, ki jih prej sploh ni bilo. Primer takšne plodne definicije je kar Fregejeva lastna definicija naravnega števila kot obsega vseh obsegov, ki so enakoštevni med seboj. Tudi to, kar izhaja iz aksiomov ni vsebovano v njih kot v nekakšni škatli, temveč je implicirano kot rastlina v semenu (prav tam, 104).

Lahko bi dejali, da precej tega, čemur Cassirer pravi sintetično a priori,

<sup>5</sup> Več o tem sem pisal v svojem delu *Logos spoznanja* (Ule 2001).

zlasti vse, kar sodi v logiko in matematiko enako dobro pokrije Fregejevo »analitično«. Poleg tega ugovora obstaja v sodobni analitični filozofiji vrsta načelnih ugovorov zoper pojem analitično oz. zoper delitev analitično-sintetično. Najodmevnejši so verjetno Quinovi ugovori v njegovem sestavku o dveh dogmah empirizma (Quine 1963). Ta razprava je pravzaprav del razprave o smiselnosti pojma apriorno, ima pa tudi svoj poseben iztek v kritiki analitičnosti. Kakorkoli že; Cassirerjev prvi argument oz. serija argumentov za sintetično apriornost matematike (in logike) nas danes ne more več prepričati.

Njegov drugi argument v prid apriorne sintetičnosti matematike je bolj zanimiv. Cassirer ima (skupaj s Couturajem) v grobem prav s trditvijo, da zgolj neprotislovnost še ni dovolj za resničnost matematičnih stavkov, potrebujemo še poseben dokaz eksistence matematičnih predmetnosti, o katerih je govora. Toda eksistenčni stavki so sintetični. To namreč velja v klasični matematiki, ki se v svojih teorijah vedno nanaša na določene izbrane modele svojih teorij, toda ne velja v strogo formalni postavitvi matematike, npr. pri Hilbertu in Bernaysu, kjer je dokaz neprotislovnosti formalnega sistema logično ekvivalenten dokazu o obstoju modela za sistem. Problem se seveda zaostri tedaj, kadar ne moremo modelne strukture za kak tak sistem, ne da bi ta sistem že na tihem predpostavili.<sup>6</sup> Tedaj ne preostane drugega, kot neposredni dokaz neprotislovnosti sistema, ki pa pogosto tudi ni mogoč, kot je dokazal Gödel.

Cassirerjev drugi argument za apriorno sintetičnost matematike sicer meri v pravo smer, a na žalost ostaja prazen toliko časa, dokler se jasneje ne pojasni, kako lahko čisto apriorno dokažemo kakšne eksistenčne stavke.

Od Cassirerjevih misli o apriornosti matematike in teoretičnega naravoslovja nam tako preostaja le tretji argument oz. serija argumentov, ki izhaja iz ugotovitve o nujnosti invariantnostnih načel v formalnih in empiričnih znanosti. Ta načela prevzemajo vlogo nekdanjih kantovskih kategorij razuma in ureditvenih struktur prostora in časa. V »*Pojmu substance in pojmu funkcije*« Cassirer piše, da je cilj kritične analize dosežen, če ugotovimo zadnje skupne poteze vseh možnih oblik znanstvenega izkustva, tj. če uspemo pojmovno fiksirati one momente izkustva, ki se ohranjajo v napredku teorij, zato, ker so nujni pogoji za vsako teorijo (Cassirer 1910, 357).

Cassirer se je zavedal, da je ta cilj v celoti nedosegljiv, a razumno ga je

<sup>6</sup> Tak je na primer slučaj, če skušamo dokazati neprotislovnost formalne aritmetike z eksistenco neskončnih linearnih zaporedij. To namreč ni dovolj, moramo še privzeti, da pri njih velja načelo »dednosti«, tj. posploševanja takšnih lastnosti, ki jih »dedujejo« zaporedni členi zaporedja na vse člene zaporedja, a to pomeni na tihem privzeti veljavo aksioma o indukciji. Tedaj smo v model vnesli tisto, kar moramo šele dokazati, namreč soglasje z predlaganimi aksiomi aritmetike.

postaviti kot zahtevo v razvoju znanstvenega spoznanja. Sintetična spoznanja a priori so sedaj določena kot *logične invariante*, ki so v temelju vseh določitev zakonskih povezav. Neko spoznanje je apriorno tedaj zato, ker in v kolikor je nujna premisa v vsaki veljavni sodbi o dejstvih, ne pa zato, ker bi bili v kakršnemkoli smislu *pred* izkustvom. V tem smislu je na primer prostor oz. boljše prostorska forma nek a priori zato, ker predstavlja določeno invarianto za vsako fizikalno konstrukcijo. Seveda obstajajo številne logične oz. boljše formalne invariante tudi v matematiki, Cassirer opozarja na teorijo grup, ki izpostavlja takšne invariante kot tiste abstraktne količine ali kvalitete, ki ostajajo konstantne pri poljubnih grupnih transformacijah določene vrste.<sup>7</sup>

Te misli je Cassirer še jasneje izrazil v svoji filozofski oceni posebne in splošne relativnostne teorije. Relativnostna teorija še zlasti izpostavi nujnost, najti takšne formulacije temeljnih fizikalnih zakonov, ki so neodvisni glede na spremembe referenčnih sistemov, tj. neodvisne od načina našega gibanja, od načinov našega merjenja, od izbire prostorsko-časovnih koordinat. Splošni zakoni narave so tedaj natanko tisti, ki ustrezajo tem zahtevam po invariantnosti. Ta zahteva je za Cassirerja pravzaprav analitični stavek, ki izhaja iz strogega pojma splošnega zakona narave. Toda sintetično je spoznanje, da takšni zakoni in njim ustrezne invariantne količine obstajajo (Cassirer 1921, 45). Prav tako je sintetičen sam izbor takšnih zakonov.

Cassirerja je kmalu po izidu knjige o relativnostni teoriji kritiziral Moritz Schlick, bodoči začetnik »Dunajskega krožka«. Schlick je predvsem zavrnil Cassirerjevo relativizacijo sintetične apriornosti. Po njegovem mnenju z odkritjem fizikalne relevantnosti neevklidskih geometrij odpade osnova Kantove koncepcije »sintetičnega a priori«, predvsem odpade sama apriornost v smislu splošne, nujne, neizogibne veljave konstitutivnih principov spoznanja (Schlick 1921, 98). Schlick sicer sprejema potrebnost določenih konstitutivnih principov znanstvenega spoznanja, vendar ti niso apriorni v kantovskem smislu.

Schlick po vrsti zavrača tistih nekaj omemb sintetičnih sodb a priori, ki po Cassirerju še veljajo v relativnostni teoriji (na primer nujno koincidenčno svetovnih točk, na kateri se gradijo zakoni narave, evklidska narava infini-

<sup>7</sup> Lep primer iskanja takšnih invariant predstavlja »Kleinov program« rekonstrukcije evklidskih in neevklidskih geometrij (celo ne-metričnih geometrij) ob pomoči grup transformacij geometrijskih likov (te transformacije so npr. raztegi, pomiki in vrtenje likov oz. teles okrog svojih osi). Poznamo razne vrste transformacij in ustreznih geometrij, projektivne, affine in metrične. V primeru metričnih transformacij se ohranjajo npr. dolžine premic in velikost kotov, v primeru afinih transformacij se ohranjajo npr. vporednice in razmerja med koti, ne pa npr. razdalje in velikosti kotov, v projektivni geometriji se ohranjajo razmerja med točkami, vzporednost premic, ravnost premic ali ravnin. Vse transformacije lahko podamo z ustreznim algebrskim izrazom, običajno z ulomkom dveh polinomov.

tizemalno majhnih segmentov prostora-časa, enotnost narave, tj. postulat zakonskosti izkustva). To so za Schlicka bodisi empirične, ne pa apriorne določitve ali pa presplošne določitve (načelo zakonskosti izkustva), da bi jih lahko imeli za nujna in splošna načela znanosti. Vidi se, da je Schlick govoril nekako mimo Cassirerja, kajti Cassirer v knjigi o relativnostni teoriji ni hotel dokazovati (sintetično) apriornih sestavin relativnostne teorije v strogem pomenu te besede, kot je domneval Schlick, temveč je poskušal pokazati, da njegovo pojmovanje kritične spoznavne teorije lahko zajame in filozofsko reflektira tudi to novo in pomembno znanstveno teorijo.

Cassirerjev pojem apriornosti ne vsebuje zahtev po strogi in splošni nujnosti apriornih načel, temveč se zadovolji z konstitutivnimi načeli fizikalne objektivnosti, ki jih v določenem času moramo spoštovati. Zanimivo je, da Schlick ni omenil invariantnostnih načel kot Cassirerjevih kandidatov za sintetično a priori. Ta načela jasno niso apodiktične nujnosti v Kantovem smislu, dejansko gre za teorijsko relativni a priori, ki izhaja iz refleksije dana teoretskega polja, v tem primeru polja teoretske fizike.

Tudi Michael Friedman v knjigi o Carnapu, Cassirerju in Heideggerju ugotavlja, da Schlick ni dobro razumel Cassirerja. Ugotavlja, da je Cassirer razumel apriornost kot sestavino svoje teorije invarianc v izkustvu (Friedman 2000, 115), ne pa kot kantovsko koncepcijo apriorno sintetičnih sodb.

Friedman meni, da je Cassirer od Kantovih konstitutivnih in regulativnih načel teoretskega naravoslovja ohranil le regulativna načela (na primer načelo maksimalne enostavnosti in koherence), ne pa tudi konstitutivna načela (na primer načela evklidske geometrije in Newtonove mehanike). Prav med slednje sodi večina standardnih primerov Kantovih sintetičnih sodb a priori. Konstitutivna načela temeljijo na zmožnostih razuma in čutnosti, regulativna načela pa le na moči uma in rabsodnosti. Regulativna načela niso nikoli v celoti realizirana v izkustvu, predstavljajo namreč idealne smotre znanstvenega raziskovanja. Pravzaprav pri Cassirerju ni več prostora za razlikovanje med obema vrstama apriornih načel, saj je zavrnil Kantovo izvorno razlikovanje med čutnostjo in razumom.

Mislím, da Friedman s to oceno nima povsem prav, kajti pri Cassirerju je vsaj do njegove knjige o relativnostni teoriji možno zaslediti tudi določena apriorna konstitutivna načela. Sem sodijo nekatera invariantnostna načela sodobne fizike (na primer tista, ki jih je formuliral Einstein v splošni teoriji relativnosti) ali temeljni zakoni logike in matematike. Sploh je pri Cassirerju mogoče reči celo obratno, kot meni Friedman, namreč da skuša Cassirer regulativna načela znanstvenega spoznanja mestoma prikazati tudi kot konstitutivna načela. Tako na primer v »Pojmu substance ...« piše, da je prostor »apriori« izkustvenega spoznanja, ker predstavlja invarianto za vsako fizi-

kalno konstrukcijo predmetov (Cassirer 1910, 358). Za barvo tega ne moremo reči. Toda jasno je, da gre tu za tisti apriorni prostorski red, ki omogoča, vzpostavlja prepoznavanje identitete in konstantnosti fizičnih predmetov v prostoru, ne le za regulativni apriori, ki daje določeno enotnost in notranjo skladnost našemu raziskovanju narave.

Cassirerjevo pojmovanje invariantnosti kot moderne variante apriornih načel znanosti je blizu nekaterim sodobnim pojmovanjem znanosti, ki prav tako izpostavljajo centralni pomen invarianc, simetrij ipd., kot je npr. van Fraassenovo pojmovanje zakonov narave kot invariantnostnih in simetrijskih načel med modeli znanstvene teorije (Van Fraassen 1989, pa Nozickova teorija o invariancah v strukturi objektivnega sveta (Nozick 2001), že omenjena Wallisova teorija strukturalnega realizma idr. Že pred njimi pa je podobno kot Cassirer poudarjal centralnost invarianc za pojmovanje matematike in narave Herman Weyl (1966).

Nozick npr. postavlja tri merila objektivnosti resnice, namreč njeno dosegljivost iz različnih zornih kotov, intersubjektivnost, neodvisnost, tj. dejstvo, da resnica velja neodvisno od naše zavesti, želja, namer, upanj ali opazovanj in invariantnost glede na različne transformacije (Nozick 2001, 76). Najpomembnejši pogoj objektivnosti je prav slednja lastnost. Ona namreč poudari in razloži prve tri značilnosti objektivnosti. Nozick se strinja s tem, da so ta načela izražena v nujnih stavkih (v stavkih, ki so resnični v vseh fizikalno možnih svetovih). To pomeni, da sprejema neko vrsto apriornosti teh načel, ki je dejansko blizu Cassirerjevemu pojmovanju teh načel kot nujnih (lahko le implicitnih) predpostavk znanstvenega razmišljanja in raziskovanja.

Van Fraassen in še nekateri drugi avtorji »semantične« teorije znanosti raje poudarjajo, da načela invariantnosti predstavljajo načela za gradnjo modelov naših teorij, ne pa načela, po katerih naj bi se ravnal svet ali narava. Niso torej »zakoni narave«, temveč zakoni teoretskega modeliranja narave. Tudi to stališče uvaja relativni apriori, čeprav se Cassirer verjetno ne bi strinjal z Van Fraassenovim empirističnim antirealizmom.

Vendar je vsak uspešen model empirične teorije vsaj delno tudi »model sveta«, zato se splošna veljava omenjenih načel v gradnji modelov teorij posredno prenaša tudi na svet sam, namreč v tem, ker se morajo ujeti s celo vrsto podatkovnih struktur, ki smo jih dobili s pomočjo opazovanj, meritev in poskusov na realnih predmetih. Zato vrhunskim načelom/zakonom invariantnosti vendarle ne moremo odreči značaja zakonov narave. Nekatere invariantnostne zakone v fiziki (na primer zakon o ohranitvi energije-mase) fiziki že dolgo in gladko uporabljajo tako kot načela za gradnjo teorijskih modelov in razlag fizikalnih pojavov kot tudi vrhunske zakone narave (gl. Feynman 1977).

Tako smo se zopet znašli pred vprašanjem, kako je to mogoče, da neko visoko teorijsko in abstraktno načelo gradnje teorijskih razlag igra tudi vlogo zakonov narave. Ali to pomeni, kot je menil že Kant, da ljudje »predpisujemo« zakone naravi, ali s svojimi teorijami nekako beležimo in detektiramo najsplošnejše pravilnosti v strukturah urejenosti sveta? Slednje stališče zagovarjajo avtorji strukturalnega realizma. Sam menim, da so zakoni invariantnosti in podobno simetrijski zakoni zakoni, ki se tičejo višje ravni realnosti kot je svet dejstev, dogodkov, pojavov, skratka svet, ki ga lahko opišemo s stavki o tem, kaj obstaja, kaj se dogaja in kako se dogaja. Omenjeni zakoni se tičejo posebne »stvarnosti«, ki vsebuje tako dejanska kot nedejanska (a možna) stanja. Nasproti svetu ima vlogo nekakšnega faznega prostora možnih dogajanj, svet pa predstavlja celoto realnih stanj in transformacij stanj, ki so »zabeležena« v faznem prostoru.

Stvarnost pozna določena temeljna konstrukcijska načela, k tem sodijo predvsem zakoni invariantnosti, ohranitveni zakoni in simetrijski zakoni (vključno z izjemami od simetrijskih zakonov!). Konstrukcijskih načel stvarnosti ne moremo opisati kot zakonske stavke, ki bi nam *povedali* ali *opisali*, kaj se zgodi, če se zgodi nekaj drugega, temveč kot matematične formule, ki *kažejo*, ne pa izrekajo *možne poteke dogajanja*, oz. možne transformacije stanj. Možne transformacije so seveda tiste, ki ohranjajo določene količine, kvalitete in ureditve. V svojih najboljših teorijah se lahko ljudje približamo stvarnosti s tem, da najdemo čim popolnejšo matematično upodobitev zakonov invariantnosti, nikoli pa je ne moremo s tem povsem izčrpati in določiti.

### *Bibliografija:*

- Boghossian, P., Peacocke, C. (2000) (ur.), *The New Essays on the a priori*, Clarendon Press, Oxford.
- Cassirer, E. (1907), *Kant und die moderne Mathematik*, Kant-Studien, XII, Berlin.
- Cassirer, E. (1910), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, B. Cassirer, Berlin.
- Cassirer, E. (1921), *Zur Einsteinischen Relativitätstheorie*, B. Cassirer, Berlin.
- Cassirer, E. (1923), *Philosophie der symbolischen Formen I: Die Sprache*, B. Cassirer, Berlin.
- Cassirer, E. (1925), *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken*, B. Cassirer, Berlin.
- Cassirer, E. (1929), *Philosophie der symbolischen Formen III: Phänomenologie der Erkenntnis*, B. Cassirer, Berlin.

- Couturat, L. (1905), *Les Principes des Mathématiques, avec un appendice sur la philosophie des Mathématiques de Kant*, F. Alcan, Pariz.
- Duhem, P. (1906), *La théorie physique, son objet et la structure*, Marcel Rivière, Pariz.
- Feynman, R. (1977), *Osobitosti fizikalnih zakona*, Školska knjiga, Zagreb.
- Frege, G. (2001), *Osnove matematike in drugi spisi*, Krtina, Ljubljana.
- Friedman, M. (2000), *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago, La Salle.
- Helmholtz, H. (1884), *Vorträge und Reden II*, Vieweg, Braunschweig.
- Kant, I. (1980), *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Stuttgart.
- Lovrenov, M. (2005), »Pojem in funkcija pri Fregeju in Cassirerju«, *Analiza*, 9.
- Mormann, T. (1997), »Die begriffliche Aufbau der wissenschaftlichen Wirklichkeit bei Cassirer«, *Logos*, 4.
- Moser, P. K. (1987) (ur.), *A Priory Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.
- Nozick, R. (2001), *Invariances. The Structures of the Objective World*, Harvard University Press, Harvard.
- Russell, B. (1900), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge.
- Russell, B. (1903), *The Principles of Mathematics*, G. Allen & Unwin, London.
- Russell, B. (1913), »The philosophical implications of mathematical logic«, *The Monist* 22.
- Russell, B. (1919), *Introduction to Mathematical Philosophy*, London, New York.
- Ryckman, T. A. (1991), »*Conditio sine qua non?* Zuordnung in the early epistemologies of Cassirer and Schlick«, *Synthese* 88.
- Schlick, M. (1921), »Kritizistische und empiristische Deutung der neuen Physik? Bemerkungen zu Ernst Cassirers Buch 'Zur Einsteinschen Relativitätstheorie'«, *Kant-Studien*, XXVI.
- Ule, A. (1992), *Sodobne teorije znanosti*, ZPS, Ljubljana.
- Ule, A. (2001), *Logos spoznanja*, ZPS Ljubljana.
- Van Fraassen, B. C. (1989), *Laws and Symmetries*, Clarendon Press, Oxford.
- Weyl, H. (1966), *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, R. Oldenburger Verl., München.
- Wittgenstein, L. (1921), *Tractatus-Logico Philosophicus*. Izšlo v Annalen der Naturphilosophie, Wien.
- Worrall, J. (1996), »Structural realism: The best of the both worlds«. V: D. Papineau, *The Philosophy of Science*, Oxford University Press, Oxford.





## CASSIRERJEVA FILOZOFIJA SIMBOLNIH FORM

MARKO URŠIČ

Ernst Cassirer (1874–1945), eden izmed najpomembnejših filozofov 20. stoletja, za katerega lahko rečemo, da je bil več desetletij premalo upoštevan, zadnje čase pa zanimanje zanj očitno raste, je bil zelo vsestranski mislec in avtor: njegov obsežni opus sega od temeljnih del novokantovske spoznavne teorije (*Znanstveni temelji Leibnizevega sistema, Problem spoznanja v novoveški filozofiji in znanosti, Pojem substance in pojem funkcije, K Einsteinovi relativnostni teoriji, K logiki kulturoloških ved*), prek odličnih filozofsko-zgodovinskih študij posameznih obdobij ali avtorjev (*Individuum in kozmos v renesančni filozofiji, Filozofija razsveljenstva* – ki je doslej edina v slovenščino prevedena Cassirerjeva knjiga, pa študij o Descartesu, Rousseauju, Goetheju in, seveda, o Kantu), do poznih del, napisanih v angleščini (leta 1933 je emigriral iz Nemčije, najprej v Anglijo, potem na Švedsko in nazadnje v ZDA), med katerimi sta njegova najpogosteje brana knjiga *Esej o človeku* (nekakšen povzetek filozofije simbolnih form, v katerem je človek imenovan »simbolna žival«) ter posthumno izšla razprava *Mit o državi*, v kateri je iskal vzroke za največjo družbeno katastrofo stoletja.

Osrednje mesto v Cassirerjevem opusu pa ima gotovo njegovo najbolj znano in tudi najizvirnejše delo *Filozofija simbolnih form* (*Philosophie der symbolischen Formen*), trilogija, ki je izšla v '20. letih, ko je bilo Cassirerjevo ustvarjanje v zenitu: I. *Jezik* (*Die Sprache*, 1923), II. *Mitično mišljenje* (*Das mythische Denken*, 1925), III. *Fenomenologija spoznanja* (*Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929). V našem prispevku se osredotočamo na razpravo o tem glavnem Cassirerjevem delu – v nadaljevanju zanj uporabljamo kratico *FSF* – o katerem pa lahko rečemo, da je kljub svojemu osrednjemu mestu v marsičem nedokončano, problemsko odprto, kar je razvidno tudi iz tega, da je sam Cassirer načrtoval, žal pa ne dokončal, IV. knjigo *FSF* pod delovnim naslovom *K metafiziki simbolnih form* (*Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, 1928): to gradivo, ohranjeno v zapuščini, ki je bilo sprva namenjeno za skle-

pno poglavje III. knjige, vendar ga je Cassirer zaradi preobsežnosti in nove tematike preložil v načrtovano IV. knjigo, je izšlo šele leta 1996 (izdala sta ga J. M. Krois in D. P. Verene, tudi v angl. prevodu, skupaj z nekaterimi drugimi Cassirerjevimi teksti iz tega »korpusa«) – toda ti zapiski so preveč fragmentarni in nedokončani, da bi lahko zares zaokrožili in sklenili Cassirerjevo véliko delo o simbolnih formah. Nekateri razlagalci domnevajo, da je Cassirer snoval IV. knjigo *FSF* zlasti zato, da bi v svojo »fenomenologijo« simbolnih form obširneje vključil umetnost, navezujoč se na vlogo in pomen umetnosti v Kantovi *Kritiki razsodne moči*, saj Cassirer tudi sicer v svoji trilogiji večkrat omenja umetnost poleg jezika, mita in znanosti kot eno izmed glavnih simbolnih praks – in bi tako zapolnil očitno vrzel v zgradbi *FSF*, ki je razvidna tudi iz *Eseja o človeku* (1944), kjer ima umetnost ustrezno mesto. Cassirerjevo filozofijo umetnosti je pozneje razvila Susanne Langer (gl. Krois & Verene, 1996: xxii isl.).

O tem, zakaj Cassirer ni dokončal IV. knjige *FSF* – v kateri naj bi se, med drugim, kritično spopadel s sodobnimi filozofskimi tokovi (z različnimi smermi filozofije življenja, pa s fenomenologijo, eksistencializmom, najbrž tudi z logičnim pozitivizmom kot obliko sodobnega empirizma) – potem takem obstajajo različne domneve (gl. Verene, 1998; Friedman, 2000 idr.): največkrat se navaja Cassirerjeva prezaposlenost z drugimi deli, odhod v emigracijo, včasih tudi to, da je »razporedil« gradivo za predvideno IV. knjigo *FSF* po svojih drugih knjigah, ga deloma vnesel v ravno tako nedokončano in posthumno izšlo četrto knjigo *Problema spoznanja v novejši filozofiji in znanosti: od Heglove smrti do dandanes* (rokopis 1940, delo izšlo 1950 v angl. in 1957 v nem.). Med bolj vsebinskimi oziroma teoretskimi razlogi nedokončanosti *FSF* pa sodobni komentatorji največkrat navajajo domnevo, da je Cassirer še leta po izidu trilogije iskal odgovor na vprašanje *ontološke* utemeljitve simbolnih form, pri čemer naj bi poskušal povezati novokantovski kritični oziroma transcendentalni idealizem s takrat prevladujočo »filozofijo življenja« (namreč v širšem pomenu, vključno z eksistencializmom), ki ga je v marsičem pritegovala, kot je razvidno tudi iz njegovih zapiskov o »duhu in življenju« (*Geist und Leben*) ter o iskanju »temeljnih fenomenov« (*Basisphänomena*), objavljenih v IV. knjigi *FSF*.

### *Pojem simbolne forme*

K navedenim razlogom nedokončanosti *FSF* pa v tem prispevku dodajamo domnevo, da je sam pojem simbolne forme, ki je v Cassirerjevi filozofiji nedvomno ključnega pomena, vstopil v njegovo mišljenje nekako »sponta-

no«, skoraj »nepričakovano«, sprva predvsem kot iskriva domislica, ki se mu je porodila *per analogiam* z Einsteinovim pojmom *invariantnosti* v relativnostni teoriji, tj. z načelom, ki povezuje *različne* referenčne okvire z *istimi* (fizikalnimi) zakonitostmi – in ta analogija je, kot kaže, Cassirerja tako prevzela, da jo je iz naravoslovja razširil v filozofijo in humanistiko, kjer je pojem simbolne forme, ki spoznavno zbira in obenem raz-ločuje človeške simbolne prakse, postal osrednja teoretska postavka. Toda pojem simbolne forme kljub svoji izjemni prodornosti in nespornemu pomenu za povezovanje naravoslovnih in humanističnih (oz. kulturoloških) znanosti vse do konca III. knjige *FSF* ni bil povsem jasno artikuliran, niti dovolj sistemsko povezan s Cassirerjevim izhodiščnim in glavnim filozofskim okvirom, namreč z novokantovskim transcendentálnim idealizmom.<sup>1</sup> Ob tem pa bi rad poudaril, da ta ugotovitev ne pomeni kakega mojega kritičnega očitka Cassirerju, prej nasprotno, saj gre za zelo zanimivo in daljnosežno iskanje resnično *novega* filozofskega mišljenja, ki naj bi preseglo omejitve in težave klasičnega kantovstva in nasploh idealizma ter povežalo transcendentalizem s filozofijo jezika, simbolov, mitov, z »intuitivnim«, predteoretskim dojemanjem prostora in časa, števila in reda, vzročnosti in zavesti – to prizadevanje pa mi je tudi osebno kot filozofu blizu. Glavni namen tega prispevka je torej *premislek o pojmu simbolne forme*, o pojmu, ki je pri Cassirerju v splošnem težko določljiv (še posebej za analitično usmerjeno mišljenje), saj se zdi nekako »izmuzljiv«, vendar ne zaradi kake zgolj subjektivne pomanjkljivosti avtorja *FSF*, ampak zaradi temeljne novosti in velikih povezovalnih možnosti, ki jih ta pojem vnaša v filozofijo in znanost. Pojme takšnega »formata« je zaradi njihove temeljnosti in splošnosti težko ali celo nemogoče enoznačno definicijsko opredeliti – kljub temu pa poskušajmo ob nekaterih navedkih iz *FSF* znova premisliti, kaj je Cassirer pravzaprav mislil s svojimi »simbolnimi formami«.

Cassirer začenja trilogijo *FSF* z dokaj obsežnim uvodom (»Uvod in predstavitev problema«), katerega prvi razdelek ima naslov »Pojem simbolne forme in sistem simbolnih form«, kjer prevladujejo zgodovinske navezave, od Platona do Kanta in Hegla, pri čemer se navezuje seveda predvsem na Kanta in naznanja, da z novo-kantovsko filozofijo simbolnih form »kritika uma postane kritika kulture, ki poskuša razumeti in pokazati, kako vsaka kulturna vsebina, če je kaj več kot zgolj izolirana vsebina, torej če je zasno-

<sup>1</sup> V tem kontekstu je zanimiv tudi podatek, da je Cassirer naslovil svojo trilogijo *Filozofija simbolnih form* šele aprila 1923, tik pred izidom I. knjige, ko je bil rokopis že pri založniku Brunu Cassirerju, avtorjevemu bratrancu; prejšnji naslov trilogije pa je bil *Fenomenologija spoznanja*, tako kot je v končni redakciji naslovljena III. knjiga (gl. Krois & Verene, 1996: xv–xvii).

vana v univerzalnem načelu forme, predpostavlja izvorno dejanje človeškega duha« (Cassirer, *FSF/I*, 80). V tej Cassirerjevi programski maksimi sta jedrnato izraženi obe njegovi glavni metodološki načeli pri razvijanju »kritike kulture«, to sta univerzalizem *forme* in »spontanost« *duha* – vendar v tem uvodnem razdelku kljub obetajočemu naslovu ne zvemo še nič določnega o sami *simbolni* formi, Cassirer le induktivno začrta obzorje simbolnih form, tako da navede »poti, po katerih duh napreduje k svoji objektivizaciji, tj. k samo-razodevanju« (*ibid.*, 78): jezik, mit, religijo, umetnost in znanost. V naslednjem razdelku, ko piše o »univerzalni funkciji simbola« in o »problemu pomena«, je glede opredelitve simbola (in razločitve le-tega od zgolj znaka ali znamenja) nekoliko bolj določen, ko v kontekstu polemike proti tradicionalnemu senzualizmu oziroma empirizmu pravi, da je »svet simbolov [...] po svoji notranji naravi še popolnoma čuten, vendar že razodeva oblikovano (formirano) čutnost, tj. čutnost, ki jo prežema duh« (*ibid.*, 87); s temi besedami Cassirer napoveduje eno svojih osrednjih misli v *FSF*, »simbolno pregnančo«, tj. vesplošno »vtisnjenost« simbolnega in obenem duhovnega v vsaki čutni danosti – pri čemer poudarja, da »tu [v simbolnem svetu] nimamo več opravka s preprosto danim in prisotnim čutnim svetom, ampak s sistemom različnih čutnih dejavnikov, ki so ustvarjeni z neko formo svobodne kreacije« (*ibid.*).

S takšnim razumevanjem simbola se Cassirer uvršča med tiste mislece 20. stoletja (npr. Tillich, Jung, Jaspers, Ricoeur idr.), ki, vsak na svoj način, pojmujejo simbol kot *most*, vez med čutnim in miselnim ali duhovnim svetom, kot znak s »presežkom«, ki je vselej, včasih bolj, drugič manj »numinozen« – kajti »v vsakem jezikovnem 'znaku', v vsaki mitični ali umetniški 'podobi' je duhovna vsebina, ki presega celotno sfero čutnosti, izražena v čutni obliki, v nečem vidnem, slišnem ali otipljivem« (*FSF/I*, 106). V tem, s tradicionalnega stališča »platoniskem« pojmovanju simbola (*cf.* Gombrich, 1990), je bistven poudarek na *presežni celoti*, ki jo simbol »označuje«, bolje rečeno »priklicuje« – kot ugotavlja o Cassirerjevem razumevanju simbola tudi Charles W. Hendel, pisec obsežnega uvoda v »standardni« angleški prevod *FSF* (ki ga navajamo tudi v pričujočem članku): »Vsak simbol jemlje svoj pomen iz celote izkustva, ki jo na svoj način predstavlja« (Hendel, v *FSF/I*, 51). Poudarek je na presežnosti in aktivnosti duha, na »spontanosti« zavesti, ki se razvija in spoznava samo sebe »skozi« jezik, v »zrcalu« simbolov, saj »funkcija jezika ni le v tem, da *ponavlja* definicije in distinkcije, ki bi bile že prisotne v duhu, ampak da jih oblikuje in nam jih naredi dojemljive« (*ibid.*, 107). Spoznanje, da ima *jezik* kot kompleksen in notranje raznolik sistem simbolov (od naravnega jezika, prek mita in umetnosti do znanosti) *konstitutivno* vlogo pri razvoju zavesti in obenem pri oblikovanju predmetnosti, je

pri Cassirerju odločilen korak naprej od tradicionalnega kantovstva in tudi novokantovstva, iz katerega je izšel (predvsem iz filozofije Hermanna Cohena, njegovega učitelja v Marburgu). Cassirer znova in znova ter v različnih kontekstih poudarja: »Mit in umetnost, jezik in znanost, so v tem smislu konfiguracije *k* bivanju [‘napram’ bivanju]: niso le preproste kopije neke že obstoječe realnosti, ampak so glavne smeri duhovnega gibanja, tistega idealnega procesa, s katerim se realnost konstituira za nas kot ena in mnoga – kot različnost oblik (form), ki jih nazadnje povezuje enotnost pomena« (*ibid.*). Enotnost *pomena* je utemeljena v *duhu*, v kantovski »sintetični enosti« zavesti, obenem pa je pri Cassirerju močno prisotna heglovska misel o *razvoju* duha »skozi« vse bolj razvite simbolne forme (o tem še pozneje). – Kljub takšni prodorni in miselno ustvarjalni zamejitvi obzorja filozofije simbolnih form pa Cassirer niti v uvodu niti pozneje v *FSF* ne poda kake eksplicitne definicije simbolne forme, ampak se ta ključni pojem opredeljuje postopoma, kontekstualno, implicitno, podobno kot »prvotni« pojmi v aksiomskih sistemih, o katerih tudi piše v III. knjigi trilogije. V samem *Uvodu* pa se Cassirer še najbolj približa opredelitvi simbolne forme, ko pravi: »Vsaka nova ‘simbolna forma’ – ne samo v pojmovnem svetu znanstvenega spoznanja, ampak tudi v intuitivnem svetu umetnosti, mita in [naravnega] jezika – konstituira, kot je rekel Goethe, ‘sintezo sveta in duha’, razkritje, poslano od znotraj navzen, ki nam resnično zagotavlja, da sta oba izvorno eno« (*ibid.*, 111).

### *Simbolne forme v naravnem jeziku*

V I. knjigi *FSF* z naslovom *Jezik* Cassirer raziskuje naravni jezik kot osnovo in izhodišče filozofije simbolnih form: tematika te razprave je zastavljena z vprašanjem, kako se glavne oblike spoznanja, ki se v svoji pojmovni jasnosti artikulirajo šele v znanstvenem spoznanju, sprva razvijajo v naravnem jeziku oziroma v *različnih* naravnih jezikih (Cassirer tu navaja precej gradiva s področja primerjalnega jezikoslovja in na nekem mestu, v zvezi z dvojino, omenja tudi našega Miklošiča (*FSF/I*, 244, v op.)). V uvodnem poglavju pod naslovom »Fenomenologija lingvistične forme« – izraz ‘fenomenologija’ tako tu kakor tudi drugje uporablja v zgodovinskem, heglovskem pomenu – panoramsko predstavi zgodovino filozofije jezika, od Platona do Herderja in Humboldta in nekaterih (dandanes manj znanih) svojih sodobnikov, ob koncu tega poglavja pa prvič v tej knjigi eksplicitno govori o »simbolnih formah«, ko se naveže na pojem »duhovne izrazne forme« v razpravi Karla Vosslerja (1904) o estetiki Benedetto Croceja; Cassirer posploši Vosslerjevo pojmovanje estetike kot vede o čutnosti na druga področja človeške simbol-

ne dejavnosti, v tem kontekstu predvsem na (naravni) jezik, in s tem utemeljuje svoje iskanje simbolnih form na tem področju, spet pa ne opredeli samega pojma simbolne forme (gl. *FSF/I*, 175).

V osrednjem delu knjige Cassirer analizira vlogo in pomen jezika za formiranje občutja, »intuicije« in pojmovnega razumevanja prostora, časa, števila, jaza, obćih pojmov in relacij. Kot ugotavlja strokovnjak za Cassirerja Michael Friedman se v naravnem jeziku najbolje izraža »reprezentacijska funkcija mišljenja« (Cassirer jo natančneje tematizira v III. knjigi), kajti naravni jezik je tisti medij, v katerem si najprej zgradimo intuitivni svet obćajnega čutnega zaznavanja, predvsem naše intuitivno dojetanje prostora in časa: »Kazalni zaimki (pozneje samostalniški členi) in glagolski časi v naravnem jeziku določajo položaje zaznanih predmetov v odnosu do spreminjajočega se prostorsko-časovnega položaja govorca (relativno glede na 'tu-in-zdaj'), tako da nastane enoten prostorsko-časovni red, v katerem ima vsak označen predmet svoj doloćeni odnos do govorca, do njegovega ali njegovega gledišća, do potencialnega dosega govorćevih aktivnosti. To pa nam omogoća razloćevanje trajajoće stvari-substance od njenih spreminjajoćih se pojavljanj z različnih zornih kotov in ob različnih okolišćinah, tako da pridemo do nove, temeljne razlike med videzom in resnićnostjo« (Friedman 2004, 6).

Poglejmo še dva primera konstitucije simbolnih form v naravnem jeziku iz I. knjige *FSF*. V *prvem* primeru gre za razvoj pojma števila: naravni jezik »pripravi« predteoretsko razumevanje števila kot izraza kvantitativne enakosti različnih množic konkretnih predmetov, a »čeprav jezik pripravi pot za te simbole [števila], ne more slediti tej poti do konca [...], saj jezik ne more napraviti odloćilnega koraka, ki ga matematićna misel zahteva za pojem števila« (Cassirer, *FSF/I*, 228); v naravnem jeziku namreć ni mogoće formulirati zakonitosti za čisto abstraktno zaporedje ekvivalenćnih množic (linearno urejenih glede na njihovo »moć«), tj. zakonitosti, ki jih strogo določajo šele aksiomi formalizirane aritmetike. V *drugem* primeru gre za vlogo in pomen svojilnih zaimkov pri oblikovanju »jaza« (zavedanja sebe): svojilni zaimki govorce omogoćajo postopno razloćevanje med »subjektivnim« in »objektivnim«, saj se »jaz [sprva] ne prepozna v svobodnem, izvirnem dejanju (aktu, 'deju'), ampak se prepozna, kot lahko rećemo, v podobi objekta, ki si ga prisvaja kot 'sebi lastnega'« (*ibid.*, 260). – Takšne razlage porajanja pojmovnih kategorij z razvojem naravnega jezika so vsekakor zanimive in so bile v času svojega nastanka tudi izvirne, vendar je treba kritićeno dodati, da je Cassirerjev *Jezik*, tj. I. knjiga *FSF*, dandanes v primerjavi z II. in III. knjigo manj aktualen, saj ga je poznejši razvoj teoretskega jezikoslovja v 20. st. v marsićeem že presegel.

*Mitično mišljenje*

Po mojem mnenju je z današnjega filozofskega in tudi širšega, recimo, kulturološkega stališča najbolj zanimiva in »živa« II. knjiga *FSF – Mitično mišljenje*. Cassirer v njej raziskuje razvoj in specifičnost simbolnih form v mitični zavesti, s posebnim poudarkom na mitičnem dojemaju prostora in časa, števila, jaza, skupnosti idr.; zadnje poglavje te knjige »Dialektika mitične zavesti« pa je nekakšna skica za filozofijo religije, predvsem tematizacija njene razlike v odnosu do mitologije. Obilno gradivo in tudi motivacijo za filozofsko obravnavo mitične zavesti, za to, kot pravijo nekateri, filozofsko različico znamenite Frazerjeve *Zlate veje*, je Cassirer našel v Knjižnici kulturoloških znanosti, zbirki etnološkega, umetnostno-zgodovinskega idr. taktat še malo znanega gradiva, ki jo je ustanovil Aby Warburg v Hamburgu, kjer je Cassirer na univerzi dobil profesuro leta 1919 in tam predaval vse do odhoda iz Nemčije leta 1933. Cassirerja so pritegnile predvsem »prvotne« simbolne forme, ki jih zavest v svojem zgodovinskem (a tudi individualnem) razvoju oblikuje – in se obenem v njih spoznava – še *pred* vstopom v racionalno, znanstveno spoznanje; svojo nalogo je videl predvsem v tem, da s pomočjo analize teh prvotnejših simbolnih form prodre globlje v fenomenologijo spoznanja kot njegov véliki učitelj Kant, ki je svojo kritično misel preveč omejil na znanstveno spoznanje sveta, čeprav je v tretji *Kritiki* podal dragocena izhodišča za razširitev in poglobitev filozofije »novega idealizma«, kot (novo)kantovstvo razume Cassirer. Mitična zavest se zelo razlikuje od znanstvene, v njej še nista aktikulirana homogena prostor in čas, vzročnost se prepleta z magijo, del predstavlja celoto itd. – toda ob teh razlikah Cassirer vztrajno poudarja, da *mitična zavest ni zgolj predstopnja znanstvene*, ampak da ima svojo notranjo »logiko«, ki se ne izniči z nastankom racionalne logike in znanstvene zavesti, ampak se ohranja tudi v mišljenju razvitih kultur kot *drugačen*, vzporeden, v nekem smislu tudi resnično *prvotnejši* sloj simbolne artikulacije (čeprav je takšno stališče že znotraj same Cassirerjeve filozofije problematično, o čemer bomo govorili pozneje).

Knjiga *Mitično mišljenje* se začinja z odličnim zgodovinskim in metodološkim uvodom, v katerem se Cassirer izrazito navezuje na Schellingovo filozofijo mitologije: »Schelling v svoji filozofiji mitologije opušča načelo alegorije in se usmeri k temeljnemu problemu simbolne ekspresije. Alegorično interpretacijo mitičnega sveta zamenja s tavgatorično interpretacijo, tj., mitične figure vidi kot avtonomne konfiguracije človeškega duha, ki jih je treba razumeti od znotraj, tako da spoznamo način, s katerim privzemajo pomen in obliko« (*FSF/II*, 4). Cassirer, sledeč Schellingu, poudarja, da se filozofsko razumevanje mita začinja s spoznanjem, da ima mitično mišljenje

svoj lasten »način nujnosti« in »način realnosti«. Obenem je mitološki proces »teogoničen«: bogovi – v Schellingovem »monoteizmu« tudi sam najvišji Bog – se »porojevajo« v mitološki zavesti, pri čemer je »resnica na koncu tega procesa«, vendar je treba »že najstarejšo človeško zavest, do katere lahko sežemo, pojmovati kot božansko zavest, kot zavest Boga: v tem resničnem in specifičnem pomenu je človeška zavest takšna, da nima Boga zunaj sebe, ampak vsebuje – četudi [še] ne s spoznanjem in voljo, niti s svobodnim dejanjem domišljije, ampak prej po svoji lastni naravi – odnos do Boga v sebi« (*ibid.*, 7). Spontanost zavesti, ki se šele »poraja« v mitološkem procesu, je ontološki temelj tega gibanja, gre torej za dialektični idealizem, za postopno sámospoznavanje duha na njegovi zgodovinski in vesoljni poti: »Ravno zato, ker je mogoče razumeti in pojmovati kozmos zgolj skozi človeškega duha, torej skozi subjektiviteto, ima tisto, kar se sprva zdi povsem subjektivna vsebina mitologije, obenem tudi kozmični pomen« (*ibid.*, 9). Cassirer pri obravnavi mitične zavesti v precejšnji meri sledi Schellingu, je pa do njega deloma tudi kritičen, češ da Schellingov idealizem preveč »enoti« mnogoterost mitičnih simbolnih form – vendar se Cassirer v tej kritiki ne sklicuje na Hegla, tj. na tradicionalne heglovske očitke Schellingu o »noči, v kateri so ...«, ampak išče svojo pot razumevanja mita, ki naj bi bila »tretja pot« med idealizmom in empirizmom, torej kantovsko kritična analiza »med metafizično dedukcijo in psihološko indukcijo« (*ibid.*, 11). Ta pristop izhaja iz *funkcije* (kar je nasploh značilno za Cassirerjevo filozofijo), ne predpostavlja enosti, temveč jo v kritični analizi izpeljuje iz konkretnih zgodovinskih oz. empiričnih fenomenov (gl. *ibid.*, 13 isl.). Tu bi nas predaleč zapeljalo vprašanje, ali je tako pojmovana enost oziroma sinteza zavesti, ki jo Cassirer prevzema od Kanta in aplicira tudi na *zgodovinske* fenomene, med katerimi ima ravno mitologija eminentno mesto, sploh mogoča brez ontološko *predpostavljene* idealitete subjekta – zato to vprašanje zgolj zastavljamo za neki globlji in širši premislek o Cassirerjevi filozofiji, saj se nam zdi bistvenega pomena za presojo njegovega celotnega projekta filozofije simbolnih form, predvsem pa za odgovor na vprašanje, ali je Cassirer filozofsko »presegel« Schellinga in Hegla, ali pa s svojim prenovljenim (novo)kantovstvom vendarle ostaja znotraj njunega miselnega obzorja (namreč nekje med obema).

