

SPOPAD ZA POMETAFIZIČNO MIŠLJENJE

Poizkus ponovne osmislitve razveljavljene pojmovne dvojice

Tema naslednjih izvajanj bo to, v kolikšni meri je Mischeva hermenevtična logika življenja zmožna biti alternativa hermenevtične fenomenologije. Moja naloga v tem sestavku ne bo razvijanje sistematične rekonstrukcije Mischeve kritike Heideggrovega projekta *Biti in časa*. Prav tako se ne mislim ukvarjati z večrazsežnostjo (že v samih začetkih zastale) debate med Heideggrom in Mischem. Moj namen je predvsem nadalje razviti nekatere tendence v tej debati.

235

1. Dva projekta pometafizične transformacije filozofije

Čeprav dandanes o Heideggrovih in Mischevih idejah diskutiramo v povezavi s »pometafizičnim zaobratom« v filozofiji, je pravilneje, če hermenevtično fenomenologijo in hermenevtično teorijo védenja označujemo kot »pometafizični formi metafizike«.¹ Po Habermasu prehod od – na ideji o izvornosti razcepa subjekt-objekt temelječe – moderne metafizike k »novi nepreglednosti« sodobnega filozofiranja zaznamujejo naslednja temeljna obeležja: jezi-

¹ Prim. Mathias Jung, »Lebensphilosophische und fundamentalontologische Kritik der Metaphysik«, v: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Göttingen 11 (1997–98), str. 74–81.

kovni obrat, situiranje objektivnega uma, sprevrnitev razmerja med teorijo in prakso, v katerem je prej prednost imela teorija, in premagovanje logocentrizma. Ta temeljna obeležja velja identificirati tudi v Mischevem in Heideggrovem projektu (konec 20. let). V nasprotju s sodobnimi poststrukturalističnimi, neopragmatičnimi in radikalno hermenevtičnimi poskusi slovesa od filozofije moderne kritiko metafizične tradicije pri Mischu in Heideggru navdihujejo motivi obnove metafizike, do katere lahko pridemo s predloženjem pozabljenih in po tej tradiciji sami zakrite problematike. Če naj spet uporabimo Habermasovo izrazoslovje: oba projekta ohranjata pomembne »aspekte metafizičnega mišljenja«. Hermenevtični obrat v fenomenologiji (Heidegger) in v filozofiji življenja (Misch) je racionalnost tradicionalnega filozofiranja transformiral, ni pa je iz (obeh različic) pometafizičnega mišljenja tudi izgnal.

Če »zgodnji Heidegger« možnost novega začetka metafizike vidi v razdelavi vprašanja, kako k tubiti bitnostno pripada »razodetost nič«, je po Mischu naloga »pometafizičnega védenja« o »nedoganljivem temelju« [unergründlichen Grunde] celote življenja dojetje »imanentnosti transcendence« v življenju.² Medtem ko po Heideggru obstajajo vprašanja, ki lahko prežamejo in zaobjamejo »celoto metafizike«, Misch poudarja nujnost »tajnovite metafizike« – ta privaja do izraza »zakonito nedoganljivost« – za transformacijo filozofije z vidika »logike življenja«. Za Heideggro »metafizika spada k človekovi naravi«, saj je – za človeško eksistenco konstitutivno – prehajanje prek bivajočega samo metafizika. Po Mischu pa naj bi novo »pometafizično izhodišče«, ki ga določa »imanentna transcendenca« življenja, odpravilo tradicionalne dihotomije filozofije moderne (npr. med logosom in etosom, teoretičnim in praktičnim mišljenjem, pojasnjevanjem in upravičevanjem itn.). S tem ko ta dva avtorja vlogo metafizike načenjata v pozitivnem smislu, predlagata perspektivi (Misch »logike življenja« oziroma Heidegger hermenevtične ontologije), ki naj bi služili ostremu distanciranju od – na tezi o ontološko-epistemološkem prvenstvu subjekta temelječe – novoveške metafizične tradicije.

Pomembno je, da smo si na jasnem glede tega, da obe različici »pometafizične metafizike« stremita k metafizični destrukciji poslednje utemeljitve mišljenja

² Prim. Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie (Eine philosophische Fibel)* /Pot v filozofijo, filozofsko berilo za začetnike/, Leipzig/Berlin 1926, str. 63 isl. Glede Mischevega pojmovanja »metafizičnega védenja« prim. tudi Josef König, »Georg Misch als Philosoph«, v: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philos.-histor. Klasse Nr. 7*. Göttingen 1967, posebej str. 156–162.

v filozofiji zavesti. Gesli te destrukcije sta Mischeva *nedoganljivost* [Unergründlichkeit] (kot odvrnitev od tega, da bi proces samouobličevanja življenja lahko vzvratno navezovali na neki njegov ustvarjalni temelj) in Heideggrovo *brezdno* [Abgrund] (kot moči-bití v neskončnih možnostih, na katerem temelji sleherna končna izbira). Poleg tega sta nedoganljivost in brezdnost metaforična pojma, ki spadata h konceptualnemu repertoarju teh dveh različic razrešitve problema transcendence v znamenju metafizike nezaključenosti (Heideggrove »bití k možnostim« tubiti oziroma Mischeve možnosti »uobličevanja življenja«). Za Mischa je nedoganljivost »neizmerljivi horizont«, ki življenju odpira vedno nove možnosti, za Heideggro pa je brezdnost »dokument« neskončnih možnosti zasnutka sveta. Na koncu lahko samo še zatrdimo, da filozofsko univerzaliziranje hermenevtike, do katerega pride v obeh primerih, kaže pot k metafiziki, ki nima postulirane in v subjektu osredinjenega temelja.

V obeh primerih gre za obnovo metafizike onstran meja kartezijskega dualizma, spoznavnoteoretskega subjektivizma in fundamentalizma filozofije zavesti. Eksistencialnoanalitični »destrukciji« razvoja ontologije navzočnosti ustreza Mischevo podjetje destruktivne rekonstrukcije tistih teženj v zgodovini formalne logike, ki spodbujajo trajno konvergiranje med ontološkim in logičnim mišljenjem.³ Pri tem se kritika metafizične tradicije v obeh projektih križa s konstitucijskoanalitično kritiko epistemske racionalnosti, »čiste diskurzivnosti« in »teoretske naravnosti«. Tako pri Mischevem »rahljanju logičnega fenomena« na tleh filozofije življenja kot tudi pri Heideggrovi izgradnji fundamentalne ontologije na podlagi hermenevtične analitike tubiti se prehod od kritike metafizike h kritiki znanosti kaže kot obvezen moment »pometafizično-metafizičnega mišljenja«. Seveda ta kritika znanosti poteka po dveh povsem različnih poteh. Če Heidegger na epistemsko strukturo in racionalnost postopanja novoveškega znanstvenega raziskovanja gleda kot na nadaljevanje metafizičnega izročila, pa Misch izhaja iz tega, da – temu izročilu zoperstavljajoča se – teorija védenja terja osvoboditev znanosti izpod metafizičnih dihotomij (npr. med duhom in naravo, najstvom in bitjio itn.). Zato je za Heideggro kritika znanosti (po »obratu« »mišljena bitnozgodovinsko«) del tistega »premaganja metafizike«, ki je »predznak, znamenje začetnega prebolevanja pozabe bití«, pri Mischu pa se enovitost znanosti, rekonstruirana znotraj življenju

³ Kritična rekonstrukcija predzgodovine in zgodovine formalne logike je tema ponovno izdanega prvega dela Mischevih predavanj o logiki. Prim. Georg Misch, *Logik und Einführung in die Grundlagen des Wissens (Die Macht der antiken Tradition in der Logik und die gegenwärtige Lage)*, v: *Studia Culturologica*, posebni zvezek 1999.

imanentnega »okrožja diskurzivnosti«, izkazuje kot alternativa novoveškega metafizičnega dihotomizma.

V obeh primerih pa med destruktivno-negativno platjo premagovanja metafizične tradicije in pozitivno-konstruktivno platjo posreduje pometafizično univerzalizirana hermenevtika. Ta paradigma se navezuje na razmerje (pred-teoretičnega) konstituiranja smisla do (teoretičnega) konstituiranja predmeta. Z besedno zvezo »paradigma konstitucijske analize« razumem specificiranje treh parametrov transcendentalnega postopanja z ozirom na nastajanje teoretično pomenljivih predmetov: a) »kraj« konstituiranja smisla (kot npr. Heideggrov povprečni modus eksistiranja in Mischeva dinamika življenja); b) izhodišče konstituiranja, s katerim Heidegger povezuje neizogibnost ontološke difference pri analizi konstitucije, Misch pa metodični princip nezaobidljivosti [Unhintergebarkeit] življenja; in c) konstitucijskoanalitična določitev pojma »teoretske naravnosti«.

