



FILOZOFSKA NAREČJA

FENOMENOLOŠKA ARHEOLOGIJA

Edmund Husserl:	Fenomenološka arheologija	5
Stephan Günzel:	»Cikcak«. Fenomenološka arheologija Edmunda Husserla	9
Jože Hrovat:	Arheologija biti. Telesnost med subjektiviteto in objektiviteto	23
Andrina Tonkli Komel:	»Prevrat kopernikanskega nauka« pri Edmundu Husserlu	49
John Sallis:	Eksorbitatna logika. Na meji metafizike protislovja	59
Božidar Kante:	Husserl in Ingarden o sliki (podobi)	77

KOZMOLOGIJA

Valentin Kalan:	Fenomenološke interpretacije Aristotelove kozmologije	97
Aristotel:	O nastajanju in minevanju (Prva knjiga A: nastajanje in minevanje, spreminjanje, dejavnost in trpnost)	113

ETIKA IN JEZIK

Volker Gerhardt:	Svoboda, ki jo menimo	129
Peter Trawny:	O etičnem pomenu sojenja. Interpretacija Kantove »razsodne moči« kot etične hermenevtike pri Hannah Arendt	145
Alon Segev:	Optimizen in pesimizem v Gadamerjevi knjigi o Celanu	163
Damjan Mandelc:	Savatrova <i>Vprašanja življenja</i>	177
Richard Rorty:	Wittgenstein in Heidegger in postvarjenje jezika	211
Tomaž Grušovnik:	Etika neizrekljivega pri Ludwigu Wittgensteinu	231
Matthias Flatscher:	Derridajev »coup de don« in Heideggrov »es gibt«. Govorica kot dajanje	252

SLOVAR

Primož Ponikvar:	Jezikovna kompatibilnost definicij in razumevanja filozofskih terminov v splošnem slovarju. Slovarček kratkih razlag filozofskih terminov	265
------------------	---	-----

POVZETKI		329
-----------------	--	-----



PHILOSOPHICAL DIALECTS

PHAINOMENA XIV/51–52

PHENOMENOLOGICAL ARCHAEOLOGY

- 5 Edmund Husserl: Phenomenological Archaeology
- 9 Stephan Günzel: »Zigzag«. Phenomenological Archaeology of Edmund Husserl
- 23 Jože Hrovat: Archaeology of Being. Corporeality between Subjectivity and Objectivity
- 49 Andrina Tonkli Komel: »The Upturn of Copernican Doctrine« in Edmund Husserl
- 59 John Sallis: Exorbitant Logic
- 77 Božidar Kante: Husserl and Ingarden on image

COSMOLOGY

- 97 Valentin Kalan: Phenomenological Interpretations of Aristotle's Cosmology,
- 113 Aristotle: On Becoming and Decaying (First Book A: Becoming and Decaying, Changing, Activity and Passivity)

ETHICS AND LANGUAGE

- 129 Volker Gerhardt: The freedom which we mean
- 145 Peter Trawny: On the Ethical Meaning of Judgement. Interpretation of Kant's »Power of Judgement« as Ethical Hermeneutics in Hannah Arendt
- 163 Alon Segev: Optimism and Pessimism in Gadamer's Celanbook
- 177 Damjan Mandelc: Savater's *Questions of Life*
- 211 Richard Rorty: Wittgenstein and Heidegger and the Reification of Language
- 231 Tomaž Grušovnik: The Ethics of the Ineffable in Ludwig Wittgenstein
- 253 Matthias Flatscher: Derrida's »coup de don« and Heidegger's »es gibt«. Language as Giving

DICTIONARY

- 265 Primož Ponikvar: Language Compatibility of Definitions and Understanding of Philosophical Terms in the General Dictionary. Pocket Dictionary of Short Explanations of Philosophical Terms

329 ABSTRACTS





FENOMENOLO [KA ARHEOLOGIJA



FENOMENOLO [KA ARHEOLOGIJA

3



FENOMENOLO [KA ARHEOLOGIJA



Pripravila Andrina Tonkli Komel



4





Edmund Husserl

FENOMENOLO [KA ARHEOLOGIJA



[76a, I]¹ Poizvedovanje pri naravi in iz narave kot vodilo. Fenomenološka arheologija, odkopavanje konstitutivnih zgradb, ki so skrite v svojih stavbnih členih, zgradb aperceptivnih | čutnih storitev, ki so pred nami izgotovljene kot izkustveni svet. Vpraševanje nazaj* in potem razkrivanje posameznih storitev, ki vzpostavljajo bitni smisel, do zadnjih, *archai*, da bi od le-teh navzgor spet lahko ustvarili v duhu samoumevno enotnost tako raznovrstno fundiranih bitnih veljavnosti** z njihovim relativno bivajočim. Kakor pri običajni arheologiji: rekonstrukcija, razumevanje v »cikcaku«.

5



Svet kot svet za nas – svet kot svet, kakor se nam kaže v univerzalnem izkustvu v svojem originalnem bitnem smislu, v svoji splošni ontološki strukturi – fundiranje v tem ontološkem izkustvenem smislu; narava kot ontološko jedro, svet in potem v njem narava kot tema poizvedovanja. Redukcija sveta in potem narave v univerzalnem, dejanskem in možnem izkustvu, našega izkustva na svet in naravo mojega lastnega univerzalnega izkustva in od tukaj mojega vsakokratnega posameznega dejanskega in možnega izkustva: v toku moje ima-

¹ Konec maja 1932.
^{*} *das Zurückfragen*
^{**} *Seinsgeltungen*





nentne časovnosti, v kateri nastopa moje izkustvo vsakokrat kot »doživljaj« – vprašanje po ontološkem kot tistem povsem začasem in posameznem izkustvu, končno posamezno izkustvo kot percepcija in apercipcija v enem. Pristno izkušanje in njegov horizont.

Vsako končno posamezno izkustvo ima kot svoje pristno izkušanje spet naravno jedro, ki začasno univerzalno izkustvo reducira na svoj lastni pristni perceptivni obstoj – zaznavno polje. To univerzalno začasno izkustvo zajema posamezno stvarno izkustvo (vključno s skupinskim izkustvom tja do celotne skupine zaznavnega polja). Ontološko gledano je neko konkretno realno, neka stvar iz sveta; reducirano kaže stran stvari kot svoje specifično pristno izkustveno jedro.

[76b] Časovni tok primordialnega življenja kot tok mundanih apercipcij, v tem tok stranskih načinov danosti stvari vsakokratnega zaznavnega polja. Strani [so] v tem strani s svojim horizontom, strani-od. Stranska veljava v zajemajoči jo | horizontni veljavi, kontinuirano zaznavanje tekočih sintetičnih prehodov od ene stranske danosti do druge, vendar v nadaljevanju izpolnjujoč horizontno intenco. Horizont, to, kar je menjeno o strani⁺ in s čimer je to stran-od, izstopa sam, izpolnjujoč »menjenje«; torej študij te sinteze, s katero se gradi zaznava iz zaznave in se ločene zaznave (ponovno predočene) z identifikacijo povezujejo v neko izkustvo – kako je tudi ta enotnost v svojem enotnostnem smislu »mnenje«, ki bi ga bilo potrebno razkriti, označiti, izpolniti s kontinuiteto možnih zaznav. A tukajšnje probleme [bom] najprej postavil nazaj ob [probleme] enotnosti doživljajske kontinuirane [zaznave].

Torej kot prvo: svet kot svet aktualne zaznave in zlasti narava, estetika gole zaznavne stvari, znotraj možne enotnosti zaznave. Kaj se lahko tukaj pokaže kot identično samo? Kot kaj je to obenem in nujno apercipirano? »Eksplikacija« znotraj zaznave kot vsaki zaznavi pripadajoča oblika spremembe, kot tudi vsaki apercipciji, eksplikacija pristno samo-kažočega se [*Explikation des eigentlich sich selbst Zeigenden*].² Ontološki momenti eksplikacije konkretne zaznave po njenem zaznavnem smislu (ontološkem smislu); torej v *res extensa* njeno ekstenzionalno bistvo in njena bit v prostoru, njeno vsakokratno mesto v prostoru in konkretno njena bit kot gibajoča se ali mirujoča. Ekstenzionalni

⁺ was über die Seite hinausgemeint ist

² Ali je tukaj mesto teorije eksplikacije?



»kaj«, tisto v spremembah vztrajajoče. Stvar kot vztrajajoče v svojih spreminjanjih, ki ne zadevajo njenih premestitev v prostoru, torej njen ekstenzionalni »kaj«.

[77a, II] Deformacija: sprememba oblike, tista [sprememba] »geometrične« telesnosti in spremembe kvalifikacije te telesnosti. Tudi te spremembe [imajo] svoje ničelne primere. V enotnosti zaznave, neke možne zaznave istega, lahko nastopijo vse te spremembe in identiteta stvari je vztrajanje v teh spremembah kot tisto v njih | spreminjajoče se.³ V kontrastiranju teh možnih sprememb, tako da eksplicirajoč opazujemo eno in drugo smer spremembe, se pokaže utemeljitev: razsežna kvaliteta se lahko spremeni, ne da bi se spremenila oblika, vendar oblika (»razsežnost«) v svojem spreminjanju nujno spreminja kvalifikacijo, ki je le to, kar je, kot razsežno te razsežnosti itd. Trajanje in telesnost.

Telesnost ima neko površino in notranjost, in enako tudi kvalitativno; vendar oboje ni enako: notranjost se razgrinja v ploskvah. To postane kmalu pomenljivo. Vprašanje o tistih ontoloških momentih zaznavne stvari, ki jih lahko zaznamo na način prave percepcije, ki se, če jih sploh ne izkusimo, lahko pojavijo ob »strani« v možni kontinuiteti nadaljnjega zaznavanja kot zaznavanja istega v enotnosti same razširjene zaznave. Tukaj nas spreminjanje vrača k nespreminjanju. V apercepciji vztrajajoče stvari tiči kot ontološki bitni smisel to, da naj bi bila nepretrgano sosledje vsebin, ki ostaja v vsakem trenutku tistega ugledanega konkretnega trajanja bodisi kontinuirano enaka ali ne – stvar je nespremenjena ali pa se spreminja –, in če se spreminja, potem si lahko za vsebino slehernega trenutka spreminjanja zamislimo, [da] si ostaja enaka v vseh nadaljnjih trenutkih. K bistvu spreminjanja spada aperceptivno smisel, da je tako rekoč kontinuum trenutnega mirovanja.

[77b] V poizvedovanju: eksplikacija nespreminjanja je osnova [eksplikaciji] spreminjanja. Spreminjanje ima sekundarni način izkustva, zaznavo. Če se zdaj vprašamo, glede na | mejni primer, ki je tukaj pač temeljni, v [primeru] nekega prehodnega nespremenjenega zaznavnega objekta o dejansko percipiranem, spoznamo temeljno razločitev v tem: stvar apercipiramo kot takšno, ki ima

³ Še ena vrsta spremembe pripada vsaki zaznavni stvari, ki stoji v lastni liniji; razčlenitev in sestavitev, kolikor stvar razpade na stvari, ne vztraja, in vendar so bili njeni členi v njej že na način nedeljivosti in vztrajajo v identiteti po delitvi; vendar se na določen način spreminjajo, se preoblikujejo z izgubo ali pridobitvijo svoje samostojnosti.





mesto v prostoru. »Je« v prostoru. Toda kar tukaj dejansko spoznamo, je stvar v svoji kajstveni vsebini [*Wasgehalt*], in ne mesto. In če govorimo o izkustvu gibanja stvari, potem je jasno, da se to [dogaja] glede na odnos smisla spreminjanja do nespreminjanja, da je gibanje izkustvo v povsem drugem smislu kot pa deformacija, ali sprememba oblike, ali razkosanje.

Prevedel Jože Hrovat





Stephan Günzel

»CIKCAK«. FENOMENOLO [KA ARHEOLOGIJA EDMUNDA HUSSERLA

Freudove priljubljene metafore o arheologiji Husserl ni niti poznal niti sam ustvaril; ker momenta *neznanega* [Unvertrauten] kot konotacije ni mogoče odpraviti, se mu pač razkrivanje ruševin skritega ne bi zdelo povsem ustrezno. Filozofija novega tipa naj bi bila *znanost o trivialnostih*, a ravno zato ne njihov inventar ali muzej.¹

Fenomenologija in arheologija

9

Ocena Hansa Blumenberga ustreza običajnemu stereotipu. Dejansko med protagonistoma obeh pomembnejših miselnih smeri iz predzadnjega preloma stoletij, katerih vpliv skozi številna desetletja čutimo vse do danes, ni prišlo do nikakršne izmenjave. Husserl ni bral Freuda. Nasploh je opazil le malo raziskovalnih dosežkov svojega časa, če niso prišli do njega neposredno, po osebni poti. – Tako je bilo pri Wilhelmu Diltheyu, ki je – enako kot Husserl – skušal duhoslovne znanosti, ki so bile v 19. stoletju odrinjene, obraniti pred naravoslovnimi.²

¹ Hans Blumenberg, *Zu den Sachen un zurück*, iz zapuščine, ur. Manfred Sommer, Frankfurt a. M. 2002, str. 349.

² »[M]aloštevilni pogovori leta 1905 z Diltheyem v Berlinu (ne njegovi spisi) [so pomenili] impulz [...], ki je vodil od Husserla iz *Logičnih raziskav* [Husserlovega prvega ‚poglavitnega dela‘ po habilitaciji; S. G.] do *Idej* [Husserlove sistematične razgrnitve njegove fenomenologije 13 let zatem; S. G.]« Edmund Husserl, 27. junija 1929 v pismu Georgu Mischu. – V svojem predavanju na Akademiji leta 1894, ki je imelo naslov »*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*«, je Dilthey kritiziral eksperimentalno psihologijo svojega časa in njeno ‚razkosavanje‘ znanavne celote. Podobno se je Husserl zavzel za fenomenološko utemeljitev psihologije, ki naj le-to veže na človeka kot telos. »Prenos ideje *naravoslovja* na znanost o duhovnih bitjih in duši sami« je imel Husserl za »principierno napačen« (Hua IX, str. 142). [Hua = Edmund Husserl, *Gesammelte Werke, Husserliana*, Den Haag/Dordrecht/Boston/London 1950 isl.]





Tudi drugi vidik Blumenbergove ugotovitve, domnevna neskladnost med Freudovo in Husserlovo zasnovo, je na prvi pogled pravilen: fenomenologija velja običajno za metodo, ki je ne sumimo arheologije, za to naj bi bila celo nezmožna. Če sploh, potem je – kot za Foucaulta³ – sama predmet arheološke zgodovine védenja. Vendar ji njena sočasnost s psihoanalitično arheologijo omogoča participiranje pri nekem podobnem projektu.⁴ Na prvi pogled se psihoanaliza in fenomenologija precej razlikujeta, kolikor zadnja nima nikakršnega koncepta nezavednega, četudi je v svojem opisovanju zavesti analogno strukturirana. Pri tem področje transcendentalne zavesti v fenomenološkem opisovanju korelira s področjem nezavednega, že zato, ker sta obe področji predmet »radikalnega« gibanja razsvetljenstva.⁵ Področje uporabe se sicer razlikuje (osvetlitev nezavednega v okviru terapije sledi namenu zdravljenja pacienta, razkritje transcendentalnih struktur zavesti pa, nasprotno, utemeljitvi znanosti), faktično pa, če se ozremo nazaj, sta služili obe vsakič drugemu cilju: s strukturalizmom vstopa psihoanaliza v neko novo paradigmo konstrukcije racionalnosti, fenomenološka metoda pa je v eksistencialni analizi postala individualni instrument analize.⁶

10

Freud in slojevitosti psihe

V *Študijah o histeriji* iz leta 1895, ki jih je napisal skupaj z Breuerjem, Freud leto pred poimenovanjem svoje terapevtske prakse naravoslovni model »sloja«

³ Fenomenologija pa služi Foucaultu kot vodilni fosil prehoda v moderno: »Fenomenologija je torej dosti manj vračanje k stari racionalni določitvi Zahoda, temveč bolj zelo občuten in primeren prikaz velikega preloma [...]«. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, prevod iz francoščine: Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. ¹²1994 [1966], str. 392. – S tem ko fenomenologijo osredotoči na temeljno končnost, [Foucault] *a priori* in neupravičeno zavrže interes za vsakršno branje, ki pomeni pri Husserlu ponovno vzpostavitev metafizičnih tem in ki sega še globlje, kot domneva sam avtor.« Gérard Lebrun, *Zur Phänomenologie in der Ordnung der Dinge, v: Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, François Ewald in Bernhard Waldenfels (ur.), Frankfurt a. M., str. 15–38 [1989], str. 29.

⁴ Glede neposredne primerjave obeh prim. najnovejšo: Iris Därmann, »Wenn Gedächtnis Erinnerungsbild wird: Husserl und Freud«, v: *Homo Pictor*, Gottfried Boehm (ur.), *Colloquium Rauricum*, Bd. 7, München/Leipzig 2001, str. 187–204.

⁵ »Radikalnost* filozofije tiči v radikalizaciji njenega problema.« Eugen Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, v: isti, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939, Phaenomenologica 21*, Den Haag 1966, str. 179–223 [1939], str. 184.

⁶ V tem smislu mladi Foucault podpira simbiozo fenomenologije in psihoanalize v eksistenčni analizi [Daseinsanalyse]. Michel Foucault, »Einleitung«, v: Ludwig Binswanger, *Traum und Existenz*, prevod iz francoščine in spremna beseda: Walter Seitter, Bern/Berlin 1992, str. 7–93, 28. isl.





in njegovega razkritja spremeni v arheološko izkopavanje.⁷ Da bi predstavil nezavedno, ki ga je treba razkriti, Freud sukcesivno diferencira dve paralelno konstatirani »razporeditvi«⁸ slojev oz. načinov slojevitosti ter njuno specifično obliko razkritja. Najprej predstavi model *prima facie* arheološke slojevitosti (1.), po katerem potekajo posamezni sloji v »linearni kronološki razporeditvi« (prav tam) neposredno pod površino, od mlajših k starejšim na dnu. Kot zgled za to sestavo slojev služi model knjige oz. papirnega zvitka.⁹ Enako kot pri prikazu arheoloških slojev ter smeri razvoja njihovega odkrivanja (od zgoraj navzdol) ne pride na površje najprej »prvi« dogodek, temveč zadnji.¹⁰ Zadnji sloj pa, nasprotno, tvori začetek. Freudov model s tem v ožjem smislu ustreza konceptu slojevitosti, ki se je prvotno izoblikoval v geološkem kontekstu (2.): »teme«, tako Freud, kažejo neko »koncentrično« gradnjo, ki »ovija patogeno jedro« (prav tam). – Tukaj postane celotna zemeljska obla, tako kot pri monadah, predloga tipične slojevitosti nekega specifičnega problematičnega psihičnega primera.

Na koncu Freud oceni še »tretjo vrsto razporeditve«, do katere pride zaradi diverznosti vsebin in ki dopušča rekonstrukcijo: »Povezava z logično nitjo, ki sega do jedra in ki se utegne skladati z – v vsakem primeru posebno – neenakomerno in večkratno ukrivljeno potjo«.¹¹ Ne da bi bilo to izrecno navedeno, gre tukaj za situacijo po terapiji (3.), torej *po* razkritju slojev s pomočjo obeh navedenih modelov, ki naj bi bila po svoji naravi »morfološka« (prav tam). Po Freudu obravnavamo zdaj sloje predvsem v njihovem medsebojnem razmerju, zaradi česar lahko Freud glede na to, zadnjo obravnavo sloja govori o »logični prepletenosti« z »dinamično naravo« (prav tam). – Konstatirane so soodvisnosti, ki utemeljujejo neko kompleksno kronologijo: »Medtem ko bi morali zadnje [namreč morfološke razporeditve] prikazati v prostorsko izpeljani shemi

⁷ Glede psihoanalitične arheologije glej prispevek Richarda Armstronga, *Urorte und Urszenen. Freud und die Figuren der Archäologie*.

⁸ Josef Breuer/Sigmund Freud, Zur Psychotherapie der Hysterie, v: Sigmund Freud, *Gesammelte Werke* [=GW], kronološko ur., s sodelovanjem Marie Bonaparte, princese Grške, uredila Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris in O. Isakower, 18. Bde., Frankfurt a. M. ⁹1990 [1940–52], Bd. I, str. 292.

⁹ »V analizi moje pacientke [...] so vsebovani [...] spominski fascikli: [...] vsakič nastopajo v nekem kronološkem redu [...].« (Prav tam.)

¹⁰ Po Freudu psihotični pacienti le »otežijo« »delo analize zaradi te značilnosti, da pri reprodukciji obrneje zaporedje nastajanja; najbolj sveže, najnovejše doživetje fascikla nastopa kot prvi »vrhni list«, konec pa predstavlja tisti vtis, s katerim se je zaporedje dejansko začelo« (prav tam).

¹¹ Prav tam, str. 293.





s togimi, lokastimi in ravnimi linijami, bi morali pot logične prepletenosti premeriti s paličico, ki na najbolj zavutih poteh prodira iz površinskih slojev in se vrača nazaj, a na splošno prehaja iz periferije k osrednjemu jedru, pri čemer se mora dotikati vseh postaj, torej podobno *kot se cikcakasta rešitev naloge skakačevega skoka* [Rösselsprungaufgabe] *ne zmeni za oznako polj.*¹²

»Cikcak«

Skakač ima pri šahu določeno gibanje, Freud ga označuje kot »cikcak«, ki jasno odstopa od vsake druge figure: je edina figura, ki sme oz. mora prekiniti linearno gibanje in tako iz horizontale preiti v vertikalno ali obratno. Te menjave dimenzij ne more izpeljati nobena še tako visoko rangirana figura. Tudi transverzalno gibanje dame, tekača ali občasno kmeta je takšno le, če ga gledamo iz koordinat, ne pa v samem sebi. Naloga »skakačevega skoka«, o kateri govori Freud, je v tem, kako se na vsakem od 65 polj šahovnice v cikcakastem gibanju (ena poteza vertikalno, dve horizontalno – dve horizontalno, ena vertikalno – ena poteza horizontalno, dve vertikalno – dve horizontalno, ena vertikalno) ustavi le enkrat. Tako je treba po Freudu premeriti celotno področje razkrite zavesti, in sicer na artificialen način: gre ravno za to, da presežemo »naravno« (naravoslovno) razporeditev (sedimentacijo). V nasprotju z le-to vzpostavlja psihoanalitično spoznanje interne povezave med sloji.¹³

Husserl pa uporabi isti primer za ilustracijo svojega arheološkega postopanja. To se ne zgodi na katerem koli mestu, temveč na začetku rokopisa, ki ga je bil Husserl napisal več kot tri desetletja po Freudovi študiji in ga je na ovitku naslovil¹⁴ s »Fenomenološka arheologija«¹⁵; začetek teksta se glasi takole:

¹² Prav tam; kurziv S. G.

¹³ Na primer v prikazu splošno veljavnega motiva v njegovi spreminjajoči se podobi.

¹⁴ Ideja za to pa je vendarle starejša: sam Husserl govori v predelavi svojih londonskih predavanj, ki jih je imel junija 1922 na *University College*, na katerih je govoril o fenomenološki metodi (ta predavanja je imel naslednji zimski semester v Freiburgu pod naslovom »Uvod v filozofijo«), o tem, da je že v svojih *Logičnih raziskavah* – torej malo pred izidom Freudove *Razlage sanj* na prelomu stoletja – uporabljal »metodo cikcaka« (Hua XXXV, str. 94).

¹⁵ Gre za rokopis, ki ga vodijo v Husserlovem arhivu pod signaturo ‚C 16 VI‘. Diemer je prvič opozoril na zvitek, ki ga je citiral po izdelani tiposkriptni varianti Husserlovega asistenta Eugena Finka, ki pa je zaznamovan s samovoljnimi posegi Finka. Prim. Alwin Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, 2., verbesserte Auflage, *Monographien zur philosophischen Forschung*, z razlago Georgija Schischkoffa, Bd. XV, Meisenheim am Glan ³1965 [1956], str. 11, op. 6.





»Fenomenološka arheologija, odkopavanje konstitutivnih zgradb, ki so skrite v svojih stavbnih členih, zgradb aperceptivnih čutnih storitev [Sinnesleistungen], ki so pred nami izgotovljene kot izkustveni svet. Vpraševanje nazaj [das Zurückfragen] in potem razkrivanje posameznih storitev, ki vzpostavljajo bitni smisel, do zadnjih, *archai*, da bi od le-teh navzgor spet lahko ustvarili v duhu samoumevno enotnost tako raznovrstno fundiranih bitnih veljav [Seinsgeltungen] z njihovimi relativno bivajočim. Kakor pri običajni arheologiji: rekonstrukcija, razumevanje v ‚cikcaku‘.«¹⁶

Preden si bomo ogledali Husserlovo arheološko vprašanje po »archai«, bomo na tem mestu posvetili pozornost najprej zaključku uvodnega odstavka: tako kot Freud se tudi Husserl pri arheologiji navezuje na »cikcak«. Menjavi dimenzij pri šahu se pridruži pri njem še ena značilnost, namreč tista, ki jo nahajamo med redom in naključjem, dialektičnim mišljenjem in materialno kontingenco. Dokončna slika, ki jo Husserl napravi o »običajni arheologiji«, se izriše – drugače kot pri Freudu, kateremu ne gre le za interpretacijo najdb, temveč tudi za način njihovega odkrivanja – pri ravnanju z artefakti: »rekonstrukcija«.

Rede-[kon]dustrukcija

Kot je to dojel Martin Heidegger, Husserlov asistent in naslednik, moramo postopanje fenomenologije misliti v trojni konstelaciji »redukcije« (1.), »konstrukcije« (2.) in »destrukcije« (3.).¹⁷ »Redukcija« (1.) je torej najpomembnejši postopkovni način fenomenologije: brati (in razumeti) jo moramo s predlogom ‚na‘, ker s tem ne mislimo običajnega, biološko konotiranega smisla ‚redukcije od‘, ki izraža deficitarno zmanjšanje. Redukcija ‚od nečesa na‘ [von Etwas auf] je sorodna semiotičnemu konceptu »redundance«, kolikor gre za nujen, »neredundanten« del – torej (semantično) »jedro« – nekega izraza, stvari ali celo ideje.¹⁸ To je analitični pomen, ki ga ima pred očmi Husserl, izučen ma-

¹⁶ Husserl, C 16 VI, list 76a, I.

¹⁷ Prim. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (izd.), *Gesamtausgabe*, II. Abt.: *Vorlesungen 1919-1944*, Frankfurt a. M. 31997 [1975], str. 29.

¹⁸ Tako kot Husserl uporablja tudi Freud pojem redukcije v smislu »zvajanja«. –V konkretnem kontekstu (*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* iz leta 1905): zvajanje (jezikovne) šale





tematik, ko redukcijo prvič predstavi s pomočjo zvajanja kompleksnih računskih operacij na njihove temeljne operacije.¹⁹ Vendar se redukcija zunaj deduktivnega idealnega prostora matematike ne odvija v takšnih odvodih. Toliko je ta za Husserlov namen, posredovati med logiko in psihologijo, neuporabna: Husserl je hotel določiti »nespremenljivke« (v) zaznavanja(-u) (iz le-tega) in z njimi hkrati potrditi zakone logike oz. demonstrirati, da je logiko mogoče utemeljiti »psihološko« (v smislu fenomenološke psihologije), ne da bi jo morali tretirati kot golo subjektivno tvorbo zora.²⁰

Med svojim delom Husserl deklinira veliko redukcijskih variant: psihološko, eidetično, transcendentalno in samo fenomenološko redukcijo – če naštejemo le najbolj znane.²¹ V vsakem od teh primerov gre za paradokсно početje, namreč reduciranje zaznavanja na njegovo »bistvo«, ki je resnično, neodvisno od vsakokratne prostorsko-časovne zaznave. S tega stališča spada Husserlov »redukcionizem« še k platonskemu vpraševanju po resnici. A Husserl – drugače kot Platon – bistvom (ali »idejam«) ne pripisuje kake vnaprej določene eksistence, ki bi jim zagotavljala neodvisnost od zaznave – v ontološkem smislu. Eksistirajo le v vsakokratnih zaznavah. Ker si zaznave sledijo, tako Husserl, se njihove ireduktibilne bitnosti [Wesenheiten] sedimentirajo v individualnem in tudi kolektivnem spominu ter tako dosežejo svoj navidezno avtonomni status, ki nazadnje zakriva njihovo genezo v izkustvu.²²

z razčlenitvijo njenih notranje pomešanih delov na le-te (kar pripelje do izničenja šale): »Da bi prišli do tehnike te šale, moramo uporabiti na njej tisti redukcijski postopek, ki šalo s spremembo izraza izniči in na njeno mesto ponovno vstavi prvotni polni smisel, ki ga lahko prav gotovo uganemo iz dobre šale.« (GW, Bd. VI, str. 22.)

¹⁹ Prim. Hua XII, str. 279.

²⁰ Prim. nekoč odmevno »Widerlegung des Psychologismus«, Hua XVIII, str. 63 isl.

²¹ Za vpogled v (tekstovno) zgodovino »redukcije« prim. Rudolf Boehm, Die phänomenologische Reduktion (1962), v: isti, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien, Phänomenologica*, Bd. 26, Den Haag 1968, str. 121–140 [1965]. – Na kratko povedano, psihološka redukcija poudarja nazorni značaj zaznavne vsebine, eidetična idealnega in transcendentalna končno strukturalnega. S fenomenološko redukcijo Husserl izmenično označuje te variante, redukcijsko izvajanje ali tudi celotni fenomenološki projekt.

²² Husserlov posthumni spis *Erfahrung und Urteil*, ki ga je leto po njegovi smrti izdal njegov asistent Landgrebe, je zato v podnaslovu označen kot *Poskus genealogije logike [Untersuchung zur Genealogie der Logik]*. Glede ponovno geološko konotirane povezave z Nietzschejevo genealogijo moralne zgodovine prim. Stephan Günzel, »Unterirdische« Radikalaufklärung von Kant zu Nietzsche. Ein Beitrag zur philosophischen Archäologie und ihrer Epistemologie, izšlo v: *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer. Internationale Konferenz (Weimar 15.–17. 05. 2003)*, Nietzscheforschun, Sonderbd. 2, Berlin 2004.





Opis bistev v zaznavanju pa je nekaj neuresničljivega: dejansko bi bila vsaka zaznava aficirana z opisom oz. refleksijo in zato ne bi bila več »avtentična«. Husserl se sooči s problemom na dvojen način: enkrat – za rešitev problema bolj ali manj nezadovoljivo –, ko opozori na nujno mirovanje opazovalca, ki opisuje: mora se spustiti v tako imenovano *epoché*, s čimer izstopi iz toka vsakdanjika in konteksta objektov. A ravno s tem izgubi stik z aktualno zaznavo, zaradi česar večinoma ne analizira nobene realno navzoče zaznave, temveč se navezuje le na predstavljene, torej izmišljene primere.²³ Le-ti pa so povsem druge kakovosti in spadajo bolj na opisno področje spominov ali h komplementarni igri med spominjanjem in zaznavo, torej na področje »čiste« analize zaznave. Husserl se tako, drugič, končno spoprime s transcendentalno zastavitvijo vprašanja, ki jo je uvedel Kant in po kateri ne gre več za kakšen opis zaznavnih vsebin, temveč njihovih pogojev: za to, česar ne moremo zaznavati, pa je za zaznavanje vendarle nepogrešljivo. Drugače kot Kant, ki – poleg prikaza prostora in časa kot vnaprej postavljenih pogojev – takoj opozori na formalnosti logike, se Husserl zadrži pri »materialnostih«, kot so čuteče telo (Husserl ga označi kot ‚Leib‘) in drugi zaznavni subjekti, ki tvorijo okolico subjekta, njegov »življenjski svet«. Oboje po Husserlu ne spada v zaznavno področje. Sicer so druga telesa »vidna«, a ne tisto v njih, kar sam označi kot zavest, ki je zmožna zaznavati. Tudi lastno telo je lahko gledano in občuteno, vendar pa, še enkrat, ne to, da in kako čuti. Lastno telo za samega Husserla ni refleksivno izkusljivo, pač pa refleksivno izkušajoče.²⁴

Husserl s tem zaznavo »konstruira« (2.), s čimer bi rad pokazal, kako se stvari v zaznavnem polju vzpostavljajo in sestavljajo, »konstituirajo«. Tisto, kar redukcija in konstrukcija skupaj podajata, je v tekstu o fenomenološki arheologiji poimenoval kot re-konstrukcijo: pregled posameznih (bistvenih) sestavnih delov. Natanko to vidi realizirano v »običajni arheologiji«, v njenem specifičnem procesu razumevanja. Ta proces je določen s »cikcakom«, izmenjavo vse-

²³ Prim. primere iz Husserlovega predavanja v poletnem semestru 1907, glavne dele iz fenomenologije in kritike uma, objavljene kot *Ding und Raum*, Hua XVI.

²⁴ Če pogledamo kulturnozgodovinsko, išče Husserl neko oporo v zaznavi v trenutku, ko razpade njena integracija. (Prim. 2. opombo) – Eksperimentalna zaznavna psihologija »odkrije« aktivni krog refleksnega loka in »nezavedni« potek dražljaja in odziva, ki se odigrava v njem. Fiziološki potujitveni momenti postajajo očitni predvsem pri gledanju, ki je odvisno od telesno spremenljivega stanja, postavljena pa mu je tudi antropološka omejitev. Subjekt postane pri tem »subjektivnost« in efekt svoje zaznavne raznolikosti, katere lastna integracija s telesom poteka skozi čas, vendar na neki od samega telesa nezaznavni ravni. Prim. Jonathan Crary, *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*; prevod iz angleščine: Heinz Jatho, Frankfurt a. M. 2002 [1999].





povprek med fragmenti, povratno navezavo na tolmačenje že prepoznanih sestavnih delov in po možnosti njihovo revidiranje. Arheologija pri tem ne ravna povsem dialektično, saj noče zapustiti svojega predmeta oz. negirati njegove materialnosti. Le-ta ostaja ireduktibilni sestavni del interpretacije. Spoznanje v arheologiji, v njenem določanju najdb, se tudi ne vzpostavlja premočrtno, progresivno napredujoče, temveč v opisani povratni navezavi kot abduktivno tvorjenje hipotez,²⁵ ki se dokazuje s svojo primernostjo.²⁶ V arheološki dejavnosti je impliciran tudi Heideggrov korak fenomenološke »destrukcije« (3.), ki pa ga Husserl nikoli ne opravi eksplicitno, kot »razrahljanje otrdele tradicije in odstranitev zakritosti, za katero je odgovorna.«²⁷ S tem ko sledi²⁸ ravno

²⁵ Ta forma sklepanja, ki jo je prikazal Peirce, rešuje problem indukcijske paradigme, empirično-znanstvenega sklepanja iz posameznih primerov na pravilo (s katerim postane določljivo »obče«), spričo predloženega rezultata. Kot pravilo, ki se ne navezuje na aksiomatični (dedukcijski) sistem, ta forma velja vsakič le začasno, do svoje možne ovržbe. Da pa bi iz enega primera in rezultata sploh lahko sklepali na pravilo, mora priti pred tem do njegovega implicitnega preizkusa, s pomočjo katerega iz rezultata sklepamo na utemeljitveni posamični primer, začetni pogoj. Povratno sklepanje na ta primer pa je abduktivno postopanje. Prim. Charles S. Peirce, »Minutiöse Logik. Aus den Entwürfen zu einer Logik«, v: isti, *Semiotische Schriften*, Christian Kloesel in Helmut Pape (izd. in prev.), Bd. 1, Frankfurt a. M. 1986, str. 376–408 [1901]. Za arheološko delo je to bistveno, kolikor je najdba prisotna kot rezultat, katerega nastanek razložimo s pomočjo hipoteze. Prim. Reinhard Bernbeck, *Theorien in der Archäologie*, Tübingen/Basel 1997, str. 49–64.

²⁶ Tudi zgodovinar medicine Fleck govori v tem smislu o »cikcakasti liniji«, ki lahko ponazori dinamiko razvoja znanja in znanosti. Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, uvod napisal in ur. Lothar Schäfer in Thomas Schnelle, Frankfurt a. M. 1993 [1935]. – Spet Foucault pa »cikcak« navezuje na odnos, ki povezuje dve paralelni »seriji« (na primer logični zavestni in čutni zaznavni tok). Michel Foucault: *Theatrum Philosophicum*, prevod iz francoščine: Walter Seitter, v: Gilles Deleuze/Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, prev. Walter Seitter in Ulrich Raulff, Berlin 1977, str. 21–58 [1970], str. 27.

²⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993 [1927], str. 22. Na tem mestu lahko le opozorimo na daljnosežno arheološko-geološko semantiko Heideggrovega razkrivajočega sistema »skritega«, »zakritega« in »zasutega« v njegovem glavnem delu. Pozornost pa zbujata to, da izpusti »potlačitev« in »pozabo«. Kot pripravljajno študijo za to temo prim. Stephan Günzel, »'Geschichtlicher Boden' – Nachphänomenologische Geophilosophie bei Heidegger und Deleuze«, v: *Phänomenologische Forschungen*, Ernst Wolfgang Orth in Karl-Heinz Lembeck (ur.), Meiner 2002, str. 51–85.

²⁸ Merleau-Ponty, sledeč Husserlu, nadalje opozori, da je že zgodovina sama tista, ki pogojuje specifično pot spoznanja: edinstvenost in skokovitost, odsotnost pravila, ki bi bilo nujno za jasne prognoze. – Vmesnost med usmerjeno »dialektiko« in historično »kontingentnostjo« Jacques Derrida, v modifikaciji heideggrovskega destrukcijskega koncepta, nazadnje označi kot »dekonstrukcijo«, s čimer – spričo vprašljivosti fenomenološkega načela avtentičnosti – zanj rekonstrukcijski vidik postane odvečen. Prim. Jacques Derrida, »Die différance«, prevod iz francoščine: Eva Pfaffenberger-Brückner, v: isti, *Randgänge der Philosophie*, Dunaj 1988 [1972], str. 29–52 in 318 isl.





»cikcaku empirične zgodovine«,²⁹ lahko arheologija postavi pod vprašaj in revidira »tradicionalno« zgodovino.

Husserlov rokopis C 16 IV

Kaj počne Husserl v svojem tekstu o arheologiji? – Sam ga na kratko povzame na zadevnem ovitku: »Povratno vpraševanje po jazu in subjektivnem v originalnosti.« S »povratnim vpraševanjem po« Husserl ne označuje nič drugega kot »redukcijo na«. Reducira se torej »na jaz in subjektivno«, kakor to »izvorno« je. Kar se pri tem reducira, je vedno zaznava ali to, kar je v njej zaznано. Kot smo že pokazali, je ta redukcija nemogoče početje, zaradi česar si Husserl na tem ter na drugih mestih prizadeva za transcendentno varianto redukcije. Transcendentne izpeljave pa tradicionalno niso nikakršne redukcije, temveč dedukcije. Te pa spet ne v logičnem, temveč pravnem smislu.³⁰ V transcendentni dedukciji znotraj danega (apriornega) sistema ne gre za (logično) izpeljevanje, temveč za pojasnjevanje pravnega zahtevka, na podlagi katerega lahko potem končno obravnavamo faktični primer, iz katerega izhaja razlikovanje *de facto* – *de iure*. Medtem ko Kant domneve o zaznavi, spominu in oblikovanju pojmov tako pojasnjuje *de iure*, s tem da nujne pogoje »demonstrira« v posamičnih prikazih (»ne more biti drugače, kajti ...«),³¹ jih Husserl »ekstrahira« iz zaznave v obliki »meditacije«³² ali kontemplacije.³³

[1962] – Glede sprejemanja in nadaljevanja Husserlove arheologije pri Merleau-Pontyju prim. Stephan Günzel, »Zur Archäologie von Erde, Leib und Lebenswelt – Grenzbestimmungen der Phänomenologien Husserls und Merleau-Pontys nach Nietzsche«, izšlo v: *Phänomenologisches Jahrbuch*, ur. Hans Reiner Sepp, Würzburg 2004.

²⁹ Maurice Merleau-Ponty, Das indirekte Sprechen und die Stimme des Schweigens, prevod iz francoščine: Hans Werner Arndt, v: isti, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, komentar in uvod Christian Bermes, Hamburg 2003 [1967], str. 111–175 [1952], str. 154.

³⁰ Prim. Dieter Henrich, Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique, v: *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, ed. by Eckart Förster, Stanford 1989, str. 29–44, in Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Friedrich-Wilhelm von Hermann (izd.), Frankfurt a. M. 1998 [1929], str. 85.

³¹ Tako Kant demonstrira možnost zakonitega privzema tal [Bodennahme], s tem ko pokaže, da zanihanje te pravice nasprotuje predpostavljenu pojmu izvorno »prostit tal«: *de iure* »prosto« je nekaj le, če je lahko faktično tudi »neprosto« – v primeru tal torej zasedeno. »Tla« so lahko *per se* zasedena (in torej lahko tudi »prosta«). Prim. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründen der Rechtslehre* (1797), § 6.

³² Teга predikata si ne zaslužijo *Kartezijanske meditacije*, pariška predavanja iz leta 1929, ki so bila prvič objavljena v francoščini leta 1931. – Šele kasneje načrtovana predelava in razširitev le-teh, ki



Ob tem je tekst deloma inscenacija tega postopka, ker meri na bolj ali manj končni rezultat.³⁴ Tudi vsebine niso nikakršna presenečenja: spet gre za opise tuje zavesti in horizontalnih struktur zaznavnega področja. Husserl nadalje evocira – dobesedno tako označeno – »estetiko čistih zaznavnih stvari«. ³⁵ Tekst se nahaja v kontekstu ponovne vzpostavitve problematike časovnosti, ki jo je ponovno obravnaval že leta 1905 in kot dokončano predložil za objavo leta 1928.³⁶ Običajno imamo čas za primarni čut [Sinn] notranjosti, subjektivnega doživljanja. Ta podmena je doživela svoj vrhunec s Henrijem Bergsonom: ta je »prostor« kot sfero kazalnih potekov razlikoval od »časa« kot področja virtualnega nasploh, »v katerem« se spomin meša z zaznavo v zavestno »doživljanje«. ³⁷ Husserl pusti ločitev med zunanjim in notranjim čutom za seboj in skuša priti do opisa »konstitucije« prostora v času (zaznavnega toka). »Konstitucija« zdaj ustreza rekonstrukciji, kolikor (ponovno) opisujemo zaznavo, izhajajoč iz rezultata redukcije.

je nastala med pisanjem zaznamkov za fenomenološko arheologijo, zanj jih je pripravil asistent Eugen Fink, nam bolj približa »meditativni« moment redukcije: »Fenomenološko-reduktivno samoovedenje ni nikakršna človeku dosegljiva radikalnost, se torej sploh ne nahaja v horizontu človeških zmožnosti. Nasprotno, v udejanjanju redukcije se dogaja samoovedenje popolnoma nove strukture: ni človek tisti, ki se oveda svojega sebstva, temveč transcendentalna subjektiviteta, v kateri je samoobjektivacija zastrta s človekom, tako da se začne *dozdevno* kot človek, sebe kot človeka odpravi in usmeri k temelju: namreč usmeri k zadnjemu najbolj intimnemu življenjskemu temelju.« Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditaion*, Teil 1, *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Edmund Husserls*, Hans Ebeling, Jann Holl in Guy van Kerckhoven (ur.), *Husserliana, Dokumente*, Bd. II/1, Dordrecht/Boston/London 1988, str. 10.

³³ »Kontemplacijo« je treba misliti obenem intranzitivno – v nasprotju z običajnim načinom uporabe – ter tranzitivno: ni le razmišljujoči potopljen vase, obenem motri tudi nekaj, česar se »oveda«, s tem ko to »kontemplira« in se tako nazadnje »prepusti« stvari.

³⁴ Kot je znano, je Husserl stenografiral, kar pomeni, da je lahko dosegel pri tem takšno hitrost, kakršno se dosega pri izurjenem tipkopisju, ki torej presega hitrost govorjenja. Tako je ta vrsta zapisovanja nekakšna simulacija mišljenja, kolikor bi bilo le-to linearno zapisano, in Huserlovi zadevni zaznamki – formalno gledano – so adekvatni protokoli mišljenja. »*Patos fenomenologije*« (Eugen Fink, *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?* »Die Phänomenologische Grundlegungs-idee« (v: isti, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939, Phaenomenologica* 21, Den Haag 1966, str. 157–178 [1939], str. 162)) potemtakem ne ostaja le v bližini neposrednega izkustva, temveč predvsem tudi v njegovi retoriki in ne nazadnje v načinu njegovega zapisa.

³⁵ C 16 VI, list 76b. – Povzetek napisa na ovitku se glasi takole: »Povratno vprašanje po jazu in subjektivnem v originalnosti. Praoriginalnost in spomin – predočanja; jaz in moja svojskost. Jaz v svoji jazni habitualnosti (odločenosti). Vztrajaj oči subjekt (oseba) za svoj univerzum ‚bivajočega‘. Jaz kot oseba za druge, so-funkcija vživetij. Objektivno časenje nasproti mojemu samočasenju.«

³⁶ Prim. Hua X.

³⁷ Prim. Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, prevod iz francoščine: Julius Frankenberger, uvod Erik Oger, Hamburg 1991 [1896].





Husserlova referenčna točka je njegova subjektiviteta raziskovalca: fenomenološka arheologija je arheologija njegovega lastnega doživljanja, zastopajočega vsako drugo subjektiviteto. To zelo kritizirano, ne nazadnje »do empirije sovražno« postopanje se ne dotika načina, po katerem arheološko razumevanje poteka in se v »cikcaku« odvija. Husserl opisuje zaznavo, s tem ko navede njene pogoje v skladu s svojo introspekcijo, ne da bi pri tem protokoliral postopek oblikovanja pravil kot abduktivno povratno navezavo na sam indukcijski postopek. Dejansko gre za tiho postopanje pri določitvi najdb, ki pogojuje interpretacijski postopek, vendar pa kot takšno ni zabeleženo. Pri tem prihaja do samokorektur, postavljanj pod vprašaj, odgovorov na vprašanja, ki se nahajajo zunaj teksta. Skupaj tvorijo fenomenološki cikcak – »[k]ot pri običajni arheologiji« ...

Fenomenološka *archaiologija*

Vendar pa je to le en, »modernejši« vidik Husserlove arheologije, ki se lahko navezuje na današnjo, poklasično arheologijo. Ob strani le-tega pa se nahaja še en, »arhaični« pojem arheologije v geološkem oz. geognostičnem smislu. Od Kanta naprej, ki je prevzel termin »filozofska arheologija«, ki je bil v obtoku od poznega 17. stoletja naprej,³⁸ se je ta termin navezoval na vprašanje začetka in konca (zemeljske) zgodovine. Ta »arheologija« je obenem »dokument« (v obliki poročila o stvarjenju) in »nauk o načelih«, ko določa tista (apriorna) pravila (mišljenja), pred katera se ne moremo vrniti. Ta lastnost pa je v Kantovem času tipična za obe področji: zgodovino zemlje *in* mišljenja. Niti geologija ni bila zmožna datirati zemeljski začetek (tako da bi se moralo poseči po »dokumentih«) niti niso tedaj bili zmožni opisati razvojnofizioloških osnov mišljenja.³⁹ Arheologija je bila večinoma »domneva« (tako pogosto rabljen

³⁸ Glej Ulrich Johannes Schneider, *Philosophische Archäologie und Archäologie der Philosophie: Kant und Foucault*.

³⁹ Značilno je, da Kant zanika možnost arheologije zemeljske narave (organskih oblik), vendar pa ne »neba« (zgodovine univerzuma). Tirnice zvezd je imel za inkorporirane zakone, katerih (spiralna) razporeditev dopušča sklepanje na začetek samega časa. – Ta, kasneje t. i. Kant-Laplaceova teorija, izhaja iz Kantove zgodnejše in anonimno objavljene razprave *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* iz leta 1755, od katere so zašli v knjigarne le redki primerki. Šele v drugi izdaji iz leta 1799 so prepoznali anticipacijo teorije matematika Pierra Simona de Laplacea iz *Exposition du système du monde*, ki je postala ponovno znana tri leta pred tem. Kanta je spodbudilo fizikalno-teološko delo Thomasa Wrighta *An original theory and new hypothesis of the Universe*. Pojem »filozofska arheologija« izvira ravno iz tega diskusijskega konteksta in označuje tekste in teorije, v katerih so podane informacije o začetku.





zgodovinskofilozofski termin razsvetljenstva) in je bila – kot v Kantovem primeru – odvisna od transcendentalno-deduktivnega postopanja.

Husserl zdaj po eni strani metodo dedukcije nadomesti z redukcijo, po drugi pa redefinira pojem začetka oz. izvora in se s tem odloči za drugega izmed pomenov arheologije, ki ju evocira Kant.⁴⁰ Ne gre več za začetek vseh biti v času, temveč za njihov izvor kot predmet zavesti: za njihov *temelj*.⁴¹ To poimenuje Husserl na začetku svojega osnutka arheologije z »archaî«, »zadnjimi« storitvami, ki ustvarijo »bitni smisel«, h katerim se v redukciji – »odkopavanju« – vračamo in s katerimi je mogoče »v njihovih gradbenih členih skritih konstitutivnih zgradbah« rekonstruirati »izkustveni svet«.

Biti stvari pa se zdaj pridružuje tudi njihov »smisel«. – In le-ta (to je drugi glavni Husserlov paradoks – poleg redukcijskega postopka) ni le zunaj zaznave, temveč tokrat zunaj njenih pogojev. Nauk o načelih je namreč od Kanta naprej usmerjen ne le k izvoru v okviru kritike teoretične rabe uma, temveč – glede na kritiko praktičnega uma – tudi h koncu. (Tudi tukaj obstaja vzporednica s teološko-geološko celostno zastavitvijo vprašanja, ki jo zanima predvsem napovedljivost konca sveta, proces staranja zemlje.) Konec pa ni le »kam«, temveč tudi »čemu«, cilj in končni smoter – teleološki moment. Husserl ga vidi po eni strani – difuzno – v »humanosti«, po drugi – konkretnije in časovno povezano – v usodi Evrope (tridesetih let), pri čemer je »Evropa« spet šifra za (mesto vsake) humanost(-i).⁴² Proti koncu svoje miselne poti Husserl v zgodovini ali njeni materialnosti počasi prepozna konstitutivne pogoje, ki jih je zmeraj iskal. Teh pa ne sestavljajo inteligibilne invariante, temveč časovno materialno-strukturne variable, iz katerih le-te nastanejo. S tem se vprašanje po izvoru in vanj vpisani določitvi smotrov končno neločljivo poveže s fenomenološko arheologijo v obliki redukcijske metode – ne nazadnje v upanju, da bi se oba paradoksa medsebojno eliminirala.

⁴⁰ Husserl zadevnih mest pri Kantu, ki so bila objavljena šele leta 1942, ni mogel poznati. – Vsekakor je bil pomen tega pojma znan, Husserl pa izrecni dedič kantovske teleološke paradigme.

⁴¹ Ko je Husserl pisal svoj tekst o arheologiji, je Heidegger leta 1929 že odkril izvorni princip zaznavne konstitucije v shematizmu čistega razuma – izvorno tvorbo pojma – in fenomenološko arheologijo zvedel na Kanta. (Prim. Heidegger, *Kant n. n. m.* [ter op. 30], str. 88–113.)

⁴² Glede Husserlove humanistične arheologije prim. Angela Ales Bello, *Phänomenologische Archäologie und die Frage nach der westlichen Kultur*, v: *Recherche husserliennes*, Vol.8 (1997), str. 65–84.





»Historični apriori«

Tako denimo v iskanju »izvora« geometrije. – Ob tem deklinira Husserl nalogo na naslednji način: »Le razkritje bitno-splošne strukture, ki se nahaja v naši in vsaki pretekli ali prihodnji zgodovinski navzočnosti kot takšni, in, v celoti, le v razkritju konkretnega zgodovinskega časa, v katerem živimo, v katerem živi celotno naše človeštvo, glede na njegovo totalno bitno-splošno strukturo, le to razkritje lahko omogoči dejansko razumevajočo historičnost, uvidevno, v pravem smislu znanstveno. To je konkretni *historični apriori*, ki zajema vse bivajoče v zgodovinski porojenosti in nastajanju oziroma v njegovi bistveni biti kot tradicijo in posredujoče.«⁴³ S tem se Husserl v drugačni obliki vrača k svojemu lastnemu izhodiščnemu vprašanju na začetku svojega pisanja, ko se je spraševal po življenjskih (oz. psiholoških) »osnovah« aritmetike. Pred aritmetiko je namreč geometrija kot nazorni način računanja v pristnem smislu. Le-ta je bila tako kot v Pitagorovem primeru življenjsko-historično povezana z zemljemerstvom in novo porazdelitvijo njiv po ciklično se ponavljajočih poplavah nilskega obrežja. V obliki »čiste«, končno algebraične geometrije poznamo danes le še sedimente tega »historičnega apriorija«, ki je sam zaenkrat skrit.

21

Ravno spričo tega osrednjega primera lahko Husserlovo držo do »običajne arheologije« – ki je pač znanost o izvori in njihovem posredovanju, pri čemer,

⁴³ Hua VI, 380; kurziv S. G. – Husserl si je izraz »zgodovinski apriori« verjetno izposodil od Diltheya. –Tukaj citirani tekst *O izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem* je iz zapuščine v nemščini najprej objavil Eugen Fink 15. januarja 1939 v spominski številki *Revue internationale de Philosophie* ob Husserlovi smrti. Medtem ko so tekst v Nemčiji ignorirali oz. razglasili za neobstoječega, je v francoski filozofiji postavil odločilne interpretacijske smernice. Štiri leta pred izidom *Besed in stvari* [nem. prev.: *Die Ordnung der Dinge*] je bil končno objavljen v francosščini, v Derridajevem prevodu, od koder si je izraz verjetno izposodil Foucault. Prim. Foucault, *Ordnung*, n. n. m. [glej tudi op. 3], 24 in 453. – Husserlova razmišljanja o možnosti fenomenologije zgodovine oz. odkritje zgodovine kot izvora smisla in pojava so nastala v kontekstu izdelave njegovih zadnjih javnih predavanj na Dunaju in v Pragi, ki so nedokončana izšla prvič leta 1936 v Beogradu z naslovom *Križa evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija* [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie]. Tudi tu govori Husserl o cikcaku, da bi se izognil »krogu« utemeljitve, ki ga je kasneje afirmirala hermenevtika: »Razumevanje začetkov je mogoče doseči v popolnosti le iz dane znanosti v njeni današnji podobi, s pogledom na njen razvoj. A brez razumevanja začetkov ostaja ta razvoj kot *razvoj smisla* nem. Ne preostane nam nič drugega: v ‚cikcaku‘ moramo iti naprej in nazaj; v izmenjavi mora eno pomagati drugemu. Relativno razčiščenje na eni strani prinaša marsikatero osvetlitev na drugi, ki pa sedaj odseva na nasprotni strani. Tako moramo v načinu obravnave zgodovine in njene kritike [...] pač stalno delati *zgodovinske skoke*, ki pa niso oddaljevanja, temveč nujnosti [...]« (Hua VI, 59).





kot poroča njegov zadnji asistent Fink, »obžaluje, da naj bi resnično posrečeni izraz [arheologija] za bistvo filozofije zasedla že pozitivna znanost«⁴⁴ – razložimo le z njegovim globoko ukoreninjenim zavračanjem »pozitivnosti«: nesmotno opazovanje stvari, namreč njihovo golo katalogiziranje, nima le za sumljivo, temveč za dokazani razlog propada »duhovnega«, s tem ko se njegovi konstitucijski pogoji »poznanstvenijo«.⁴⁵ A že analogija obeh končnih postopkov, do katere je prišel Husserl sam, je pri tem pokazala približevanje k metodi »pozitivne« arheologije. Ravno način tvorjenja hipotez je zaznamovan s teleološko določitvijo preučevanja. Seveda hoče Husserl preko srednjeročnih ciljev materialne določitve prepoznati dolgoročni cilj: smoter človeka po samem sebi. Arheologija, ki to ohranja, je vendarle dober nasvet, saj je bila klasična arheologija ravno v Husserlovem času prepuščena kulturnemu nacionalizmu. Tako kot Kant je tudi Husserl spregledal, da smoter humanosti ni dan že v definiciji le-te kot analitična sodba. – V tem navsezadnje tiči trajna vrednost Foucaultove arheologije: da je »človeka« prepoznala kot zgodovinsko fikcijo.⁴⁶

Prevedel Jože Hrovat

⁴⁴ Fink, »Problemen der Phänomenologie«, n. n. m. [glej tudi op. 5], 199. – V svoji publikaciji Husserl tega izraza ne uporablja. V posthumno objavljenem drugem delu svojega predavanja iz zimskega semestra 1923/24 o *Teoriji fenomenološke redukcije* določi Husserl formalnost fenomenologije kot metode redukcije tako, »da naj bi bila pod tem naslovom nujna znanost, ki kot resnična ‚arheologija‘ v sebi zajemajoče sistematično raziskuje tisto poslednje-izvorno in vse izvore biti in resnice in naj bi nas v nadaljevanju poučila, kako lahko iz tega prairzvirava vseh mnenj in veljav pride do najvišje in zadnje oblike uma katero koli spoznanje, v absolutno utemeljenost in upravičenost, v zadnje zamisljivo razsvetljenstvo čuta in postavitev prava« (Hua VIII, 29 isl., kurziv S. G.).

⁴⁵ Iz dvoreznega zagovora »vrednostne nevtralnosti« Maxa Webra izhaja, da je v okviru kritike racionalnosti »hladni pogled« pozitivizma kriv za ohladitev socialnega samega. – Husserlovo odvrnitev moramo torej ocenjevati kot toliko bolj tendenciozno, kolikor zahteva sam za izvajanje redukcije nujno vzdržanje od sodbe (*epoché*), ki je strogo pozitivistično načelo.

⁴⁶ Že Husserl se nagiba k dvojnosti genitivus subjectivus ter objectivus tega izraza, ko k temu pritegne »apriori zgodovinskosti« (Hua VI, 381), čeprav ima pred očmi predvsem vnaprejšnjo razgrnitev zgodovine in ne takoj vsakokratnega zgodovinskega dispozitiva. Foucault bo prenesel tistega iz konca 18. stoletja in zanj uporabil izraz »historičnost« (Foucault, *Ordnung*, n. n. m. [glej še op. 3], 337). Ta, »apriori zgodovinskosti« nastane s temporalizacijo (naravnih) stvari in se konča kot razkroj človeka v njegovi samo-historizaciji.





Jože Hrovat

ARHEOLOGIJA BITI. TELESNOST MED SUBJEKTIVITETO IN OBJEKTIVITETO

I. UVOD

23

Fenomen telesnosti med kulturno in filozofsko tematizacijo

Veliko znamenj kaže, da je glavna tema postmetafizične dobe telo. Dejansko vse glavne ideologije 20. stoletja stavijo nanj, od fašizma in nacizma pa do komunizma. In kapitalizem ni pri tem nobena izjema; tudi tu ne ve nihče prav dobro, kaj je to »lepa duša«, in nikogar to niti ne moti, kajti geslo glavnega trenda se glasi: »lepo telo«. Na neki način lahko govorimo že kar o epidemiji, ki zajema tudi vse večji del industrijskega segmenta. Zdi se, da gre za pravo renesanso mladosti, s katero prihajajo na dan čutne radosti, zdravje, privlačnost itd. Kot da bi bil vsak dan dan mladosti, s katerim proslavljamo telo, vsepovsod podobe lepih in zdravih deklet in fantov, v katerih čutno fizionomijo so se zagledale celo stvari. Celo avtomobili so začeli posnemati serpentinasto prelivanje poltenih linij, ki razveseljujejo življenja srečnih pripadnikov tega zanimivega in srečnega časa. Edini preostali kriterij resničnosti je seveda čutnost, spolirana površina telesa, na katero se projicirajo vse mogoče želje. Bistvena naj bi bila površina, za katero da ni ničesar. Vse je na planem – za vsakogar. V skladu s tem si moderni ljubimci ljubezni ne izkazujejo več v obliki dolgih in dolgočasnih pisem, temveč v kratkih vizualno-akustičnih sporočilih mobilnih telefonov. Tudi skrivanja ne marajo več. Instant-razmerja ga pravzaprav ne



potrebujejo. Skrivanje kot tako je postalo celo sinonim za nekaj slabega, saj sproža neprijetna ugibanja o namenu in potrebi. Zdi se, da implicira nekaj sumljivega. Danes se skrivajo samo še teroristi.

Čim manj teksta in toliko več podob. Tudi pri znaku je bolj cenjeno »telo«. Pri tem ne gre toliko za to, da bi dušo kratko malo zanikali, le občutka kake svečane resnosti ne vzbuja več. O njej govorijo le še verski blazneži in komedijanti.

V tem kontekstu zavzame telo v filozofiji 20. stoletja privilegirano mesto, kakršnega ni imelo v svoji dolgi zgodovini še nikoli. Če nekoliko pretiravam, lahko rečemo, da postane daleč najpomembnejša tema. Če nič ne pretiravam, potem moramo priznati, da ga vsaj od Nietzscheja naprej ne more ignorirati nobena resna filozofija več. Razlogov za to je več, vse skupaj pa se očitno navezuje na poglavje o metafiziki in njenemu koncu. Zanimanje za tovrstno problematiko seveda sovпада z zmanjšanjem frekventnosti tradicionalnih metafizičnih pojmov (npr. Bog, duša, duh, nesmrtnost itd.). Če za novoveško metafiziko velja, da razume človeka kot *animal rationale*, glede tega ni kakih bistvenih sprememb, kar pomeni, da ostaja ta dualizem animalnega in racionalnega v igri tudi še danes. Zgodi se torej natanko tisto, kar naj bi se po Heideggru zgodilo pri Nietzscheju: šlo naj bi »zgolj« za premestitev poudarka.

Nietzsche je v tej zgodbi vsekakor ena od ključnih figur, ne glede na to, kako jo razlagamo. Pri tem so lahko zanimive tudi zunanje okoliščine, konkretna zgodovinska situacija. Znano je, da je leta 1870 prekinil svoje delo na baselski univerzi in se kot bolničar, kajti zaradi zaposlitve je dobil švicarsko državljanstvo, prostovoljno udeležil prusko-francoske vojne. Tu je staknil cel kup bolezni, zato se je še istega leta vrnil. Vojna se je končala z bolečim porazom Francije in spoznanjem, da so njeni dnevi slave dokončno mimo. Ameriški generali se v bistvu sploh ne motijo, ko ugotavljajo, da po Napoleonu Francozi niso dosegli nobene pomembnejše zmage več. Kakor koli že, zadeva je pomembna zaradi nečesa drugega. Po porazu se začne javna debata o pomehuženosti francoskega naroda, v prvi vrsti seveda moških. Ob tem mimogrede še ugotovijo, da je število rojstev padlo in – da bo situacija še hujša – da se rodi precej več deklic kot dečkov. Vse več pozornosti začnejo zato posvečati fizični kondiciji telesa, kar precej vpliva tudi na modo, predvsem seveda moško, ki postane bolj zadržana, bolj »špartanska« in uniformna.¹ Če so še na začetku

¹ Prim. T. Garb 1998, str. 34 isl.





19. stoletja na boks gledali kot na plebejsko razvedrilo, je postal pozneje sredstvo za regeneracijo pomehkuženega in anemičnega naroda. Antika postane – ob obtoževanju dedov, ki da so dopustili takšno degeneracijo – tisti vzor, ki bi ga kazalo spet posnemati. Nietzschejevo ukvarjanje s telesom potemtakem še zdaleč ni naključno, ampak je na neki način del splošnega »trends«. O telesu se je v 19. stoletju brez dvoma veliko govorilo; a ne le govorilo, telo je postalo pomembna nacionalno-politična tema. Zanimivo je, da tovrstne obravnave skoraj vedno spremlja sočasna reaktualizacija antične kulture, spomnimo se samo Winckelmannovega primera.²

Toda vseeno Nietzschejeve obsesije s telesnostjo ne moremo razložiti s tovrstnimi zunanji motivi. Za kaj takega je bil verjetno premalo površen. Pri njem gre vse skupaj globlje. »Vse« stavi na telo. Telo ni več »ena« od pomembnejših tem, temveč glavna in edina. To je prva prava »filozofija telesnosti«. Dualistična, kartezijanska ontologija postane zato problematična. Za začetek recimo, da ni več tako prepričljiva in samoumevna. A kljub temu še naprej v pretežni meri obvladuje glavno mitologijo časa – znanost.

Teza, s katero se bomo v nadaljevanju podrobneje ukvarjali, je, da znanstveno izkustvo sistematično prezre svoje temeljne predpostavke. Da se torej vsak tak sistem vzpostavlja vedno z nekim načrtnim prezrtjem ali celo amnezijo. Zato je glavno vprašanje, prvič, kako misliti telo, ne da bi se pri tem zatekali v stara metafizična izhodišča in terminologijo ter pri tem samo predstavljali poudarek,³ in drugič, kako misliti celoto, če predpostavimo, da se znanost ukvarja zgolj s »fragmenti«. S tem v bistvu pristajamo na nekakšno metafiziko, ki jo je, kot zelo prepričljivo pokaže Heidegger, že od nekdaj zanimala predvsem celota. Zanima nas torej tisto, kar ostaja pri tem nujno neizrečeno. Če je to telo, natančneje: znanstvenikovo telo, potem se vse skupaj izostri v vprašanje: kako misliti to telo? Bolje rečeno: kako misliti telo izvirneje?

Ko govorimo o telesnosti, se moramo zavedati, da ne govorimo o kaki poljubni temi, ki bi bila zgolj bolj ali manj »zanimiva«, ker je pač trenutno *le dernier cri*. Telesnost je epohalna tema. Tega se je med drugimi zelo dobro zavedal tudi Husserl. Telo je tisti *temeljni fenomen*, od katerega je odvisna konstitucija vseh drugih. Telo kot *zaznavni organ* je »poleg« pri vsakem izkustvu zunanjega sveta. Telo vstopa celo v našo govorico. Izjava »tukaj sem« je smiselna le v

² Tukaj napotujem na izvrstno monografijo A. Pottsja *Flesh and the ideal* (1994).

³ Kot smo že rekli, je to očitek, ki ga Heidegger naslavlja na Nietzscheja (glej *Evropski nihilizem*).



primeru, ko se nanaša na telesno pogojeno mesto izjavljanja.⁴ Telesnost je ob tem tudi izrazito zgodovinska tema. Telo ni nekaj nespremenljivega. S tem seveda ne mislimo zgolj na genetiko (pravzaprav nanjo sploh ne mislimo), temveč bi radi opozorili na dejstvo, da je telo tudi in morda predvsem »družbeni proizvod«. Vsaka doba, vsaka kultura proizvede lastne podobe telesa. Na telo se neposredno vpisujejo socialne norme, želje in strahovi določenega časa. A ni samo zunanost tista, ki je kulturno (pre-)oblikovana, tudi način čutenja, kako in kaj vidimo in slišimo, je nekaj, česar se je treba šele naučiti.⁵

Kakor koli že, naj počnem kar koli, naj grem kamor koli, telo je zmeraj »tu«. Do svojega telesa ne morem vzpostaviti tiste distance, ki jo sicer neprestano vzpostavljam do drugih fizičnih stvari. Te stvari lahko nekaj časa opazujem, potem pa neopazno izginejo iz mojega horizonta. V njihovo prisotnost je že od samega začetka vpisana odsotnost. Pri mojem telesu je drugače: njegova prisotnost ne more nikoli preiti v popolno odsotnost. »Lahko pozabim svoje rokavice,« pravi Waldenfels, »ne morem pa svojih rok«. ⁶ Se pravi, moje telo obvladuje nekakšna prostorsko-časovna vseprisotnost, permanenca; je hkrati absolutno najbližje, po drugi strani pa najbrž ravno zaradi tega tako obupno daleč.

26

Telo seveda ni samo *zaznavni organ*. Navajeni smo, da se nam kaže na dvojen način: kot *Leib* in kot *Körper*,⁷ kot subjekt in objekt; kot moje (živo) telo in kot vsaka druga prostorska stvar; kot jaz, za katerega se izkaže, da je v svojem bistvu transvestit, ki vidi sebe vedno kot drugega in najde v drugem vedno nekaj svojega. Ali pa kot točka srečevanja zunanosti in notranjosti, bližine in daljave, domačnosti in tujosti.⁸ *Leib* ima pri Husserlu dvojno naravo: po eni strani je *aesthesiologisches Leib*, esteziološko telo, kar pomeni, da je kot čuteče odvisno od materialnega telesa (pri katerem je treba razlikovati med materialnim telesom kot pojavom in členom osebnega okolja ter fizikalnim telesom), po drugi pa *Willensleib*, volitivno telo, ki se lahko prosto giblje.⁹ Prvo je podlaga (*Unterlage*) drugega.

⁴ Prim. B. Waldenfels 2000, str. 10 isl.

⁵ Prim. A. Honneth 1986, str. 14.

⁶ n. n. m., str. 31.

⁷ *Leib* se običajno navezuje na živo telo, torej telo, »v« katerem živimo, »s« katerim čutimo, »se« gibljemo itd., *Körper* pa na fizično telo, tj. stvari, predmete, objekte. Telesnost je sicer pri Husserlu prvi apriorij *Lebenswelts*, kar pomeni, da je pogoj možnosti pojavljanja stvari. Drugače rečeno: ni stvari brez telesa.

⁸ Prim. Waldenfels 1999, str. 17 isl.

⁹ Hua IV, str. 284.





Svoje telo lahko torej zaznavamo enako kot vsako drugo zunanjo stvar. Npr. določen del zavestno izoliramo in ga obravnavamo ločeno od celote. Celota se kaže s tega vidika kot vsota posameznih delov. Za znanost, še posebej medicino, je to privilegirani pogled. Zdi se, da celo edini, ki ga pozna. Zamrzne celotno eksistenco in iz nje izreže tisti del, ki jo zanima. Sliši se precej preprosto.

Vendar pa večine svojega časa ne preživimo v tovrstnih enklavah strogo zamejene refleksije. V nekem drugem modusu gledanja opazimo, da se mi telo – za razliko od drugih stvari – kaže vedno le z ene in iste strani (nikoli v celoti, če ne upoštevamo posredovanja raznih medijev, npr. ogledala, kamere, fotografije itd.). Se pravi, čeprav svoje telo lahko zaznavamo tudi kot vsak drug predmet, pa v resnici to ni prevladujoči način zaznavanja; dejansko zmeraj vemo, da gre pri vsem skupaj za nekaj več. Čeprav lahko levo roko otipam z desno, pri tem dobim občutke od obeh. Desna roka občuti npr. gladkost ali hrapavost, leva občuti dotik. Drugače rečeno: desna roka začuti levo, leva roka začuti desno, morda celo nogo ali kaj drugega, za kar misli, da je roka, itd. Zdi se, da je krog sklenjen, vendar v resnici ni. Tipajoča in otipana roka v resnici nista identični, po drugi strani pa tudi ne neodvisni entiteti. Ko tipam, sem vedno bolj pri eni ali drugi. Situacijo lahko tudi obrnem, ne da bi pri tem kaj bistvenega spremenil. Temu bi lahko rekli *leibliche Reflexion*, telesna refleksija: telo razmišlja o samem sebi. Telo razmišlja in ve.¹⁰ Opravka imamo z diferenco, ki izključuje popolno identiteto (če je identiteta sploh lahko kdaj »popolna«). To je stara zgodba o ogledalu: vidim se tam, kjer v trenutku videnja prav gotovo nisem. Vidim sebe kot drugega. Misli ti telo zato med drugim pomeni misliti ta razcep.

Običajen predmet lahko opazujemo načeloma z vseh strani,¹¹ telesa pa ne. Telo je vedno ujeto v eno perspektivo. Vendar pa ravno ta perspektiva usodno določa vse druge.

»Telo se torej izvorno konstituira na dvojni način: po eni strani je fizična stvar, *materija*, ima svojo razsežnost, h kateri spadajo njegove realne lastnosti, bar-

¹⁰ To je eno od glavnih Nietzschejevih sporočil. Telo ni »neumno«, še več, telo je pravzaprav nekakšen »veliki um«: »Telo je velika umnost, množica z enim smislom, vojna in mir, čreda in pastir.« (Nietzsche 1984, str. 37.)