V pričujočem prispevku seveda tudi nimamo namena panoramsko predstaviti celotno vsebino *FSF*, saj se osredinjamo predvsem na pojem simbolne forme v tej trilogiji. Za ta namen smo izbrali tri pasuse iz *Mitičnega mišljenja*, ki so relevantni za Cassirerjevo pojmovanje simbolnih form. Že na začetku knjige poudarja dejavnost oz. »spontanost« zavesti pri konstituciji sveta s simbolnimi formami: »Eno izmed prvih in bistvenih spoznanj kritične filozofije je v tem, da predmeti niso 'dani' zavesti v nekakšnem togem, dovr-



šenem stanju, v svoji goli 'takšnosti', ampak da relacija reprezentacije predmeta predpostavlja samostojno, spontano dejavnost zavesti« (*FSF/II*, 29). Predmet ne obstaja pred in zunaj »sintetične enotnosti« zavesti, temveč je konstituiran hkrati z njo – to spoznanje je seveda filozofom znano kot klasični Kantov »kopernikanski obrat«, a Cassirer dodaja, da si v *FSF* »prizadeva, da bi ga razširil« (*ibid.*) na različna področja kulture, pri čemer se še posebej pozorno posveča mitskemu mišljenju. Tudi Michael Friedman ugotavlja, da »se filozofija simbolnih form najbolj razlikuje od tradicionalnih kantovskih in novokantovskih poskusov, ki poskušajo v enotnem filozofskem okviru zaobseči tako znanstvene kot neznanstvene načine mišljenja, ravno po tem, da poudarja pomen *primitivnejših* oblik prezentacije sveta, [... med katerimi] je ravno mitični pogled na svet tisti, ki je med vsemi na najbolj primitivni [tj. najbolj prvotni] ravni« (Friedman 2000, 100); »primitivnost« mitičnega mišljenja se tu seveda razume v pozitivnem pomenu kot »bazičnost«, »izvornost«, in to ne samo v historičnem, temveč tudi v epistemološkem smislu.

V drugem izbranem pasusu, ki ga najdemo na začetku zelo zanimivega poglavja »Jaz in duša« – v katerem potem sledi vse mogoče, med drugim v njem srečamo tudi egipčanska *ka* in *ba* (dve obliki posmrtnega duha-varuha), pa indijski *atman* in grški *dajmon* – Cassirer piše o simbolni formi naslednje: »Bistveni dosežek vsake simbolne forme je ravno v dejstvu, da ji ni vnaprej *dana* meja med jazom in realnostjo kot preeksistentna in vzpostavljena za vse čase, marveč mora ona sama vsakokrat ustvariti to mejo – in vsaka temeljna forma jo ustvarja na svoj, od drugih različen način« (*FSF/II*, 156). Drugače rečeno (nekaj vrstic poprej): »Oba dejavnika, 'notranjost' in 'zunanost', 'jaz' in 'realnost' sta medsebojno *določena* in razmejena zgolj v teh simbolnih formah in skozi njihovo posredovanje« (*ibid.*). Simbolne forme so potemtakem edina »prava«, spoznanju dostopna realnost (tj., tradicionalno kantovsko rečeno, »svet fenomenov«), v kateri se medsebojno posredujeta in artikulirata oba »skrajna« člena ontološke dvojnosti-v-enosti, ki pa sta – če ju pojmuje ločeno – zgolj teoretski abstrakciji: »jaz« in »svet«, subjekt in objekt. Ali še drugače rečeno: simbolne forme niso ne znotraj ne zunaj, temveč »nekje vmes«, ta vmesnost pa ustvarja »notranjost« in »zunanost«, le-ti šele omogoča.

Če bi imeli za naš prispevek več prostora in časa, bi lahko obširneje premišljevali še o tretjem izbranem pasusu iz *Mitičnega mišljenja*, v katerem Cassirer zanimivo razpravlja o vlogi orodja za razločitev zavesti od sveta (*FSF/II*, 214 isl.): iz človeške dejavnosti, lahko bi rekli tudi »veščine« (gr. *techné*), se artikulirajo razlike, obenem pa že v najbolj »primitivni« tehniki deluje analogna »simbolna funkcija« kot v mitičnem mišljenju, v kateri in po kateri se izraža »spontanost duha«, ki sebe sprva še ne prepoznava, kajti

sámospoznanje je dolg in zapleten zgodovinski (a tudi individualni) proces (gl. *ibid.*, 217). Pri tej lucidni razlagi raz-ločitve subjekta in objekta, v kateri imajo bistveno funkcijo simbolne forme kot »orodja« duha, pa vendarle ostane odprto ključno tisto ontološko vprašanje, ki smo ga v malce drugačnem kontekstu zastavili že prej: zakaj oz. od kod, iz katerega »temelja« se simbolne forme »spontano« razvijajo? Mar jih ustvarja sam »duh«? Cassirer o duhu (*Geist*) veliko govori, od uvoda do zadnjega stavka svoje trilogije. In če je odgovor na vprašanje, ali duh ustvarja simbolne forme, pritrديلen, smo znova zelo blizu Heglu in/ali Schellingu; če pa je odgovor nikalen, bi bilo najbrž treba pojasniti, kaj je tisti *Basisphänomen* (kot se sprašuje Cassirer v načrtovani IV. knjigi *FSF*), ki je ontološko *pred* duhom – mar je to »življenje«? – toda, če je tako, kdaj in kako se v zgodovinskem razvoju simbolnih form »porodi« zavest iz nezavedajoče se »spontanosti« duha?

### *Fenomenologija spoznanja*

III. knjiga *FSF* z naslovom *Fenomenologija spoznanja* je najobširnejši in najbolj sistematični del trilogije. Cassirer razlikuje tri glavne načine in/ali funkcije spoznanja ter obenem simbolnih form: ekspresivno, reprezentativno in signifikativno.<sup>2</sup> 1.) Vse spoznanje, pravzaprav celotna kultura, izvira iz »fenomena ekspresije« oziroma iz »izrazne funkcije« zavesti: na ravni ekspresije (*Ausdruck*) je objekt neposredno 'občuten'; simbolne forme, na primer vračev ples za dež, »izražajo« čustveno dožemanje sveta, ki mu ustreza mitično mišljenje, pri katerem vsi segmenti realnosti »izražajo« (človeška) čustva: strela (Zevsovo) jezo, drevo (Dafnino) hrepenenje ipd.; simbol in simbolizirano še nista jasno razločena: plesalec, ki si nadene masko boga tudi je bog. 2.) Z razvojem jezika se razvije »reprezentativna funkcija« zavesti – *nota bene*, v III. knjigi *FSF*, kakor tudi v poznejšem *Eseju o človeku* nastopa (naravni) jezik *po* mitu, torej v drugačnem vrstnem redu (in pravzaprav bolj smiselno) kot v celostni zgradbi trilogije – tj. način spoznavanja, ki temelji na »re-prezentaciji« (*Darstellung*, pred-stavitvi v izvornem pomenu) zdaj že »objektivne« realnosti; na tej ravni se oblikuje »intuitivno« razumevanje prostora, časa, števila, jaza, razredov in relacij; simbol in simbolizirano sta razločena, oblikuje se »predmetni svet«. 3.) Najpopolnejši (*sic!*) način

<sup>2</sup> Namenoma ohranjam tujke, sledeč angleškemu prevodu (*expressive, representative, significative function*), kajti Cassirerjeve izvirne nemške izraze *Ausdrucksfunktion*, *Darstellungsfunktion* in *Bedeutungsfunktion* je težko ustrezno prevesti v slovenščino; če bi rekli »izrazna«, »predstavna« in »označevalna« funkcija, bi bili ti prevedki zavajajoči zaradi svojih že ustaljenih pomenov, ki pa so drugačni kot pri Cassirerju.

spoznavanja oziroma najvišja stopnja v razvoju simbolnih form pa se postopoma razvije s »signifikativno funkcijo« zavesti, ki spoznava čisti »pomen« (*Bedeutung*) simbolov v matematiki, logiki in eksaktni znanosti.<sup>3</sup>

Cassirer je imel *Fenomenologijo spoznanja* za vrh svojega filozofskega sistema, v katerem je s filozofsko metodologijo simbolnih form poskušal združiti naravoslovje in kulturoslovje, toda ta cilj mu je uspelo uresničiti samo deloma, kajti iz formalne zgradbe, predvsem pa iz vsebine celotne trilogije *FSF*, zlasti pa iz III. knjige, je razvidno, da se na vrhu spoznavne poti (pa tudi že prej, na poti sami) spoznavna tehnika prevesi na stran *eksaktnih* znanosti, predvsem matematike. Sklepni poglavji te knjige, v katerih Cassirer obravnava matematično predmetnost in osnove znanstvenega spoznanja, sta po moji presoji tudi najboljši poglavji v tem mestoma preveč formalističnem filozofskem sestavu, v katerem – če ga primerjamo s skrajno domišljeno arhitektoniko Kantove *Kritike čistega uma* ali Heglove *Fenomenologije duha* – bralcu niso povsem jasni in razvidni razlogi za posamezne postavke, niti *raison d'être* nekaterih tematskih blokov (npr. obširnega, v marsičem sicer zanimivega poglavja o »patologiji simbolne zavesti«). Po skoraj petstotih straneh *Fenomenologije spoznanja* nam ostaja vtis, da je to ambiciozno delo ponekod preveč razvlečeno, drugod preobloženo z nepotrebnimi digresijami, obenem pa nedokončano v svoji glavni intenci: utemeljiti *enotnost* spoznanja v vsej njegovi *raznolikosti*, zlasti povezavo med spoznanjem narave in kulture, kajti Cassirerjeva kritična filozofija, ki naj bi *iz sebe* zagotavljala to enotnost, jo kantovsko »deducirala« iz simbolnih form, si jo pravzaprav bolj »sposoja« iz tradicionalne *mathesis universalis*, navezujoč se na dosežke sodobne logike in matematike, kot da bi jo izpeljala iz svojih lastnih temeljev, iz *uma in/ali duha*. Zadnji stavek *Fenomenologije spoznanja* in s tem tudi celotne trilogije se glasi: »V vsem tem gibanju znanstveno spoznanje potrjuje in izpolnjuje, v svoji lastni sferi, *univerzalni strukturni zakon človeškega duha*. Bolj ko se [spoznanje] usmerja k sebi, jasneje dojema lastno naravo in hotenje, jasnejši postaja dejavnik, po katerem se razlikuje od vseh drugih oblik razumevanja sveta, kakor tudi *pomen*, ki ga z njimi povezuje« (*FSF/III*, 479, poudaril M. U.). Vse do konca *Filozofije simbolnih form* ostaja nedorečeno, kdo ali kaj ta *duh*, ki vodi spoznanje in ga privede vse do najvišje znanosti, matematike, kateri daje *pomen*, sploh jè – Heglov *Geist* ali Kantov *Vernunft* ali morda celo platonski *Logos*?

Toda vrnimo se k našemu glavnemu vprašanju, opredelitvi pojma simbolne forme. Cassirer že v kratkem predgovoru k III. knjigi *FSF* izrazi svoj namen, da želi razširiti (novo)kantovsko epistemologijo na »predteoretska«

<sup>3</sup> Pri orisu treh stopenj spoznavanja sem si pomagal tudi z (Verene, 1998).

področja percepcije in »intuicije«; v daljšem tematskem uvodu pa ta namen podrobneje eksplicira, češ da je treba zastaviti Kantovo transcendentalno vprašanje na »obsežnejši« način: »Filozofija simbolnih form se ne ukvarja samo, niti primarno, s čistim znanstvenim, eksaktnim pojmovanjem sveta; ukvarja se z vsemi formami, ki jih človek privzema pri razumevanju sveta. Poskuša razumeti te forme v njihovi različnosti, v njihovi celovitosti [... namreč tako, da je] način njene artikulacije odvisen predvsem od specifičnih strukturnih načel, ki delujejo in prevladujejo v vsaki posamezni sferi. [...] Gre za] uvid 'polidimenzionalnosti' kulturnega sveta« (*FSF/III*, 13). Pri tem obetavnem cilju pa ostaja odprto vprašanje strukture oziroma urejenosti te »mnogorazsežnosti« simbolnih form: ali je razsrediščeno policentrična ali kljub vsemu hierarhična? (K temu se vrnemo v zadnjem razdelku te razprave.)

Z metodološkega vidika je zanimiva tudi Cassirerjeva primerjava s sodobno fenomenologijo, za katero izbere delo Maxa Schelerja *Bistvo in forme občutja simpatije* (1923): razliko med svojo filozofijo simbolnih form in Schelerjevim fenomenološkim pristopom vidi v tem, da slednji izhaja iz evidentne danosti zavesti jaza, medtem ko on sam to zavest šele izpeljuje iz razvoja (bolje rečeno, »skozi« razvoj) simbolnih form (gl. *FSF/III*, 89). Cassirer, sledeč Schellingu in/ali Heglu, spet in spet poudarja, da zavestni subjekt ni že vnaprej, od nekdanj »dan«, ampak da se »porojeva« v zgodovinskem razvoju simbolnih form (*ibid.*, 90–91). Smisel »simbolne pregnance« (nem. glagol *prägen* pomeni: vtisniti, kovati, ustvariti) je v obojesmerni konstituciji duha in narave, subjekta in objekta. »S simbolno pregnanco mislimo način, po katerem percepcija kot čutno izkustvo obenem vsebuje neki nenazoren pomen, katerega neposredno in konkretno reprezentira« (*ibid.*, 202), drugače povedano, »percepcija sama s svojo lastno imanentno organizacijo prevzema neke vrste duhovno artikulacijo. [...] Simbolni proces je kakor enovit tok življenja in misli, ki teče skozi zavest in s tem tokom ustvarja različnost in povezanost, bogastvo, kontinuiteto in stalnost zavesti« (*ibid.*). – In tudi v predzadnjem poglavju *Fenomenologije spoznanja*, kjer Cassirer razpravlja o matematični predmetnosti, poudarja, da »v teku naše raziskave znova in znova ugotavljamo, da resničen in pristen pojem simbolnega ne ustreza tradicionalnim metafizičnim klasifikacijam in dualizmom, temveč jih presega. Simbolno nikoli ne pripada sferi imanence, niti transcendence; njegova vrednost je ravno v tem, da presega to nasprotje, ki se poraja iz metafizične teorije o dveh svetovih. [Simbolno] ni niti eno niti drugo, temveč predstavlja 'eno v drugem' in 'drugo v enem'.« (*Ibid.*, 383)

Simbol razdvaja in obenem združuje. Navsezadnje tudi sama beseda 'simbol', po grško *symbolon*, etimološko pomeni neko dogovorjeno zname-

nje, na primer na dvoje prelomljen predmet, s pomočjo katerega sta se znova prepoznala dva dolgo ločena človeka (iz glagola *ymbállo*: skupaj postavim, sklopim, dob. »skupaj mečem«). Analitično lahko sicer razlikujemo simbol od »zgolj« znaka, vendar je za Cassirerja *in ultima analysi* prav vsak znak že tudi simbol, tj., vsak znak kot neka empirična danost že nosi v sebi »simbolno pregnanco«, v vsakem je že prisotna celovitost duha, četudi le implicitno oziroma formalno. »Filozofija simbolnih form nam vsepovsod kaže, da 'znak' ni nikoli zgolj prigodno in zunanje oblačilo misli, ampak da uporaba znaka predstavlja osnovno usmerjenost in formo same misli« (*FSF/III*, 410).

### *Poskus »definicije« simbolnih form*

S pogledom, ki se ozira nazaj čez vso kompleksno raznolikost simbolnih form, jih zdaj vendarle poskusimo definirati v njihovi istovetnosti – četudi ne moremo enoznačno določiti njihovega bistva, ampak bolj opisati domene in funkcije njihovega delovanja. Torej:

*Simbolne forme* so strukture simbolov (»presežnih« znakov), ki oblikujejo in usmerjajo različne človeške duhovne in materialne dejavnosti (od mita in jezikovne komunikacije prek religije in umetnosti do znanstveno-matematičnega spoznanja), ter s tem konstituirajo naš svet v prepletu narave in kulture kot enotno izkustvo, katerega enotnost temelji v sintezi zavesti, ki pa se sama razvija in spoznava v njih oziroma »skoznje«; simbolne forme so torej vezi med notranjim in zunanjim svetom, ki povezujejo podobe s pojmi, čutnost z razumom in umom ter vzpostavljajo vzajemen odnos med subjektom in objektom, med transcenco in imanenco, so drugo-v-enem in eno-v-drugem.

(Seveda ne mislimo, da smo s to »definicijo«, bolje rečeno, s to »deskripcijo« povedali o simbolnih formah kaj več ali bolj jasno kot sam Cassirer v svoji veliki trilogiji – poskusili smo le malce urediti naše razumevanje tega kompleksnega pojma, ki pa ga niti ne smemo prehitro razumeti ...)

### *Einsteinov pojem invariantnosti in Cassirerjeve simbolne forme*

Vrnimo se zdaj k izvoru Cassirerjevega pojma simbolne forme. S filozofskega stališča je imel pri nastanku tega pojma pomembno vlogo Kantov pojem »transcendentalne sheme«, ki povezuje kategorije razuma s čutnostjo, tj. z obema oblikama čistega čutnega zrenja, prostorom in časom. O tem zanimivo piše tudi Charles W. Hendel v uvodu k *FSF*, ki sklene razdelek

»Schema, to je [prava] stvar« z ugotovitvijo: »Torej ni dvoma, da je domišljijo Ernsta Cassirerja zelo buril pojem sheme. Če ga drugi pomembni premisleki ne bi bili privedli do izvirnejše teme in naslova njegovega dela, bi bil morda predstavil svojo lastno filozofijo kot razširitev nauka o [Kantovi] shemi, kajti le-ta je očitno stopnja v njegovem mišljenju na poti k pojmu 'simbolne forme'« (Hendel, v *FSF/I*, 15). Podrobnejša analiza odnosa med Kantovo shemo in Cassirerjevo simbolno formo bi zahtevala novo razpravo, v pričujoči pa si rajši malce pobliže oglejmo Cassirerjev najpomembnejši drugi »pomembni premislek« pri nastanku njegovega ključnega pojma – premislek o Einsteinovi relativnostni teoriji in njenem glavnem načelu, tj. »načelu invariantnosti« (v posebni teoriji relativnosti), oziroma »načelu splošne kovariantnosti« (v splošni teoriji relativnosti).<sup>4</sup> Omenili smo že, da se je Cassirerju porodila domislica, da svojo filozofijo zbere okrog pojma simbolne forme, med drugim tudi zaradi njegovega intenzivnega ukvarjanja z Einsteinovo relativnostno teorijo, zlasti z načelom invariantnosti, ki pravi, poenostavljeno rečeno, da v *različnih* referenčnih okvirih veljajo *iste* (invariantne) fizikalne zakonitosti.<sup>5</sup>

Cassirer je v relativističnem načelu invariantnosti videl izraz dokončnega primata kantovsko razumljene forme nad nereflektirano empirično stvarnostjo, izraz transcendentalnosti prostora in časa, pa tudi razumskih kategorij (vzročnosti idr.), s katerimi zavest »konstituiraa« naravo. Skratka, Einsteinova fizikalna relativnost s svojo zakonsko invariantnostjo naj bi bila prepričljiv argument za kantovski transcendentalizem (čeprav sam Einstein ni bil ravno navdušen nad takšnim sklepom). Cassirerjeve »simbolne forme« naj bi v svoji sintetični enotnosti, ki izvira iz zavesti in/ali duha, izražale razširjeno načelo formalne invariantnosti, veljavno tudi za kulturne in zgodovinske

---

<sup>4</sup> Terminološka razlika invariantnost / kovariantnost v sami relativnostni teoriji izraža dejstvo, da »načelo splošne *kovariantnosti*« v Einsteinovi splošni teoriji relativnosti (1915–16) vendarle ni zgolj preprosta razširitev posebne teorije relativnosti (1905–7), namreč enostavna posplošitev njenega osnovnega »načela relativnosti«, ki postulira *invariantnost* naravnih zakonov (pred vsemi drugimi tudi »zakona o invariantni svetlobni hitrosti«, pa tudi invariantnost intervalov v Minkowskijevi metriki med dogodki v štirirazsežnem kontinuumu prostora-časa glede na Lorentzove transformacije), kajti Einsteinove splošne »enačbe polja« vnašajo konceptualno vsaj deloma novo razumevanje prostora-časa, ki presega redukcijo prostora-časa zgolj na metrične koordinate v posebni teoriji relativnosti. V številnih razpravah o relativnostni teoriji, tako fizikalnih kot filozofskih, se polemično govori o tej distinkciji, ki pa jo v našem kontekstu, ker gre zgolj za *analogijo* med osnovnima pojmomoma pri Einsteinu in Cassirerju, lahko pustimo ob strani in v nadaljevanju govorimo le o *invariantnosti*.

<sup>5</sup> Znano je, da je sam Einstein nekaj let po svojem velikem uspehu s splošno teorijo relativnosti zaradi pogostih nesporazumov v širši javnosti (češ da trdi, da je »vse relativno« ipd.) predlagal za svojo teorijo primernejše ime: »teorija invariantnosti«, seveda pa je bilo za takšno preimenovanje že prepozno.

vinske fenomene, in to v vsej njihovi vsebinski raznolikosti, še več, prav v njej oziroma »skoznjo« – analogno kakor splošna relativnost s svojimi enačbami formalno zaobsega metrično in topološko različne prostorsko-časovne mnogoterosti. Zato ni naključje, da najdemo eno najbolj zgodnjih Cassirerjevih omemb »splošne filozofije simbolnih form« v njegovi razpravi o Einsteinovi relativnostni teoriji (1921), kjer je, kot ugotavlja Michael Friedmann, celota vseh možnih simbolnih form v svoji mnogoterosti (mit, jezik, religija, umetnost, znanost) pojmovana *per analogiam* s splošnim načelom relativnosti, po katerem so »vsi možni referenčni okviri in koordinatni sistemi enako dobre reprezentacije fizikalne realnosti« (Friedmann 2000, 98). Ta analogija je vsekakor zanimiva, ostaja pa vprašanje, ali tako pojmovana epistemološka »relativnost« simbolnih form pri Cassirerju res vzdrži bolj kritično presojo. Mar niso nekatere simbolne forme vendarle spoznavno višje kot druge?

Cassirerjeva razprava *K Einsteinovi relativnostni teoriji*, s podnaslovom *Spoznavnoteoretska razmišljanja (Zur Einstein'schen Relativitätstheorie, Erkenntnistheoretische Betrachtungen, 1921)*, je ena izmed prvih obsežnejših filozofskih razprav o relativnostni teoriji in ostaja še dandanes, kljub sporni in večkrat kritizirani Cassirerjevi transcendentalni razlagi nove fizike (z njim sta polemizirala tudi Moritz Schlick in Rudolf Carnap) – ali pa ravno zaradi takšne razlage – ena izmed najboljših filozofskih interpretacij Einsteina. Izhodišče razprave je Cassirerjevo prepričanje, da relativnostna teorija odvzema prostoru-času vso fizično predmetnost (to misel je bolj eksplicitno kot Einstein izrazil Hermann Minkowski, 1907, ob formulaciji relativistične metrike, ki se po njem imenuje), iz česar Cassirer sklepa, da se je relativnostna teorija bistveno bolj kot klasična fizika približala kantovskemu transcendentalizmu. Ključen za njuno bližino pa je pojem invariantnosti, ki omogoča preseganje tako naivnega realizma kot mehanicizma: »Pravi cilj znanosti ni mehanicizem, ampak enotnost – tako je vodilno maksimo moderne fizike formuliral že Henri Poincaré« (Cassirer 1921, 34). Temeljna enotnost je v invariantnosti zakonov, v njihovi formi: »Dejansko se dá se pokazati, da se mora obča misel invariantnosti in enoznačnosti določenih vrednosti, ki jo teorija relativnosti postavlja na najvišje mesto, v neki formi ponoviti v vsaki teoriji narave, ker ta misel pripada logičnemu in spoznavnoteoretskemu temelju takšne teorije« (*ibid.*, 45). Ta epistemološki temelj pa ima v transcendentalni filozofiji tudi bistvene ontološke implikacije, v katerih se transcendentalizem in relativnostna fizika prav tako ujemata: »Splošna teorija relativnosti se odreka temu, da bi 'predmet' fizike določila s kakimi čutno-slikovnimi lastnostmi, kakršne se kažejo v predstavi, temveč ga določa izključno prek enotnosti naravnih zakonov. [...] Relativnostna teorija postavlja ta pojem [predmeta] ne več v neki slikovni formi [*Bildform*], temveč ga kot fizikalna teorija postavlja

v formi enačb in sistemov enačb, ki so kovariantne glede na poljubne substitucije. Relativizacija, ki je s tem dosežena, je sama čiste logične in matematične narave. Z njo je predmet fizike seveda določen kot 'predmet v pojavu'; toda *ta* pojav [*Erscheinung*] nima več v sebi nobene subjektivne samovolje, niti subjektivnega naključja. Kajti idealiteta spoznavnih form in pogojev, na katerih fizika kot znanost stoji, zagotavlja in utemeljuje obenem tudi empirično realnost vsega tistega, kar fizika postavlja kot 'dejstvo' in imenuje za objektivno veljavno.« (*Ibid.*, 56-57).

Glavna težava pri tem domnevnem zbližanju relativnostne teorije in (novo)kantovskega transcendentalizma pa je seveda v tem, da v Kantovi transcendentalni estetiki nastopata prostor in čas kot *apriorni* formi »čistega zora« (*die reine Anschauung*), pri čemer je bilo za Kanta nesporno, da je v njuno čisto formo, znotraj domene sintetično-apriornega zora, vključena tudi njuna *metrika*, tj. evklidska geometrija prostora in linearna homogenost časa, to pa je seveda v direktnem nasprotju z Einsteinovo splošno teorijo relativnosti. V tej teoriji je izbor geometrijske metrike za opis nekega fizikalnega sestava načeloma konvencionalen, in to prav zaradi obeh (medsebojno povezanih) temeljnih načel splošne teorije relativnosti, načela »ekvivalenčnosti« in načela »splošne kovariantnosti«; in če v skladu s tradicijo in intuicijo smatramo evklidsko geometrijo za »ravno«, »izhodiščno«, je za vsak posamezni fizikalni sestav (recimo, za planetarni sistem, ali za črno luknjo, pa tudi za naše vesolje v celoti) njegova »ukrivljena«, neevklidska geometrija določljiva *aposteriorno*, empirično – namreč zaradi soodvisnosti prostora-časa in mase/energije v »enačbah polja« splošne teorije relativnosti (o njeni filozofski interpretaciji sicer še vedno poteka razprava). – Cassirer se je seveda dobro zavedal te težave in si je že na začetku svoje knjige o relativnostni teoriji zastavil ključno vprašanje: »Ali nauki transcendentalne estetike [Kantove] nudijo dovolj širok in čvrst temelj, da bi lahko nosil takó zgradbo Newtonove mehanike kakor tudi moderne fizike? Od odgovora na to vprašanje bo odvisen prihodnji razvoj spoznavne kritike ...« (*ibid.*, 12). Sam je na to vprašanje odgovarjal, da je treba Kantovo transcendentalno estetiko modificirati tako, da jo tesneje, brez posredovanja »shem« kot srednjega člena med oblikami čistega zora in kategorijami, povežemo s transcendentalno analitiko; ali, če rečemo drugače: da sheme modificiramo v kategorije, pravzaprav v simbolne forme. To nadalje pomeni, da prostor-čas vključimo med *razumske* pojme, in sicer tako, da evklidsko geometrijo (in linearno homogenost časa) vključimo ne samo v širši okvir neevklidskih geometrij (Lobačevskega, Riemanna, Beltramija idr.), ki so vendarle še »na-zorne«, vsaj če jih ponazarjamo v dveh razsežnostih, temveč da geometrije (tj. metrike, pa tudi topologije) vključimo v najširši okvir matematične teorije grup (Cassirer se



tu sklicuje zlasti na teorijo invariantnosti Felixa Kleina), torej da geometrije izrazimo s teorijami, ki sploh niso več klasično »na-zorne« in – kot sklepa Cassirer – ravno s to svojo čisto formo dosega tisto pravo transcendentalno raven (prim. tudi *FSF/III*, 157 isl. in 352 isl.). Skratka, strukture zaznavnega prostora naj bi se na globlji spoznavni ravni artikulirale kot strukture abstraktnega geometrijskega prostora, izraženega s čisto *simbolno* teorijo grup, ki je v strukturnem smislu edini prostorski *a priori*, in kot tak povsem uskladjiv z relativnostno teorijo.

Zamisel združitve transcendentalne estetike z analitiko (bolje rečeno, vključitev prve v drugo) najdemo pri Cassirerju že v njegovem zgodnjem delu z naslovom *Problem spoznanja v novoveški filozofiji in znanosti (Erkenntnisproblem, I. in II. knjiga: 1906–7)*, kjer pravi: »Čisti zor prostora in časa, enako kakor čisti razumski pojmi [kategorije], so zgolj različna razvitja in izražanja [*Entfaltungen und Ausprägungen*] osnovne oblike sintetične funkcije enotenja« (cit. po: Friedmann 2000, 90). In podobno, kakor je Cassirer v svojo nastajajočo spoznavno teorijo odprtih rok sprejemal sodobno logistiko (Fregeja, Russella idr.), saj je tudi ena izmed njegovih lastnih ključnih postavk, mislimo na tezo o prvenstvu *funkcije* pred *substanco* (*Pojem substance in pojem funkcije*, 1910), več kot zgolj uskladjiva z »novo logiko« – tako je Cassirerjev spoznavnoteoretski »funkcionalizem«, ki ga je pozneje razvil v filozofijo simbolnih form, po njegovem mnenju povsem uskladjiv z »novo fiziko«, kot povzema tudi v *Fenomenologiji spoznanja*: »Tu [v relativnostni teoriji] je substancialno povsem preneseno v funkcionalno: resnična in trajna obstojnost ni več pripisana nečemu, kar se giblje v prostoru in času, marveč prej tistim kvantitetam in njihovim relacijam, ki določajo univerzalne konstante za vsak opis fizikalnega procesa. Invariantnost teh relacij, ne pa eksistenca kakih posameznih entitet je tista, ki oblikuje najgloblji stratum objektivnosti« (*FSF/III*, 473). – Toda tu spet, kot marsikje v razmisleku o Cassirerjevih simbolnih formah, ki ravno v abstraktni matematiki dosega svoj spoznavni vrh, ostaja odprto neko pomembno vprašanje: ali je mogoče ohraniti osnovno konfiguracijo kantovske kritične filozofije z opustitvijo »čistega zora« prostora in časa? Saj je pri Kantu ravno *Anschauung* tista, ki preprečuje zdrs transcendentalizma v nekritično metafiziko, in če »zor« (prek transcendentalnih shem) ne določa več meje možnega izkustva, mar se s tem ne približamo nevarnosti, da abstraktna miselna kombinatorika (matematično artikulirana, recimo, v teoriji grup) s svojimi spoznavnimi »projekcijami« – tudi fizikalnimi (samo pomislimo na sodobne »teorije strun«, »multiverzuma« ipd.) – seže daleč čez tisti kritični prag zanesljivega spoznanja, ki je bistvena skrb Kantove kritične filozofije? Ali, če vprašamo še malce drugače: mar lahko Cassirerjeve simbolne forme, ki kljub svojemu deklarir-

ranemu »raznoličju« kulminirajo v matematiki, zares nadomestijo oz. zamenjajo Kantove transcendentalne sheme, iz katerih so se, vsaj v filozofskem pogledu, porodile? (Naj to ostane v tej razpravi zgolj vprašanje.)

*Sistem simbolnih form: mrežna ali stopnjevita struktura?*

V zadnjem razdelku naše razprave se še nekoliko pomudimo pri pomembnem problemu v interpretaciji Cassirerjeve filozofije simbolnih form, na katerega smo mimogrede že večkrat opozarjali – gre za dilemo med »mrežnim« in »stopnjevitim« modelom spoznanja (izraza sta naša): pri prvem je spoznanje policentrično, kot odprta mreža z mnogimi vozlišči, na katerih se križajo različne spoznavne poti; pri drugem je spoznanje napredujoče, kakor po lestvi se vzpenja k svojemu najvišjemu telosu, heglovski rečeno, k »absolutnemu védenju«. Cassirer koleba med prvim in drugim, med »polidimenzionalnostjo« (kot se sam izrazi) spoznavnih diskurzov na eni strani in *mathesis universalis* kot kraljico spoznanja, ki poraja najvišje in najčistejše simbolne forme, na drugi. Poglejmo malce pobliže, kako se ta dilema izraža v *Filozofiji simbolnih form*.

Cassirer, kot smo že rekli, pojmuje simbolne forme kot »drugo-v-enem« in »eno-v-drugem«, lahko bi rekli tudi kot mnogo-v-enem in eno-v-mnogem: miselno ozadje te dialektike je predvsem Kantova »sintetična enotnost« zaveži v vsej njeni mnogoterosti, pa *tudi*, komaj kaj manj, Heglov zgodovinski razvoj duha skozi njegove napredujoče forme. V splošnem uvodu k *FSF* je Cassirer zapisal: »Hegel je ugotovil, da moramo misliti človeški duh kot *konkretno* celoto, da se ne smemo ustaviti pri preprostem pojmu, ampak ga moramo razviti v celovitosti (totaliteti) njegovih manifestacij. In vendar je v svoji *Fenomenologiji duha*, kjer si je prizadeval opraviti to nalogo, pravzaprav le pripravljal teren za *logiko*. Vse različne forme duha, ki nastopajo v *Fenomenologiji*, kulminirajo, kot se izkaže, v najvišjem logičnem vrhu – in zgolj v tej končni točki dosežejo svojo popolno 'resnico' in bistvo. [...] Vse kulturne forme se stekajo v absolutnem védenju ...« (*FSF*/I, 83). Cassirer se je torej dobro zavedal nevarnosti heglavske dialektike pri ukinjanju specifičnosti in individualnosti različnih »kulturnih form«, tj. simbolnih form, obenem pa tudi dileme, o kateri govorimo. »Cassirer je imel pred seboj svarilni zgled v Heglu,« piše Charles W. Hendel v uvodni študiji k *FSF* (I, 42) in na naslednji strani navaja Cassirerjevo misel iz njegove že omenjene knjige *Spoznavni problem v novoveški filozofiji in znanosti*: »Naloga kritične filozofije pa je, nasprotno, pokazati enotnost uma v *različnih* osnovnih linijah, po katerih je svet konstituiran in oblikovan v svojih znanstvenih, umetniških, moralnih

in religioznih vidikih« (*ibid.*, 43). Hendel torej meni, da se je Cassirer uspel osvoboditi dolge Heglove sence, saj pravi: »Cassirer želi *odkrivati* dejanske oblike, ki jih je človek doslej uresničil, medtem ko Hegel daje vtis, da jih že vse pozna. [...] Cassirer v bistvu misli, da ima filozof pred seboj 'neskončno nalogo', ki naj je nikoli ne bi videl kot dovršeno. Ideal ostaja idealen in se ne more povsem realizirati« (Hendel, *ibid.*, 34). V splošnem te ugotovitve o Cassirerjevi filozofiji gotovo držijo, lahko bi še dodali, da Cassirer tudi bolj eksplicitno kot Kant poudarja filozofovo neskončno nalogo, saj tudi pri transcendentalni konstituciji predmetnosti postavlja v ospredje predvsem »regulativna načela« sintetičnega *a priori* (tj., predmet je *limita* spoznanja, ki se mu spoznavni proces vselej le približuje (gl. Friedmann 2000, 117)) – toda vprašanje, ali je kantovski transcendentalizem sploh mogoče združiti s kulturno in zgodovinsko raznolikostjo bistveno drugače, kot je to storil Hegel, vseeno ostaja odprto. Zanimivo je, da je Cassirer svoj rokopis za nedokončano IV. knjigo *FSF* (1928) začel z znamenitim Heglovim stavkom *Das Ganze ist das Wahre* (*FSF/IV*, 193). Da, ampak po kateri poti pridemo do te »resnične celote«: po mrežasti ali stopnjevitosti? Cassirer bi rad ohranil ali celo združil obe, to pa je zelo težka naloga.

V I. knjigi *FSF*, v *Jeziku*, Cassirer obravnava (naravni) jezik kot spoznavno avtonomen v odnosu do znanstvenega, toda v III. knjigi, v *Fenomenologiji spoznanja*, vidi v njem predvsem pripravo za znanstveno zavest: to je lepo razvidno, na primer, pri obravnavi razvoja pojma števila, od vsakdanje izkustvene zavesti, ki šteje konkretne predmete in si pri tem najprej pomaga s prsti, do matematičnega pojma števila v formalizirani aritmetiki. S *spoznavnega* stališča – in v filozofiji simbolnih form gre ves čas ravno za spoznanje – pač ne bi mogli reči, da je intuitivno razumevanje števila enakovredno matematično-znanstvenemu; nedvomno gre za razvoj, za stopnjevitost spoznanja, pri čemer bi se težko izognili konsekvenci, da je ta epistemološki vidik obenem tudi vrednostni, verjetno tudi ontološki. Analogno velja za druge glavne simbolne forme, ki jih Cassirer zaporedno raziskuje na vseh treh ravneh (mitični, jezikovni in znanstveni *alias* ekspresivni, reprezentativni in signifikativni): za prostor, čas, zavest o sebi in skupnosti, razrede in relacije itd.

Poglejmo si problem (a)simetričnosti odnosa med mitičnim in znanstvenim mišljenjem. Cassirer v *Mitičnem mišljenju* vztrajno poudarja, da mitična zavest ni zgolj predstopnja znanstvene, racionalne logike, ampak da je drugačen, vzporeden, prvotnejši (ne zgolj v historičnem pomenu) sloj simbolne artikulacije, ki se ohranja tudi v razvitejših družbah oziroma na višjih spoznavnih stopnjah; sledeč Schellingu, pravi, da ima mitično mišljenje svoj lasten »način nujnosti« in »način realnosti«. Tu naj bi šlo za tipičen primer

»polidimenzionalnosti« simbolnih form. Cassirer gre pri poudarjanju specifičnosti mitičnega mišljenja mestoma tako daleč, da se samokritično sprašuje: »Ali ni *petitio principii*, napačna racionalizacija mita, če ga skušamo razumeti skozi njegovo *miselno obliko*?« (FSF/II, 69) – Toda v samem programskem uvodu imenitne II. knjige FSF, in sicer na izpostavljenem mestu na koncu tega uvoda, Cassirer piše: »Čeprav mit, jezik in umetnost segajo drug v drugega v svojih konkretnih zgodovinskih manifestacijah, pa se odnos med njimi kaže kot neka sistematična gradacija, idealna progresija k točki, v kateri duh ne le, da jè in živi v svojih lastnih stvaritvah, v svojih sámoustvarjenih simbolih, ampak jih tudi spoznava v njihovi biti. Ali, kot je pokazal že Hegel v *Fenomenologiji duha*: cilj duhovnega razvoja je v tem, da kulturna dejanskost ni spoznana le kot substanca, temveč tudi 'kot subjekt'« (*ibid.*, 26). Pa smo spet pri Heglu!

Cassirer se navezuje na Hegla tudi (še posebno naklonjeno) v predgovoru k *Fenomenologiji spoznanja*, III. knjigi FSF. Ko razlaga naslov te knjige, pravi, da razume izraz 'fenomenologija' v Heglovem, ne v modernem pomenu. Potem nadaljuje: »Za Hegla je fenomenologija postala osnova vsega filozofskega spoznanja, saj je vztrajal pri tem, da mora filozofsko spoznanje zaobseči celovitost (totaliteto) vseh kulturnih form, in tudi ker je spoznal, da lahko ta celovitost postane razvidna samo v prehodu od ene forme k drugi« (FSF/III, xiv). Temu sledi daljši citat iz *Fenomenologije duha*, v katerem Hegel uporabi prisposodbo »lestve« znanosti (*Wissenschaft*). Kritično povzemajoč to prisposodbo, Cassirer poudarja pomen same *poti*: ne le telos, ki je na koncu, tudi tisto, kar je »na začetku in v sredini« – nekoliko nerodno bi lahko rekli »telos same poti« – je pomembno za duha; in čeprav se Cassirer načeloma strinja s Heglom, ki seveda na svoj način tudi poudarja pomen same poti, dodaja, da se mora filozofija simbolnih form razlikovati od Heglove »tako v svojih temeljih kot v svojem razvoju« (*ibid.*, xv), kajti z njenega stališča je »nepogrešljiv vsak posamezen klin lestve« (*ibid.*), saj je treba spoznanje razumeti ne le v njegovem rezultatu, ampak predvsem kot *proces*. Da, toda Cassirer v tretjem delu iste sistematične knjige, v poglavju z naslovom »K teoriji pojma« – kjer, mimogrede povedano, zagovarja »relacijsko« teorijo pojma nasproti »esencialni« (tj. aristotelski), navezujoč se na Russellove stavčne funkcije, ki definirajo razrede, pojmovne ekstenzije, ne pa obratno – zapiše o spoznanju kot oblikovanju pojmov nekaj povsem nasprotnega kakor v pasusu iz predgovora, ki smo ga maloprej navedli, tako da se zdi, kot da bi medtem pozabil na svojo kritičnost do Hegla: »Vse formiranje pojmov, ne glede na to, iz katerega specifičnega problema izhaja, je navsezadnje usmerjeno k enemu osnovnemu cilju, k določitvi 'absolutne resnice'. Navsezadnje poskuša misel zaobseči vse delne propozicije, vse delne pojmovne strukture

v enoten in vseobsegajoč umski kontekst« (*FSF/III*, 284). V nadaljevanju se Cassirer izreka za Leibnizevo *scientio generalis*, ki pa zahteva tudi *characteristico generalis* (*ibid.*, 285) – tj., univerzalni matematični simbolizem. V tem pogledu se Cassirer od Kanta in Hegla vrača k Leibnizu: najvišja znanost ni umska *Wissenschaft*, ampak *mathesis universalis*. Obenem pa želi ostati zvest nemški klasični filozofiji, saj pravi: »Pojem je zadnja in najvišja stopnja, do katere se povzpne spoznanje v napredovanju objektivne zavesti« (*ibid.*, 315); in tudi heglavska misel o »odtujitvi« logosa mu ni tuja: »Zato da bi prišel k sebi, mora logos vedno iti skozi takšen navidezni proces sámoodtujitve ...« (*ibid.*, 432).

Za razmislek o dilemi med mrežnim in stopnjevitim modelom spoznanja je zanimivo tudi mesto iz prvega poglavja *Fenomenologije spoznanja*, kjer Cassirer znova poudarja eno izmed svojih glavnih postavk, da »simbolna funkcija« ni omejena zgolj na pojmovno spoznanje, ampak da je treba iskati globlje, prvotnejše spoznavne stratumе v jeziku, mitu itd.: »Svet mitičnih podob, fonetična struktura jezika in znaki, ki jih uporablja eksaktno spoznanje – vsak od njih določa specifično dimenzijo reprezentacije – konstituira celoto duhovnega obzorja, vendar le tedaj, če so te dimenzije dojele v njihovi celovitosti (totaliteti)« (*FSF/III*, 48). V kateri celovitosti? Uma? Duha? In kakšna je ta celovitost: mrežna ali stopnjevita? V nadaljevanju Cassirer razlaga, da se v filozofiji simbolnih form »vzpostavlja nov red« med tremi osnovnimi viri spoznanja, ki jih je Kant proučeval v *Kritiki čistega uma* – med občutkom oz. zaznavo, domišljijo (imaginacijo) in razumom – in ta novi red ne zabriše ločnic med njimi, jih pa bolj kontinuirano povezuje, saj »vzpostavlja trdne povezave med različnimi fazami, skozi katere mora prehajati teoretska zavest, preden pride do svoje dokončne in popolne forme« (*ibid.*). Faze? Če gre za faze enotnega, stopnjevitega spoznavnega procesa, potem je filozofija simbolnih form upravičena, da sukcesivno obravnava vse te faze, vendar to ni samoumevno in tudi sam Cassirer (v polemiki z Natorpom) o tem podvoimi in se sprašuje, ali gre za isto vrsto transcendentalne univerzalnosti tako v teoretičnem znanstvenem spoznanju kakor tudi v nižjih spoznavnih fazah. Mar ne bi bila za nižje faze primernejša, na primer, psihologija, kot meni Natorp? Kaj pravzaprav metodološko pomeni »polidimenzionalnost« simbola in/ali duhovnega sveta? Cassirer odgovarja, da te mnogorazsežnosti ni mogoče ponazoriti z ravno črto, kajti: »Razlika med sferami duhovnega pomena je specifična in ne kvantitativna – in prav ta specifična razlika je zbrisana, brž ko jo poskušamo opredeliti zgolj kot razliko med 'več' in 'manj', med pozitivno in negativno smerjo objektivizacije« (*ibid.*, 54). Pot spoznanja torej nikakor ni linearna, kar pa seveda še ne pomeni, da ni stopnjevita, niti tega, da ne vodi k enemu samemu, najvišjemu cilju. Cassirer nam zatr-

juje, da je spoznavnih poti več, in iz njegovih besed lahko domnevamo, da so »vzporedne«, ni pa povsem jasno, ali imajo konvergenčno točko ali ne. »Univerzalnost lingvističnih pojmov ne sodi na isto raven kot univerzalnost znanstvenih, še posebno naravoslovnih zakonov: ena ni zgolj ekstenzija druge, nasprotno, saj napredujejo po različnih poteh in izražajo različne smeri duhovne formacije« (*ibid.*, 56). – Kakšne so torej te »poti«? Stopničaste? Zavite v vijačnice? Se mrežasto križajo? Tvorijo klobčič, tako kot verige aminokislin v beljakovinski molekuli? Možnosti je seveda mnogo ... toda *znatraj* filozofske paradigme *subjektivitete*, v kateri se miselno giblje Cassirer in celotno (novo)kantovstvo, je najbrž nujna ena sama, »najvišja« *spoznavna* konvergenčna točka vseh teh različnih poti: čisti transcendentelni subjekt. (Kant je bil glede ontološke realnosti te konvergenčne točke »previdnejši« od svojih naslednikov, saj je zanjo uporabljal skromen izraz »apercepcija« čistega uma.) Če pa sežemo z mislimi nazaj v zgodovino – in morda tudi naprej? – namreč v klasični, platonski idealizem, takšna *spoznavna* konvergenčna točka tam ni nujna, kajti v platonizmu se spoznanje, tudi najvišje umsko spoznanje, presega v »mističnem zrenju« tistega, kar je »onkraj bitnosti« (*epékeina tés ousías*): to Dobro in/ali Eno.