238 S tem dobimo obema potema skupno osnovno shemo filozofiranja, ki jo sestavljajo destruktivni, konstitucijskoanalitični in (po)metafizični del. Na podlagi te trodelne osnovne sheme lahko pokažemo še na številne druge vzporednosti.

Podobno kot Heidegger tudi Misch formuliranje in razrešitev problema transcendence uporabi kot izhodišče hermenevtičnega filozofiranja, podobno kot Heidegger si tudi on prizadeva za – praktičnemu (predpredikativnemu) življenjskemu zadržanju relevantno – pojmovnost. Podobno kot Heidegger se odvrne od »transcendentalne egologije«, in tako prvi kakor drugi zastopata posebno različico »transcendentalne intersubjektivnosti«. Po mnenju obeh avtorjev naj bi se apofantična logika razvezala v vrtinec hermenevtičnega spravevanja.

V nadaljevanju bom skušal glede na problem transcendence pokazati, zakaj Heideggrova hermenevtična ontologija in Mischeva hermenevtična logika kljub pomembnim skupnostnostim ponujata dve različni poti pometafizične metafizike.

2. Filozofiranje s Fichtejem zoper Fichteja

V središču nadaljnega izvajanja bo Mischeva interpretacija pojma dejave oz. dejstvenega delovanja [*Tathandlung*]. Analiza te Mischeve interpretacije naj bi obelodanila tako poglobitve momente njegove »revizije« – ob vodilnem načelu »ontološke indifferenice« življenja – eksistencialnoanalitične fenomenologije kakor tudi pomembne vidike njegovega projekta »logike življenja«. Po mojem mnenju je hermenevtična reformulacija Fichtejeve *Tathandlung* temeljna za celoto Mischevega filozofiranja.

Kot je znano, je Fichte s konstruktom »dejave oz. dejstvenega dejanja« na svojski način dovršil tisto transcendentalnoepistemološko transformacijo filozofije, ki jo je začel Kant. Pri tem gre za popolno (tj. dosledno) »razpustitev« predkritične ontologije klasičnega racionalizma v zgodovinsko-filozofsko teorijo uma in delovanja. Po Fichteju je obstoječi svet pravzaprav procesualno popredmetovanje kulture kot tistega »že-udejanjenega pri delovanju jaza«. V tem smislu je Odo Marquard Fichtejev konstrukt koncipiral kot radikalizacijo transcendentalne dedukcije.⁴

Fichtejeva dejava oz. dejstveno delovanje legitimira absolutno védenje in absolutno (metazgodovinsko) pozicijo filozofske refleksije. Na podlagi intelektualnega zrenja je dejava oz. dejstveno dejanje (in z njim celotna kulturno-zgodovinska dinamika človekovega življenja) opredeljena kot – z bitjo vse-skozi neskaldno – bistvo absolutnega jaza. V tej zvezi Fichte poudari naslednje: »Kaj je to delovanje, lahko le zremo, nikakor pa tega ne moremo razviti iz pojmov in ga posredovati prek pojmov; toda to, kar v tem zrenju leži, zapopadamo prek nasprotja do gole biti. Delovanje ni bit in bit ni delovanje; druge opredelitve delovanja s pomočjo pojma ni; da bi prišli do njegovega resničnega bistva, se moramo posvetiti zrenju.«⁵ Pri tem Fichtejevem konceptu je omembe vredno to, da z identificiranjem jaza s temeljem postulira absolutno prvenstvo intelektualno-zrenjskega samozavedanja v odnosu do predmetne zavesti. »Jaz sem« kot absolutno izhodišče sistematičnega utemeljevanja védenja v obliki vedoslovja upravičuje »deduktivno izpeljivost« posamičnih kulturnozgodovinskih življenjskih form iz principov dejave oz. dejstvenega delovanja.

⁴ Prim. Odo Marquard, *Theodizeemotive in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, v: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, ur. Wolfram Hogrebe, Frankfurt na Majni 1995, str. 232 isl.

⁵ J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, I. zv., ur. I. H. Fichte, Berlin 1845–46, str. 461.

V nasprotju s Fichtejem pa Misch ne izhaja iz jazovega samozavedanja, temveč iz življenjskega zadržanja kot dinamičnega odnosa med »socializirano živo telesnostjo« (ki »nas navzven ne samo sklenja, temveč nas zunanjemu ali okolnemu svetu tudi razklenja«⁶) in pozgodovinenega okolnega sveta, ki ga konstituirajo predteoretično (praktično) védenje in elementarne forme intersubjektivnosti (»skupnostnega, z nečim ukvarjajočega se življenjskega obče- vanja«). Za Mischa je pri tem pomembno to, da dejstveno delovanje ni subsumpcijski pojem, tak, ki naj bi »mišljenje zapopadal kot delovanje [Tun], namreč kot tako delovanje, ki svoj produkt, dejanje [Tat], vsebuje v sebi samem in ki je na ta način vase povračajoče se delovanje; ne, dejstveno delovanje je hermenevtični izraz, ki nakazuje enovito duhovno temeljno gibanje, ki ga je mogoče zajeti le v njegovem izvrševanju samem, ta izraz pa ga priklicuje; v tem gibanju pa skupaj z jazom na plan obenem privre tudi predmetnost.«⁷

240

Obe značilnosti Fichtejeve dejave oz. dejstvenega delovanja – absolutno védenje in metazgodovinska pozicija intelektualnega zora – sta v nasprotju s principom nezaobidljivosti življenja pri Mischu. Misch v procesualnem učinkovalnem sovisju samozavedanja in predmetne zavesti vidi zastavek takega dojetja dejstvenega delovanja, ki bi bil z omenjenim principom v sozvočju. Predmetna zavest je vezana na zavest o identiteti jaza, ki je enakoizvorna zavesti o sobiti in – prek govornice tradiranemu – razumetju sveta. Stapljanje samozavedanja, družbenega zavedanja in jezikovno uobličene razumetja sveta je interpretativni milje, iz katerega – glede na »stopnjo realnost konstituirajoče diskurzivnosti« – izraščajo forme predmetne zavesti. Z drugimi besedami, v življenjskem zadržanju nastajajoča predmetna zavest ni nikoli fiksirana, temveč se giblje znotraj horizonta, ki ga odpirajo biti-notri v [Darinnens-ein] družbenem in individualnem življenju ter biti-notri v svetu.⁸

Ker samozavedanje (od katerega nikakor ne moremo ločevati razumetja sveta in elementarne intresubjektivnosti) deluje kot horizont in interpretativni milje

⁶ Georg Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, /Zgradnja logike na tleh filozofije življenja/ Freiburg/München 1994, str. 147.

⁷ Georg Misch, *Der Aufbau der Logik*, str. 534.

⁸ Poleg miselne figure »dejstvenega delovanja« se Misch v tem kontekstu posluži tudi Heglovega pojma »konkretne enotnosti« [konkreter Einheit]. Ta je – »temeljno gibanje védenja« prikazujoča – enotnost produktivno-objektivirajoče artikulacije življenja in refleksivnosti védenja, ki sestoji v izrecnem življenju imanentnem razumevanju artikuliranega pomena. O tem prim. Gudrun Kühne-Bertram, Georg Mischs »transzendente Logik« und seine Kant-Kritik in den Logik-Vorlesungen der frühen und späten zwanziger Jahre, v: Diltthey-Jahrbuch, Göttingen 11 (1997–98), str. 117 isl.

konstituiranja predmetov, privzema procesualno učinkovalno sovisje formo hermenevtičnega kroga. Znotraj tega hotizonta se »v ukvarjajočem se življenju« [werktätigen Leben] konstituirajo izvirne predmetnosti, na katerih sloni pro-izvajanje višjih (teoretičnih) predmetov. Refleksija objektivacij življenjskega zadržanja to hermenevtično učinkovalno sovisje sicer lahko izrazi, ne more pa mu priti za hrbet. Lahko se giblremo znotraj »horizonta ukvarjanja z nečim«, tematično pa ga ne moremo objektivirati. S tem Misch na hermenevtičen način upošteva princip nezaobidljivosti življenja. Primarna (predpredikativna) objektivacija hermenevtičnega učinkovalnega sovisja med samozavedanjem in predmetno zavestjo je (predtematično in predobjektivirajoče) »ekstatično védenje«. (Kot je znano, ta pojem izvira iz filozofske antropologije Maxa Schelerja. Misch pa ga uporablja v pomenu védenja, ki ga ne konstituira »zavest o nečem kot predmetu«, temveč to, da »imamo realnost, znotraj katere živeče smo«.⁹)