¹¹ Percipirana stvar se ne izčrpa v aktualni percepciji, saj je le-to mogoče poglobljati z odkrivanjem vedno novih »profilov« (Merleau-Pontyjev prevod Husserlove »*Abschattung*«). Perspektiva pri tem ne pomeni »subjektivne deformacije stvari, temveč, nasprotno, eno od njihovih lastnosti, morda njihovo bistveno lastnost. Ravno ona je tista, kateri dolguje percipirano svoje skrito in neizčrpano bogastvo, ki je ‚stvar‘ [une ‚chose‘]« (Merleau-Ponty 1942, str. 201).



vitost, gladkost, trdota, toplota in druge materialne lastnosti; po drugi strani pa ga odkrivam, *občutim* ‚na‘ in ‚v‘ njem ([...] *empfinde* ich ‚auf‘ ihm und ‚in‘ ihm [...]): toploto na zunanji strani roke, mrzav v nogah, dotike v konici prstov.«¹²

»Isto telo, ki mi služi kot sredstvo vse zaznave, me ovira pri zaznavi samega sebe in je čudno nepopolno konstituirana stvar.«¹³

Že na ravni telesnosti imamo problem slepe pege (isti problem nastopi, kot vemo, na ravni transcendentalnega jaza, ki si prav tako ne more pogledati »za hrbet«). Na tej točki moramo zastaviti Husserlu nekaj vprašanj: Ali nimamo že na ravni telesnosti opravka z nečim ireduktibilnim? Ali morda že sama telesnost ne predstavlja tistega transcendentalnega področja, ki ga sam nahaja oz. postavlja v transcendentalni jaz? Ali ni ravno telesnost tista, ki nam odpira tako polje transcendence kot tudi imanence? Ali ni ravno telesnost tista, ki diferira in integrira *Lebenswelt* in transcendentalno subjektiviteto?

Iz vprašanj je mogoče razbrati neko topiko oz. register možnih odgovorov. Vsekakor je pri tem dobro, če smo nekoliko previdni pri morebitni uporabi pridevnika »dokončen«, napisanega v ednini. Pri Husserlu neizogibno naletimo na cel kup težav. Jasno je, da telo ni nekaj homogenega, saj zajema tako čutenje kot tisto občutenje, tako gledanje kot gledano ... Razumljiveje povedano: tako *noesis* kot *noemo*. Ali se je potemtakem Husserl z redukcijo telesnega prenačil, tj. spregledal njegov ireduktibilni moment?

28

Arheologija zavesti

Redukcija in epoché pomenita pri Husserlu strateški premik iz sfere transcendence v imanenco, ki je hkrati tudi premik s področja faktičnega na področje eidetičnega.¹⁴ Na koncu prispemo do sfere čiste zavesti, kjer ni več ničesar, kar bi še lahko reducirali ali postavljali v oklepaj. Poti je tukaj nepreklicno konec, zato se nam z vso resnostjo in nujnostjo zastavi vprašanje, kam smo sploh prišli. Začnejo se problemi z vidljivostjo, zaradi česar se znajdemo v določeni zadregi.¹⁵ Ta »mi« pomeni seveda med drugim tisti »jaz«, za katerega tiho

¹² Hua IV, str. 145.

¹³ Prav tam, str. 159.

¹⁴ Ko govorimo v tem kontekstu o transcendenci, moramo vedeti, da gre pravzaprav za transcendenco v imanenci. (Prim. še T. Hribar 1993, str. 57 isl.)

¹⁵ V zadregi se znajdemo pravzaprav že takoj, ko izstopimo iz predmetne naravnosti, saj nam



predpostavljamo, da je natanko eden (tako kot predpostavljamo, da bomo imeli zaradi njega težave pri intersubjektiviteti¹⁶). Predpostavljamo, ker videti tega vsekakor ne moremo. Morda se znajdemo v skušnjavi, da bi se počutili kot Bog, ki je prišel do točke samoovedenja. Možnosti vsekakor ni veliko, vsaka pa je povezana z določenim interesom.

Glede interesa bi morala biti stvar jasna že od samega začetka. Toda pridejo tudi trenutki pooblačitve. V množici interesov tako lahko pozabimo na lastnega. Husserl verjetno ni mislil resno, ko se je odpovedal sploh vsakemu interesu. Najbrž je pozabil na tistega v odgovedi. Vendar pa mu ne moremo očitati manipuliranja z njimi, do katerega sicer ves čas prihaja v sferi estetske *epoché*. Recimo takrat, ko se nič hudega sluteč odpravimo na violinski koncert, kjer »opazujemo« lepo violinistko, ki nam preusmerja pozornost z glasbe na telesne čare. Ki nas torej postavlja v skušnjavo, da epohiramo glasbo in investiramo svoj interes v telo. Torej: Husserlova teoretska *epoché* pomeni nekaj povsem drugega. Če hočemo prakticirati kartezijske meditacije, moramo vzeti v zakup asketizem, ki takšno prakticiranje vedno spremlja. Da bi do sveta sploh lahko prišli, se mu moramo na neki točki najprej odpovedati. Interes zavzame narcistično držo.

- *propos*, po Foucaultu je vprašanje askeze v zahodni kulturi nekje do Descartesa neločljivo povezano z dostopom do resnice. Subjekt se mora najprej »očistiti«, opraviti določene vaje, in šele potem je sposoben resničnega spoznanja. Pri Descartesu se vse skupaj spremeni, saj je dovolj, da vidiš, kar je evidentno. Evidenca nadomesti askezo.¹⁷

S prehodom v transcendentalno subjektiviteto se življenje v svetu pokaže modifirano. Pri tem se bit kot taka ne spremeni, odstranijo se le zakrivajoče smiselne plasti oz. plasti smisla (*Sinnschichten*), tako da postane vidno tako tisto zakrivajoče kot tudi zakrito. Drugače rečeno: s tem ni vzpostavljena nova bit tega življenja, temveč se v tem razkriva življenje v svoji biti. Dejansko gre za rekonstrukcijo.¹⁸

nujno zmanjka imen, kolikor se vsako ime navezuje na nekaj objektivnega (prim. A. Tonkli-Komel 1997, str. 120).

¹⁶ S transcendentalno subjektiviteto trčimo ob problem telesnosti v trenutku, ko se zastavi vprašanje o možnosti komunikacije med različnimi transcendentalnimi jazi, torej v trenutku prehoda iz metodološkega solipsizma v intersubjektiviteto.

¹⁷ M. Foucault 1991, str. 142.

¹⁸ Prim. H. R. Sepp 1992, str. 16 isl.





Transcendentalna subjektiviteta kot ireduktibilni moment meditacij kartezijskega tipa predstavlja konstitutivni temelj sveta. S tem se izognemo novoveški izgubi sveta, ki je izhajala predvsem iz pozabe na perspektivno danost stvari.¹⁹ Novoveški pogled ni nič drugega kot pogled vsemogočnega znanstvenika, ki si je skonstruiral paralelni svet objektov, s čimer si je zagotovil njihovo ontološko stabilnost, statičnost, izgubil pa dinamični moment »živost«. V tem vidi Husserl enega od glavnih razlogov za duhovno krizo, ki je zajela njega in njegov čas. Svet se je razklal na dvoje; drugače povedano: razklala se je pravzaprav naša podoba, ki smo si jo o njem ustvarili oz. si jo na neki način ustvarjamo vsak dan. Sonce se je podvojilo in morda postalo malo manj svetlo. V tem se skriva Descartesova zadrega: ali bi verjel svojim očem ali raje astronomskim izračunom. To je tista shizoidna filozofska situacija, v kateri smo razpeti med tem, kar se nam kaže (*mundus sensibilis*), in onim, kar je res (*mundus intelligibilis*). In ker smo se navadili, da odgovorov ne iščemo več pri Bogu, nam lahko očitno pomaga samo še tisti »drugi«, recimo znanstvenik. Toda s tem se nam problem samo še poglobi: astronom nam nariše neko povsem drugačno podobo kot fizik ali kemik. Znanost problema ne rešuje, ker je očitno že sama del problema. Še več, lahko bi celo rekli, da probleme generira in multiplicira.

30

Če hočemo do stvari samih, potem se moramo osvoboditi najprej svoje vezanosti na objektni, sekularizirani svet, ki se kaže s tega vidika kot nekakšen zastor.²⁰ *Epoché* nam služi pri tem kot metodološko sredstvo, s katerim si pomagamo preusmeriti pozornost in interes iz raznih neumnosti na tisto bistveno. *Epoché* seveda ne pomeni eliminacije, pač pa abstinenco, zgoraj omenjeni asketizem. Ne gre za to, da bi izolirali premise, iz katerih bi potem deducirali absolutno utemeljeno spoznanje, temveč za to, da ekspliciramo, kaj takšno spoznanje v resnici pomeni. Dejansko to, kar iščemo, v implicitni obliki sicer že imamo. Vendar pa nam ne gre za iskanje tega, kar imamo (pa tega morda še ne vemo), torej za popisovanje inventarja, pač pa za iskanje načina, sloga, tistega »kako« našega imetja. Redukcija pomeni dejansko zvajanje tega, kar se kaže, na način, kako se kaže. Na primer: iz izkustva vemo, da se nam lahko kelih daje na mnogo različnih načinov – v evharistiji pomeni nekaj po-

¹⁹ Prim. Husserlovo kritiko znanosti in vprašanje filozofije kot znanosti (Husserl 1991).

²⁰ »Sprememba objektivne naravnosti v transcendentalno označuje spremembo svetne zavesti v zavest o svetu in pomeni potemtakem nekakšen 'izstop iz sveta'. Ta izstop iz sveta je izstop iz objektivnega sveta, tj. sveta, kakor je dostopen v predmetno zainteresiranem ravnanju in mišljenju.« (A. Tonkli-Komel 1997, str. 120)



vsem drugega kot v muzeju ali pri orgijah. Nas ne zanima kelih nasploh, ki bi bil kot tak rezultat miselne abstrakcije, temveč kelih »v dani situaciji«.

V izkustvu faktičnega jaza ni nikoli izrecno eksplicirana splošna struktura tega izkustva. Kot taka je zmeraj nekaj samoumevnega, predpostavljenege, vnaprej danega. Tudi stvari se dajejo vedno v horizontih znanega, domačega, zato je razumljivo, da se nikoli ne pojavi potreba po izrecnem tematiziranju njihovih danosti. Ne dogaja se nič dramatičnega, kar bi nas morda presenetilo in izzvalo našo pozornost. Stvari so zato neopazne. Podobno je s »subjektom«. Faktični jaz kot subjekt (faktičnega) izkustva je kot jaz-v-svetu načeloma vedno že tudi objekt tega izkustva. Njegova eksistenca, objektivirana v figuri »človek«, je povsem kontingentna. Ko postavljamo v oklepaj objektni svet, moramo narediti zato enako tudi z objektom »človek«, saj je tudi sam nujno del te objektivnosti. To pomeni transcendiranje človeškosti v smeri transcendentalne subjektivitete, ki je njen temelj. »Človek« je nekaj, kar je treba – skupaj z »objektivnim« svetom – preseči. Vse skupaj zelo spominja na Nietzscheja, še bolj pa na Kanta. Vsekakor postane iz tega konteksta precej razumljivejša tudi kasnejša Foucaultova razglasitev njegove smrti.²¹ »Človek« je namreč zgolj predsodek, zgolj ena od mnogih zgodovinskih figur. V njegovi usodi je seveda zajeto tudi telo,²² kar zna biti nekoliko problematično. Faktični jaz je namreč nujno telesen.

Transcendentalna subjektiviteta ne pomeni subjektivitete v klasičnem smislu. Tukaj gre za subjekt, ki ne more nikoli (!) postati objekt, saj vsakršno tovrstno diferenciacijo kot tako šele omogoča. Husserl gre naprej od novoveških zastavitev, iz katerih je sicer izhajal. In ravno tale korak je »usoden«. To je korak

²¹ Prim. G. Canguilhem 1994, str. 71–91.

²² Kaj se dogaja v teh meditacijah s telesom, zelo nazorno opiše Fink (1988): »V predmetno naravnem izkustvu ne izkušam le zunanjih predmetov, temveč vedno tudi svoje lastno živo telo. Konsekventno postavljanje bitne veljavnosti [Seinsgeltung] čutnega izkustva v oklepaj zajema tudi moje lastno telo. To terjá natančnejšo obrazložitev. Moje živo telo mi je v principu dano na dva načina: enkrat v povsem neposredni notranji zavesti, notranjem občutku notranosti [Darinseins], notranjega delovanja in jaznega agiranja; potem pa tudi v zunanji apercipiji (vidim roko, tipam oko itd.). V zunanji apercipiji se mi daje kot realna telesnost, kar mi je obenem netelesno dano od ‚znotraj‘, v jaznem delovanju, v psihični telesni zavesti. Če naj gre tudi tukaj pri usklajevanju ‚notranjega‘ gibanja z zunaj ugledeanim telesnim gibanjem organov za enoznačne in močno motivirane bitne veljavnosti, potem nas pač epoché sili, da ‚postavimo v oklepaj‘ bitno veljavnost čutnega izkustva, od zunaj ugledeano živo-fizično-telesnost [Leib-Körperlichkeit], ki si jo vedno popolnoma neposredno pripisujemo.« (str. 167–168) Enako je z »notranjo telesnostjo« notranjega izkustva, ki da ima popolnoma sekularen značaj. Toda ali ima telo v celoti sekularen značaj? Problem telesnosti se najbrž ne izčrpa v psihologiji.





v neznano, sestop iz dobro utrjenih mestnih poti nekam, kjer bo treba morebitne gozdne poti šele najti. Ta »naprej«, ki pomeni pravzaprav ravno »nazaj«, ga pripelje do predobjektivne ravni, ki je potemtakem predhodna vsaki objektivaciji. Predhodna, ker drugačna niti ne more biti. Svet kot objekt v transcendentalni subjektiviteti nadomesti transcendentalni horizont možnih objektov, ki pomeni apriorno enotnost, v kateri se kaže množstvo svetnih stvari.

Husserlova arheologija prispe tako do svoje *arché*. Toda kaj to tukaj pravzaprav pomeni? *Transcendentalni jaz* ali *Lebenswelt*? Drugače rečeno: ali ni zavest o svetu nujno »pred« svetom? Seveda, vendar pred *objektivnim svetom*, nikakor pa ne pred svetom kot *transcendentalnim horizontom* objektivnih stvari, torej pred-objektivnim, apriornim svetom. *Horizont zavesti* in *horizont sveta* tako na nek način sovpadata, sta sočasna.²³ A kaj ta sočasnost dejansko pomeni? Pri Husserlu je glede tega precej nejasnosti. Tako ostaja odprto vprašanje, kaj se dogaja pri tem s konstitucijo tega sveta. Natančneje: katera instanca jo izvaja? Je to nujno transcendentalna zavest? Po drugi strani pa, ali ni svet že konstituiran?

32

Očitno smo trčili ob najbolj travmatično točko Husserlove filozofije. O zadevni problematiki pravi K. Held takole: »Čprav se v Husserlovi pozni filozofiji vse vrti okoli univerzalnega horizonta ‚svet‘ ali ‚življenjski svet‘, pa v njegovi programatiki obdrži primat neka druga tema, in sicer zavest kot transcendentalna subjektivnost. Husserl premesti vnaprej dano očitnostno dimenzijo ‚svet‘ v imanenco zavesti tako, da jo razglasi za njen konstitutivni produkt. S tem pa spregleda, da svet kot napolnilni prostor vseh načinov danosti obenem tvori element, v katerem zavest in bit tvorita izvirmo enotnost. Le zato, ker obstaja ta začasna enotnost, ju je mogoče naknadno tudi razlikovati. Transcendentalna zavest, ki s svojim konstitutivnim delom nasproti postavlja svet, že predpostavlja očitnostno dimenzijo ‚svet‘. Husserl ta utemeljitveni sklop postavi na glavo.«²⁴ Rekli bomo takole: pred vsemi aktivnimi sintetizirajočimi »uslugami«

²³ »Svet in zavest [...] sta ena in ista celota, gledana iz dveh zornih kotov« (A. Tonkli-Komel, str. 119).

²⁴ K. Held 1998, str. 12 isl. Podobno meni tudi M. C. Dillon: »Husserl dojema *Lebenswelt* v kontekstu transcendentalnega idealizma kot konstituiran kulturni horizont. To pa je nevzdržno, če ne iz nobenega drugega razloga, potem zato, ker prvotna socialnost *Lebenswelta* ne more izhajati iz solipsistične lastne sfere (*Eigensphäre*) Husserlovega transcendentalnega jaza« (Dillon 1997, str. 87). Takšni nesporazumi so nekaj povsem običajnega. Problem je v tem, kako misliti kontinuiteto, prehod iz »transcendentalne« pozicije v pozicijo »Lebenswelta«. Husserlu tukaj vsekakor ne moremo očitati kake pretirane volje do jasnosti.





transcendentalne subjektivitete so pasivne in receptivne, ki se aktivirajo oz. so zmeraj že aktivirane s čutnimi funkcijami živega telesa, katerega bistveni atribut je zmeraj bil, je in bo ravno čutnost.

A pojdimo naprej. Največji problem vsake arheologije je, kot smo že nakazali, interpretacija tega, kar je našla.²⁵ Izkopavanju nujno sledi konstitucija, rekonstrukcija, kontekstualizacija izkopanega. Problem se pokaže najprej v vprašanju, od kod bomo izhajali. Če vemo, da so lahko to le »tla«,²⁶ na katerih je izkopavanje dejansko potekalo, je jasno, da postane problematična ravno »sedanjost«. Problem, ki je očitno hermenevtične narave, lahko formuliramo tudi takole: kako si »prilastiti« nekaj novega oz. starega, v vsakem primeru heterogenega, ne da bi se nam pri tem izmaknila njegova heterogenost. Ne da bi torej to zreducirali na »staro«, znano, domače ...

Po Husserlu mora imeti vsako arheološko raziskovanje »cikcakasto« obliko.²⁷ Po eni strani poteka iskanje *archai* regresivno, vendar pa zahteva povezovanje z »izhodiščem« vsekakor drugačno smer *Sinnesentwicklunga*, če naj ustrezno pojasnimo njihova notranja razmerja.

Čeprav gre pri fenomenološki arheologiji v prvi vrsti za arheologijo sedanjosti, se postopek že načeloma navezuje na historično razsežnost problema. Na tem mestu so lahko zanimiva zlasti Nietzschejeva razmišljanja o zgodovini, ki se navezujejo na »telesno sedanjost«: »Da pa življenje potrebuje pomoč [den Dienst] zgodovine, mora biti ravno tako jasno kot stavek, ki ga bo potrebno pozneje dokazati – da preobilica zgodovine škodi živemu. Zgodovina pripada živemu v trojnem oziru: pripada mu kot dejavnemu in stremečemu, kot ohranjajočemu in občudujočemu, kot trpečemu in potrebnemu osvoboditve. Ta trojnost odnosov ustreza trem vrstam zgodovine: kolikor lahko razlikujemo *monumentalno*, *antikvarično* in *kritično* zgodovino.«²⁸

²⁵ »Arheolog, ki nekaj izkoplje, ne začne, denimo, s poimenovanjem stvari, temveč najprej na podlagi pripadnosti določenim plastem določi njihovo medsebojno relativno lego. Šele v zadnjem koraku se plastem in njihovemu materialu dodelijo absolutni podatki« (S. Günzel 2003, str. 289).

²⁶ V tem kontekstu je lahko produktivno, če razmislimo tudi o fenomenu »zemlje«, ki je bil še do pred kratkim dokaj zapostavljen (prim. D. Komel 2001, str. 73–90).

²⁷ O tem govori Husserl v še neobjavljenem rokopisu, ki ga vodijo v njegovem arhivu pod oznako »C 16 VI«, kjer pravi med drugim takole: »[...] Kakor pri običajni arheologiji: rekonstrukcija, razumevanje v ‚cikcaku‘« (List 76a, I).

²⁸ F. Nietzsche 1972, str. 254.



Fenomenološka arheologija ne pomeni heglovskega teleološkega prisvajanja preteklih plasti, v katerih naj bi tičala latentna »resnica« poznejših. Zgodovina zavesti bi bila tako alokacija izkustvenih podob, od katerih bi vsaka poznejša utelešala resnico prejšnje. V tem kontekstu bi se resnica vzpostavljala seveda retrogradno. Vse pretekle izkušnje bi se sedimentirale v sedanjem stanju. Tukaj je lahko koristno Merleau-Pontyjevo svarilo, da genetičnega smisla predhodnih faz izkušnje ni preveč dobro interpretirati kot nujen ali teleološko določen rezultat poznejših faz.²⁹ Retrospektiva kot taka namreč vnaša v igro kontingenco. Za seboj najde preteklo (potencialno) prihodnost možnega razvoja, za katero vemo, da je njena dejanska (aktualna) prihodnost v vsakem primeru rezultat takšne ali drugačne selekcije zgodovinsko določenih praks. Ta dejanska oz. aktualna prihodnost pa je seveda tista, iz katere se dejansko utemeljuje sedanja perspektiva preteklosti. V zgodovini tako odkrivamo nujnost, ki smo jo vanjo projicirali sami. To je podobno tisti Nietzschejevi igri, ko resnico skrijemo v grm, potem pa smo vsi srečni in presenečeni, da jo tam tudi najdemo.

34 Pri teleološkem tipu zgodovine je nujna potlačitev tistih momentov, ki jih ni mogoče vpeti v kontinuiteto predpostavljenega razvoja. Diskontinuiteta postane »stigma časovne disperzije«, ki jo mora zgodovinar potlačiti, ker predstavlja realno grožnjo njegovemu diskurzu.³⁰ Diskontinuiteta namreč ogroža ravno rekonstitucijo, tj. povezovanje sekvenc. To bi lahko primerjali z normalnim in patološkim: norma vzpostavlja pravilo, ki poenoti raznovrstnost, razlike, patološkost pa je nekakšna diskontinuiteta, nekaj, kar ostaja nepreklicno »zunaj«, ker se na noben način ne pusti poenotiti.³¹ Foucault nas v tem kontekstu lucidno opozori na to, da je kontinuiteta pravzaprav korelat zavesti, ki s svojim sintetiziranjem integrira heterogene elemente v neko identiteto.³²

Pri retrospektivi težko ločimo to, kar se je dejansko uresničilo, od tega, kar bi se lahko. Velika verjetnost je, da se nam bo smisel zgodovine izmuznil, če ga bomo iskali le v tem, kar je bilo možno, ne da bi bili pozorni na prestrukturiranja področij prakse, s katerimi nekaj postane možno. Vsekakor se moramo zavedati, da resnica preteklih podob zgodovine v nobenem primeru ne more

²⁹ Glej B. Liebsch 1993, str. 19.

³⁰ Prim. M. Foucault 1998, str. 298 isl.

³¹ »Normirati, normalizirati pomeni vsiliti neko zahtevo nečemu bivajočemu, neki danosti, katere različnost in dispartatnost se v primeru z zahtevo kaže ne le kot tuja, temveč še bolj kot sovražno nedoločna« (Canguilham 1987, str. 180).

³² n. n. m., str. 301.





postati resnica zgodovine nasploh, saj je tudi sama vpisana v določeno časovnost, tj. neko sedanost, ki ima pred sabo možno prihodnost. Drugače rečeno: vsaka takšna resnica je tudi sama nujno zgodovinska, je nujno locirana v neki zgodovinski svet in projicirana.

Sprostitev fenomenalnega polja

Kot smo videli, je postala konstitucija kot vzpostavljanje sveta s strani transcendentalne zavesti problematična. Vse kaže, da je svet že vzpostavljen, namreč svet kot *Lebenswelt*, kot *svet življenja*. S tega horizonta se pokaže »parazitiranje« znanstvenega izkustva in njegovih zgodovinskih konstruktov na tem izvornem srečanju.³³ Za epistemologijo se odpre neka povsem nova dimenzija, o kateri je lahko prej le sanjala. Epistemolog nenadoma posumi, da je na nekaj pozabil, vendar pa ne ve prav dobro kaj. Tudi zato se izkažejo tile Husserlovi zapiski za nekaj izjemno dragocenega. Iz njih se zelo lepo vidi, da je znanstveno spoznanje nujno vezano na nekaj izvirnejšega, s čimer je v usodnem razmerju ravno telo tega izkustva – telo, ki ni niti objekt niti subjekt, kajti ta ločnica je v resnici precej poznejšega datuma.

»Vrniti se k stvarim samim pomeni vrniti se k tistemu svetu pred spoznanjem, o katerem spoznanje vedno govori in z vidika katerega je vsaka znanstvena določitev abstraktna, znakovna in odvisna, tako kot geografija glede na krajino, kjer smo se najprej naučili, kaj je to gozd, travnik ali reka.«³⁴

Svet življenja se nam odpira skozi *sentir* in *percevoir*, (ob-)čutenje in zaznavanje. Če začnemo z občutenjem, kar je glede na red stvari najbrž najustreznejše, ugotovimo, da pri tem ne gre za nekaj, kar bi zadevalo zgolj »mene«; obenem se navezuje tako na svet kot tudi na socialno dogajanje. Iz *Gestalttheorie* vemo, da na začetku nimamo atomarnih dražljajev, preprostih čutnih podatkov, ki bi bili ireduktibilni, neodvisni, določeni po sebi, temveč je na delu že določena izdiferenciranost, relacija. Če smo natančnejši: nikoli nismo aficirani z nečim posameznim, nikoli nimamo čiste impresije, vse skupaj je vedno del nekega

³³ Dejansko nas že Nietzsche opozori, da »[S]plošno nimamo kategorij, da bi smeli ‚svet sam na sebi‘ ločiti od ‚sveta kot pojava‘. Vse naše *umske kategorije* izvirajo iz senzualnosti: prebrane iz empiričnega sveta. ‚Duša‘, ‚jaz‘ – zgodovina teh pojmov kaže, da gre tudi tu za najstarejše ločevanje (‚dih‘, ‚življenje‘) ... « (*Volja do moči*, str. 284).

³⁴ Merleau-Ponty 1945, str. III.



pomenskega polja, kot tako pa nastanjeno z določenim smislom. Celota je vedno pred posameznim. To pomeni, da na začetku nimamo neobdelanega materiala čutnosti, ki bi čakal na naše urejanje.

Iz behaviorizma poznamo t. i. model *stimulus-response*, ki je popularen zlasti v anglosaksonskem svetu. Njegovo bistvo se skriva v enoznačni in enosmerni kavzalnosti. Če ustrezno določimo neki stimulus, potem lahko s pomočjo ustreznega zakona napovemo, katera reakcija mu bo sledila. Z drugimi besedami: določenemu tipu dražljaja sledi vedno določen tip reakcije. Če vržemo kovanec v aparat za kavo, je velika verjetnost, da jo bomo tudi dobili. A gestalt teorija je glede tega zelo sumničava.³⁵ Dobro ve, da lahko dobimo tudi kaj drugega ali sploh nič. Wolfgang Köhler je napravil zanimiv poskus s kokoši: na papirnato podlago je natresel dva enaka kupa koruze. Opazil je, da izberejo kokoši vedno tisti kup, ki se nahaja na svetlejši podlagi. Potem je temnejšo podlago nadomestil s še svetlejšo, se pravi svetlejšo od kupa, ki so ga kokoši izbrale v prvem delu. Če bi potemtakem kokoši mehanično reagirale na nevtralne dražljaje, bi vsekakor morale ostati pri privajeni barvi podlage. Toda izbrale so si nov kup na novi podlagi. To bi lahko dokazovalo, da kokoši ne reagirajo na dražljaj, ki bi imel določene objektivne lastnosti, temveč na relacijo »svetlejši od«. Ker so se naučile, da izberejo kup na svetlejši podlagi, pomeni to v novi situaciji nov kup. Nova situacija na novo določi in preoblikuje razmerja.

Če skušamo iz tega potegniti določene zaključke, potem lahko najprej še enkrat ponovimo, da na začetku ne gre za zaznavanje izoliranih lastnosti ali preprostih elementov. Da lahko zaznavamo, moramo biti soočeni z določenimi relacijami. Ali drugače: ko zaznavamo, smo soočeni z neko razliko. Če bi imeli pred sabo samo homogeno površino, ne bi zaznavali ničesar. Iz tega lahko upravičeno sklepamo, da je osnovni fragment izkustva figura na nekem ozadju. Vsak del je to, kar je, po svoji relaciji do drugih delov in do celote, ki jo skupaj tvorijo. Pomen vedno izhaja iz neke razlike. Nikoli ni absoluten, temveč odvisen od dane situacije.³⁶

Rešitve empirizma, ki reducira občutenje na posedovanje kvalitete, so torej nesprejemljive, toda s tem postane občutenje spet problem oz. neko vprašanje,

³⁵ Naslednji primer povzemamo po: Waldenfels 2000, str. 48 isl.

³⁶ To lahko primerjamo s Saussurovo trditvijo, da »/.../ so v jeziku zgolj razlike /.../« (Saussure 1997, str. 135).



na katero iščemo ustrezen odgovor. Razlika med *sentir* in *connaître*, med občutenjem in spoznanjem torej ni razlika med kvaliteto in konceptom.³⁷ Občutenje se navezuje na izkustvo, na neki kontekst,³⁸ v katerem nam niso dane mrtve kvalitete, pač pa aktivne lastnosti, *propriétés actives*. Vizija je vedno že nastanjena z določenim smislom, ki ji daje funkcijo v spektaklu sveta oz. naši eksistenci. Vsekakor ne zaznavamo neke kvalitete, npr. rdeče barve kot take, temveč vedno rdečo zastavo, rdečo obleko, rdeče ustnice itd. Na nekem znanem mestu pravi Merleau-Ponty takole: »Sicer pa je barva različica tudi v neki drugi dimenziji variiranja, v dimenziji njenih odnosov z okoljem: rdeča je to, kar je, le v povezavi z drugimi rdečimi okoli sebe, s katerimi tvori konstelacijo, ali pa z barvami, nad katerimi prevladuje ali ki prevladujejo nad njo, ki jih privlači ali ki jo privlačijo, ki jih odbija ali ki jo odbijajo. Skratka, rdeče je neki vozal v mreži vzporednega in zaporednega. Konkrecija vidnosti je, ne pa atom. Prav zato se rdeča obleka z vsemi svojimi vlakni drži tkiva vidnega, z njim pa tudi tkiva nevidne biti. Je poudarek v polju rdečih stvari, ki zaobsega strešno opeko, zastavice železniških zaporničarjev in revolucionarne zastave, nekatera zemljišča v bližini Aixa ali na Madagaskarju, hkrati pa je tudi poudarek v polju rdečih oblek, ki poleg ženskih oblek zaobsega obleke profesorjev, škofov in državnih tožilcev, v polju oprav in uniform. Rdeče ni povsem enako, če nastopa v eni ali v drugi konstelaciji, če se v njem kondenzira čista esenca oktobrske revolucije, večne ženskosti, javnega tožilca ali po huzarsko oblečenih cigánov ...«³⁹

Občutenje podeljuje kvaliteti vitalno vrednost, tako da jo že takoj na začetku zgrabi za njen pomen, namreč pomen *pour cette masse pesante*, za tisto okorno in težko maso, ki ji pravimo naše telo. Občutenje prinaša telesu vedno neko napotilo. Tukaj je problem v tem, kako razumeti singularne relacije, ki se pletejo med mano in mojo krajino, se pravi med *sujet incarné* in *objet perçu*. Tovrstne težave so na nek način pričakovane, navezujejo pa se na iskanje novega cogita. *Utelešeni subjekt* je dejansko predpostavljen, ravno tako kot *percipirani objekt*, ki naj bi v sebi skoncentriral celotno sceno oz. postal *imago*, podoba nekega segmenta življenja. *Un nouveau cogito* namreč še nismo našli.

³⁷ Merleau-Ponty 1945, str. 64.

³⁸ Glede kontekstualnosti pri zaznavanju prim. Waldenfels, n. n. m., str. 45.

³⁹ Merleau-Ponty 2000, str. 116 isl.





V situaciji, ko smo še brez subjektivtete, s tem pa seveda tudi brez objektivtete, figurira percepcija⁴⁰ kot samostojno fenomenalno področje. Toda kaj se dogaja pri tem z morebitnim subjektom te percepcije? Kje je tukaj »jaz«, ki percipira?

Kartezijanski cogito je usodno načet že pri Nietzscheju. »Jaz« je predpostavka, ki izhaja iz naše »slovnice«. V skladu s tem je »misli se« posledica tega, da »jaz mislim«. K določenemu dejanju avtomatsko pritaknemo nek »jaz«, ki to dejanje izvaja in je potemtakem njegov vzrok. Vendar pa to ne dokazuje njegove resničnosti, temveč le moč naše vere.⁴¹

Če vzamemo primarnost percepcije zares, potem moramo vedeti, da le-ta ni nekaj, kar bi posedoval določen subjekt oz. kar bi se dogajalo določenemu jazu. Percepcija je izvornejša od jaza ali subjekta, ki se vzpostavi šele z refleksijo. Percipirani svet je temelj vsake racionalitete, se pravi nekaj, na kar se nanašajo vse naše izjave, ki pretendirajo na resničnost. To vemo že vsaj od Nietzscheja, navsezadnje pa tudi od Husserla. Skratka, percepcija je nekaj, kar se očitno dogaja na predosebni ravni.⁴²

38

Percepcija je splošna in anonimna. V tem je podobna jeziku. Tudi jezik je nekaj, česar subjekt ne poseduje, temveč vanj le vstopa. Nikoli ni subjekt tisti, ki bi ga obvladoval, ampak velja bržkone obratno. Ravno tako kot govoriti se moramo naučiti tudi gledati in poslušati, tj. razbirati tisto, kar gledamo in poslušamo. Razlike niso samoumevne, ampak jih je potrebno kot razlike šele prepoznati, kar po drugi strani predpostavlja bolj ali manj izurjeni pogled. Socializacija tako na neki način pomeni mojstrenje, urjenje v prepoznavanju razlik.

Še enkrat, percepcija ni nekaj, kar bi bilo vezano na osebno izkušnjo posameznika • la *solus ipse*. Nebesna modrina »se« ne vidi zato, ker bi se »nekdo« zavestno odločil, da jo bo videl, temveč zato, ker je »nekdo« občutljiv na barvo, pa tudi zato, ker je sama taka, da se pusti videti. Percepcija je tukaj izraz dane situacije. Če rečem »vidim nebesno modrino«, to v strogem smislu ne pomeni,

⁴⁰ Pri obravnavi percepcije seveda ne moremo mimo njene strukturne podobnosti z intencionalnostjo. Percepcija je nekaj, kar povezuje telo in tisto, kar ni telo. Problem je v tem, ker ni že vnaprej vezana na neki *cogito*, kot recimo pri Husserlu.

⁴¹ Nietzsche 1991, str. 281 isl.

⁴² »Vsaka percepcija se dogaja v atmosferi splošnosti in se nam daje kot anonimna« (Merleau-Ponty 1945, str. 249).





da sem jaz tisti, ki gleda, temveč da je v meni nekaj, kar gleda, *on perçoit en moi*. »Vidim nebesno modrino« pomeni nekaj sekundarnega glede na »(tam) je nebesna modrina« ali »obstaja nebesna modrina«. Vsak občutek nosi v sebi klicno sna ali razosebljenja, neko odrevenelost, ki nas obide takrat, ko resnično zaživimo na njegovem nivoju. Vendar je po drugi strani predpostavka telesa, telesnega sebstva nujna. Ne gre drugače. Iz izkušnje vemo, da ne bi bilo nobenega občutka brez adaptacije telesa. Vsak *jaz, subjekt, cogito* (kar koli naj bi to že bilo) je zato nujen telesen, kar pomeni v prvi vrsti čuten.

Zavest tega, da sem resnični subjekt svojega občutka, ima enak status kot zavest mojega rojstva ali smrti. Se pravi, tako rojstvo kot smrt ne moreta postati nikoli tisto, čemur pravimo »predmet« mojega izkustva, intencionalni objekt. Kot pravi Prospero: »[...] *our little life is rounded with a sleep*.« Objektivacija bi bila možna zgolj v primeru, če bi bil rojen pred svojim rojstvom in bi preživel svojo smrt. V resnici sem vedno v neki vmesni situaciji med »prehiter« in »prepozen«, tj. vedno sem »že rojen« in »še zmeraj živ«.

Občutenje pomeni živo komunikacijo s svetom, ki »percipirane objekte« in »percipirajoče subjekte« zgošča v prezenci. Kot »intencionalno tkivo« predstavlja neke vrste distanco, most med objektom in subjektom, ki ga skuša spoznanje razgraditi. Ko občutenje ločimo od kvalitete, postane asociacija osrednji del perceptivnega življenja, namreč asociacija kot konstitucija izrazne celote. Splošna funkcija povezovanja je vezana na celotno »intencionalno« življenje. Drugače rečeno: enotnost percipiranih stvari ne izhaja iz mišljenja oz. razuma, temveč iz percepcije same (izkustvo se lahko sicer še vedno koordinira s predhodnim in poznejšim stanjem).