In še sklepna misel: Cassirerjeva filozofija simbolnih form je izreden miselni napor, usmerjen v spoznavno in obenem človeško reintegracijo, izjemno iskanje celovitosti v nedavno minulem stoletju, v katerem je, kot je zapisal Alain Badiou, vladalo »antidialektično Dvoje« z antagonizmi brez sinteze, od politike in sociale do znanosti in umetnosti. Simbolne forme so kljub nekaterim težavam, ki smo jih nakazali v tem prispevku – ali pa ravno zaradi svoje produktivne »problematičnosti« – dragoceno miselno orodje tudi za sodobno filozofsko misel, če išče »dialektično dvoje« s sintezo v Enem. Kajti v najglobljem, presežnem pomenu drži, da je »celota tisto resnično«.

### *Bibliografija:*

- Cassirer, Ernst (*FSF/I–III*), *The Philosophy of Symbolic Forms: Zv. I: Language* (1955), *Zv. II: Mythical Thought* (1955), *Zv. III: The Phenomenology of Knowledge* (1957), *Zv. IV: The Metaphysics of Symbolic Forms* (1996), Yale University Press, New Haven & London.
- Cassirer, Ernst (1910): *Substanzbegriff und Funktionbegriff*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin.
- Cassirer, Ernst (1921), *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin.
- Hendel, Charles W. (1955), »Introduction«, v: Cassirer, *The Philosophy of*

*Symbolic Forms*, Yale University Press, New Haven & London. Zv. I, str. 1–65.

Gombrich, Ernst H. (1990), *Spisi o umetnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana.

Krois, John Michael & Verene, Donald Phillip (1996), »Introduction«, v: Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Yale University Press, New Haven & London, Zv. IV, str. ix–xxvi.

Verene, Donald Phillip (1998), *Cassirer, Ernst (1874–1945)*, geslo v: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York.

Friedman, Michael (2000), *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*, Open Court, Chicago & La Salle, Illinois.

Friedman, Michael (2004), *Ernst Cassirer*, geslo v: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/cassirer>.





# FILOZOFIJA MATEMATIKE ERNSTA CASSIRERJA

MAJA LOVRENOV

## *Uvod*

Članek obravnava specifično pozicijo Cassirerjeve filozofije matematike po eni strani glede na empiristične in psihologistične teorije matematike, ki matematične objekte razlagajo kot abstrakcije empiričnih ali psiholoških bitnosti, in po drugi strani glede na tri glavne smeri filozofije matematike, ki so se razvile konec 19. in začetek 20. stoletja, namreč logicizem, intuicionizem in formalizem. Vse tri so odgovor na krizo osnov matematike, ki je nastopila s paradoksi teorije množic. Frege, ki mu Russellov paradoks pravzaprav uniči projekt, se hoče s svojim logicizmom, tj. zvajanjem matematike na logiko, postaviti nasproti empirističnim in psihologističnim teorijam matematike, pokazati hoče, da je matematika analitično apriorno vedenje. Russell in Whitehead nadaljujeta Fregejevo delo in se v svoji *Principia Mathematica* skušata izogniti paradoksom s teorijo tipov. V nasprotju z logicizmom, intuicionizem z Brouwerjem na čelu matematiki pripisuje avtonomno področje vednosti, še več, logiko izpeljuje iz matematike, osnova matematičnega spoznanja je intuicija in v tej mora biti dano oziroma konstruirano vse, kar naj bo pripuščeno v matematiko. Posledica take zastavitve je zavračanje logičnega aksioma izključenega tretjega, kar obenem pomeni tudi odrekanje velikemu delu klasične matematike. Ravno nasprotno skuša Hilbert s formalizmom zagotoviti trdne temelje celotnemu področju klasične matematike in sicer tako, da bi transfinitno matematiko dokazal s finitnimi sredstvi. Namreč Hilbert matematiko najprej omeji na opisovanje konkretnih objektov in logičnih odnosov med njimi, kjer ne more priti do paradoksov, toda njegov cilj je to matematiko razširiti z idejo neskončnega in pokazati, da taka razširitev matematike ne vodi v protislovje. V ta namen mora Hilbert formalizirati celotno aritmetiko in v tem formalnem sistemu na končen način dokazati neprotislovnost. (glej Körner 1968; Becker 1998; Benacerraf&Putnam 1983)

Zgoraj naštetih predstavniki svojih smeri so bili vsi tudi matematiki, ki so k svojemu področju pristopali tako rekoč normativno, s tem ko so reševali določena epistemološka vprašanja, so hkrati določali, kaj naj bi bila sprejemljiva matematika, kakšne postopke, metode in dokaze lahko upravičeno uporablja. Cassirer pa nasprotno vzame matematiko tako kot je, kot nekaj danega, kar moramo razložiti. Omenjene tri smeri obravnava po eni strani glede na to, kako dobro razložijo to dano materijo, in po drugi strani glede na širši epistemološki okvir. Cassirer odločno nasprotuje zvajanju matematike na logiko in posledično njeni analitičnosti, hkrati kritizira Fregejev realizem in dedukcijo kardinalnih števil s pomočjo pojma razreda. Skupno predpostavko logicizma in empirizma vidi v tem, da matematične bitnosti še vedno povezujejo z nekim realnim substratom, eni z empiričnim drugi s pojmovnim, medtem ko Cassirer zagovarja ravno nasprotno, da mišljenje iz samega sebe, iz izvornih relacij, ustvari matematične objekte. Zdi se, da se tako Cassirer približa Brouwerju, ki matematiko poveže s čisto intuicijo časa, toda Cassirer kot neokantovec zavrača čisti intuiciji prostora in časa, matematiki pa pripiše čisto logično naravo in jo poveže s čisto razumsko zmožnostjo duha. Tako se oddalji tudi od Hilberta, ki za objekte matematike razglasi zaznavne objekte – vidne znake; ne strinja pa se tudi z njegovim formalizmom, ki bi vse napredovanje v matematiki zvedel na golo kombinacijo znakov in ji s tem odrekel vsak pomen. Za Cassirerja je matematika sintetična, napredujoča znanost, ista zmožnost razuma, ki ustvari matematične pojme, je na delu v fiziki in še prej v intuiciji, tako da matematika dobi svoj pomen s svojo umeščenostjo v sistem spoznanja. Posebnost Cassirerjevih odgovorov na določena klasična vprašanja filozofije matematike izvirajo iz vloge, ki jo pripiše sintetični zmožnosti čistega razuma:

Proti vsem tem trem usmeritvam mišljenja – empirizmu, intuicionizmu in stavčni logiki – Cassirer naperi uničujočo kritiko podprto z ogromnim zgodovinskim dokaznim gradivom [...]

Ostane edina prava alternativa, namreč postavitve ustvarjalne sinteze čistega razuma kot absolutno nujnega epistemološkega in logičnega temelja, od katerega mora biti v splošnem odvisna sama možnost matematike. (Smart, 243)

V članku se bomo omejili na primere iz aritmetike, kjer se že dovolj dobro pokažejo bistvene značilnosti matematičnega spoznanja, pa tudi kriza osnov matematike izbruhne ravno pri definiciji naravnega števila, glede na katero potem tudi že lahko pokažemo na osnovne razlike med tremi smermi filozofije matematike. Cassirerjev odnos do logicizma si bomo ogledali v

luči spora med kardinalno in ordinalno teorijo števila, hkrati pa bo ta del vključeval tudi kritiko empiristične teorije števila. Problem te teorije in vseh podobnih, ki matematične objekte razlagajo kot abstrakcijo iz danega substrata, se še posebej pokaže pri vpeljavi »idealnih« elementov v matematiko. Tu se navežemo na Hilbertov program, ki naj bi čisto formalno dokazal, da vpeljava idealnih elementov ne povzroči protislovja v starem sistemu. Cassirer tu postavi vprašanje, ali zadostuje zgolj ta formalna neprotislovnost ali ne bi morali dokazati tudi resnične notranje povezave in homogenosti logične strukture matematike. Nadaljnje vprašanje, ki se poraja ob tem, je, ali je matematika zgolj igra s praznimi znaki, kar je glavni očitek Hilbertovi zastavitvi, ali pa ima matematika vseeno nek svoj pomen. V tem je tudi jedro spora med intuicionizmom in formalizmom, ki ga skuša Cassirer razrešiti z vidika epistemologije. Potrebujemo namreč oboje: Hilbertov formalizem, ki zagotovi neprotislovnost sistema, in neke vrste intuicionizem, ki razloži pomen matematične vsebine in matematičnega odkritja. Ta razrešitev se dotika tudi Cassirerjevega razmisleka o sintetični oziroma analitični naravi matematike, kjer Cassirer zagovarja prvo.

### *Logicizem in zavrnitev empiristične teorije matematike*

Za Cassirerja logicizem predstavlja pomemben korak naprej v filozofiji matematike, saj se odločno postavi nasproti empirističnim razlagam matematičnega spoznanja, sam v svoji kritiki velikokrat navaja Fregejeve argumente, toda nikakor se ne more strinjati z enačenjem logike in matematike in posledično z njeno analitično naravo. Hkrati pa Fregeju tudi očita, da ravno tako kot empiristi, število zvaja na nek substrat, čeprav v tem primeru sicer idealni oziroma pojmovni.

Logicizem se postavi ostro nasproti empiristični teoriji števil, po kateri naj bi števila izražala določeno lastnost predmetov, vse izjave o številih in njihovih medsebojnih odnosih naj bi zadevale določene fizične lastnosti stvari. Primer take razlage je J. S. Millova interpretacija aritmetike kot empirične znanosti. Stavek, da je  $1 + 2 = 3$ , ni nikakršna definicija, povezana s pomenom pojmov dva in tri, ampak je zgolj poročilo o empiričnem dejstvu, ki ga je do zdaj naša prostorska zaznava predstavljala vedno na enak način. S tako dedukcijo število izgubi svojo logično strukturo in tisto določenost, ki mu daje njegovo vrednost in pomen. Od tod tudi izvirajo vse težave Millove teorije. Zelo velika števila, ki so med seboj sicer jasno ločena, je nemogoče razločevati v čutni intuiciji. Problematična je tudi vsesplošna aplikacija števila, saj bi bilo malo čudno, če bi lastnost, ki jo abstrahiramo iz zunanjih stvari, kar prene-

sli na notranja izkustva, predstave in pojme. Cassirer uporabi tole Fregejevo prisposodobu: »To bi bilo natanko tako, kot če bi govorili o taljivem izkustvu, modri predstavi, slanem pojmu ali lepljivi sodbi.« (Cassirer 1953, 30)

Te probleme je empiristična razlaga skušala rešiti tako, da je namesto zunanjih stvari za izvor števil vzela samo zavest. Ker je število proglasila za predstavo, ga je s tem rešila vseh omejitev, ki mu jih je nalagala povezava z materialnimi stvarmi, in zdi se, da je hkrati tudi razložila njegovo univerzalnost in obseg. Toda problem zdaj predstavlja sama narava predstave, ki je trenutna, različna v različnih individuih in se nikoli ne pojavi v isti obliki dvakrat, kar pa je v popolnem nasprotju z idealno in nespremenljivo logično naravo števila. Če potemtakem ni neka posebna psihološka vsebina izvor števila, potem bi pa to lahko bila akta diferenciacije in povezovanja, ki to vsebino proizvedeta. Tako razumljeno število je univerzalno zato, ker predstavlja stalen pogoj sodb o individuih kot individuih. Vseeno pa tudi ta razlaga ne reši logičnega problema števila, saj so ti čisti akti mišljenja še vedno zgolj psihološki pojavi, ki pridejo in grejo.

Logicistična razlaga se od empiristične razlikuje v tem, da osnove numeričnih trditev ne išče več v čutnih, fizičnih rečeh, ampak v pojmu stvari. Vsaka sodba o številskih razmerjih pripiše določeno lastnost, ne objektom, ampak njihovim pojmom. S tem je rešen problem univerzalne aplikacije števila, ki zdaj pokriva tako materialno kot nematerialno, zunanje in notranje pojave, stvari in izkustva, saj štetje zdaj ne zadeva med seboj heterogenih vsebin, ampak vedno le njihove pojme, in tako ostaja na isti logični ravni.

Bistveni del logicističnega projekta je zvesti pojem števila na logične konstante, pri čemer za nujno in zadostno predpostavko vzamejo pojem razreda in na osnovi te izvedejo dedukcijo kardinalnih števil. Pri tej dedukciji logicisti ne analizirajo števila v enostavnejše dele, ampak se vprašajo, kaj pomeni enakost števil. Takoj ko ugotovimo, pod kakšnimi pogoji bomo obravnavali dve množici kot enakoštevni, je s tem posredno določena posebna lastnost, ki je pri obeh identična. Kriterij enakoštevnosti dveh množic pa podamo z relacijo, ki naj elemente ene množice bijektivno preslika na elemente druge. Izmed neskončno mnogo možnih razredov objektov zberemo skupaj tiste, med katerimi velja ta relacija. Če zdaj abstrahiramo skupno relacijo, ki velja med vsemi razredi te zbrane celote, dobimo pojem števila te celote.

### *Kardinalna : ordinalna teorija števil*

V čemer pa logicisti nadaljujejo empiristično teorijo, je to, da število razumejo kot skupno lastnost določenih vsebin in skupin vsebin. Še vedno,

vsaj za Fregeja, število potrebuje nek objektivni substrat, v tem primeru pojmovno bitnost razreda, če naj ne izgubi svoje podpore v realnosti in s tem vso veljavnost. V nasprotju s tem Cassirer zagovarja neko drugo možnost, namreč da števil ne utemeljujemo na nobenem substratu, ampak jih razlagamo preko relacij, kot mesta v zaporedju, kakor to naredi ordinalna teorija števil. Na tej točki se Cassirer naveže na Dedekinda in njegovo dedukcijo števil, ki je v celoti utemeljena na splošni logiki relacij. Cassirer Dedekindovo dedukcijo razloži takole: Če vzamemo zaporedje, v katerem obstaja prvi člen in za katero velja pravilo sledenja, ki vsakemu členu priredi naslednika, tako da med njima velja nedvoumna tranzitivna in asimetrična relacija, ki je ista za celotno zaporedje, potem smo v tem »sledenju« že dojeli osnovni tip, ki ga aritmetika obravnava. Vse trditve aritmetike in operacije, ki jih definira, zadevajo le splošne lastnosti tega sledenja in tako niso naravnane na stvari, ampak na ordinalno relacijo. Vsa gotovost števil temelji na teh relacijah, ki se kažejo v njih samih, in ne na kaki relaciji z zunanjo objektivno realnostjo. Števila so glede na to razlago sistem idealnih objektov in njihovo bistvo je izčrpano v njihovih medsebojnih relacijah, bistvo števila je popolnoma določeno z njegovim mestom v sistemu.<sup>1</sup>(Cassirer 1953, 38)

Ravno to daje ordinalni teoriji metodološko prednost pred kardinalno. Namreč, kot priznajo sami logičisti, za matematiko pride v poštev le število, ki se ga da čisto in popolnoma razviti v obliki zaporedja, zanimajo jo le lastnosti, ki temeljijo na urejenosti njihovih mest. Ordinalna teorija lahko zadosti takim zahtevam, saj zanjo posamezno število ne pomeni ničesar, svoj pomen dobi le z mestom v celotnem sistemu. Definicija posameznega števila neposredno določa relacijo, ki ga veže z ostalimi člani sistema. V splošni dedukciji kardinalnih števil pa je ta relacija eliminirana, člani so določeni kot skupne lastnosti razredov, še preden je karkoli določeno glede njihovega zaporedja.

Preučevanje množic, kjer vsakemu članu ene lahko priredimo natanko en član druge, lahko vodi le do izločitve nekega identičnega 'znamenja' v obeh, toda to 'znamenje' samo po sebi še ni število, ampak je le logič-

---

<sup>1</sup> Tu gremo lahko še korak naprej in deduciramo tudi kardinalna števila. Nov pomen se nam odpre, ko števila ne dojamemo več le kot zaporedja, ampak ga razumemo in uporabljamo kot izraz množstva. Kardinalna števila pomenijo novo logično funkcijo, saj zdaj zaporedja ne dojamemo zgolj v njegovih sosednjih členih, ampak kot idealno celoto. Naslednik naj ne bi le pustil ob strani predhodnika, ampak ga povzame vase, tako da zadnji korak vsebuje v sebi vse prejšnje skupaj z zakonom njihove medsebojne povezave. S tem se golo zaporedje ordinalnih števil razvije v enoten, samo-zadosten sistem, kjer noben člen ne obstaja sam zase, ampak predstavlja strukturo in formalni princip celotnega zaporedja.

na lastnost, ki ni natančneje definirana. Taka lastnost postane število šele, ko se loči od drugih 'znamenj' iste logične narave, tako da stopi z njimi v relacijo 'prej-potem' ali 'več – manj'. (Cassirer 1953, 49)

Kardinalna definicija števila sama po sebi torej ne zadostuje zahtevam matematike ravno zato, ker število še vedno pojmuje kot abstrakcijo skupne lastnosti. Kar pa kardinalno teorijo povezuje z ordinalno, je logika relacij. Namreč značilno za logiciste je, da vzamejo enakost števil za konstitutivno lastnost celotne vsebine pojma števila. Če običajno vzamemo števila kot dana in se potem odločamo o njihovi enakosti in neenakosti, pa je tu ravno obratno, relacija enakosti je tista, ki je dana in ki šele določa svoje člene – števila. Tukaj Cassirer opozori na neko tendenco, ki je osnovna za vsako konstrukcijo matematičnih pojmov, kjer se konstrukt vzpostavi šele iz relacij, v katerih se nahaja. Vprašanje je le, ali je ta relacija enakosti razredov res logično enostavnejša od vseh funkcij, ki jih uporabi ordinalna teorija za svojo definicijo števila.

Da bi Cassirer pokazal, kako so relacije ordinalne teorije res enostavnejše od tistih kardinalne, vzame za primer konkretnega predstavnika logicistov – Russella – in mu očita krožnost njegove definicije števila. (glej v Cassirer 1953: poglavje II, odsek IV) Namreč če vzamemo definicijo števila ena, ugotovimo, da je že od samega začetka predpostavljeno, da vemo, kaj pomeni dojeti objekt kot en, saj je enakoštevnost množic definirana s preslikavo, ki slika en element prve množice v natančno en element druge. Logicisti temu ugovarjajo tako, da se sklicujejo na razliko med matematičnim pomenom enke in pomenom nedoločnega člana; in le ta zadnji pomen naj bi bil predpostavljen. Pojem enke ni predpostavljen pojmu individua, prej je individuum osnovni pojem, iz katerega izpeljemo število ena.

Cassirer za trenutek sprejme ta ugovor in posledično tudi logicistično definicijo enke: razred  $u$  vsebuje en element, če  $u$  ni nič in če sta  $x$  in  $y$ , potem je  $x$  identičen  $y$ . Cassirerjev ugovor tej definiciji pa je zdaj ta, da v tem primeru logična funkcija števila ni toliko deducirana, kolikor je opisana z določenim tehničnim ovinkom. Namreč, da bi razumeli to definicijo, moramo dojeti  $x$  kot identičen sam s sabo, ga povezati z  $y$  in pogledati, če sta ista ali različna. Toda, če vzamemo ta proces postavljanja in diferenciacije za osnovo, smo le predpostavili število v smislu ordinalne teorije.

Krožnost logicistične dedukcije števila Cassirer na koncu premisli še v povezavi z najbolj splošno logicistično določitvijo števila, tj. v povezavi z enakostjo razredov. Enakost razredov predpostavlja, da so sami ti razredi dani kot množstvo. Podobnost razredov zahteva vsaj dve celoti povezani z določeno relacijo, torej zahteva, da postavimo ta razreda nasproti drug proti

drugemu in ju tako razumemo kot dve različni enoti. Logicisti se tu lahko sklicujejo na neposredno dano logično razliko med pojmi razredov, ki ne potrebuje in nima nadaljnje upravičitve. Toda to bi nas vodilo le nazaj od pojma razreda do njegove generirajoče relacije. Razlika med sistematičnimi celotami bi se reducirala na razliko med pojmovnimi zakoni, ki jih producirajo. V povezavi s tem prednost ordinalnih števil Cassirer opiše takole:

[...] čista ordinalna števila lahko izpeljemo neposredno in brez ovinke v pojem razreda, saj nam za to ni treba predpostaviti ničesar razen možnosti, da diferenciramo zaporedje čistih miselnih konstrukcij s pomočjo različnih relacij z določenim osnovnim elementom, ki služi kot izhodišče. Teorija ordinalnih števil tako predstavlja bistveni minimum, ki se mu ne izogne nobena logična dedukcija števil. (Cassirer 1953, 53)

V *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* Cassirer ta isti spor med ordinalno in kardinalno teorijo obravnava v bolj splošno epistemološkem okviru. Njegova osnovna predpostavka je, da za čisto matematiko ni pomembno, s katero definicijo števila začnemo, saj mora vsaka dedukcija števila upoštevati obe strani, ker je število tako glavno kot vrstno obenem. Ta spor torej ni notranji čisti matematiki, ampak je le del širšega problema in splošnega vprašanja, kako se naše spoznanje nanaša na objekte in katerim pogojem mora zadostovati, da bi imelo objektivni pomen.

Prvi odgovor na to vprašanje pravi, da se spoznanje ravna po bivajočem in zato svojo nalogo opravi toliko bolje, kolikor bližje pride njegovi pravi naravi in bistvu. Resničnost pojma dokažemo tako, da podamo objektivni substrat, ki mu ustreza, kajti drugače bi bil le subjektivna iluzija. Najvišji postulat je torej *adequatio rei et intellectus*, ki mora biti izpolnjen v vsakem primeru, pa naj gre za empirične ali matematične pojme. Ti se razlikujejo zgolj po svojem izvoru in vsebini, ne pa v svoji odvisnosti od stvari.

Temu nasproten odgovor ponuja tako imenovani funkcionalni pogled na spoznanje, ki objekt spoznanja ne vzame za že v naprej dan, ampak je ta šele cilj spoznanja. Vprašanje, ki si ga ta pogled postavlja ni, kaj so razni objekti v svoji pravi naravi in biti, ampak kako je spoznanje sploh možno.

Prvi odgovor lahko povežemo s kardinalno teorijo števil, saj je za njene zastopnike (Cantor, Frege, Russell) pojem objektivno veljaven le, če ustreza nečemu realnemu. To podlago, ta logični in stvarni *prius* števila, najdejo v pojmu množice.

V množici, v množstvu obstoječih predmetov – obstoj, ki pa je v resnici čisto bistvo, saj je določen pojmovno in ne čutno – pridobi število prvič svojo substancialno podporo in s tem svoj pomen in resničnost. Kardinalno število označuje določeno lastnost, ki se drži množic in ki jo lahko z abstrakcijo iz le-teh tudi izločimo. (Cassirer 1994, 71)

Nasprotno stališče zastopa ordinalna teorija, ki v urejenosti števil ne vidi le neke lastnosti in dodatka številu, ampak to urejenost vzame za njihov utemeljujoči in konstitutivni princip. Števila niso nekaj samo po sebi danega, ampak označujejo neko mesto v zaporedju. Kar daje številu njegovo bistvo in kar ga privede do obstoja, so relacije, v katerih se nahaja. V teh najpoprej najdemo momenta postavitve in razlikovanja, h katerima se pridružita še momenta zaporedja in njegove urejenosti. Na teh momentih, ne pa na sistemih stvari, temelji celotna aritmetika.

### *Vpeljava idealnih elementov in formalizem*

Prednost drugega pristopa se še posebej pokaže pri vpeljavi negativnih števil, ulomkov, iracionalnih in imaginarnih števil. Očitno ta števila ne referirajo več na kake čutne oziroma pojmovne skupine objektov in tako postanejo problematična za teorijo abstrakcije. Če pa jih razumemo kot sisteme relacij, nova števila postanejo le izraz iste logične funkcije, ki je prisotna že v naravnih številih. Npr., če negativna števila razumemo substancialno, nastopijo problemi, ko skušamo neki negativni substanci pripisati bit, če pa jih razumemo relacijsko, jih dobimo tako, da obrnemo relacijo sledenja, ki velja že za zaporedje naravnih števil.

Kot primer, kjer se zgornje trditve najbolj jasno pokažejo, Cassirer navede vpeljavo iracionalnih števil z Dedekindovimi rezi. Postopek je naslednji: Če vzamemo množico vseh racionalnih števil in izberemo neko racionalno število  $a$ , potem to število razdeli celoto na dva razreda, kjer so v enem vsa števila manjša od  $a$  in v drugem vsa števila večja od  $a$ . Toda obratno ne velja, če vzamemo neko strogo določeno, nedvoumno razdelitev, ni nujno, da ta ustreza nekemu določenemu racionalnemu številu. Npr. vzamemo pozitivno celo število  $D$ , ki ni koren celega števila, potem obstaja tako naravno število  $\Lambda$ , da je  $\Lambda^2 < D < (\Lambda+1)^2$ . Naj bo  $\mathcal{A}$  množica vseh števil, katerih kvadrati so manjši od  $D$ , in  $\mathcal{B}$  množica tistih, katerih kvadrati so večji od  $D$ . Potem vsako racionalno število pripada eni od teh množic, ni pa nobenega racionalnega števila, ki bi povzročilo to delitev. Tako lahko uvedemo iracionalno število, ki nima druge funkcije in pomena, kot da pojmovno predstavlja to določeno



nost razdelitve same. To novo število ni arbitrarno postavljeno niti ni vpeljana kot goli simbol, ampak je izraz celote relacij, ki smo jih najprej strogo logično deducirali. »Od začetka predstavlja natančno določen logični sistem relacij in v le-tega ga lahko ponovno tudi razstavimo.« (Cassirer 1953, 59)

Ti rezi so hkrati tudi urejeni v zaporedje, kar sledi iz njihove izvorne konstrukcije. Namreč za reza  $(\mathcal{A}, \mathcal{B})$  in  $(\mathcal{C}, \mathcal{D})$  rečemo, da je prvi večji od drugega, če obstaja element  $a$ , ki pripada  $\mathcal{A}$  in  $\mathcal{D}$ . S tem smo podali splošno pravilo, ki določa zaporedje rezov, s čimer ti rezi dobijo lastnost čistih števil.

Število namreč v svojem izvornem pomenu nima nobene posebne značilnosti, ampak je zgolj najsplošnejši izraz forme urejenosti in zaporedja na sploh; zato kjerkoli taka forma obstaja, tam število najde svojo uporabo. Za reze lahko rečemo, da so števila, saj med seboj tvorijo strogo urejeno mnogoterost, kjer je relativno mesto elementov določeno glede na določeno pojmovno pravilo. (Cassirer 1953, 61)

Pri vpeljavi iracionalnih števil torej ne gre za to, da bi med znane elemente sistema nekako vrinili nove, oziroma predpostavili njihov obstoj, ampak se na osnovi izvorne dane celote pojavi drug, bolj kompleksen sistem določitev zaporedja. Ta sistem vsebuje prejšnjega in ga povzame vase, saj tudi racionalna števila lahko predstavimo kot reze in na množici rezov definiramo običajne številske operacije.

Nova števila so torej v bistvu le bolj kompleksen sistem relacij, sistem, ki ga sestavlja razred starih števil. Ta njihova lastnost pa se zabriše, ko z namenom, da bi lažje raziskovali to novo področje, za te kompleksne sisteme relacij uvedemo nove simbole, s temi pa potem operiramo, kot smo prej z enostavnejšimi elementi. Tako se zdi, da so npr. iracionalna števila prav tako enostavna kot naravna in da jih moramo razložiti na enak način.

Videli smo, kako z logiko relacij uspešno razložimo naravo novih števil, preostane pa še, da bolj natančno osvetlimo samo vpeljavo teh števil, tj. odnose, ki se vzpostavijo med starim in novim sistemom števil. Probleme z vpeljavo novih oziroma idealnih elementov Cassirer poveže s Hilbertom in njegovim programom. Za Hilberta je pridružitve idealnih elementov končnim trditvam matematike upravičeno, če lahko pokažemo, da novi objekti zadoščajo istim formalnim pravilom kot stari in da ne povzročajo protislovja v starem sistemu. Toda Cassirerju se zdi to premalo, saj s tem dokažemo le, da ti elementi lahko stojijo drug poleg drugega in se povezujejo brez protislovja, ne pa resnične notranje povezave in homogenosti logične strukture matematike. Pokazati moramo, da novi elementi niso pridruženi le kot elementi druge vrste ali izvora, ampak da so nujno sistematično nadaljevanje

starih. Ti novi elementi ne spreminjajo pomena starih, ampak šele do popolne jasnosti razvijejo to, kar je bilo prej le implicitno prisotno. Tako problem zdaj ni več reducirati nove elemente na stare in jih razlagati skozi prizmo starih, ampak ravno skozi nove dojeti resničen pomen starih in s tem spoznati njihovo pravo univerzalnost in globino.

Vsak korak, ki je povečal obseg matematike in njenih objektov, je s seboj prinesel globlje razumevanje njenih temeljev [...] stalno naraščanje elementov matematike ne ogroža njene notranje logične povezave, ampak jo vedno le še jasneje in strožje potrdi. Saj vsaka nova razširitev pomeni logično okrepitev. (Cassirer 1973, 392)

Ključ do razumevanja idealnih elementov leži v dejstvu, da tako imenovana idealnost ni lastnost le teh elementov, ampak da v njih le pride do popolnega izraza. Saj noben resnično matematični objekt ne referira na zgolj dane in pričujoče objekte; da bi bil matematičen mora objekt vsebovati princip »sintetične produkcije«. To pomeni, da najprej postavimo univerzalno relacijo in šele z njeno vsestransko aplikacijo se razvije področje matematičnih objektov. Zato vpeljava novih idealnih elementov le nadaljuje proces, ki je bil prisoten že pri osnovnih elementih matematike. Še več, idealni elementi predstavljajo cilj vsake matematične konstrukcije pojmov, saj se z njimi osvobodi začetnih omejitev in pride do svoje polne veljave.

*Pomen matematičnih znakov, spor med intuicionizmom in formalizmom*

Nadalje je problem Hilbertovega programa ta, da v tem ko se omeji zgolj na formalni dokaz neprotislovnosti, tvega nominalizem matematičnih znakov. Namreč za Hilberta so predmeti matematike čutni znaki in relacije med njimi, funkcija intuicije je le v tem, da priskrbi določene zunaj logične diskretne objekte, ki so neposredni doživljaji pred mišljenjem. Njegov program je pripeljati formalizacijo do tega, da bo vsako protislovje v mišljenju takoj opazno v določeni konstelaciji znakov. Ko je teorija dokaza razvita do te mere, se mišljenju ni več treba ukvarjati z vsebino. Toda na ta način se zdi, da je celotna čista matematika zgolj igra z znaki. Prav na tej točki je Hilbertova filozofija matematike dobila veliko ugovorov. Namreč, četudi bi Hilbert tako zagotovil resnico matematike, pa bi se ta spremenila v eno samo veliko tautologijo, saj je njena veljavnost zdaj zgolj veljavnost konvencionalnega pravila ne pa objektivnega spoznanja.

V povezavi z zgornjim vprašanjem se Cassirer naveže na spor med intucionizmom in formalizmom, kjer prvi trdi, da je matematika neodvisna in avtonomna znanost s sebi lastnim območjem predmetov, ki temeljijo na posebni zmožnosti duha, namreč na čisti intuiciji časa, in od te tudi dobijo svoj pomen, medtem ko drugi trdi, da lahko vse izjave matematike prevedemo v čisto formalen sistem znakov in da lahko potem te izjave dokažemo zgolj s pravilno kombinacijo le-teh, kar pomeni, da lahko popolnoma odmislimo kakršenkoli pomen matematičnih pojmov in izjav. Cassirer v tem vidi naslednjo metodološko kontroverzno v moderni matematiki:

Ali vzamemo matematične znake, kot da so sami sebi namen, kot dejanske objekte matematičnega spoznanja, ali pa moramo vanje vdihniti neke vrste intelektualnega življenja; in zdi se, da to lahko storimo le, če jih navežemo na nekaj drugega, nekaj izven njih samih, in jih razumemo kot simbolično reprezentacijo tega drugega. Ampak ko gremo enkrat po tej poti, ko je enkrat matematičnim figuram pripisan prehodni pomen, se zdi, da mišljenju ni naložena več nobena meja: od prehodnega pomena je neizbežno gnano k transcendentnemu pomenu. (Cassirer 1973, 383)

Vprašanje, ki ga skuša Cassirer razrešiti je torej: Če so matematični simboli le produkt našega mišljenja, so potem res le goli izmislek in je matematika zgolj igra z znaki ali pa imajo ti znaki vseeno kak globlji pomen, ki seže preko njih samih, toda hkrati tak, ki ne vodi do nekega transcendentnega pomena, ki ga lahko doseže le metafizična ali religiozna vera. Tu ima Cassirer v mislih Weyla, ki objektivnost matematičnih simbolov poskuša zagotoviti na dva načina, po eni strani jih veže na uporabo v fiziki, po drugi strani pa transfinitne elemente, ki gredo čez potrebe fizike, povezuje z metafiziko, s področjem, ki ga ne moremo več videti, ampak vanj samo verjamemo.

Na zgornje vprašanje Cassirer odgovori tako, da namesto tega izključujočega ali-ali ponudi tretjo možnost, tj., da zavrne dualizem mišljenja in čutnosti. Namreč Cassirer ne ločuje strogo teorije in intuicije, vsako intuitivno izkustvo je prežeto s teoretičnimi funkcijami pomena in vsaka čista signifikacija najde pomen v intuitivnem. Tako naše simbolno spoznanje ne razpade na imanentno območje mišljenja in transcendentno območje čutnosti, ampak je oboje hkrati. Če to apliciramo na pomen matematičnih simbolov, ugotovimo:

Bistvo tega pomena ne leži v tem, kar so sami po sebi, niti v tem, kar kopirajo, ampak v specifični smeri idealne formacije – ne v zunanjem

objektu, na katerega merijo, ampak v določenem načinu objektivizacije. [...] Posledično, ne moremo določiti njene resnice tako, da znake, v katerih se predstavlja, oropamo njihovega signifikativnega pomena in ne pustimo ničesar, razen njihove realne fizične vsebine, niti tega ne moremo narediti tako, da razkrijemo kakeršenkoli obstoječ posamezen objekt, ki bi mu števila neposredno ustrezala. Le če matematiki dodelimo njeno mesto znotraj celotnega objektivizacijskega procesa spoznanja, lahko spoznamo posebno vrednost matematičnega in razkrijemo njen *quid juris*. (Cassirer 1973, 383)

Ta Cassirerjeva razlaga temelji na osnovnih predpostavkah njegove filozofije simbolnih form in še posebej na vlogi, ki jo znak zavzema znotraj te filozofije. Namreč vsaka od teh form (mit, religija, umetnost, jezik in znanost) si ustvari svoje lastne simbole, v katerih in s pomočjo katerih konstituira svoj pogled na »realnost«. Toda to ne pomeni, da so te forme načini, kako se realnost kaže človeku, ampak se šele skozi njih ta realnost vzpostavi. Zato nobena od teh form ne more razviti svojega posebnega načina dojemanja in konfiguracije, ne da bi si ustvarila določenega čutnega substrata v znaku.

To se lepo vidi v znanosti, kjer je vsak napredek v obravnavanju njenih vprašanj in ustvarjanju novih pojmov tekkel vzporedno z vse večjo izčiščenostjo sistema znakov. Tu Cassirer navaja primer Galilejeve mehanike, ki je postala popolnoma razumljiva šele z odkritjem diferencialnega računa. Sklicujoč se na Leibniza, Cassirer sklepa, da potemtakem znak ni zgolj neka naključna preobleka ideje, ampak njeno nujno in bistveno orodje. Ni le sredstvo, ki posreduje celoto dane misli, ampak se šele z njim ta vsebina dokončno razvije in definira. »Pojmovna definicija določene vsebine gre z roko v roki z njeno ustalitvijo v nekem karakterističnem znaku.« (Cassirer 1957, 86)

Nadalje se Cassirer v sporu med intuicizmom in formalizmom osredotoči na njuno razlago matematičnega spoznanja oziroma na njuno določitev tistega temelja, ki naj zagotavlja veljavnost oziroma resničnost matematičnih izjav. Za intuicioniste je ta temelj izvorna matematična intuicija in veljavnost dokaza je zagotovljena šele s konstrukcijo v intuiciji, medtem ko pri formalistih intuicija odigra le pasivno vlogo, matematično spoznanje napreduje glede na formalna pravila. Čeprav se zdita ti stališči diametralno nasprotni, Cassirer ugotovi, da z epistemološkega stališča intuicionizem in formalizem nikakor nista nezdružljiva. Namreč, matematično spoznanje lahko razložimo tudi tako, da intuitivno spoznanje tvori temelje matematike, simbolno spoznanje pa zagotavlja, da lahko s pomočjo verige dokazov napredujemo od teh osnov do zaključkov. V tem procesu lahko shajamo samo z operacija-

mi med znaki, ne da bi jim pripisovali kakršen koli pomen, toda vedno pridemo do točke, ko se vprašamo po pomenu teh znakov in zato potrebujemo intuitivno razlago. Ta zahteva je posledica tega, da matematično mišljenje temelji na osnovni in neodvisni funkciji razuma in uporablja simbolne znake le kot sredstvo.

Ti dve nalogi, intuitivno podajanje osnov in simbolno nadgradnjo, Cassirer pripiše različnima epistemološkima ravnema. Za Hilberta je namreč ključna naloga njegove teorije obvarovati matematiko pred protislovjem. Toda kar služi kot orožje proti zmoti, še ni popolni in primerni temelj resnice. Ta leži v določenih sintezah misli, ki nam omogočajo, da zgradimo določen objektivni svet in ga razumemo s pomočjo univerzalnih zakonov. Vzporedno z analitično logiko, ki pregleda najdeno in njegove sistemske povezave, se pojavi zahteva po logiki odkritja. Hilbertov formalizem zadoštuje za analitično logiko, ne razloži pa pomena matematične vsebine in matematičnega odkritja.

### *Analitičnost : sintetičnost matematike*

S tem pa preidemo na še eno klasično vprašanje filozofije matematike, namreč na vprašanje, ali je matematika sintetična ali analitična. Za Cassirerja je matematika sintetična napredujoča znanost, ki nima celotnega svojega področja pred sabo že od samega začetka, ampak napreduje na nova neodkrita področja. Matematika ni analitični razvoj že znanega, ampak je pristno odkritje. Iz zgornjega lahko razberemo, da Cassirer pojma analitično in sintetično ne razume v običajnem logičnem pomenu, ampak je matematika sintetična zato, ker sama konstruktivno zgradi področje svojih predmetov. Če se običajno razlaga pojem analitičnega kot možnost zvajanja na stavek protislovja ali pa s tem, da pojem že sam vsebuje vse svoje določitve, in se pri tem sklicuje na Kanta, pa Cassirer svoje razumevanje sintetičnega vzpostavi ravno v nasprotju s to tradicionalno interpretacijo:

Za Kanta samega ta razlika ne spada niti na področje psihologije niti na področje formalne logike – gre tako daleč, da razlago možnosti sintetičnih sodb proglasi za nalogo, s katero naj bi celotna logika ne imela nobenega opravka [...] Kar hoče Kant s tem nakazati je, da pravi temeljni karakter matematične sinteze, na katerega meri, pride na dan ne toliko pri tvorbi pojmov oziroma sodb, kolikor v izgradnji matematičnega sveta objektov. (Cassirer 1994, 81)

V matematiki ne gre za to, da bi dani pojem razstavljali na njegove lastnosti, ampak da iz izhodiščnih relacij gradimo vedno bolj kompleksne in vsaki novi celoti takih relacij pripišemo novo območje predmetov. Ta postopek se lepo vidi na primeru števila. Ne moremo namreč reči, da pojem celega števila že vsebuje vse lastnosti, ki bi se potem razvile v racionalna, realna in kompleksna števila. Za prehod od celih števil k racionalnim moramo opustiti lastnost, da ima vsako celo število neposrednega predhodnika in naslednika, za prehod od realnih h kompleksnim številom pa se moramo odreči urejenosti z relacijo večje ali manjše. Kot smo že videli, nove vrste števil dobimo tako, da od enostavne relacije naravnih števil preidemo k bolj kompleksnim in za celoto teh relacij uvedemo nove simbole.

Argument za sintetičnost matematike lahko povežemo tudi s Cassirerjevo čisto splošno teorijo pojma; pojem namreč ni neka kopija ali abstrakcija lastnosti, ampak je pravilo, je funkcija iskanja poti, vsak nov pojem je poskus, začetek, problem. Tudi znak, ki pripada pojmu, ima podobne lastnosti, saj ne nudi zgolj simbolne okrajšave za že znano, ampak odpira nove poti v neznano. Pojem torej ne da fiksnega in pripravnega odgovora, ampak le vzpostavi smer raziskave. Če je ta postopek popolnoma jasen v primeru empiričnih znanosti, ki jih zato imenujemo sintetične, pa se v primeru matematike ta lastnost pojma zabriše.

Cassirer razlog za to vidi v tem, da empirične znanosti za razliko od matematike ne ustvarijo svojega predmeta, ampak jim je v nekem smislu dan, kar pomeni, da lahko odgovor na vprašanje, ki ga pojem zastavi, iščejo v empirično dani mnogoterosti. Pri tem iskanju pa lahko napredujejo le postopoma od zaznave do zaznave. Vedno sicer obstaja zahteva, da vse te posameznosti združimo v sistematično celoto, toda vsak nov korak empirične raziskave odpre nov pogled na njen predmet. Tu ne gre za to, da bi najprej dojel neko celoto in kasneje razvili njene določitve, ampak poskušamo zgraditi to celoto košček za koščkom, tako da upoštevamo posamezne empirične podatke.

V primeru matematike pa se zdi, da če že sami neodvisno od izkustva ustvarimo pojem, potem vse njegove določitve ležijo že v njem samem in tako ne moremo govoriti o kakšnem pristnem odkritju. Toda kot smo videli, tudi matematika nima celotnega svojega področja že v naprej pred sabo, ampak napreduje na vedno nova območja, tudi v matematiki pojem ostaja začetek in problem. Toda to napredovanje ima neko posebno metodološko lastnost. Namreč pot ne vodi od enkrat za vselej določenih začetkov k vedno bolj razvejanim zaključkom, ampak vsako odkritje postavi v novo luč same te začetke. To značilnost matematike smo podrobneje obravnavali že pri razlagi vpeljave idealnih elementov, kjer ti ne predstavljajo zgolj nove-

ga območja predmetov, ki bi stal nepovezano poleg starega, ampak ravno ti elementi šele globlje utemeljijo stare in jim dajo bolj univerzalni pomen. (Cassirer 1973, 398)

Če povzamemo in se še enkrat navežemo na Hilbertov program, ugotovimo, da v tem smislu zgolj formalni dokaz neprotislovnosti ne nudi nobene vpogleda v naravo matematičnega spoznanja, ravno nasprotno, za Cassirerja so idealni elementi tisti, ki šele do konca razvijejo to, kar je prisotno v starih elementih, in so tisti, ki razkrivajo bistvo matematičnega mišljenja. Bistvo pa je v ustvarjalni sintezi čistega razuma, ki gradi čiste relacijske sisteme in jim daje njihov pomen.