Dejstveno delovanje oz. dejava se ne »začenja« pri absolutnem jazu, temveč s hermenevtičnim konstituiranjem ekstatičnega védenja. Ker se izza te konstitucije ne da iti, tudi ne moremo zgraditi sklenjene teorije smiselne artikulacije življenja. Prav to trditev pa ignorirata tako Husserlova transcendentalna fenomenologija kakor tudi Heideggrova hermenevtična fenomenologija, saj obe propagirata sklenjeni teoriji konstitucije smisla. Za celotno Mischevo kritiko fenomenologije je značilno, da popolno določitev razmerja med predepistemske konstitucijo smisla in tematično-objektivirajočo konstitucijo predmeta – do te določitve pa pridemo s pomočjo v sami sebi sklenjene teorije – odreka merodajnost in jo diskvalificira kot »logiko-ontologijo« [Logik-Ontologie]. Omenjenega razmerja se namreč po njegovem ne da izjasniti niti v okviru »transcendentalne egologije« niti v okviru fundamentalne ontologije. Njegova življenjskologična zasnova tega razmerja napoteva k odprti teoriji védenja (ki se je ne da rekonstruirati na način deduktivne konstrukcije). Nezaključena je ta teorija v tem smislu, da sicer zmore racionalizirati sleherno posamezno (verbalno ali pa neverbalno) »objektivacijo življenja«, a kljub temu ne zmore ponuditi univerzalne racionalizacije življenja. Misch želi narediti omenjeno razmerje predepistemske konstitucije smisla in tematsko-objektivirajoče konstitucije predmeta (ter z obravnavo tega razmerja povezani problem transcendence) zavezujoče za to odprto teorijo védenja, saj ta teorija bazira na prepletu partikularne možnosti zajemanja nečesa v misel [Gedankemaessigkeit] in globalne nedoganljivosti.

⁹ Georg Misch, *Der Aufbau der Logik*, str. 246–49.

»Dejava oz. dejstveno delovanje« kot heremenvtično učinkovalno sovisje samozavedanja in predmetne zavesti spremlja sleherni objektivacijo življenja. Dejstveno delovanje je v temelju (to pa še ne pomeni, da jih tudi *fundira*) preddiskurzivnih, diskurzivnih in naddiskurzivnih form védenja (oz. življenjskega zadržanja). Kolikor ni nobene forme védenja, ki ne bi imela lastne logike, je dejstveno delovanje kraj, na katerem se »logični fenomen« generira. Očitno ta fenomen ne zaobsega le izjavne logike in logike tematične predikacije, temveč tudi tiste »manifestacije logosa«, ki ne temeljijo na apofantični kot-strukturi ojezikovljenja [Versprachlichung].

242

Hermenevtično preoblikovano dejstveno delovanje oz. dejava naj ne bi kršilo načela »immanentne transcendence« življenjskega zadržanja. Temu ustrezno življenjskofilozofska logika prepoveduje govoriti o brezkontekstnem védenju. Dejstveno delovanje oz. dejava vedno producira konkretno védenje oziroma – če se izrazimo v kontekstu celotne Mischeve interpretacije Diltheya – védenje, ki ustreza situativno relativizirani shemi »doživljaj-razumevanje-izraz«. Kontekstualnost in situativnost védenja sta »simptoma« dejstvenega delovanja – kot smo že povedali, to delovanje sovpada z omenjenim hermenevtičnim učinkovalnim sovisjem –, ki funkcionira brez »življenju tujega« intelektualnega zrenja. Hermenevtično dejstveno delovanje odlikuje »kontingentna samorefleksija«, ki dinamiki življenja ne more priti »za hrbet«. Možno je le življenjsko immanentno – in artikulacijski proces védenja spremljajoče – »moči-zreti« iz »proste daljave«. Tako odlikovano dejstveno delovanje s tem potrjuje ontološko indiferenco življenja: Odmik, nujen za kontingentno samorefleksijo, ne pretrga neposrednega življenjskega odnosa. S tem ta odmik tudi ne ustvari nikakršne življenje presegajoče ravni razlage procesa artikuliranja.¹⁰ Zadaž za »samorazlago življenja« ni nobene refleksivne pozicije. Ukvarjajoča se enotnost delovanja [Tun] in dejanja [Tat] v »izvornem življenjskem zadržanju« tvori »indiferentni prvotni predmet« [Urgegenstand] (ta izraz Misch uporablja v istem pomenu, kot ga je Emil Lask), ki ga označuje »medsebojna vpetost« forme in materiala (oziroma natančneje: »predmaterialnega nekaj« in »predformalnega nečutnega«).

Da bi označili Mischevo hermenevtično reformulacijo dejstvenega delovanja, moramo v obravnavo vključiti še njegovo koncepcijo koreliranja osebnosti in intersubjektivnosti. V nasprotju s Fichtejevo zahtevo, da naj posamezna oseba

¹⁰ O tem prim. Fritjof Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt ob Majni 1990, str. 153 isl.

pozabi nase, Misch izhaja iz vzajemnosti individualnosti in socialnosti. Fichtejevemu reklu, da se mora oseba žrtvovati rodu, Misch nasproti postavlja tezo o neizčrpnosti življenjskih očitovanj osebe. Na tej – za celotno teorijo avtobiografije – osrednji tezi sloni Mischevo dojemanje suverenosti individualnosti.¹¹ Individualnost osebnosti je življenjska sila, ki v obliki avtobiografske refleksije privaja do izraza samorefleksijo kulturnega obdobja. Zato »metoda preučevanja individualnosti« vodi k hermenevtični teoriji kulture.¹² Zmorenje oblikovanja kake kulture vre iz »sile« osebnosti in ne iz anonimnega dejstvenega delovanja nadindividualnega rodu. Gledano iz perspektive metode preučevanja individualnosti, intersubjektivnost korenini v upričujočenju sile osebnosti, ki ga je treba udejanjiti. To upričujočenje pa predpostavlja hermenevtični krog med osebnostjo in vselejšnjo življenjsko formo. Pri tem ne gre niti za hipostazirani holizem »kolektivne človekove tubiti« niti za atomarni individualizem.¹³

Krožno dejstveno delovanje oz. dejava je tudi »tajinstveni vir sil v zgodovinskem življenju človeštva«. »Tajinstven« je zato, ker kot vir sil človekove kulturne eksistence in zgodovinskosti človekovega bivanja vedno ostaja neko »določeno-nedoločeno«. Nedosegljiva »določitev nedoločenega« označuje sleherni poskus konceptualiziranja udejanjujočega upričujočenja hermenevtičnega dejstvenega delovanja oz. dejave. Torej se tega, da krožno gibanje dejstvenega delovanja oz. dejave naredimo zapopadljivo, ne da dojemati kot določanje nedoločenega. Prej gre za komplementarnost rabe pojmovnega nasprotja »določeno in nedoločeno«.¹⁴ Konceptualno razčlenjevanje refleksije hermenevtičnega dejstvenega delovanja se izvaja, izhajajoč iz te prvotnosti komplementarnega določeno-nedoločenega. Pri Mischu na formulacijo o »osrednji enotujočnosti« [Einung] določeno-nedoločenega naletimo pri njegovih prizadevanjih, da bi zgradil »občo teorijo védenja« na podlagi načela »ontološke indiference«. Naslanjajoč se na Diltheya, Misch zatrjuje, da se iz določeno-

¹¹ Prim. programski »uvod« v: Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I. zvezek, Prva polovica, Frankfurt ob Majni 1949.

¹² Prim. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I. zvezek, Prva polovica, str. 15 isl.

¹³ Reformulacija dejstvenega delovanja v povezavi z razvijanjem logike življenja Mischa povezuje z izgradnjo hermenevtične teorije družbenosti. Po temeljnem načelu te teorije v artikulaciji vseh kulturnih artefaktov nahajamo hermenevtično krožnost med osebnim svetom in družbenim okolnim svetom. Metodološko zajetje te krožnosti se zoprestavlja tako esencialističnemu sociološkemu holizmu kot tudi psihološkemu individualizmu v družbenih znanostih.