V tem kontekstu ne moremo več uporabljati metafizičnih kategorij, kot so *evidenca, apodiktičnost, idealiteta* itd., saj sploh nimamo strukturne danosti, znotraj katere bi funkcionirale.⁴³ Če poenostavimo: pri tradicionalni intencionalnosti imamo opravka s temeljno razliko med *noeza* in *noemo*. *Noeza* predstavlja akt, v katerem subjekt hiletične (čutne) podatke racionalizira oz. sintetizira v intencionalno *noemo*. Če je *noeza* nujno vezana na časovnost, je

⁴³ Glede tega so do neke mere upravičeni očitki, ki jih različni avtorji naslavljajo na Merleau-Pontyja: brez dvoma uvaja zelo nove stvari, vendar pa se ne potruzi vedno dovolj, da bi jim dal tudi »nova« imena. Kadar pa jih, pa po drugi strani spet niso zadovoljni. (Prim. A. Métraux 1986, str. 218–235.)



noema nekaj, kar le-tej uhaja, je torej atemporalna. *Noema* kot taka je vezana na *idealiteto*, s katero je zagotovljena *identiteta* intencionalnega objekta, tj. njegova ponovljivost do onemoglosti, namreč ponovljivosti v različnih časovnih intervalih, znotraj katerih se dogaja *noeza*.

V *Kartezijanskih meditacijah* je, kot vemo, sinteza praoblika zavesti oziroma tisto, kar »enoti zavedanje z zavedanjem«. ⁴⁴ Temeljna oblika sinteze je identifikacija, ki je vezana na notranje zavedanje časa. Zavest si s pomočjo sinteze konstituira svoj predmet. Konstitucija pomeni potemtakem identifikacijo in integracijo različnih diskontinuiranih načinov danosti predmeta, tj. fiksiranje najrazličnejših modusov njegovega pojavljanja v neko idealiteto – *noemo*.⁴⁵ To je pomembno predvsem zato, da bi se preprečila njegova disperzija. Te idealitete vnašajo v »realno« predmetnost *potencialitete*, tj. vnaprejšnjo zarisanost predmetne danosti, kar pa pomeni med drugim tudi to, da se objekti ne izčrpajo v svoji aktualnosti. Vsaka vnaprejšnja zarisanost je v strogem smislu seveda nedoločena, saj je vezana na pričakovanja, ki ostajajo kot taka odprta. Na to se nanašajo evidence.

40

Aktualni *cogito*, ki je angažiran v sferi aktualnosti, na neki način vedno implicira potencialnega. Na ravni percepcije se to kaže z vselejšnjo izpostavitvijo nekega predmeta, na katerega se osredotoči, tj. vodilne teme, okoli katere se zbira vsa mogoča šara, ki pa ostaja na periferiji, netematizirana. Se pravi, obstaja neki potencialni *cogito*, anonimen, netematiziran, vedno nekje v ozadju, kjer tiho navzoč čaka svojih pet minut. Morda jih ne bo dočakal nikoli, kar pa vsekakor ne izključuje njegove potencialne prisotnosti v čakanju. Skratka, obstaja neka zavest, ki se nahaja zunaj sfere aktualnega *cogita*. (Pri tem moramo upoštevati, da je potencialni *cogito* usodno odvisen od aktualnega, kar z drugimi besedami pomeni, da se ne more nikoli osamosvojiti.)

Husserl iz *Kartezijanskih meditacij* se, kot vidimo, giblje znotraj okvirov stare metafizike. Morda nezavedno sledi parmenidovski zahtevi po biti, ki ne nastaja in ne mineva. Ki je torej večna. Vendar ima ves čas določene težave. Da transcendentni subjekt ni nekaj samoumevnega, se kaže že po njegovi odsotnosti

⁴⁴ Str. 84 isl. Zanimivo je, da uporablja Merleau-Ponty za izraz *sinteza* tudi *synopsis*. (Prim. še P. Good 1998, str. 40.)

⁴⁵ V primeru t. i. »zunanje percepcije« naj bi konstitucija predstavljala »projektivno interpretacijo«. (Prim. H. Philipse 1996, str. 266.) Glede »zunanosti« moramo biti pri Husserlu še posebej previdni, kajti transcendenca je dejansko zmeraj transcendenca v imanenci.





v prvih izdajah *Logičnih raziskav*. Toda če ga ne privzamemo, nam vse skupaj obvisi nekje v zraku. To so težave, s katerimi smo soočeni sami.

Po sledih *Lebenswelts*

Videli smo, da je svet percepcije oz. perceptivni svet skrita predpostavka objektivnega sveta znanosti. Percipirane stvari niso – za razliko od objektov – nikoli povsem transparentne. Vedno imajo skrito, nevidno stran, nekakšno senco, ki jih vseskozi spremlja. Če se percepcija vedno »odpira proti stvarem«⁴⁶ in če pomeni kot taka vračanje k »stvarim samim«, potem je tisto prvo, na kar naletimo, temeljna plast celote, ki je že oplojena z ireduktibilnim smislom, *un ensemble d'êtres prénant d'un sens irréductible*. Percepcija namreč poseduje svojo lastno instinktivno infrastrukturo in superstrukture. Ta smisel seveda nima značaja koncepta, kar z drugimi besedami pomeni, da ne gre za logično, temveč izrazno vrednost. Če smo še bolj natančni: vseskozi je podvržen semantičnim nihanjem, dvoumnostim in nedoločenosti. Merleau-Ponty govori tudi o izvornem tekstu, *un texte originaire*, ki ima lastno perceptivno sintakso. *Neposredno* pomeni trenutnega vtisa oz. impresije, objekta, ki se vzpostavlja le s subjektom, ampak smisel, strukturo, spontano urejenost delov, *Gestalt*.⁴⁷ Kot že rečeno, na začetku ne zaznavamo atomarnih čutnih podatkov, temveč razlike, t. i. pra-razliko med figuro in ozadjem. S tem se oddaljujemo tako od Huma kot od Kanta. Ne verjamemo, da obstaja na eni strani *materija*, na drugi pa *forma* pojava, kot nam sugerira Kant.⁴⁸ V skladu s tem bi bila čutnost dostavljavka surovega materiala, razum pa oblikovalec oz. ustvarjalec. Če verjamemo v to, potem tudi verjamemo, da je svet zgrajen iz nekega materiala, ki ni v strogem smislu nič drugega kot naša predpostavka. Čutnost (*sensatio*) je proizvod abstrakcije, ki nastane z izolacijo čutne odzivnosti organizma ter motorike.⁴⁹ Občutki kot taki namreč »še« niso predstave, temveč le njihov material – predstavi postanejo šele naknadno, po konstituciji

⁴⁶ »La perception s'ouvre sur des choses« (M. Merleau-Ponty 1945, str. 66).

⁴⁷ Prav tam, str. 70.

⁴⁸ »V pojavu imenujem to, kar korespondira občutku, *materija* pojava, tisto, kar naredi, da je mogoče raznoličje pojava urediti v neka razmerja, pa imenujem *forma* pojava« (Kant 1993, str. 84).

⁴⁹ Kant misli »afekcijo« brez »afekta«, saj je le-ta vezan na neki nedoločeni »nekaj«, ki mora potrpežljivo počakati na svojo obliko. S tem pa, ko zreducira afekcijo na nedoločeni impulz, jo dejansko nevtralizira. To je podobno predstavi o tistem Bogu, ki sicer da začetni impulz, potem pa se od vsega skupaj lepo distancira in svet prepusti njegovim lastnim zakonom. (Prim. Waldenfels 2000, str. 77.)





jasnih in razločnih predstav, ko pa po drugi strani tudi dokončno izgubijo svoj čutni značaj. To pomeni, da predpostavljamo tisto, kar bi bilo dobro najprej dokazati. Kant pravzaprav izhaja iz mita o začetnem kaosu, ki ga preseže z vzpostavitev svoje transcendentalne mašinerije. Njegov problem je med drugim v tem, da ne pozna razlike med *lebensweltlicher Erfahrung* in *wissenschaftlicher Erfahrung*.⁵⁰ Celotno izkustvo je v popolnosti podrejeno konceptualni sferi spoznanja. Najbrž ni potrebno posebej omenjati, da je to sicer prevladujoči način gledanja. Najbolj lepo se pokaže v vsakdanji pedagoški praksi, kjer veljajo »senzualni« predmeti (npr. likovna in glasbena vzgoja) v razmerju do »konceptualnih« (matematika je najpomembnejša povsod) za nekaj manj pomembnega, tako rekoč postranskega. Čutno spoznanje je *a priori* podrejeno razumskemu.

Merleau-Ponty izhaja iz istega problema kot Husserl: na eni strani objektivistično-naturalistično obravnavanje stvari, ki je kot tako v zadnji instanci vezano na *Natur an sich*, na drugi pa subjektivizem, ki stvari zapre v čisto zavest. Posledica »čiste zavesti« je radikalna ločitev subjekta od objekta.⁵¹ Telo kot objekt postane nekakšna zbirka različnih delov brez notranjosti, se pravi gola ekstenzionalnost, zavest kot subjekt pa absolutna samo-prisotnost brez zunanosti. Poiskati je potrebno nekaj tretjega, t. i. »tretjo dimenzijo«.⁵² Vse kaže, da se tej smeri giblje tudi Heidegger, ko postavi na-mesto subjekta *Da-sein*, s čimer skuša zagotoviti »vmesnost«, namreč »med« navzočim subjektom in objektom.⁵³

Percipiranih stvari torej ne bomo definirali kot objekte. Toda v tem primeru je njihova deskripcija izjemno težavna, skorajda nemogoča, natančneje: postane neskončna naloga. Rekli smo že, da je perspektiva bistvena lastnost stvari, da se le-te manifestirajo vedno v določenih profilih. To ne pomeni samo tega, da imajo za seboj še eno stran, ki je trenutno pač ni mogoče videti, temveč tudi to, da v prostoru, v katerem se nahajajo, ne veljalo »fizikalni zakoni«. Tukaj ne

⁵⁰ Tukaj se umešča razlika med *Strukturo obnašanja* in *Fenomenologijo percepcije*. »Struktura obnašanja se [...] umešča na raven znanstvenega izkustva, tako da pokaže, da tega izkustva – skupka dejstev, ki konstituirajo obnašanje – ne moremo razumeti v perspektivi ontologije, h kateri se zateka znanost. *Fenomenologija percepcije* pa se umešča na raven naravnega izkustva« (B. Gojkovič 1979, str. 16).

⁵¹ Prim. Gojkovič 1989, str. 46 isl.

⁵² Waldenfels 1998a, str. 148 isl.

⁵³ Prim. D. Komel 1996, str. 89.





gre za evklidski prostor. Z zamenjavo mesta se zamenjajo tudi lastnosti in pomeni. Mesto, ki ga stvari zavzemajo, ni namreč nikoli nevtralnno. Pomen je rezultat konstelacije, v kateri so se stvari znašle. Pri objektih je zgodba drugačna. Tukaj imamo opravka s sterilnim prostorom, kakršnega si je zamislil npr. Kant. To je prostor brez globine. Projektant določa za svojo konstrukcijo višino, širino in dolžino, ne pa globine, ki je v tem kontekstu »nesmiselna« in ne spada med standardizirane merske enote, tako kot tudi bližina ali daljina ne. V objektivnem prostoru so zagotovljeni konstantni pogoji, ki se navezujejo na neko povsem drugo ekonomijo pogleda. Objekt je določen z logično vrednostjo, ki standardizira njegovo manifestiranje in ga naredi ontološko stabilnega, tj. preglednega, razpoložljivega, ponovljivega.⁵⁴ Cezure pogleda ne postavljajo pod vprašaj integritete, saj le-ta ni odvisna od časovnega dogajanja. Z drugimi besedami: objekt kot tak je neodvisen od »zunanjega« dogajanja. Natanko tak, kakršen je bil prejšnji teden, bo tudi naslednji mesec in prihodnjih nekaj let. Čas pomeni v tej zvezi zgolj nemotivirano dimenzijo prostora, v katero je mogoče postaviti sosledje različnih sekvenc. Toda čeprav sta objekt in prostor atemporalna, pa pogled nikoli ni tak.

S tem ko objekte z logičnimi zakoni standardiziramo, jim dejansko odvzamemo virtualno dimenzijo. Moderna znanost kot »teorija dejanskega« je nekaj povsem drugega kot »teorija« v smislu *theorem*, tj. »gledanje izgleda prisotnega«. ⁵⁵ Je že rezultat rimske reinterpretacije teorije kot *contemplatio*, ki pomeni motreče obdelovanje dejanskega. Moderna znanost se s svojim poseganjem v dejanskost zato odtuja od svojega bistva. Kot teorija naj bi bila namreč nemotivirana, brez smotrov, zavezana neki povsem drugi ekonomiji. Dejanskost naj bi le dojemala, preučevala. To so seveda zgolj pobožne želje, ki pa kažejo na neko temeljno zadrego. Ob današnjih splošnih reformah šolstva in izobraževanja v Evropi prihaja neizogibno na dan njen pervertirani karakter. Pomenljiva je že sama motivacija za reforme: znanost očitno ni dovolj vključena v prakso, tj. industrijo, proizvodnjo, gospodarstvo itd. Z drugimi besedami

43

⁵⁴ »Da bi našli odgovor tu, moramo predvsem ugotoviti, da gre pri velikih povzemajočih formuliranjih naravnih zakonov, kakor so bili prvokrat možni v Newtonovi mehaniki, za idealiziranja dejanskosti, ne za dejanskost samo. Idealiziranje se vzpostavi s tem, da se približamo dejanskosti z določenimi pojmi, ki so se izkazali pri opisovanju fenomenov in ki fenomenom s tem dajejo podobo; npr. v mehaniki s pojmi, kot so kraj, čas, hitrost, masa, sila. Toda s tem podobo dejanskosti omejimo – oziroma, če hočete, stiliziramo jo – kajti obenem se odpovemo vsem tistim potezam fenomenov, ki jih ne moremo več razumeti s temi pojmi.« (W. Heisenberg 1990, str. 1262.)

⁵⁵ M. Heidegger 2003b, str. 59 isl.





to pomeni, da je znanost še zmeraj preveč »teoretična« in premalo »praktična«. S tem dokončno padejo še zadnje »ideološke« maske.

Če je moderna znanost »teorija dejanskega« in če je »dejansko« vse tisto, kar lahko merimo, potem je v bistvu teorija merjenja, računanja oz. preračunavanja.⁵⁶ Kot taka predpostavlja na eni strani subjektiviteto, ki to merjenje izvaja, se pravi znanstvenika, in na drugi objektiviteto, predmet, ki ga je mogoče meriti. »Nemotivirano« predstavljanje se spremeni v manipulativno razpolaganje. Razkrivanje je vedno v službi neke ekonomije, ki presega subjekt tega razkrivanja. Ravno zato s pojmom subjekta ni mogoče mojstriti dane konstelacije. Če bistvo tehnike samo ni tehnično, pa po drugi strani tudi bistvo subjekta samo ni subjektivno. Vsak subjekt je načeloma in faktično hkrati tudi objekt, odvisno pač od vsakokratne perspektive. Zato je, kot pravilno ugotavlja Heidegger, vsak poskus antropološke določitve tehnike nujno neuspešen. Subjekt postane v tehnični dobi agent *Gestella*, kot tak pa je tudi sam razpoložljiv in v vsakem trenutku zamenljiv. *Gestell* lahko interpretiramo kot *postavo*, kot neko transsubjektivno instanco, ki »postavlja« igralce, tj. subjekte in objekte, v njihove vloge. Subjektu »postavlja« vedno nove in nove naloge, s čimer ga iztrga lastnemu sebstvu in izoblikuje oz. preoblikuje v skladu s svojimi potrebami. Zapuščena (od biti, ki je dejansko zapuščena (od življenja, pomeni življenje po obrokih, ki jih t. i. subjekt prejema v obliki vedno novih in novih izzivov. Subjektivizacija se vrši na način prepoznavanja nalog, ki so skrbno zamaskirane v želje. Smisel kot tak je namreč vezan na zadovoljevanje povsem vulgarnih in trivialnih želja, ki so preinterpretirane v »osnovne življenjske potrebe«. Ena od bistvenih potez gospodstva *Gestella* je ravno njihova multiplikacija, ki jo spremlja ustrezna administracija vseh segmentov delovanja, s pomočjo katere je zagotovljena kar največja stopnja utilitarizacije. A za koga?

»Razkrivanje, ki obvladuje moderno tehniko, ima značaj postavljanja v smislu izzivanja, ki se godi tako, da se v naravi skrita energija razklepa, da se raz-

⁵⁶ »Računanje v širšem, bistvenem smislu pomeni: računati z nečim, tj. jemati ga v poštev, računati na kaj, tj. ga pričakovati. Na ta način pomeni vsakršno popredmetovanje dejanskega računanje, pa naj se kavzalno-pojasnjevalno ukvarja s posledicami vzrokov, si morfološko upodablja predmete ali pa zagotavlja sovisja redov in sosledij. Tudi matematika ni nikakršno računanje v smislu operiranja s števili zaradi izpostavitve kvantitativnih rezultatov, pač pa je računanje, ki prek enačb pričakuje zenačenje relacij med redi in tako vnaprej ‚računa‘ s temeljno enačbo za vsak možni red.« (Prav tam, str. 62–63.)





klenjeno preoblikuje, preoblikovano kopiči, nakopičeno spet deli in razdeljeno znova preklaplja. Razpirati, preoblikovati, kopičiti, razdeljevati, preklapljati so načini tega razkrivanja, ki ne poteka enostavno. Tudi se ne izgublja v nedoločno. Razkrivanje samemu sebi razkriva svoja lastna, mnogotera prepletena pota s tem, da jih upravlja. Upravljanje samo pa se po svoji strani vsepovsod zavaruje. Upravljanje in zagotavljanje postaneta celo glavni potezi izzivajočega razkrivanja.⁵⁷

Heidegger je tukaj izjemno prepričljiv in jasen. Povsem jasno je, da je danes najimunitnejša znanost *management*, se pravi *upravljanje*. Danes smo na nek način vsi nekakšni menedžerji. Poznamo celo vrsto menedžmentov, od kriznega, do strukturnega in kadrovskega itd. Najbolj zanimiv je ravno zadnji, ki ima opravka s prav posebno vrsto objektov, namreč s t. i. *human resources*, tj. človeškimi (kadrovskimi) viri. Ne samo, da ni človek nič več niti subjekt niti objekt – v tem kontekstu je ravno heideggrovski *Bestand* v službi *Gestella*, kar z drugimi besedami pomeni, da je njegovo bistvo zreducirano na sistem informacij, s katerimi je mogoče računati, z njimi manipulirati in jih nadzorovati. Zadeva je pravzaprav še hujša, enako razmerje vzpostavlja tudi do samega sebe, svojega telesa, ki ga ves čas na takšen ali drugačen način meri, se pravi: tehta, preverja njegove kondicijske zmožnosti, mu odmerja »zdravo« hrano, počitek, spanec itd. Telo je njegova »lastnina«,⁵⁸ zato mora zanj skrbeti. V tem smislu je moderni človek nekakšen menedžer svojega telesa.

Nobenega dvoma ni, da tehnika usodno posega v naš način življenja, s tem smo se že sprijaznili. Brez nje si življenje preprosto ne znamo več predstavljati. A to ni tisto, kar bi želeli tukaj poudariti. Samo po sebi to ni problematično. Če so orodja mišljena kot podaljški telesa, kot nadomestki organov, potem je vse lepo in prav tako dolgo, dokler je jasno, komu in za kaj služijo. Problem nastopi v tistem trenutku, ko se ta orodja osamosvojijo. Za Hegla je bil stroj še lahko samostojno delovno orodje, za nas, kolikor ga gledamo s stališča moderne tehnike, nič več.⁵⁹ S to osamosvojitvijo se namreč poruši razmerje med sredstvi in smotri. Sredstva začnejo generirati svoje lastne smotre in pravila.⁶⁰ S tem ko

⁵⁷ Heidegger 2003a, str. 22.

⁵⁸ Prim. grško *ousía* oz. *parousía*, ki pomeni prvotno ravno »imetje, posest, premoženje« (glej Doklerjev Grško-slovenski slovar). Latinska »substancia« po Heideggru v popolnosti zgreši izvorni pomen (Heidegger 1995, str. 62).

⁵⁹ Prim. Heidegger 2003a, str. 23.

⁶⁰ »Moderna odvezanost tehnike izhaja iz bolj v globino segajočega preloma, namreč iz *spremitve*





svoje telo razbremenimo, ga delno tudi raztelesimo in se bolj ali manj pasivno prepustimo delovanju strojev, njihovi lastni dinamiki. Samo udobje pri tem seveda ni problematično, ker konec koncev sploh ne gre zanj; problematično je to, da začnemo ta razmerja ponotranjati. V tem kontekstu postane zato aktualno vprašanje o odgovornosti do tehnologije,⁶¹ ki pripelje neizogibno do vprašanja po »subjektu« te odgovornosti.

Ob popolni prepletenosti sredstev in smotrov, ob popolnoma zmanipulirani vzročnosti se ne moremo čuditi, če prihaja do splošne amnezije. To je na neki način razumljivo. Ne gre samo za »pozabo biti«, temveč še česa drugega. Naš čas je očitno izgubil vsak občutek za zgodovinskost. Tako se nam sploh ne zdi več problematično, če igra Ahila pobesneli Siegfried, ki je po vsej verjetnosti ušel iz Rdeče kapice, potem ko je kdo ve kdaj zapustil svoj nibelunški naslov. Najbrž je za vse skupaj kriv njegov agent, ki javnosti o tem ni pravočasno obvestil. Verjetno je edina rešitev pred podobnimi nesmisli v tem, da zgodovino preprosto zaščitimo na povsem pravni način, tj. podobno kot smo to storili z vinom, siri in človeškimi ribicami, kar pa je po drugi strani spet popolnoma absurdno, ker bo imela od tega korist edino birokracija. A kakor koli že, vloge bo očitno potrebno porazdeliti na novo.

46

Če se nočemo izgubljeni v brezplodnih debatah o »virtualnih svetovih« in statusu realnosti, je nujno, da pogledamo samo genealogijo te zgodbe. Iz že povedanega se vidi, da je tukaj bližina med Merleau-Pontyjem in Heideggrom vse kaj drugega kot »*ein bloßer verwirrender Schein*«. ⁶² Škoda je le, ker Heidegger očitno ni bil preveč zainteresiran za sam fenomen telesnosti. To je po svoje presenetljivo, glede na to pač, da je precej svojega časa posvetil ravno Nietzscheju. V tem kontekstu bi bila zelo zanimiva razprava v slogu Derridajevega *l'esprita*, se pravi vprašanje, zakaj se je Heidegger tako izogibal tematike telesnosti.

razmerja med smotrom in sredstvi, ki pripelje do tega, da doslejšnja sredstva postanejo potence, ki same generirajo cilje« (Waldenfels 1998b, str. 143).

⁶¹ Prim. Buckley 2001, str. 137 isl. V tem kontekstu je Heideggrova »pasivnost« oz. »ne-hotenje« (2004, str. 54 isl.), ki mu sledi zavrnitev uma, nekoliko problematična (prim. še Hribar 1992, str. 39).

⁶² K.-H. Volkman-Schluck 1996, str. 220. Morda to res lahko rečemo za Sartra, nikakor pa ne za Merleau-Pontyja.



LITERATURA:

- P. Buckley: »Racionalnost in odgovornost v Heideggrovem in Husserlovem pogledu na tehnologijo«, v: *Phainomena* 37–38 (str. 127–142), (prev. J. Lozar), Ljubljana 2001.
- G. Canguilhem: *Normalno in patološko*, (prev. V. Likar), Ljubljana 1987.
- »The death of man, or exhaustion of the cogito?«, v: G. Gutting (ur.): *The Cambridge Companion to Foucault*, (str. 71–91), (prev. C. Porter), Cambridge 1994.
- M. C. Dillon: *Merleau-Ponty's Ontology*, (2. izd.), Evanston, Illinois 1997.
- E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, 2. del, Dordrecht/Boston/London 1988.
- M. Foucault: »O genealogiji etike: pregled dela v nastajanju«, v: *Vednost – oblast – subjekt*, (str. 121–144), (prev. A. Zupančič in B. Čibej), Ljubljana 1991.
- »On the Archaeology of the Sciences: Response to the Epistemology Circle«, v: *The Essential Works of Foucault 1954–1984*, 2. del, (str. 207–333), Harmondsworth 1998.
- T. Garb: *Bodies of Modernity. Figure and Flesh in Fin-de-Siècle France*, London 1998.
- B. Gojković: *Dvosmisleni Maurice Merleau-Ponty. Ogled o prerefleksivnom iskustvu*, Sarajevo 1979.
- *Kontingencija i smisao istorije. Od Dekarta do Merlo-Pontija*, Sarajevo 1989.
- P. Good: *Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung*, Düsseldorf/Bonn 1998.
- S. Günzel: »O arheologiji zemlje, telesa in življenjskega sveta«, v: *Phainomena* 43-44 (str. 283–307), (prev. A. Leskovec), Ljubljana 2003.
- M. Heidegger: *Evropski nihilizem*, (prev. I. Urbančič), Ljubljana 1971.
- *Uvod v metafiziko*, (prev. A. Košar), Ljubljana 1995.
- »Vprašanje po tehniki«, v: *Predavanja in sestavki*, (str. 10–46), (prev. I. Urbančič), Ljubljana 2003a.
- »Znanost in osmislitev«, v: prav tam, (str. 47–77), (prev. T. Hribar), Ljubljana 2003b.
- *Pogovori s poljske poti*, (prev. A. Košar in M. Soldo), Ljubljana 2004.
- W. Heisenberg: »Konec fizike?«, v: *Nova revija* 101–102, (str. 1262–1265), (prev. T. Hribar), Ljubljana 1990.
- K. Held: *Fenomenološki spisi*, (prev. A. Leskovec, S. Krušič in D. Komel), Ljubljana 1998.
- A. Honneth: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, (2. izd.), Frankfurt am Main 1986.
- T. Hribar: *Ontološka diferenca*, Ljubljana 1992.
- *Fenomenologija I*, Ljubljana 1993.
- E. Husserl: *Phänomenologische Archäologie*, C 16 VI.
- *Hua IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Haag 1952.
- *Kartezijske meditacije*, (prev. I. Urbančič in M. Hribar), Ljubljana 1975.
- *Filozofija kot stroga znanost*, (prev. in spremna beseda A. Tonkli-Komel), Ljubljana 1991.
- I. Kant: »Kritika čistega uma«, (Transcendentalni nauk o elementih), v: *Filozofija skozi psihoanalizo VII*, (str. 83–147), (prev. Z. Kobe), Ljubljana 1993.
- D. Komel: *Razprtost prebivanja. O razmejitvi hermenevtične fenomenologije in filozofske antropologije*, Ljubljana 1996.
- »Zemeljskost kot fenomenološka tema«, v: *Osnutja. K filozofski in kulturni hermenevtiki*, (str. 73–90), Ljubljana 2001.
- B. Liebsch: »Archeological Questioning: Merleau-Ponty and Ricoeur«, v: P. Burke, J. Van der Veken (ur.): *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, (str. 13–24), Dordrecht/Boston/London 1993.



- M. Merleau-Ponty: *La structure du comportement*, Pariz 1942.
– *Phénoménologie de la perception*, Pariz 1945.
– *Vidno in nevidno*, (prev. A. Samardžija), Ljubljana 2000.
- A. Métraux: »Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys«, v: A. Métraux, B. Waldenfels (ur.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, (str. 219–235), München 1986.
- F. Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Kritische Gesamtausgabe, G. Colli in M. Montinari (izd.), Dritte Abteilung, Erster Band, Berlin/New York 1972.
– *Tako je govoril Zaratustra*, (2. izd.), (prev. J. Moder), Ljubljana 1984.
– *Volja do moči*, (prev. J. Moder), Ljubljana 1991.
- H. Philipe: »Transcendental idealism«, v: B. Smith, D. Woodruff Smith (ur.): *The Cambridge Companion to Husserl*, (str. 239–322), Cambridge 1996.
- A. Potts: *Flesh and the ideal: Winckelmann and the origins of art history*, New Haven in London 1994.
- F. de Saussure: *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, (prev. B. Turk), Ljubljana 1997.
- H. R. Sepp: *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, München 1997.
- A. Tonkli-Komel: *Med kritiko in krizo*, Ljubljana 1997.
- K.-H. Volkman-Schluck: *Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*, Würzburg 1996.
- B. Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, (2. izd.), Frankfurt am Main 1998a.
– *Želo tujega*, (prev. S. Krušič), Ljubljana 1998b.
– *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, 4. del, Frankfurt am Main 1999.
– *Das leibliche Selbst*, Frankfurt am Main 2000.



Andrina Tonkli-Komel

»PREVRAT KOPERNIKANSKEGA N AUKA« PRI EDMUNDU HUSSERLU

V 27. paragrafu *Idej za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* Husserl spregovori o »svetu naravne naravnosti«, zame najbližjem svetu, lahko bi rekli tudi okolnem svetu ali o(b)svetju, in ga opiše takole: »Zavedam se sveta, ki je brezkončno razprostrt v prostoru, ki je brezkončno delujoč in ustvarjen v času. Da se ga zavedam, pomeni predvsem tole: nanj naletim neposredno v zoru kot na nekaj bivajočega, je v moji izkušnji. Prek gledanja, dotikanja, poslušanja itd. so *mi* telesne stvari v kateri koli prostorski porazdelitvi na različne načine čutnega zaznavanja *kratkomalo tu* v dobesednem ali prenesenem smislu, ne glede na to, ali sem posebno pozoren nanje in se z njimi ukvarjam raziskujoče, razmišljujoče, čuteče, volitivno ali ne.«¹

Ta svet, ki je »neposredno tu«, je zame navzoč kot svet nasploh, vendar pa njegov univerzalni horizont ni zase obstoječi univerzum, odpira se namreč kot svet dokse. Te dokse, ki jo Husserl tu prevaja kot »naravno naravnost«, in njej ustreznega korelata naravnega sveta ni mogoče izenačevati s kakim specialnim svetom, kot je recimo matematični svet. Husserl v zvezi s tem pove: »*Aritmetični svet* je zame *zgolj tu*, dokler proučujem aritmetiko, si sistematično

¹ Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, SM Ljubljana 1997 (prev. F. Jerman), str. 87.



ustvarjam aritmetične ideje, jih ugledam in se trajno posvečam univerzalnemu horizontu. *Naravni svet* pa, ki je svet v navadnem smislu besede, je in je bil *zame vedno pričujoč*, dokler pač v njem naravno živim. Dokler gre za to, sem *naravnan naravno*, oboje izraža pravzaprav isto.« (*Ideje*, 91–92.)

»Naravni svet« je nekaj posebnega, kolikor je univerzalen, in je univerzalen, koliko je poseben, je zame tu prav v svoji posebnosti, hkrati pa ga ni mogoče zvesti ne na univerzalno ne na specialno predstavo sveta. To ustaljenost naravnega sveta Husserl formulira kot »generalno tezo naravne naravnosti«, »pravero«, da je svet dejansko zame tu, ki predhodi sleherni teoretični ali praktični postavki o svetu.

Kar Husserl označuje kot »naravni svet«, očitno ni izenačljivo z naravo, kot jo definira znanost ali kot nam jo posreduje vsakdanja izkušnja. Naravni svet veliko bolj zadeva samo možnost našega vsakdanjega izkustva (in njegove znanstvene nadgradnje), kjer vnaprej srečujem nekaj takega kot svet. Tu se znajdemo pred problemom, kaj je s to vsakdanjostjo kot načinom naše naravnosti in kako je s tem najbliže, v vsakdanjosti srečljivim svetom. Poznamo zadrego, da je za fenomenološko tematizacijo vsakdanje naravnosti potreben preobrat te naše naravnosti kot take na podlagi njene predhodne blokade v t. i. fenomenološki *epohe*.

Kako daljnosežen problem se javlja v zvezi z nakazanim pojmovanjem »naravnega sveta« oziroma »sveta naravne naravnosti«, jasno kaže tudi podnaslov 11. paragrafa *Biti in časa*: »Težavnosti zadobitve ‚naravnega pojma sveta‘«. Po Heideggru ostaja »deziderat, ki že dolgo vznemirja filozofijo, vendar pa ta pri njegovi izdelavi vedno znova odpove.«² Heidegger v tem paragrafu razloči pojme primitivnega in vsakdanjega sveta, glede na to, da prvi prav tako vključuje svojo vsakdanjost (82). Vsakdanji svet Heidegger explicira kot okolni svet, ki pa ga spet ne smemo enačiti z živalskim okoljem. Še drugače povedano: naravni svet ni svet narave, marveč ravno njegovo nasprotje; Heidegger ga obravnava kot praktični svet. Kljub temu preskakovanje najbližjega fenomena sveta, do katerega po Heideggru zmeraj znova prihaja, vključuje vprašanje: »Zakaj je to bivajoče najprej najdeno v ‚naravi‘?« Zato Heidegger v *Biti in času* izpelje destrukcijo Descartesovega pojmovanja sveta kot *res extensae*, ki

² Heidegger, *Biti in čas*, SM Ljubljana 1777 (prev. A. Komel), s. 83.



se hote ali nehote vmeša tudi še v prej omenjeno Husserlovo pojmovanje »naravnega sveta«. Lahko bi rekli, da Husserl ni povsem razčistil z Descartesovo dediščino, kolikor izhodiščno postavlja v ospredje »gotovost sveta«, ki pa je ne najde, tako kot Descartes, v kakem znotrajsvetnem bivajočem, marveč na ravni konstitucije svetovnosti sveta.

Ob Heideggrovi destrukciji Descartesove določitve sveta kot *res extensae* se ne sproži samo vprašanje zadobitve naravnega sveta, marveč tudi »narave«, ki ji Heidegger v *Biti in času* na prvi pogled ne odmeri ravno veliko razmisleka. To je po eni strani nedvomno pogojeno s tem, da najbližjega okolnega sveta, sveta vsakdanje izkušnje, po Heideggru ne tvori »narava«, marveč je to svet delovanja oziroma priskrbovanja, *Besorgen*. Tu se potem v več pogledih postavlja vprašanje, kako narava vhaaja v ta primarni svet priskrbovanja, kjer prejme odločilno vlogo eksistencial počutnosti, *Befindlichkeit*, kot ontološka struktura razpoloženj. Naravo občutimo najprej v tem, kako se počutimo. Toda če upoštevamo, recimo, razpoloženje rojstva, potem v nekem smislu prihajamo tudi iz narave v vsakdanji svet. Nadalje: narava v svojstvu naše telesnosti ostaja podlaga percepcije vsakdanjega sveta, kakor je, na primer, na osnovi Husserlovih analiz telesnosti pokazal Merleau-Ponty v svoji *Fenomenologiji percepcije*. Da je telesnost v *Biti in času* obravnavna le parcialno, čemur je morda razlog pomanjkljiva zastavitev problema prostorsкости tubiti – zahtevana enakoizvornost fenomenov v primeru razmerja med časovnostjo in prostorskostjo v *Biti in času* ni izpeljana povsem čisto, saj časovnost vseeno prejme neko prednost –, kaže, kako prehod od Husserla k Heideggru v pogledu zadobitve naravnega sveta, ki vključuje analizo fenomenov narave, telesnosti, časovnosti, prostorsкости itn., ni povsem enoznačen in vnaprej razviden, kar pa fenomenologiji daje tudi neko določeno širino možnih razvitij te problematike.

Zato nas niti ne začudi, da se z omenjeno zadrego določitve najbližjega, vsakdanjega sveta srečamo še v nekem poznem skupnem seminarju dveh Husserlovih učencev, Martina Heideggra in Eugena Finka, ki je bil sicer posvečen Heraklitovi misli. Heidegger tu priznava, da še ni uspel razčistiti problema, ki je povezan z dojetanjem sončnega zahoda in kopernikanskim obratom. »Vprašanje je namreč, ali je sončni zahod nujna predstava ali pa je možno gledanje, za katero sonce ne zahaja?« Fink odvrne: »Dojetanje sončnega zahoda je pravica naivno doživetega sveta nasproti znanstveni interpretaciji sveta. Z vzgojo in posrednim vedenjem človek lahko ne more več videti, kar ima pred očmi. Da npr. sončnega zahoda ne vidi več tako, kakor se njegovemu pogledu ne-



posredno nudi, temveč le še iz zornega kota znanstvene pojasnitve.« Heidegger pa dodaja: »[...] na podlagi scientistične interpretacije sveta izgine resnica neposrednega izkustva sveta« (143).