### *Bibliografija:*

- Becker, O. (1998), *Veličina i granica matematičkog načina mišljenja*, Zagreb: Demetra.
- Benacerraf, P. & Putnam, H., ur. (1983) *Philosophy of Mathematics, Selected Readings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassirer, E. 1907 (1994) *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, E. 1910 (1953) *Substance and Function*, Chicago: Open Court.
- Cassirer, E. 1923 (1957) *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume One: Language*, New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, E. 1929 (1973) *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume Three: The Phenomenology of Knowledge*, New Haven: Yale University Press.
- Körner, S. (1968) *Philosophie der Mathematik*, München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Smart, H.R. (1973) »Theory of Mathematical Concepts«. V: Schlipp, P. (ur.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, La Salle: Open Court, str. 241-267.





## PO SLEDEH NOVOKANTOVSTVA IN NJEGOVIH PREDHODNIKOV. HERMANN VON HELMHOLTZ IN »DEJSTVA V ZAZNAVANJU«

JANEZ ŠENK

Filozofijo v drugi polovici 19. stoletja je na evropskem kontinentu zagotovo opredeljeval predvsem konec velikih sistemov z začetka tega stoletja. Filozofi so se tedaj opredeljevali bodisi kot nadaljevalci filozofij Kanta ali Hegla bodisi so svojo filozofijo opredeljevali kot zoperstavljanje temu, kar je prinesel nemški idealizem. Hermann von Helmholtz velja za enega prvih mislecev, ki je (skoraj istočasno kot Schopenhauer) v »obdobju tiranije naravoslovnih znanosti« (kot ga je v svojem spisu iz leta 1904 imenoval A. Riehl<sup>1</sup>), zapisal<sup>2</sup>, da so Kantove ideje še žive. S Heglovimi in Schellingovimi spekulativnimi sistemi naj bi se prekinila zveza med filozofijo in znanostjo, zato se Helmholtzu zdi ustrezno ponovno navezati filozofijo na Kanta, kajti pri njem in v njegovem času »razkol, ki loči filozofijo in naravoslovne znanosti [...] še ni obstajal. [...] Da je temu tako, se najbolje kaže v njegovih lastnih naravoslovnostnoznanstvenih delih«<sup>3</sup>.

Ne preseneča torej, da tudi Helmholtz velja za enega zelo vplivnih filozofov svojega časa in hkrati enega najbolj znamenitih matematikov, fiziologov in fizikov, katerega spis *O ohranitvi sile*, (*Über die Erhaltung der Kraft*), je bil eden ključnih prispevkov k uveljavljanju zakona o ohranitvi energije. Kanta, ki je v sebi združeval prelomnega filozofa in briljantnega znanstvenika, je Helmholtz štel za svoj zgled.

Pa vendar je bil tudi Helmholtz, kljub vsemu svojemu vplivu, ki ga je imel na nastanek poznejše novokantovske filozofije, predvsem filozofirajoči naravoslovec, čigar spisi vsebujejo precej filozofske naivnosti. V 20. stoletju zato velja predvsem za klasika, katerega delo je historično zaključeno.

Osnovni problem, iz katerega je izhajal v vseh svojih spisih, je episte-

<sup>1</sup> Riehl, str. 284.

<sup>2</sup> *Über die Frage, in welchem Sinne die deutsche Philosophie wieder an Kant sich zu orientieren habe*, spis iz leta 1855, cit. po Riehl, str. 261.

<sup>3</sup> *Ibid.*

mološki ali spoznavno teoretski problem odnosa med »dvema svetovoma«: predstavami in resničnostjo. Če imamo na eni strani spoznavajočega subjekta in na drugi resnični svet, ki bi ga rad subjekt spoznal, mora biti vloga filozofije znanosti v tem, da odkrije funkcijsko zvezo, ki resničnost priredi spoznavajočemu subjektu. Naloga takšne filozofije je zato izluščiti tiste elemente, ki pripadajo zgolj ravni duha, poiskati na eni strani tiste elemente v človeškem spoznanju, ki so zgolj stvar konvencij, in tiste, ki so od vseh konvencij neodvisni.

Temu soroden je problem invariantnosti, ki velja za enega ključnih problemov geometrije. Vprašanje je, kdaj lahko dva geometrična lika veljata za identična, kongruentna ali skladna. Katere so torej resnične lastnosti vsake od obeh figur, katerih skladnost bi lahko potrdila tudi njuno identičnost? Ena možna skupina takšnih lastnosti so evklidske lastnosti. Pri trikotniku gre recimo za dolžino in velikost kotov, ne pa tudi za orientacijo ali položaj. Evklidske lastnosti posameznih likov so s tem v geometriji opredeljene kot invariantne lastnosti likov pri nekaterih premikih (zrcaljenje, vrtljaji ali zasuki, premiki ...) in nosijo ime evklidski premiki. Evklidska geometrija je tako po definiciji teorija invariant evklidske skupine lastnosti. Znotraj filozofije je podobno temu treba spoznanju določiti njegove invariante. To je tako imenovani problem invariant spoznanja.

Helmholtz je študiral Kanta hkrati s študijem fiziologije, kar je seveda odločilno vplivalo na njegovo razumevanje filozofije. Ključen vpliv nanj je imel v tem času predvsem njegov učitelj Johannes Müller. Helmholtz je v Müllerjevem odkritju vpliva, ki ga ima na naše zaznavanje delovanje organov, prepoznal podobnost s Kantovim kopernikanskim preobratom, po katerem so v vsakem našem spoznanju nujno udeležene tudi kategorije, ki pripadajo ravni duha.<sup>4</sup> Müller je zaslovel s svojim zakonom specifičnih čutnih energij (*Sinnesenergie*), po katerem je modaliteta čutnih zaznavanj ali odziv čutil odvisna od tega, na katero območje čutnega organa deluje nek zunanji vzrok. Potemtakem je povsem vseeno, kaj je vzrok čutnega zaznavanja (»resnična svetloba ali pa morda zgolj električni tok skozi očesni živec«), različne vrste draženja čutnega organa lahko povzročijo povsem isti učinek, hkrati pa se po drugi strani isti vir draženja pri različnih čutilih kaže na različne načine – ima različne učinke. Helmholtz je ta zakon označil za empirično izpeljavo Kantovega teoretičnega prikaza narave človeške zaznavne zmožnosti. V njem vidi dokaz subjektivnega značaja in irealnosti čutnih zaznavanj. Kar nam torej kažejo naša čutila, ni nikakršna odslikava resnično-

<sup>4</sup> Kljub vsemu se je Helmholtz tudi zelo hitro odvrnil od nativistične teorije, ki se je izpeljevala iz Kanta in po kateri je izvor vseh naših predstav, torej tudi prostorske predstave, vrojen.

sti, temveč zgolj njen znak – reprezent (*Zeichen*). Spoznanje je skladno temu znakovni proces, saj v naših zaznavah nastopajo samo reprezenti realnosti in odnosi med njim, ki imajo zgolj strukturno podobnost z resničnim svetom.

Tudi na tem mestu je mogoče potegniti zvezo z moderno geometrijo. Podobno Helmholtzevemu relacionizmu je bila Hilbertova zasluga nastanek relacionarne geometrije, ki je nasprotna nazorni. Ni več pomembno, kaj točka, premica ali daljica so, niti kaj predstavljajo ali zastopajo, pomembne so izključno relacije med posameznimi geometrijskimi elementi.

Helmholtz v nadaljevanju svojega spisa *Dejstva v zaznavanju*, naredi še korak naprej v približevanju Kantu. Človek predmetom zaznavanja ne pripíše neupravičeno zgolj barv. Niti prostorske niti časovne dimenzije ne pripadajo rečem na sebi, ampak so zgolj forme naše čutnosti. Šibka točka pri Kantu je njegova predpostavka o opredeljenosti prostorskega zora z aksiomi, ki so tedaj veljali v geometriji, torej evklidskimi aksiomi, ki naj bi bili nujno veljavni, saj si veljavnosti drugačnih aksiomov ni mogoče zamisliti. Temu Helmholtz nasprotuje in dokazuje, da se človek v svojem življenju uči in postopoma pridobiva prav predstavnosti zmožnosti matematičnega prostora, zakonov perspektive, ki so potemtakem daleč od vsakršne samoevidentne nazornosti.

Helmholtz je utemeljil fiziološko pojmovanje Kanta, ki se je tako uspešno uveljavilo, da je bil nauk o apriornih formah izkustva postavljen v neposredno zvezo z napredkom fiziologije čutov in skozi to dejstvo je treba tudi slediti spisom Helmholtza, čeprav danes takšno pojmovanje ne velja več za ustrezno transcendentalni metodi. Kljub temu pa je takšen pristop sprožil izredno povečanje zanimanja za njegovo filozofijo in odprlo veliko povsem novih vidikov, kar se je nato odrazilo v ustrežnejših obravnavah novokantovcev Natorpa, Cohena, nadalje pa predvsem še Schlicka in Cassirerja.

### *K filozofiji Ernsta Cassirerja in novokantovcev*

Sodobna teorija znanosti je predvsem domena analitične filozofije in le redko se vzpostavi zveza med njo in ostalo kontinentalno filozofijo. Ernst Cassirer je na drugi strani spadal med filozofe, ki so v prvi polovici 20. stoletja razvijali novokantovsko filozofijo znanosti, t.i. kritični idealizem, ki pa ji po Cassirerjevi smrti prav znotraj sodobne kontinentalne filozofije dolgo časa ni bila namenjena zadostna pozornost in je bila zato brana le »v bolj poučenih« krogih. Na drugi strani Atlantika je bilo stanje drugačno, tam sta bila Cassirer in Helmholtz pogosto predmet zelo podrobnih obravnav.

Svojčas zelo odmevne so bile na drugi strani diskusije Cassirerja s fi-

lozofi Husserlom, Russelom, Schlickom, Heideggerjem in Carnapom. Med temi je morda najbolj znana diskusija s Heideggerjem, do katere je prišlo v okviru enotedenskega niza predavanj leta 1929 v Davosu. Ob sedemdeseti obletnici je bilo v Heidelbergu organizirano zasedanje, ki je znova podrobneje preučilo potek te razprave in postavilo pod vprašaj doslej razširjeno mnenje, da naj bi bil Cassirer v tej razpravi poražen.

Cassirer se je rodil 28. 7. 1874 v današnjem Wrocławu. Po študiju prava, nemške literature in filozofije, sprva v Berlinu in nato še na nekaterih drugih univerzah, je od leta 1896 študiral v Marburgu, kjer je leta 1899 promoviral pri Paulu Natorpu z disertacijo *Descartesova kritika matematičnega in naravoslovnoznanstvenega spoznanja*. Čeprav je običajno skupaj z Natorpom in Hermannom Cohenom uvrščen med tri ključne predstavnike Marburške šole novokantovstva, pa v Marburgu nikoli ni predaval. Leta 1906 je habilitiral v Berlinu in do leta 1919 tam predaval kot privatni docent. Nato je postal profesor na univerzi v Hamburgu, kjer je tudi napisal svoje osrednje delo *Filozofija simbolnih form*. Leta 1929 je postal rektor te univerze (kot prvi judovski rektor kake nemške univerze) in na tem položaju ostal leto dni. Leta 1932 nato objavi še monografijo *Filozofija razsvetljenstva* (katere prevod je leta 1998 izšel tudi v slovenščini v zbirki Claritas), ob Hitlerjevem prihodu na oblast (1933) pa emigrira iz Nemčije in se preseli na Švedsko. Tam je do leta 1941 predaval na univerzi v Göteborgu in istega leta dobil tudi švedsko državljanstvo, pozneje pa je kot gostujoči profesor predaval v Združenih državah na univerzah v Yaleu in nazadnje na Univerzi Columbia v New Yorku, kjer je 13. 4. 1945 tudi umrl.

V zadnjem času nedvomno prihaja do renesanse preučevanja Cassirerjeve filozofije. Ta se je začela v Združenih državah, kjer pravzaprav ukvarjanje z njegovo filozofijo nikoli ni povsem zamrlo, nato pa je z zamudo zajelo tudi Nemčijo. V slovenščino je zaenkrat prevedena samo ena njegova knjiga, o kateri pa sam avtor spremne besede Anton Stres zapiše, da »ni med najpomembnejšimi in najbolj značilnimi Cassirerjevimi deli.«

Kot njegovo osrednje delo zagotovo nastopa *Filozofija simbolnih form*, ki jo tvorijo tri knjige: *Jezik, Mitično mišljenje* in *Fenomenologija spoznanja*<sup>5</sup>. V njej, pa tudi v nekaterih drugih svojih delih, je Cassirer skušal iz Kantovih kritik razviti nekakšno »kritiko kulture« v vseh njenih formah, pri čemer je med razne produktivne zmožnosti človeka – mitološko, estetsko in religiozno – uvrstil tudi zmožnost spoznanja. Pojem kulture naj bi omogočal enotnost teh form, saj človek – kot bitje kulture – iz sveta zgolj pasivnih vtisov, preko mitov, jezika in umetnosti, ustvarja svet čistega duhovnega iz-

<sup>5</sup> Srbski prevod *Filozofija simboličnih oblik*, je izšel leta 1985 pri založbi Književna zajednica Novog Sada.

raza. V tem duhovnem svetu s svojim svobodnim delovanjem nazadnje prestopi mejo področja gole pojavnosti in doseže v etičnem točko, ki je onkraj končnosti spoznavajočega razuma. Predvsem v Kantovi praktični filozofiji je torej Cassirer videl pripravo na »prehod v mundus intelligibilis« in v neskončnost<sup>6</sup>.

Nekateri moderni interpreti Cassirerjeve filozofije, kot npr. Mormann, zavračajo omejevanje (predvsem nemških filozofov) na *Filozofijo simbolnih form* ter poudarjajo velik pomen in aktualnost njegove filozofije znanosti ter znotraj tega teorije znanstvenega pojma in pojmovne izgradnje znanstvene dejanskosti, kot osrednjih vidikov Cassirerjeve teorije znanosti.

Ključna za nastanek Cassirerjeve teorije znanstvenega pojma je njegova knjiga *Pojem substance in pojem funkcije*, ki je izšla leta 1910. Ta dva pojma Cassirer postavi kot ključno merilo razlikovanja med dvema filozofskima pristopoma iz prejšnjih zgodovinskih epoh in hkrati tudi kot dva možna temeljna motiva filozofiranja – na eni strani ontologije in na drugi teorije spoznanja. Za prvo je ključen pojem substance, za drugo pa funkcionalni pristop. V tem je mogoče prepoznati razvrščanje filozofov predvsem v dve različni tradiciji znotraj filozofije, kar je sicer značilno za novokantovstvo.

Najbolj izrecno je ta delitev vsebovana v Natorpovem spisu *Kant in Marburška šola*. Navedeni spis je bil sprva pripravljen kot predavanje, ki ga je imel Natorp 27. 4. 1912 pred Kantovskim združenjem (*Kantgesellschaft*). Tudi sicer ta spis velja za primeren uvod v filozofijo Marburške smeri novokantovstva, saj je bilo to predavanje mišljeno kot prikaz njenih ključnih usmeritev.

### *Paul Natorp*

Natorp v njem ločuje med dvema tradicijama v zgodovini filozofije, ki ju je tudi vrednostno razlikoval. V prvo (dobro tradicijo) je uvrstil Platona in pred njim še Parmenida, nato Descartesa, Leibniza in Kanta, iz katerih nato izhaja tudi Marburška šola. V drugo (slabo tradicijo) pa je uvrstil Aristotela in filozofe srednjeveškega realizma, ki so jim nato sledili empiristi.

Za prvo tradicijo naj bi bila značilna genetična koncepcija spoznanja,

<sup>6</sup> To je bilo v Davosu tudi eno od jeder spora s Heideggerjem, ki je v svoji interpretaciji Kanta poudaril človekovo končnost. Človek naj bi bil neskončen zgolj v svojem razumevanju in ne produciranju. Vsi filozofski pojmi, s katerimi se zdi, da stopa onkraj sveta pojavov: resnica, svoboda, večnost, naj bi v resnici kazali le na omejitve uma; neskončno bitje, kot recimo bog, pač ne potrebuje filozofije (niti kulture). Kant naj bi bil zatorej vse kaj drugega kot pa filozof etičnega poseganja po neskončnem. Nasprotno naj bi se iz njegovega pojma uma dalo razbrati, da je človek prepuščen le sebi. Tako z zatekanjem v absolut, kot tudi z zatekanjem v svet reči, naj bi človek zgrešil samega sebe.

pri kateri je poudarek na postajanju. Ta filozofija naj bi bila v znamenju dinamike in razvoja. Za drugo tradicijo naj bi bila značilna abstrahirajoča koncepcija spoznanja ali dogmatično trdno spoznanje. Poudarek teh filozofij je zato na statični biti.

Natorp je zato vzpodbujal ponovno podrobnejše preučevanje Platonove filozofije, kar je tudi eno pomembnejših izhodišč njegovih filozofskih spisov. Ena ključnih usmeritev Natorpove filozofije je tudi t.i. fabilizem, po katerem spoznanja ni mogoče obravnavati kot nekaj, kar bi si bilo mogoče prisvojiti. Vsako spoznanje je zgolj v postajanju in je začasno. Prav zato je tudi zavračal očitke, da ta šola dogmatično vztraja na izrekih in postavkah Platona. »Filozofija je, kar je klasični pomen njenega imena, večno teženje k temeljni resnici, ne pa zatrjevanje o njenem posedovanju«<sup>7</sup>. In prav v tem naj bi bila prednost Kantovskega kriticizma, ki filozofijo razume kot metodo.

Med filozofi Marburške šole novokantovstva je poleg Paula Natorpa (1854–1924) pomemben predvsem Hermann Cohen (1842–1918), ki velja za začetnika šole. Še nekaj let mlajši Ernst Cassirer je sprva tudi pripadal tej šoli, in Natorp v navedenem spisu omenja tudi njega. Cohen in Natorp sta skupaj razvijala svojo filozofijo kot metodo, kljub vsemu pa so se sčasoma pokazale tudi razlike, kar se je pokazalo zlasti v Natorpovi kritični recenziji Cohenovega najpomembnejšega spisa *Logika čistega spoznanja* (*Logik der reinen Erkenntnis*), ki pa je bila objavljena šele po Cohenovi smrti. Zelo podrobno je razmerje med obema filozofoma obdelano v knjigi *Cohen in Natorp*, habilitacijskem spisu H. Holzheya.

Obema novokantovcema je sicer predhodil še »pranovokantovec« A. Trendelenburg, ki je v svoji knjigi *Logične raziskave* (*Logische Untersuchungen*) od filozofije terjal predvsem razlago oz. eksplikacijo eksaktnih znanosti in njihove logike. Iskal je takšen koncept logike, ki bi omogočil razumevanje razvoja in vsebine znanosti v 19. stoletju, saj zanjo običajno razumevanje logike ne zadostuje več. Skušal je razviti takšno logiko, ki bi se zmogla prilagajati razvoju in bi bila »pripravljena na prihodnost« [*zukunfstfähig*].

Tudi Natorp je zavračal tradicionalno razumevanje logike, zlasti silogistiko, in razvijal t.i. pojmovno logiko. Gre za odziv na spremembe v matematiki 19. stoletja, katere predmet obravnave se je čedalje bolj širil. Tudi geometrijo je postalo mogoče uspešno reducirati na aritmetiko (točke in premice izraziti z dvojicami koordinat), s tem pa je postala vloga zora v geometriji odveč. Naslednji korak je bila ideja logicizma, oziroma zvajanja matematike na logiko, kar je bilo v nasprotju s Kantovo strogo ločitvijo dveh disciplin.

<sup>7</sup> Natorp, str. 194.

Toda Kantova opredelitev logike in matematike je novokantovcem zelo zgodaj veljala za preseženo.

Zelo pomembna je bila tudi novokantovska opustitev Kantovega temeljnega dualizma zor/mišljenje. V tem času se je spremenilo tudi razumevanje geometrije, ki je prenehala biti vezana na prostorsko časovne dimenzije. Natorp čistega zora ne priznava več, njegovo vlogo pri razvoju znanstvenega spoznanja pa naj bi prevzelo čisto mišljenje.

Natorp se je posvetil tudi temeljnemu izhodišču novokantovstva, pojmu transcendentnega, prevzetemu iz Kantove filozofije. Njegov ključni pomen naj bi bil v dokončni razrešitvi problema odnosa subjekt-objekt. Naivnemu realizmu in metafizični teoriji spoznanja (gnoseologiji) je skupna delitev na spoznavajoči subjekt in na objekt, kot predmet spoznanja. V skladu s tem naj bi si dva realna svetova nemo stala nasproti in šele naknadno skušala vzpostaviti medsebojno povezavo. V tem je napaka formalizma, opredeljevanja logike kot zbira simbolov, katerih pomen pri računanju z njimi ni več pomemben. Takšna logika je še vedno zgolj aristotelizem, ki ne omenja več svoje podlage – nedokazljivih aksiomov, stavkov, ki so že samoevidentni, ki jih je treba zgolj naknadno iskati. S tem ostaja nerazrešen ključni problem aristotelizma in vsega metafizičnega realizma, ki se je zgolj prenesel na dotdanjo logiko s piramidalno strukturo (nekaj osnovnih aksiomov s široko podlago).

Po Natorpu naloga znanosti ni več v približevanju vnaprej strukturiranemu svetu, iskanju spoznanja, ki le analitično ugotavlja vnaprej dane objekte in skuša ustrezno odslikavati realnost. Natorp si prizadeva najti novo, t.i. sintetično logiko, možnost za to pa vidi v prilagoditvi filozofije obstoječi znanosti, saj filozofija tega koraka ne bi zmogla doseči sama iz sebe. Logika naj bi s tem postala veda o ugotavljanju zakonov vzpostavljanja spoznanja oziroma vedenja. Takšna transcendentna logika ne bi bila več usmerjena na predmete, ampak na vprašanje, kako predmeti postanejo predmeti znanosti. Takšna znanstvena logika ne more več izhajati iz zadnjih trdnih aksiomov, ampak deluje zgolj preko nakazovanj (*Andeutungen*).

Izhodiščna teza novokantovstva je torej v zavračanju temeljne predpostavke metafizičnega realizma, po kateri je svet že kategorialno strukturiran in dovršen, in tega, da je naloga spoznanja zgolj v iskanju primerne odslikave sveta. V nasprotju s tem je naloga »sintetične logike«<sup>2</sup> zgolj negativna, zamejujoča. Njeno izhodišče ni tautologija, ampak heterologija ( $a = b$ ), kajti le tako je mogoč napredek. V nasprotju z ontično koncepcijo izhaja ta logika iz genetičnega nazora. Ne gre več za utemeljevanje znanstvenega dejstva – kajti kaj sploh je dejstvo – ampak za transcendentalistično spraševanje. Nikakršnega absolutnega izhodišča ni več niti temeljnih kategorij (vključno

s časom in prostorom). Vse premise v procesu spoznavanja spodnašajo same sebe, kar je tudi značilnost znanstvenega raziskovanja: več kot znanost ve, večji so njeni problemi in to ne zgolj po obsegu. Namesto iskanja končnega spoznanja, v katerem bi se razumevanje ustavilo, je lahko vsako dejstvo znanosti razumljeno zgolj kot *fieri* (kar bo nastalo), torej v nenehnem nastajanju. Znanost bi bila torej dejstva v nastajanju. Genetična gnoseologija razume spoznanje kot nezaključen proces.

Če naj bi bila za prvo (slabo) filozofsko tradicijo značilna abstrahirajoča koncepcija spoznanja – dogmatično trdno fiksirano spoznanje – in naj bi bil poudarek na statični biti in substanci, naj bi bila druga filozofija v znamenju dinamike in razvoja. Poudarek genetične koncepcija spoznanja je na postajanju, na nikoli doseženem absolutnem spoznanju ali pogojno rečeno na trajni falzifikabilnosti. Ta filozofija izhaja iz zanikanja kakršnegakoli dokončnega spoznanja ali substancialne resnice. Ne le, da do takšne resnice ni mogoče dopreti, ampak kot taka sploh ne obstaja, saj je venomer v nastajanju. Ti elementi novokantovske filozofije se berejo izrazito hegllovsko (v novokantovski logiki lahko naletimo celo na antitavtološki aksiom  $a = b$ ), čeprav so se novokantovci prav Hegla vedno načelno otepali in ga uvrščali v »slabo tradicijo«.

### *Ernst Cassirer*

Omenili smo že Cassirerjevo knjigo *Pojem substance in pojem funkcije* iz leta 1910 in nastanek teorije znanstvenega pojma. Cassirer v tej knjigi izhaja iz kritike tradicionalne aristotelske logike ali logike vsakdanjega pogleda na svet<sup>8</sup>, ki s svojim načinom tvorjenja pojmov ne more ustrezati zahtevam sodobne znanosti. Korenini namreč v nepotrebni ontologiji substance, ki skuša od zunaj vzpostaviti zvezo med substanco in njenimi akcidenkami. Ustrezno so tudi pojmi razumljeni kot skupki oznak. Dovolj je, da predmet vsebuje te karakteristične oznake ali značilnosti, da ga je mogoče uvrstiti pod ta pojem.

Slabost takšne teorije tvorjenja pojmov vidi Cassirer v tem, da je mogoče v nekem pojmu med sabo nevprašljivo združiti povsem poljubne oznake. Hkrati ostane brez odgovora tudi vprašanje, zakaj nekemu pojmu sploh pripadajo prav neke oznake. S stališča klasične logike je torej lahko nek pojem povsem korektno določen, četudi ta korektnost ne pove nič o njegovem specifičnem spoznavnem učinku in tega učinka tudi ne zagotavlja.

<sup>8</sup> Cassirerja so sicer večkrat kritizirali, ker logika, o kateri je govoril, v resnici sploh ni aristotelska in je ni mogoče označiti kot aristotelsko.



Posledica klasične logike je naivni realizem in teorija odraza oz. odslikave (*Abbildtheorie*), po kateri so v pojmi vsebovane oznake enoznačne odslikave elementov, ki pripadajo strukturi objektivnega sveta. Predpostavljene so torej kot vnaprej dane, zato mora definicija pojma zgolj ustrezno odslikati obstoječe izvenlogične elemente. Takšna ideja predpostavlja že izdelani in strukturirani svet, zato ji je povsem nevrtačljiva skladnost med kategorijami našega razuma in objektivnega sveta. Takšen pristop so kritizirali mnogi filozofi, navsezadnje pa ga je že davno zavrnil tudi Hegel v uvodu *Fenomenologije duha*.

Kritična teorija naj bi nasprotno razvijala takšno logiko predmetnega spoznanja, v osnovi katere je ideja, da nastajanje znanstvenega izkustvenega spoznanja obvladujejo iste temeljne sinteze, na katerih slonita tudi logika in matematika in da nam šele te omogočijo, da sploh lahko govorimo o trdnem zakonitem redu v pojavnosti<sup>9</sup>. Naloga filozofije seveda ne more biti predpisovanje znanostim, katere pojmovne forme smejo uporabljati, temveč je to, po Cassirerju, zgolj eksplikacija pojmovnosti realno obstoječih znanosti, kakor se je ta razvijala v svoji zgodovini do danes. Pojem funkcije naj bi bil v tem smislu nekakšna Cassirerjeva temeljna sinteza. Poudarek naj ne bi bil več na lastnostih predmetov, ki naj bi se uvrstili pod nek skupen pojem. Znanstveni pojem naj bi bil funkcionalen in za predmete, ki jih znanost uvrsti pod nek tak funkcionalni pojem, bi se bilo povsem odveč spraševati, ali sploh še imajo kakšne skupne lastnosti.

Sodobna znanost lahko shaja tudi brez tega. Pojmi so v njej opredeljeni tudi samo preko golega razlikovanja med njihovimi oznakami oziroma določili. Pri funkcionalnih pojmih empirične znanosti ne gre za to, da se iz neke celote istovrstnih vtisov izlušči takšen, ki je vsem predmetom skupen. Zadostuje že ugotavljanje gole različnosti (*Verschiedenheit*) znotraj niza fenomenov, ugotavljanje principa nizanja (*Reihungsprinzip*), iz česar izhaja različnost.

Paradigma funkcionalnega matematičnega pojma je Cassirerju pojem naravnega števila, katerega funkcionalna definicija izhaja zgolj iz sistema Peanovih aksiomov. Znotraj fizike sta primer takšnega funkcionalnega pojmovnega nizanja veličini mase in gibalne količine, ki v neko funkcionalno zvezo mečeta skupaj navidez povsem neprimerljive fenomene, ki ne kažejo nobenih skupnih lastnosti. Še bolj očitno je to pri pojmu energije in dela, ki sploh ne opisujeta več nikakršnih nazornih značilnosti predmetov. V pojem energije med drugim spadata potencialna in kinetična energija, čeprav s stališča vsakdanjega pogleda na svet ontološko pripadata povsem različnim ka-

<sup>9</sup> Primerjaj Ernst Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, str. 44–45.

tegorijam. Eno in drugo nista momenta istega zato, ker bi združevala kake skupne predmetne lastnosti, ampak zato, ker nastopata kot členu iste kavzalne enačbe in sta zato s stališča določitve veličine medsebojno zamenljiva<sup>10</sup>.

Podobno je tudi iz Cassirerjeve knjige *K Einsteinovi teoriji relativnosti*<sup>11</sup> mogoče izpostaviti predvsem ugotovitev o koncu »antropomorfizma« v znanosti. Relativnostna teorija je uvrščena v tek naravoslovnih znanosti od novega veka dalje, v katerem predmeti raziskovanja izgubljajo svojo navidezno substancialnost in prehajajo v povsem nenazoren funkcionalni sklop, jedro fizikalnega *postopka* in temeljna spoznavna funkcija fizike pa je, kot zapiše Cassirer v enem ključnih stavkov te razprave, »v razpustitvi predmetov narave v čisto merskih odnosih«.

Znanost je sicer Cassirerju vse do konca veljala za osrednjo temo njegovega mišljenja, nanjo pa je še v svojem zadnjem velikem delu *Esej o človeku (Versuch über den Menschen)*, gledal tudi kot na najvišjo in najbolj značilno formo človekovega mišljenja<sup>12</sup>. Pri ukvarjanju z njegovo filozofijo tega ni mogoče spregledati, toliko bolj pa se je zato treba znebiti zakoreninjenega predsodka, ki Cassirerja razvrednoti zgolj kot predstavnika miselnosti poznega 19. stoletja, naivno naklonjenega predvsem (naravoslovnim) znanostim, in kot filozofa, ki je pripravljen staviti kvečjemu na filozofijo, zmožno sprave z znanostjo. V sodobni filozofiji seveda ni mogoče mimo zavesti o nezadostnosti golega znanstvenega tolmačenja sveta, vendar pa ta ni zgolj privilegij kontinentalne filozofije 20. stoletja. Nasprotno bi bilo prav zato morda končno treba izreči nezaupnico takšnemu prehitremu izrekanju nezaupnic. Mar ni tak strah pred nezadostnostjo danes že sam postal nezadosten?

### *Literatura:*

Cassirer, Ernst, »Kant und die moderne Mathematik«, *Kant-Studien*, 12, 149 (1907).

Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.

Cassirer, Ernst, *Versuch über den Menschen, Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Meiner Verlag, Hamburg 1996.

<sup>10</sup> Primerjaj Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, str. 264–265.

<sup>11</sup> Hrvaški prevod te knjige je izšel leta 1998 pri založbi Demetra, izvirno nemško besedilo pa je najbolj dostopno v knjigi z naslovom *Zur modernen Physik*, ki je izšla pri založbi Wissenschaftliche Buchgesellschaft in kjer je ta spis objavljen skupaj s Cassirerjevo poznejšo študijo z naslovom *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*.

<sup>12</sup> Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen*, str. 315.

- Cassirer, Ernst, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1921.
- Helmholtz, H. v., *Schriften zur Erkenntnistheorie*<sup>13</sup>, kommentiert von Paul Hertz und Moritz Schlick, Herausgegeben von Ecke Bonk, Kleine Bibliothek für das 21. Jahrhundert, zv. 2, Wien, New York, Springer Verlag, 1998.
- Marck, Siegfried, *Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule*, »Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur«, Verlag von J. C. B. Mohr, 1913.
- Mormann, Thomas, *Der begriffliche Aufbau der wissenschaftlichen Wirklichkeit bei Cassirer*, Logos, Zeitschrift für systematische Philosophie, Band 4, Heft 4, december 1997.
- Natorp, Paul, »Kant und die Marburger Schule«, *Kant-Studien*, 17/1912.
- Orth, E. W., *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 1996
- Riehl, »Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant«, *Kant-Studien*, 9 (1904).
- Ryckman, T. A., »*Conditio sine qua non?* Zuordnung in the early epistemologies of Cassirer and Schlick«, *Synthese* 88 (1991).

---

<sup>13</sup> Nekaj najpomembnejših Helmholtzovih filozofskih spisov je izšlo v knjigi *Schriften zur Erkenntnistheorie*, ki so jim bili nato v ponovni izdaji leta 1921 dodani še komentarji Paula Hertza in Moritza Schlicka. V poznejšem obdobju je v Nemčiji zanimanje za njegovo filozofijo upadlo, saj je večina filozofov novokantovstva zaradi nacizma zapustila Evropo. Vse do leta 1998 zato ni bil izdan noben novi spis v nemškem jeziku. Nasprotno je bil interes v angloameriškem prostoru precej večji, zato je tam leta 1980 izšel tudi angleški prevod te komentirane izdaje Helmholtzovih spisov.



## RAZPRAVA MED ERNSTOM CASSIRERJEM IN MARTINOM HEIDEGGERJEM V DAVOSU<sup>1</sup>

*Cassirer:* Kaj razume Heidegger pod novokantovstvom? Kdo je nasprotnik, na katerega se Heidegger obrača? Mislim, da komajda obstaja pojem, ki bi bil tako nejasno zamejen, kot je pojem novokantovstva. Kaj si Heidegger predstavlja, ko na mesto novokantovske kritike postavlja svojo lastno fenomenološko? Novokantovstvo je grešni kozel novejšje filozofije. Toda pogrešam obstoječega novokantovca. Hvaležen bi bil za razlago o tem, kje natančno tu tiči nasprotje. Verjamem, da se ne izkaže prav nobeno bistveno nasprotje. Pojma novokantovstva ne smemo določati substancialno, ampak funkcionalno. Ne gre za vrsto filozofije kot dogmatičnega sistema, ampak za smer vpraševanja. Moram priznati, da sem tu v Heideggerju našel novokantovca, kakršnega v njem nisem pričakoval.

*Heidegger:* Če naj najprej naštejemo imena, potem rečem: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. Kar je skupno novokantovstvu, lahko razumemo le iz njegovega izvora. Njegova geneza je zadrega filozofije ob vprašanju, kaj ji pravzaprav sploh še ostane v celoti spoznanja. Okoli leta 1850 je tako, da so tako duhoslovne kot naravoslovne znanosti zasedle celoto spoznatnega, tako da se postavi vprašanje: kaj sploh še ostane filozofiji, če

<sup>1</sup> Prevedeno po »Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger«. v: Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt na Majni, V. Klosterman, 1991, str. 274-296.

Razprava med Ernstom Cassirerjem in Martinom Heideggerjem je potekala v Davosu med 17. marcem in 6. aprilom 1929, na konferenci, kjer naj bi govorili na temo »človeška narava« pred občinstvom sestavljenim iz študentov filozofije in medicine. Zapisala sta jo J. Ritter in O. F. Bollnow, ki sta bila prisotna na seriji seminarjev, kjer je Heidegger predaval na temo »Kantova Kritika čistega uma in naloga utemeljitve metafizike«, Cassirer pa naj bi med drugim predaval tudi o filozofski antropologiji, posebej o problemu prostora, jezika in smrti. Heidegger je na seminarju predstavil svojo interpretacijo Kantove *Kritike čistega uma*, ki jo je potem še isto leto objavil kot *Kant und das Problem der Metaphysik*. Op. ur.

je celota bivajočega razdeljena med znanostmi? Ostane samo še spoznanje znanosti in ne bivajočega. In s tega stališča je potem določen povratek h Kantu. Kanta so zategadelj videli kot teoretika matematično-fizikalne spoznavne teorije. Spoznavna teorija je vidik, s katerega se Kant obravnava. Še sam Husserl je med leti 1900 in 1910 v določenem smislu padel v naročje novokantovstvu.

Pod novokantovstvom razumem pojmovanje *Kritike čistega uma*, ki ti sti del čistega uma, ki pripelje do transcendentalne dialektike, razlaga kot teorijo spoznanja z ozirom na naravoslovne znanosti. Gre mi za to, da pokažem, da je bilo to, kar se je tu izpostavilo kot teorija znanosti, za Kanta nebistveno. Kant ni hotel podati teorije naravoslovnih znanosti, ampak je hotel prikazati problematiko metafizike, in sicer ontologije. Za kar mi gre, je, da vsebinsko jedro pozitivnega dela *Kritike čistega uma* dejansko vgradim v ontologijo. Na podlagi moje interpretacije Dialektike kot ontologije, verjamem, da lahko dokažem, da je problem videza v transcendentalni logiki, ki je pri Kantu, kakor se sprva zdi, le negativno prisoten, dejanski problem, da je tisto vprašljivo: ali je videz le dejstvo, ki ga ugotovimo, ali moramo celoten problem uma razumeti tako, da od vsega začetka zapopademo, kako videz nujno pripada naravi človeka.

*Cassirer*: Cohena razumemo pravilno le, če ga razumemo historično, ne pa zgolj kot spoznavnega teoretika. Svojega lastnega razvoja ne razumem kot odvrnitev od Cohena. Seveda se mi je v toku mojega dela veliko stvari izkazalo drugačnih, in predvsem sem sicer pripoznal položaj naravoslovnih znanosti, ampak te so lahko le paradigma, ne pa celota problema. In enako velja za Natorpa. Zdaj pa k Heideggerjevimi sistematičnim osrednjim problemom.

V eni točki soglašava, namreč ker se meni tudi zdi, da je produktivna upodobitvena moč za Kanta zares osrednjega pomena. K temu me je vodilo moje delo na simbolnem. Tega ne moremo razrešiti, ne da bi ga zvedli na zmožnost produktivne upodobitvene moči. Upodobitvena moč je zveza vsega mišljenja z zorom. Kant upodobitveno moč imenuje *synthesis speciosa*. Sinteza je osnovna zmožnost čistega mišljenja. Toda Kantu ne gre za sintezo nasploh, ampak v prvi vrsti za sintezo, ki se poslužuje vrste. Toda ta problem vrste vodi v jedro slikovnega, simbolnega pojma.

Če pogledamo celoto Kantovih del, silijo na dan veliki problemi. En od teh je problem svobode. To je bil zame vedno Kantov pravi glavni problem. Kako je svoboda možna? Kant pravi, da se tega vprašanja tako ne da dojeti. Dojamemo lahko le nedojemljivost svobode. Nasproti temu bi zdaj rad postavil Kantovo etiko: Kategorični imperativ mora biti določen tako,

da postavljen zakon ne velja zgolj za človeka, ampak za vsa razumska bitja nasploh. Tu je na lepem ta nenavaden prehod. Omejenost na eno določeno sfero nenadoma odpade. Etično kot tako vodi preko sveta pojavov. To je vendar tisto odločilno metafizično, ki tukaj na tem mestu izvrši preboj. Gre za prehod k *mundus intelligibilis*. To velja za etično in v etičnem je dosežena točka, ki ni več odvisna od končnosti spoznavajočega bitja, ampak je tu zdaj absoluten zakon. Tega se ne da zgodovinsko osvetliti. Lahko rečemo, korak, ki si ga Kant ni upal storiti. Ampak mi tega dejstva ne moremo zanikati, namreč da je problem svobode tako zastavljen, da predre izvorno sfero.

In to se navezuje na Heideggerjeva izvajanja. Izrednega pomena shematizma ne moremo preceniti. Na tej točki je v interpretaciji Kanta prišlo do največjih nesporazumov. Ampak v etičnem je prepovedal shematizem. Kajti reče: Naši pojmi svobode itd., so uvidi (ne spoznanja), ki se ne pustijo več shematizirati. Obstaja shematizem teoretičnega spoznanja, ne pa praktičnega uma. Obstaja kvečjemu nekaj drugega, to, kar Kant imenuje tipika praktičnega uma. In med shematizmom in tipiko dela razliko. Pomembno je razumeti, da ne moremo naprej, če se tu spet ne odrečemo shematizmu. Shematizem je tudi za Kanta *terminus a quo*, ne pa *terminus ad quem*. V *Kritiki praktičnega uma* nastopijo novi problemi, sicer se je Kant vedno oklepal te oporne točke shematizma, ampak jo je tudi razširil. Kant je začel pri Heideggerjevem problemu. Ampak je ta krog razširil.

Povzetek: Ta razširitev je bila nujna zato, ker je v središču nek problem: Heidegger je opozoril, da je naša spoznavna zmožnost končna. Je relativna in omejena. Potem pa se postavi vprašanje: Kako pride tako končno bitje sploh do spoznanja, uma, resnice?

In zdaj k stvarnim vprašanjem. Heidegger na neki točki postavi problem resnice in reče: Resnic po sebi ali večnih resnic sploh ne more biti, ampak so resnice, kolikor sploh obstajajo, relativne glede na tubit. In zdaj sledi: Končno bitje sploh ne more imeti večnih resnic. Za ljudi ni večnih in nujnih resnic. In tu se spet odpre celoten problem. Za Kanta je bil ravno problem: Kako lahko, ne glede na prav tisto končnost, ki jo je Kant sam pokazal, kako lahko kljub temu obstajajo nujne in splošne resnice? Kako so možne sintetične sodbe *a priori*? Take sodbe, ki niso zgolj končne po svoji vsebini, ampak so po svoji vsebini splošno nujne. To je problem, zaradi katerega je Kant dajal primere iz matematike: Končno spoznanje se postavi v tak odnos do resnice, da se nikoli več ne razvije nek »samo«. Heidegger je rekel, da Kant ni dal nobenega dokaza možnosti matematike. Mislim, da je to vprašanje dobro postavljeno v *Prolegomeni*, ampak to ni edino vprašanje in ne more biti edino vprašanje. Toda najprej moramo razjasniti tudi to čisto

teoretično vprašanje: Kako pride to končno bitje do določitve predmetov, ki kot taki niso zavezani končnosti?

Moje vprašanje je zdaj: Ali se bo Heidegger odpovedal tej celotni objektiviteti, tej formi absolutnosti, ki jo je Kant zagovarjal v etiki, teoriji in *Kritiki razsodne moči*? Ali se bo popolnoma umaknil na končno bitje ali, če ne, kje je za njega preboj v to sfero? To vprašujem, ker tega zares še ne vem. Saj je pri Heideggerju na prvem mestu določitev prehodne točke. Ampak mislim, da Heidegger ne more in noče ostati pri tem. Sam si mora enkrat zastaviti ta vprašanja. In takrat, verjamem, pridejo na površje popolnoma novi problemi.

*Heidegger*: Najprej k vprašanju matematičnih naravoslovnih znanosti. Lahko bi rekli, da narava kot področje bivajočega za Kanta ni bila poljubna. Narava pri Kantu nikoli ni pomenila: predmet matematične naravoslovne znanosti, ampak je bivajoče narave bivajoče v smislu predročnega. Kar je Kant pravzaprav hotel podati v nauku o osnovnih načelih, ni kategorialni nauk o strukturi predmeta matematične naravoslovne znanosti. Kar je hotel, je bila teorija bivajočega nasploh. (Heidegger to dokaže.) Kant išče teorijo biti nasploh, ne da bi privzel objekte, ki bi bili dani, ne da bi privzel določeno področje bivajočega (niti psihičnega niti fizičnega). Išče splošno ontologijo, ki je pred ontologijo narave kot predmeta naravoslovne znanosti in pred ontologijo narave kot predmeta psihologije. Kar hočem pokazati, je, da Analitika ni le ontologija narave kot predmeta naravoslovne znanosti, ampak je splošna ontologija, kritično utemeljena *metaphysica generalis*. Kant sam pravi: Problematika *Prolegomene*, ki jo on takole ponazori, kako je možna naravoslovna znanost itd., ni osrednji motiv, ampak je ta vprašanje po možnosti *metaphysica generalis* oziroma izpeljava le-te.