¹⁴ Prim. Georg Misch, *Der Aufbau ...*, str. 484.

nedoločenega pomena delov življenja s pomočjo hermenevitičnega dejstvenega delovanja oz. dejave konstituirata indiferentna celota življenja.

Níti Mischeve kritike hermenevitične fenomenologije tečejo iz njegove hermenevitične reformulacije dejstvenega delovanja oz. dejave. Iz Mischevega argumentativnega pleteža se da rekonstruirati tri kritične niti. Vzporedno z njegovim kritičnim podjetjem pa moramo razložiti tudi tri motive njegove razdelave »življenjskofilozofske logike«. Iztočnice za te tri vzgibe so: življenjskologično premagovanje hipostaziranja apofantične logike; razvitje hermenevitične logike kot orodja razreševanja »neskončne interpretativne naloge«, ki nastane z ozirom na – življenjskofilozofsko utemeljeno – sprepletenost nezabidljivosti in misljivosti [*Gedankemaessigkeit*] življenja; in na koncu uvažanje paradigme konstitucijske analize predmetnosti.

3. Neksus transcendenca-transcendentalno

244 Čeprav je zastala že na samem začetku, se diskusije med Mischem in Heideggrom – s stališča njenega razvojnega potenciala – nikakor ne da reducirati na enostavni za in proti.¹⁵ Hermenevitična reformulacija dejstvenega delovanja oz. dejave pripelje do na prvi pogled paradoksnega rezultata: »logični fenomen« naj bi še razširili, zato da bi preprečili metafizično hipostaziranje (tradicionalne) logike kot »logike-ontologije«. V znamenju tega rezultata je Misch svojo pozornost usmeril na – Heideggrovi hermenevitični ontologiji alternativno – zastavitev in razrešitev problema transcendence. Ker ta razrešitev ne prihaja iz »sfere izjave«, življenjskologična obravnava problema transcendence vodi k premagovanju – apofantično stavčno strukturo hipostazirajočega – »logocentrizma«.¹⁶

¹⁵ Glede Heideggrovega odziva na Mischeve ugovore (v freiburškem predavanju v poletnem semestru 1929, GA, 28. zv., Frankfurt ob Majni 1997, str. 131–139) prim. Claudius Strube, *Vergleichende Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger*, v: *Dilthey-Jahrbuch*, Göttingen 11 (1887–98), str. 160–169.

¹⁶ V tej zvezi je poglobitni Mischev očitek v tem, da sleherno iskanje dokončne razklenjenosti biti (in življenja) predpostavlja nekatere osnovne poteze apofantične logike (oz. tematične predikacije). Iz tega splošnega očitka pa nadalje sledi, da – navkljub Heideggrovi zanimivi hermenevitični analizi sodbene strukture tematičnega zadržanja do sveta – ontologiziranje te predpostavljene logike v eksistencialni analitiki pušča neki skriti metafizični preostanek. Ni naključno, da Heidegger v »fundamentalni ontologiji« uporablja taisto »metaforiko tal« kot Husserl v svoji filozofski znanosti fungirajoče-delujoče subjektivitete. Iz tega razloga, je prepričan Misch, ker med Husserlovo in

Tako Heidegger kot Misch formuliranje in razrešitev problema transcendence sprepletata s koncepcijo neksusa med transcendenco in transcendentalnim. Eden izmed momentov Mischeve kritike Heideggrova je očitke, da Heideggrova koncepcija obravnava dinamike življenja zvaja nazaj na probleme forme sistematizacije eksistencialnih fenomenov. Prav zaradi tega zvajanja, tako se glasi Mischev argument, je neizogibna tudi klasična, z nekakšnim esencijalizmom povezana, transcendentalna pozicija. Vprašanje pa je, ali je ta kritika sprejemljiva.

Po Heideggru problema transcendence ne moremo zvesti na vprašanje po bistvu prihajanja k objektu. (Kot je znano, Heidegger zatrjuje, da transcendenca ni v objektiviranju, temveč objektiviranje predpostavlja transcendenco.) Heideggrova formulacija tega problema je prej usmerjena k temu, da bi pokazala, da je svet kot časovno-transcendenten »objektivnejši« od slehernega objekta. Ekstatično-horizontalno fundirana transcendenca omogoča izvorno objektivnost znotrajsvetnega, saj ravno prek sveta kot horizontalnega prehajanja znotrajsvetnega priskrbovanja priročno in navzoče bivajoče sploh lahko srečujemo in objektiviramo. Ker svet – tako se glasi argument iz *Biti in časa* – transcendirata znotrajsvetna rodnostna sovisja in s tem omogoča vsakdanji modus biti-v-svetu, lahko iz horizontalne enotnosti ekstatične časovnosti sveta dobimo eksistencialno-ontološki pogoj možnosti znotrajsvetno priročnega in navzočega. (V nasprotju z znotrajsvetnostjo svet ni ne navzoč ne priročen, temveč se »časi v časovnosti«. Zato je ekstatično razprti svet v odnosu do znotrajsvetnosti transcendenten.) Znotrajsvetnost, strukturirana kot pomenski odnošaji, je, zato ker je v eksistenčnih modusih tubiti sprevidevnostno bivajoče transcendirano. Heideggrova formulacija in razrešitev problema transcendence specificira eksistencialni pogoj možnosti znotrajsvetnosti – ki je na razpolago tematični objektivaciji – in je zato oporna točka transcendentalno-ontološkega spoznanja.

Še jasneje Heidegger neksus med transcendenco in transcendentalnim obravnava v svojem freiburškem predavanju v zimskem semestru 1928/29. Prostor analize tu zakoličuje teza, da »specifična biti-v-svetu kot znanost« (oziroma »ontična resnica«) temelji v »ontološki resnici«. Obenem je ontološka resnica v ozki povezavi z razumevanjem biti, saj samo to omogoča – za razprtje ontološke resnice nujno – predpredikativno zadržanje do bivajočega. Sledeč Hei-

Heideggrovo različico fenomenologije ni nobene bistvene razlike. V zvezi z enim izmed odzivov na Mischeve očitke fenomenologiji prim. Elisabeth Ströker, Georg Misch und die Phänomenologie, v: *Dilthey-Jahrbuch*, Göttingen 11 (1997–98), str. 145–159.

deggrovi definiciji, je razumevanje biti »zasnavljanje biti«, prek katerega pride do tega, da se »bit daje razumeti« [Sich-zu-verstehen-geben-von-Sein]. Iz tega izhaja, da je biti-v-svetu kot tako zasnavljajoče. V tem zasnavljanju eksistirajoče »že vedno« prehaja bivajoče. Le prek tega prehajanja je bivajoče razodeto. Orodnostna sovisja in pomenskosti sprevidevnega priskrbovanja omogočajoče prehajanje je transcendenca, pri čemer je to eksistirajoče »transcendirajoč-transcendentno«. Z nekoliko drugačnim poudarkom Heidegger v predavanju *Kaj je metafizika?* govori o transcendenci kot biti-zunaj tubiti prek bivajočega v celoti [Hinaussein des Daseins über das Seiende im Ganzen], pri čemer je lahko tubit v objektivirajočem zadržanju do bivajočega in do sebe.

Če naredimo še korak naprej v tej smeri, pridemo do zaključnega sklepa, da ima – s pomočjo refleksije transcendence pridobljena – ontološka resnica transcendentalni status, saj omogoča objektivno spoznanje razodevanja bivajočega. (Dejansko pa gre pri Heideggrovi formulaciji za »dvojno transcendentalnost«. Po eni strani je možnost ontološke resnice v transcendenci tubiti, tj. transcendenca je transcendentalna. Po drugi strani pa je ontološka resnica sama transcendentalna, saj omogoča objektiviranje bivajočega. Dojetje »ontološke difference« pa oba pomena transcendentalnega privede do sozvočja.) Če naj povzamemo: velja poudariti, da je za Heideggro *transcendentalno* vse tisto, kar po svoji notranji možnosti napoteva nazaj na transcendenco.

246

Ker je mogoče bistvo transcendence interpretirati le iz perspektive končnosti eksistence, transcendentalno spoznanje sovpaše z ontološkim: »Transcendencija je omogočanje tistega spoznanja, ki izkustva ne prekaša po krivici, ki ni ,transcendentno‘, temveč je izkustvo samo. Tisto transcendentalno daje sicer omejevalno, toda s tem obenem pozitivno definicijo bistva netrascendentnega, tj. možnega ontičnega spoznanja kot takega.«¹⁷ S tem spletom argumentov sovpaša upravičevanje neksusa transcendencija-transcendentalno s pomočjo razdelave ontično-ontološke difference. Možnost bivajočega, da je na ontični ravni lahko tematično objektivirano po kriterijih racionalnosti kakega postopka, leži na ontološki ravni tubitnoanalitične razrešitve problema transcendence.