V skladu s Husserlovim izhodiščem samoumevno danega sveta v naravni naravnosti scientistični pogled na svet ne bi bil možen brez naivnega izkustva sveta, ki ga izenačujemo z vsakdanjostjo. Za to vsakdanjost je značilno, da je protikopernikanska, kolikor po njej sonce vsak dan obhodi zemljo. No, fenomenologija tega dejstva vsakdanjega sveta ne more sprejeti kot dejstva, marveč mora pokazati na njegovo konstitucijo. Fenomenologija po načinu svoje pojasnitve ne ostane pri vsakdanjem izkustvu, marveč ga povzdigne do konstitucije sveta. Če zemlja v svojem vsakdanjem, predkopernikanskem smislu »nosi svet«, potem mora nujno nastopiti vprašanje konstitucije zemeljskosti kot »nosilke sveta«, kot »tal«. Tu pa lahko govorimo o nekakšnem »drugem kopernikanskem obratu«, ki nas ne vrača na kako predkopernikansko raven, marveč gre še korak dlje glede vprašanja pogojev možnosti izkustva nasploh. Na to pravzaprav cilja prej omenjena Heideggrova in Finkova diskusija: Ali je za nas ljudi po Koperniku možen še kak drugačen pogled na svet oziroma izkustvo sveta, ki ne bi bilo zgolj pogled na svet? Če se odgovor nakazuje v smislu odprtosti horizonta, horizontnosti sveta, potem nastopi vprašanje, ali je tudi zemlja tak horizont, in če ne, kaj potem je.

Razgrnitev omenjenih vprašanj seže do tistega, kar Husserl v svojem poznem delu vpelje kot problematiko *Lebenswelte*. Kakor koli že jemljemo fenomenološko tematizacijo sveta, v smislu *Lebenswelte* ali v smislu tistega, kar Heidegger razgrne kot četverje neba in zemlje, nebeščanov in zemljanov, v vsakem primeru gre za določeno spremembo slike sveta, in sicer na ta način, da se problematizira novoveška, naravoslovna predstava le-tega kot brezkončnega prostora. Prav v kontekstu razdelave pojma življenjskega sveta pa je zanimiv Husserlov fragment z arhivsko oznako D 17/1 –22 in z naslovom »Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur« (»Temeljne raziskave k fenomenološkemu izvoru prostorski narave«), h kateremu je avtor pripisal: »Prevrat kopernikanskega nauka v običajni svetnozorni interpretaciji. Pra-barka Zemlja se ne giblje. Temeljne raziskave k fenomenološkemu *Izvoru telesnosti prostorski narave* v prvem naravoslovnem smislu. Vse nujne začetne raziskave.« Fragment je bil prvič objavljen v zborniku *Philosophical Essays – In Memory of Edmund Husserl*, ki ga je



objavil Marvin Farber leta 1940 (drugi ponatis leta 1968).³ Navaja ga tudi Merleau-Ponty v svoji *Fenomenologiji percepcije*.⁴

Ta tekst je primer neskončno odvijajočih se Husserlovih analiz, zato je vsekakor težko podajati kake njegove rezultate, pomembneje se je morda zadrževati pri samem načinu opisovanja. Husserl pride do tematizacije zemelj-skosti prek razlike med »svetom v odprtosti okolnega sveta, osvetjem« in »svetom v miselno postavljeni neskončnosti«; vpraša se, kaj pravzaprav pomeni potencialna neskončnost sveta. Ta je najprej neka odprtost, implicite vedno že oblikovana horizontalno: »[...] kot odprtost dežele, ... nemške dežele v okvirih Evrope, ... – končno Zemlje [...]«, ki jo opredeli kot »[...] predstavo sinteze aktualnega izkustvenega polja« (307).

Husserlu se zdi pomembno načelno razlikovati med »nazornotvornim horizonta izgotovljene ‚predstave sveta‘«, kakor je tvorjena v aperceptivnih prenosih in miselnih anticipacijah, zasnutkih, in »potjo nadaljnje konstitucije predstave sveta iz neke izgotovljene predstave sveta, npr. okolnega sveta črnca ali Grka nasproti kopernikanskemu, naravoslovnemu svetu novega veka« (308). Husserl želi povedati, da naša pozicija gledanja na svet ni absolutna, ni pa tudi relativna na ta način, da bi bila poljubno zamenljiva. Relativna je prav glede na to, da naše gledališče vselej potrebuje tla.

V zvezi s tem ponuja naslednji opis: »Mi, kopernikanci, mi, ljudje novega veka pravimo: Zemlja ni ‚cela narava‘, je ena izmed zvezd v neskončnem prostoru. Zemlja je kroglasto telo, sicer ne naenkrat in od enega zaznavno v svoji celoti, pač pa v primordialni sintezi kot enotnost drugo na drugo navezujočih se posameznih izkustev. Vendar telo! Čeravno za nas predstavlja izkustvena tla za vsa telesa v izkustveni genezi naše predstave sveta. Ta ‚tla‘ prvotno niso izkušena kot telo, v višji stopnji konstitucije sveta iz izkustva postanejo tla-telo (Boden-Körper), in to odpravi njihovo izvorno tla-obliko (Boden-form)« (308).

Po Husserlu moram torej razlikovati med izkustvom zemlje kot telesa in zemljo kot tlemi, ki sama niso telo, so pa izkustvena podlaga za vsa telesa. Temu se zdaj nujno pridružujeta pojma mirovanja in gibanja, kolikor imajo telesa, vključno z zemljo kot telesom, zmožnost gibanja in spreminjanja, ki pa zemlji

³ Rokopis je nastal v začetku maja 1934.

⁴ Gallimard, Paris 1945, s. 85; hrv. prev. s. 85.



kot izkustvenim tlom na neki način ne pripada, čeprav po drugi plati vse telesno gibanje in mirovanje pristane na zemlji kot tleh. »Po zemlji ali na zemlji, z nje in nanjo se dogaja gibanje. Zemlja sama v svoji izvorni predstavnici obliki se ne giblje in ne miruje, glede nanjo ima mirovanje in gibanje šele smisel« (309).

Husserl tu ne zanika naravoslovne ugotovitve, da se zemlja kot telo giblje, pač pa samo ugotavlja, da ima sleherno gibanje in mirovanje svoj smisel šele glede na zemljo kot tla. Zemlje ni dovolj obravnavati v kopernikanskem smislu kot telo, niti v smislu tal-telesa, pač pa je treba pokazati, da je vse izkustvo telesnosti, gibanja in mirovanja, vključno s tem, možno šele na izvornem zrenju zemlje kot tal.

Pojasnitev te ugotovitve zahteva po Husserlu širšo deskripcijo telesnosti, prostorske, časa, naravnih kavzalnosti. Husserlove »Notice h konstituciji časa«, opombe k fragmetu, ki je tu tema našega zanimanja, so bile posebej objavljene v »Journal for Philosophy and Phenomenological Research« leta 1940. Čeprav je fenomenološko neustrezno, da skušamo te razpršene opise in pripise strniti v ugotovitve, smo k temu nekako prisiljeni.

54

Osnova je horizontsko odprto izkustvo sveta, ki pa prav kot odprtje možnosti predpostavlja možnost sveta samega kot dejansko. Jedro aktualnega izkustva sveta kot poznane dejanskosti postane jedro izkustva sveta sploh, iz česar se tvori sintetična enotnost apercepcije sveta. Z ozirom nanjo se mirovanje in gibanje lahko obravnavata kot absolutni ali relativni kategoriji, znotraj katerih ima kako telo svoj stalni ali menjajoči se kraj, čvrsto ali spremenljivo obliko itn. Toda relativnost je še druge vrste. Vse izpričevanje enotne apercepcije sveta, tega sveta kot vedno istega sveta, ima kot vsako izpričevanje izhodišče v jazu kot izpričujočem. Sprememba predstave sveta ima svojo prvo podlago v mojem zaznavnem polju, temu izseku sveta okrog mojega živega telesa kot centralnega telesa med vsemi drugimi telesi, ki jim pripada mirovanje in gibanje. Relativnost se v tem pogledu naznanja, kolikor je gibanje in mirovanje teles izkušeno glede na eno tla-telo, izkušeno kot mirujoče, s katerim je moje živo telo eno. To pa je relativno glede na zemeljska tla, ki v izvornem smislu niso izkušena kot telo. To velja tudi, ko se, denimo, vozim v avtu; v tem primeru je avto tla-telo in je izkušen kot mirujoč: Če pogledam ven, vidim, da se giblje, čeprav se pravzaprav giblje pokrajina. Vse to pa je vselej relativno glede na zemljo kot tla.



Kaj pa v primeru, da vzamem zemljo kot gibljivo telo? Tedaj po Husserlu potrebujem neka tla, na katera se nanaša vse izkustvo telesnosti in vse izkustvo v mirovanju in gibanju vztrajajoče biti. Zemljo lahko prehodim po dolgem in počez in jo tako lahko vedno popolneje izkušam kot telo. Lahko jo torej prepoznavam po delih in opažam, da so ti deli oddeljivi od nje kot telesa. Toda vselej relativno, glede na mirujoča zemeljska tla.

Tu je problematična že raba pojma mirovanje, kolikor zemlja kot ta tla ni mirujoča na način telesa, ki se nahaja na njej ali ki ga z nje opazujem. Lahko bi se tudi domislili kakih drugih tal, s katerih bi opazovali zemljo kot telo med telesi, toda tudi ta nova tla so relativna glede na nekaj in nazadnje – na zemljo. Recimo, za astronavske pogled z Lune na Zemljo je potrebno najprej ustvariti bivanjske razmere, ki simulirajo tiste na Zemlji.

V pogledu tako opažene »relativnosti« nastopi tudi večvrstno vprašanje razmerja med delom in celoto, ko pravimo, da je Zemlja »nebesno« telo, planet med planeti, ali ko pravimo, da se telesa gibljejo »na« zemlji. Potencialno se lahko vsak del zemlje giblje, ugotavlja Husserl, zemlja kot izkustvena celota pa ne. Zemlja je celota, katere deli so telesa, vendar kot celota ni telo. Tu odpade tudi predstava kakega praznega vesoljskega prostora, v katerem je zemlja kot telo, kajti zemlja kot prostor izkustva tudi v tem prostoru izvorno nima takega mesta, kot ga imajo druga telesa.

Husserl sam se sprašuje, ali te težave konstitucije zemlje kot tal le niso podane pretirano, a v isti sapi to pomisel odkloni. Zanimiv oziroma odločilen pa se zdi prehod obravnave k svobodnim zunanjim telesom, ki niso implicitni deli zemlje, ter k živi telesnosti (*Leiblichkeit*), ki ji pripadata neko notranje gibanje in mirovanje. Če opazujemo gibanje ptiča, lahko vidimo, da ta pri svojem vzletanju in pristajanju srečuje druga telesa in živa telesa ter pri tem izvršuje kinesteze letenja, ki so primerljive s kinestezami hoje, pri njem pravzaprav ti dve vrsti kinestez tvorita enoten sistem. Jaz, po drugi strani, to kinestetično dogajanje razumem in si ga kot razumevajoč lahko tudi zamišljam, recimo, da poletim tako visoko, da bi bila zemlja le mala kroglja. Vendar po Husserlu še vedno potrebujem tla, tla-telo, ki je nazadnje relativno na zemljo kot tla.

To relativnost skuša Husserl opisati na podlagi analogije z mojim živim telesom (*Leib*): »Zemlja ne more izgubiti svojega smisla kot ‚pradomači kraj‘ (*Urheimstätte*), kot *barka* sveta, tako kot moje živo telo ne more izgubiti svojega



povsem enkratnega bitnega smisla kot pratelesnost (*Urleib*), od katerega sleherno živo telo izpeljuje/izvaja del svojega bitnega smisla in kot mi ljudje v našem bitnem smislu predhodimo živalim itn... Na tem, na tej konstitutivni digniteti ali redu ne morejo nič spremeniti vsa nujno sokonstituirajoča poistovetenja (homogenizacije) med živim telesom in telesom človeškosti kot živalske vrste med živalskimi vrstami in naposled zemlje kot svetnega telesa med svetnimi telesi ...» (273) Lahko si zamišljam neki drug planet, kjer so neka druga živa bitja, vendar se pri tem nanašam nazaj na tisto zemeljsko. »Vse živali, vsa živa bitja, vse bivajoče nasploh ima svoj bitni smisel le iz moje konstitutivne geneze in to, ‚zemeljsko‘, predhodi« (324).

»Imamo samo eno človeštvo in eno zemljo – njej pripadajo vsi delci, ki se oddvajajo ali so se kadar koli oddvojili. Toda, če je tako, ali smemo z Galilejem reči – eppur si muove? In ne obratno, da se ne giblje? Seveda ne tako, da počiva v prostoru, čeprav bi se lahko gibala, temveč tako, kot smo poskušali razviti zgoraj: je barka, ki šele omogoča smisel vsega gibanja in vsega mirovanja kot modusa nekega gibanja. Njeno mirovanje pa ni modus kakega gibanja.« (324) Husserl se brani pred očitkom, da gre tu za filozofski *hybris* nasproti ugotovitvam naravoslovja. Kantovo definicijo kopernikanskega obrata, po kateri so pogoji možnosti spoznanja tudi pogoji možnosti izkustva,⁵ premakne v tem smislu, da tudi spoznanje potrebuje svojo konstitucijo: »Kar spada h konstituciji, ki je in je edina absolutna in zadnja nujnost in šele iz nje je treba končno določiti vse misljivosti konstituiranega sveta« (325). Hkrati pa Husserl tukaj problem konstitucije enači s problemom transcendentale subjektivitete, čeprav ne več v novoveškem smislu. – Tako pridemo tudi do transcendentalnega izvora zemeljskosti, po katerem ta ostaja-*jo tla*, ki se ne gibljejo, so pa tla vsega gibanja, tudi tistega, povezanega z zgodovinskim človeštvom, ki mu je skupno prebivanje na Zemlji.

⁵ Dostej se je jemalo, da se mora vse naše spoznanje ravnati po predmetih; toda pod to predpostavko so propadli vsi poskusi, da se s pomočjo pojmov a priori o njih dožene nekaj, s čimer bi se naše spoznanje razširilo. Zaradi tega naj se enkrat poskusi, ali ne bomo v nalogah metafizike bolje napredovali, če vzamemo, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju, kar že bolje ustreza zahtevani možnosti nekega njihovega spoznanja a priori, ki mora o predmetih ugotoviti nekaj prej kot nam bodo oni dani. S tem je enako kot s prvimi Kopernikovimi mislimi, ki je, potem ko s pojasnitvijo nebesnih gibanj ni šlo, če je vzel, da se cela vojska zvezd vrti okrog opazovalca, poskusil, ali ne bi bolje uspelo, če pusti opazovalca vrteti se in zvezde pri miru.

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI.



Omenili smo že, da je te Husserlove fragmente v svoje delo prevzel Merleau-Ponty, pri čemer je izpostavil, kako fenomenološka redukcija znanstvenega univerzuma pomeni ponovno zadobitev tal, na katerih vsakodnevno živimo. Medtem ko predpostavljamo svet kot neskončno množstvo golih teles, opazujoč ga z distance, namreč ne prenehamo živeti na zemeljskih tleh, opirajoč se na njihovo nerazložljivo in nezvedljivo gotovost. Ta tla niso ne v gibanju ne v mirovanju, saj je vsako gibanje in mirovanje ugotovljivo šele v odnosu do njih. Prav tako se nikjer ne nahajajo, kolikor je vsako mesto že umeščeno, torej predpostavlja nekaj, kar ga nosi. Znanstvena obravnava telesa torej tu dobi svoj življenjski okvir; univerzum zgolj teles je vrnjen nazaj k univerzumu žive telesnosti, k življenjskemu svetu, ki obnavlja bližino in povezanost namesto mehanike. Najbolj vpadljiva je bližina mojega telesa in zemeljskega telesa. Tako kot zemlja se tudi moje telo ne giblje, saj je vselej na isti razdalji do mene. Ta bližina, sorodnost se širi v odnosu do vseh drugih teles kot variant moje lastne telesnosti, da bi se to tkivo telesne povezanosti končno preobrazilo v jezikovno tkanje, kjer jezik ohranja živo gibanje v metaforičnem gibanju.

Posebej pa so Husserlova razvijanja postala aktualna v zadnjem desetletju, bodisi v okviru poskusa določbe naravnega življenjskega sveta bodisi v okviru teorij interkulturalnosti. Klaus Held je na podlagi Husserlovih opazanj poskusil podrobneje eksplicirati strukturiranost naravnega življenjskega sveta, pri čemer je zemljo in nebo obravnaval kot njegovi »nespremenljivki«. Pri tem je očiten njegov namen, da bi fenomenološko obravnavo narave izvlekel iz pasti naturalizma, pustil za sabo neplodno nasprotje med naravo in kulturo, hkrati pa skušal dobiti neko podlago za različnosti kultur, ki to različnost črpajo iz skupne danosti zemeljskega kot »podnebne«, čeprav je ta prav kot »elementarna danost« za vsako kulturo pač različna.⁶

Na kulturne in politične konsekvence Husserlove obravnave zemlje kot skupnega prostora človeštva je opozoril tudi John Sallis,⁷ pri čemer je zemljo, kot jo razvija Husserl v svojih poznih rokopisih – kot »prebivališče, prizorišče, primarni kraj, ki je nam ljudem nepreklicno skupen« (263) – povezal predvsem s Kantovim praktičnim konceptom »skupne zemlje« kot apriorijem možne skup-

⁶ Prevod Heldovega teksta "Zemlja in nebo kot nespremenljivki naravnega življenjskega sveta" je izšel v reviji *Phainomena* 31–32, 2000 (prev. K. Majerhold), str. 319–335.

⁷ John Sallis, »Zunaj politike: zahteva po svetovni skupnosti«, *Nova revija* 210/211, 1999 (prev. A. Moder Saje), str. 256–264.



nosti. V spisu »K večnemu miru«⁸ Kant tako ugotavlja, da so ljudje prav kot skupnost na zemlji tako rekoč primorani tolerirati drug drugega: primarna skupnost je skupnost vseh ljudi na zemlji, ki imajo »v skupni posesti zemeljsko površino, na kateri se, ker je obla ploskev, ne morejo razhajati v neskončnost, temveč se morajo slednjič le prenašati med seboj.«⁹ Zemlja pri Kantu ni mišljena kot kakšna naravna danost, skupna posest zemlje ni, kot poudari avtor, empirični, ampak praktični racionalni koncept. Tudi če zemlja zaradi omejene površine povezuje in družijo ljudi, še ne zagotavlja strpnosti, kolikor ni predpisana kot moralni zakon. Tako zaključijo: »To, da pripadamo zemlji, je najbrž brezmejno več kot samo to, da zavzemamo prostor na površini zemlje. Tisto več pa je ravno posamezno [...] Če mislimo, da (posameznik) pripada (zemlji), bi to po eni strani zahtevalo, da ga jemljemo kot posameznika z vidika rojstva in smrti in tudi same telesnosti. Po drugi strani pa bi to zahtevalo razmislek o načinu, po katerem zemlja [...] nudi zavetje za to pripadnost in jo varuje pred vsako potezo, ki bi jo asimilirala z univerzalnostjo.«¹⁰ Husserlova tematizacija zemlje in zemeljskega ponuja tako izhodišča za premislek skupnega zunaj univerzalnosti, ki posameznosti ne posrka v vsem-skupno, ampak daje zavetje neskupnemu (posameznemu) kot tistemu skupnemu neke skupnosti.

⁸ V: Immanuel Kant, *Dve razpravi*, SM, Ljubljana 1937 (prev. Izidor Cankar), str. 53–99.

⁹ Prav tam, str. 69.

¹⁰ J. Sallis, prav tam, s. 263/4.



John Sallis

EKSORBITANTNA LOGIKA

Na meji metafizike protislovja

59

Metafizike si ni mogoče misliti, če se ne oziramo na protislovje. V njenem začetku pri Platonu in Aristotelu, v njenem raztezanju vse do moderne in celo v njenem intenziviranju v času nemškega idealizma je temeljni moment metafizike v tem, da protislovje tematizira, raziskuje in do njega filozofsko nekako zavzame stališče. Celó če gre za stališče prepovedi, celo če metafizika zahteva, da se je treba protislovju izogniti, jo od znotraj določa prav protislovje, ostaja torej metafizika protislovja.

Ob tem, ko na tem mestu pozarisujem tek metafizike kot tek metafizike protislovja, mi gre predvsem za to, da bi pokazal na mejo tega razvoja. Na tej meji, ki je bila dosežena s Heglovo *Logiko*, namreč metafizika izrecno postane metafizika protislovja. Da bi lahko natančneje pokazali, kaj se na tej meji zgodi pri Heglu, moramo najprej premotriti grški začetek tega razvoja. V tem oziru je treba premisliti naslednje: najprej to, kako pride do obravnave protislovja – posebno pri Aristotelu –, in nato, kako nastane logika kot filozofska disciplina, v katero je nazadnje vključeno tako imenovano načelo protislovja. Bežen pogled na Kantov prelom z antičnimi misleci glede ocenitve logike nam bo potem pripravil pot, po kateri bomo lahko posneli problem protislovja na heglovski meji. Izhajajoč od te meje, pa bo mogoče navreči vprašanje po tistem, kar je onkraj nje. Kot nakazuje že samo vprašanje, želim to onkrajnost označiti kot eksorbitantno logiko.





Pot naše raziskave bo torej obsegala štiri korake. Prvi bo pokazal, kako so Grki, posebno Aristotel, v povezavi z disciplino logike uveljavili usmerjenost k načelu protislovja. Drugi bo prikazal Kantov odločni odmik od Aristotelove opredelitve logike. Tretji bo zadeval heglovske meje, na kateri metafizika tudi izrecno postane metafizika protislovja. Zadnji pa bo, onkraj te meje, odprl pogled na eksorbitantno logiko.

I.

Pri Platonu se začetek filozofskega mišljenja povezuje z nekakšno prepovedjo protislovja. Na tem začetku filozofskega mišljenja namreč Platon razlikuje med lepim in grdim, med »je« in »ni«, mešanje teh predmetov umevanja (inteligibel, *noeta*) pa zanikuje. Na ta način prepreči protislovno govorjenje, ki bi ti nasprotji povezalo. S tem ko Platon to razločevanje izvede v biti sami, terja tudi ustrezno razločevanje v *logosu*. Prav na podlagi tega navezovanja med določili biti in *logosa* pri Platonu tudi ni filozofske discipline, ki bi bila posvečena izključno *logosu*, ni nobene *episteme logike*, Platonove logike. V njegovih besedilih gre ali za vprašanje zahteve, ki jo bit postavlja *logosu*, zato da bi jo lahko izrekli, ali pa za vprašanje, na kakšen način *logos* odpira in razklepa momente biti.

Aristotel to dvojno gibanje povzame. Dve njegovi najbolj temeljni raziskavi, namreč tisti v IV. in v VII. knjigi njegove *Metafizike*, uvaja naslednji stavek: »Bit se izreka na mnogo načinov (*to on legetai pollachos*)«. ¹ V nekem drugem ključnem delu, namreč v V. knjigi, Aristotel imenuje štiri posebne poti, na katere je lahko izrečena bit: po naključju (*kata symbebekos*), glede na sheme kategorij (*kath auta*), kot resnična in v formah možnosti oziroma stvarnosti (*dynamis* in *enetelecheia* oziroma *energeia*) (*Metafizika* 1017a8–b9). Pomembno je to, da do teh modalitet v stvareh samih ne pridemo enostavno in neposredno; prej predstavljajo načine, v katerih je bit izrečena, odločilne ključne razkritja in artikuliranja modusov biti kot take.

¹ Aristotel, *Metafizika* 1028a 10. To formulacijo najdemo na začetku VII. knjige, tista na začetku IV. knjige se glasi nekoliko drugače: *to de on legetai men pollachos* /«Bivajoče se sicer res izreka na mnogotero načinov ...» /Tu in v nadaljevanju navajamo izdajo v prevodu V. Kalana: Aristoteles, *Metafizika*, Založba ZRC SAZU, Ljubljana 1999. Op. prev./



Aristotelova obravnava pa se ne giblje le v smeri od *logosa* k biti, poleg tega se giblje v drugo smer: od biti k *logosu*. Dejansko Aristotel to smer poudari prav v svojem izčrpnem razpravljanju o protislovju. V nekem delu na primer obravnava problem, ali lahko taista stvar ob istem času je človek in ni človek. Pri tem pripomni, da problem ni v tem, ali je možna izjava, označilo (*to onoma*), temveč v tem, ali je možna stvar (*to pragma*). O nečem je dejansko mogoče reči, da na neki določen način je človek in ni človek; šteje pa to, ali nekaj dejansko je lahko oboje – človek in ne-človek –, nemogočnost tega stvarnega stanja pa mora biti prenesena na to, kar izrekamo.

Čeprav Aristotel po Platonu povzame dvojno gibanje med bitjo in *logosom* in ga v določenem oziru celo okrepi, pa uvede nov način obravnave, omejene samo na *logos*. Ta druga, le na *logos* omejena obravnava je preiskovanje dokaza (*apodeiksis*) in silogizma. S tem menimo znanost – *episteme* –, ki jo razvije v svojih *Analitikah*. Namesto da bi se gibale med bitjo in *logosom* – in sicer tako, da je vsako od tega obojega razprto, osvetljeno po drugem oziroma da predstavlja merilo za drugo –, *Analitike* preiskujejo proizvajanje vedenja v sferi *logosa*; preiskujejo metodo dokaza, ki napreduje le po poti povezovanja *logoi*, to pomeni: po poti silogizma (*sylogismos*). Predvsem pravila, ki to proizvajanje vodijo, pravila silogizma so tista, ki skupaj s potrebnimi definicijami in pojasnitvami sestavljajo vsebino te posebne *episteme logike*, prav znanosti, ki bo kasneje imenovana logika.

Izredno pomembno pa je to, da Aristotel o protislovju ne razpravlja v *Analitikah*, temveč v *Metafiziki*. Na začetku tega razpravljanja se celo eksplicitno izreče o tem, kdo je upravičen pojasniti protislovje. To je tisti, ki ve za bit kot bit – to pomeni: filozof. Prav ta zmore artikulirati načelo, ki zadeva protislovje, načelo (*arche*), ki je najzanesljivejše, najtrdnejše, najbolj gotovo (*bebaiotatas*). To načelo se namreč ne nanaša le na povezovanje stavkov (*logoi*), temveč prej na neko nemožnost z ozirom na stvari, na nemožnost biti, ki pa zopet pripravlja in razklepa neko smer, ki ji mora slediti *logos*, namreč načelo, ki je najzanesljivejše, najtrdnejše in najbolj gotovo. Celó če to načelo lahko imenujemo načelo – to pa pravzaprav pomeni: počelo, *arche*, to, kar je v temelju – silogizma, njegova obravnava ne spada v silogistiko oziroma v *Analitike*, temveč v diskurz, ki zadeva bit kot bit, to je v diskurz, ki bo imenovan metafizika.

Aristotel sam je to najzanesljivejše, najtrdnejše in najbolj gotovo načelo zajel v besede. V dobesednem prevodu se to načelo glasi: »Taisto namreč ne more





hkrati in na taisti način taistemu pripadati in ne pripadati.«² Nekoliko prostejša formulacija pa se glasi: »Nekaj namreč ob istem času in na taisti način ne more pripadati in ne pripadati taisti stvari« (*Metafizika*, 1005b19–20).

Aristotel tega načela ne poskuša dokazati. Dokaz namreč ostaja v okrožju *logosa* in napreduje od *logosa* k *logosu*; v slehernem dokazu so določeni *logoi*, premise, privzeti; zato vse pač ne more biti podvrženo dokazovanju. Če sarkoli že, kar – kot v našem primeru – tvori *arche*, to je načelo, s katerim je treba začeti, se ne da dokazati. In res Aristotel zahteva po takem dokazu označi kot rezultat pomanjkljive izobraženosti (*apaideusia*). Motrenje tega načela pada v okrožje onstran silogistike, saj ga kot začetnega počela ne moremo vzpostaviti tako, da k njemu napredujemo prek drugih *logoi*. Če pa naj v strogem smislu služi kot načelo ali celo kot smernica *logosu*, ga pač moramo vzpostaviti *na podlagi biti*, to je: s preiskovanjem, ki se giblje od biti k *logosu*. Prav zato motrenje tega načela tudi spada v metafiziko.

Kako pa naj takšno motrenje sploh izpeljemo? Seveda to, kar to načelo zatrjuje, ni dano že enostavno in neposredno v stvareh. Jasno je, da nemožnosti, ki jo to načelo spravi do izraza in jo s tem, kot normativno načelo, *logosu* predpisuje, ne moremo enostavno odbrati na stvareh.

62

Čeprav Aristotel vztraja pri tem, da se tega načela ne da dokazati po poti silogizma, vendarle pripominja, da je dokazovanje mogoče v nekem drugem, »nepravem« pomenu. To, drugo vrsto dokaza imenuje dokaz z ovržbo (*elegtikos*). Tak »nepravi«, nesilogistični in neanalitični dokaz zahteva, da obstaja nekaj, zoper kar to ovržbo lahko izpeljemo. Zato je nujno, da tisti, ki načelu protislovja oporeka, nekaj reče, da izpove neko izjavo, ki jo potem lahko zaobrnemo zoper njega samega, zoper stališče, kakršnega zavzema do načela, ki izključuje protislovje.

Ta dokaz z ovržbo, ki ga razvije Aristotel, lahko shematično prikažemo kot pet besednih dvobojev, v katerih učinkovito spodkoplje tisto, kar njegov nasprotnik pove v svojem oporekanju stavku o protislovju. Na nekem mestu je ta dvoboj

² Prim. prevod V. Kalana (Aristoteles, *Metafizika*, Ljubljana 1999, str. 83): »Da namreč toisto hkrati tako prisostvuje kakor tudi ne prisostvuje, to je nemogoče, v taistem in z ozirom na toisto.«. Oziroma različni prevoda, navedeni v opombah na str. 83: »Namreč nemogoče je, da bi isto hkrati pripadalo kakor tudi ne pripadalo istemu z ozirom na isto«; »Nemogoče je, da bi ista lastnost istočasno tako pripadala kakor tudi ne pripadala isti stvari v istem odnosu«. Op. prev.





omejen na res najmanjše. Sploh namreč ni potrebno, da bi nasprotnik izrazil svoje oporekanje stavku o protislovju oziroma da bi pojasnil, zakaj mu oporeka. Zadostuje že to, da nekaj reče, vseeno kaj. Potrebna je torej le izjava poznačevalnega* govora. Potrebno je torej le to, da nasprotnik pove, da nekaj méni oziroma poznačuje. Če govorimo na ta način, to namreč že pomeni, da nekaj obmejimo, zamejimo ali opredelimo. To pa pomeni, da uporabljamo *logos*, medtem ko se, nasprotno, zanikanje stavka o protislovju steka v razpustitev zamejitve. Zato Aristotel o svojem nasprotniku pravi: »V oporekanju *logosu* se podvrže *logosu*.« (Metafiz. 1006a27.) Aristotel potem zatrdi, da je neizpodbitno res, da besedi »biti« in »ne biti« nekaj poznačujeta, da imata določen pomen, tako da ju o nečem ni mogoče izreči obe hkrati. V nadaljevanju se posveti posebnemu primeru »biti človek«: Če ima beseda »človek« določen pomen, potem ni mogoče, da bi izraz »biti človek« imel enak pomen kot »ne biti človek«. Ločitev teh dveh pomenov pa je natanko tisto, kar se uveljavlja s pomočjo načela izključenega protislovja.

Pri tem prvem besednem boju je vredno omeniti, da Aristotel z načelom izključenega protislovja povezuje prav možnost značenja nečesa. Še bolj omembe vredno pa je to, da potrjevanje tega načela poveže s pripisovanjem posebnega pomena »biti« in »ne-biti«. Tako lahko že na tem mestu anticipiramo, da je stavku o protislovju – brž ko Hegel oznani nedoločenost biti in nič – odvzeta moč, protislovju samemu pa dana brez-mejna sprostitev.

V nadaljnjih besednih bojih nasprotnik tvega še več. V slehernem koraku pa je Aristotelova strategija v tem, da to, v kar se nasprotnik drzno spusti, spodkopava, zato da bi trditev ovrigel. Da pa bi jo lahko ovrigel, mora pokazati, da je v tistem, kar je nasprotnik izrekel, nekaj, kar se odmika od resnice stvari, to pomeni, od načina, v katerem se zadržujejo stvari, ko se odstirajo v svoji biti. Aristotelova strategija je torej v tem, da gre od narave stvari k tistemu, kar je o njih zatrjeval nasprotnik. Giblje se od biti k *logosu*, in sicer na ta način, da pri tem izpostavi odmik in nasprotnikov *logos* na ta način ovrže. In vendar narava stvari ni nič neposredno danega, odstira jo šele filozofsko preiskovanje. S tem postane razumljivo, zakaj obravnava in obramba načela izključenega protislovja spada k Aristotelovi začetni metafiziki, ne pa k njegovim *Analitikam*, tj. ne k njegovi začetni logiki. Aristotel lahko tiste, ki odprto oporekajo najzanesljivejšemu, najtrdnejšemu in najbolj gotovemu načelu, ovrže le tako, da v diskusijo uvaja določene metafizične opredelitve.

* Bezeichnenden – tudi pokazovalnega. Op. prev.



Natančno to se zgodi v nadaljnjih štirih besednih dvobojih. Aristotel vsakokrat pokaže, da tisti, ki se na določen način izrekajo zoper to načelo, pri tem kršijo eno od temeljnih opredelitev biti: najprej razlikovanje med substanco in accidencami, nato dvojno gibanje *dynamis* in *energeia*, za tem razlikovanje med kvantitativno in kvalitativno spremembo in nazadnje opredelitev *steresis* kot negacije oziroma manka biti. V slehernem od teh primerov Aristotel pokaže, da je prav ustrojnost biti kot biti takšna, da spodkopava vse razloge, ki se jih prinaša na dan v prid zanikovanja najzanesljivejšega, najtrdnejšega in najbolj gotovega od vseh načel.

2.

Kant Aristotelovo koncepcijo logike tako potrди kot tudi na značilen način preobrazi in prevede v formo, ki se od forme prve odklanja.

Kant najprej potrди, da je logika pri Aristotelu, v osnovi gledano, popolna. V predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* je izrecno povedano: po Aristotelu logiki »ni bilo treba [...] narediti nobenega koraka nazaj«³ Prav tako tudi ni bilo nujno, da bi naredili kakršen koli korak naprej, onkraj nje: »Pri logiki je nenavadno še to, da vse doslej tudi ni zmogla narediti nobenega koraka naprej, s tem pa se po vsem videzu zdi sklenjena in dovršena.«⁴ Zagotovo so bili storjeni koraki naprej v jasnosti prikaza in v premagovanju nenujnih podrobnosti; toda ti koraki so bolj prispevali k elegantnosti logike kot pa k njeni dopolnjenosti in gotovosti.

Znotraj modernega postdescartesovskega konteksta Kant potrди tudi Aristotelovo omejitev logike na preiskovanje odnosov med *logoi*, na silogistiko v najširšem smislu. Za Kanta to pomeni, da je logika omejena na motrenje formalnih pravil mišljenja. Poudarja, da se da logiko kot raziskovalno disciplino od drugih znanosti zelo natančno razmejiti po tem, »da je znanost, ki izčrpno podaja in strogo dokazuje [...] nič drugega kot prav formalna pravila vsega mišljenja« (KČU, B VIII–IX). Po eni izmed pasaj o *obči logiki* v nadaljevanju »[logika] abstrahira [...] od vse vsebine spoznanja, to je od slehernega nje-

³ Prim. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B VIII. Nav. po slov. prevodu R. Rihe: *Kritika čistega uma*, Ljubljana 2001, revija Problemi 2/1, str. 17.

⁴ Isto, B VIII.



govega nanašanja na predmet, in se ukvarja le z logično formo spoznanj v njihovem medsebojnem razmerju« (KČU, A55/B80). Tako kot pri Aristotelu logik tudi tu abstrahira od odnosa do biti in svojo pozornost omeji na, kot pravi Kant, »medsebojna razmerja med spoznanji«, pri čemer se da besedo ‚spoznanje‘ razumeti kot moderni prevod za *logos*.

Oziroma še več: prav v tem je bistvena poteza *obče logike*, kot jo poimenuje Kant. Od te pa vendarle razlikuje še drugo vrsto logike, in prav v tem razlikovanju moramo videti Kantov odmik od aristotelovske koncepcije, odmik, ki obenem odpira pogled v drugačno razumevanje logike. Za to, drugačno vrsto logike je značilno, da ni čisto formalna, da ne abstrahira od vse vsebine vedenja, da ne spregleduje nanašanja mišljenja na predmet. O tej, drugi logiki Kant pravi, da »vsebuje zgolj pravila čistega mišljenja predmeta«, kot taka pa »bi morala izključevati vsa tista spoznanja, ki imajo empirično vsebino« (KČU, A55/B 80). Tako kot splošna logika bi bila tudi ta, drugačna logika omejena na *čisto* mišljenje, to pomeni, na mišljenje, ki je neodvisno od vse empirične vsebine. Toda v nasprotju s splošno logiko ta logika ne abstrahira od mišljenja, ki ga določa čista, neempirična vsebina. Takšna čista vsebina pa bi bila – s Kantovimi besedami – tista, »po kateri predmete mislimo popolnoma a priori« (KČU, A 57/ B81).