Zdaj pa drugi problem upodobitvene moči. Torej, Cassirer hoče pokazati, da končnost postane transcendentna v etičnih spisih. – V kategoričnem imperativu je nekaj, kar gre čez končno bitje. Ampak ravno pojem imperativa kot takega kaže na notranjo povezavo s končnim bitjem. Tudi to prehajanje k nečemu višjemu, je vedno le prehajanje h končnemu bitju, k ustvarjenemu (angel). Tudi ta transcendenca ostaja še vedno znotraj ustvarjenosti in končnosti. Ta notranja povezava, ki leži v samem imperativu, in končnost etike se pokažeta tam, kjer Kant govori o človeškem umu, ki je odvisen čisto sam od sebe in se ne more zateči v večno, absolutno, toda tudi ne v svet stvari. Ta vmesnost je bistvo praktičnega uma. Mislim, da zgreši, kdor se poda v razumevanje Kantove etike tako, da je prej orientiran na to, po čemer se ravnajo npravstvena dejanja, in premalo vidi notranjo funkcijo zakona samega za tubit. Problema končnosti etičnega bitja ne moremo razlagati, če si ne



postavimo vprašanja: Kaj tu pomeni zakon in kako je zakonitost sama konstitutivna za tubit in osebnost? Da je nekaj v zakonu, kar gre čez čutnost, ne gre zanikati. Ampak vprašanje je: kakšna je notranja struktura same tubiti, je končna ali neskončna?

V tem vprašanju prehajanja končnosti leži nek čisto središčni problem. Rekel sem že, da je to, da sploh vprašujemo po možnosti končnosti, neko posebno vprašanje. Kajti formalno lahko enostavno argumentiram: Brž ko hočem izjavljati o končnem in določiti končno kot končno, moram že imeti idejo neskončnega. To nam zaenkrat ne pove veliko. Ampak vendar toliko, da je tu pred nami središčni problem. Da pa ravno v tem, kar se izpostavlja kot konstitutivum končnosti, pride ta karakter neskončnosti vsebinsko na dan, bom razložil tako, da rečem: Kant je označil upodobitveno moč shematizma kot *exhibitio originaria*. Ampak ta originalnost je neka *exhibitio*, neka taka upodobitve, sebedajanja, v čemer leži odvisnost od sprejemanja. Torej je resda ta originalnost tu v določenem smislu kot ustvarjalna zmožnost. Človek kot končno bitje ima določeno neskončnost v ontološkem. Ampak človek ni nikoli neskončen in absoluten v ustvarjanju bivajočega samega, temveč je neskončen v smislu razumevanja biti. Kolikor pa, kot pravi Kant, je ontološko razumevanje biti možno le v notranji izkušnji bivajočega, je ta neskončnost ontološkega v bistvu vezana na ontično izkušnjo, tako da moramo reči obratno: Ta neskončnost, ki izbruhne v upodobitveni zmožnosti, je ravno najstrožji argument za končnost. Kajti ontologija je indeks končnega. Bog je nima. In to, da človek ima *exhibitio*, je najstrožji argument njegove končnosti. Kajti ontologijo potrebuje le končno bitje.

Potem se postavi Cassirerjevo vprašanje v povezavi s pojmom resnice. Pri Kantu je ontološko spoznanje tisto, ki je splošno nujno, ki anticipira vse faktične izkušnje; pri čemer lahko opozorim na to, da Kant na več mestih reče, da je tisto, kar naredi izkustvo mogoče, notranja možnost ontološkega spoznanja, naključno. – Resnica sama je najgloblje enotna s strukturo transcendence, s tem da je tubit neko bivajoče, ki je odprto do drugih in do samega sebe. Smo bivajoče, ki se drži v neskritosti pred bivajočim. Držati se tako v razkritosti bivajočega, to označujem jaz kot bit-v-resnici, in grem naprej in rečem: Na podlagi končnosti človekove biti-v-resnici obstaja obenem bit-v-neresnici. Neresnica pripada najbolj notranjemu jedru strukture tubiti. In tu verjamem, da sem prvič našel koren, kjer je Kantov metafizični »videz«  
metafizično utemeljen.

Zdaj pa h Cassirerjevemu vprašanju o splošno veljavnih večnih resnicah. Ko rečem: Resnica je relativna glede na tubit, potem to ni nikakršna ontična izjava v smislu, da rečem: Resnično je vedno le to, kar misli posamezen človek. Ampak je ta stavek metafizičen: Resnica kot resnica sploh lahko obstaja

in ima kot resnica sploh pomen, če obstaja tubit. Če tubit ne bi obstajala, potem ne bi bilo resnice, potem ne bi bilo sploh ničesar. Temveč z eksistenco nečesa takega, kot je tubit, šele pride resnica sama do bivanja. Toda zdaj vprašanje: Kako je z veljavnostjo večnosti resnice? To vprašanje se vedno usmerja na problem veljavnosti, na izrečeni stavek, in šele od tam pridemo nazaj na to, kar velja. In k temu potem najdemo vrednosti in podobno. Mislim, da bi morali problem zastaviti drugače. Resnica je relativna glede na tubit. S tem ni nič rečeno, da ne bi bilo možnosti, da bi vsak lahko razkril bivajoče takšno, kakršno je. Rekel pa bi, da ta nads subjektivnost resnice, ta prehod resnice čez posamično samo kot bit-v-resnici, že pomeni biti izročen bivajočemu samemu, premaknjen v možnost, da ga sam oblikuješ. Kar se tu da odlučiti kot objektivno spoznanje, ima v skladu z vsakokratno faktično posamezno eksistenco resničnostno vsebino, ki kot vsebina pove nekaj o bivajočem. Značilna veljavnost, ki ji je pripisana, je slabo interpretirana, če rečemo: Nasproti toku doživljanja obstaja nekaj stalnega, večnega, pomen in pojem. Postavljam nasprotno vprašanje: Kaj tu pravzaprav pomeni večen? Od kod vemo za to večnost? Ali ta večnost ni le stalnost v smislu αει časa? Ali ni ta večnost le to, kar je možno na podlagi notranje transcendence časa samega? Moja celotna interpretacija časovnosti ima tole metafizično namero vprašati: Ali so vsi ti nazivi transcendentalne metafizike: a priori, αει óv, ουσία naključni ali od kod prihajajo? Če govorijo o večnem, kako jih razumeti? Razumeti jih je le in so edino možni tako, da je v bistvu časa notranja transcendenca, tako da čas ni le to, kar omogoča transcendenco, ampak da ima čas sam v sebi horizontalen karakter, da sploh lahko imam v prihodnjem, spominjajočem se zadržanju vedno hkrati nek horizont sedanjosti, prihodnosti in preteklosti, da obstaja transcendentalno ontološka določitev časa, znotraj katere se najpoprej konstituira nekaj takega kot stalnost substance. – S te plati je razumeti mojo celotno interpretacijo časovnosti. In za to, da bi izpostavili to notranjo strukturo časovnosti in da bi pokazali, da čas ni zgolj okvir, v katerem se odvijajo doživljaji, da bi ta najbolj notranji karakter časovnosti naredili očiten v tubiti sami, je bil potreben napor moje knjige. Vsaka stran v tej knjigi je napisana edino z ozirom na to, da se je problem biti od antike vedno interpretiral na podlagi časa v nekem popolnoma nerazumljivem smislu in je bil čas vedno pripisan subjektu. Z ozirom na zvezo tega vprašanja s časom, z ozirom na vprašanje po biti nasploh je bilo treba najprej izpostaviti časovnost tubiti, ne v smislu, da bi se delalo s kakršnokoli teorijo, ampak da se vprašanje po človeški tubiti postavi v neki popolnoma določeni problematiki. – Ta celotna problematika v *Biti in času*, ki obravnava tubit v človeku, ni nikakršna filozofska antropologija. Za to je veliko preozka, veliko preveč preliminarna. Mislim, da gre tu za problema-

tiko, kakor do zdaj kot taka še ni bila načeta, problematika, ki je določena z vprašanjem: Če naj bo možna možnost razumevanja biti in s tem možnost človekove transcendence in s tem možnost oblikujočega zadržanja do bivajočega, možnost zgodovinskega dogajanja v svetovni zgodovini človeka samega in če je ta možnost utemeljena na razumevanju biti in če je to ontološko razumevanje v kakršnemkoli smislu orientirano na čas, potem je naloga: Z ozirom na možnost razumevanja biti izpostaviti časovnost tubiti. In na to so orientirani vsi problemi. Analiza smrti ima funkcijo v določeni smeri poudariti radikalno prihodnostnost tubiti, ne pa postaviti zadnjo in metafizično tezo na splošno o bistvu smrti. Analiza tesnobe ima edino funkcijo, ne prikazati nek osrednji pojav v človeku, ampak pripraviti vprašanje: Na podlagi katerega metafizičnega smisla tubiti same je možno, da je človek sploh lahko postavljen pred nekaj takega, kot je nič? Analiza tesnobe je naravnana na to, da se možnost nečesa takega, kot je misliti nič le kot idejo, utemelji skupaj v tej določitvi razpoloženja tesnobe. Le če razumem nič ali tesnobo, imam možnost razumeti bit. Bit je nerazumljiva, če je nerazumljiv nič. In le v enotnosti razumevanja biti in nič se odpre vprašanje izvora zakaja. Zakaj lahko človek vprašuje po zakaju in zakaj mora spraševati? Ti osrednji problemi biti, nič in zakaja so najosnovnejši in najkonkretnejši. To so problemi, na katere je orientirana celotna analitika tubiti. In mislim, da se bo iz te anticipacije že videlo, da celotna supozicija, na kateri stoji kritika *Biti in časa*, ni zadela pravega jedra namere, da lahko jaz po drugi strani zelo rad priznam, da če kdo to analitiko tubiti, strnjeno v *Biti in času*, vzame takorekoč kot raziskavo o človeku in potem postavi vprašanje, kako naj bi bilo na podlagi tega razumevanja človeka možno razumevanje ustroja kulture in kulturnih področij, da če kdo tako postavi to vprašanje, je absolutno nemogoče iz tega, kar je tu predloženo, reči karkoli. Vsa ta vprašanja so neprimerna v povezavi z mojim osrednjim problemom. Hkrati postavljam še eno metodološko vprašanje: Kako mora torej biti zastavljena taka metafizika tubiti, ki ima temelj določitve v problemu, pridobiti tla za problem možnosti metafizike? Ali ne predpostavlja nek določen svetovni nazor? Narobe bi se razumel, če bi rekel, da ponujam filozofijo neodvisno od stališč. In tu pride do izraza nek problem: problem razmerja med filozofijo in svetovnim nazorom. Ni naloga filozofije, da ponuja svetovne nazore, pač pa je svetovni nazor predpostavka filozofiranja. In svetovni nazor, ki ga filozof ponudi, ni direktnen v smislu nekega nauka, tudi ne v smislu vplivanja, pač pa svetovni nazor, ki ga filozof nudi, temelji na tem, da se v filozofiranju posreči narediti radikalno transcendenco tubiti same, tj., notranjo možnost tega končnega bitja, da je do bivajočega v celoti v nekem odnosu. Drugače povedano: Cassirer pravi: Ne dojemamo svobode, ampak le nedojemljivost svobode. Svoboda se ne pusti

dojeti. Vprašanje: Kako je svoboda možna? je nesmiselno. Toda iz tega ne sledi, da tu takorekoč obstane problem iracionalnega, temveč ker svoboda ni predmet teoretičnega dojetanja, marveč je predmet filozofiranja, to ne more pomeniti nič drugega, kot da svoboda je in je lahko le v osvoboditvi. Edini adekvatni odnos do svobode v človeku je samo-osvoboditev svobode v človeku.

Da bi prišli v to dimenzijo filozofiranja, kar ni zadeva učene diskusije, ampak zadeva, o kateri posamezen filozof nič ne ve, in zadeva, ki je naloga, ki se ji mora filozof ukloniti, mora ta osvoboditev tubiti v človeku biti edino in osrednje, kar filozofija kot filozofiranje lahko opravi. In v tem smislu bi mislil, da gre pri Cassirerju za čisto drugačen *terminus ad quem*, v smislu neke filozofije kulture, in da to vprašanje filozofije kulture dobi svojo metafizično funkcijo šele v dogajanju zgodovine človeštva, ko ne ostane in ni zgolj prikaz različnih področij, temveč je hkrati v svoji notranji dinamiki tako zakoreninjena, da postane izrecno in od vsega začetka in ne naknadno vidna kot temeljni dogodek v metafiziki tubiti same.

Vprašanja Cassirerju:

1. Katero pot ima človek do neskončnosti? In na kakšen način je lahko človek udeležen na neskončnem?
2. Ali dobimo neskončno kot privativno določitev končnosti ali je neskončno svoje lastno področje?
3. V kolikšni meri je naloga filozofije osvobajati od tesnobe? Ali nima, ravno nasprotno, naloge človeka naravnost radikalno izročiti tesnobi?

*Cassirer:* Ad 1. Nikakor drugače kot preko forme. To je funkcija forme, da človek, s tem da svoje bivanje spreminja v formo, tj., s tem da mora vse, kar je v njem izkušnja, pretvoriti v nekakšen objektivni lik, v katerem se tako objektivira, da s tem sicer ni radikalno svoboden končnosti izhodišča (kajti to je vendarle še odvisno od njegove lastne končnosti), ampak v tem da se poraja iz končnosti, vodi končnost v nekaj novega. In to je imanentna neskončnost. Človek ne more preskočiti iz svoje lastne končnosti v neko realistično neskončnost. Lahko pa in mora imeti *metabasis*, ki ga iz neposrednosti njegove eksistence pelje v regijo čiste forme. In svojo neskončnost poseduje zgolj v tej formi. »Iz kupe tega duhov kraljestva mu kipi njegova neskončnost.« To kraljestvo duhov ni metafizično kraljestvo duhov; pravo kraljestvo duhov je ravno tisti duhovni svet, ki ga sam ustvari. Da ga je lahko ustvaril, je pečat njegove neskončnosti.

Ad 2. Ni le privativna določitev, ampak je svoje lastno področje, toda ne področje, ki je le negativno pridobljeno od končnega; v neskončnosti ni le konstruirano nasprotje končnemu, temveč je v določenem smislu prav to-

taliteta, izpolnitev končnosti same. Toda ta izpolnitev končnosti ravno konstituira neskončnost. Goethe: »Če hočeš korakati v neskončno, pojdi le v končnem na vse strani.« S tem da se končnost izpolni, tj., gre na vse strani, prehaja v neskončnost. To je nasprotje privacije, je popolna izpolnitev končnosti same.

Ad 3. To je neko čisto radikalno vprašanje, na katerega lahko odgovorimo le z določenim načinom izpovedi. Filozofija mora človeka osvoboditi toliko, kolikor je lahko svoboden. S tem da to naredi, verjamem, da ga vsekakor v določenem smislu radikalno osvobodi od tesnobe kot golega razpoloženja. Mislim, tudi glede na Heideggerjeva izvajanja danes zjutraj, da lahko svobodo pravzaprav najdemo le na poti napredujočega osvobajanja, ki je vendar tudi za njega neskončen proces. Mislim, da se tudi on lahko strinja s tem pojmovanjem. Četudi vidim, da tu leži najtežji problem. Rad bi, da je smisel, cilj, dejansko osvoboditev v tem smislu: »Znebite se strahu pre posvetnim.« To je pozicija idealizma, za katerega sem se vedno opredeljeval.

*Pos:* Filološke opombe: Oba gospoda govorita popolnoma različna jezika. Nam gre za to, da iz teh dveh jezikov izvlečemo kaj skupnega. Cassirer je že poskusil s prevodom v svojem »prostoru akcije« (*Aktionsraum*). Od Heideggerja moramo imeti njegovo pripoznanje tega prevoda. Možnost prevoda zadošča tako dolgo, dokler se ne pojavi nekaj, česar se ne da prevesti. To so termini, ki opozarjajo na karakteristično vsakega jezika. V obeh jezikih sem poskusil nabrati nekatere od teh terminov, za katere dvomim, da se dajo prevesti v jezik drugega. Naj naštejemo Heideggerjeve izraze: tubit, bit, ontično. Obratno Cassirerjevi izrazi: funkcionalno v duhu in pretvorba izvornega prostora v nekega drugega. Če bi se izkazalo, da z obeh strani za te termine ni prevodov, potem bi bili to termini, v katerih bi se razlikovala duha Cassirerjeve in Heideggerjeve filozofije.

*Heidegger:* Cassirer je v prvem predavanju uporabil izraze: *terminus a quo* in *terminus ad quem*. Lahko bi rekli, da je *terminus ad quem* pri Cassirerju celota filozofije kulture v smislu osvetlitve celotnosti form oblikujoče zavesti. *Terminus a quo* je pri Cassirerju povsem problematičen. Moja pozicija je obratna: *terminus a quo* je moja osrednja problematika, ki jo razvijam. Vprašanje je: Ali je *terminus ad quem* pri meni tako jasen? Ta pri meni ne sestoji v celoti filozofije kulture, ampak v vprašanju: τί το óv; oziroma: Kaj sploh pomeni bit? Iz tega vprašanja, pridobiti tla za temeljni problem metafizike, je zame zrasla problematika metafizike tubiti. Ali, da bi še enkrat prišli do jedra interpretacije Kanta: Moj namen ni bil, da bi nasproti spoznavnoteoretski interpretaciji prinesel nekaj novega in pripomogel upodobitveni moči

do priznanja, temveč bi moralo biti jasno, da notranja problematika *Kritike čistega uma*, tj. vprašanje o možnosti ontologije, sili nazaj k neki radikalni razstrelitvi tega pojma v tradicionalnem smislu, ki je bil za Kanta izhod. V poskusu utemeljitve metafizike je bil Kant potisnjen k temu, da je pravo podlago naredil za brezno. Ko Kant reče: Tri temeljna vprašanja se dajo zvesti na četrtega: Kaj je človek?, je tako to vprašanje v svoji naravi vprašanja postalo vprašljivo. Poskusil sem pokazati, da sploh ni tako samoumevno začeti pri pojmu logosa, ampak da vprašanje možnosti metafizike terja metafiziko tubiti same kot možnosti fundamenta vprašanja metafizike, tako da ni tako zelo nujno odgovoriti na vprašanje, kaj naj bi bil človek, v smislu nekega antropološkega sistema, ampak ga moramo najprej sploh razjasniti glede na perspektivo, v kateri hoče biti zastavljeno.

In sedaj prihajam nazaj na pojma *terminus a quo* in *terminus ad quem*. Je to zgolj hevristična zastavitev vprašanja ali je v bistvu filozofije same, da ima *terminus a quo*, ki ga moramo narediti za problem, in da ima *terminus ad quem*, ki je v korelaciji s *terminus a quo*? Ta problematika se mi zdi, da v doslejšnji Cassirerjevi filozofiji še ni prišla do jasnega izraza. Cassirerju gre prvenstveno za to, da izpostavi različne forme oblikovanja, da bi potem z ozirom na ta oblikovanja naknadno izpeljal neko določeno dimenzijo oblikovalne sile same. Zdaj bi lahko kdo rekel: Torej je ta dimenzija pravzaprav ista kot to, kar jaz imenujem tubit. Ampak to bi bilo zmotno. Razlika je najbolj jasna na pojmu svobode. Govoril sem o osvoboditvi v smislu, da je osvoboditev notranje transcendence tubiti temeljni značaj filozofiranja samega. Pri čemer temeljni značaj te osvoboditve ni postati takorekoč svoboden za oblikujoče podobe zavesti in za kraljestvo form, ampak postati svoboden za končnost tubiti. Ravno vstopiti v vrženost tubiti, vstopiti v navzkrižje, ki leži v bistvu svobode. Svobode si jaz nisem dal sam, čeprav sem šele preko prostosti lahko jaz sam. Toda jaz sam zdaj ne v smislu nekega indiferentnega razloga razlage, ampak: Tubit je samolastno temeljno dogajanje, v katerem postane bistveno eksistiranje človeka in s tem vsa problematika eksistence same.

Od tu, mislim, da lahko odgovorimo na Posovo vprašanje po prevodu. Mislim, da se to, kar jaz označujem s tubit, ne da prevesti s kakim Cassirerjevim pojmom. Če bi kdo rekel zavest, je to ravno to, kar jaz zavračam. Kar jaz imenujem tubit, je bistveno sodoločeno ne le s tem, kar se označuje kot duh, in ne le s tem, kar se imenuje življenje, ampak je to, kar je bistveno, izvorna enotnost in imanentna struktura naravnosti človeka, ki je takorekoč vklenjen v telo in je v tej vklenjenosti v telo v neki posebni povezanosti z bivajočim, sredi katerega se nahaja, ne v smislu duha, ki na bivajoče gleda zviška, ampak v smislu, da tubit, vržena v sredo bivajočega, kot svobodna izvrši vdor v bivajoče, ki je vedno zgodovinski in v končnem smislu naklju-

čen. Tako naključen, da se da najvišjo obliko eksistence tubiti zvajati le na zelo redke trenutke trajanja tubiti med življenjem in smrtjo, da človek le v zelo redkih trenutkih eksistira na vrhu svoje lastne možnosti, drugače pa se giblje sredi svojega bivajočega.

Vprašanje po modusu biti tega, kar tiči v njegovi filozofiji simbolnih form, osrednje vprašanje po notranji strukturi biti je to, kar določa metafizika tubiti – in ta ne določa z namenom vnaprej dane sistematike kulturnih področij in filozofskih disciplin. Jaz v svojem celotnem filozofskem delu puščam popolnoma v nemar tradicionalno obliko in razdelitev na filozofske discipline, ker mislim, da je orientacija na te največja tragična poguba v smeri, da več ne pridemo nazaj na notranjo problematiko filozofije. Niti Platon niti Aristotel nista vedela nič o takšni razdelitvi filozofije. Takšna razdelitev je bila zadeva šol, to pomeni take filozofije, pri kateri se je izgubila notranja problematika spraševanja; in potreben je napor, da predremo skozi te discipline. In sicer zato, ker ko napredujemo v discipline, estetiko itd., pridemo spet nazaj na specifičen metafizični modus biti zadevnih področij. Umetnost ni zgolj ena forma samo-oblikujoče se zavesti, ampak ima umetnost sama nek metafizični smisel znotraj temeljnega dogajanja tubiti same.

Te razlike sem izpostavil namenoma. Za stvarno delo ni koristno, če pridemo do niveliranja. Nasprotno, zato ker šele s strogostjo izpostavitve problem pridobi na jasnosti, želim še enkrat našo celotno diskusijo postaviti v luč Kantove *Kritike čistega uma* in še enkrat določiti vprašanje, kaj naj bi bil človek, kot središčno vprašanje. Hkrati pa kot vprašanje, ki ga ne postavljamo v kakršnemkoli izoliranem etičnem pomenu, ampak da bi bilo iz problematike obeh postavitev jasno, da je vprašanje človeka za filozofe bistveno le na način, da filozof kratkomalo odmisli samega sebe, da to vprašanje ne sme biti postavljeno antropocentrično, ampak da mora biti pokazano: V tem, da je človek bitje, ki je transcendentno, tj., odprto do bivajočega v celoti in do samega sebe, da je človek skozi ta ekscentrični značaj hkrati postavljen v celoto bivajočega nasploh – in da ima samo tako vprašanje in ideja filozofske antropologije smisel. Ne v smislu, da človeka preučujemo empirično kot dani objekt, tudi ne tako, da zarisujem neko antropologijo človeka, ampak ima vprašanje po bistvu človeka smisel in pravico le, če ga motivira središčna problematika filozofije same, ki mora človeka vrniti nazaj čez njega samega v celoto bivajočega, da bi mu pri vsej njegovi svobodi razkrila ničnost njegove tubiti, ničnost, ki ni razlog za pesimizem in potrnost, ampak za razumevanje tega, da je pravo delovanje zgolj tam, kjer je odpor, in da ima filozofija nalogo človeka iz njegovega lenega vidika, ki uporablja le dela duha, takorekoč vreči nazaj v njegovo težko usodo.

*Cassirer*: Tudi jaz sem proti niveliranju. Za kar si hočemo prizadevati in kar moramo in tudi lahko dosežemo, je, da vsak, medtem ko ostane na svojem stališču, pri tem ne vidi samo samega sebe, ampak tudi drugega. Da mora to biti možno, se mi zdi, da leži v ideji filozofskega spoznanja nasploh, v ideji, ki jo bo tudi Heidegger pripoznal. Nočem poskušati Heideggerja iztrgati iz njegove pozicije, vplivati na nek drug pogled, ampak si hočem le razjasniti njegovo pozicijo.

Mislim, da je že postalo jasno, v čem si nasprotujeva. Toda ni plodno, da to nasprotje vedno znova povzdigujemo. Stojimo na poziciji, kjer se z golimi logičnimi argumenti le malo opravi. Nikogar ne moremo prisiliti, da bi to pozicijo zavzel, in nobena takšna logična prisila ne more nekoga prisiliti, da začne s pozicijo, ki se meni samemu kaže kot bistvena. Tukaj bi bili torej obsojeni na relativnost. »Kakšno filozofijo si kdo izbere, je odvisno od tega, kakšen človek je.« Ampak pri tej relativnosti, ki bi empiričnega človeka postavila v središče, ne bi smeli vztrajati. In bilo je zelo pomembno, kar je Heidegger nazadnje povedal.

Tudi njegova pozicija ne more biti antropocentrična, in če taka noče biti, vprašam, kje potem leži skupno središče v najinem nasprotju. Da to ne more biti v empiričnem, je jasno. Ravno v nasprotju moramo ponovno iskati skupno središče. In pravim, ni treba iskati. Kajti imamo to središče, in sicer zato, ker obstaja skupni objektivni človeški svet, v katerem razlika individuov sicer nikakor ni ukinjena, toda s pogojem, da je tu vzpostavljen most od individua do individua. To zame vedno znova nastopa s prapojavom jezika. Vsak govori svoj jezik in nepredstavljivo je, da bi se jezik enega prevedel na jezik drugega. In vseeno se razumemo preko sredstva jezika. Obstaja nekaj takega kot ta jezik. In nekaj takega kot enotnost nad neskončnostjo različnih načinov govora. V tem leži zame odločilna točka. In zato izhajam iz objektivnosti simbolične forme, ker je tu udejanjeno nepojmljivo. Jezik je najbolj jasen primer. Trdimo, da tu stopamo na skupna tla. To zaenkrat zatrdimo kot postulat. In navkljub vsem pomotam ne izgubimo zaupanja v to zahtevo. To je to, kar bi rad imenoval svet objektivnega duha. Od tubiti se razpreda nit, ki nas skozi sredstvo nekega takega objektivnega duha spet poveže z drugo tubitjo. In mislim, da ni druge poti od tubiti do tubiti kot skozi ta svet form. Obstaja to dejstvo. Če ne bi bilo tega, potem ne bi vedel, kako bi lahko obstajalo nekaj takega kot medsebojno razumevanje. Tudi spoznanje je le temeljni primer te trditve: da se da formulirati objektivno izjavo o neki stvari in da ima lastnost nujnosti, ki se ne ozira več na subjektivnost posamičnega.

Heidegger je pravilno povedal, da je temeljno vprašanje njegove metafizike enako kot tisto, ki sta ga določila Platon in Aristotel: Kaj je bivajoče?



In nadalje je povedal, da je Kant celotno metafiziko zopet navezal na to vprašanje. To brez nadaljnjega priznam. Ampak tukaj se mi zdi, da obstaja bistvena razlika in sicer v tem, kar je Kant imenoval kopernikanski obrat. Skozi ta obrat se mi zdi, da vprašanje po biti nikakor ni bilo odstranjeno. To bi bila popolnoma napačna interpretacija. Ampak vprašanje po biti skozi ta obrat dobi veliko bolj komplicirano obliko, kot jo je imelo v antiki. V čem sestoji obrat? »Doslej se je privzemalo, da se mora vse naše spoznanje ravnati po predmetih ... Toda poskusimo zdaj enkrat z obratnim vprašanjem. Kako bi bilo, če se ne bi naša spoznanja morala ravnati po predmetu, pač pa predmet po našem spoznanju?« To pomeni, da temu vprašanju po določenosti predmetov predhodi vprašanje po konstituciji biti predmetnosti nasploh. In kar velja nasploh za to predmetnost, mora veljati tudi za vsak predmet, ki je znotraj te strukture biti. Novo v tem obratu, se mi zdi, leži v tem, da zdaj ne obstaja več ena in edina taka struktura biti, ampak imamo popolnoma različne strukture biti. Vsaka nova struktura biti ima svoje nove apriorne predpostavke. Kant pokaže, da je vezan na pogoje možnosti izkustva. Kant pokaže, kako vsaka vrsta nove forme zadeva tudi novi svet predmetnega, kako estetski predmet ni vezan na empirični predmet, kako ima svoje lastne apriorne kategorije, kako tudi umetnost izgradi nek svet, kako pa so ti zakoni drugačni kot zakoni fizikalnega. S tem sploh pride v problem predmeta neka popolnoma nova raznovrstnost. In s tem nastane iz stare dogmatične metafizike nova kantovska metafizika. Bit stare metafizike je bila substanca, tisto podležeče. Bit v novi metafiziki v mojem jeziku ni več bit substance, ampak bit, ki izhaja iz mnogoterosti funkcionalnih določitev in pomenov. In v tem se mi zdi, da leži bistvena točka razločevanja moje pozicije nasproti Heideggerjevi.

Ostajam pri Kantovi zastavitvi transcendentnega, kakor jo je Cohen vedno znova formuliral. Bistveno transcendentne metode je videl v tem, da ta metoda začne z nekim dejstvom; pri čemer je imel to splošno definicijo: Začenjanje z dejstvom, da bi vprašali po možnosti tega dejstva, spet zoži, v tem da kot tisto sploh vprašanja vredno vedno znova postavlja matematično naravoslovno znanost. V tej omejitvi Kant ne stoji. Ampak jaz vprašam po možnosti dejstva jezika. Kako to, kako si lahko predstavljamo, da se od tubiti do tubiti v tem sredstvu lahko sporazumevamo? Kako je mogoče, da neko umetniško delo sploh lahko vidimo kot objektivno določeno, objektivno bivajoče, kot to smiselno v njegovi celoti?

To vprašanje mora biti razrešeno. Mogoče vseh vprašanj filozofije ni reševati od tod. Na široka območja mogoče ne moremo od tu. Ampak nujno je, da se to vprašanje enkrat postavi. In verjamem, da smo si šele z zastavitvijo tega vprašanja utrla pot do Heideggerjeve zastavitve.

*Heidegger:* Zadnje Cassirerjevo vprašanje ob primerjavi Kanta z antiko mi še enkrat daje možnost, da označim celotno delo. Platonovo vprašanje mora biti ponovljeno, pravim jaz. To ne more pomeniti, da se zatečemo k odgovoru Grkov. Izkaže se, da je bit sama razdrobljena v neko mnogoterost in da je osrednji problem v tem, da pridobimo tla, da bi notranjo mnogoterost načinov biti razumeli iz ideje biti. In meni gre za to, da bi ta smisel biti sploh pridobil kot osrednji. In edino prizadevanje mojih raziskav je naravnano na to, da bi pridobil horizont za vprašanje po biti, njeni strukturi in mnogoterosti.

Golo posredovanje nikoli ne bo produktivno vodilo naprej. Bistvo filozofije kot neke končne človeške zadeve je, da je omejena na končnost človeka, kot nobena ustvarjalna zmožnost človeka. Ker gre filozofija na celoto in najvišje človeka, se mora v filozofiji končnost kazati na nek popolnoma radikalen način.

Bistveno pa je, da iz najine razprave vzamete s seboj eno: da se ne orientirate na različnost pozicij filozofirajočih ljudi in da se ne ukvarjate s Cassirerjem in Heideggerjem, ampak da pridete tako daleč, da ste občutili, da smo na poti, zopet resno delati z osrednjim vprašanjem metafizike. In rad bi vas opozoril na to, da to kar tu vidite v majhnem obsegu, razliko filozofirajočih ljudi v enotnosti problematike, da se to v velikem še čisto drugače izraža, in da je to ravno bistveno v sporu z zgodovino filozofije, da je prvi korak v zgodovino filozofije osvoboditi se razlik pozicij in stališč; videti, kako je ravno razlikovanje stališč koren filozofskega dela.

*Prevedla Maja Lovrenov*

# **KULTIVACIJA V AZIJSKIH FILOZOFIJAH**



# KULTIVACIJA V AZIJSKIH FILOZOFIJAH

MAJA MILČINSKI

*Kultivacija*, vadba duha-telesa, je bila že od nekdaj osnova azijskih filozofij in je še danes središče teorije-prakse tistih azijskih filozofov, ki nasprotujoč obrnjenemu orientalizmu v filozofiji razvijajo tradicionalne filozofske metode. Metode kultivacije in osvobajanja so bile osrednjega pomena predvsem v budistični tradiciji in v kasnejšem daoizmu kot tehnike usmerjanja, vzpodbujanja in vzpostavljanja sozvočja s psihofiziološko energijo, imenovano *qi*, (jap. *ki*, skrt. *prāna*), na osnovi katere se moremo povezati z ostalimi bitji in sodelovati v kreativni interakciji med zemljo in nebom.

*'En qi prežema svet.' Zato modrec ceni Enost.*<sup>1</sup>

Medtem ko je predvsem budizem poudarjal tehnike vadbe v mirovanju, pa so se kasnejše daoistične metode osredotočale na telesne vaje, ki naj bi ponovno zbudile in razvijale psihofiziološke potenciale, prisotne v vsakem posamezniku in nepogrešljive pri razvijanju filozofskih tez in pri doseganju osvoboditve. Za razliko od usmeritve k logiki, spoznavanju in spreminjanju zunanjega sveta je v azijskih filozofskih šolah, ki vključujejo meditativne tehnike, telo postalo torišče osvoboditve in središče tako teoretskega zanimanja kot praktične izkušnje. Psihofiziološko poteka proces kultivacije preko središč, kjer poteka mišljenje in vznikajo instinktivne želje, preko živčnega sistema, in to ne na osnovi zatiranja čustvovanja in emocij z orodji razumske presoje. Filozofija, ki gradi na meditaciji, ne zanika racionalnega mišljenja, ga pa tudi ne priznava kot osnovo osebnosti in ne pripisuje pomembne vloge razumski presoji in zavesti Sebe, teoriji Ega. Prizadeva si namreč doseči tisti

---

<sup>1</sup> Zhuang Zi, *Klasik dežele južne rože*, (Prev. Maja Milčinski), Sophia, Ljubljana 2004, str. 179.

globoki nivo izkušnje, ki transcendirata razum, saj naj bi bil ta pogoj razvoja kultivirane osebnosti in torišče osvoboditve.

Tudi v Aziji posamezne filozofske tradicije niso homogene entitete. Med seboj se razlikujejo bolj, kot pa se razlikujejo od nekaterih evropskih filozofskih šol. Nekateri teh tradicij nimajo niti koncepta, ki bi docela ustrezal pojmu filozofija. To seveda ni pomanjkljivost, saj se v Aziji pojem filozofije širi in vključuje vso tisto vsebino mišljenja, ki vodi človeka v različnih časih: pojmovanje kozmosa, sveta in načinov, kako se ta pojmovanja aplicirajo na vsakdanje delovanje – vse to, kar v podrobni analizi učinkuje kot negacija filozofije. Filozofija tu ni dosežek ali cilj, pač pa ostaja proces, gibanje in nenehno prizadevanje za resnico in osvoboditev, ki prinaša tudi radikalne spremembe v filozofih samih. Filozofski teksti pa posredujejo sporočilo o enem izmed poslanstev filozofije: izražanje, ubeseditve osnovnih resnic o svetu in Absolutu, kot tudi o našem odnosu do njega. Širjenje obzorij in kultura osebnosti v viziji tega, kar je sploh moč spoznati, vodi do neomejenega spoznavanja, ki bi ga vsakršne vsiljene meje zavrle. V tem prizadevanju za resnico ostaja resnica ves čas filozofov osnovni vir mišljenja; prizadevanje za resnico, ki je porojeno iz resnice same, pomeni tudi neprestani boj proti absolutizaciji in konkretizaciji. V azijskih filozofijah se ponovno srečamo z vprašanjem, kaj velja za filozofijo, kaj za filozofsko in kdo za filozofa. Filozofija, ki želi postaviti razum nad ostale komponente človeka, je dominantna v evropski tradiciji. V evropskem filozofskem diskurzu pojmujejo mistično doživetje kot nekaj, kar je v nasprotju z reflektivno mislijo. Ta perspektiva je tako usodno vplivala na raziskovalno področje, da je zanemarilo zveze in povezave med filozofskimi in simboličnimi načini izražanja tradicije in mističnimi, nad-racionalnimi doživetji osebe, ki goji in ustvarja določeno filozofsko tradicijo. Logične tradicije Azije, ki so vezane na meditativne tehnike, pa se odlikujejo z uporabo filozofske dialektike, ki vključuje konceptualno mišljenje, sicer na prvi pogled ločeno od nemisljive in neizrazljive modrosti, za katero si prizadeva filozof.

Buddha je ob metafizičnih vprašanjih, ki so mu jih zastavljali, vedno obmolnil. Filozofski teksti na različne načine tolmačijo to njegovo tišino. Eden od njih je tudi nesposobnost poslušalcev, da bi razumeli vsebino te tišine, ki je pač ni moč podvreči diskurzivni analizi, ampak jo je moč posredovati samo na racionalno-empiričnem nivoju kulturalnih tehnik. To je tisti filozof-praktikant, ki ga išče Zhuang Zi:

Vrše so zaradi rib. Če imaš ribe, pozabiš na vrše. Pasti so zaradi zajcev.  
Če imaš zajce, pozabiš na pasti. Besede so zaradi misli. Če imaš misel,

pozabiš na besede. Kje bi našel človeka, ki je pozabil besede, da bi lahko govoril z njim?<sup>2</sup>

To je tisti, ki ni (več) žrtev iluzij in strasti in je potopljen v oazo nedualnosti in neizmerne praznine, ki zagotavljata širši diapazon percepcije, kot pa nam je dostopen v običajnem stanju zavesti. Intelktualna prizadevanja pa so nepogrešljiva tako pri meditaciji kot pri doseganju oblik neposrednega, nekonceptualnega ali mističnega doživetja. Poudariti velja, da je kitajski *chan* budizem zavestnim praksam duhovne kulture postavil metodološko mejo.

Izogibanje ustvarjanju nove *karme* vključuje ne-practiciranje duhovne kulture. To ne-practiciranje pa je samo zvrst kulture, kar pomeni, da gre za »kultivacijo skozi ne-kultivacijo.« Po drugi strani pa izogibanje ustvarjanju nove *karme* ne pomeni tega, da ničesar ne počnemo, ampak to, da tistega, kar počnemo, ne počnemo namenoma. Tao-yi v dveh svojih stavkih pravi:

Notranja narava (človeka) je že dovolj. Vse, kar mora storiti človek, ki se ukvarja z duhovno kulturo, je samo to, da se ne oklepa ne dobrega ne zla. Če se trdno držimo dobrega in se izogibamo zlu, če pre-mišljamo o praznini in dosežemo stanje zbranosti, so vse to namerne dejavnosti. Še slabše pa je, če se mrzlično ukvarjamo z vnanjimi rečmi. Bolj intenzivno ko to počnemo, bolj se oddaljujemo.<sup>3</sup>

Stališče kitajskega *chan* budizma lahko strnemo z naslednjo mislijo:

Človek, ki se ukvarja s kulturo, mora samo verjeti vase in opustiti vse ostalo. Nikakršne potrebe ni, da bi se trudil s posebno kulturo izven dnevnega ritma življenja. Gre le za to, da se sredi tega ritma ne oziramo na fenomenalno in nimamo nikakršnih misli. To je torej strem-ljenje skozi ne-stremljenje in kultura skozi ne-kulturo.<sup>4</sup>

Omeniti velja tudi poskuse revolucionarjev in naprednih kitajskih filozofov dvajsetega stoletja, ki so v imenu nadvlade znanosti poskušali zanikati obstoj *qija*, vendar jim to ni uspelo.<sup>5</sup>

Evropskemu konceptu libida ustreza japonski *sei* (kitajsko *jing*). Kulti-

<sup>2</sup> *Ibid.*, 232.

<sup>3</sup> Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, Vol. II (Princeton: Princeton University press, 1973), 393-94.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 396.

<sup>5</sup> Chen Dexiu, *Jinggao qingnian*, v: *Qingnian zazhi*, 1.1, marec 1915.

vacija naj bi se začela s spreminjanjem osnovnih značilnosti libida, njegovih psiholoških in fizioloških funkcij, in sicer tako, da naj bi v abdominalnem predelu nakopičeno energijo (*qi*) pretvarjala in usmerjala ne v nekaj drugega, pač pa – po teoriji klasičnega kitajskega priročnika za medicino *Huangdi neijing* – po meridialnih kanalih in točkah, kjer so, ne po naključju, tudi v evropski teoriji locirane žleze z notranjim izločanjem. Psihosomatska medicina v svojih teorijah o stresu poudarja povezanost med žlezami z notranjim izločanjem in čustvi oziroma korelacijo med fiziološkimi in psihološkimi dogajanja v organizmu. V meditativnem procesu naj bi se libidinalna energija spreminjala v duhovno. Gre za povezovanje ženskega in moškega načela v procesu kultivacije in meditativne izkušnje. Žensko in moško se ne nanašata na fiziološke razlike med njima, pač pa na psihološke značilnosti, ki naj bi jih utelešala idealna predstavnikinja ene in druge podvrste *Homo sapiensa*. Evropski filozofski tradiciji pripisujejo enostranost v razvijanju in poudarjanju izključno moškega načela, značilnosti katerega se je moralo podrediti vse v evropski duhovni tradiciji. Azijska pot se zaključuje na področju izginitoja zavesti Ega, kjer vznikne *samādhi*, v katerem se razgali prvotna človekova narava.

Svojo obliko obvladaj in glej Eno, pa se ti bo približala nebesna harmonija. Nabiraj znanje in svojo pozornost naravnaj na Eno, pa bodo prišli duhovi in prebivali ob tebi. Krepost ti bo dala lepoto, *dao* ti bo dal prebivališče. Potem boš gledal naivno kot novorojeno tele in ne boš spraševal več po razlogih in vzrokih.<sup>6</sup>

V daoističnem besednjaku pomeni to vrnitev k *dau*. Pretvarjanje *sei*-ja v *ki* (kitajsko *qi*), libida, ki je naravnan navzen, v notranjost človeškega telesa, omogoča aktiviranje izvenzavestnih plasti, ki postanejo pomembne v procesu meditacije in osvoboditve.<sup>7</sup> Procesi, ki se odvijajo v telesu, privedejo na duhovnem nivoju do povezovanja, združevanja moškega in ženskega načela. Proces prečiščevanja je opisan v različnih sistemih indijske *yoge*, daoističnega *neidana*, Yuasa pa ga danes razvija v svojo originalno filozofijo telesa in kultivacijo popolne, androgine osebe, ki razvija in neguje kamen filozofov v lastnem duhu-telesu. Z ženskostjo in moškostjo ne označujemo samo psiholoških potez osebnosti, pač pa tudi določene vrline. V svoji filozofiji se Yuasa približa sodobnim evropskim teorijam, ki odkrivajo v evropski kulturi povezovanje idej o človeškem razumu z ideali moškosti.<sup>8</sup> Na področju

<sup>6</sup> Zhuang Zi, *Klasik dežeje južne rože*, str. 180.

<sup>7</sup> Y. Yuasa, *Shintai: tōyōteki shin shin ron no kokoromi*, Shobun sha, Tōkyō 1977.

<sup>8</sup> G. Lloyd, *The Man of Reason*, Routledge, London 1986, str. XVIII.



filozofije se je ta razlika med moškim in ženskim načelom kazala kot razlika med razumom in njegovimi nasprotji. Za razliko od filozofskih tradicij Azije, ki nas jasno učijo: »Poznati moškost, ženskosti zvestobo ohraniti,«<sup>9</sup> pa v evropski kulturi razum ni bil vezan samo na različna področja mišljenja in verovanja, pač pa tudi na označevanje značaja; ne samo na vprašanje resnice, pač pa tudi na razumevanje tega, kakšen naj bi človek bil, na pogoje, ki naj bi jih izpolnjeval, da bi bil dober človek oz. oseba. Takšno pojmovanje razuma je za razliko od azijskih filozofskih tradicij zgodovinsko izločalo ženski princip, ki naj bi ga racionalno mišljenje transcendiralo. Z oživljanjem diskusij o kultivaciji in meditaciji kot nepogrešljivih elementih osvoboditve in filozofskega udejstvovanja v japonski tradiciji je Yuasa pripeljal japonsko filozofijo v dialog z najpomembnejšimi predstavniki kontrastivne filozofije in teoretiki časa-prostora.