Velja pa tudi obratna teza: razrešitev problema transcendence terja ontično-ontološko diferenco. Prehajanje znotrajsvetno bivajočega razodene regije po-

¹⁷ Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (freiburško predavanje v zimskem semestru 1928/29), GA, 27. zv., Frankfurt ob Majni 1996, str. 208.

zitivnega izkustva (takega, ki se ga da objektivirati) in obenem aktualizira možnost ne-objektivirajočega izkustva »niča«, katero tematizirajoče-objektivirajoča naravnost odklanja in opušča.¹⁸ Aktualizacija te možnosti pri tem upravičuje »transcendentalno refleksijo« o niču, ki je v temelju sfere »vsestva bivajočega«, niču, ki je izvornejši kot zanikanje, ki utemeljuje logične operacije objektivirajoče tematizacije.

Heidegger predlaga različne zastavitve, kako izpeljati to refleksijo. Naj navedem primer: eksistencialna analitika temeljnega počutja tesnobe ponuja »razgaljujoči smisel«, ki razodeva nič. V tem primeru eksistencialno-ontološka refleksija – ki omogoča pristop k niču – učinkuje kot transcendentalna refleksija, ki objektivirajoče izkustvo ostro ločuje od neobjektivirajočega izkustva. Heidegger je ta primer nekoč opisal takole: »Nič je omogočanje razodetosti bivajočega kot takega za človekovo tubit. Nič torej ni šele protipojem bivajočemu, temveč izvorno spada k bistvu samemu. V biti bivajočega se godi ničenje ničā.«¹⁹ Razmejitev izkustva bivajočega od izkustva ničenja ničā določa mejo možnega tematičnega objektiviranja. Najjasneje je ločnica med obema vrstama izkustva zarisana v predavanju *O bistvu razloga* [Vom Wesen des Grundes]. V njej je govor o obmejitvi »okrožja transcendentnega«, ki ga zadobimo z eksistencialno interpretacijo fenomena sveta, interpretacijo, ki je nasprotna sleherni vrsti tematičnega objektiviranja.

247

To, kar se Heidegger namenja utemeljiti, bi lahko izniansirali kot tezo o »dihotomični transcendenci«. (Vzrok tega niansiranja je v predpostavljenem dihotomizmu ontično-ontološke difference.) Nikakor ni naključno, da avtor v *Biti in času* (in še veliko izčrpneje v omenjenem predavanju) pred konceptom transcendenca-transcendentalno predhodno razdela koncepcijo tematičnega objektiviranja znotrajsvetnosti. Transcendenca tubiti namreč vzpostavlja pogoj možnosti tega objektiviranja.

Tezi o dihotomični transcendenci ustreza nekakšna »statična transcendentalnost«, zaradi katere prihaja do zvajanja eksistencialnoanalitične problematike nazaj na ontološke probleme forme. Čeprav se v Heideggrovi zastavitvi tega problema ne uveljavlja nikakršen transcendentalni subjekt, pa transcendentalno mišljenje vendarle ohranja v njegovih klasičnih tirnicah. Pogoji možnosti

¹⁸ Prim. Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt ob Majni 1978, str. 105.

¹⁹ Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt ob Majni 1978, str. 114.

priročne in navzoče znotrajsvetnosti ležijo na ravni, ki je »za vedno« nekomenzurabilna s tematičnim objektiviranjem znotrajsvetnega. Nekomenzurabilnost med empiričnim in apriornim – to v tem primeru »legitimira« ontično-ontološka diferenca – pa je značilna za sleherno različico klasičnega (tako epistemološkega kot tudi ontološkega) transcendentalizma.

Prav to Heideggrovo tezo o dihotomični transcendenci je ostro napadal Misch.²⁰ Mischeva ideja o imanentni transcendenci ni dihotomično ločena od tematičnega objektiviranja in ne razume je na apriorno-invariantni način. Ta ideja, na kateri temeljijo vsa Mischeva prizadevanja, da bi zgradil logiko življenja, implicira tudi to, da transcendenca znotrajsvetnega življenja ne prehaja. Ker se »totaliteta življenja« nikoli ne preobrazi v bit, zasnovano nad življenjem, ostaja celó »izvorno transcendiranje« zapleteno v življenjske povezave in v ono »biti-notri-v življenjskih odnosih«. Zato je mnogovrstnost objektivacij življenjskega zadržanja »transcendenca, izhajajoča iz imanence«. S tem smo formulirali temeljno načelo Mischevega dojetja »imanentne transcendence«. To, da »transcendirajo življenje«, predvsem izreka transsubjektivno naravo dinamike življenja, ki se izoblikuje v (nadindividualnih) vzajemnih odnosih med doživljajem, izrazom in razumevanjem. To, kar je na ta način kontekstualno in situativno transcendirano, je (individualni) epistemski razcep med subjektom in objektom. Še več: prav razločenje subjekta in objekta (kot »izvorno«, epistemsko zaznamovano življenjsko zadržanje) predpostavlja življenju imanentno transcendiranje.

248

²⁰ Hans-Peter Krüger je prepričljivo prikazal, kako je ta napad na Heideggrovo dojetje transcendence svoj vrh dosegel v Plessnerjevi kritiki Heideggra v razpravi »Moč in človeška narava« / *Macht und menschliche Natur*. Pri tem pa lahko opazimo, da pride – če od Mischeve kritike preidemo k Plessnerjevi – do pomembne premene v perspektivi pogleda na eksistencialno ontologijo. Plessner sicer izhaja iz Mischeve interpretacije Diltheya, toda težišče njegove kritike ni v domnevnem Heideggrovem hipostaziranju apofantične logike, temveč v njegovi absolutizaciji eksistence. Krüger rezultat Plessnerjeve kritike povzema kot nekakšno razširitev tradicionalnega vprašanja o transcendentalnem na vprašanje o nemogočnosti človekovega razumevanja smisla. »Izguba samega sebe, ki sega vse do samouničenja človekovega bivanja, se za Plessnerja začenja natanko tam, kjer Heidegger meni, da privatno določljivost osebnega vodenja eksistence lahko skriva v nečem drugem, namreč v tem, da fenomenološko vprašanje po smislu usmeri na lastno sebstvo, da bi potem lahko – učinkujoč vzvratno – odgovarjalo tudi v skladu z zahtevki in pretenzijami fundamentalne ontologije.« (Hans-Peter Krüger, »Die kehre zwischen Sein und Sinn: Helmut Plessners Heidegger-Kritik in ‚Macht und menschliche Natur‘ (1931)«, v: *Die Weimarer Republik zwischen Metropole und Provinz*, ur. Wolfgang Bialas in Burkhard Stenzel, Weimar/Köln/Dunaj 1996, str. 194.

Na tem mestu lahko ugotovimo principiuelno razliko med Heideggrovo dihotomično transcendenco in Mischevo »imanentno transcendenco«. Prehajanje znotrajsvetno bivajočega omogoča fiksirano (za vedno dano) protipostavitev subjekta in objekta. V nasprotju s tem naj bi »imanentna transcendenca« zastavljala relativnost omenjenega epistemskega odnosa. Oblikovanje tega odnosa je namreč odvisno od vselejšnje »objektivacije življenjskega zadržanja«. Sleherni posamezna življenjska forma v svojih objektivacijah (glede na objektivirano učinkovalno sovisje med samozavedanjem in predmetno zavestjo) poteguje črto med subjektivno in objektivno platjo. Drugače povedano: v objektivacijah življenja udejanjena epistemska protipostavitev subjekta in objekta je relativna glede na hermenevtično učinkovalno sovisje med samozavedanjem in predmetno zavestjo (oziroma glede na hermenevtično »dejstveno delovanje/dejavo«). Zaradi tega je pred slehernim epistemskim razcepom – tega determinira interes, ki usmerja spoznanje – neki (krožni) hermenevtični odnos.