Zatorej se ta, druga logika ne omejuje na odnose med mislimi ali pa na razmerja vedenja. Nasprotno, okrožje te logike se razprostira na mišljenje v njegovem čistem – to pa pomeni: neempiričnem – nanašanju na predmete. Kot logika čistega mišljenja o predmetih bi ta logika premagala sklenjenost Aristotelove logike in obnovila izmenjavo z bitjo. Nanašanje na bit bi prenovila v tolikšni meri, da bi raziskovala celo izvor te vrste vedenja, izvor, ki se ga ne da vključiti v red predmetov, marveč ga je treba iskati v subjektu samem, namreč v ustroju njegove zmožnosti vedenja. Takšna orientacija na izvor to, drugo logiko razlikuje od obče logike, ki z izvorom, kot pripomni Kant, nima nič opraviti.

Kant to, drugo logiko imenuje *transcendentalna logika*. Opozoriti velja na to, da z imenom »Transcendentalna logika« ne naslovi le kratkega razdelka, v katerem razvija pojem takšne logike, temveč se to ime nanaša na celotno *Kritiko čistega uma*, izvzemši začetni razdelek o transcendentalni estetiki in zaključni razdelek o transcendentalnem nauku o metodi. Vse drugo – celotna razprava o razumu kot zmožnosti proizvajanja apriornega vedenja in kritično odstrtje naravne dialektike čistega uma – spada k *transcendentalni logiki*. Če-





prav transcendentalna logika po Kantu ne sovпада z metafiziko, pa predstavlja jedro propedeutike, kritike kot takšne, ki naj bi postavila osnovo za vzpostavitev metafizike. Če pa razlikovanje med kritiko in sistemom postavimo pod vprašaj in za povrh razpustimo Kantovo razločevanje med čistim in empiričnim mišljenjem predmetov, imamo prosto pot za identificiranje logike in metafizike. Potem ne bo nič več medsebojno ločeno: celo načelo protislovja, ki ga je Kant uvrstil v občo – to pomeni: formalno – logiko, bo potem vpotegnjeno v okrožje metafizike.

3.

Hegel transformira metafiziko protislovja. Ta transformacija je posledica dveh razvojnih poti, ki ju pripravi *Fenomenologija duha*, svojo polno moč pa razvijeta v *Znanosti logike*. Ti dve poti zadevata, prvič, odnos med metafiziko in logiko in, drugič, odnos med filozofijo in protislovjem. Gre za razvojni poti, ki vodita nazaj k utemeljevalni ravni diskurza, na kateri sta omenjeni temi načela že Platon in Aristotel. Toda Hegel, daleč od tega, da bi grški začetek le povzel in ponovil, oziroma se, tako kot Kant, od njega odklonil, tega popolnoma transformira. Natančneje rečeno, metafiziko protislovja privede do meje, na kateri se udejanji njena skrajna možnost.

Za Aristotela sta logika (analitika) in metafizika druga od druge skrbno ločeni, četudi vzpostavitev fundamentalnih načel logike, takšnih, kakršno je načelo o izključenem protislovju, spada pod odgovornost metafizike, in ne logike. Medtem ko logika popolnoma ostaja v sferi *logosa*, s tem ko preiskuje različne forme dokaza, s pomočjo katerih od določenih *logoi*, ki jih privzemamo, lahko napredujemo k drugim *logoi*, metafiziko označuje dvojno gibanje med bitjo in *logosom*. Za Hegla pa razločevanje med logiko in metafiziko ne obstaja več. Takole zapiše: »Logika torej sovпада z metafiziko, znanostjo o rečeh, dojetih v mislih, za katere velja, da izražajo bistvenosti teh reči.«⁵ V tem pojasnilu moramo besedo ‚misel‘, tako kot že pri Kantovi transcendentalni logiki, razumeti kot prevod za *logos*. Na tej podlagi se potem da razpoznati Heglovo transformacijo platonovsko-aristotelovskega mišljenja. Tako za Platona kot tudi za

⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), v: Hegel, *Werke*, 8. zv., § 24, Frankfurt na Majni 1986, str. 81. V nadaljevanju to delo označujem kot *Enz.*



Aristotela je *logos* razkrival bistvenosti stvari, to pomeni: bolj njihov *eidos* kot pa njihovo posebnost. Za Hegla pa to razkrivanje postane identiteta, ustrezno temu pa gibanje misli (ki ustreza gibanju med *logoi* v Aristotelovih analitikah) sovpadе z gibanjem med bitjo in *logosom*. S tem logika sovpadе z metafiziko. Natančneje rečeno, brž ko logiko opredelimo kot znanost, kot logično znanost, *logische Wissenschaft*, oziroma kot znanost logike, *Wissenschaft der Logik*, ta tvori vsebinsko izpolnitev prave metafizike, *eigentlichen Metaphysik*, čiste spekulativne filozofije oziroma, v Kantovih pojmi: sistema čisteга uma.⁶

Ujemanje logike in metafizike temelji v objektiviteti mišljenja. Če se izrazimo negativno, temelji na razrešitvi antiteze subjektivnega in objektivnega. Ko se Hegel loteva uveljavljanja objektivnosti mišljenja, samega sebe ne razume kot nekoga, ki bi zavzemal nekakšno novo stališče. Nasprotno: vztraja pri tem, da je bilo prepričanje vseh dob – in še predvsem dobe starih Grkov –, da resnico stvari, njihovo bistvo oziroma njihovo naravo lahko dosežemo le z mišljenjem, ki preobraža tisto, kar je neposredno. Le v novejših časih, pravi, je prišlo do dvoma glede neposredne povezave naših misli z naravo stvari. Ta moderni pogled, da je namreč vedenje le subjektivno in da objekta kot takega ne dosega, Hegel imenuje »bolezen našega časa« (*Enz.* § 22, dod., str. 79).

67

Zoper subjektivnost modernega mišljenja postavlja prepričanje, ki si ga deli s preteklimi dobami. Toda objektivnost mišljenja v strogem smislu lahko dosežemo le tedaj, ko izpeljemo natančno tisto, kar je sam Hegel izvedel v *Fenomenologiji duha*: lahko jo dosežemo le s prehodom skozi različne forme zavesti in njenih predmetov, s prehodom, ki navsezadnje vodi do absolutnega vedenja, točke, na kateri se subjekt in objekt izkažeta za identična. Na tej točki zavest v svojem predmetu ne nahaja nič drugega kot samo sebe: v njem srečuje samo sebe kot povnanjeno in se tako vrača – v tem, ko odpravlja drugost svojega predmeta – k sebi sami. Na ta način *Fenomenologija duha* pripravlja pot, oziroma vodi k stališču objektivnosti mišljenja. *Znanost logike* se giblje že docela v elementu te identitete. Ko nam Hegel v *Znanosti logike* daje v premislek, »da sta mišljenje v svojih imanentnih določilih in resnična narava stvari ena in ista vsebina« (*ZL I*, str. 38), logika, ki predstavlja imanentna določila mišljenja,

⁶ Prim. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*, v: *Werke*, 5. zv., str. 16, 44. V nadaljevanju to delo označujem z *ZL*. /Vse navedke iz tega dela navajamo po: G. W. Hegel, *Znanost logike I*, Ljubljana 1991 (prev. Zdravko Kobe), na to izdajo se veže tudi navedba strani v oklepaju. Op. prev./





sovпада z metafiziko, ki predstavlja resnično naravo stvari.

Medtem ko prva razvojna pot, po kateri Hegel transformira metafiziko protislovja, zadeva metafiziko samo in še posebno njeno identičnost z logiko, pa druga razvojna pot zadeva samo protislovje. Hegel svojo obravnavo protislovja najpogosteje uvaja po poti motrenja Kantovih antinomij. Vsaka od štirih Kantovih antinomij izraža nasprotni si trditvi, ki se nanašata na taisti predmet, in Kant nam pokaže, da moramo vsako od medsebojno nasprotujočih si trditev z isto nujnostjo potrditi. Tako je na primer o svetu postavljena trditev, da ima in da nima začetka v času in meja v prostoru. Na ta način sleherna antinomija tvori protislovje, tj.: v natančno tistem smislu, kot ga je definiral Aristotel, sleherna antinomija predstavlja kršitev najzanesljivejšega, najtrdnejšega in najbolj gotovega načela, ki ga je sam skušal uveljaviti z dokazovanjem po poti ovržbe, nazadnje pa ga tudi je uveljavil z metafizičnim napredovanjem od biti k *logosu*.

68 Hegel tako poudarja pomen Kantovega postavljanja antinomij: »To misel, da je protislovje, ki ga umni postavlja s pomočjo določil razuma, *bistveno in nujno*, moramo upoštevati kot enega od najpomembnejših in najglobljih korakov filozofije novega časa« (*Enz.* § 48, str. 126). Po drugi strani pa Hegel zatrjuje, da je Kantova razdelava in razrešitev antinomij tako trivialna, kot je njihova postavitev globokoumna. Po njegovem je Kantu spodletelo v dveh bistvenih točkah: prva je v tem, da je iznesel le štiri antinomije, ki jih je navsezadnje, tako Hegel, izpeljal iz tabele kategorij. Sam nasprotno vztraja pri tem, da antinomije lahko najdemo »v vseh predmetih vseh rodov, v vseh predstavah, pojmi in idejah« (*Enz.* § 48, str. 128). Na nekem drugem mestu pa pravi: »[...] nasploh ni ničesar, v čemer ne bi mogli in morali pokazati protislovja, tj. zoperstavljenih si določil« (*Enz.* § 89, str. 194). Druga točka, na kateri Kantu spodleti, pa je v njegovi, kot pravi Hegel, nežnosti do reči tega sveta. Hegel Kantu ugovarja, češ da protislovij ne pojmuje kot takšnih, ki so lastna bistvu stvari sveta, temveč le kot lastna mislečemu umu: »Protislovje odstraniti s sveta in ga v zameno prestaviti v duha, v um, ter ga v njem še naprej pustiti nerazrešenega, to je vse prevelika nežnost do sveta« (*ZL 1*, str. 207). Protislovja torej ne nahajamo le v štirih primerih, kot so predstavljeni v Kantovih antinomijah, temveč ga je treba prestaviti tudi onstran golega mišljenja, uma, v svet sam. Protislovje obstaja v vseh rečeh.

Protislovje je torej v vsem, v rečeh sveta ter v duhu in njegovih mislih. Hegel



zato pravi: »To, kar svet nasploh vzgibava, je protislovje« (*Enz.* §119, dod. 2, str. 247). Zato je metafizika, ki prikazuje resnično naravo reči, metafizika protislovja; in zato je logika, ki z metafiziko sovpade, pri čemer predstavlja imanentna določila mišljenja, logika protislovja. V obeh primerih pa je Hegel scela preobrnil Aristotelove opredelitve logike in metafizike. Na mesto logike, ki od metafizike prevzame načelo izključenega protislovja in tega naredi za fundamentalno načelo, ki mu mora slediti sleherno logično sklepanje, Hegel postavi logiko, ki sestoji ravno v mišljenju protislovja, logiko, ki takšno mišljenje potrjuje, logiko, ki si je popolnoma svestna, da je, kot pravi Hegel »smešno reči, da se protislovja ne da misliti« (*Enz.* §119, dod. 2, str. 247). Ta logika pa ni nič drugega kot metafizika sama, vendar metafizika, katere razmerje do protislovja je docela preobrnjeno. Tej metafiziki ne vlada več načelo izključenega protislovja, izgon protislovja iz biti in resnične narave stvari – celo tedaj, ko protislovje, denimo pri Platonu, ostaja kot nekaj pripoznanega čutni gotovosti stvari. Heglova metafizika, nasprotno, dopušča navzočnost protislovja v vseh stvareh, v njihovi pravi naravi. Namesto da bi protislovje izključili iz resnice stvari, metafizika in logika, ki zdaj sovpadata, protislovje sprostita v vse stvari. To ni več metafizika protislovja v tem smislu, da bi protislovje predstavljalo mejo, ki bi metafiziko obmejevala, temveč v tem smislu, da protislovje postane tisto, kar je metafizika dolžna razkrivati in kazati na vseh stvareh. V primerjavi z Aristotelovo opredelitvijo, ki metafiziko poziva k temu, da naj vedno ostaja tostran meje in naj se z njo zamejuje, Heglova opredelitev metafiziko v najnatančnejšem pomenu privaja na to mejo.

In vendar se Hegel nanaša na »protislovje kot identiteto zoperstavljenega«. Protislovje ima svoj obstoj v vseh stvareh, vendar ne le kot protislovje, temveč kot identiteta zoperstavljenega. Duh protislovje ne le postavlja in ga prenaša, temveč ga tudi obvlada. Čeprav je dejansko protislovje tisto, ki vzgibava svet, in čeprav je smešno reči, da se protislovja ne da misliti, Hegel vendarle pravi: »Pravilno v tej trditvi je le to, da ne more ostati pri tem in da se le-to [tj. protislovje] odpravlja po sebi samem« (*Enz.* § 119, dost. 2, str. 247). Metafizika, kot spekulativno mišljenje, razkriva in kaže protislovja, vendar si ne dopušča tega, da bi jo sestavljala enostavno protislovja kot strogo medsebojno zoperstavljena nasprotja. Nasprotno, specifična narava spekulativnega mišljenja, spekulativne sestavine mišljenja, je le »v dojetanju zoperstavljenih momentov v njuni enotnosti« (*ZL I*, 127). Hegel natančno pojasni, kako to enotnost dosežemo, kako se vsako od medsebojno zoperstavljenega samoodpravlja, namreč natančno po sebi samem, s tem ko razvija tisto, kar mu je





lastno: »V tem ko se za vsako, in sicer faktično, na njem samem izkaže, da ima na samem sebi svoje nasprotje in da v le-tem sovпада s seboj, je afirmativna resnica ta v sebi samogibna enotnost, strnitev obeh misli« (*ZL I*, str. 127). To pa seveda ne pomeni, da bi spekulativno mišljenje enotnost čez zoperstavljenosti momenta poveznilo enostavno od zunaj, tako da bi ta momenta le-tej bila zgolj podrejena. Nasprotno, v slehernem momentu odkriva zoperstavljeni moment, tako da se identiteta enega momenta sama že izkazuje kot identiteta nečesa zoperstavljenega, njegova enotnost pa kot enotnost dveh momentov, njega samega in njegovega nasprotja. Spekulativno mišljenje torej kaže to, da je sleherni moment v svojem razmerju do zoperstavljenega eno s samim seboj, da torej morata biti oba momenta v svojem nasprotju vendarle povzeta skupaj, po umu dojeta v svoji enotnosti. Na ta način spekulativno mišljenje pozitiviteto enotnosti dojame kot rezultat, ki izhaja iz negativnosti nasprotja. Negativnost tolmači kot nekaj določenega in jo s tem preobrne v bit.

Za Hegla je spekulativno gibanje zoperstavljenih si momentov k njihovi enotnosti izvorna razrešitev Kantovih antinomij. Nobeno od antitetičnih določil namreč ne more biti veljavno le zase, saj bi bilo enostransko; resnični sta le kot odpravljene, v svoji enotnosti (*ZL I*, str. 164).

Toda kaj je potem z načelom, ki ga je Aristotel uziral kot najzanesljivejše, najtrdnjše in kot najbolj gotovo? Z načelom, ki izključuje protislovje, načelom izključenega protislovja? V najboljšem primeru je to zgolj abstraktno načelo, kolikor zadeva zgolj strogo antitetičnost zoperstavljenih si momentov. Scela mu manjka slehernega spekulativnega mišljenja in ne zaveda se možnosti, da od negativnosti nasprotja lahko napredujemo k pozitivnosti identitete nasprotij. V načelu izključenega protislovja dobiva svoj izraz abstraktnost in praznost strogega zoperstavljenosti, ki ga Hegel malce po sili poimenuje »grandiozni izraz občega zakona« (*Enz.* § 119, str. 224).

4.

S Heglom si metafizika ne prisvoji le logičnega principa izključenega protislovja, temveč kar celoto logike, ki je povzdignjena v sfero znanosti /Wissenschaft/. Da bi metafizika lahko prikazala pravo naravo stvari, mora misliti protislovja, ki so stvarjem imanentna, in misliti jih mora prav kot stvarjem imanentna protislovja, kot taka, ki pripadajo notranji naravi stvari. Tako je metafizika protislovja s Heglom prešla svoj celotni krog, tj.: prišla je do točke, na



kateri začetni pogled, kot ga je izrazil Aristotel, izkusi svojo preobrnitev ali inverzijo. Medtem ko načelo izključenosti protislovja pri Aristotelu to protislovje drži daleč stran od vseh stvari in celo od mišljenja (prim. *Metafizika*, 1005b23–33), Hegel protislovja ne sprost le v mišljenje (tako kot Kant antinomije), temveč v vse stvari. S tem prehodom od popolne izključenosti k popolni dopustitvi Aristotelova metafizika protislovja doseže svojo skrajno možnost. Privedena je do svoje meje. Dejansko to mejo konstituira protislovje samo: pri Aristotelu metafiziko in logiko zamejuje v tem smislu, da sta zavezani temu, da ostajata znotraj nje, tostran te skrajne možnosti. Nasprotno pa metafizika pri Heglu protislovju pritrjuje skorajda brez sleherne vzdržanosti in se s tem privede natanko na mejo. Pri Heglu metafizika protislovja doseže svojo mejo.

A vendarle se mora tudi sam koncept meje podrediti dopuščanju načela protislovja, tj.: meja se ne izkazuje le kot enostavno določilo, temveč kot določilo, ki v samem sebi vsebuje svoje lastno nasprotje, svojo negacijo. Hegel to misel v svoji *Znanosti logike* izrazi tudi izrecno, ko pravi, »da je prav s tem, ko je nekaj določeno kot omejitev, s tem že seglo preko nje« (*ZL I*, str. 110). Nato to pojasni: »Kaka določenost, namreč meja, je namreč določena kot omejitev le v nasprotju do svojega drugega nasploh, v nasprotju do svojega *neomejenega*; drugo kake omejitve je prav to, kar je *preko* nje.« (*ZL I*, str. 110). Na kratko povedano: Biti na meji že vključuje to, da si onkraj nje.

Zagotovo pa dopustitev protislovja, s katero Hegel gibanje prižene vse do njegove meje, nikoli ni nič več kot le tisto predposlednje. Protislovje namreč ne obstaja enostavno kot tako, kot na primer v Kantovih antinomijah, temveč so zoperstavljeni si momenti postavljeni le zato, da bi bili za tem dojeti v svoji spekulativni enotnosti. Čeprav zoperstavljenost ni le enostavno razrešena, čeprav je tudi ohranjena, pa je – kot se zdi – ohranjena le v enotnosti, ki jo dojema spekulativno mišljenje.

In vendar je treba postaviti pod vprašaj natančno to – in sicer z vprašanjem, ki skorajda dve stoletji po izidu Heglove *Znanosti logike* morda še vedno ostaja neodgovorjeno: Ali spekulativno gibanje proti enotnosti ne prispeva k izgonu in izločitvi protislovja kot takega? Mar Heglova logika protislovja ne sprost le v stvari, in sicer zato, da bi ga nato zopet ujela in obrzerala ter ga razrešila v spekulativno gibanje naproti enotnosti? Mar potem Hegel na neki drugi ravni le ponavlja prepoved protislovja, ki jo je Aristotel formuliral kot najzanesljivejše, najtrdnejše in najbolj gotovo načelo? Oziroma – če priznavamo gibanje





vse do meje, ki jo je Hegel dosegel z dopustitvijo protislovja – mar spekulativno gibanje proti enotnosti ne prispeva k izhodu preko te meje, h gibanju onstran tistega, kar se razklepa prav onemu, ki je na meji? Ali spekulativno gibanje transcendirajo mejo ali pa ima ta učinek, da mišljenje vpotegne nazaj v metafiziko, ki jo ta meja zamejuje? Mar to gibanje misli samo mišljenje priganja k temu, da bi mislilo onkraj te skrajne možnosti, ali pa ga prej vleče nazaj in proč od te meje?

Tega vprašanja ne moremo brž odločiti. Celó pri onih, ki so metafiziko in njeno mejo odločno postavljali pod vprašaj, najdemo zares različne odgovore.

Tako bi bilo na primer za Nietzscheja gibanje proti enotnosti nasprotij natančno prav gibanje prek meja metafizike. V *Onstran dobrega in zlega* tipični predsodek metafizikov označi kot tak, da tajijo izvor iz nasprotij, recimo, izvor resnice iz zmote, nesebičnih dejanj iz koristoljubja. Tako pravi: »Temeljna vera metafizikov je *vera v nasprotja vrednot*.«⁷ Nietzsche razmišlja o tem, ali dobro in čaščene stvari morda niso na zagoneten način v sorodu s slabimi, na videz njim nasprotnimi stvarmi, ali tem morda niso celo »v bistvu enake« (*Prav tam*, str. 11). Da bi preiskali ta nevarni »morda«, bi potrebovali novo vrsto filozofov, ki jih Nietzsche naznanja s tem stavkom: »/.../ vidim prihajati take nove filozofe.« (*Prav tam*, str. 12.) Takšni novi filozofi bi šli prek meje metafizike, in sicer prav s tem, ko bi se pregibali onkraj postavljanja nasprotij in privzeli enotnost nasprotij. Ali, kot se izrazi sam Nietzsche: Sprejeli bi vprašanje – tisti »morda« – bistvene taistosti nasprotij. Pri tem bi bilo seveda vse odvisno od tega, kako določimo smisel bistva, tj.: od tega, da smisel bistva mislimo na meji metafizike – in v gibanju onkraj te meje.

Za Heideggra pa je spekulativno gibanje, gibanje proti identiteti nasprotij, umik od meje k ponovni potrditvi metafizike. V spisu, nastalem med letoma 1938 in 1941, z naslovom *Negativnost*, Heidegger spekulativno gibanje označi za metafizično. Pri tem se predvsem osredinja na ustrojenost spekulativnega gibanja in ga označi kot določenega po določni negaciji: »Le za metafizično mišljenje je negativnost tisto, kar je pogoltnjeno v pozitivnost.«⁸ Nato zagonetno nadaljuje:

⁷ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Studienausgabe* (ur. G. Colli in M. Montinari), 5. zv., München 1993, §2, str. 16. /Citat navajamo po: F. Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Ljubljana 1988 (prev. J. Moder), str. 11. Op. prev./

⁸ Martin Heidegger, *Die Negativität, Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität* (1938/39, 1941), *Gesamtausgabe*, 68. zv., Frankfurt na Majni 1993, str. 15.



» /.../ nič je brezdanji *proti* k BITI /Seyn/, toda *kot tak njeno bistvo*.⁹ S tem negativnosti ne misli več kot protislovje oziroma kot nasprotje, temveč kot nič, in sicer kot *proti* k ..., kot brezdanji *proti* k BITI /Seyn/. Za Heideggra izhod onkraj meje ne implicira niti vztrajanja pri nasprotjih niti napredovanja k njihovi enotnosti. Nasprotno, zahteva, da mislimo novo vrsto nasprotja, brezdanje nasprotje, na podlagi katerega je nič BITI protipostavljen – a je vendarle njeno bistvo. Skorajda ni treba pripominjati, da je treba bistvo v tej zvezi razumeti na drugačen, še nezaslišan način, tako, kot ni bilo zaslišano s strani metafizike.

Še drugačen nastavek v zvezi s tem vprašanjem meje pa lahko najdemo, če se kritično povmemo k začetku logike in metafizike pri Aristotelu, še posebno k metafizični utemeljitvi logike, ki jo Aristotel podaja v svojem dokazovanju načela o izključenem protislovju. Že v načinu, kako to domnevno temeljno načelo formulira in ga potem tudi poskuša dokazati, namreč lahko opazimo določeno omejenost okrožja njegove veljavnosti. Kot se izrazi Aristotel, to načelo zadeva pripadanje nečesa nečemu. S tem naznanja, da ni mogoče, da bi nekaj nečemu hkrati pripadalo in ne pripadalo. Če izključimo nekatere ekvivokacije, to pomeni, da vsak od obeh pojmov odnosa pripadanja – to, kar nečemu pripada, in to, čemur pripada – ostaja taisti (*to auto*).

73

Toda kaj je s tema pojmomoma menjeno – s tistim, ki nečemu ne more hkrati pripadati in ne pripadati, in s tistim, k čemur to ne more hkrati pripadati in ne pripadati? Aristotelovo besedilo jima neposredno ne daje določnega pomena, saj ju v formulaciji tega načela oba označi enostavno (v nominativu in dativu) kot *taisto* (*to auto*). V metafizičnih določilih, ki jih Aristotel navaja, da bi lahko izpeljal svoj dokaz z ovržbo, pa lahko jasno razpoznamo, kaj naj bi oba pojma označevala. To je morda najlažje razpoznati v drugem izmed petih besednih dvobojev z nasprotniki tega načela: Aristotel daje s svojim odgovorom nasprotnikom v premislek, ali sami vseh stvari ne preobražajo v akcidence, ali morda ne zabrisujejo razlikovanje med substanco ali bistvom na eni in akcidencecami na drugi strani. V nadaljnjih sekvencah tega govora, ki se nanašajo na *dynamis*, *entelecheia*, *eidosa* in *steresis*, se celotni razgovor usmerja k temu, da bi na tej ali oni ravni izpeljal omenjeno razlikovanje. Tako na primer Aristotelovo razlikovanje med kvalitativno in kvantitativno spremembo in njenim odnosom do *eidosa* v njegovi ovržbi domnevno Heraklitovega pogleda raz-

⁹ »/.../ das Nichts ist abgründige *Gegen* zum Seyn, aber *als dieses dessen Wesen*.«





likuje med učinkom tistega, kar ostaja in svoji stvari daje njeno identiteto kot tako, in tistim, kar tej stvari lahko pripada – in pozneje lahko spet tudi ne pripada.

Zamejitev, ki je na tihem izpeljana v Aristotelovi formulaciji tega načela, je torej v tem, da je tisto, kar nečemu ne more tako pripadati kakor tudi ne pripadati, akcidenca ali lastnost, tisto, čemur ne more tako pripadati kakor tudi ne pripadati, pa substanca oziroma trajna stvar. Z drugimi besedami: Pripadanje je na tihem razumljeno kot pripadanje neke lastnosti neki stvari, zato to načelo brez pomišljanja lahko izrazimo tudi takole: Taista lastnost ne more ob istem času taisti stvari na taisti način pripadati in ne pripadati.

Zamejitev, ki se pojavlja vštric z metafizično uveljavljenim, temeljnim načelom logike, je zamejitev na stvari in stvarnem pripadajoče lastnosti. Ker se Aristotelova metafizika – vsaj v določilih, ki jih navaja pri zagovoru svojega temeljnega načela – usmerja k stvarjem, je tudi njegova logika logika stvari, zato pa je veljavnost načela izključenega protislovja omejena na polje stvari. Če pa obstajajo še druga polja, strukturirana na drugačen način, lahko pričakujemo, da bi lahko ta izkazovala tudi drugačno logiko, logiko, katere podlaga ne bi moglo biti načelo izključenega protislovja, oziroma celo logiko, ki bi v nekem izrecnem smislu bila zunaj okrožja (ang. orbit) tega načela, eksorbitantno logiko.

Po Heglu je takšna logika v teoretičnih raziskavah tudi začela nastajati, in sicer v raziskavah, ki so se usmerjale k drugim poljem, in ne k polju stvari, k poljem, katerih struktur oziroma elementov – ali pa katerega drugega pojma, ki bi najustrezneje označeval njihove vsakokratne konstituante – se ne da reducirati na ustrojenost stvari, ki imajo lastnosti.

Tako na primer psihoanalitična teorija, predvsem Freudova analiza dela sanj, kaže, kako to delo nekatere logične povezave (v klasičnem pomenu) enostavno spregleduje. Ob posebnem primeru protislovja Freud pokaže, kako se delo sanj ne ozira na nujnost, da moramo enega ali drugega od dveh kontradiktornih pojmov zavrniti, klasična logika pa, nasprotno, sklicujoč se na načelo izključenega protislovja, pri njej vztraja. V delu sanj sta dva kontradiktorna pojma lahko vedno drug ob drugem v vsej svoji medsebojni kontradiktornosti. To logiko dela sanj Freud ponazori s primerom »logike kotla«, kot jo imenuje Derrida. K tej oznaki ga je spodbudil primer, ki ga Freud obravnava v *Inter-*



*pretaciji sanj.*¹⁰ Logiko dela sanj namreč primerja z obrambo moža, ki ga je sosed obsodil, da mu je sposojeni kotel vrnil v poškodovanem stanju. Najprej naj bi mu ga vrnil takega, kot si ga je sposodil, nato je bil kotel preluknjan že, ko si ga je sposodil, tretjič pa si od soseda sploh nikoli ni sposodil nobenega kotla. Tako deluje eksorbitantna logika dela sanj.

Neka druga logika se kaže tudi v nauku o elementih, v analizi elementov oziroma tega, kar bi danes lahko poimenovali tudi elementarnosti.¹¹ Začetna točka te analize je razlika med elementarnostmi in stvarmi. Tu te analize ne bom predstavil niti v obrisih, naj zadostuje, da elementarnosti, kot sta na primer zemlja in nebo, nimajo strukture stvari; tako se na primer ne kažejo kot takšne, da bi v sebi zakrivale kopico osenčevanj /Abschattungen/, ki bi nato lahko ponujala drugačne perspektive nanje. Ker elementarnosti nimajo strukture stvari, so lahko skupaj povsem drugače kot stvari: tako so na primer v nevihti veter, dež, blisk in grom v soscupju na takšen način, da je nevihta v natančnem smislu njihova soscupna pojava. Logika elementarnosti pa se potem razlikuje tako od Aristotelove logike stvari kot tudi od Heglove logike protislovja. Logika elementarnosti je takšna, da nasprotja, kot na primer zemlja in nebo, lahko soobstajajo – ob istem času in na taisti način, vendar v soscupju, ki ga ni mogoče reducirati na enotnost, tudi ne na spekulativno enotnost nasprotij. Za takšno logiko načelo izključenega protislovja ne bi bilo niti utemeljujoče niti obče. V tej eksorbitantni logiki elementarnosti bi svojski ustroj protislovja lahko začeli misliti na novo, iz temelja na novo ter onkraj njegove zamejenosti na idejo protislovja.

Prevedel Samo Krušič

¹⁰ Prim. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, Studienausgabe, 2. zv., Frankfurt na Majni 2000, str. 138–139. Prim. tudi slov. prevod: Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, Ljubljana 2000, predvs. str. 294–296..

¹¹ Prim. John Sallis, *Force of Imagination: The Sense of the Elemental*, Bloomington, Indiana University Press 2000, 6. pogl.





Božidar Kante

Husserl in Ingarden o sliki (podobi)

Struktura fizične podobe

77

Husserl vzame za paradigmatične primere fizičnih podob fotografije, slike, reprodukcije različnih vrst, pa tudi tridimenzionalne podobe, kamor sodijo na primer skulpture. V privilegiran položaj torej postavlja tiste objekte, ki nekomu, ki jih glede, dopuščajo tvorjenje podobe nekoga ali nečesa odsotnega. Toda kaj natanko vidim in na kaj se nanašam, kot stojim pred takimi objekti?

Osrednja Husserlova teza, ki zadeva te primere, sestoji iz ugotovitve, da je fizična podoba pojav s strukturo, ki jo tvorijo različni deli. Te prvine tvorijo enotno celoto in omogočajo referenco na odsotni objekt, ki je forma posebne reference fizične podobe. Ko gledamo, na primer, neko sliko, smo pred nekim materialnim objektom: platnom, ki je razpeto v nekem okvirju in obešeno na zid. Na tem platnu so porazdeljeni različni barvni pigmenti in grafične značilnosti različnih vrst. O tem objektu je mogoče trditi, da ima določeno mesto v prostoru, da ga je mogoče gledati z določene oddaljenosti, da je to torej objekt, ki je blizu ali pa daleč od opazovalca, da ima neko velikost, da je v vzajemnih prostorskih odnosih z drugimi objekti, ki v prostoru zavzemajo različna mesta in lahko vstopajo v isto vidno polje kot slika, itn. Vprašanje, ki se nam zdaj zastavlja, je naslednje: Ali je mogoče prisotnost nekega materialnega objekta



zvesti na objekt zaznavanja? Če opazovalec gleda sliko, ga potem zaposluje dejavnost, ki mu onemogoča, da v istem trenutku opaža tudi lastnosti nosilca slike. Znotraj slike oziroma nosilca se razteza prostor, ki se razlikuje od realnega prostora in ima svojo orientacijo in objekte, za katere je nesmiselno trditi, da zasedajo neko mesto glede na predmete realnega prostora. Opazovalec se ne nanaša na lastnosti nosilca. Zdi se, da lastnosti slike potrebujejo podporo, ki jim jo nudi materialni predmet, čeravno jim to ne dopušča, da jih imamo za analogne zaznavnim lastnostim nosilca.

Husserl to dejstvo izrecno poudari, ko glede fizične podobe trdi, da je pojem podobe dvojen. Razlikovati je mogoče med (1) »sliko kot fizično stvarjo, kot tem poslikanim in uokvirjenim platnom ... [in] (2) sliko kot tako in tako pojavljajočim se slikovnim objektom, s pomočjo dajanja barve in forme ... namreč pojavljajočim se objektom, ki je reprezentant za Bildsujet.«¹ Potemtakem je treba po Husserlu v zgradbi podobe razlikovati med: (1) *slikovno stvarjo* [Bildning], to je materialnim objektom ali »fizično stvarjo«, ki je nosilec podobe; (2) *slikovnim objektom* [Bildobjekt], to je tistim, kar se pojavlja v slikovni stvari, slikovnim objektom, v barvah in formah katerega vidimo odsoten objekt; (3) *slikovnim sižejem* [Bildsujet], ki je predmet, na katerega se nanašamo, to je tistim, kar je reproducirano na fotografski ali slikovni podobi, pravim in resničnim referentom opazovalca. Drugače povedano, Husserl uvede razlikovanje med (1) fizično podobo, stvarjo iz platna, marmorja, itn.; (2) reprezentirajočim ali odslikujočim objektom in (3) reprezentiranim ali odslikanem objektu. Dvojnost pojma podobe v primeru fizične podobe izvira iz tega, da ni mogoče, da bi predmet podobe pustil v nemar zaznavni materialni objekt, ki je njegov nosilec. V vsakem primeru fizične podobe lahko pojem »podobe« označuje materialni objekt, brez katerega ni nobene podobe, ali pa tisto, kar se v podobi pojavlja, to je objekt podobe, ki opazovalcu omogoča, da vidi referenta podobe (siže podobe).

Z drugimi besedami, ena in ista lastnost, ki se pojavlja na sliki, recimo, neka barvna poteza čopiča, se lahko pojavlja v enem načinu dojetanja kot zgolj kvalitativni dogodek na fizični stvari, v drugem načinu dojetanja pa si lahko privzame reprezentacijsko-ikonsko vrednost (je lahko »smehljaj« ali »list na drevesu« ali silhueta, ki se grozeče približuje), spet v drugem pa se dojeta kot

¹ Husserl, E., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung 1898–1925*, Husserliana XXIII, Dordrecht: Kluwer, 1980, str. 18–19.



zgolj kvalitativno določena figura, ki je povezana z drugimi kvalitetami. Da bi pojasnil ta razloček, Husserl uporabi primer fotografije, na kateri je predstavljen otrok. Dejanski otrok ima rdeča lica, plave oči, itn., otrok na fotografiji pa sploh nima teh barv, temveč fotografske barve. Barve na fotografiji prikazujejo nekaj, kar je povsem drugače obarvano. K bistvu imaginativnega dojetja že vnaprej sodi, da le-to – medtem ko kaže ta violetno-sivo obarvan objekt – ne meni tega objekta, temveč neki drug, njemu le podoben, objekt.