*Dao* ne pozna ne začetka ne konca. Smrt in rojstvo veljata le za posamezna bitja. Na vrhuncu svoje popolnosti ne morejo vztrajati. Enkrat prazni, drugič polni, svoje oblike ne morejo ohraniti. Let ni mogoče priklicati nazaj, časa ni mogoče zadržati. Propad in rast, polnost in praznina, kjer je konec, mora biti tudi začetek. S tem je način Velike pravičnosti izražen in princip posameznih bitij je opisan. Bivanje vseh stvari hiti kot galopirajoči konj. Ni giba, s katerim se ne bi nekaj spremenilo. Ni časa, ki ne bi česa predrugačil. Kaj naj storiš in kaj opustiš? Preprosto: pusti, naj se samo spreminja!<sup>10</sup>

Eden glavnih metodoloških problemov v budistični filozofiji je neločljiva povezanost filozofskega uvida in meditacije. Filozofija se torej ne dogaja in razvija samo intelektualno, ampak tudi fizično, saj resnica ni samo način mišljenja o svetu, pač pa tudi način bivanja v njem. Pot do resnice, spoznavanje le-te pa je psihofizično zavedanje, ki je nad čistim intelektom. Vse instance védenja, spoznanja so torej praktične in teoretične. Razmerje med duhom in telesom zato ni filozofski problem, pač pa posamezni filozofi nakazujejo načine vzpostavitve enotnosti duha in telesa (npr. Dōgen Kigen, 1200-1253). Tudi za najpomembnejšo filozofsko šolo na Japonskem, Filozofsko šolo iz Kyōta in njene predstavnike (npr. Nishida Kitarō, 1870-1945), sta kultivacija (*shugyō*) in meditacija pomenili pomemben del filozofskega projekta samega.

Prodor kultivacijskih tehnik na Japonsko postavljajo v čas, ko je nauk

<sup>9</sup> *Klasiki daoizma, Dao de jing 28*, (Prev. Maja Milčinski), Slovenska matica, Ljubljana 1992, str. 92.

<sup>10</sup> Zhuang Zi, *Klasik dežele južne rože*, str. 136-7.

zgodovinskega Buddha že prešel tisočletni razvoj od budizma starih (*theravāda*) oz. malega voza do velikega voza, ki se je preko kitajskih in drugih te šole razvila in zasidrala tudi na Japonskem. Na Japonskem je v stoletjih, ki so sledila, kitajski budizem doživljal nadaljnje preobrazbe. Literatura začetnega obdobja razvoja budizma na Japonskem zajema področje metafizike, logike, etike in psihologije smeri malega in velikega voza. Vse do modernega obdobja pa je dosegala<sup>11</sup> najoriginalnejši razvoj mahajanska filozofija praznine – *śūnyatā*. Praznina ima v budistični filozofiji pozitivno konotacijo, v daoistični filozofiji pa je pogoj za najvišje spoznanje, saj označuje odsotnost ali izbrisanje jaza (sebe),<sup>12</sup> ki pa je posledica minljivosti vsega,<sup>13</sup> saj so vse stvari prazne, ker nimajo trajne samobiti (*svabhāva*).

Japonsko pojmovanje praznine in odsotnosti jaza<sup>14</sup> razvije ključni Buddhov nauk o odsotnosti trajnega jaza pri živih bitjih.<sup>15</sup> Temelji na izkušnji jezika in misli; ta pa ni vezana zgolj na logično in diskurzivno funkcijo govora, ki naj bi izrazil absolutno resnico. Kánon budizma velikega voza zagovarja teorijo o dveh nivojih resnice: relativni resnici in absolutni resnici. Na nivoju relativne resnice razločujemo različne objekte kot ločene entitete posameznih individualnih oblik. Absolutna resnica, katere spoznavanje terja gojenje višjih stanj zavesti, do katerih vodijo posebne vaje kulture, prikazuje objekte in dogajanja kot identične v njihovi naravi in povezane v neko celoto, čeprav jih še vedno spoznava kot ločene entitete. Spoznavanje in gojenje obeh nivojev resnice pa je možno samo na osnovi intelektualnega in logičnega dogajanja, ki mora nujno vključevati tudi bolj neposredne, intuitivne izkušnje; te pa vključujejo tudi mistična doživetja. Ta v azijskih filozofijah niso razumljena kot nekaj, kar bi bilo v nasprotju z reflektivno mislijo. Večina tehnik, ki taka doživetja porajajo, vključuje konceptualno mišljenje, ki pa je samo na videz nezdržljivo z neizrazljivo, absolutno resnico, do katere se poskuša dokopati filozof. Resnično védenje torej ne more biti doseženo zgolj na osnovi teoretskega mišljenja, ampak samo z uporabo celote duha-telesa, ki ne predpostavlja nikakršnega analitskega ločevanja mentalnega od somatskega.<sup>16</sup> Gre namreč za lucidno uporabo dialektike, ki nas vodi po poteh razvijanja osvobajajočega spoznanja do končnega uvida pristne realnosti. Vzrok

<sup>11</sup> Prim. H. Furuta in N. Koyasu, ur., *Nihon shisōshi tokuhon*, Tōkō keizai shimpōsha, 1979.

<sup>12</sup> Prim. Maja Milčinski, *Pot praznine in tišine*, Obzorja, Maribor 1992, str. 86.

<sup>13</sup> Prim. Maja Milčinski, *Mujōkan no tozai hikaku*, Nichibunken forum, Kyōto 1994.

<sup>14</sup> *Muga*: brezjazstvo, ne-jaz, odsotnost jaza.

<sup>15</sup> H. Inagaki, *A dictionary of Japanese Buddhist terms*, Nagata bunshodo, Kyōto 1988, str. 211.

<sup>16</sup> Prim. Y. Yuasa, *Shintai – Tōyōteki shin shin ron no kokoromi*, Shōbun sha, Tōkyō 1977; Y. Yuasa, *Bukkyo ni okeru shintai ron no shomondai*, v *Gendai shisō*, december 1987, str. 158-78.

trpljenja so samo naše lastne napake percepcije. Tako običajna percepcija ne zadošča za vzpostavitev zavesti o minljivosti in brezjznosti. Kultiviranje konceptualnega spoznanja, torej pravilne pojmovne podobe minljivosti ali brezjznosti, nam omogoča, da postopoma premagujemo nevednost. S transcendiranjem običajne zavesti in *ratia* je mogoče doseči osvoboditev od trpljenja, ki temelji v nevednosti. Ker je vzrok trpljenja prav nevednost, moramo zato, da bi razvijali poti in metode na poti do osvobajajočega spoznanja, preučevati način percepcije, zavest in objekte percepcije. Proces oblikovanja in kultivacije osebnosti zahteva napor in zbranost, ki terja vztrajnost pri doseganju nečesa, kar nikakor ni intelektualna pridobitev ali predmet, ampak doživetje, ki ga je težko ubesediti, doživetje, v katerem človek preseže samega sebe, čas in prostor – gre za občutek odrešitve oziroma odrešenja. Zato, da bi lahko skozi tančico utvar sveta, laži in samoprevar uzrli pravo realnost, moramo negovati lastno bistvo, ki pa ni vezano na ozek segment racionalnega.

Za budističnega filozofa je torej telo najodličnejši kognitivni instrument, ki ga vodi do videnja, do uvida. Védenje sámo, ki ga ne spremlja osebna izkušnja, je le nekaj površnega, na čemer ni mogoče graditi filozofije. Znanje, kolikor ga filozof že ima, naj bi izhajalo iz izkušnje, ki je videnje. Velik poudarek na videnju v budizmu izhaja iz Buddhove teze o povezanosti védenja in videnja. Videnje je izkustvo, ki vidi stvari in pojave v stanju takšnosti (*tathatā*), medsebojne povezanosti. Vse znanje ima torej izvor v pravilnem videnju stvarnosti, h kateremu usmerja budistična filozofija, ki razuma ne postavlja nad ostale komponente človeka. Ker si prizadeva spoznati vse, kar je spoznanju dostopnega, dvomi v to, da bi mogli le nekateri deli biti, le nekatere izmed dimenzij spoznanega, tiste torej, do katerih pripelje razum, dati védenje o celovitosti biti.

V azijskih filozofijah je namreč modrost razvijana fizično in intelektualno, saj sta meditacija kot praksa in filozofski uvid neločljivo povezana. Na tej osnovi vznikne Resnica, ki ni samo način mišljenja o svetu, ampak tudi način bivanja v svetu – to pa vključuje seveda tudi telesno eksistenco. Od tod tako velika pozornost telesu pri gojenju modrosti in resnice v azijskih filozofijah, ki stremijo k doseganju enotnosti med telesom in duhom.

Če pogledamo povezavo japonskih tehnik kultivacije z indijskimi osnovami, se najprej srečamo s terminom *yoga*, ki se pojavi v Indiji že v vedskem obdobju, tj. od 3.–2. tisočletja pred našim štetjem naprej. Tedaj nastane beseda *yoga*, ki izvira iz sanskrskega korena sorodnega latinskemu *jugum* in našemu *igo*, in pomeni jarem, ki se natakne vlečni živali, ko jo vprežejo v težavno delo. Ta etimologija dobro osvetli tudi proces oblikovanja in kultivacije osebnosti, ki je v bistvu napor, ta pa zahteva zbranost, koncentracijo,

kar samo po sebi pomeni odpoved manj pomembnemu. Gre namreč za dolgo trajno duševno in telesno zadolžitev, med katero je potrebna vztrajnost za doseg nečesa, kar nikakor ni zgolj intelektualna pridobitev ali predmet. Kultivacija sicer zahteva duha, ki je nadarjen z intelektualno bistrino in dialektično spretnostjo, vendar ti dve nista dovolj. To dimenzijo vedenja naj bi spremljalo tudi videnje, ki pa seveda ni običajno videnje (z uporabo oči), temveč je to doživetje, izkušnja, ki človeka pretrese, spremeni in ga tako pravzaprav pahne na nek drug nivo doživljanja in izkušnje. Tako tudi za *yogo* ni sprejemljivo zgolj diskurzivno razumevanje oz. diskurzivni vzorec doje-manja človeka in sveta, ki ga uporabljamo v svojem vsakdanjem svetu čutov in intelekta, v svetu, v katerem vlada dualizem, tako da si stojita nasproti eno, ki gleda drugo, in drugo, ki je opazovano. Tu do tega razločevanja ne pride, saj gre za samospoznavanje celote, ki je integrirajoče, povezovalno, išče celovitost na najvišji možni ravni. Sistem *yoge* sestoji iz osmih stopenj, ki se v samem procesu kultivacije ves čas dopolnjujejo in prepletajo med seboj in lepo nakažejo napredovanje posameznika od najosnovnejših etičnih ravni do doseganja stanj, v katerih posameznik transcendirajo svoj omejeni Jaz, stanj, na katerih naj bi se mu začela razodevati tudi vrsta nadnaravnih pojavov. To razodevanje pa gotovo ni cilj vadbe ampak samo stranski produkt, kateremu resen učenec ne bi smel pripisovati prevelike pozornosti.

Prvi dve stopnji *yoge* sta *yama* in *niyama* in zajemata etične in moralne vaje, ki so prvi pogoj. Tretje so telesne vaje, drža (*āsane*), ki omogočijo telesu, da si najde položaj, v katerem koncentracija ni motena. Sledijo dihalne vaje (*prānāyāma*), kajti dihanje ima močan vpliv na mišljenje in razpoloženje. Peta stopnja je odtegnitev čutov od čutnih objektov, da misel ne bi uhajala v neustrezne smeri. Zatem je tu koncentracija, sposobnost zadrževanja pozornosti na enem objektu, ne da bi se misel oddaljila in ušla nadzoru. Za njo je *dhyāna* ali meditacija, stopnja, na kateri naj mišljenje ne projicira več lastnih predstav kot objektov meditacije, ampak se zlije z njimi. Zadnje stanje pa je nadzavestno, v katerem dualnost in pojavni svet ne obstajata več.

Prvih pet stopenj vodi učenčevega duha do stopnje, na kateri je povsem odmaknjen od sveta in tako pripravljen za vadbo koncentracije in meditacije brez slehernih telesnih in duševnih odvrčanj. Osvobojen vsakršnih ovir, najsi bodo to verovanja, poželenja, čustva, teorije in občutja, je duh sedaj sposoben usmeriti polno pozornost h kateremu koli objektu in ga dojeti v njegovi prvinskosti. Vse te stopnje *yoge* so potrebne, da učenec dospe do predstvarne ali primordiale intuicije, ki mu omogoči stik z najglobljimi plastmi njegove duševnosti. Razvoj moralnega značaja torej tu poteka na osnovi temeljite predpriprave, doseganja enotnosti duha in telesa, ter preseganja strogega logično diskurzivnega aparata, ki je sicer potreben na začetnih sto-

pnjah kultivacije, ga pa naslednje stopnje s širitvijo perspektiv zavržejo. Tu je ta bistvena razlika glede na razvoj moralnega značaja pri Aristotelu, ki je omejil pomen navade na praktične znanosti, kot je npr. etika. V azijskem kontekstu pa so psihofizične navade elementi – ne samo moralnega dejanja – pač pa tudi kognitivne modrosti in so zato tu vse instance vedenja oz. spoznanja praktične in teoretične – dosežamo jih psihofizično! Nekaj povsem drugega je, če človek temu, kar prihaja, odpre srce in se sooči s »tu in sedaj«, brez pomislekov in preudarkov ter izbiranja, kot to sicer počnemo, ko smo vpeti v mrežo diskurzivnega zaznavanja in povezovanja ter asimilacije stvari. Resnica je kraj, kjer ni premišljanja, pravi mojster,<sup>17</sup> njegov komentator pa dodaja, da so znanosti dandanes že precej napredovale, odkritih je bilo veliko zakonov, ki jih kmalu nadomestijo novi zakoni.

Temeljno vprašanje kultivacije v azijskih tradicijah je, kako priti do vzpostavitve enotnosti duha in telesa. Modalnost duha in telesa se namreč spreminja na osnovi urjenja, kultivacije duha-telesa z določenimi metodami, povezanimi npr. s filozofijo *daa* (osnovnim konceptom kitajskega daoizma). Pismenka *dao* se v japonščini izgovarja kot *dō* in pravzaprav nima ustreznega prevoda. Prevajali so jo kot *ratio*, razum, smisel, metoda, zakon, pot, Bog, beseda, prava pot, božanstvo, narava, princip, življenje, poslednja resničnost. Že sama množica teh različnih prevodov govori o tem, da se prevodi smislu te besede prej oddaljujejo kot približujejo, saj gre v primeru *daa* za nekakšno energijo ali silo, inicialno načelo življenja in reda z atributi nematerialnosti, večnosti, neskončnosti in nevidnosti.

Daoistični kánon je poln zgodb o aspirantih, ki so bili ujeti v sence in odmeve dosežkov zunanjega, zemeljskega sveta, in tako zaslepljeni, da niso mogli vzpostaviti stika s pravim načelom (*zhen li*) regenerativne zavesti.

Če si vreden zaupanja v svojem ukrepanju, pri tem pa ostajaš zvest pravilom lepote, je to obrednost. Če se obrednost in glasba gojita le enostransko, zaide svet v zmedo. Če želi nekdo druge uravnati, pa zavija lastno krepost v meglo, potem jih njegova krepost ne doseže, z njo doseže samo to, da bitja izgubljajo svojo naravo.<sup>18</sup>

Dostop do duhovne oaze, področja notranje narave, pa je mogoč na osnovi ritualiziranih tehnik samokultivacije in intuitivnega preklopa izvenlogične percepcije. To pa je v daoistični duhovni ekologiji tudi pogoj za združitev človeškega s kozmičnim okoljem. Zhuang Zijeva metoda postenja

<sup>17</sup> Seng Ts' an, *Die Meisselschrift vom Glauben an den Geist*, Otto Wilhelm Barth Verlag, Bern 1991, 37.

<sup>18</sup> Zhuang Zi, *Klasik dežele južne rože*, str. 128.

duha naj bi vodila do vzpostavitve stika s področji najglobljih virov svobode, hkrati pa s primeri živali in drugih bitij v naravi opozarja, da to ni človeški svet in človeška zgodovina. Vsiljevanje nasvetov in človeških metod drugim bitjem v naravi, bi pomenilo neopravičljivo ravnanje zoper voljo Neba. Bolje je, da jih jemljemo za vzor, jim sledimo in ravnamo tako, kot nam veli narava, ne pa po rigidno določenih konfucijanskih zapovedih, na osnovi katerih naj bi bila zgrajena idealna družba, ki tak tok preprečujejo. Nista pa samo v budizmu in daoizmu filozofija in življenje vprežena v duhovno popotovanje. Tudi konfucijanska kultura zagotavlja, da je na tej poti, ki je sama tudi cilj, ves čas vodilo k človekovemu najglobljemu bistvu srce. Vendar pa so tu načela delovanja (*li*) striktno podrejena določeni visoko cenjeni tradiciji. *Veliki nauk* začena z idealom izboljšanja družbe in sveta na osnovi kulture osebnosti:

V prizadevanju, da bi razjasnili svetlo krepost na svetu, so stari uredili najprej državo; da bi uredili svojo državo, so najprej spravili v red družino. Da bi spravili v red družino, so najprej vzgojili svojo osebnost; da bi vzgojili svojo osebnost, so si najprej uravnali svoje srce; da bi uravnali svoje srce, so najprej postali iskreni v svojih mislih; da bi postali iskreni v svojih mislih, so izpopolnili svoje spoznanje.<sup>19</sup>

Konfucijeva kultura je namenjena izboljšavi medčloveških odnosov. Vezana je na tradicijo in postavljena v vsakokratno družbeno okolje, njen poudarek pa ves čas ostaja na oblikovanju osebnosti. Neokonfucijanski filozof Zhang Zai (1020–1077) je v svojem delu *Zhengmeng* dal patosu združevanja individualnega *qija* s kozmičnim in naseljevanju Velike Praznine z množico pojavov in stvari na osnovi premen *yina* in *yanga* prav poseben poudarek. To teorijo pa je Wang Yangming (1472–1529) apliciral na projekt človekovega odrešenja in osvoboditve.

O sebi je Konfucij trdil:

Tistega, kar ne ustreza obrednim pravilom, ne gledam; tistega, kar ne ustreza obrednim pravilom, ne poslušam; tistega, kar ne ustreza obrednim pravilom, ne govorim; tistega, kar ne ustreza obrednim pravilom, ne počnem.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> *Veliki nauk*, v *Klasiki konfucijanstva: Štiri knjige*, (prev. Maja Milčinski), Mladinska knjiga, Ljubljana 2005, str. 345.

<sup>20</sup> Konfucij, *Pogovori*, v *Klasiki konfucijanstva: Štiri knjige*, (prev. Maja Milčinski), Mladinska knjiga, Ljubljana 2005, str. 68.

Zhuang Zi pa mu je prizanesljivo položil v usta prav arhetipski model širjenja zavesti in opravičilo za daoista, ki sta se neprimerno vedla na pogrebu prijatelja, in tako pritegnil načelom intuicije in občutenja in ne razuma in opazovanja, kot bi pričakovali od konfucijanca:

Onadva se gibljeta zunaj pravil, jaz se gibljam znotraj pravil. [...] Od konca do začetka prihajata in odhajata in ne poznata prenehanja. Neodvisno lebdita onstran prahu in umazanije zemlje. V svojem poklicu nedejavnosti brezskrbno pohajkujeta. Od takih ljudi pač ne moreš pričakovati, da bodo z dlakocepsko natančnostjo izpolnjevali obredna pravila, kot je v svetu običaj, le da bi bili povšeči očem in ušesom množice.<sup>21</sup>

Sam pojem *daa* je povezan z raznimi umetnostmi, npr. kaligrafijo kot načinom pisanja s čopičem, tako imenovanimi veščinami urjenja telesa-duha in tradicionalno kitajsko medicino. Te tehnike niso bile razširjene samo med filozofi, njihovimi učenci in mojstri, pač pa tudi med širokimi množicami ljudmi, ki so jih sprejele kot del običajnega življenja, vezan na ljudska verovanja. Na Japonskem so različne umetnostne tehnike – npr. slikanje s tušem, umetnost čajnega obreda in urejanja rož (ikebana) – prav tako del te tradicije kulture, oblikovanja osebnosti in sledenja *dau* (Poti). Kultivacija sicer zahteva duha, ki je nadarjen z intelektualno bistrino in dialektično spretnostjo, vendar pa to še ni dovolj. Ni namreč sprejemljivo zgolj diskurzivno dožemanje človeka in sveta, na katerega se opiramo v svojem vsakdanjem svetu čutov in intelekta, v svetu, v katerem vlada dualizem. Daoiziran mojster uteleša ideal ubranosti z *daom*.

Oblika kot deblo posušenega drevesa, srce kot mrtev pepel. Njegovo dejansko spoznanje je pravo. Ne opira se na razloge in vzroke; zategnjeno in zastrto, kot brez srca je in z njim ni mogoče več računati. Kakšen človek je to!<sup>22</sup>

Ob prihodu budizma na Japonsko pa so bile uvedene tudi budistične tehnike kulture osebnosti. Le-te so se povezale z daoističnimi, ki so tudi prodrle s Kitajskega. Imenovane so bile svete gore, ki naj bi bile najprimernejša in najčistejša področja, v katerih naj bi se zadrževala božanstva, in tako tudi najprimernejša mesta za izvajanje različnih kulturejskih tehnik. Zaradi svetega značaja teh mest oziroma gora je bil prepovedan kakršenkoli

<sup>21</sup> Zhuang Zi, *Klasik dežele južne rože*, 54.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 181.

stik s posvetnim življenjem in zato tudi vstop žena v ta področja. Poudariti pa velja, da gre tu za kasnejši razvoj v smeri sinkretizma med budizmom in šintoizmom, saj je za zgodnji šintoizem značilno, da so bile prav ženske svečenice prenašalke svetih moči in izvajalke pomembnih obredov. Način izvajanja teh tehnik označujejo s pojmom *kata*, s katerim opisujejo stil izvajanja tehnike, ki je ponavadi zelo stilistično formaliziran, npr. določena pozicija pri plesu, ali pa gib pri uporabi orodja ali pripomočka pri izvajanju čajnega obreda. To je tudi telesni izraz nekega prav določenega duševnega stanja, ki ga doživlja učenec med izvajanjem. Produkt takšne vadbe, ki je lahko filozofski tekst, kaligrafija, risba ali določena telesna pozicija, pa je razumljen kot izraz psihološkega stanja izvajalčeve osebnosti. Bistvo kulture je torej to, da telesne tehnike prenašajo pomen, ki ni omejen samo na nivo telesnega, pač pa posega tudi na področje gojenja duha. Tako je v kontinuumu telo-duh vadba telesnih tehnik direktno povezana z razvijanjem občutka za estetiko in moralnega značaja. Tehnike kulture, ki so prišle na Japonsko z budizmom, so kmalu postale del vsakdanjega življenja. Prisotne so predvsem v poudarjenih vidikih rituala na Japonskem. Umetnost urejanja vrtov na Japonskem, ki je povezana z budistično tradicijo, govori o intimni povezanosti z naravo, ki ne dovoljuje tega, da bi narava postala objekt mišljenja. Narava postane *locus* osvoboditve, rojstva pomenov in vrednot. Ne le, da s svojim soteriološkim nabojem igra pomembno vlogo v tradicionalnih kulturejskih tehnikah in njihovih sodobnih prilagoditvah, tudi posamezni deli, gibi in dosežena stanja telesa-duha črpajo simboliko iz sveta narave, ki posreduje nekakšno nenadkriljivo moč in vrednost. To velja tako v budizmu, daoizmu kot tudi v japonskem avtohtonem šintoizmu. Vse te usmeritve so v svetu naravnih pojavov iskale vzode identifikacije, popolnoma drugačne od tistih, ki jih nudijo mestni slog življenja in dobrobiti civilizacije. Skozi zgodovino so azijske filozofske šole posredovale tudi množico modelov, primerov mojstrov, ki so v naravi prišli do osvoboditve in Poti, ter si v naravnih pojavih poiskali življenjske sopotnike in vir estetske zamaknjenosti. Narava – in ne ustvarjeni in poustvarjeni svet – jim je najbolje posredovala resnice minljivega sveta.

Vprašanje, katera bitja oz. naravni pojavi sploh lahko dosežejo razsvetljenje, je bilo v budizmu predmet pomembnih filozofskih diskusij. Univerzalistični argumenti so kulminirali s tezo, da vse stvari oz. pojavi posedujejo naravo razsvetljenja in da naj bi narava imela celo večje sposobnosti izpopolnitve in večji osvoboditveni potencial kot človek. Pripadniki budističnega univerzalizma so filozofsko diskusijo o naravi razsvetljenja razširili na celotno naravo in ji dali status tistega torišča izkušenj in meditativnih praks, ki je dostopno vsem, ki vestno vadijo in nikakor ni odvisno samo od posvečenosti



v teoretske debate in večine knjižne učenosti. S tem postane kultura narave tisti opomin in blažilo, ki usmerja filozofa-praktikanta v pozornost, naravnano na sedanjost. Naučeno védenje in znanje, pridobljeno po poteh čistega intelekta, namreč lahko zavaja v jalove konstrukte preteklosti ali predstave o prihodnosti. Vadba pa ves čas zagotavlja jasen vpogled v naravo in stanje lastnega telesa-duha in pripomore k premagovanju vezanosti na svoje telo in telesa drugih. Nanje nas lahko ujamejo čustva ljubezni in sovraštva, ki zamegljujejo resnico o eksistencah, pojavih in stvareh.

Tehnike kulture vodijo do nepristranske resnice. Osvobajajo suženjstva v vrenju vizij in vnaprejšnjih predstav, na osnovi alkimije uvida pa nas vodijo v stanje, v katerem se potencialni nasprotniki prelevijo v zaveznike. Ko usahnejo vse prisile, izginejo tudi tisti, ki bi nas še mogli ali hoteli tiranizirati. Pri tem igrajo emocije pomembno vlogo, saj vznikajo v humusu stanja duha. Na osnovi jasnega prepoznavanja mehanizmov narave in delovanja sveta, jih je mogoče vpreči v proces osvoboditve in doseganje razsvetljenja. Zamračitev presahne in vznikne prvotna čistost, ki je skupaj s pozornostjo in spoznanjem o pravilnem razumevanju in uvidu v delovanje sveta, pogoj za doseganje osvoboditve. Tu so v kulturalni proces vprežene raznovrstne tehnike negovanja vitalne energije in vzpostavljanja pogojev za nenamerno delovanje.

Zatri bohotenje volje, razreši zablode srca, osvobodi se ovir pred krepostjo. Razdri barikade na poti k *dau*. Odličnost in bogastvo, priznanje in veljava, slava in dobiček – to je šestero izrazov razbohotene volje. Zunanji videz in vedenje, izraz in poteze, temperament in razmišljanja – to je šestero zablod srca. Gnus in hrepenenje, sreča in jeza, žalost in radost – to je šestero ovir na poti do kreposti. Zavračanje in sprejemanje, jemanje in dajanje, znanje in sposobnost – to je šestero pregrad na poti do *daa*. Če teh četrto šestoric ne vre več v prsih, boš dosegel uravnano. Uravnano boš miren, miren boš jasen, jasen boš prazen, prazen pa ne boš ničesar storil, pa vendar ne bo ostalo nič nestorjenega.<sup>23</sup>

Buddhov primer osvoboditve dokazuje, da se je s primerno vadbo možno dokopati do stanja čistosti in popolne mirnosti duha. Tedaj ni ničesar več, kar bi nas še moglo vznemiriti, razburjati ali plašiti. Princ Siddhārtha se je s kultivacijo otresel vsakršne nečimrnosti in se v naravi posvetil najzahtevnejšim in najvišjim oblikam telesno-duševnih vaj. Na osnovi čistosti duha je dosegel stanje osvoboditve, telesne radosti in duhovne sproščenosti, ravnovesja med zunanjim mirom (domovanjem telesa) in notranjim mirom

<sup>23</sup> Zhuang Zi, *Klasik dežele južne rože*, 199.

(domovanjem duha) in postal učitelj sveta. V filozofskih traktatih, ki so sledili tej enkratni izkušnji, je bila problematizirana povezanost telesa-duha in dokazano je bilo, da duševni mir povečuje dobrobit, moč in energijo telesa. Fizično telo je del duševno-duhovnega telesa, v katerem vznikajo najhujše zaslepljenosti, ki nas ženejo v določena telesna stanja in obratno. Na osnovi tehnik kulture in gojenja miru se mobilizirajo ti čudoviti duševno-duhovni potenciali. Če na osnovi pravilnega uvida in jasnega in modrega spoznavanja narave in stanja stvari vztrajamo v takšni drži, jo na prvi pogled moteči elementi začno krepiti. Popustijo krčevite navezanosti in lakomno hlastanje in vzpostavi se ravnovesje v sproščenosti. Pozornost je na osnovi metodičnega obvladovanja telesa-duha in govora namenjena delovanju in obvladovanju lastnega duha in ne drugih in sveta okrog nas.

Zhuang Zi je to opisal takole:

Zaslepljeni in nevedni ljudje so tisti, ki hočejo izboljšati svojo naravo z običajnim učenjem, da bi se na ta način vrnili na svoj začetek in tisti, ki hočejo svoja poželenja spraviti v red z običajnim mišljenjem, da bi tako dospeli do jasnosti.<sup>24</sup>

Budistična filozofija je gradila na teoriji o dveh resnicah: o absolutni naravi stvari (*paramārtha*) in relativni oz. konvencionalni resnici (*samvrti*), pri čemer je soteriološki cilj osvoboditve, h kateremu stremi, moč doseči samo v stiku z nepogojenim, saj je vse ostalo tuje našemu pravemu, najglobljemu bistvu. Kultivacijske tehnike vzpostavljajo most med tema dvema nivojema, zlitje enega z drugim, in nam omogočajo, da premagamo odtujenost in vzpostavimo stik z našim notranjim bistvom. Intenziteta in nivo vpogleda pa nista odvisna samo od sposobnosti racionalnega sklepanja in dialektične bistrine filozofa-praktikanta, pač pa tudi od njegove duhovne zrelosti. Različne metode negovanja osebnosti in vitalne energije posredujejo zavest o tem, da obstaja bistveno širši svet od tistega, ki ga je moč zajeti v misli, kaj šele ubesediti.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 128.

## KULTIVACIJA NOTRANJE NARAVE (*XING*) V LEIBNIZOVIH KITAJSKIH SPISIH

HELENA MOTOH

V pogosto zamolčanem delu svoje bibliografije, štirih t. i. »kitajskih spisih« – uvodu v *Novissimo Sinico* (1697), spisu *O civilnem Konfucijevem kultu* (1700/1), *Pripombah o kitajskem obredju in religiji* (1709) in *Razpravi o naravni teologiji Kitajcev* (1716-) – Leibniz izčrpno povzema in komentira informacije o Kitajski, njeni kulturi, religiji in filozofiji. Tema, ki ob postopnem poglobljanju Leibnizovega znanja o Kitajski med prvim spisom in zadnjo razpravo, ki ostane nedokončana, vse bolj stopa v ospredje, je zagovor tiste odlike kitajske misli, ki jo pogumno imenuje »naravna teologija Kitajcev«. Temelj tovrstne teologije, s katero naj bi Kitajci do vedenja o Bogu in do moralnih načel prišli brez pomoči razodetja, je predstavljal pojem *xing* (性), eden najstarejših terminov kitajske misli, ki je že v delih klasičnih piscev obdobja Zhou največkrat nastopal brez kakršnekoli uvajalne razlage ali podrobnejšega pojasnila. V evropskih prevodih od razsvetljenstva dalje termin *xing* običajno nadomešča ustreznica »narava« oz. »notranja narava«. Termin seveda ni pomenil ne »narave« ne »nature« in niti »prirode«, dokler ga v svoje intelektualne načrte ni vpelo evropsko razsvetljenstvo. Že v prvih izdajah prevodov kitajskih klasikov v evropske jezike je postalo jasno, da bo prav pojem *xing* predstavljal programsko jedro razsvetljenske interpretacije kitajske misli. Poskusi jezuitskih prevajalcev, da bi v delih in naukih mislecev klasičnega obdobja kitajske filozofije našli izkaz naravne luči razuma – ter s tem podprli svojo, t. i. »prilagoditveno« strategijo pokristjanjevanja Kitajcev – so kulminirali l. 1687 v velikem prevajalskem delu z naslovom *Konfucij, kitajski filozof* (*Confucius Sinarum philosophus*). V klasičnih besedilih konfucijanstva, pri Kong Ziju in Meng Ziju, v *Velikem nauku* in *Nauku o sredini*, so jezuiti iskali – in potemtakem tudi našli – zapise o tem, da je starodavna Kitajska razumno naravo cenila in častila ter da je na njenem temelju utemeljila svojo filozofijo in moralo. Uvodni stavek *Nauka o sredini*

– »Volja Neba se imenuje *xing*«<sup>1</sup> – se tako v latinskem prevodu, objavljenem v *Confucius Sinarum philosophus*, glasi:

*Id quod a caelo est homini inditum dicitur natura rationalis [...]²*  
(Tisto, kar je nebo položilo v človeka, se imenuje razumna narava  
[...])

Termin *xing* je v jezuitskih prevodih najprej postal »narava«, kasneje pa je bil tej terminološki rešitvi dodan še prilastek »razumna«. Evropska fascinacija je odtelej poleg občudovanja vredne starodavnosti kitajski filozofiji lahko pripisala tudi, da je utemeljena na načelih naravnega razuma ter jo s tem postavila za zgled Evropi v duhu razsvetljenskega »*sapere aude*«.

Natančnejši pogled v zgodovino evropskega razumevanja kitajske misli namesto zveste interpretacije in plodovite recepcije seveda pokaže predvsem slojevito strukturo raznovrstnih nespোরazumov in intelektualnih ambicij, ki so botrovale mnogim izmed njih. Prav osvetlitev mest, kjer so evropski interpreti kitajske filozofe razumeli »napačno«, ima zato v obravnavi evropskega sprejemanja kitajskih filozofskih idej veliko epistemološko vrednost, saj nam evropsko reinterpetacijo teh konceptov kitajske filozofije pomaga videti v kontekstu, ki presega idealizirano pojmovanje čiste recepcije. V nadaljevanju pričujočega članka si bomo zato ogledali usodo pojma *xing* v Leibnizovih kitajskih spisih in jo soočili z interpretacijami, ki jih temu pojmu pripisuje hipotetični vir Leibnizovega razmišljanja, tj. kitajska filozofska tradicija. Prav problematična ideja kultivacije narave je namreč mesto, kjer zazeva najočitnejša razlika med tistimi atributi *xing*, ki jih razsvetljenjski ideal *natura rationalis* privzame, in drugimi, ki jih zamolči.

### *Obveza samokultivacije narave v klasični konfucijanski filozofiji*

Da bi razčlenili natančnost evropskih interpretacij pojma *xing* v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, se je potrebno osredotočiti na razumevanje tega termina v specifičnih virih, iz katerih so svoje vedenje o kitajski filozofiji črpali evropski prevajalci in pisci tega obdobja. Pregled apologetskih in kritičnih referenc nam tako pri jezuitskih piscih kot posledično tudi pri Leibnizu zariše prepoznaven kanon, ki so ga sestavljala predkonfucijanska klasična besedila, teksti klasičnega konfucijanstva dinastije Zhou in neokonfucijanski

<sup>1</sup> V izvorniku: »天命之谓性«.

<sup>2</sup> Cit. po: David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii, Honolulu 1989, str. 284.

kompendij *Xing li da quan shu* (性理大全書)<sup>3</sup>. Četudi pripada večina besedil tega kanona klasičnemu obdobju kitajske filozofije, je bilo interpretativno sito, skozi katerega so bili klasiki predstavljeni, precej poznejšega datuma. Že sam seznam klasikov je »ne-klasičen« – zajema namreč le tiste, ki jih je kot »ortodoksne« priznal neokonfucijanski prepovedni zgodnje dinastije Song. Neokonfucijanska raba klasičnih tekstov je bila večinoma omejena na Konfucijeve *Pogovore*, *Meng Žija*, *Veliki nauk* in *Nauk o sredini*, ki so bili šele v Songu združeni v kanonično zbirko *Štirih knjig* (*Si shu*); poleg njih je kot referenca nastopal še t. i. *Veliki komentar*, najdaljši in najbolj filozofsko obarvan izmed komentarjev h *Knjigi premen*. Še bolj anahronističen kot neokonfucijanska redakcija konfucijanskih klasikov pa je bil drugi pomembni vir jezuitskih piscev, kompendij *Xing li da quan shu* (*Velika enciklopedija o naravi in načelu*), ki je poleg idej klasičnega konfucijanstva vseboval tudi tekste in komentarje neokonfucijanskih avtorjev.

Pojem *xing* je v tej konfucijansko-neokonfucijanski sintezi utrpel številne modifikacije. Zanimivo pa je, da je ravno neokonfucijanska redakcija določila temeljni tekst, na katerega se opirajo kasnejše interpretacije tega pojma. Neokonfucijanci pozne dinastije Tang in zgodnje dinastije Song namreč izmed številnih klasičnih teorij o človeški naravi izberejo Meng Zijevo, ki odtlej obvelja za ortodoksno, sočasne alternativne teorije človeške narave, kot npr. Gao Zijeva in Xun Zijeva, pa so potisnjene na mesto nepomembnih stranpoti konfucijanske ortodoksije.

Meng Zi *xing* interpretira s treh poglobitvenih vidikov: s stališča izvornosti, univerzalnosti in avtonomije. V poskusu eksplikacije tega pojma (v 8. 26.) Meng Zi tako zapiše:

Vsi ljudje na svetu, ki govorijo o naravi, razumejo pod tem nazivom preprosto tisto, kar je izvorno. Izvorno pa korenini v neoviranosti.<sup>4</sup>

Pojem *xing* je torej označen kot tisto, kar je izvorno (*gu* 故) in čemur že vselej pripada tudi atribut spontane neoviranosti (*li* 利). Meng pojem *xing* pogosto razume kot vrojeno izvorno človeško nagnjenje in v tem pomenu je prevod »narava« – še bolj pa starejša inačica »pri-roda« – povsem ustrezen. Človek je po tem izvornem nagnjenju naravne naravnosti bistveno usmerjen k dobremu. V zagovor prirojene dobrote *xing* Meng Zi nasprotuje svojemu sodobniku Gao Ziju, ki trdi, da je naravo enako mogoče usmeriti k

<sup>3</sup> Dobesedno: *Veliki kompendij o naravi in principu*.

<sup>4</sup> MZ 8. 26. Prevodi vseh citatov iz štirih konfucijanskih knjig po: *Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk* (prev. Maja Milčinski), Mladinska knjiga, Ljubljana 2005.

dobremu kot k slabemu, enako kot je mogoče vodni tok usmeriti bodisi proti zahodu bodisi proti vzhodu:

Meng Zi je dejal: »Gotovo, da voda ne pozna razlike med vzhodom in zahodom; toda ali tudi razlike med zgoraj in spodaj ne pozna? Dobrota človeške narave je kot voda, ki odteka navzdol. Ni ga med ljudmi, ki ne bi bil dober, tako kot ni vode, ki ne bi tekla navzdol.«<sup>5</sup>

Narava (*xing*) – najbolj izvorno nagnjenje – torej vselej sama po sebi usmerja človeško delovanje k dobremu. Meng Zi pri tem izrecno razlikuje med sledenjem naravi, ki poteka samo od sebe in vodi k dobremu ravnanju, ter nasilnim spreminjanjem in poseganjem v naravno naravnost, ki lahko popači izvorno dobro naravo in posameznika usmerja k slabim dejanjem:

Sicer lahko dosežeš, da voda brizgne navzgor, tja do tvojega čela – če udariš po njej; z zaježitvijo in usmerjanjem jo je mogoče pognati tudi na hrib; toda ali je to v naravi vode? To je samo posledica uporabljene sile. Tudi človeška narava je takšna, da jo lahko narediš zlo.<sup>6</sup>

Narava je univerzalno enaka za vse ljudi, celo »modreci,« pravi Meng Zi, »so iste vrste kot smo mi.«<sup>7</sup> Vsi ljudje imajo enake zasnove npravnosti, pravičnosti, obrednosti in modrosti (t. i. »štiri začetke«), razlikujejo se le po tem, v kakšni meri in s kakšnim uspehom se posvečajo njihovi kultivaciji. Možnost kultivacije naravnih zasnov, ki se izmed vseh bitij odpira zgolj človeku, ga postavlja v dvojni položaj v odnosu do Volje Neba (*tian ming*). Človeška narava *xing* se v tem kontekstu kaže kot privilegirani način danosti Volje Neba, ki človeka hkrati razvezuje njene usodnosti in ga priklepa na obvezo samokultivacije:

Meng Zi je dejal: »Kdor svojemu srcu pride do dna, spozna svojo naravo. Človek, ki spozna svojo naravo, pa spozna Nebo. Kdor čuva svoje srce in goji svojo naravo, s tem služi Nebu. Med zgodnjo smrtjo in dolgim življenjem zanj ni razlike. Ko pričakuje [, karkoli bo že prišlo], neguje svojo osebnost. S tem uresničuje voljo [Neba].«<sup>8</sup>

Obveza samokultivacije narave *xing* človeku razklepa neizogibnost volje

<sup>5</sup> Prav tam, 11. 2.

<sup>6</sup> Prav tam.

<sup>7</sup> Prav tam, 11. 7.

<sup>8</sup> Prav tam, 13. 1.

Neba, ki sicer z nujnostjo zavezuje druge stvari in bitja, in zato predstavlja temelj njegove avtonomije. Človek je torej razpet med dva pola, med usodnost volje Neba in avtonomijo vrojene narave. Vendarle pa Meng na nekem drugem mestu pojasni, da gre pravzaprav zgolj za dva vidika iste danosti. Narava je volja Neba in obratno.

Meng Zi je dejal: »Potreba ust po okusih, potreba oči po lepoti, potreba ušes po zvokih, potreba nosu po dišavah, potreba štirih okončin po miru in udobju: vse to spada k naravi. Je pa hkrati tudi volja Neba; zaradi tega plemeniti o tem ne govori kot o naravi. Da vlada pravčnost med očetom in sinom, da vlada pravičnost med vladarjem in služabnikom, da velja dostojnost med gostom in gostiteljem, da vlada bistrumnost v spoznavanju častivrednih ljudi, da modrec [deluje] v skladu s potjo Neba: vse to je volja Neba. Hkrati pa spada tudi k naravi. Zato plemeniti o tem ne govori kot o volji Neba.«<sup>9</sup>

Tisto, kar se zdi, da na človeku uhaja njegovi avtonomiji, torej čustva in poželenja, bi prej pripisali volji Neba kot naravi; moralno kapaciteto človeka, da ravna v skladu z lastno odločitvijo, pa bi prej razumeli kot stvar narave in ne usode. Oba, navidezno ločena dejavnika, poudarja Meng Zi, sta pravzaprav le dve plati iste danosti, tiste pač, ki človeka veže na celoto Univerzuma. Vzgib delovati naravno torej pomeni tudi – četudi Meng tega posebej ne poudarja – udejanjati voljo Neba s sledenjem vzgibom svojih čutov in čustev. Prav ta element, kot bomo videli v nadaljevanju, je eden od vidikov *xing*, ki v evropski racionalizaciji konfucijanstva povsem izpade.

Naslednja od *Štirih* knjig, *Nauk o sredini*, glede razumevanja pojma *xing* soglaša z Meng Zijevo zastavitvijo, saj že v uvodnem odstavku pritrjuje temu, da prav narava predstavlja način, kako je ljudem dano Nebo:

Volja Neba se imenuje narava.<sup>10</sup>

Ob tem, da docela ponovi Meng Zijevo zastavitev, *Nauk o sredini* dodaja še pomemben uvid. Način samokultivacije, ki je pri Mengu preprosto označen kot razvijanje zasnutkov vrtilin, danih v človeški naravi, dobi v *Nauku* dvojno označitev. Kot moralni zakon in maksima delovanja, torej obrnjena navzven k razumevanju in spreminjanju stvari, je narava določena kot »jasnost« (ming 明). Obrnjena navznoter, v stanju, ki človeku omogoča, da jo prepozna

<sup>9</sup> Prav tam, 14. 24.