Za Diltheya filozofska samorefleksija življenja lahko nastane s tem, da je védenje vsidrano v življenju samem. Iz neposredne povezanosti (predznanstvenega) védenja z doživljanjem izhaja imanentna refleksivnost življenja. Misch krene še dalje po tej poti, s tem ko védenje zapopada kot izvirno objektivacijo življenju imanentne transcendence. Že omenjeno »ekstatično védenje« predstavlja elementarno očitovanje te transcendence, pri čemer je zelo blizu pomen ustanavljajočim »domačim tlem doživljaja«. Iz teh domačih tal – tako se glasi teza Mischeve teorije védenja – izvirajo (predpredikativni in z nikakršno »spoznanju primerno pomensko vsebino« odlikujoči se) »evocirajoči izrazi« in »hermenevtična uobličjenja« (kot tisto predmetno, ki ga privajajo na dan ti izrazi).²¹ Med evocirajočim izrazom in njegovim hermenevtičnim uobličanjem »je razmerje imanentnosti, in sicer tako, da tisto, kar je izrečeno, vodi noter, v življenje predmeta, razvitje izrečenega pa predmet obenem uobličuje. Poustvarjajoče uobličevanje skuša zajeti eksplikacijo in ustvarjanje obenem, a vendarle predmeta nikoli ni zmožno zajeti v popolnosti, saj posamezni predikat kot tak vedno poudarja le nekaj določenega na tem predmetu ...«²²

²¹ V Mischevi (*Der Aufbau ...*, str. 250) se to glasi takole: »Pri hermenevtičnih uobličjenjih ne gre predvsem za stvarno vsebino tem uobličjenjem pripadajočih izjav, temveč naj bi v njih do izrečenosti prišel predmet sam v svoji celovitosti.«

²² Georg Misch, *Der Aufbau ...*, str. 519.

Življenjsko zadržanje kot dinamični temeljni odnos med socializirano živo telesnostjo in historiziranim okolnim svetom je udejanjajoče upričujočenje »imanentne transcendence«. Ta transcendenca (kot fenomen *per se*, tj. zunaj njenih upričujočenj) je sicer »predmet metafizičnega védenja«. Toda iz tega ne sledi, da nakazuje posebno (regijam objektivirajočega spoznanja zoperstavljeno) okrožje čistega transcendentalnega izkustva. Objektivirajoče spoznanje objektivacij življenja in neobjektivirajoče izkustvo nedoganljive dinamike življenja sta prej zlita v učinkovalno sovisje samozavedanja in predmetne zavesti. S tem Mischevo odklanjanje »statične« ločnice med tematično objektivacijo in »okrožjem transcendence« konsekvентno izhaja iz hermenevitičnega reformuliranja dejstvenega delovanja/dejave.

S stališča »imanentne transcendence« »objektivacije življenja« nikakor niso nekak material za tematsko objektiviranje, ki bi bil že pred nami. Misch v delu *Lebensphilosophie und Phänomenologie* [Filozofija življenja in fenomenologija] pripomni (na to pripombo opozarja tudi Gadamer²³), da se »teoretične usmerjenosti k objektiviteti védenja« ne da izpeljevati iz pojma »objektivacije življenja«. ²⁴ Heideggrova dihotomična transcendenca pa je tista, ki dovoljuje (ne linearno, temveč »skokovito«) izpeljavo teoretičnih konstrukcij predmeta v znanosti iz predteoretične konstitucije smisla in s tem na transcendentalno-ontološki način enkrat za vselej določi kriterije objektivnosti teoretičnega védenja. Če sledimo Mischevi »imanentni transcendenci«, takih kriterijev sploh ni mogoče definirati. Le v interpretativnem dialogu s posameznimi življenjskimi formami, katerih objektivacije teoretično (v duhoslovnih znanostih) raziskujemo, je mogoče izpeljati »lokalno« (tj. le v okviru vselejšnjega dialoga veljavno) tematično objektivacijo.²⁵

²³ Prim. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik), Tübingen 1960, str. 224–228. ²⁴ Prim. Georg Misch, *Der Aufbau* ..., str. 298.

²⁴ Prim. Georg Misch, *Der Aufbau* ..., str. 298.

²⁵ Pojmovanje imanentne transcendence bi veljalo primerjati z učinkovanjskozgodovinsko »situirano transcendenco« Gadamerja, Sartrovo »transcendenco ega«, Levinasovo »intersubjektivno transcendenco« in »transcendenco kot decentralizacijo« Hansa Lippsa. V vseh teh primerih razreševanja problema transcendence se prizadevanja navsezadnje usmerjajo k premagovanju – iz ontično-ontološke difference izhajajočega – statičnega transcendentalizma. Njihova nadaljnja skupna značilnost je kontekstualna relativizacija difference med subjektom in objektom, relativizacija, ki pa v življenje ne prikljuje nikakršnega relativizma.

Logika življenja kot dinamična transcendentalnost

Kako bi lahko na ozadju te »življenjskologične« razrešitve problema transcendence rekonstruirali Mischevo pojmovanje transcendentalnega? Odrekanje statičnemu razločevanju tematičnega objektiviranja in neobjektivirajočega izkustva v okviru teorije védenja implicira nekakšno »dinamično transcendentalnost«. To pojmovanje je v sovisju z – za hermenevtično logiko življenja temeljnim – načelom »ontološke indiference«. Poenostavljeno rečeno, ta princip povzema prav momente življenjskofilozofskega formuliranja – do tega je Misch prišel z zavračanjem koncepta ontično-ontološke difference – in razrešitve problema transcendence.

Misch se torej od klasičnega dojemanja transcendentalnega poslavlja s tem, da razrešitev problema transcendence postavi v razmerje s korelacijo med nezaobidljivostjo življenja in tem, da je življenje misljivo oz. miselno zajemljivo [gedankenmaessig]. Življenju v njegovi ontološki indiferenci se ne da priti za hrbet, a vendarle ni procesa v dinamiki življenja, ki se ga ne bi dalo miselno izraziti. Z drugimi besedami, vse kulturnozgodovinske objektivacije življenja je mogoče tematizirati in konceptualizirati, življenje samo pa kljub temu ostaja nedoganljivo. Z metodološkega stališča ta pogled zahteva refleksivno strategijo, ki se ne sklicuje na razlikovanje med notranjim in zunanjim. Zato Misch poudarja, da življenje nima nikakršnega notranjega bistva, ki bi se potem povnanjevalo. Razodevanje življenja v »hermenevtičnih uobličevanjih« je proces, ki je življenju samemu interen. Iz pojmovanja, da refleksija tega imanentnega razodevanja življenjskega zadržanja ni doganjiva, potegne Misch konsekvenco o nezaključljivosti filozofije življenja. S tem pa se seveda pojavi tudi naloga, razdelati tako refleksivno pojmovnost, ki bo tej nezaključljivosti lahko kos.

V procesu – misljivosti oz. miselni zajemljivosti življenja ustrezne – duhoslovne tvorbe pojmov ni nobene (v terminih postopkovne racionalnosti izražene) instance poslednje utemeljitve. Prav tako pa tudi ni nikakršnega »ontološkega horizonta«, katerega tematično zajetje (kot npr. hermenevtična ontologija) bi lahko enkrat za vselej zakoličilo konceptualni okvir refleksije. Življenjskofilozofska refleksija in tvorba pojmov se na hermenevtičen način izkazujeta kot »neskončna naloga«: z ozirom na mnogovrstnost kulturnih objektivacij lahko dinamiko življenja interpretiramo, ne da bi zato dospeli do dokončno veljavne teorije. Vendar ta nazor nikakor ne implicira kakega relativizma. Če strnemo v obrazec: dinamičnemu transcendentalizmu ustreza »di-

namična pojmovnost«, katere kontekstualna relativnost nakazuje hermenevitično-logično alternativo zgodovinskega in kognitivnega relativizma.

Na tej točki pa se začnejo oglašati tiste funkcije logike življenja, ki so v zvezi z Mischevo kritiko hermenevitične fenomenologije. Kot logika tiste reflektivne strategije, ki povzema nezaobidljivost življenja in njegovo misljivost, se logika življenja ukvarja z omenjeno brezkončno nalogo. Hermenevitična logika je usmerjena k temu, da bi pri izgradnji teorije védenja pognala v tek prav metodično udejanjanje te korelacije. Naj ob koncu – s tem da bom v svojo rekonstrukcijo pritegnil tudi »semi-apriorno« naravo hermenevitične logike življenja – poskušam argumentirati še tezo, da ta logika vodi k nekakšnemu »de-transcendentaliziranemu transcendentalizmu«.²⁶ V kontekstu kritike hermenevitične fenomenologije se ta de-transcendentalizirani transcendentalizem kaže kot kontinuirano »slabljenje« ontično-ontološke difference, ki se ujema s programom »rahljanja logičnega fenomena«. Pri tem to slabljenje poteka po dveh poteh: 1. »od zgoraj« kot preobrazba te difference v relativizirano in od vselejšnje situacije odvisno razločevanje, ki ni v nasprotju z ontološko indiferenco; 2. »od spodaj« kot »premik« eksistencialne ontologije proti neki dvojno-hermenevitični metodologiji duhoslovnega izkustva. Drugo pot sem že obravnaval drugje.²⁷ Zato se bom tu ukvarjal s slabitvijo ontično-ontološke difference »od zgoraj«.