Tako naletimo na prvo bistveno razliko v pojavu podobe: če se pojavljajo fotografske barve in velikost, pa so mišljene barve in velikost objekta, ki je lahko bitnost realnega sveta. Ta razloček med tistim, kar se pojavlja, in onim, kar je mišljeno, je že eden od veljavnih razlogov, zakaj ne gre zamenjevati videnja materialnih objektov z videnjem objektov v podobah. V prvem primeru se tisti, ki opazuje, nanaša na mišljen objekt glede na določene dele in lastnosti, ki se kažejo v nizu zaznavnih pojavov. V drugem primeru se tisti, ki opazuje, nanaša na dele in lastnosti mišljenega objekta, ki se v strogem smislu sploh ne pojavljajo. Tisto, kar se kaže opazovalcu ni mišljen objekt, temveč zgolj objekt podobe, ki preskrbi sredstvo, s katerim vidimo lastnosti. Strogo govoreč, siže podobe (slike) se sploh ne pojavi, temveč je zgolj mišljen v pojavu lastnosti objekta podobe (slike).

Znotraj podobe je torej mogoče ugotoviti neko razcepitev med referentom in pojavom, v katerem se ta kaže, če ga primerjamo z zaznavanjem, v katerem se lastnosti mišljenega objekta neposredno kažejo v ustreznih delih pojava zaznavanja. Ta razcep je po Husserlu bistven, saj daje možnost figurativne reference, saj bi sicer objekt podobe imel isto vrednost kot katerikoli pojav zaznavanja. Imel bi smisel prikaza mišljenega objekta. Če se objekt podobe ne bi razlikoval od svojega referenta – zaradi fenomenalnih razlik glede na vsakršen pojav zaznavanja – potem ne bi bilo nobene podobe, temveč zgolj pojav, enak zaznavanju objekta. Potemtakem niso barve objekta podobe tiste, ki so predpostavljene kot referent, temveč barve sižeja, ki se kažejo.

Po drugi strani pa barve, ki se pojavljajo v funkciji figurativnih lastnosti, ki so del objekta podobe, ne sovpadajo niti z barvami materialnega nosilca. Če se, na primer, na fotografiji pojavlja trodimenzionalno telo otroka določene velikosti in barve, se to zgodi na podlagi barvnih nians in form, ki se zarisujejo v objektu podobe, ne pa na temelju odsenčenj [Abschattungen] glede na barve in forme fotografskega papirja. Fotografski papir, na katerem se pojavlja to, kar





je reproducirano na fotografiji, je materialni objekt, ki ima določeno barvo in formo, ne da bi bile te lastnosti – kot lastnosti zaznavanja – lahko uporabljene za posredovanje nanašanja na lastnosti reproduciranega sižerja. Fotografija, mišljena kot materialni objekt, je tista ki je na določen način na nekaterih delih svoje površine obarvana, medtem ko je objekt podobe obarvan na tak način, da opazovalcu dopušča, da meri na siže z določenimi barvnimi lastnostmi. V tem primeru naletimo na drugo bistveno razliko v pojmu podobe, namreč razliko med stvarjo podobe in objektom podobe. Barve in forme objekta podobe se pojavljajo zgolj zahvaljujoč pojavljanju pigmentov in homogenih področij jasnosti na površini materialnega objekta, ki podobo podpira. Figurativnih lastnosti objekta podobe, v katerih se kažejo lastnosti sižerja, ni mogoče enačiti s temi samimi pigmenti. Na primer, na črnobeli fotografiji je nujno prepoznati razliko med sivimi niansami [Graunuancen], na katerih se vidno gradijo lastnosti pojavljajoče se figure, in vidiki sive barve [Grauabschattungen], ki se razprostirajo na površini nosilca in ki jih je mogoče kot fizične in zaznavne lastnosti pripisati fotografskemu papirju.

80

Husserl ima z izrazom »siva odsenčenja« [Grauabschattungen] v mislih tisto, kar preskrbi čutni temelj za zaznavanje barv stvari podobe. Z drugimi besedami, Husserl meri na barvne senzacije, ki ustrezajo porazdelitvi pigmentov na fotografskem papirju in ki – ko jih enkrat oblikuje zaznavni čut – tvorijo čutne kvalitete pojavov, v katerih se odsenčujejo barvne lastnosti fotografskega papirja. Ta je v tem primeru mišljen kot materialni objekt in je referent dejavnosti zaznavanja. Barve, porazdeljene na nosilcu fotografske podobe, se združujejo v senzacije, ki – če jih pojmujejo kot del dejanja zaznavanja – tvorijo zadevni del pojava fotografskega papirja kot materialni objekt, ki je na določen način obarvan. Ker se nosilec kaže kot na določen način obarvan, bodo barvna odsenčenja omogočala pojavljanje lastnosti, ki sodijo k stvari podobe, ne pa k objektu podobe. Po Husserlu pa so ravno deli pojava objekta podobe tisti, ki imajo figurativno funkcijo reproduciranja delov mišljenega objekta. Če ne bi bilo tako, potem – ko bi stali pred fotografijo – ne le, da ne bi mogli trditi, da vidimo fotografirani objekt, temveč da tudi ne vidimo podobe objekta. Če bi bila podoba sestavljena iz pojavov zaznavanja, katerih del so barvna odsenčenja njenega nosilca, potem bi lahko legitimno rekli le to, da vidimo barvni papir in nič drugega. Ko izrekamo sodbo o uspelosti neke fotografije, predmet sodbe gotovo ni nosilec, temveč sama podoba. Nosilec fotografije je materialni objekt, ki se pojavlja v nizu pojavov zaznavanja, in kot tak lahko pokaže zgolj



samega sebe in svoje dejanske lastnosti, ki sodijo v vid, medtem ko ne more nikoli predstavljati drugega objekta.

Zgornji premisleki predpostavljajo bistven razloček med zaznavnimi in figurativnimi lastnostmi. Prve je mogoče pripisati materialnemu objektu, ki podobi preskrbi podporo, in se kažejo v pojavih zaznavanja, medtem ko je druge mogoče pripisati objektu podobe in se kažejo v pojavih, v katerih so mišljene zadevne lastnosti odsotnega objekta. Ta razloček bolje razumemo, če premislimo o različnem smislu pojavljanja barve v enem in drugem primeru. Če je barva zaznavna lastnost, sploh ne bo opažena kot način pojavljanja objekta, saj bo zgolj en del pojava zaznavanja, v katerem se objekt kaže kot obarvan. Zaznavno nanašanje ne predpostavlja za referenta lastnosti, ki se pojavljajo, temveč sam objekt v svojih lastnostih. V zaznavanju se pozornost torej ne osredini na barvo določenega dela fotografskega papirja kot način pojavljanja papirja. Smisel pojavljanja barve je dejansko v funkciji nanašanja na papir. Fotografija je, med drugim, tudi materialni predmet in mora biti na določen način obarvana, da bi jo videli. Če pa je barva, nasprotno, figurativna lastnost, četudi ustreza enaki porazdelitvi pigmentov, ki ustrezajo senzacijam zaznavanja, potem ne sodi več k pojavljanju papirja. Smisel figurativnega pojavljanja barve je v funkciji nanašanja na lastnosti predstavljenega, ne pa materialnega objekta. V enem primeru bo papir tisti, ki se bo pojavil kot siv, v drugem se bo kot tak pojavil del fotografirane krajine. Opozicija med »sivimi odsenčenji« in »sivimi niansami« ustreza razločku med zaznavnimi in figurativnimi lastnostmi, med deli pojavov zaznavanja nosilca in deli figurativnega pojavljanja objekta podobe. Figurativno funkcijo je torej treba pripisati objektu podobe, ne pa materialnemu objektu, ki preskrbi podporo podobi. To razlikovanje je še posebej pomembno zato, ker je stvar podobe dejanski objekt, objekt podobe pa je »pojavnjajoče, ki nikoli ni in nikoli ne bo eksistiralo in ki nam kajpada tudi v nobenem trenutku ni veljalo za dejanskost«. ²

Fenomenalna zgradba fizične podobe sestoji iz dveh medsebojno odvisnih delov, ki morajo obstajati dotlej, dokler je mogoče trditi, da je neki objekt v funkciji »biti podoba« nečesa. Materialni objekt lahko torej podpira dva pojava različne vrste. Te dvovrstnosti ne moremo pripisati njegovi fizični strukturi, ki nudi identičen materialni temelj tako za čutne podatke zaznavanja kot za po-

² Husserl, E., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung 1898–1925*, Husserliana XXIII, Dordrecht: Kluwer, 1980, par. 9, Ivi.



datke, ki ustrezajo figurativnim lastnostim podobe. Po Husserlovem mnenju je dvovrstnost pojavov materialnega objekta pogojena s strukturo in smislom aktov zaznavnega in figurativnega opazovanja. Smisel fenomenalne strukture fizične podobe je odvisen od smisla akta referiranja oziroma nanašanja. Smisel akta dojetja podeli čutnim podatkom zdaj vrednost zaznavnih zdaj vrednost figurativnih lastnosti. V prvem primeru se pojavi stvar podobe, materialni objekt, ki je tudi nosilec podobe, v drugem primeru imamo opraviti z objektom podobe, s katerim se opazovalec nanaša na siže podobe.

Identiteta čutnega temelja izključuje možnost, da bi zaznavno dojetje sobivalo hkrati s figurativnim dojetjem in da bi se stvar podobe pojavljala hkrati ob objektu podobe. Ti dve dojetji dejansko nimata enakega smisla, posledica tega pa je, da si ne moreta deliti čutne vsebine. Če bi se to lahko zgodilo, če bi si torej ti dve dojetji bili zmožni deliti dele iste celote čutnih podatkov, potem bi omogačali pojavljanje nekega objekta, ki bi imel hkrati figurativne in zaznavne lastnosti. Tako bi prišli do protislovnega objekta, ki bi ga tvorili vrstno heterogeni deli. Intencionalno relacijo, ki se vzpostavi med zaznavnim dojetjem nosilca in dojetjem objekta podobe, Husserl označi z izrazom »nasprotje« oziroma »navzkrižje« [Widerstreit]. Navzkrižje pojasni, kako dojetje objekta podobe odvzame skupne čutne podatke dojetju materialnega objekta oz. stvari podobe. Prvo dojetje stori, da se drugo umakne v ozadje opazovalčevega zanimanja in povzroči, da izgine korelativni pojav določenega področja vidnega polja.

Da bi opisal to relacijo, se Husserl še enkrat zateče k primeru slike, ki visi na steni. Slika ima bel rob: na tem mestu vidimo bel papir. Slika je uokvirjena in visi na steni, ta pa je del sobe, katere znaten del sega v naše vidno polje. Rob papirja, okvir in zid sodijo v naše vidno polje in so objekti zaznavnega dojetja, medtem ko tisto, kar se pojavlja znotraj okvira – znotraj belega roba – ni del objektne enotnosti, ki jo vzpostavlja zaznavanje. Do tam, kjer sega risba, sega tudi podoba, ki obkroža neko področje, ki samo ni del vidnega polja, temveč siže figuracije. Pojav zaznavanja – kolikor se nanaša na siže

podobe – izgine zato, ker normalno zaznavno dojetje lastnosti slike nadomesti dojetje objekta podobe. Čutne vsebine, ki so bile prej podlaga za zaznavanje, so zdaj – nasprotno – uporabljene za pojav objekta podobe kot nosilca nanašanja na siže.



Dojetje, ki zadeva objekt podobe, je del akta, ki ima drugačno reprezentacijsko formo, kakršno ima katerikoli akt zaznavanja. Objekt podobe je dan v zaznavnem dojetju, ki ga spremeni značaj domišljije. Pojav objekta podobe se v eni bistveni točki razlikuje od normalnega pojava zaznavanja, namreč da nanj ni mogoče gledati kot na normalen pojav zaznavanja. Tista bistvena značilnost, ki mu onemogoči istovetenje z normalnim pojavom zaznavanja, je, da nosi v sebi značaj nedejanskosti, navzkrižja z aktualno sedanjostjo. Opis smisla fizične podobe v okviru odnosa navzkrižja nam dovoljuje sklepati, da je raba izraza »pojav« za fizično podobo prava in ne metaforična. Z drugimi besedami, opazovalec vidi figurativne lastnosti sižeja podobe, četudi ne v enakem smislu, v katerem vidi lastnosti materialnih objektov v zaznavanju. To nam tudi dovoljuje pojasniti, zakaj vidimo tisto, kar se pojavlja v podobi, z enako močjo in polnostjo kot v zaznavanju. Dojetje objekta podobe je glede vrste zaznavno in izrablja isto čutno podlago kot zaznavanje, vendar pa je njegov smisel modificiran in odgovoren za pojavljanje figurativnih lastnosti namesto zaznavnih. Dojetje objekta podobe je zapleten akt, ki videnje materialnega objekta podredi nanašanju na odsoten objekt.

Smisel in nanašanje podobe

Ko hodimo po galeriji naletimo na tridimenzionalni objekt, v katerem takoj prepoznamo doprski kip v naravni velikosti. Z drugimi besedami, forma in velikost materialnega objekta dopuščata, da se objekt podobe pojavlja v formi in velikosti, ki sta analogni tistima, na kateri bi naleteli v ustreznem pojavu zaznavanja, ki bi kazal vidik nekega človeka. Tisto, kar se pojavlja, torej ima tako vsebino – ne le po moči in stabilnosti, s katerima se umešča v vidno polje, temveč tudi po polnosti svoje čutne vsebine – da lahko definira pojav zaznavanja. Vidiki, ki se kažejo glede na tridimenzionalno formo, razsežnosti in položaj, sovpadajo s tistimi vidiki, ki bi jih oseba, ki bi zasedala isto mesto v galeriji, kazala opazovalcu v zaznavanju. Zakaj se potem pojav sižeja v objektu podobe ne more uveljaviti kot dejansko zaznavanje človeka?

Razlog spet najdemo v odnosu navzkrižja, ki v tem primeru obstaja med objektom podobe in sižejem, začeni s horizontom domačnosti, s katero se neki predmet običajno daje v zaznavanju. Pojav človeka v doprskem kipu je v navzkrižju z nekaterimi nujnimi značilnostmi, ki jih tip »človek« predpisuje za katerikoli zaznavanje posameznega človeka in ki ustrezajo lastnostim njegovih



potencialnih pojavov. To navzkrižje zadeva objekt podobe in siže podobe, ali – natančneje – način, kako se siže pojavlja v objektu podobe glede na predpise tipa, v katerega sodi objekt, ki je reproduciran kot siže v podobi. Tip, ki empirično klasificira lastnosti zaznavanja človeka, zahteva v pojavu objekta podobe bodisi momente, ki se ne morejo pojaviti, ker zahtevajo lastnosti, ki jih nosilec nima, bodisi momente, ki bi morali postati vidni v nadaljnjem nizu pojavov objekta. Doprsni kip bi moral predstaviti barvne momente, kajti prisotnost barve je bistvena značilnost, ki jo gre pripisati zaznavanju, če naj bi to imelo značaj prikaza realnega človeka. Značilnosti doprsnega kipa kot materialnega objekta sicer preprečujejo, da bi se pojav objekta podobe integriral v nadaljnje momente, kot na primer gibanje in to, da bi imel tudi spodnji del telesa, ki so sicer bistveni deli tipa »človeka«. Skratka, neskladja načina, kako se uzre siže v pojavu objekta podobe glede na določene značilne lastnosti ustreznega zaznavanja dejanskega objekta, preprečujejo, da bi tridimenzionalni objekt podobe imel enako vrednost kot zaznavanje človeka.

84 Ta odnos navzkrižja uvede nujnost razlikovanja med drugima dvema momentoma strukture podobe: med objektom in sižejem podobe. Videli smo že, da poseben način podobe, da se na nekaj nanaša, predvideva bistveno razliko med objektom podobe in sižejem, saj ko stojimo pred podobo, ne vidimo slike neke hiše, temveč hišo v nekem prostoru, ki je reproduciran na sliki. Siže je torej neodpravljen moment zgradbe podobe. Siže je referent v strogem smislu intencionalne dejavnosti nekoga, ki meri na nekaj preko podob. Nanašanje, ki se opravi preko fizične podobe, nujno zajema tako tisto, kar se pojavlja v podobi, kot njen siže. Opazovalec dejansko vidi podobo, vendar se nanaša na objekt, ki se kaže in ki ima drugačne lastnosti glede na lastnosti, s katerimi je reproduciran, in ki lahko obstaja neodvisno od svoje reprodukcije. Zato morata biti objekt in siže podobe taka momenta, ki ju je mogoče razlikovati, vendar pa ne tudi ločiti niti v smislu specifičnega nanašanja fizične podobe niti v smislu njene strukture.

Če pogledamo z referenčne (nanašajske) strani, potem je razločevanje teh dveh momentov odvisno od posega nekega novega dojetja, ki meri na siže. Dojetju sižeja ne ustreza nobeno novo dojetje, saj se njegova funkcija izčrpa v povezovanju opazovalčevega nanašanja na objekt podobe, ki se pojavlja, z nanašanjem na siže, ki je reproduciran. Dojetje sižeja podredi pojav objekta podobe nanašanju na objekt, ki ga opazovalec meni, ko gleda podobo. Če bi umanjalo to dojetje v strukturi nanašanja, potem v strogem smislu ne bi imeli





nobene podobe, saj pojav vsebine podobe ne bi bil več pojav objekta, ki se uporablja za nanašanje na drug objekt, ki se ne pojavlja, ker je kje drugje ali pa sploh ne eksistira.

Če gledamo s strani fenomenalne strukture podobe, potem razloček med objektom in sižejem podobe uvaja opisno razliko med objektom, ki se pojavlja v podobi in ustreza njeni fenomenalni vsebini, in objektom, ki ga meni opazovalec, četudi se ne na noben način ne pojavlja. Ta razlika ustreza bistveni značilnosti smisla fizične podobe oziroma razdelitvi identitete referenta na dva objekta, ki sta nosilca različnih funkcij v strukturi podobe. Objekt, ki se pojavlja, ni prvenstveni referent opazovalca, temveč ima zgolj funkcijo, da naredi vidnega siže podobe. Objekt, ki je menjen, pa je pravzaprav referent v strogem smislu podobe, saj so lastnosti, ki se pojavljajo, lastnosti materialnega objekta, ki so hitro spremenjene v smislu figurativnih lastnosti.

Razlikovanje med objektom in sižejem podobe vsekakor ne smemo enačiti z njunim ločevanjem. Nanašanje na nekaj s pomočjo podobe tega mora imeti enoten smisel, saj se lahko uspešno opravi v običajnih okoliščinah. Zapleten smisel nanašanja mora poudariti dojetje, ki je usmerjeno k mišljenemu objektu, saj je ta referent akta preko pojava objekta podobe. Po drugi strani pa mora biti nanašanje na siže posredovano z nanašanjem na fenomenalno vsebino objekta podobe. Tudi na strani fenomenalne strukture morata biti tisto, kar se pojavlja na podobi, in njen siže združena, enotna. Običajno dejansko ne razločujemo podobe krajine od predstavljene krajine, da bi potem postavili v nekakšen odnos pojavljajoči se objekt z objektom, ki ga je mogoče zgolj meniti v mišljenju. Podoba ima neposreden značaj videnja sižeja, ki je prisoten za opazovalca.

Posebna forma nanašanja podobe torej predvideva, da se opazovalec nanaša na dvojni objekt, sestavljen iz objekta podobe, to je vsebine, ki se pojavlja v podobi, in sižeja, to je objekta, ki je mišljen preko pojavljanja podobe. Figura se pojavlja na nosilcu zgolj zato, ker opazovalec vidi reprodukcijo sižeja. Figurativne lastnosti, ki se pojavljajo v podobi, je treba pripisati dvojnemu objektu: objektu podobe, na katerem se pojavljajo, in sižeju podobe, ki je mišljen zahvaljujoč lastnostim, ki jih opazovalec vidi v podobi in pripiše sižeju. Na primer, rdeča barva, ki se pojavlja na platnu slike, ni lastnost nosilca slikovne podobe, temveč strehe hiše, ki je reproducirana na način slikovne figuracije. Če je res, da je referent v strogem smislu opazovalca siže, je tudi res, da siže



podobe ni korelat neke zaznavne dejavnosti. Z drugimi besedami, rdeča streha hiše ni objekt zaznavanja opazovalca, temveč je objekt, ki ga meni neka drugačna intencionalna dejavnost, taka, ki se nanaša zgolj preko fenomenalne vsebine, ki ni ne na platnu ne v mišljenem objektu, četudi je tisto, ki se o predstavljeni hiši kaže na platnu, kot da bi bila hiša na mestu slike. Rdeča barva hiše je torej figurativna lastnost, ki jo je mogoče pripisati dvojnemu objektu podobe, ki ustreza »hiši videni na sliki na platnu«.

Tako se naposled pojasnita tudi status in nedejanskost objekta podobe. Vsebina, ki se pojavlja v podobi ni irealni objekt, ki ima neko posebno vrsto lastnosti. Vsebina, nasprotno, ni moment, ki bi bil neodvisen od fenomenalne strukture podobe, ki ustreza posebni formi nanašanja, opravljeni s pomočjo fizične podobe. Objekt podobe ni nič drugega kot siže podobe v meri, v kateri se pojavlja v materialnem objektu (stvari podobe). Imamo torej zgolj en pojav objekta podobe, vendar pa imamo več kot eno dojetje oziroma objektivacijo, v kateri se objekt podobe konstituira: »objekt podobe se ne preprosto pojavlja, temveč nosi značaj novega dojetja, ki v prvotno dojetje na določen način prodira in se z njim zliva, ki tako rekoč ne kaže stran od vsebine pojavljajočega, temveč *nanjo* kaže ali pa preko te vsebine skozinskoz kaže na pravi mišljeni predmet. Tisto, kar v vsebini objekta podobe deluje reprezentativno, je označeno na poseben način: *to prikazuje, prezentificira, upodablja, ponazarja*. Siže nas tako rekoč gleda preko teh značilnosti.«³

Novo dojetje prodre v tisto, kar se pojavlja v podobi. Poveže se z deli pojava in se z njim zlije v eno. Nanašanje na siže se križa z nanašanjem na vsebino podobe, ker se dojetje sižeja povezuje s pojavom objekta podobe, poudarjajoč tiste značilnosti, ki ustrezajo figurativnim lastnostim »dvojnega objekta«, ki jih opazovalec vidi v podobi in jih pripiše sižeju. Odnos, ki se v tem križanju vzpostavlja, je mogoče opisati kot *prekrivanje* med objektom podobe in dojetjem sižeja. Po eni strani objekt podobe zbudi dojetje sižeja, ki je drugačen, vendar podoben, bodisi v notranjem smislu bodisi zgolj gelde nekaterih svojih vidikov. Po drugi strani pa se dojetje sižeja podobe ne nanaša na siže na nedoločen način, temveč meri na določene lastnosti, ne pa druge. To dojetje se prekriva z značilnostmi pojava, ki ustrezajo lastnostim mišljenega sižeja. Te značilnosti postanejo nosilci predstavnih funkcij podobe in jih Husserl imenuje

³ Husserl, E., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung 1898–1925*, Husserliana XXIII, Dordrecht: Kluwer, 1980, par. 14, str. 30.



»analogizirajoči momenti«. Prekrivanje oziroma sovpadanje, ki je oblika, v kateri se nanašanje na siže podobe križa z nanašanjem na tisto, kar vidimo, je pogoj, ki opazovalcu omogoča, da uzre objekt v podobi: »Gledamo v objekt podobe, gledamo na to, *s čimer* je ta ravno objekt podobe, na te momente podobnosti. V njih pa se nam prikazuje siže, preko njih gledamo v siže. Zavest sižeja se širi preko zavesti objekta podobe z analogizirajočimi momenti.«⁴

Kdor gleda podobo, je pozoren na prvine, zaradi katerih je zmožna opravljati reproduktivno funkcijo, z drugimi besedami, na momente, ki lahko podprejo nanašanje na odsotni objekt zaradi svoje podobnosti, ki ima za merilo določen smisel, s katerim se dojetje sižeja nanaša na mišljen objekt. Podoba lahko opravlja funkcijo predstavljanja (odslikovanja) zaradi analogizirajočih momentov – med objektom podobe in mišljenim objektom se vzpostavi odnos identitete v različnih stopnjah. Odnos identitete pa ne vzpostavlja nobene identitete med objektom in sižejem podobe v strogem smislu. Načelno ni nobene ovire, ki bi preprečevala skrajni primer, kjer bi prekrivanje med obema obsegalo vse momente pojava prvega, ki so zmožni postati nosilci podobnosti glede na lastnosti, mišljene v dojetju drugega, s katerim se to nanaša na odsotni objekt. V tem primeru bi obstajala relacija enakosti, ki ne bi imela zadostne razlike, saj je preprečeno razlikovanje med podobo in predstavljenim objektom. Ne more pa obstajati kajpada relacija identitete, ki postavlja objekt in siže podobe kot eno in isto stvar. Karkorkoli naj že bosta enaka, pa mora med njima – glede na lastnosti, ki se pojavljajo v prvem in glede na lastnosti, mišljenim v drugem – vselej in vsepovsod obstajati neka razlika. Skratka, tisto, kar se pojavlja v podobi mora vselej imeti lastnosti, ki ne zadovoljujejo vseh in zgolj tistih lastnosti, s katerimi je menjen siže, da bi tako ohranili razloček med podobo in eksistirajočim ali neekistirajočim reproduciranim predmetom, ki je lahko mišljen onkraj in na neodvisen način od svoje predstavitve v vsakršni podobi. Določitev, ki jih dojetje sižeja podobe pripisuje predstavljenemu objektu in sestavljajo opis, pod katerim je mišljen določen objekt, ki je prepoznaven v podobi, ne uprimerja vsaka lastnost objekta podobe in notranje ne ustrezajo lastnostim objekta podobe, ki ga uprimerjajo. Tudi v skrajnem primeru, ko obstaja popolna enakost med objektom in sižejem podobe in v katerem smo v prvem zmožni videti vse lastnosti, ki so objektu pripisane na temelju drugega, se ta možnost umešča v kontinuum, kjer obstaja mnogo različnih stopenj, kako

⁴ Husserl, E., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung 1898–1925*, Husserliana XXIII, Dordrecht: Kluwer, 1980, par. 14, str. 31-32.



lastnosti mišljenega objekta sovpadajo s figurativnimi lastnostmi. Tem stopnjam potem ustrezajo različne stopnje podobnosti med podobo in objektom.

Pojav objekta podobe in smisel dojetja sižeja ostajata različna in se identificirata zgolj glede na določene momente, na primer plastično formo, medtem ko se razlikujeta glede na druge momente, na primer, glede barve ali dimenzij. Vsekakor pa mora obstajati določena stopnja prekrivanja oziroma sovpadanja, kajti objekt prevzema funkcijo in smisel fizične podobe. Pravzaprav je mogoče opaziti v podobi tudi momente, ki nimajo nobene analogizirajoče funkcije, ker ne ustrezajo nobeni mišljeni lastnosti dojetja sižeja, šele potem, ko je nanašanje že predpostavilo druge momente kot nosilce podobnosti z objektom. Podoba se mora konstituirati vse dotlej, dokler ni mogoče ugotoviti neujemanje določenih delov s predstavljenno intenco.

Razloček med lastnostmi, pripisanimi objektu, in vidiki, ki se kažejo v podobi, je nujna vse dotlej, dokler nista podoba in objekt v strogem smislu identična. Od trenutka, ko so lastnosti, ki se pripisujejo objektu, v določeni stopnji in glede na določene vidike različne od figurativnih lastnosti, ki reproducirajo objekt v objektu podobe, opazovalec ve, da ne vidi neposredno objekta. Če ne bi bilo tako, potem fenomenalna vsebina podobe in njen siže ne bi tvorila več dvojnega objekta, torej bi tisto, kar se pojavlja v podobi, imelo zgolj pokazno vrednost glede na zaznavne lastnosti nosilca. Če je na portretu mogoče videti predstavljeno osebo, kot da bi bila prisotna v delu polja, v katerem jo podoba predstavlja, potem je nujno, da je predstavljena oseba, ki ima zgolj določene lastnosti (siže podobe), s pomočjo katerih je vidna na podobi (objekt podobe), različna od prave osebe, ki lahko – v času ko gledamo portret na sliki – še ali pa ne eksistira več. Sicer opazovalec ne bi videl portreta neke osebe, temveč samo osebo z vsemi lastnostmi, s katerimi se lahko kaže v zaznavanju.

Da bi pojasnili odnos odvisnosti, ki figurativni pojav nujno utemeljuje na nosilcu, je primerno obravnavati ne le fenomenalno vsebino podobe, temveč tudi dvojni objekt, katerega del je. Husserl predlaga primer panoptikuma, v katerem je opazovalec žrtev iluzije, ki jo ustvari uporaba manekenov-lutk, ki imajo vse zadostne značilnosti, dokler njihovih pojavov ne zamenjamo s pojavi zaznavanja, ki bi jim ustrezali, če bi na mestu manekenov, ki se tudi zaradi vgrajenih mehanskih naprav gibljejo, stali ljudje. Opazovalec, ki vidi človeka v pojavu manekena-lutke opravi nanašanje, ki mu ustreza pojav zaznavanja. Začetni pojav kaže, da ima iluzorni značaj zgolj v okviru nadaljnjega poteka zaznav



navzlic temu, da popolnoma ustreza možnemu zaznavanju človeka. Ko se opazovalec zaveda zaznavne prevare, se utegne poskušati izogniti iluzornemu pojavu kot podobi človeka. Torej opravi nanašanje preko fizične podobe, za katere podpora je predviden pojav manekena-lutke, ki bi moral postati fenomenalna vsebina, v kateri se kaže odsotni človek. Podobnost med fenomenalno vsebino pojava manekena, za katerega opazovalec domneva, da ima funkcijo objekta podobe, je prevelika, da bi dopuščala prostor učinka navzkrižja, ki je pogoj smisla vsakršne fizične podobe. Maneken, ki ga opazovalec namerava videti kot človeka, je enak človeku glede vseh vidikov, ki so relevantni za prepoznavanje zaznavanja, in opazovalec je znova napeljan v zaznavno prevaro. Opazovalec ve, da stoji pred iluzijo, vendar si ne more kaj, da jo ima za zaznavanje, četudi pojav manekena-lutke, ko ima enkrat vrednost zaznavanja, ne zadovoljuje več zahtev pojavov zaznavanja okoljnih objektov in ne more več kazati tiste lastnosti, ki jih mora značilno imeti kakršnakoli pojav zaznavanja človeka. Opis tega primera po Husserlu kaže, da ima fenomenalna vsebina, v kateri je mogoče videti predstavo objekta, zaznavno vrednost, ki se v tem primeru ne spremeni v figurativno vrednost zaradi odsotnosti bodisi navzkrižja bodisi dojetja sižeja, ki tvori nanašanje, v funkciji katerega pride do spremembe zaznavnih v figurativne lastnosti in do selekcije pertinentnih figurativnih lastnosti za predstavljanje sižeja v podobi. Taista fenomenalna vsebina ima zaznavno lastnost, ki bo prava ali pa iluzorna, zgolj če propade ali pa če se sploh ne vmeša dojetje sižeja. Taista vsebina ima figurativno vrednost objekta podobe le, če pride do nanašanja na objekt, ki se kaže in ki je siže.

Husserl in Ingarden

Zdaj je primeren čas, da še nekrat povzamemo Husserlovo teorijo podobe. Husserl razlikuje med tremi objekti, ki jih vsebuje pojem slike (podobe):

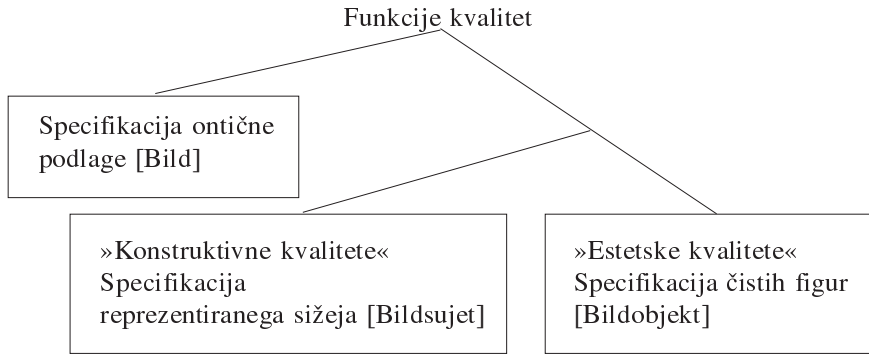
- (1) Slika je fizična stvar [Bild]: platno v okvirju, pokrito s »packami« oziroma zaplatami pigmenta, ki ima določene metrične lastnosti in visi na neki steni. To sliko je mogoče uničiti, ukrasti, restavrirati, itn.
- (2) Slika kot reprezentirajoči ali upodabljajoči objekt [Bildobjekt]: pokazana površina z barvami in formami, preko katerih se na poseben način nekaj (to je, reprezentirani motiv) kaže.





(3) Objekt ali siže (motiv) slike [Bildsujet].

Za Husserla so ti »objekti« korelati posebnih vrst intencionalnih naravnosti ali načinov dojetja. Objekt lahko intendiramo (menimo) v skladu z vsakim od njegovih načinov dojetja, ta slojevita narava objekta pa lahko igra konstitutivno vlogo pri razumevanje pomena v estetskem izkustvu. Ta vprašanja je zelo podrobno in poučno obdelal R. Ingarden v delu *Studia z Estetyki (Eseji iz estetike)*. V Husserlovem duhu – četudi ne nikjer omenja Husserlove analize oziroma predavanj, na katere se tukaj sklicujemo mi – je čutnim kvalitetam estetskega objekta pripisal tri temeljne funkcije, iz katerih bije v oči razslojitev slike v tri objekte, kakor je to predlagal Husserl:



Z drugimi besedami, ena in ista kvaliteta (lastnost), ki se pojavlja na sliki, na primer obarvana poteza čopiča, se lahko v enem načinu dojetja pojavi kot zgolj kvalitativen dogodek na fizični stvari, v drugem načinu dojetja lahko prevzame reprezentacijsko vrednost (je lahko »nasmeh«, »list na drevesu«, »silhueta na obzorju«, ki se grozeče bliža, itn.), v tretjem načinu pa jo lahko dojamemo kot zgolj kvalitativno določeno figuro, ki je povezana z drugimi kvalitetami na kontrastne ali pa sorodne načine. Ingarden razlikuje med na steni visečo »sliko« in »sliko« kot estetskim oziroma umetniškim objektom: »Na steni viseča »slika« ima kot neka realna, materialna stvar številne lastnosti, ki jih pri »sliki kot umetniškem ali estetskem predmetu sploh ne upoštevamo in jih ji tudi ne moremo pripisovati.«⁵ To stvar imenuje Ingarden »slikarija«. Vizualne in taktilne

⁵ Ingarden, R., *Eseji iz estetike*, Ljubljana: Slovenska matica, 1980, str. 31–32.





lastnosti slikarije tvorijo ontično podlago slikarije. Zaznavajočemu subjektu se kaže vedno ista slikarija. To pa ne drži za »sliko« v estetskem pomenu. Na sliki pa je treba razločiti še dva sloja. Prvi sloj tvorijo predstavljeni oziroma upodobljeni življenjski položaji ali objekti. Nek življenjski položaj, ki preteklega reproducira, na primer zadnjo večerjo, je – ko gledamo sliko – »neposredno pred nami«, čeravno ga ni v tej sobi, v tej dvorani, tako kot so v njej mize ali stoli. Temu pravi Ingarden vsebina slike. Tretji sloj slike tvori »literarna tema« slike, to je ta na sliki predstavljena in nazorna predmetna situacija: »literarna snov« nas vodi nujno za sliko.

Tu gre za fenomenološko upravičenje prezentacijske ravni. Opozoriti je treba na dejstvo, da čutne kvalitete na estetskem objektu v estetskem izkustvu niso dojete kot specifikacije stvari, na kateri se pojavljajo. Te čutne kvalitete so od stvari tako rekoč ločene – nič več jih ne zaznavamo kot, na primer, njene površinske barve – in pridane idealnim (v smislu »nerealne eksistence«) bitnostim, ki so reprezentirana na platnu. Tako rečemo, da je »nebo modro«, ne pa da je »zgornji del platna moder«. Kaj se potem zgodi, ko našo pozornost pritegnejo ekspresivne, prezentacijske značilnosti slike? Ko na primer ne vidimo več, kar je prisotno, kot »Monetov vrt v Givernyju«, temveč kot konfiguracijo barv in potez, ki ne kažejo nobene pomenljive globine ali iluzije dojetega prostora? V tem primeru so čutne kvalitete še enkrat ločene, vendar zdaj od svoje reprezentacijske ali konstruktivne funkcije. Čutne kvalitete ostajajo ločene od svoje fizične podlage in so pridane prezentacijski ravni [Bildobjektu] kot specifikacije načina, kako so bile te kvalitete oblikovane v abstraktnem prostoru.