<sup>10</sup> ZY 1.

kot nebesno danost v sebi, se narava kaže kot »pristnost« (*cheng* 誠). V *Nauku o sredini* je razmejitvev teh dveh aspektov *xing* povsem eksplicitna:

Od pristnosti do jasnosti, to je narava; od jasnosti do pristnosti, to je poučevanje. Kjer je pristnost, je tudi jasnost, kjer je jasnost, je tudi pristnost.<sup>11</sup>

*Xing* je pot od pristnosti do jasnosti, od doumevanja inherentne nebesne danosti, tj. volje Neba za posameznika, do pravilnega delovanja in razvidnih ter očitnih (zato: »jasnost«) moralnih načel. Pristnost pomeni doumeti naravo, jasnost pa pomeni uvid v pravilnost oz. nepravilnost delovanja. *Nauk o sredini* nadaljuje:

Samo tisti, ki je na svetu najbolj pristen, zmore doumeti svojo naravo. Kdor povsem doume svojo naravo, zmore doumeti naravo drugih ljudi. Kdor lahko doume naravo ljudi, ta lahko doume naravo stvari. Kdor doume naravo stvari, ta zmore z Nebom in Zemljo spreminjati in oblikovati [stvari]. Kdor z Nebom in Zemljo spreminja in oblikuje, tvori trojstvo z Nebom in Zemljo.<sup>12</sup>

Volja Neba, ki je človeku dostopna le kot nebesna danost njegove narave, je torej lahko spoznana le preko pristnosti, spontanega približevanja inherentni naravi. Implicitna predpostavka gornjega citata, ki zatrjuje, da preko spoznanja lastne narave pridemo tudi do spoznanja narav vseh drugi stvari in bitij, je seveda, da so narave posamičnosti bistveno povezane. Volja Neba, ki je človeku dana kot njegova narava, predstavlja hkrati tudi spoznavni most do narav drugih bitij in stvari.

### *Neokonfucijansko pojmovanje xing*

Kasnejše interpretacije klasičnega konfucijanskega načela kultivacije narave se oprejo prav na ta vidik, s katerega *xing* postane točka, kjer se spoznanju odpre volja Neba, šele prek tega pa tudi narave drugih bitij in stvari. Neokonfucijanski avtorji obdobja dinastije Severni Song, ki v enajstem stoletju začrtajo temeljne poteze konfucijanskega preporeda, si za enega od ciljev zastavijo prav ontološko in kozmološko<sup>13</sup> reinterpretacijo pojmov in koncep-

<sup>11</sup> Prav tam, 21.

<sup>12</sup> Prav tam, 22.

<sup>13</sup> Raba evropske filozofske terminologije v tem primeru služi predvsem kot poenostavitvev. Vprašanja ontološkega in kozmološkega značaja so v neokonfucijanstvu namreč



tov klasične kitajske filozofije, s čimer želijo odgovoriti na izzive (bolj priljubljenih) teorij budizma in daoizma. Termin *xing* izpostavi in rehabilitira že predhodnik neokonfucijanstva iz dinastije Tang, goreči kritik budizma Li Ao, ki v svoji interpretaciji pojem narave poveže s konceptom pristnosti iz *Nauka o sredini*. Vrnitev k izvorni mirnosti narave, ki je mogoča le preko pristnosti in jasnosti – metod umiritve vsakodneвне razburkanosti (*dong* 动) – je Li Au prinesla sloves zagovornika »konfucijanskega budstva«<sup>14</sup>. Ta samokultivacijski ideal, ki s konfucijanskimi koncepti odgovarja budističnim meditativnim tehnikam, poudarja mirnost in pristnost, ki sta dosegljivi s sledenjem svoji naravi znotraj družbe in družbenih vezi in ne zunaj nje, v osami in askezi. Zhang Zai, eden od trojice neortodoksnih začetnikov neokonfucijanske šole iz časa dinastije Severni Song, *xing* prav tako kot Li Ao interpretira v dialogu z budistično trditvijo, da je narava vseh entitet pravzaprav praznina. S tem Zhang sicer soglaša, saj potrди da je »narava v tem, da je temelj prazen,«<sup>15</sup> vendar je praznina v njegovi zastavitvi nasprotno razumljena kot najvišja polnost – najbolj čisto stanje vseobsegajočega *qija*:

Brezobličnost Velike praznine je izvorni temelj *qija*, zgoščanje in razpršitev sta začasna oblika spremembe. Najmirnejše, ki ga nič ne gane, je studenec narave.<sup>16</sup>

Vse, kar obstaja, je po Zhang Zaijevi razlagi *qi* v bolj ali manj zgoščeni obliki. Nastajanje in propadanje stvari sta dinamiki zgoščevanja *qija* v entite in razprševanja nazaj v Veliko praznino, ki je njegova poslednja realnost. Prek narave, ki ni nič drugega kot praznina v pomenu povsem razpršenega *qi*, človek tako lahko vstopi v spoznavni kontakt z drugimi bitji in stvarmi. Preko najbolj razpršenega *qija*, tj. Velike praznine, poteka tudi kavzalni odnos vplivanja med posamičnimi zgoščenimi entitetami, zato je s stališča spoznanja in izkustva, ki seveda potekata na ravni zgoščenega *qija*, ta odnos nedoumljiv.<sup>17</sup>

Kljub izrazito monističnemu razumevanju *qija* kot edinega temelja vseh stvari in bitij pa Zhang Zai v svojo filozofijo vseeno vnese specifično dvoj-

osredotočena predvsem na razlago pojmov Neba (天), nebesne volje (天命) in narave (性), načela (理), Velikega poslednjega (太极) in *qija* (气), pa tudi na problematiko prisotnosti in odsotnosti (有, 无) ter različnih razumevanj praznine (虚, 空).

<sup>14</sup> Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, zv. II, Princeton University Press, Princeton 1983, str. 424.

<sup>15</sup> Zhang Zai, *Zhengmeng* 1. Prevod po: Zhang Zai 张载, *Zhang Zai ji* 张载集, Zhong hua shu ju chu ban, Beijing 1985.

<sup>16</sup> Prav tam.

<sup>17</sup> To nedoumljivo hipnost in presenetljivost Zhang Zai v *Zhengmengu* imenuje *shen* (神), tj. duh.

nost. Hierarhično razmerje med dvema skrajnima fazama spremembe, najbolj razpršenim in najbolj zgoščenim *qijem* je vsekakor v prid najbolj fluidnemu *qiju*, tj. Veliki praznini, ki je poslednja resničnost vseh posamičnih entitet. Zhang Zai to dvojnost še razvije in jo prenese na vprašanja morale in pravilnega delovanja. Kolikor so ljudje pravzaprav oblika *qija*, sklepa Zhang, je tudi za njih značilna dvojnost med razpršenim in zgoščenim *qijem*, ki pa se na ravni posamične entitete kaže kot dvojnost med dvema naravama. Določitev s specifično zgoščitvijo *qija* določuje narava, ki jo Zhang imenuje »narava konstitucije *qi*« (*qi zhi zhi xing* 气质之性), pravo naravo posamičnosti pa predstavlja Velika praznina, narava razpršenega *qija*, ki jo imenuje »nebesna narava« (*tian xing* 天性).

Četudi nadaljnji miselni premiki v neokonfucijanski šoli Zhang Zajjevo razumevanje *qija* za nekaj stoletij potisnejo v ozadje, ostane prav ta dvojnost ključna za t. i. »šolo principa« (*li xue* 理学). Struja konfucijanstva, po svojih ključnih predstavnikih imenovana tudi šola Cheng-Zhu<sup>18</sup>, stoji na stališču, da je *qi* sicer tisti temelj, iz katerega vse nastane, ni pa tudi načelo oz. princip (*li* 理) tega oblikovanja posamičnosti. Pojem principa se osamosvoji s filozofijo Zhang Zajjevih nečakov, bratov Cheng, in je razumljen kot esencialni in formativni dejavnik obstajajočih stvari. Tako lahko v Cheng Yijevem besedilu preberemo:

Če obstaja stvar, nujno obstaja tudi njen vzor. Vsaka posamična stvar mora imeti svoj posamični princip [*li*, *op. p.*].<sup>19</sup>

Že pri bratih Cheng se pojavi dvojno razumevanje principa, ki je enkrat razumljen – kot v citiranem odlomku – kot množstvo posamičnih principov, drugi pa kot en sam in enoten princip sveta:

Na svetu obstaja le en princip. Lahko ga razgrneš prek štirih morij in je povsod resničen.<sup>20</sup>

Chenga dilemo razrešita tako, da pokažeta, da je princip *li* pravzaprav eno načelo, ki ima množstvo različnih aspektov. V tej partikularizaciji tako princip prevzame tudi vlogo temelja vrlin in moralnih zapovedi ter je, kar je za temo pričujočega članka najzanimivejše, izenačen s človekovo vrojeno naravo *xing*:

<sup>18</sup> Cheng Yi in Zhu Xi.

<sup>19</sup> Fung, *A History of Chinese Philosophy*, zv. II, str. 503

<sup>20</sup> Cit. po: prav tam, str. 502.

Narava je isto kot princip in princip je [v vseh ljudeh] enak – tako v modrih kraljih kot v preprostem človeku z ulice.<sup>21</sup>

Razmerje med enim vrhovnim principom in množtvom principov oz. narav posamičnih stvari po bratih Cheng v svoji veliki sintezi predhodnih neokonfucijanskih idej razdela Zhu Xi, ki v omenjeno dvojnost vpelje še pojem Velikega Poslednjega (*tai ji* 太极). Vrhovni princip vseh principov je Veliko Poslednje, ki vsebuje vse principe posamičnih stvari:

*Obstajajo principi posameznih bitij in stvari. Združeni pa principi vseh deset tisočih stvari vesoljstva kot celota tvorijo Veliko Poslednje.*<sup>22</sup>

Posamični princip oz. posamična narava je torej le aspekt enotnega principa, Velikega Poslednjega in ta poslednji princip je v celoti prisoten v vsaki posamičnosti. Zhu za razlago prisotnosti enega principa v mnogih posamičnostih uporabi metaforo lune:

Če je to tako, ali to pomeni, da je Veliko poslednje razcepljeno v dele?

Odgovor: Izvorno obstaja samo eno Veliko poslednje, a v njem je udeležena vsaka od nešteti stvari, tako da ima vsaka v sebi Veliko poslednje v celoti. To je tako kot pri luni, ki je na nebu ena sama, ko pa razprši svoj odsev na reke in jezera, jo je mogoče videti povsod. Zato pa še ni mogoče reči, da je sama luna razdeljena.<sup>23</sup>

Odkod torej posamičnost in posamične narave oz. principi stvari in bitij? Zhu to razloži z dvojnostjo med principom in *qijem*. Posamičnost je posledica tega, da so manifestacije principa možne le v *qiju*, ki pa s svojim različnimi konfiguracijami določi posamičnosti in njihove specifične omejitve. Princip ne obstaja pred *qijem*, saj so konkretne stvari edini način njegove manifestacije, predhodnost principa je logična in ne časovna. Zhu to formulira kot dvojnost med tistim, kar obstaja »nad obliko« (*xing er shang* 形而上) – to je seveda princip – in *qijem*, ki obstaja »pod obliko« (*xing er xia* 形而下). Posamičnosti pa nastajajo iz komplementarnosti obeh, saj drug brez drugega ne moreta obstajati:

Zdi se, da qi lahko deluje le v odvisnosti od principa. Kadar se qi

<sup>21</sup> Cit. po: *Sources of Chinese Tradition* (izbr. Theodore de Bary in Irene Bloom), zv. I, Columbia University Press, New York 1999, str. 691.

<sup>22</sup> Cit. po: Fung, *A History of Chinese Philosophy*, zv. II, str. 537.

<sup>23</sup> Cit. po: prav tam, str. 541.

zgošča, je torej v njem prisoten princip. Ampak qi je tisti, ki ima zmožnost, da se zgosti in tako ustvarja [posamezne stvari], princip sam pa nima ne volje ne načrta in je brez ustvarjalne moči. Vendarle pa je vselej, kadar se qi zgosti, v njem prisoten princip.<sup>24</sup>

### *Leibnizova Razprava o naravni teologiji Kitajcev*

Leibnizov zagovor kitajske filozofije v *Razpravi o naravni teologiji Kitajcev* se vpenja prav v problematiko principa *li*. V odgovoru na deli kritikov jezuitske pozicije Niccolaja Longobardija<sup>25</sup> in Antoina de Sainte-Marie<sup>26</sup> že v prvem poglavju postavi ključno vprašanje razprave:

Ali ne bi mogli končno reči, da je Li Kitajcev tista suverena substanca, ki jo mi častimo pod imenom Boga?<sup>27</sup>

Li, o katerem piše Leibniz, je seveda neokonfucijanski *li*, torej princip. Da bi dokazal, da je kitajski pojem principa ustreznica pojma boga v naravni teologiji, poskuša skozi celo razpravo obraniti stališča kitajske filozofije pred obtožbami Longobardija in Sainte-Marie. V nadaljevanju se bomo osredotočili predvsem na Leibnizovo polemiko z Longobardijevo kritiko neokonfucijanskega koncepta *li*, ki naj bi ga kitajski misleci razumeli na enak način kot sholastika prvo materijo. Princip naj bi po Longobardijevi interpretaciji namreč bil »brez duše, brez življenja, brez namena in brez inteligence«. <sup>28</sup> V omenjenem navedku lahko brez težav prepoznamo zgoraj citirani navedek iz Zhu Xijeve razprave o principu, kjer razlaga odvisnost principa od *qija* in pravi, da princip sam »nima ne volje ne načrta in je brez ustvarjalne moči.« <sup>29</sup> Longobardijev navedek je torej skoraj dobesedno točen, vendarle pa Leibniz njegovo argumentacijo zasuče v nasprotno smer:

Odgovarjam, da klasični kitajski avtorji s tem, ko liju oz. prvemu principu odrekajo življenje, spoznanje in moč, brez dvoma mislijo te stvari ἀνθρωποπαθως, v človeški obliki, in kot obstajajo med ustvar-

<sup>24</sup> Cit. po: prav tam, str. 542.

<sup>25</sup> *Razprava o nekaterih vidikih kitajske religije (Traité sur quelques points de la religion des Chinois, 1701)*

<sup>26</sup> *Razprava o nekaterih pomembnih vidikih kitajskega misijona (Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine, 1701).*

<sup>27</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Writings on China*, Open Court Publishing Company, Chicago in La Salle, Illinois 1994, str. 83.

<sup>28</sup> Prav tam, str. 90.

<sup>29</sup> Fung, *A History of Chinese Philosophy*, zv. II, str. 542.

jenimi bitji. [...] S tem, da liju pripisujejo največje popolnosti, mu pripišejo tudi nekaj, kar je bolj vzvišeno od vsega tega, in v primerjavi s čimer so življenje, spoznanje in moč ustvarjenih bitij le sence ali slabi posnetki.<sup>30</sup>

Po Longobardijevi interpretaciji naj *li* tudi ne bi mogel obstajati brez »prvobitnega zraka«,<sup>31</sup> s čimer je nedvomno mišljen *qi*. Ponovno je mogoče sklepati, da gre v Longobardijevi interpretaciji za polemiko z Zhu Xijevimi stališči o *liju* in *qiju*. Predhodnost principa, ki je zgolj logične, ne pa tudi časovne narave, Zhu v odgovoru na vprašanje, kaj je bilo prej, princip ali *qi*, podpre s trditvijo: »Princip je neločljiv od *qija*.«<sup>32</sup> Na drugem mestu pojasni značaj *lijeve* predhodnosti:

V bistvu je nemogoče reči, da med tema dvema [pojmomoma] obstaja »prej« ali »kasneje«. Vendarle pa nas vpraševanje po njunem izvoru prisili, da priznamo predhodnost principa.<sup>33</sup>

Kot v prejšnjem primeru je tudi pri vprašanju predhodnosti *lija* Longobardijeva interpretacija bližje Zhu Xijevi. Leibniz pa argumentacijo vendarle obrne v podporo svojih tez tako, da pokaže na napako v Longobardijevem sklepanju. Če je namreč govora o tem, da *li* ne more delovati drugače kot v *qi*, ugovarja Leibniz, je torej že vnaprej predpostavljena dvojnost med *lijem* in *qijem*, v katerem *li* deluje. *Li*, kolikor potrebuje nekaj, v čemer deluje, torej že zato ne more biti prva materija v sholastičnem smislu.

Tretja trditev, ki se ji Leibniz ostro zoperstavi, je, da *li* deluje po nujnosti, ne pa iz svoje volje, ter zato ne more biti izenačen s krščanskim stvarnikom. *Li* naj bi bil zato preprosto naravni zakon Neba, iz katerega bi stvari izhajale po nujnosti. V tej trditvi, ki jo Leibniz pripiše Longobardiju, se skriva več, kot je videti na prvi pogled. Bog, ki deluje po nujnosti, s katero biva, in ki ne deluje iz svobodne volje, je Bog Spinozove *Etike*, proti kateremu so očitki Longobardija neposredno usmerjeni. Leibniz pred očitki spinozizma ne brani le Kitajcev, ampak predvsem lasten filozofski sistem. Ali Bog, ki deluje po nujnosti naravnih načel, ni nesvobodni Bog?

Ko pravijo, da prvobitni zrak ali snov naravno in neprostovoljno zapusti *Li*, bi lahko morda verjeli tudi, da je Bog ustvaril snov po nujnosti. Lahko pa bi njihovim besedam dali še boljši pomen in jih

<sup>30</sup> Leibniz, *Writings on China*, str. 90-91.

<sup>31</sup> Prav tam, str. 89.

<sup>32</sup> Fung, *A History of Chinese Philosophy*, zv. II, str. 544.

<sup>33</sup> Prav tam.

bolj ustrezno razložili: da je bil namreč vrhovni razum priveden do tega, kar je najbolj razumno.<sup>34</sup>

Svobodna volja Boga torej ni samovolja oz. slepa volja, kot poudarja Leibniz v *Teodiceji* in v korespondenci s Clarkom, ampak je hkrati tudi Božja modrost, ki se razodeva v izbiri najboljše možne odločitve. Nujnost, s katero Bog izbere najboljšega od možnih svetov, je *moralna* in ne *metafizična* nujnost, neizbrane izbire torej niso esencialno nemožne, ampak so zgolj manj popolne:

Kajti kadar modrijan, in predvsem Bog (najvišji modrec) izbere najboljše, ni zato nič manj svoboden, nasprotno, saj je ravno v tem najpopolnejša svoboda, da nam nič in nikdo ne prepoveduje ravnati najbolje. [...] Toda brez tega bi bila svoboda samo slepo naključje.<sup>35</sup>

V enakem duhu Leibniz zagovarja tudi način, kako iz *lija* nastane *qi* – sólo dejstvo, da stvari nastanejo po zakonitostih narave, še ne pomeni, da je *li* v svojem ustvarjanju zavezan nujnosti, ampak le, da je izbral najboljšo od možnih izbir:

Zato mislim, da je mogoče reči, ne da bi s tem storili silo starodavni doktrini Kitajcev, da je Li iz popolnosti svoje narave izmed več možnosti izbral najustreznejšo, ter da je tako proizvedel Ki oz. snov.<sup>36</sup>

Četrta Longobardijeva trditev, ki ji Leibniz ugovarja, se nanaša na odnos Boga in sveta. Trdil naj bi namreč, da je *li* subjekt vsega nastajanja, spremembe in propadanja, da je torej Bog-v-svetu. Leibniz nasprotno trdi, da je *li* agens teh procesov, tisto, kar te procese utrpeva, pa je snov, torej *qi*:

Govorijo bolj o prvobitnem zraku oz. snovi, skozi katerega Li ustvari primitivne entelehije ali substantivne delujoče kvalitete, ki oblikujejo konstitutivni princip duhov.<sup>37</sup>

Entelehije, v Leibnizovi terminologiji bi jim lahko rekli tudi monade,

<sup>34</sup> Leibniz, *Writings on China*, str. 93.

<sup>35</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Izbrani filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1979, str. 192.

<sup>36</sup> Leibniz, *Writings on China*, str. 93.

<sup>37</sup> Prav tam, str. 93-94.

ne nastanejo iz snovi *qi*, ampak skozi njo, kar bi lahko razložili z Leibnizovo trditvijo, da so duše vselej združene s telesom.

Podobno trditev izpelje Longobardi tudi v peti tezi, ki jo navaja Leibniz, kjer trdi, naj bi bile za kitajske filozofe vse stvari materialne, *li* pa naj bi bil le ena oblika *qija*. V kitajski filozofiji bi torej lahko prepoznali zakrinkani monizem Spinozovega tipa, v katerem sta materija in duh le dva modusa ene substance. Teze, ki jih Longobardi povzema, verjetno izvirajo iz četrte, pete in šeste knjige *Velikega kompendija*, kjer so zbrani Zhang Zaijevi teksti, česar je verjetno krivo slabo razločevanje med klasičnimi besedili in teksti neokonfucijancev ter pomanjkanje vedenja o različnih smereh znotraj neokonfucijanstva. Predstavniki šole principa, ki jih sicer večinoma povzemajo Longobardi, Sainte-Marie in Leibniz, se glede tega z Zhangom (in njegovimi somišljeniki iz sedemnajstega stoletja) večinoma niso strinjali in so strogo razločevali med *lijem* in *qijem*. Leibniz to zagato razreši s sklicevanjem na lastno razumevanje entelehij, ki ne morejo biti brez snovi, niso pa tudi iste substance z njo:

Zdi se mi, da imajo [Kitajci] v tem prav, in da je red stvari takšen, da so vsi individualni Duhovi vselej združeni s telesi in da duši, celo po smrti, nikoli ni odvzeta vsa organizirana snov ali ves oblikovan zrak.<sup>38</sup>

V okviru razpravljanja o *liju* je onkraj zavrnitve Longobardijevih tez zanimivo tudi Leibnizovo prepoznavanje sorodnosti kitajskega razumevanja odnosa enega principa do množstva posamičnih principov z njegovo teorijo monad. *Li* za neokonfucijance šole principa namreč ne pomeni le enega edinega principa vsega bivajočega, ampak tudi principe posameznih bivajočih stvari, ki so njihove notranje narave (*xing* 性). Vrhovni princip, *li* nad *liji*, neokonfucijanci imenujejo Veliko poslednje (*tai ji* 太极). Razmerje med posamičnimi principi in Velikim poslednjim ni preprosto deleženje, principi (narave) posamičnih stvari niso le *deli* vrhovnega principa, ampak gre za odnos zrcaljenja, kot zapiše Zhu Xi v že citirani metafori o luni. Obstaja eno samo Veliko poslednje, v njem pa je udeležena vsaka izmed nešteti stvari, in vsaka izmed njih ima v sebi Veliko poslednje v celoti. Neskončno množstvo Leibnizovih monad je do popolnosti Stvarstva v podobnem odnosu zrcaljenja, kot je množstvo *lijev* do vrhovnega *lija*, tj. Velikega poslednjega:

In ker je zaradi polnosti Sveta vse povezano in ker vsako telo deluje na vsako drugo telo, bolj ali manj, ustrezno razdalji, ter je podvrže-

<sup>38</sup> Prav tam, str. 94.

no njegovi reakciji: sledi iz tega, da je vsaka Monada neko zrcalo, živo in obdarjeno z notranjo dejavnostjo, predstavljajoča vesolje s svojega vidika in prav tako urejena kot vesolje samo.<sup>39</sup>

Duhovi oz. razumne duše se po Leibnizu lahko Bogu približajo še bolj, in v tem lahko vidimo ključno sorodnost med Leibnizovo filozofijo in neokonfucijanskimi postavkami. Kolikor so razumne, duše namreč ne odseva-jo le ustvarjenega vesoljstva, ampak tudi razumna načela njegove zgradbe, »načrt,« po katerem je Bog ustvarjal svet:

[...] da pa so Duhovi tudi še podobe samega Božanstva ali Avtorja Narave, sposobni spoznati Sistem vesolja in posneti po njem kako stvar v obliki arhitektonskih vzorcev; saj je vsak Duh, v svojem odseku, nekakšno majhno božanstvo.<sup>40</sup>

Bog je v svetu torej prisoten kot popolni urar v svojem izdelku, njegova modrost in volja se razodevata v naravnih zakonih tega mehanizma, v naravah posamičnih stvari, ne pa v samovoljnih intervencijah v svet v obliki čudežnih dejanj. Z *lijem*, ki ga – kolikor je Stvarnik – imenujejo tudi s starodavno besedo za Boga, Shang di,<sup>41</sup> naj bi kitajski filozofi imeli v mislih prav takšnega Boga. Leibnizov namen je torej z analizo ugovorov glede razumevanja koncepta principa *li* pokazati, da kitajska filozofija večinoma ni nikakršen materialistični ateizem, ampak neka vrsta povsem sprejemljive naravne teologije:

To, čemur mi rečemo luč razuma v človeku, oni imenujejo ukaz in zakon Neba. Kar mi imenujemo notranje zadovoljstvo ob uboganju pravičnosti in naš strah ob kršitvi le-te, to Kitajci imenujejo (mi pa tudi) navdih, ki ga pošilja Xangti (tj. resnični Bog). Žaliti Nebo je delovati v nasprotju z razumom, iskati odpuščanje neba je preoblikovati sebe, in iskreno se povrniti v besedah in dejanjih v podrejanje, to dolgujemo temu istemu zakonu razuma.<sup>42</sup>

S poskusom prevoda kitajske terminologije v koncepte in besedišče, sprejemljivo za razumevanje Evrope, Leibniz hkrati v sprejemljivo obliko prevaja tudi lastne filozofske teze. Obtožbi nepravovernosti – zaradi katere so kasneje ob razglašanju podobnih, le da radikaliziranih stališč obsodili

<sup>39</sup> Leibniz, *Izbrani filozofski spisi*, str. 120.

<sup>40</sup> Prav tam, str. 148

<sup>41</sup> Leibniz ga zapisuje kot Xangti oz. Xangti.

<sup>42</sup> Leibniz, *Writings on China*, str. 105.



njegovega učenca Christiana Wolffa<sup>43</sup> – se Leibniz tako uspešno izogne. Še več, s svojo utemeljitvijo zamaje same temelje dogmatskega ločevanja med herezijo in ortodoksijo in utrdi temelje prepričanja, za katerega je verjel, da lahko omogoči univerzalno komunikacijo in splošno soglasje. Naravna teologija, ki temelji na vrojenem naravnem zakonu, ni herezija, ampak je nasprotno, »čisto krščanstvo«:

Meni se to zdi precej izvrstno in precej v skladu z naravno teologijo. Daleč od tega, da bi v tem našel kakršnokoli izkrivljeno razumevanje, verjamem, da je le s prisiljenimi interpretacijami in interpolacijami mogoče najti karkoli, kar bi bilo mogoče na tej točki kritizirati. To je čisto krščanstvo, kolikor obnavlja naravni zakon, vpisan v naših srcih – z izjemo tega, kar mu dodajata razodetje in milost in s tem izboljšata našo naravo.<sup>44</sup>

V neokonfucijanski interpretaciji, po kateri je *li* v posamičnih stvareh prisoten kot njihova narava in ga je prav skozi sledenje notranji naravi mogoče tudi spoznati, je po Leibnizovem mnenju moč prepoznati strukturo naravne teologije. Vrhovni princip, *li lijev* oz. Zhu Xijevo Veliko poslednje, predstavlja tako ekvivalent Boga, posamične narave *xing* pa tem v sistemu ustrezajo Leibnizovim monadam, saj so tiste razumne »narave« »naravne« teologije, prek katerih je brez pomoči razodetja mogoče spoznati Boga.

Leibnizova interpretacija ima kljub prepričljivosti kar nekaj problematičnih mest. Prva, že omenjena zmota, ki pa ni zares Leibnizova, je, da v razpravljanju o kitajski filozofiji ne ločuje med klasičnim konfucijanstvom in neokonfucijanci ter da med seboj pomeša tudi različne nasprotujoče si neokonfucijanske šole.<sup>45</sup> Bolj zanimiva pa je vsekakor njegova druga modifikacija kitajske filozofije – transformacija pojma narave. Racionalizacija *xing* je bila sicer v Leibnizovem času že uveljavljeni standard tako v jezuitskih prevodih kot v interpretacijah klasikov, v *Razpravi* pa dobi povsem nove dimenzije. Možnost govora o naravni teologiji se razpre šele z Leibnizovo povezavo koncepta narave s pojmom principa, s katero Leibniz nevede ponavlja teze neokonfucijanske filozofije. Kritiki jezuitske pozicije, kakršna sta bila Longobardi in Sainte-Marie so bili namreč prvi, ki so v proces racionalizacije vpotegnili tudi neokonfucijanska besedila in koncepte z namenom po-

<sup>43</sup> Prim. Donald F. Lach, *The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)*, v: *Discovering China, European Interpretations in the Enlightenment* (ur. Julia Ching in Williard Oxtoby), University of Rochester Press, New York 1992.

<sup>44</sup> Leibniz, *Writings on China*, str. 105.

<sup>45</sup> Predvsem je to očitno, kjer hkrati povzema dualizem šole principa in monistično interpretacijo Zhang Zaija in njegovih naslednikov.

kazati nezdržljivost kitajske filozofije s krščanskimi resnicami. Od Longobardijevega vnetega dokazovanja, da *li* ni ekvivalent krščanskega Boga, pa je manjkal le še korak do Leibnizove trditve, da je v njem vendarle mogoče videti Boga naravne teologije.

Če so prevajalski in interpretativni poskusi sedemnajstega stoletja še ostajali omejeni na povečevanje klasičnih kitajskih besedil in diskreditacijo svojih neokonfucijanskih sodobnikov, je torej Leibnizov čas, zgodnje osemnajsto stoletje zaznamoval prav obrat k neokonfucijanskim tekstom. Ko se je tako v Leibnizovi interpretaciji *xing*, že prej razumljen kot *natura rationalis*, povezal z abstraktnim konceptom principa, je racionalizirana kitajska misel lahko vstopila v kontekst evropskih razprav o naravni teologiji. Pojem *xing* je s prevodom »razumna narava« izgubil vse attribute čustev in volje; pojem *li* pa je z interpretacijo, ki ga je pobožanstvila, iz neosebnega principa brez volje in duše postal Bog, ki je hote ustvaril najboljši možni svet. Kot taka sta preko Leibnizove interpretacije vstopila v evropske filozofske debate kot dokaz, zgled in motivacija za razmišljanja o sprejemljivosti naravne teologije, starodaven kitajski ideal kultivacije narave pa je – preobražen v zapoved avtonomije lastnega razuma – postal praktični napotek za doseganje ciljev razsvetljenskega projekta.

URAVNAVANJE NEVEDNIH (ZHENG MENG)<sup>1</sup>

ZHANG ZAI

*Velika harmonija*<sup>2</sup>

Velika harmonija se imenuje *dao*, v sebi združuje vzajemno delujoče narave plitvega in globokega, vzpenjajočega se in padajočega, gibajočega se in mirujočega; iz njih se rojeva izvir ustvarjalnih sil, vzajemnega nasprotovanja, zmage in poraza, upogibanja in iztegovanja.

Na začetku ni nič drugega kot nekaj neznatnih premen, ob dovrstitvi je široko razprostrta in utrjena. Če jo spoznavamo po tem, da se spreminja, ali ni enaka »ustvarjalnemu«<sup>3</sup>? Če si vzamemo za vzor njeno preprostost, ali ni enaka »sprejemajočemu«<sup>4</sup>?

Razpršena in razlikovana ima pojavnost – tedaj je *qi*. Jasna in prodorna nima pojavnosti – in tedaj je duh<sup>5</sup>. Tistega, kar ni kot divji konji<sup>6</sup> ali kot ustvarjalne sile Neba in Zemlje, ne moremo imenovati Velika harmonija.

Šele za tistega, ki se tega zaveda, ko govori o *dau*, lahko rečemo, da res pozna *dao*. Šele za tistega, ki to sprevidi, ko preučuje *Knjigo premen*, lahko rečemo, da ima uvid v *Knjigo premen*. Če teh spoznanj nima, ga ne moremo imenovati modrega, pa četudi je sposoben in lep kot vojvoda Zhou.<sup>7</sup>

Brezobličnost Velike praznine je izvorni temelj *qija*, zgoščanje in razpr-

<sup>1</sup> Prevod po: Zhang Zai 张载, *Zhang Zai ji* 张载集, Zhong hua shu ju chu ban, Beijing 1985.

<sup>2</sup> Prvo poglavje *Zheng menga*.

<sup>3</sup> *Qian* 乾, ustvarjalno, prvi heksagram *Knjige premen*.

<sup>4</sup> *Kun* 坤, sprejemajoče, drugi heksagram *Knjige premen*.

<sup>5</sup> *Shen* 神 v Zhang Zaijevi interpretaciji poleg »duha« pomeni tudi »skrivnostno«, »skrito«, »čudežno«.

<sup>6</sup> *Ye ma* 野马, prim. Zhuang Zi I. Sima Biao poda razlago tega neobičajnega izraza: »*Ye ma* pomeni potujoči *qi*, ki se spomladi razvije med močvirji.« (Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, Vol. II, Princeton University Press, Princeton 1983, str. 479.)

<sup>7</sup> Pomembna osebnost kitajske zgodovine, kraljevi regent iz zgodnjega obdobja dinastije Zhou.

šitev sta začasna oblika spremembe. Najmirnejše, ki ga nič ne gane, je studenec narave<sup>8</sup>. Ko ga začasno ganejo srečujoče se stvari, se v njem oblikujeta znanje in vedenje.

Začasna ganjenost, začasna oblika, tisto, česar nič ne gane, in brezoblično – to so le nekateri izmed načinov, na katere se izraža narava.

Četudi se *qi* Neba in Zemlje zgošča in razpršuje, napada in osvaja stotine trdnjav, vseeno sledi principu in ne pozna nepremišljenosti. *Qi*, ki je v stvareh, z razprševanjem vstopa v brezobličnost in tako dospem do svojega temelja; z zgostitvijo spet dobiva pojavnost, in pri tem se ne izgubi moja večnost.

Velika praznina ne more biti brez *qija*, *qi* se mora zgoščevati in postajati deset tisoč stvari, deset tisoč stvari se mora razprševati in spet postajati Velika praznina. Vse nujno sledi temu prihajanju in odhajanju in ne more biti drugače.

Plemeniti tu vmes išče izraz *daa*, saj imata obe skrajnosti isti temelj in se zares ne razlikujeta, [ta temelj] je duh v svoji popolnosti. Nekateri drugi pravijo: tiho izginjajoče gre in se ne vrne; tisti drugi pa, ki se predajo porajanju, zgrabijo prisotno ter tako postanejo stvar, ki se ne spreminja. Ti dve stališči, četudi je med njima gotovo razlika, obe s pomočjo besed izgubljata *dao*.

Zbiranje je moj temelj in razprševanje je prav tako moj temelj. Tisti, ki vedo, da smrt ni izginotje, lahko z besedami izrazijo naravo.

Če veš, da je praznina *qi*, potem so odsotnost in prisotnost,<sup>9</sup> skrito in očitno, duh in premena, narava in volja Neba, eno in ne dvojje. Če pa se ozreš na zgoščevanje in razpršitev, prihajanje in odhajanje, obliko in brezoblično, jim lahko slediš do korenine, iz katere izhajajo in temu se pravi poglobljeno razumevanje *Knjige premen*.

Če trdiš, da praznina lahko rodi *qi*, potem je praznina brezmejna, *qi* pa je omejen. Temelj in njegovo udejanjenje sta tako ločena. S takšnim stališčem pritrjuješ Lao Zijeveemu nauku o spontanosti<sup>10</sup>, po katerem je »*prisotno rojeno iz odsotnega*«, namesto da bi spoznal, kako se prisotno in odsotno večno zlivata v eno.

Če trdiš, da so stvari, ki jih vidimo v Veliki praznini le deset tisoč pojavnosti, sledi iz tega, da stvari in praznina ne temeljijo druga na drugi; da oblika nastane iz oblike, narava pa iz narave. Oblika in narava, prav tako pa tudi Nebo in človek, potlej niso medsebojno odvisni in nimajo ničesar skupnega. S takšnim razmišljanjem se ujameš v budistična razpravljanja o tem, da so gore in reke matere Zemlje le bolan privid.

Takšen *dao* ni jasen; nevedni sicer slutijo, da je narava v tem, da je temelj

<sup>8</sup> *Xing* 性, notranja narava, vrojeno bistvo.

<sup>9</sup> *Wu* 无 in *you* 有, pomembna pojma daoistične filozofije.

<sup>10</sup> *Zi ran* 自然.

prazen, ne vedo pa, da je vendarle temeljni *dao* Neba udejanjenje. S tem se vračajo k enostavnim vidnim vzročnim razlagam Neba in Zemlje.

Ker jasnini ni mogoče priti do dna, po krivem obdolžujejo *qian* in *kun*<sup>11</sup> sveta, da sta le iluzorna preobrazba.

Motnost in jasnina ne moreta izpolniti njihovih želja, zato so preneglega koraka in nedomišljeni v sklepanju.

Niso se še prebudili [k razumevanju], da en *yin* in en *yang* obsegata Nebo in Zemljo, združujeta dan in noč in sta načelo osrediščenja treh velikih sil. Če bi jim to uspelo, bi se konfucijanstvo, budizem, Lao Zijev in Zhuang Zijev nauk zlili v eno.

Če ugotovimo, da sta *dao* Neba narava in usoda,<sup>12</sup> se ne izgublamo več v zamaknjenih iluzijah, ampak se odločimo za najbolj vzvišen in izbran nauk, po katerem se »prisotno rojeva z odsotnim«.

Če stopiš na pot kreposti<sup>13</sup> in iščeš, ne da bi znal izbrati metodo, bo marsikdo opazil, da se skrivaš za tem, da poveš stvari le napol in se ujemaš v nebrzdanem pretiravanju.

Najvišji *qi* je Velika praznina, vzpenja se in spušča, poletava navzgor in navzdol, je brez konca in predaha, to je tisto, čemur *Knjiga premen* pravi »ustvarjalne moči Neba in Zemlje«, Zhuang Zi<sup>14</sup> pa to imenuje »bitja se srečujejo v vetru« in »divji konji«!

[*Qi*] je bistvo praznine in dejanskosti, gibanja in mirovanja, je začetek *yina* in *yang*a, trdnosti in mehkoobe. Lebdi nad bistrostjo *yang*a, spusti se pod globine *yina*. Ko zgane »prodornost«<sup>15</sup> in se združi s »povezovanjem«<sup>16</sup>, nastanejo veter in dež, sneg in zmrzal, prehodne oblike deset tisočerihi stvari, stapljanje in povezovanje gora in rek, usedline in ogorki, ničesar ni, česar [najvišji *qi*] ne bi usmerjal.

Z zgoščevanjem *qi* zapusti stanje jasnine, dospe do udejanjenja in dobi obliko; če se *qi* ne zgosti, ne zapusti jasnine, ne dospe do udejanjenja in ostane brez oblike.

Ko se zgosti – kako naj temu ne rečemo začasnost? Ko se razprši, kako naj temu ne rečemo odsotnost?

Zato modri »zre navzgor in opazuje, gleda dol in preučuje«<sup>17</sup>, ter pravi le, da vé za vzrok motnosti in jasnine, ne trdi pa, da vé za vzrok prisotnega in odsotnega.

<sup>11</sup> Ustvarjalno in sprejemajoče, prva dva heksagrama *Knjige premen*.

<sup>12</sup> *Ming* 命 (tudi *tian ming* 天命), volja Neba.

<sup>13</sup> *De* 德.

<sup>14</sup> Prim. *Zhuang Zi* I.

<sup>15</sup> *Tong* 通.

<sup>16</sup> *Jie* 结.

<sup>17</sup> Prim. *Veliki komentar h Knjige premen*, 1. del, 4. poglavje.

Kar izpolnjuje prostor med Nebom in Zemljo, se ravna le po pojavnostih. Preučevanje vzorcev in načel pa ni oddaljeno od tega, le da se vzajemno ne opazita.

Vzrok oblike je nejasno védenje; vzrok tistega, kar ni oblike, je jasno védenje.

Zgoščevanje in razprševanje *qija* v Veliki praznini sta kot zmrzovanje in taljenje ledu v vodi – če veš, da je Velika praznina *qi*, potem ni odsotnosti.

Zato modrec govori o naravi kot o osi nebesne poti, ki ji je mogoče priti do dna samo v zapletenih preobrazbah in premenah duha in nikakor drugače. »*Mojstri*« so plitvi in nevedni v svojem razlikovanju med prisotnim in odsotnim, to ni nauk, ki bi lahko doumel načelo<sup>18</sup>.

Velika praznina je bistra; ker je bistra, nima omejitev; ker nima omejitev, je duh. Kadar ni bistra, je kalna; ker je kalna, ima omejitve; ker ima omejitve, je oblika.

Bister *qi* je prodoren, moten [*qi*] je omejen, v skrajni bistrosti je duh. Ob zgoščevanju nastaja tudi vmesni prostor, skozi katerega lahko piha veter. [S pihanjem vetra] postane tudi zvok slišen, to je dokaz bistrosti! Če ne more pihati in se ustavi, je to najvišja prodornost!

Velika praznina se imenuje Nebo; preobrazba *qija* se imenuje *dao*; enotnost praznine in *qija* se imenuje narava; enotnost narave in vedenja ter zavedanja se imenuje srce<sup>19</sup>.

Vračanje in odhajanje<sup>20</sup> sta dve izvorni zmožnosti *qija*. Modrec je ime za tistega, ki doseže pristnost in s tem dospe do Neba; duh je poimenovanje skrivnostnih odgovorov Velike praznine. Vse zakonitosti in pojavnosti Neba in Zemlje so le usedline, ki ostanejo, ko poteka sprememba duha.

Dao Neba je brezmejno [menjavanje] zim in poletij; vse gibanje je neskončno [menjavanje] zavitja in razvitja; dejanskost vračanja in odhajanja [nikoli] ne seže onkraj teh dveh polov.

Če ni dvojega, tudi enega ni mogoče videti, če enega ni mogoče videti, se dvoje preneha udejanjati. Dva temelja – praznina in dejanskost, gibanje in mirovanje, zgoščevanje in razpršitev, bistro in motno – se dovršita v enem.

Šele, ko je vzgibano, lahko nastopi prodornost, brez dvojnosti ni enega. Zato modrec vzame za korenino trdo in mehko, in ko sta ustvarjalno in sprejemajoče<sup>21</sup> izničena, ni več videti premene.

<sup>18</sup> *Li* 理, načelo oz. princip.

<sup>19</sup> *Xin* 心, srce, v kitajski misli predstavlja središče mišljenja in moralne presoje, šele sekundarno je povezano tudi z emotivnim doživljanjem.

<sup>20</sup> *Gui* 鬼 in *shen* 神 sta bila v klasičnih kitajskih tekstih izraza za demone in duhove umrlih. V neokonfucijanski filozofiji besedi prevzameta pomen vračanja in odhajanja – dveh osnovnih dinamik *qija*.

<sup>21</sup> *Qian* in *kun*.

Potujoči *qi* se giblje neurejeno, združuje se in dobiva lastnosti, rojeva desetisočero raznolikost ljudi in stvari; njegova dva začetka, *yin* in *yang*, zgolj sledita kroženju, utemeljujeta veliko pravičnost Neba in Zemlje.

»*Sonce in luna drug drugega izpodrivata in rojeva se jasnina, zima in poletje se izmenjujeta in nastajajo leta.*«<sup>22</sup> Premena duha nima določenega temelja, »*en yin in en yang*«<sup>23</sup>, »*yina in yanga ni mogoče doumeti*«<sup>24</sup>, vse to se imenuje »*pro-dreti v dao dneva in noči.*«<sup>25</sup>

Dan in noč sta predah Neba. Zima in poletje sta dan in noč Neba. Pomlad in jesen nebesnega *daa* sta ločeni in *qi* je v premeni, to je enako kot prebujenje in spanje pri človeku, [pri njuni menjavi] se srečajo demoni.

S srečevanjem demonov nastanejo sanje, stotere moči so razpršene in zmedene, če govoriš o prebujenju, je to [le meja] med dnevom in nočjo enega človeka. S srečevanjem *qija* nastane pomlad, deset tisoč stvari je prepletenih in pomešanih, če govoriš o jeseni, je to [meja] med dnevom in nočjo Neba.

Korenina *qija* je praznina, zato je jasna in brez oblike, z vplivanjem in rojstvom se začne zgoščevati in tako nastanejo pojavnosti.

Ko nastanejo pojavnosti, se pojavijo tudi nasprotja, nasprotja vselej nasprotujejo druga drugim; ko se pojavi nasprotovanje, se pojavi tudi tekmovanje, tekmovanje pa nujno privede do usklajevanja in razumevanja.

Zato občutki ljubezni in sovraštva obe izhajata iz Velike praznine, in se končno vračata v obliki želja po stvareh, nenadno se porodita, v hipu se dovršita, brez najmanjše vrzeli med obema, to je duh!