V svojem prizadevanju, da bi se izognil invariantnemu (ontološkemu) razločevanju v teoriji védenja, je Misch uvedel difference med »trdnim pomenom [Bedeutung]« in »duhovnim aktom pomenjanja [Bedeuten]«, ki jo je mogoče relativizirati. Če se pomen nanaša na fiksirane, »sedimentirane« in kodirane »plasti védenja« (ta izraz uporablja v smislu, denimo, nekakšne »semantične teorije kulture«), se pomenjanje povezuje s procesualnim artikuliranjem in razodevanjem življenjskih uobličevanj. Ravnotežnost med pomenom in pomenjanjem je značilna za sleherno kulturno objektivacijo življenja, pri čemer pomenjanje napotuje na praktični horizont (t. i. »z nečim ukvarjajoče se védenje«) artikuliranja, pomen pa je rezultat objektiviranja, ki ga je mogoče

²⁶ Ideja »de-transcendentaliziranega transcendentalizma« (oziroma »samega sebe odpravljajočega transcendentalizma) je skupni topos mnogih pometafizičnih koncepcij filozofije. (O tem prim. npr. Richard Rorty, »Epistemological Behaviorism and the De-Transcendentalisation of Analytic Philosophy«, v: *Neue Hefte für Philosophie*, Göttingen 14 (1978), str. 115–142; Gianni Vattimo, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990, posebno str. 121–198.)

²⁷ Prim. Dimitri Ginev, Spremnna beseda, v: Georg Misch, *Logik und Einführung*, Studia Culturologica, posebni zvezek, 1999.

formalno rekonstruirati. Ta ravnotežnost je tudi kazalec interpretativne odprtosti življenjskih očitovanj.

V objektivacijah, katerih semantika sloni na trdnih normativnih pravilih, eno-umno dominira pomen. Primeri za take objektivacije so deduktivno-aksiomske znanstvene teorije, totalitarne politične doktrine, umetni jeziki, konstruirani v namen manipulativne komunikacije, strogo kodificirani svetovni nazori (in njim ustrezne »witchcraft cosmologies« v smislu Mary Douglas) ter skrajno stilizirane in estetsko minimalizirane umetnine. V teh primerih obstaja algoritem razlaganja, ki vseskozi eliminira interpretativno svobodo. (Odmike od take algoritmичne interpretacije pomena se diskvalificira kot napačna tolmačenja.) V objektivacijah, katerih semantiko določa pravilo, odvisno od konteksta, pa ima procesualno pomenjanje prvenstvo pred pomenom. V takih primerih življenjskega očitovanja ni mogoče ločiti od njegovih na vselejšnjo situacijo navezujočih se interpretativnih recepcij. Objektivacija nima nikakršne utrjene interne semantične strukture, temveč se semantično uobličuje v zgodovini svoje recepcije (tj. v zgodovinskem nizu svojih medsebojno sovisnih interpretativnih recepcij). Zato moramo na tem mestu upravičiti govor o »evocirajoči semantiki« življenjskih očitovanj, pri razlagi katerih raven smisla koincidira z ravniyo reference.

Evociranje med drugim pove, da v različnih situacijah vselejšnje življenjsko očitovanje na značilne načine »poziva« k interpretativni recepciji. Evocirajoča objektivacija življenja, ki lahko pride na spregled na tako raznolikih področjih, kot so vsakdanje sporazumevanje, duhoslovne znanosti, lirika, filozofija in religija, ima »pozivno strukturo«, ki se jo aktualizira le s pomočjo nujnega »soizvrševanja« receptienta. S tem ko Misch vztraja pri tem, da se evocirajoče objektivacije ne da definirati z ozirom na nekak hipotetičen interni pomen, temveč se da o njej diskutirati le kontekstualno – z ozirom na mnogolikost interakcij med njo in interpretom – že bistveno anticipira ideje recepcijske estetike. Le v (potencialno neskončnem) procesu recepcije (kot zgodovine interpretativnih interakcij) tako objektivacijo semantično obudimo k življenju. Evocirajoča semantika (oziroma »semantika pomenjanja« v nasprotju s »semantiko pomena«) kakega življenjskega očitovanja upričujejoče vršenje gibanja interpretativnih recepcij, ki to življenjsko očitovanje sokonstituirajo. Tako koncipirana, je evocirajoča semantika antipod sleherne vrste formalne (npr. modelnoteoretične) semantike objektivacij življenja, ki jih je mogoče algoritmичno rekonstruirati.

S protipostavitvijo teh dveh tipov semantike je Misch prišel do dojetja o dveh polih diskurzivnosti, ki predstavlja jezikovnofilozofsko alternativo Heideggrovega dihotomizma ontično-ontološke difference, pri čemer je pomembno poudariti, da zavrača tradicionalno enačenje diskurzivnosti in pojmovnega mišljenja.²⁸ Hermenevtična logika posreduje med obema tipoma semantike (oz. njunimi teorijami) in ima s tem pretenzijo po raziskovanju ravnotežnosti med pomenom in pomenjanjem v vseh objektivacijah življenja. Ker je mišljenje v procesu uobličevanja življenja vselej navzoče, obstajajo v totaliteti življenja neštete situacije, v katerih lahko tematiziramo mišljenje z ozirom na učinkovalno sovisje med samozavedanjem in predmetno zavestjo, ki dobi svoj izraz v vselejšnji objektivaciji. Naloga hermenevtične logike pa je ta, da diferenco med pomenom in pomenjanjem relativira z ozirom na tipične situacije uobličevanja življenja, s čimer lahko dobimo spekter »stopenj diskurzivnosti«, ki jih je mogoče identificirati. Z drugimi besedami, prek posredniške vloge hermenevtične logike se vrši relativizacija difference pomen-pomenjanje, ki je nasprotna relativizmu.

254

V prizadevanju, da bi prikazal implikacije te relativizacije, se Misch zopet zateče h konceptu »prvotnega predmeta« [Urgegenstand] Emila Laska. S »kulturnosemantičnega« stališča prvotni predmet predstavlja hipotetično enost pomenjanja in pomena. Epistemična naravnost pa to enost »razdre« in proizvede semantično diferenco, ki jo je mogoče relativizirati. Prvotni predmet postane v teoriji védenja tudi hipotetična predpredikativna predmetnost, v kateri sta čutno (kot »predmaterialni nekaj«) in nečutno v enem. Brez dvoma ponuja prvotni predmet v konceptualnem okviru teorije védenja korelat tu-bitnoanalitičnega pojma priročnosti. V obeh primerih gre za »vir pomenskosti«. (Misch pojem pomenskosti definira kot popolno zlitje pomena in pomenjanja, ob čemer se prvotni predmet najjasneje objektivira. K Mischevi obravnavi pomenskosti se bom vrnil pozneje.²⁹

Heideggrova razlaga koncepta priročnosti daje izraz »pragmatizmu« hermenevtične ontologije. Ob vodilni niti te razlage izvor pomenskosti odkriva v »orodnosti priskrbovanja«. Semantika Heideggrove »strukture napotilne mno-

²⁸ Prim. Otto F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, II. zv.: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps, Freiburg/München 1983, str. 139.

²⁹ Kljub temu pa dokončne pojasnitve razmerja med pomenjanjem, pomenom in pomenskostjo v teoriji védenja ne najdemo.

govrstnosti onega ‚zato-da‘« in Mischeva semantika »ekstatičnega védenja«, v katerem postane jasna situativno-praktična svojskost prvotnega predmeta, sta sui generis »protosemantični teoriji« izvirne (praktične, predepistemske) pomenskosti.

Seveda pa ne smemo podcenjevati načelne razlike med »prvotnim predmetom« in »priročnostjo«. V *Biti in času* je pomenskost obravnavana kot »napotilno sovisje«, ki konstituira dejanskost. Za Heideggrovo zastavitev eksistencialne izvirnosti priročnosti je pri tem odločilno, da se pomenskost generira znotraj »sistema relacij«. Heidegger lahko zato povzame: »Ta ‚sistem relacij‘ kot konstitutivum dejanskosti nikakor ne razpršuje biti znotrajsvetno priročnega, marveč je na osnovi svetnosti sveta to bivajoče šele možno odkriti v njegovi ‚substancialni‘ ‚nasebnosti‘.«³⁰ Prav tej »relacijskosistematski definiciji« Misch ostro oporeka. Po njej je prav ta statična obravnava pomenskosti tista, ki vodi k logiki-ontologiji kot hipostazirani apofantični strukturi. V nasprotju z napotilnim sovisjem – ki se razklepa s pomočjo eksistencialne analize priročnosti – se prvotni predmet kaže kot »procesualna entiteta«, ki ne poseduje nikakršne invariantne strukture.

255

Eksistencialna analiza priročnosti (in »priskrbovanja znotraj vsakdanjega načina biti-v-svetu«) nam omogoča dostop do (transcendentalne) ravnine, na kateri se lahko razklene smisel biti. Misch zastopa nekaj nasprotnega. Čeprav prvotni predmet obravnava v ontološkem kontekstu (v kontekstu »hilemorfizma življenja«), njegova hermenevitično-logična analiza ne priklicuje v življenje nikakršne logične teorije. Ker je prvotni predmet izvirna »vzajemna sprepletenost forme in materiala« življenjskih očitovanj, njegova analiza pozornost usmerja v ne-ontološko teorijo objektivacij življenjskega zadržanja, ki jo metodološko predpostavljata tako semantika pomena kakor tudi semantika pomenjanja.

S konceptom prvotnega predmeta Misch poveže tudi idejo o dinamični transcendentalnosti (hermenevitične logike življenja). Prvotni predmet ni nikakršna platonska entiteta, temveč je njegova apriornost specificirana glede na situacijo. (Nikakor ni naključje, da Misch svoje pojmovanje prvotnega predmeta povezuje s »točko odvritve od Platona« in semantičnega platonizma, ki da je

³⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, § 18, str. 88. [Prim. slov. prevod, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 131.]

za teorijo védenja odločilna.)³¹ Prvotni predmet lahko identificiramo, če je postavljeno vprašanje, *kako* se v kaki situaciji objektiviranja utrjeni pomen razločuje od akta pomenjanja. (Platonistično vprašanje pa bi se, nasprotno, glasilo: *Kaj* vztraja za sleherni objektivacijo kot »semantična substanca« pomenjanja in pomena?) Prvotni predmet predhodi sleherni situaciji objektiviranja življenja, obenem pa ostaja (empirični) izraz vzajemnega učinkovanja pomena in pomenjanja v tej situaciji sami. To pa tudi pomeni, da je prvotni predmet »transcendentalno-dinamičen pojem«. Od tod izhaja možnost motrenja prvotnega predmeta kot »konkretnega apriorija«. Že od svoje zastavitve naprej je torej prvotni predmet pri Mischu apriorni (obenem pa enako tudi na situacijo vezani in situaciji imanentni) pogoj možnosti objektiviranja življenja. Ker pa objektivacij življenja ne moremo ločevati od njihove interpretativne recepcije, prvotni predmet obenem predstavlja tudi pogoj njihove interpretativne odprtosti.

256

Že prej smo poudarili, da se vprašanje po prvotnem predmetu obenem razvija tudi kot vprašanje po pomenskosti. Znotraj konceptualnega aparata teorije védenja je pomenskost uvedena v kontekstu obravnave »hermenevtičnega posredovanja med pomenom v eksistencialnem in logičnem smislu«. Pomenskost je kraj, na katerem se odpira »tajinstvena povezava« nedoganljivosti in misljivosti. Tako dojeta, je lastna celotnemu spektru med polom, h kateremu spadajo čisto teoretične objektivacije življenja, in polom, na katerem so hermenevtična uobličenja. Nadaljnja karakteristika pove, da je pomenskost enotnost na situacijo vezanih »prvotnopedmetnih« apriornih pogojev ter objektivirane difference pomenjanja in pomena. V tem smislu je pomenskost »transcendentalno-semantična eksplikacija« prvotnega predmeta. Mischu gre za to, da bi pokazal, kako je »pomenskost predmetom lastna povsod tam, kjer smo z njimi povezani v življenjskem odnosu, v življenjskem odnosu kot nasprotju golega teoretskega zadržanja ...«³²

Tesno medsebojno povezani kategoriji »pomenskosti« in »prvotnega predmeta« kar najjasneje obelodanjata transcedentalnost hermenevtične logike življenja kot udejanjenja transcendentalne pozicije v »biti-notri-v življenju«. Situativno fungiranje te transcendentalnosti je nenehno vtkano v objektivacijo

³¹ Tej »točki odvritve od Platona« je posvečen zadnji razdelek Mischevih göttingenskih predavanj. (Prim. Georg Misch, *Der Aufbau* ..., str. 570–578.)

³² Georg Misch, *Der Aufbau* ..., str. 577.

»doživljajočega razumevanja«. Poleg tega transcendentalna pozicija logike življenja nikoli ne more »prehajati« prek učinkovalnega sovisja samozavedanja in predmetne zavesti v procesu artikuliranja življenja.³³ S tem logika življenja ne dopušča temu procesu odtegnjenega okrožja apriornih pogojev. Odprto pa ostaja vprašanje, kako bi takšna transcendentalna pozicija lahko postala plodna za razmerje filozofije do znanosti.

Prevedel Samo Krušič

LITERATURA

- Otto F. Bollnow: *Studien zur Hermeneutik, Band II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*, Freiburg/München 1983.
- J. G. Fichte: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, hg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845–46.
- Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode (Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*, Tübingen 1960.
- Dimitri Ginev: *Nachwort*, in: Georg Misch, *Logik und Erfahrung*, Studia Culturologica, Sonderheft 1999.
- Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978.
- Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29)*, GA, Bd. 27, Frankfurt/M. 1996.
- Matthias Jung: »Lebensphilosophische und fundamentalontologische Kritik der Metaphysik«, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Göttingen 11 (1997–98).
- Josef König: »Georg Misch als Philosoph«, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philos.-histor. Klasse Nr. 7, Göttingen 1967.
- Hans-Peter Krüger: »Die Kehre zwischen Sein und Sinn: Helmuth Plessners Heidegger-Kritik in ‚Macht und menschliche Natur‘ (1931)«, in: *Die Weimarer Republik zwischen Metropole und Provinz*, hg. v. Wolfgang Bialas und Burkhard Stenzel, Weimar/Köln/Wien 1996.
- Kühne-Bertram, »Georg ‚Mischs transzendente Logik‘ und seine Kant-Kritik in den Logik-Vorlesungen der frühen und späten zwanziger Jahre«, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Göttingen 11 (1997–98).
- Odo Marquard: *Theodizeemotive in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, hg. v. Wolfram Högerebe, Frankfurt/M. 1995.
- Georg Misch: *Der Weg in die Philosophie (Eine philosophische Fibel)*, Leipzig/Berlin 1926.
- Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie*, I. Band, Erste Hälfte, Frankfurt/M. 1949.
- Georg Misch: »Logik und Einführung in die Grundlagen des Wissens (Die Macht der antiken Tradition in der Logik und die gegenwärtige Lage)«, in: *Studia Culturologica*, Sonderheft 1999.

³³ Specifični smisel transcendentalnosti, ki jo pripravljamo razdeluje Mischeva logika življenja, lahko odkrijemo tudi v programu hermenevtične logike Hansa Lippsa. Če je za Mische kraj smisla transcendentalnosti biti-notri-v življenja, Lipps ta kraj enači s »prostorskostjo eksistence«. Prim. izvrstno rekonstrukcijo Lippsovega pojma transcendentalnega Hansa Rainerja Seppa: »Epoche als Auf-Bruch des Zirkels (Zu einer Grundfrage der Hermeneutik von Hans Lipps)».

Georg Misch: *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, Freiburg/München 1994.

Frithjof Rodi: *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt/M. 1990.

Richard Rorty: »Epistemological Behaviorism and the De-Transcendentalization of Analytic Philosophy«, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Göttingen 14 (1978).

Hans Rainer Sepp: »Epoche als Auf-Bruch des Zirkels (Zu einer Grundfrage der Hermeneutik von Hans Lipps)«, in *Metamorphose der Phänomenologie*, hg. v. Hans Rainer Sepp, Freiburg/München 1999.

Elizabeth Ströker: »Georg Misch und Phänomenologie«, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Göttingen 11 (1997–98), S. 145–159.

Claudius Strube: »Vergleichende Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger«, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Göttingen 11 (1997–98).

Gianni Vattimo: *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990.