V tistem, kar je izpolnjeno z ustvarjalno spremembo, ni niti ene stvari, ki bi bila povsem enaka [drugi], [iz tega pa lahko] spoznamo, da čeprav je ustvarjenih stvari mnogo – so dejansko ena sama stvar. Ničesar ni brez *yina* in *yanga*, in tako lahko spoznamo, da ima sprememba Neba in Zemlje le ta dva začetka in nobenega drugega.

Oblike in barve deset tisočerihi stvari so usedline duha, tisto, o čemer govorimo kot o naravi in *dau* Neba, je [pravzaprav] premena in nič drugega.

Srce pride do deset tisočerihi razlikovanj s tem, da nanj vplivajo zunanje stvari in tako ni [več] enotno. Nebo je veliko in zanj ni nič zunanje, ustvarjalne sile Neba in Zemlje, ki jih giblje, imajo le dve korenini<sup>26</sup> in nič več.

S čimer stvari vplivajo druga na drugo, je udejanjenje odhajanja in prihajanja, nihče ne ve, od kod to izvira, [temu bi lahko rekli] skrivnost deset tisočerihi stvari.

<sup>22</sup> Prim. *Veliki komentar h Knjigi Premien*, 2. del, 5. poglavje.

<sup>23</sup> Prim. prav tam, 1. del, 5. poglavje.

<sup>24</sup> Prim. prav tam.

<sup>25</sup> Prim. prav tam, 1. del., 4. poglavje.

<sup>26</sup> *Yin* in *yang*, op. prev.

*Qi* in volja, Nebo in človek, poznajo načelo srečevanja in premagovanja. Modrec se posvetuje z višjimi in nižjimi v ljudstvu, to je gibalna volja enotnega *qija*; feniksov obred je gibajoči *qi* enotnosti volje.

### *Dao Neba*<sup>27</sup>

Dao Neba potuje s štirimi letnimi časi, sto stvari in bitij se rojeva in niti enega ni med njimi, ki ga [*dao*] ne bi usmerjal. V delovanju modreca ni ničesar, kar ne bi dospelo do kreposti, le kako bi to lahko izrazili z besedami?

Nebo je brez izjeme temelj vseh stvari in bitij, tako kot je npravnost temelj dejanj in je v njih vselej prisotna. »*Tristo je obrednih pravil in tri tisoč posamičnih pravil obnašanja.*«<sup>28</sup> – niti ene same stvari ni, ki bi bila brez npravnosti. »*Brezmejno Nebo pravi: jasnina in tako se pojavi kralj, brezmejno Nebo pravi: jutranji svit in tako se razširja in razvija,*«<sup>29</sup> niti ene same stvari ni, ki ne bi imela [npravnosti] za svoj temelj.

Kadar je obilje vzvišenega Neba vzgibano, postane zagotovo prodorno; [tako je tudi z] delovanjem modreca: kadar mora delovati, deluje [kot odmev].

Nebo ne govori, štirje letni časi pa si sledijo, modrec [sledí] *dau* duha pri ustvarjanju in poučevanju in ves svet se mu pokori. Pristnost tukaj povzroči gibanje tam, to je *dao* duha!

Nebo ne govori, a vseeno vzbuja zaupanje, duh ni silovit, pa ima vseeno moč; iz pristnosti izvira zaupanje, iz nepristranskosti izvira moč.

Tisto, česar glede Neba ni mogoče doumeti, se imenuje duh; Duh, ki večno traja, se imenuje Nebo.

Kar potuje v domeni brezobličnega, se imenuje *dao*; tisto, kar je pod obliko, ne zadošča, da bi ga lahko izrazili z besedami. »*Prebuja deset tisoč stvari in bitij, pa si ne deli skrbi z modrecem*«<sup>30</sup>, to je *dao* Neba. Do bistva modreca ni mogoče priti s spoznanjem, bistrost brez srca ne doseže toliko kot tista, ki ima srce.

»*Razodeva se, ne da bi se pokazal*«<sup>31</sup>, tako iz pristnosti nastopi jasnina;<sup>32</sup> »*spreminja, ne da bi se gibal*«, tako duh povzroči spremembo; »*izpopolnjuje stvari, ne da bi deloval*«, tako brez pomoči nastanejo stvari.

<sup>27</sup> Tretje poglavje *Zheng menga*.

<sup>28</sup> Prim. *Nauk o sredini* 27.

<sup>29</sup> Citat iz *Knjige pesmi*.

<sup>30</sup> Prim. *Veliki komentar h Knjigi premen*, 1. del, 5. poglavje.

<sup>31</sup> Prim. *Nauk o sredini* 26.

<sup>32</sup> Referenca na *Nauk o sredini* 21.



Iz pristnosti nastopi jasnina, zato lahko rečemo: »Razodeva se, ne da bi se pokazal, spreminja, ne da bi se gibal, izpopolnjuje stvari, ne da bi deloval.«<sup>33</sup>

»Vsega ima v izobilju«, to je obilje, ki se razširja, a se pred ničemer ne brani. »Dnevno nov«:<sup>34</sup> to je *dao*, ki je oddaljen in starodaven, a brez meja!

Nebo stvari ne spoznava z ušesi, očmi, srcem ali mislijo, ampak načela njegovega spoznanja presegajo ušesa, oči, srce in mišljenje. Nebo gleda in posluša skozi ljudstvo, razjasnjuje in uveljavlja svojo moč skozi ljudstvo, zato je volja cesarskega Neba, o kateri govorijo *Pesmi* in *Dokumenti*<sup>35</sup>, predvsem v srcih ljudstva in nikjer drugje.

»Sprememba stvari in njihovo razločevanje temeljita na menjavi«<sup>36</sup> – ker se torej dogaja menjava štirih letnih časov, lahko razločimo spreminjanje letnih ciklov; ker se dogaja menjava dneva in noči, lahko razločimo spreminjanje stotin dneva. »Izpodrivanje in gibanje temeljita na prodornosti«<sup>37</sup>, štirje letni časi se izpodrivajo in si zato sledijo, tako lahko obstaja prodornost letnega cikla; dan in noč se izpodrivata in si zato sledita, tako lahko obstaja prodornost stotin dneva.

»Duh in jasnina sta odvisni od človeka,«<sup>38</sup> – ker torej niso poznali obilja Neba, je moral nastopiti omikani kralj.<sup>39</sup> »Tiha dovršitev temelji na krepostnem delovanju,«<sup>40</sup> ker je učeči vselej odvisen od krepostne narave, tiha dovršitev poteka spontano in vzbuja zaupanje.

Ko je nastopil omikani kralj, so [ljudje] zvedeli za duha nebesnega obilja, ker je bilo ljudstvo številno, so [ljudje] zvedeli za duha naravnih bitij in stvari.

Duh doline<sup>41</sup> ima prav tako omejitve, zato ne more prodreti v zvoke sveta; duh modreca je zgolj Nebo, zato lahko obkroža deset tisoč stvari in jih spozna.

Ko modreca nekaj gane, se ne umakne, temveč se uravna po duhu nebesnega *daa*.

Tisto, kar je nad obliko, dospe do smisla in tako dobi ime, dobi ime in tako pridobi tudi pojavnost; tisto, kar ne dobi imena, ne more pridobiti pojavnosti. Zato je rečeno, da popolnost *daa* ne more imeti pojavnosti; imena in govor tam izginejo.

<sup>33</sup> Prim. prav tam, 26.

<sup>34</sup> Prim. *Veliki nauk* 2.

<sup>35</sup> Klasični besedili: *Knjiga pesmi* in *Knjiga dokumentov*.

<sup>36</sup> Prim. *Veliki komentar h Knjigi premen*, 1. del, 12. poglavje.

<sup>37</sup> Prim. prav tam.

<sup>38</sup> Prim. prav tam.

<sup>39</sup> Najverjetneje kralj Wen, prvi kralj dinastije Zhou.

<sup>40</sup> Prim. prav tam.

<sup>41</sup> Pri Lao Ziju je duh doline (谷神) sinonim za *dao*.

Običajni ljudje poznajo spontanost *daa*, niso pa še začeli spoznavati temelja te spontanosti.

Potem ko imamo krepost Neba, je mogoče *dao* Neba in Zemlje izraziti v eni besedi.

Uravnano razjasnjenje [se zato ne ukvarja] z omotičnostjo Neba in Zemlje, uravnano zrenje ne [preučuje] premikov Neba in Zemlje.

### *Sprememba duha*<sup>42</sup>

Duh je krepost Neba, sprememba je *dao* Neba. Krepost je njegov temelj, *dao* je njegovo udejanjenje, oba pa sta eno v *qiju*. »Duh ni zavezan nobenemu mestu«, »premena pa nobeni obliki«,<sup>43</sup> to ni le veliko, ampak je tudi Eno.

Praznina in jasnina [skupaj tvorita mirnost.] Zrcalo, ki odseva, je jasnina duha; globoka mirnost, ki ni ne daleč ne blizu in v kateri se udejanjata prihajanje in odhajanje, je polnost duha, ki izpolnjuje vse vrzeli.

Gibanje sveta je posledica bobnanja duha, [ki svet žene v gibanje], besede, ki ne bobnajo in ne plešejo, ne zadostujejo, da bi z njimi prišli duhu do dna.

Pravilnost<sup>44</sup> vračanja in izhajanja, odhajanja in prihajanja, razširjanja in zgoščevanja, se imenuje duh, ker je Nebo; razvidnost, ker je Zemlja; in demon, ker je človek.<sup>45</sup>

Tisto, kar je nad obliko, dospe do besede in tako dobi pojavnost. Duh je tisto nedoumljivo, zato počasne besede niso dovolj, da bi mu prišle do dna. [Ker so počasne, so podvržene spremembi;] spremembo pa je težko spoznati, zato nestrpne besede ne zadostujejo, da bi jo udejanjile; [ker so neučakane, nasprotujejo duhu.]

*Qi* ima *yin* in *yang*, sproža gibanje in postopoma se pojavi sprememba, v svoji nedoumljivi enotnosti se imenuje duh. Iz človeka se izvije kot modrost in se nemoteno udejanji, tako se pripravljajo dejanja preobrazbe duha. Tisti, ki je poln kreposti, lahko pride do dna duhu, taka modrost pa ne more zadostovati za *dao*; če razumeš spremembo, potem takšen pomen ne zadošča, da bi o [*dau*] govoril. Sprememba Neba pomeni potujoči *qi*, človeška sprememba pomeni sledenje [pravim] časom; če ne bi bilo *qija*, ne bi poznali

<sup>42</sup> Četrto poglavje *Zheng menga*.

<sup>43</sup> Oba citata: prim. prav tam, 1. del, 4. poglavje.

<sup>44</sup> 义 义. Tudi: pravičnost, pomen.

<sup>45</sup> Zhang Zai referira na dvojnost *gui shen* 鬼神, ki pomeni v klasični interpretaciji »demone in duhove«, v neokonfucijanski pa »vračanje in odhajanje«. Namesto »duha« in »demona« bi torej atributa Neba in Zemlje lahko razumeli tudi kot principa »odhajanja« in »vračanja« (*qija*).

časov – kako naj bi torej imeli ime za spremembo? Kako naj bi se uresničevala dejanskost spremembe? *Nauk o sredini* pravi: »*Le kdor je na svetu najbolj pristen, more spreminjati [stvari].*«<sup>46</sup> Meng Zi pa: »*Kdor je velik in spreminja*«<sup>47</sup>. Oba [govorita o tem,] kako s krepostjo združevati *yin* in *yang*, teči skupaj z Nebom in Zemljo, tako, da ne ostane nič, v kar ne bi prodrli. Tisto, kar se imenuje *qi*, ne potrebuje uparjanja, zgojitve, strjevanja in združevanja; ko se sreča z očmi, nastane spoznanje; če se [njegova] moč, sledenje, gibanje, ustavljanje, velikost ali globočina izrazijo v besedi, si njihove pojavnosti lahko [predstavljamo] s pomočjo imen. Če torej pojavnost ne bi bila *qi*, kako bi jo lahko dojeli? Če časi ne bi imeli pojavnosti, kako bi lahko bili časi? Običajni ljudje sprejmejo budistično »*ukinitev omejitev in vstop v praznino*,« učenjaki pa »*opuščajo zlo in si prizadevajo doseči dobro*« ter hočejo s tem spreminjati [stvari]. Tako res lahko postanejo kot oni, ki predstavljajo, da je začetek učenja premagovanje utrujenosti in so pri govorjenju skopi – le kako naj Nebo, *dao*, duha in spremembo skupaj izrazijo v besedah?

»*Sprememba vodi v preobrazbo*«,<sup>48</sup> iz grobega prehajamo v drobno. »*Tisto, kar [stvari] preoblikuje in jih razločuje, se imenuje sprememba*,«<sup>49</sup> vidno postaja v neznatnem. Demoni in duhovi ne umrejo, zato se lahko kažejo v neznatnem in ne ostanejo skriti.

Demoni in duhovi so večni in ne umrejo, zato pristnost ne more ostati skrita. Človeško srce ostaja v skrivnem in neznatnem, zato ga je treba uporabiti in s tem pokazati. Četudi plemenitnik živi v odmaknjenosti in samoti, varuje [svoje srce] in ga ne zanemarja.

Preobrazba duha je izvorna zmožnost Neba, ni pa zmožnost človeka; zato mora [človek] povečati [svoje srce]<sup>50</sup> in doseči krepost Neba, da bi lahko potem prišel do dna duhu in spoznal spremembo.

Ko poveča [svoje srce], lahko deluje, ko je [srce] veliko, sprememba ne more delovati, on pa postane preprosto več. *Knjiga premen* pravi: »*Doumeti duha in spoznati spremembo.*«<sup>51</sup> – kadar je kreposti v izobilju in je [človek] več čvrstosti ter je oboje dognano do popolnosti, ga nobena modrost in nobena moč ne moreta še bolj okrepiti.

Kdor je velikega [srca] v toku spremembe, si lahko ne prizadeva, pa je vseeno velik, lahko ne jemlje stvari resno, pa je vseeno Nebo, lahko ne doume, pa je vseeno duh.

<sup>46</sup> Prim. *Nauk o sredini* 22.

<sup>47</sup> Prim. *Meng Ži*, 14. 25.

<sup>48</sup> Prim. *Nauk o sredini* 23.

<sup>49</sup> Prim. *Veliki komentar h Knjigi premen*, 1. del, 12. poglavje.

<sup>50</sup> Verjetno se Zhang Zai nanaša na ideal »povečanja srca« (大心), ki ga srečamo drugje v *Zheng mengu*.

<sup>51</sup> Prim. prav tam, 2. del, 5. poglavje.

Ne krši zaporedja prejšnjega in poznejšega Neba, sledi popolnemu načelu in tako spravlja [stvari] v gibanje, v njegovem védenju ni ničesar, kar ne bi bilo v harmoniji. Kljub temu vsi tisti, ki dosežejo položaj modreca, lahko stremijo k popolnosti in s tem ne škodujejo nespremenljivemu. Velika skrivnost modreca je, da se spreminja in si ravno s tem najde mesto v kreposti Neba.

Velik je in zato ni ošaben, spreminja se in zato ni skop.

Je brez jaza in zato je postal velik. S tem, da je postal velik, je izpopolnil svojo naravo in tako je postal modrec. Modrec, ki ima svoje mesto v kreposti Neba, a ne more poučevati tega, kar vé, se imenuje duh. Ker je duh, ga ni mogoče spoznati.

Vidi skrivnost in pomen se razjasni, giblje se, pa ničesar ne jemlje zase, zato se brez težav udejanja. V razširjanju in združevanju sledi načelu, zato je miren in večja [svojo] krepost. Doume duha in spozna spremembo, postane eno z Nebom, kako bi si lahko prizadeval za to, če bi še vedno imel jaz? Tako je krepost obilna in se sama razširja.

»*Pravilnost vstopa v duha*,«<sup>52</sup> [pomeni, da] so stvari izpolnjene v njegovi notranjosti, in išče udejanjenja zunaj sebe; »*Udejanjanje brez zastojev prinese mir*«<sup>53</sup>, [pomeni, da] s preprostostjo zunanjega udejanjanja goji svojo notranjost. »*Doume duha in spozna spremembo*,«<sup>54</sup> pomeni, da je samovzgoja obilna in se sama razširja; [modrec] se lahko okrepi, ne da bi si za tem prizadeval s svojimi mislimi. Razen tako, da časti krepost in jo pozunanji, plemeniti ne more doseči spoznanja.

Duha ni mogoče doseči z razmišljanjem, mogoče je zgolj le biti v njem; spremembi ni mogoče pomagati rasti, lahko ji le sledimo. Obstajati je treba v praznini in jasnini, vztrajati v popolni kreposti, slediti spremembam, doseči pravo mero časov, izpopolniti svojo nravnost in izčrpati pomen. Potrebno je spoznati tisto, kar je nezatno, in tisto, kar je očitno, ne opustiti svoje dobre [zasnove], [ampak] jo še razvijati, potem je mogoče izpopolniti svojo [človeško] naravo.

Modreca ni mogoče spoznati, saj je to izvorna zmožnost in nebesna krepost, če srce usmeriš na iskanje tega [dvojega], ju ne boš mogel ne doseči ne spoznati.

Modrost, ki je ni mogoče spoznati, se imenuje duh, zato zmešani gospod Zhuang pravi, da obstajajo ljudje duha.

Vendarle samo duh lahko spreminja, svet giblje s tem, da je Eno. Človek lahko spozna *dao* spremembe, kar pa mora spoznati, je delovanje duha.

<sup>52</sup> Prim. prav tam.

<sup>53</sup> Prim. prav tam.

<sup>54</sup> Prim. prav tam.

V skrivnostnosti premene uzreš duha.

»Spoznati duha skrivnostnih začetkov,«<sup>55</sup> na temelju klasikov uravnati z vajo, to [prinese] celodnevno umirjenost – in res ga je mogoče spoznati. Skrivnostni začetki imajo pojavnost, nimajo pa še oblike; če imajo obliko, jih je v jasnini mogoče izkusiti, saj niso več duh in so zato lahko spoznane. »Prvi znaki sreče ali nesreče«<sup>56</sup> je zapisano, če pa slediš svoji naravi in volji [Neba], so vsi znaki dobri.

Ko spoznaš duha, potem lahko gostiš cesarja ali pa sorodnike, opazuješ premeno in v njej lahko prepoznaš duha. Zato tisti, ki ne sledijo naravi in *dau* Neba, ne morejo izvajati ritualov in glasbe.

»Pravilnost vstopa v duha«<sup>57</sup> – takrat nastopi popolna spokojnost.

Kdor sledi stvarem in pokoplje svoje srce, spreminja stvari in izničuje načelo Neba! Kdor pa biva v duhu in gre preko spremembe, pozabi utrudljivost stvari in sledi naravi in volji Neba!

Iskren in radodaren se ne spreminja; ima temelj, pa se ne udejanja. S spreminjanjem pride do izgube samega sebe, s tem, da sledi stvarem, pokoplje samega sebe. Z veliko krepostjo in iskreno spremembo npravnost in modrost postaneta eno in dejanja modreca so vselej dovršena. Naravo prepozna kot naravo in zato lahko biva v duhu; stvari jemlje kot stvari in zato lahko gre skozi spremembo.

Je brez jaza in zato razume, kako uravnati sebe. Biva v duhu in zato lahko budno odgovarja na spodbude stvari. »Obseže vse spremembe Neba in Zemlje in ne gre preko [spremembe],« [pomeni, da] če greš preko [spremembe] in se predajaš praznini<sup>58</sup> in potoneš v spokojnost, tako ne moreš bivati v duhu in ne moreš spoznati spremembe.

»Povsod deluje, a ne zaide,«<sup>59</sup> obsega duha, a ni odvisen od njega. »Ljudje ga uporabljajo dan za dnem, a ga ne spoznajo,«<sup>60</sup> potopljeni vanj ga izgubijo.

Pravilnost ima za svoj temelj vračanje h klasikom, klasiki so pravilni in so zato bistvo: npravnost doseže globino v iskrenosti spremembe, sprememba deluje in je razvidna. Pravilnost vstopa v duha in gibanje postane eno z mirovanjem; npravnost je iskrena v spremembi in mirovanje postane eno z gibanjem. Npravnost je iskrena v spremembi in ni zavezana nobenemu temelju, pravilnost vstopa v duha in ni zavezana nobenemu mestu.

<sup>55</sup> Prim. prav tam.

<sup>56</sup> Prim. prav tam.

<sup>57</sup> Prim. prav tam.

<sup>58</sup> Zhang Zai uporabi budistični izraz za praznino, *kong* 空, s čimer še dodatno nakaže, da gre za kritiko budističnih stališč.

<sup>59</sup> Prim. *Veliki komentar h Knjigi premen*, 1. del, 4. poglavje.

<sup>60</sup> Prim. prav tam, 1. del, 5. poglavje. Citirani stavek se nanaša na *dao*, torej o *dau* najverjetneje govori tudi Zhang Zaijev odstavek.

*Zahodni napis*<sup>61</sup>

*Qian* je oče, *kun* je mati; moja malenkost biva v zmešnjavi med njima. Zato je tisto, kar zapolnjuje prostor med Nebom in Zemljo tudi moj temelj; tisto, kar vlada Nebu in Zemlji pa tudi moja narava. Z ljudmi sem si kot so-rojen, s stvarmi sobivam. Veliki vladar je naslednik Očeta in Matere, njegovi ministri izvršujejo dolžnost do prednikov. S tem, da spoštuješ stare ljudi, priznavaš njuno starost. S tem, da si ljubeč do osirotelih in šibkih, priznavaš njuno mladost. Modri se uskladi [z njima] v kreposti, častivredni v odličnosti. Vsi na svetu, ki so izčrpani, zgrbljeni, ranjeni in bolni ter vsi osamljeni in ovdoveli, vsi ti so moji bratje, ki so v težavah in nimajo nikogar, da bi mu potožili. Ob pravem času jih zaščititi je pomoč staršema. Biti zadovoljen in brez skrbi pomeni izkazovati neskaljeno spoštovanje do staršev. Skreniti s te poti pomeni nasprotovati kreposti, ogrožati nravnost pomeni, da ju izdaš. Kdor pomaga zlim, ni vreden, kdor uresničuje želje svoje oblike, prav tako ne. Če poznaš spremembo, lahko dobro govoriš o njunih zadevah, če prideš do dna duha, lahko dobro udejanjaš njuno voljo. Če se tudi za zaprtimi vrati obnašaš dostojno, uživaš zaslužen sloves. Če si zvest svojemu srcu in vzgajaš svojo naravo, nisi lenoben. S tem, da ni maral piti niti izvrstnega vina, je Chong Bojev sin upošteval svojo vzgojo.<sup>62</sup> Z gojenjem pameti in nadarjenosti je obmejni stražar Yinga razširil [svoje spoštovanje do staršev] na druge sebi podobne. Neutrudno in radostno je uspelo Shunu. S tem, da pred ničemer ni bežal in je dočakal usmrtitev, je Shensheng dokazal svoje spoštovanje. Shen je svojo ljubezen izpričal s tem, da se je vrnil cel. Pogumen pri sledenju in izvrševanju ukazov, takšen je bil Boqi. Bogastvo, čast, sreča in dobrobit izboljšujejo moje življenje. Revščina, stiskaštvo, skrb in žalost pomagajo Žadasti deklici, da se izpopolni. Za življenje bom sledil zadevam [*qian* in *kun*], ko me ne bo več, bom pomirjen.

*Prevedla Helena Motoh*

<sup>61</sup> *Zahodni napis* (*Xi ming* 西铭), morda najbolj znani in največkrat citirani del *Zheng menga*, je sicer del 17. poglavja, vendar je oblikovan kot samostojna enota besedila. Sloves – in poimenovanje – je pridobil s tem, da ga je Zhang Zai kot svoj domnevno najljubši odlomek dal napisati na zahodno steno svoje študijske sobe.

<sup>62</sup> Zhang Zai našteva zgodovinske, literarne in mitološke primere spoštovanja do staršev, da bi pokazal, kako je ta klasični konfucijanski model mogoče preslikati na širši kontekst ter kot starša razumeti Zemljo in Nebo oz. *kun* in *qian*.

## IZVLEČKI • ABSTRACTS

ERNEST ŽENKO

*Produkcija hiperprostora*

Ključne besede: *hiperprostor, geometrija, reprezentacija, umetnost*

Zgodovina hiperprostora je predvsem zgodovina različnih učinkov notranje meje reprezentacije in tako tudi zgodovina razmerij med resničnim in predstavnim. Ravno na tej podlagi lahko šele dojamemo, zakaj je pojem hiperprostora presegel ozko področje matematike in dosegel takšen pomen in popularnost v kontekstih duhovnosti, religije in umetnosti. Hiperprostor se je najprej pojavil v domeni geometrije kot koncept, povezan s problemom razsežnosti prostora. V okviru antičnega pojmovanja geometrije je reprezentacija geometrijskega objekta istovetna z njegovim obstojem, zato šele Descartesova vpeljava analitične geometrije omogoča razcep na resnično in predstavno, ki je podlaga za vsakršno preseganje empiričnega prostora. Bližina matematike je hiperprostoru sicer zagotavljala tudi bližino resnice, vendar je šele iskanje tistega *onstran* pripeljalo tako daleč, da je hiperprostor predstavljal resnično stvar samo. Hiperprostor je bil tako v mehanicistični, pozitivistično orientirani industrijski družbi 19. stoletja odgovor na omejitve, ki jih je ta družba postavljala. Danes, ko o hiperprostoru govorimo predvsem v kontekstu globalne internetne skupnosti, je tudi ta njegova oblika predvsem odgovor na omejitve in zahteve ideologije individualizma.

ERNEST ŽENKO

*The Production of Hyperspace*

Key words: *hyperspace, geometry, representation, art*

The history of hyperspace is first of all a history of the various effects of the inner border of representation, and in this sense also a history of the relations between the real and the imaginary. Only on this basis is it possible to grasp the reason that the notion of hyperspace transcended the narrow field of mathematics and attained such an importance and popularity within the contexts of spirituality, religion, and art. Hyperspace made its first appearance as a concept related to the problem of the dimensionality of space. Since within the geometry of the Antiquity a representation of a geometric object was equal to its existence, it was only after Descartes' introduction of analytical geometry that the fissure between the real and the imaginary became possible. This fissure appears to be the basis for every move beyond

empirical space. The proximity of mathematics ensured hyperspace a proximity to the truth, however, only the search for the *beyond* enabled hyperspace to represent the real thing itself. In the mechanistic and positivist industrial society of the nineteenth century hyperspace therefore appeared to be an answer to the limitations set up by that society. Today, considering hyperspace mostly in relation to the global Internet society, this form presents above all an answer to the limitations and demands of the ideology of individualism.

GREGOR KROUPA

*Descartes in arhitektura*

Ključne besede: *Descartes, arhitektura, metafora, analogija, metoda*

Prispevek analizira arhitekturno metaforo v Descartesovih spisih *Razprava o metodi* in *Sedmi odgovori* (na ugovore k *Meditacijam*). Ideja Descartesovega projekta, ki je bralcu predstavljena kot gradnja hiše in gradnja mesta, pa je svojemu arhitekturnemu imaginariju zavezana bolj, kot bi bilo za neko filozofsko teorijo, tako vsaj pravijo njeni nasprotniki, »zdravo«. Arhitektura nastopi v Descartesovi filozofiji kot *analogon* filozofiranja, s čimer je ustvarjen lik filozofa-arhitekta, ki legitimira filozofsko teorijo z arhitekturnim diskurzom. Primera arhitekture in urbanizma uporabi Descartes vselej takrat, ko želi predstaviti svoj véliki projekt novega začetka. Ta pa se kaže na dveh ravneh – prvič, kot zanikanje tradicionalne šolske metafizike v *Razpravi*; in drugič, kot zanikanje lastnih prepričanj v *Meditacijah* s pomočjo metodičnega dvoma. Prispevek ob koncu skupaj z Derridajevo analizo metafore poudari, da zaradi metafizične narave vsakršne metafore niti Descartesova metafora ne more nastopiti zgolj kot retorična figura.

GREGOR KROUPA

*Descartes and Architecture*

Key words: *Descartes, architecture, metaphor, analogy, method*

The article analyses the architectural metaphor in Descartes' *Discourse on Method* and *The Seventh Replies* (to the objections to *Meditations*). The idea of Descartes' project, introduced to the reader as the construction of a building and planning of a city, is much more indebted to its architectural imagery than, or so its critics say, is "sound" for a philosophical theory. Architecture is an *analogon* of philosophy in Descartes' texts, by which the figure of a philosopher-architect is created who legitimizes philosophical theory by using architectural discourse. Descartes always uses the examples of architecture and urban planning when he intends to introduce his great project of a new beginning in philosophy. This new beginning is manifest at two levels: first, as a denial of the traditional metaphysics of the Schools in the *Discourse*, and second, as a denial of one's own beliefs in the *Meditations* by using methodical doubt. In its conclusion the article emphasizes, through Derrida's



analysis of metaphor, that given the metaphysical nature of any metaphor, Descartes' metaphor also cannot appear as a mere rhetorical figure.

Paul Crowther

Po Heideggerju: kraj skulpture

Ključne besede: *Heidegger, umetnost, prostor, kiparstvo*

Heideggerjev pozni esej »Umetnost in prostor« (iz šestdesetih let) je presenetljiva mojstrovina spoznanj o kiparstvu ter njegovem razkrivanju prostora. V tem članku bom razstavil in razvil Heideggerjeva spoznanja na temelju pojmov in primerov iz kiparstva iz postmoderne dobe. Posebna pozornost bo veljala vlogi telesa kot posredujočega dejavnika v odnosu med skulpturo in prostorom.

PAUL CROWTHER

After Heidegger: The Place of Sculpture

Key words: *Heidegger, art, space, sculpture*

Heidegger's late paper "Art and Space" (dating from the 1960's) is an astonishing tour-de-force of insights concerning sculpture and its disclosure of space. In this paper I will unpack and develop Heidegger's insights on the basis of notions and examples of sculpture from the postmodern epoch. Particular attention will be paid to the role of the body as a mediating factor in the relation of sculpture and space.

ALEŠ ERJAVEC

Lokacije, premestitve in reinterpretacije

Ključne besede: *umetnost, kultura, interpretacija, kraj*

Različni primeri relokacije in hibridizacije v umetnosti in kulturi (G. Bateson in M. Mead na Baliju, recepcija sodobne slovenske umetnosti v Indiji, brazilska modernistična umetnost, japonski orientalizem na Tajvanu in vzhodnoevropska recepcija zahodnih umetnikov) služijo za izhodišče članka. V nadaljevanju pisec trdi, da je potrebno ohraniti vsaj delen stik med krajem izvora in krajem premestitve dela, če hočemo doseči njegovo razumevanje ter da je izkustvo takšne umetnosti in kulture v njunem izvornem kontekstu pomembna sestavina njune ustrezne recepcije.

ALEŠ ERJAVEC

*Locations, Relocations, Displacements and Reinterpretations*

Key words: *art, culture, interpretation, location*

Different cases of relocation and hybridization in art and culture (G. Bate-

son and M. Mead in Bali, the reception of contemporary Slovenian art in India, Brazilian modernist art, Japanese orientalism in Taiwan, and East European perception of western artists) are taken as the starting point of the article. It is then suggested that at least a partial link between the place of origin and that of the relocated work must be maintained if we are to attain an understanding of the work in question, and that the experience of such art and culture in their original setting is an important element in their proper reception.

ANDREJ ULE

*Cassirerjev invariantnostni koncept apriornosti*

Ključne besede: *Cassirer, Kant, a priori, analitično-sintetično, invariance, matematika, holizem*

Analiziram Cassirerjevo pojmovanje apriornosti, predvsem sintetičnih načel a priori v eksaktnih vedah. Obravnavam njegovo "marburško" obdobje, predvsem sestavek o Kantu in moderni matematiki. Cassirer zagovarja tezo o invariantnostnih načelih kot sodobni obliki apriorno sintetičnih načel. Analiziram njegove argumente o obstoju apriornih načel znanosti primerjam njegovo koncepcijo apriornosti s holističnim pojmovanjem teorij, s 'semantičnim pristopom' k teorijam in s strukturalnim realizmom.

ANDREJ ULE

*Cassirer's Invariance Concept of Aprioricity*

Key words: *Cassirer, Kant, a priori, analytic- synthetic, invariance, mathematics, holism*

I analyze Cassirer's conceptions of aprioricity, especially of synthetic a priori principles in exact sciences. I discuss his 'Marburg' period, primarily his paper on Kant and modern mathematics. Cassirer defends the thesis on invariance principles as the modern variant of a priori synthetic principles. I analyze his arguments on the existence of a priori principles in science and compare his concept of aprioricity with holistic accounts of theories, the 'semantic approach to theories', and structural realism.

MARKO URŠIČ

*Cassirerjeva filozofija simbolnih form*

Ključne besede: *Cassirer, Kant, Hegel, Einstein, simbolne forme*

Osrednja tema članka je analiza Cassirerjevega pojma simbolne forme. Cassirer v svoji znani trilogiji *Filozofija simbolnih form* (1923–29) ni opredelil tega pojma eksplicitno, pač pa kontekstualno, večpomensko, implicitno, saj »sim-

bolna forma« v tem sistemu nastopa kot njegov »prvotni« pojem (analogno kot prvotni pojmi v aksiomskih sistemih). Kljub temu pa avtor članka oblikuje opisno oznako simbolne forme, poudarjajoč predvsem njeno integrativno funkcijo za povezovanje različnih spoznavnih sfer in ravni, zlasti za preseganje nasprotij med naravoslovjem in kulturoslovjem. V drugem delu članka pa se avtor posveča dvema bolj specifičnima problemskima sklopoma: 1. vplivu Einsteinovega (in Kleinovega) pojma invariantnosti na Cassirerjeve simbolne forme; 2. Heglovim vplivom na Cassirerjevo zgodovinsko-razvojno formulacijo novokantovstva, pri čemer avtor ugotavlja, da Cassirer sicer opušča Heglov logicizem in njegovo dialektično pojmovanje zgodovine, ki kulminira v absolutnem védenju, po drugi strani pa ostaja v paradigmi »stopnjevitega« modela spoznanja, ki doseže najvišjo stopnjo, seveda drugače kot pri Heglu, v eksaktni znanosti in matematiki – tj., v posodobljeni Leibnizevi *mathesis universalis*.

MARKO URŠIČ

*Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*

Key words: *Cassirer, Kant, Hegel, Einstein, symbolic form*

The main topic of this article is an analysis of Cassirer's concept of "symbolic forms". Cassirer, in his famous trilogy *The Philosophy of Symbolic Forms* (1923–29), outlines this "polydimensional" concept with several contextual descriptions (somehow by analogy with implicit definitions of "primitive concepts" in axiomatic systems). Nevertheless, in this article a tentative definition of symbolic forms is presented, having in mind especially their connective function between the natural and cultural sciences. In the second part of the article, two more special topics are discussed: 1. the influence of Einstein's (and F. Klein's) concept of invariance on Cassirer's symbolic forms; 2. the influence of Hegel's dialectical *Wissenschaft* on Cassirer's historical variant of Neo-Kantism; in spite of the fact that Cassirer does not accept Hegel's logicism and his concept of the "absolute science", he still remains within the epistemological paradigm of the "gradual", hierarchical cognitive process, which culminates, otherwise than as in Hegel, in exact sciences and mathematics – i.e., in a modern version of Leibniz's *mathesis universalis*.

MAJA LOVRENOV

*Filozofija matematike Ernsta Cassirerja*

Ključne besede: *filozofija matematike, Cassirer, logicizem, formalizem, intuicionizem*

Članek obravnava Cassirerjevo filozofijo matematike v razliki do empiristične teorije, Fregejevega logicizma in z njim povezanega realizma, Hilbertovega formalizma in z njim povezanega nominalizma ter Brouwerjevega in-

tuicionizma, ki za temelje matematike vzame intuicijo časa. Za Cassirerja so matematični objekti čisto relacijske strukture in ne abstrakcije lastnosti, kot pri empiristih in Fregeju. Nadalje za razliko od logicistov zagovarja sintetičnost matematičnega spoznanja. V nasprotju z Brouwerjem tega ne povezuje z intuicijo, ampak matematiki pripiše čisto logično naravo in jo poveže s čisto razumsko zmožnostjo duha. Tako se oddalji od Hilberta, ki za objekte matematike razglasi zaznavne objekte; ne strinja pa se niti z njegovim formalizmom, ki bi vse napredovanje v matematiki zvedel na golo kombinacijo znakov in ji s tem odrekel vsak pomen. V članku ta nasprotja obravnavamo na primeru aritmetike, posebej glede na razliko med ordinalno in kardinalno teorijo števil in vpeljavo idealnih elementov.

MAJA LOVRENOV

*Ernst Cassirer's Philosophy of Mathematics*

Key words: *philosophy of mathematics, Cassirer, logicism, formalism, intuitionism*

The article considers Cassirer's philosophy of mathematics in opposition to empiricist theories, Frege's logicism, and its realism, Hilbert's formalism and its nominalism, and Brouwer's intuitionism grounding mathematics in the intuition of time. For Cassirer mathematical objects are purely relational structures and not abstractions of certain characteristics, as is the case with empiricists and Frege. In opposition to logicists, Cassirer argues for the synthetic nature of mathematics. Contrary to Brouwer, he does not ground this in intuition but ascribes to mathematics a purely logical nature and relates it to the purely rational faculty of the spirit. He thus turns away from Hilbert, who takes sensuous objects to be the object of mathematics; he also cannot agree with his formalism, which reduces all progress in mathematics to a mere combination of signs, thus stripping it of all meaning. The article considers these differences in view of the opposition between the cardinal and ordinal theories of number and the introduction of ideal elements.

JANEZ ŠENK

*Po sledah novokantovstva in njegovih predhodnikov*

Ključne besede: *Cassirer, Natorp, Cohen, Helmholtz, filozofija znanosti, teorija znanosti, novokantovstvo*

Sodobna teorija znanosti pogosto velja za nezdržljivo s tradicijo pretežno kontinentalne filozofije. Vendar pa je v kontinentalni Evropi obstajala neka filozofska smer, ki je nastala iz tradicije kantovske filozofije in je hkrati uspešna ohraniti stik z moderno znanostjo in matematiko. Žal je po drugi svetovni vojni ta filozofija novokantovstva skupaj s filozofijo Ernsta Cassirerja v Evropi dolgo veljala za preseženo. V zadnjih desetih letih smo vendarle pri-

ča naraščajočemu zanimanju za to filozofijo. Izhaja čedalje več knjig o novokantovstvu in zlasti o Cassirerju. Njegova *Filozofija simbolnih form* ostaja v središču pozornosti mnogih njegovih interpretov. Vendar si tudi nekatera njegova druga dela zaslužijo vsaj enako pozornost, zlasti *Substanca in funkcija*, *K Einsteinovi teoriji relativnosti* in iz nje izhajajoča diskusija z Moritzem Schlickom o učinku te znanstvene teorije na filozofijo. V svojem članku sem poskušal predstaviti razvoj te filozofije že od Helmholtza dalje in opisati nekatere osnovne probleme.

JANEZ ŠENK

*Following Neokantism and Its Predecessors. Herman von Helmholtz and "The Facts in Cognition"*

Key words: *Cassirer, Natorp, Cohen, Helmholtz, philosophy of science, theory of science, neokantianism*

The contemporary philosophy of science is often considered to be incompatible with the tradition of the mostly continental philosophy. There was, however, one philosophical direction in continental Europe that both grew from the tradition of Kantian philosophy and succeeded in keeping contact with modern science and mathematics. Unfortunately after the Second World War this philosophy of neokantianism together with the philosophy of Ernst Cassirers in Europe for a long time was considered to be obsolete. However, there has been growing interest in this philosophy, especially in the last ten years. An increasing number of books about neokantianism and especially Cassirer have been published. His book *The Philosophy of Symbolic Forms* still remains the focus of many of his interpreters. There are, however, some other important works that deserve at least the same amount of attention, notably *Substance and Function*, *Einstein's Theory of Relativity* and the following discussion with Moritz Schlick about the implications of this scientific theory for philosophy. This article attempts to present the development of this philosophy already from Helmholtz onwards and to describe some of its basic problems.

MAJA MILČINSKI

*Kultivacija v azijskih filozofijah*

Ključne besede: *kultivacija, telo, duh, azijske filozofije*

Članek obravnava osnovne probleme kultivacije in vzpostavljanja enostnosti telesa-duha kot osnov glavnih azijskih filozofskih tradicij. Ob budističnih, daoističnih in konfucijanskih tezah prikaže tudi odpore nekaterih smeri, ki so kultivacijskim tehnikam postavile metodološke meje. Psihofiziološki potenciali, ki naj bi jih tehnike samokultivacije pomagale razvijati, so nepogre-

šljivi tako pri oblikovanju filozofskih tez, kot v procesu osvoboditve, soteriološkem projektu, ki je temelj teh filozofskih tradicij.

MAJA MILČINSKI

*Self-cultivation in Asian Philosophies*

Key words: *self-cultivation, body, soul, Asian philosophies*

This paper deals with the problems of self-cultivation methods in Asian philosophical traditions. Body-mind unity was important in most Asian traditions, including Buddhism, Daoism, and Confucianism, which are presented in the article together with some of the thought streams which were critical to the intentional undertaking of self-cultivation. The psycho-physical potentials developed in the self-cultivation process are crucial for a lucid elaboration of philosophical theses and theories and are the cornerstone of the salvific project on which the major Asian philosophical traditions are based.

HELENA MOTOH

*Kultivacija notranje narave (xing) v Leibnizovih kitajskih spisih*

Ključne besede: *kitajska filozofija, Leibniz, narava, naravna teologija, medkulturna filozofska komunikacija*

Pojem inherentne narave (*xing*), bistvena komponenta ideala samokultivacije v kitajski misli, je imel v filozofski komunikaciji med Evropo in Kitajsko v sedemnajstem in osemnajstem stoletju osrednje mesto. V članku avtorica loči tiste atribute tega pojma, ki v tem dialogu uspejo priti do evropskih naslovnikov, od drugih, ki se prevedljivosti konceptov izmaknejo, in pokaže konceptualne razloge za to selektivno prevedljivost. V procesu prevajanja kitajskih konceptov v evropski okvir so prevajalci konca sedemnajstega stoletja naravi (*xing*) pridali še prilastek »razumna«. Prav koncept samokultivacije na temelju notranje narave (*xing*), prevedene v razumno naravo (*natura rationalis*), je nato predstavljal oporno točko razsvetljskega poveličevanja kitajske naravne morale, v kateri so pisci prepoznavali dokaz zadostnosti naravne religije – in odvečnost religije razodetja. V obravnavi tega vprašanja se je avtorica zato osredotočila predvsem na zapise o t. i. »naravni teologiji Kitajcev« v Leibnizovih kitajskih spisih in na podlagi primerjave z njegovimi drugimi sočasnimi besedili razčlenila hipotetično dialoškost te ideje. Na podlagi te razčlenitve je nazadnje pokazala na temelj relevantnosti koncepta (samo)kultivacije za evropsko filozofijo 18. stoletja, na Leibnizovo razumevanje kitajskega pojma notranje narave (*xing*) kot pogoja možnosti avtonomije spoznanja in delovanja.

HELENA MOTOH

*The Cultivation of One's Inner Nature (xing) in Leibniz's Chinese Writings*Key words: *Chinese philosophy, Leibniz, nature, natural theology, intercultural philosophical communication*

The concept of inner nature (*xing*), a crucial part of the ideal of self-cultivation in Chinese thought, played an important role in philosophical communication between China and Europe in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. The author differentiates between two types of attributes of the concept of nature, according to the successfulness of communication: those that adequately reached their European addressees and those that evaded the translatability of concepts. She also identifies the conceptual reasons for this selective translatability. In the process of the translation of Chinese concepts into the European framework the qualifier “rational” was added to the term “nature” (*xing*) by late 17<sup>th</sup> century translators. It was precisely the concept of self-cultivation, based on the inner nature (*xing*), translated as rational nature (*natura rationalis*), that provided a point of reference for the Enlightenment praise of the Chinese natural morality. The morals of the Chinese were identified as proof of the sufficiency of the natural religion – and the redundancy of the religion of revelation. In the study of this problem the author thus focuses primarily on the comments on the “natural theology of the Chinese” in Leibniz’s Chinese writings, and by comparison with his other contemporary writings, analyses the hypothetical dialogicality of this concept. Based on this study the author finally shows the core foundation of the relevancy of the concept of (self)cultivation for 18<sup>th</sup> century European philosophy, Leibniz’s understanding of the Chinese concept of one’s inner nature (*xing*) as a condition for the possibility of epistemological and practical autonomy.