Ta nevtralizacija reprezentacijske funkcije je Ingardna prisilila, da je razumel slojevitost slike v precej genetskem smislu, tako da (1) mora obstajati bistvena zveza med ontično utemeljitvijo kvalitet (kot specifikatorjev stvari) in estetskimi ponudki teh kvalitet, in da (2) mora obstajati genetsko-časovno konstituiran prehod od dojetja kvalitet kot konstruktivnih k njihovem dojetju kot zgolj estetskih kvalitet. Taka slika zadeve pa vključuje dve težavi. Po eni strani je težko preskrbeti kakršenkoli natančen opis narave prezentacijskega drugače kot v okviru »harmonije kvalitet« ali »konfiguracije čisto estetskih kvalitet«. Ta pomanjkljivost je posledica dejstva, da Ingarden ne ponudi nobene kategorične specifikacije, kaj misli z izrazom »harmonija kvalitet« na ravni objekta podobe [Bildobjekt], niti nam ne ponuja nobene razlage, kako bi lahko izkustvo prezentacijske »harmonije kvalitet« postavili nasproti izkustvu tega, kaj te





kvalitete reprezentirajo kot konstruktivne kvalitete. Z uvedbo bistvenega reza med sliko kot stvarjo in sliko kot objektom estetskega izkustva je Ingarden po drugi strani – in enako velja tudi za Husserla – v veliki težavi, kako odgovoriti na vprašanje, ki si ga sam vedno znova in znova zastavlja: »Kaj je ontična fundacija estetskega objekta?« Težava se utemeljuje v dejstvu, da je slika kot stvar po naravi drugačen intencionalni objekt kot slika kot estetski objekt. Če pa se to razliko žene do skrajnosti, tako da nobena trditev, ki velja za prvo, ne velja za drugo, potem ne bomo imeli zgolj dveh različnih intencionalnih objektov, temveč prej dva različna objekta *tout court*. Na primer, restavrador, ki ga zanima fizična stanje slike, ne bo videl iste stvari, kot gledalec, ki ceni njeno lepoto. To je razlog, zakaj je vprašanje, ki zadeva ontično fundacijo slike, bistveno za Ingardna kot tudi za katerokoli teorijo umetnosti.

Rešitev je v tem, da spodbijemo tako radikalno zev med sliko kot fizično stvarjo in sliko kot estetskim objektom, ob tem da ohranimo razliko med intencionalnimi objekti slike kot fizične podobe in slike kot sižejem slike. Če lahko ugotovimo, kakšno vlogo igrajo materialni pogoji, v katerih se opravlja umetniška dejavnost (ontična podlaga), potem bomo mogoče zmožni označiti estetske lastnosti prezentacijskega sloja (na primer, harmonijo kvalitet). Kakšno vlogo torej igra ontična podlaga v konstituciji estetskega izkustva? Po eni strani to vprašanje zadeva samo dvodimenzionalno eksistenco slike, po drugi strani zajema vprašanje, ali se naša duševna zmožnost preklapljanja med prezentacijsko in reprezentacijsko vsebino utemeljuje zgolj na določenih kognitivnih zmožnostih reorganizacije sicer amorfnih agregatov kvalitet ali pa imajo te spremembe same dvojnika v lastnostih, ki se nanašajo na samo kvalitativno prezentacijo.

Ena od glavnih značilnosti za opis razlike med reprezentacijskim in prezentacijskim zaznavanjem je prisotnost ali odsotnost doživljene »globine« (perspektive) na sliki. Metaforično lahko rečemo, da so izkustvene podpore zadavnih slojev pravokotne druga na drugo ali da je ena od njih nagnjena glede na drugo, tako da en sloj nedoločno sledi horizontalni osi (predstavljajoč vizualno polje), drugi, prezentacijski, pa na zelo uokvirjen in omejen način sledi vertikalni osi; je tako rekoč »dvignjen« pred naše oči. Medtem ko je reprezentacijska prostorska podpora umetniška konstrukcija (ki spreminja površinske barve platna v površinske barve reprezentiranih objektov in prostora), je prezentacijska podpora razdelava ontične lastnosti, površinske eksistence platna. Je tako rekoč estetska ali slogovna adaptacija ontični omejitvi, ki spreminja



površinske barve reprezentiranih objektov v čisto dvodimenzionalne kvalitativno določene figure. Gre za izkoriščanje optičnih omejitev. Kar izkoriščamo je v osnovi naslednje. Četudi se mi nekatere kvalitete pojavljajo in me očarajo – tako kot značilnosti nasmeha Mona Lize – so te materialno odvisne od svoje fizične podpore, sicer ne bi obstajale in jaz ne bi imel tega posebnega izkustva. Z drugimi besedami, take kvalitete – medtem ko določajo nasmeh nekega posameznika – nikoli ne nehajo določati stvari – to je, platna – na kateri se pojavljajo. Jaz se zavedam tako reprezentacije kot prisotnosti (prezentacije) stvari. Pripomnili smo že, da za kvalitete, ločene od njihove reprezentacijske funkcije, ni nujno, da znova določijo svojo materialno podporo: v tem primeru postanejo tako rekoč svoje lastne površinske barve. To pa je kajpada materialno mogoče le toliko, kolikor so že od samega začetka površinske barve ali brezglobske manifestacije. Kot avtonomna raven estetskega vrednotenja prezentacijski sloj potemtakem izkorišča pogoje, v katerih zaznavna informacija vstopa v vizualni sistem. Negativne omejitve materialne realizacije slike (ravninski značaj površine) je mogoče umetniško izkoriščati kot pozitivna estetska sredstva. Če bi bile reprezentacije dane na absolutno popoln način, torej tako, da bi ohranile popolno iluzijo, potem objekt slike ne bi bil razločljiv bodisi od svojega sižeya ali pa bi se zreduciral na zgolj referiranje na ikonični, mimetični način. To je tudi razlog, zakaj Husserl poudarja pomembnost »zavesti nasprotja« kot intencionalne podpore estetskega izkustva: mora obstajati priznanje razlike med objektom in sižejem podobe – torej priznanje dejstvenega značaja reprezentacije – da bi sploh obstajalo estetsko izkustvo.

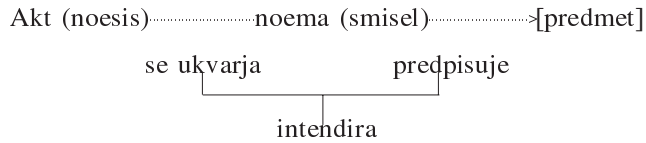
Husserl in noema

V besedilu, na katerega se sklicujemo⁶ in ki je nastalo v letih 1904/1905, ima Husserl že izdelano pojmovanje noeme, na kakršnega naletimo v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, torej v delu, ki je bilo objavljeno leta 1913. Husserl v tem delu podrobneje razvije odnos med *noesis* in *noemo*: od Twardowskega prevzame razlikovanje med aktom, vsebino in predmetom reprezentacije. Vsebina je tisto, kar je mišljeno, reprezentirano v reprezentaciji; predmet je tisto, kar je reprezentirano *skozi* vsebino reprezentacijo. Z drugimi besedami: kar je reprezentirano v reprezentaciji, je njena vsebina,

⁶ Husserl, E., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung 1898–1925*, Husserliana XXIII, Dordrecht: Kluwer, 1980, str. 1–169.



kar pa je reprezentirano *skozi* reprezentacijo, je njen predmet. Ko si reprezentiramo neki predmet, si hkrati reprezentiramo vsebino, ki je povezana s tem predmetom. Reprezentirani predmet je prvotni predmet reprezentacije, vsebina, preko katere je predmet reprezentiran, pa je drugotni predmet reprezentirajoče dejavnosti. Teorijo poznega Husserla bi lahko ustrezno pokazali z naslednjo shemo:



Ali Husserl z nekoliko drugačnimi besedami ne pove natanko istega, ko govori, da preko vsebine slike (objekta slike) dojamemo njen siže? Torej ima že leta 1904 popolnoma izdelano teorijo noeme!⁷

⁷ Glej tudi Hans Rainer Sepp, »Intencionalnost in videz«, *Phaimomena* 19–20, str. 316–317.



KOZMOLOGIJA



KOZMOLOGIJA

95



KOZMOLOGIJA





Pripravil Valentin Kalan



96





Valentin Kalan

FENOMENOLO [KE
INTERPRETACIJE ARISTO TELOVE
KOZMOLOGIJE

(Περὶ οὐρανοῦ,
Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς)

Boljše je biti kakor nebiti ..., to pa ne more prisostvovati v prav vseh stvareh, ker obstajajo daleč od počela. Arist. *GC* 2.10.336b29–30.

97

Pra-ladja Zemlja se ne giblje.

Husserl.¹

Razlaga in interpretacija Aristotelove podobe sveta se danes sooča z dejstvom, da je od leta 1917 kozmologija postala znanost.² Čeprav sodobna znanstvena kozmologija predstavlja združitev standardnega modela elementarnih delcev in Einsteinove splošne teorije relativnosti, to ne pomeni, da bi bili antična grška kozmologija nasploh in Aristotelova kozmologija posebej »nepreklicno« ovrženi. Prvič ima kozmologija sploh svoj izvor v zgodnji grški filozofiji. Predsokratska kozmologija in kozmogonija dobivata novo odmevnost v zgodovini znanosti in znotraj fenomenoloških raziskav. V tej zvezi je treba najprej omeniti

¹ »Die Ur-Arche Erde bewegt sich nich«, v: Husserl 1968², 307.

² Lachi•ze-Rey, 2004, 399.





delo Klause Helda, ki je s svojo obsežno monografijo o Heraklitu³ uspel dati predsokratski misli sistematični pomen za filozofijo danes. V svoji analizi Heraklita in Parmenida je bil posebej pozoren na odnos med svetom življenja in svetom znanosti. Odločilen pomen zgodnje grške filozofije vidi v njeni tematizaciji sveta kot univerzalnega horizonta (Husserl). Toda Aristotelova kozmologija ima v zgodovini filozofije in znanosti nekoliko drugačen položaj. Je na eni strani zaključek in sinteza zgodnje grške filozofije, z druge strani pa je bila epistemološka ovira v procesu vzpostavitve modernega naravoslovja v času znanstvene revolucije. Zato moramo poskusiti Aristotelovo kozmologijo osvetliti tako, da upoštevamo to kritiko. V Aristotelovih fizikalnih spisih bom poskušal najti tiste supozicije, ki so pomembne s sistematskega stališča, upoštevajoč hkrati časovno distanco grške filozofije.

Da ima tematizacija predznanstvenega in pred-filozofskega življenja v njegovem odnosu do filozofije in znanosti v grški kulturi poseben pomen za sodoben odnos med svetom življenja in znanostjo, je bilo na nazoren in dramatičen način prikazano v Nietzschejevem delu *O koristi in škodi zgodovine za življenje* (1873). Grki so sledili apoliničnemu izreku Spoznaj samega sebe, kar jim je omogočilo, da so iz obstoječega agregata kulturnih vplivov ustvarili novo kulturo: »Grki so se naučili, da postopoma *organizirajo kaos*, s tem da so se, glede na delfski nauk, zamislili nad samimi seboj, to je, da so razmislili nazaj o svojih pristnih potrebah in so navidezne potrebe pustili odmreti.«⁴ Da bi Grke mogli posnemati, kulture ne smemo jemati kot dekoracije življenja, temveč mora vsak posameznik »v sebi organizirati kaos, s tem da presodi o svojih pristnih potrebah.« To nalogo pa je mogoče izpolniti, če odkrijemo grški pojem kulture »kot nove in izboljšane *physis*.« Za Nietzscheja je starogrška kultura »prasset (*Urwelt*) velikega, naravnega in človeškega.«⁵

V tem pristopu k ideji sveta pri Aristotelu bomo pozorni prav na ta začetni svet ali prasset, ki mora biti tudi naš izvorni svet v smislu Husserlovih tal, izvorne zgodovine in pradomovine (*Stamm Boden*, *Urhistorie*, *Urheimstätte*).⁶

³ Held 1980.

⁴ Nietzsche 1988, KSA I.333.

⁵ Prim. isto, KSA I.334; KSA, UB 8, I. 307.

⁶ Husserl 1968², 317, 319, 323.



1. Physis in kosmos: fizika, metafizika in kozmologija

Aristotelova kozmologija predstavlja »veličastno zaključeno celoto«, ki jo celo takšni aristoteliki, kakor je Olof Gigon, sprejemajo le s težavo;⁷ Hellmut Flashar pravi, da je Aristotelova podoba sveta, »kakor je znano, v vseh svojih bistvenih delih napačna.«⁸ Glavna razhajanja v oceni Aristotelovega pojmovanja sveta se nanašajo na razumevanje odnosa med svetom življenja in svetom znanosti. Aristotelova fizika stalno prekoračuje svet življenja, a iz vsakodnevnih evidenc išče oporo za nove uvide. Ta aspekt antične filozofije je postal viden šele preko fenomenoloških interpretacij. Bolj elementarna težava pa je obvladljiva že z navadno logiko.

Aristotelova kozmologija se začneja s *Fiziko*, ker je fizika temelj za njegovo metafiziko.⁹ Aristotelova *Fizika*, ki ni samo znanost, temveč tudi neke vrste modrost, začneja s proučevanjem načel in vzrokov naravnega spreminjanja v *Fiziki I* in 2. Aristotel v uvodnih presojah izrecno ugotavlja, da se Parmenidova misel nanaša na celoto (ὅλον), na vesolje (τὸ πᾶν), nebo, ὁ οὐρανός, svet (κόσμος) in na celoto postajanja, πᾶσα γένεσις (189b30). Prvi filozofi so proučevali »celotno naravo« *περὶ τῆς ὅλης φύσεως* (*Cael.* 1.5.271b8). Aristotelove besede za svet so tudi besede za bit, resnico in naravo – to je bit, bivanje, resnica in narava: το ὄν, ἡ οὐσία, ἡ ἀλήθεια ἀπὸ φύσεως.¹⁰ Vodilna ideja v pričujoči razpravi je predpostavka, da je za Aristotela svet bistveno odnos, λόγος, ki sam ne more več biti predmet specialne znanosti, ker vedno vključuje obstoj bitja, ki ima logos – to je človek. V njegovi fiziki ima že proučevanje počel in vzrokov narave kozmološko razsežnost.

Z Aristotelom sploh pride do konstitucije fizike kot znanosti o naravi, nauka o naravi, logosa o naravi – predsokratska kozmologija je fizika na neki drugačen način: kot čutenje narave. Hkrati pa je Aristotel tudi kozmolog, »morda prvi oziroma edini v antiki«,¹¹ ker se pri njem bit in postajanje prepletata. Aristotel tudi ohranja širši, predsokratski pojem narave, φύσις, v smislu biti kot take in v celoti, tj. kot vesolja bivajočega (des Alls des Seienden).¹² V Aristotelovi

⁷ Flashar 1983, 398.

⁸ Flashar 1983, 395.

⁹ Kalan 2002.

¹⁰ Cf. Pellegrin v: Aristote 2004, 407, op. 4.

¹¹ Pellegrin 2004, 23.

¹² Heidegger navaja klasično mesto iz *Metafizike* 4.1.1003a27; cf. Heidegger 1966³, 12 in Heidegger 1963⁴, 298.



filozofiji ne samo da narava postane eden izmed rodov bivajočega (*Metaph.* 1005a34), temveč je, obratno, tudi Bit sama neke vrste narava, φύσις τις (3.1. 1003a27). V metafiziki postane vprašanje sveta tematsko, ko je Bit opazovana kot analogija, ὄν ἀνάλογον, kakor je Heidegger pokazal v svojih predavanjih o Schellingu. To pomeni, da mora biti vse bivajoče ustvarjeno od višjega počela, toda tako, da nižje bivajoče obstaja v »analogiji s prvim vzrokom«, ki je Bog.¹³ Tako Aristotelova kozmologija vključuje tudi ontološke in teološke vidike in zaradi tega ne more biti razrešena v posebnih naravoslovnih znanostih.

Aristotelova narava je stalni proces nastajanja in gibanja. S teorijo postajanja je Aristotel dal nov odgovor na vprašanje nebiti, ki je postalo zelo pomembno za predsokratsko filozofijo po Parmenidu (*Ph.* 1.9.192a1). Postajanje je prihajanje v bivanje iz ne-biti, namreč iz nebiti po naključju, ki je manjkanje (1.7. 191b15 sl.) Gibanje je torej pojav, ki more biti razložen samo ob predpostavki, da je bit dvojna, διττὸν το ὄν (*Metaph.* 12.2.1069b15), tako možna kakor dejanska bit, tako da se vsaka individualna stvar spreminja iz tega, kar je v možnosti, v to, kar je v dejanskosti (1069b15 sl.). Različne oblike tega prehoda so različne oblike gibanja. Ker pa je bit določena s kategorijami, obstaja toliko vrst gibanja in spreminjanja, kolikor je vrst bivajočega (*Ph.* 3.1.201a9). Temeljne vrste gibanja so: kvantativna rast in pojemanje, kvalitativno spreminjanje in krajevno gibanje: slednje je pri Aristotelu postalo temeljno iz nekih posebnih razlogov, ki so nato uvedli naturalizacijo fenomena gibanja. Te vrste gibanja druga drugo predpostavljajo v nizu nanašanj.

Kozmološki vidik ima tudi Aristotelova teorija vzrokov. Aristotel je kritiziral Empedoklovo kozmologijo oz. kozmogonijo, κοσμοποιία (*Ph.* 2.4.196a22), ki je temeljila na pojmu slučajnosti, atomistično teorijo svetovnega vrtinca kot vzroka neba in vseh svetov. V nasprotju s predsokratiki Aristotel predpostavlja, da je narava sama v sebi počelo gibanja kot ustvarjalna oblika in tudi kot neke vrste sorazmerje in »racionalnost«: »Kajti narava je za vse stvari vzrok reda. In red (τάξις) vedno pomeni sorazmerje (λόγος)« (252a11 sl.). Red je torej nekaj v stvareh imanentnega: »Nadalje, biti v neredu ni nič drugega kakor biti proti naravi: kajti samolasten red čutnih stvari je narava« (*Cael.* 3.2.301a5–6).

Posebej je za kozmologijo pomembno razumevanje neskončnega, saj Anaksimandrovo neskončno (τὸ ἄπειρον) omogoča dojetje mnoštva svetov, poleg

¹³ Heidegger, Schelling, 1971, 213 in 226.





tega pa apeiron izraža tudi idejo božanskosti sveta in svetovnega reda, ki ga sam omogoča. V Aristotelovi fiziki pa ne more obstajati naravno telo kot neskončna količina. Poleg tega je njegovo vesolje omejeno, ker neskončno kot prvina ne obstaja v naravi in ker je narava ena. Tudi prostor je omejen: je notranja meja nebesne krogle. Vesolje se ne nahaja »nekje« (Ph.4.5.212b16),¹⁴ ker v vsem vesolju ni kraja, kjer bi se vesolje moglo nahajati. Izven vesolja ni nič. Prostor pa je tudi način biti v svetu in je nekaj samolastnega, posebnega (ἴδιος), bivanjskega, je sestavni del našega lastnega bivanja: »Ti si ti zdaj na nebu, ker si na zraku, zrak pa je pod nebom, in si na zraku, ker si na zemlji, na podoben način pa tudi na tej zemlji, ker si na tem mestu (τόπος) tu, ki ne obkroža ničesar več kakor tebe« (Ph. 4.2.209a31–209b1). Prostor je na ta način drugo ime za svet. Toda Aristotel prostor določa predvsem, izhajajoč iz posamezne stvari in kraja, kjer se ta nahaja. Tako je prvo določilo prostora naslednje: »Prostor je prvi ovoj tistega, česar prostor je« (4.4.210b34–211a1). Končna opredelitev prostora je notranja negibna meja tega, kar vsebuje: prostor je tako tisto, kar zaobsega ali obdaja (το περιέχον), in je vedno dano samo s telesom, katero obdaja (τὸ περιεχόμενον) (ib. 212a5–6, 22). To določitev prostora Aristotel šteje za potrjeno z našo predstavo o zgradbi sveta: zemlja počiva v njegovem središču, nebo pa se pne nad njo. Prostor in snov (telo) pa sta zvezni količini, tako da ne more obstajati prazno. Teorija prostora, ki je vedno snoven, se takoj prevesi v teorijo gibanja prvin, zlasti zemlje in vode, zraka in ognja. Aristotel je proučeval medsebojno pretvarjanje elementov in ugotovil, da pri tem pretvarjanju celotna snov ali masa ostane stalna; predvsem procesa zgoščevanja in razredčevanja omogočata razumeti, kako ob vseh spremembah »celotna gmota vesolja (ὁ πᾶς ὄγκος τοῦ ὅλου) obstaja enaka« (Ph. 4.9.217a17).

Zadnja, osma knjiga *Fizike* govori o obstoju prvega počela gibanja. To je prvo gibalno, ki je samo negibno, vendar giblje, ne da bi ob tem samo prešlo v gibanje. Dokazovalno strukturo določa predpostavka o večnosti gibanja (Ph. 8.1). Gibanje je večno, ker nima ne začetka in ne konca. Od večnosti gibanja in večnosti časa Aristotel sklepa na večnost sveta. Posebno pomembna predpostavka njegovega izvajanja je ideja stika med gibalom in stvarjo v gibanju, kar pomeni tudi zveznost sveta in sovisnost svetovne zgradbe. Prav tako je pomembno, da niti živa bitja niso vedno avtonomna v svojem gibanju (8. 4). Večno prvo gibalno ima za učinek večno krožno gibanje neba, samo pa se nahaja na skrajnem

¹⁴ A 101 τέλη 1994, 31isl.



obodu vesolja. Zveznost dogajanja v naravi je Aristotelova prva skrb: »Tako da, če je nujno, da je gibanje zvezno, mora biti tu nekaj, kar je prvo gibalo, ki je negibno, če naj med bivajočimi stvarmi obstaja neko nenehno in nesmrtno gibanje in če naj bit sama ostaja sama v sebi in v istem stanju. Če namreč počelo preostaja, je nujno, da tudi vesolje ostaja, saj je zvezno v odnosu do počela« (*Ph.* 8.6.259b22–28). Prvo počelo presega svet postajanja, kolikor je to gibalo negibno večno in netelesno, vendar pa je s svetom neločljivo povezano po počelu zveznosti in kot njegov brezpogojni pogoj. Vesolje *Fizike* je sistem koncentričnih sfer, izmed katerih je najbolj zunanja nebo s prvim vzrokom. Aristotelov svetovni sklad je bil nadalje razčlenjen v *de Caelo*.

Aristotelova kozmologija v *de Caelo* je zasnovana na določenih temeljnih postavkah, ki jih Aristotel imenuje »prve hipoteze«, τὰς πρώτας ὑποθέσεις (*Cael.*1.7. 274a33). Tu bomo izpostavili devet hipotez, četudi ta povzetek ni povsem sistematičen:

1. Narava vesolja je telesna. Celoten svet je popolno telo (1.1), kajti telesnost sveta je prva oblika njegove popolnosti. Materija sveta je »naravno zaznavno telo« (ibid. 279a8). Bistvo telesa je, da ima tri dimenzije: »Vesolje in vse stvari so določene s številom tri« (1.1.268a10sq.). Tako je triada zakon (νόμος) in jo uporabljajo tudi v verskih obredih, ἀγιστεῖαι (ib. 268a15). Za večino prikazov Aristotelove kozmologije je usodno, da »preskočijo« telesnost sveta. Ta na videz nepomembni preskok je povzročil kasneje cel niz nesporazumov glede statusa materije.

2. Vesolje je večno, nebo je večno, ἀεὶ εἶναι (1.9.279a28), ker je bitnost, iz katere je zgrajen celotni višji svet, nenastala in neuničljiva: to je prva bitnost ali eter (1.3. 270b10sl.). Nebo ima večno življenje, αἰών, in to življenje daje bivanje in življenje bitjem nižjega sveta.

3. Svet je popoln, zaključen in končen. Popolnost sveta pomeni, da ni neskončen (1.5), ker ne obstaja dejansko neskončno telo. Neskončnost obstaja samo v možnosti, ne pa dejansko. Je pa neskončno kot tako tudi nespoznatno (*Ph.* 1.4.187b7). Ta teza tudi pomeni zavrnitev Anaksimandrove teze o neskončnosti sveta. Je pa ideja neskončnega ohranjena v Aristotelovi prvi biti, ki ima neskončno moč. Aristotel se dobro zaveda, da majhna začetna napaka glede neskončno majhnih ali neskončno velikih količin v teku nadaljnjega razvoja te teorije neizmerno naraste. Ker je neskončno tako počelo kakor količina, je





»nadvse pomembno za vse proučevanje resnice (προς τήν περι της ἀληθείαι θεωρίαν)« (1.5.271b6–7).

4. Obstajati more samo en svet, namreč ta svet tu, o κόσμος ὅδε (1.8.276a21), ki je edinstven. Če bi bilo več svetov, bi morali biti zgrajeni iz istih elementov, ki bi imeli ista naravna gibanja. Aristotelov nauk o enem svetu torej izvira iz njegovega prepričanja, da so fizikalne lastnosti teles enotne, povsod splošno veljavne.¹⁵ Če elementarna telesa ne bi imela τήν αὐτήν ἰδέαν tu in tam, »bi se vesolje imenovalo svet samo homonimno«, τὸ παν ὁμωνύμως ἂν λέγοιτο κόσμος (1.8. 276b.3).

5. Svet je »krogla celote« (ἡ του ὅλου σφαιρα), je sferičen: »Nebo ima ... krožno telo, ki se po naravi vedno giblje v krogu« (2.3.286a11–13). Nobena krogla ni neskončna (1.5.272b20).

6. Svet je nenastal in neminljiv (1.10).

7. Sfera zvezd stalnic, ki tvori obod vesolja, je večna in božanska. Zaobsega ves notranji svet ter ga ohranja v njegovem obstoju: nebo torej daje svetu njegovo varnost, σωτηρία (2.1.284a21). Krožno gibanje zunanjega neba, ki je naravno, poteka brez napora, tako da svet za svojo oporo in obstoj ne rabi Atlasa, niti ni njegovo življenje in kroženje naporno kakor Iksionovo (284a20, 35).

8. Svet je velikanski prostor treh dimenzij ((διαστήματα) – dolžine, širine in globine (Ph. 4.1.209a4) –, ki vključujejo tri razlike v prostoru: zgoraj-spodaj, spredaj-zadaj, desno-levo (Ph. 4.5.205b30 sl.). Svet je torej treba upoštevati kot organsko celoto, ki ima svoj zgoraj in spodaj, levo in desno stran, svojo sprednjo in zadnjo stran (Cael. 2.2, 284b22).

9. Zemlja miruje v središču vesolja: »Naj bo predpostavljeno, da Zemlja miruje«, τήν δὲ γῆν ὑποκεισθῶ ἡρεμεῖν (Cael.2.14. 289b5). Zemlja je kroglasta po obliki in majhna v primerjavi s celotnim svetom. Kakor je za človeka preveč gibanja naporno, tako je mirovanje Zemlje dokaz, da je Zemlja v srečnem stanju (2.12.292a22–24, 292b16–25.)¹⁶

¹⁵ Prim. Zubov 1963, 143.

¹⁶ Heath 1959², 221.



Celoten svet je sestavljen iz nebesne sfere – to je gornji kozmos ali supralunarni svet – in iz zemeljske ali sublunarne sfere – to je nižji svet čutnih stvari, ki se nahaja izpod Lune, ο κάτω σελήνης (*Meteor.* 1.4.342a31). V zemeljskem svetu (340b11), ki sega od Zemlje kot središča do Lunine krožnice okrog Zemlje, se odvijajo mnogi procesi gibanja: spreminjanje elementov, nastajanje in minevanje, spreminjanje, rast in pojevanje in razne vrste prostorskega gibanja. Translunarno področje ali gornji kozmos, ἄνω καὶ μέχρι σελήνης (340bb), sega od Lune preko planetarnih sfer do prvega neba z zvezdami stalnicami. V gornjem svetu prevladuje večno krožno gibanje večnih bitnosti. Celotno vesolje sestavlja pet enostavnih naravnih teles ali elementov: eter, zemlja in ogenj, voda in zrak. Element je najbolj enostavno »substancialno stanje materije«. ¹⁷ Celoten gornji kozmos sestavlja peto enostavno telo, αἰθήρ, *aether* ali eter, ki se imenuje tudi »prva bitnost«. Eter je težko določljiva bitnost, katere ontološki status je bil tema velikih diskusij že v antiki in je »na svoj lasten način prav tako poln protislovij kakor ‚eter‘ moderne fizikalne znanosti.« ¹⁸ Prevladujoč element v sublunarnem območju je zemlja, ki je absolutno težka. Zemlja »po naravi« počiva v središču vesolja in je podlaga vseh drugih teles. V zgradbi sveta zemlja tvori njegovo najnižjo plast, stratum. Ogenj je absolutno lahek in sestavlja najvišji sloj nižjega kozmosa, medtem ko voda in zrak tvorita preostala dva vmesna sloja. Osnovnih telesnih elementov je tako ali troje ali petero. Če so določeni kot trije, tedaj so to eter, ki se giblje v krogu, ter ogenj in zemlja, ki se gibljeta navzgor oziroma proti središču (1.3.270b26 in 1.8.277b13 in 3.1. 298b6–8). ¹⁹ Kot tri osnovne in enostavne elemente je mogoče vzeti tudi eter, zemljo in vmesno telo, ki vključuje tri sloje sveta: vodo, zrak in ogenj (*Cael.* 270b26, 277b12 in 298b6). Tako je svet sestav petih koncentričnih ali homocentričnih sfer: zemlja, trije koncentrični sferični sloji (voda, zrak ali atmosfera, ogenj) in eterična sfera neba. ²⁰

V teoriji elementov je veliko vsakodnevne življenjske izkušnje. Teorija elementov, teorija teže in teorija gibanja so solidarne. Prostorsko gibanje navzgor je razloženo kot gibanje k zdravju (4.3.310b28). Ogenj in zemlja sta v istem razmerju kakor zdravje in bolezen (4.4.312a17–20). V enakem smislu je treba razumeti tudi Aristotelovo domnevo, da je ogenj bolj substancialna vrsta snovi kakor zemlja: »Gornje telo je namreč vedno v odnosu do telesa, ki je pod njim,

¹⁷ Pellegrin, 2004, 33.

¹⁸ Joachim 1922, str. XXXIII.

¹⁹ Cf. Pellegrin 2004, 443, op. 3.

²⁰ Prim. H. D. P. Lee: Note on the strata in Aristotle's universe, v: Aristotle 1987, 24 isl.





kakor oblika v odnosu do snovi« (*Cael.* 4.3. 310b14–15). Teža in lahkost pa nista le akcidenčni lastnosti, temveč tvorita obliko in bitnost zadevne snovi. V tem smislu pa zemlja ni podrejena ognju: težko v zemlji in lahko v ognju sta notranji počeli spreminjanja in gibanja v težkih oziroma lahkkih telesih (310b25), tako da je njuna snov »zelo blizu biti«, to; ἐγγύτατα της οὐσίας εἶναι τῆν τούτων ὕλην (*Cael.* 4.3.310b33). Ko se voda spremeni v zrak in zrak v ogenj, tedaj voda postane lahka in doseže svoje naravno mesto: »Tedaj ko je lahka, ni več v postajanju, temveč ima svoje bivanje na tistem mestu«, και οὐκέτι γίνεταί, ἀλλ' ἐκεῖ ἔστιν (311a4). Aristotelova hipoteza, da lahko nasproti težkemu ni samo relativno določilo, ker imamo v njem absolutno težo zemlje in absolutno lahkost ognja, je zelo pomembna, ker preprečuje izginotje elementov, zlasti pa izginotje elementa zemlje.

Temeljna določila, πάθη, je Aristotel najbolj sistematično prikazal v razpravi *O nastajanju in minevanju*.²¹ Vsa naravna bitja nižjega sveta so podvržena nastajanju in minevanju, poleg tega pa jim pripadajo še procesi spreminjanja lastnosti in spreminjanja velikosti (rast ali povečevanje in manjšanje ali pojemanje). Predpostavka in temelj postajanja in minevanja je prva snov (1.3.318a10). Aristotel izčrpno obravnava nastajanje enostavnih naravnih teles in le priložnostno omenja porajanje oz. rojevanje živih bitij.²² Še zlasti pa Aristotel ni obravnaval rojstva in smrti, ki sta nastanek in minevanje »organskega telesa, ki ga oživlja duša.« Štirje elementi so prva snov (materialne sestavine) homeomernih teles, ko so sestavljena naravna telesa. Homeomerije nastanejo s povezovanjem ali mešanjem. Vsako povezovanje vključuje delovanje in utrpevanje, ta dva procesa pa nista možna brez medsebojnega stika teles. Vsaka stvar, ki nastane, ima svojo strukturo, ki jo določa razmerje mešanice, λόγος της μίξεως (*Meteor.* 4.2.379b35–380a1), samo mešanje pa določajo štirje vzroki (*GC.* 2. 9–11). Značilni primeri homeomerij so tkiva, ki tvorijo organe živih bitij, rastlin ali živali. Z vidika sestave so organi označeni kot anhomeomerni ali nehomogeni deli živih bitij. In sestav (σύστασις) organov je organsko telo ali živo bitje (1.5.321b17sl.).²³

Snov je vzrok, da stvari, ki nastajajo, morejo biti in ne biti (*GC* 2.9.335a33–34). To pomeni, da je vsako bitje v sublunarnem svetu bitje možnosti, τὸ

²¹ Williams 1982, str. 182.

²² Joachim, v: Aristotle 1922, XXXVII.

²³ Düring 1966, str. 370sl.



δυνάμενον (*Cael.* 1.12. 282a8) in da vsebuje snov kot svoj sestavni del, μέρος (*Metaph.* 7.7.1032b32). To pomeni, da snov ni nebit v absolutnem smislu. Zato se dogaja, da Aristotel vse postajanje dojema kot spreminjanje: njegov pojem nebiti ni dovolj radikalen.²⁴ Postajanje in minevanje se odvijata med bitjo in nebitjo, ki ju Parmenid izenačuje z ognjem (bit) in zemljo (nebit): το δὲ καὶ το μὴ ὄν εἶναι φάσκων πυρὸς καὶ γῆν (*GC* I 3, 318b7).

Bistvo Aristotelove teorije snovi je nauk o medsebojnem pretvarjanju elementov. V tem procesu se dogaja, da zemlja izgineva, ker ima lastnost hladnega, ki je negativno določilo manjkanja (στέρησις) v primerjavi s pozitivno lastnostjo toplega, ki jo ima ogenj; tako je v nasprotnosti med zemljo in ognjem ogenj določen kot bit v smislu določenega razodevanja biti in oblike, κατηγορία τις καὶ εἶδος (1.3.318b17). Zemlja lahko manjka, kakor živim bitjem manjka hrana. V nekem smislu se vse sublunarne stvari hranijo z zemljo, in hrana je v funkciji snovi. Ogenj ima ontološko prednost, ker tvori mejo sveta: »Vsako izmed enostavnih teles se po svoji naravi giblje proti svojemu lastnemu prostoru, oblika in lik vseh teh teles pa je odvisna od njihovih meja« (*GC* 2.8.335a15sl.). Zato v Aristotelovi »kemiji« vse postajanje teži k obliki, kar pomeni k ognju, ki je bližji obliki (2.8.335a19). Tako zemlja ostane v vlogi snovi in hrane za naravni proces.

106

Temeljna teza Aristotelove teorije postajanja je večnost postajanja. Minljiva in neminljiva bitnost sta »rodovno različni« (ἕτερον τῷ γένει): taka razlika ni nekaj naključnega, temveč nujnega, saj bi bilo sicer minljivo lahko kar neminljivo (*Metaph.* 10.10.1058b26 sl.). Minljiva in neminljiva bit sta obe po nujnosti. Nasprotje med večnim in minljivim je protistav, kontradikcija (ἀντίθεσις, 1059b10).²⁵ Toda to nasprotje se razreši po načelu sovisja in zveznosti, tako da celota dobi strukturo, ki ji rečemo svet. Celotno postajanje napravi neprekinjeno in povezano, συνείρειν τὴν γένεσιν (*GC* 1.3.318a14), je prvo gibanje, ki ga povzroča večni negibni gibalec, katerega prvo gibanje je premikanje, φορὰ (*GC* 2.10.336a15), natančneje: enakomerno krožno gibanje.²⁶ Oddaljenost od prvega počela pa je vzrok za različne oblike postajanja: »Kakor v prav vseh stvareh narava hoče to, kar je boljše, boljše pa je biti kakor nebiti ..., to pa ne more prisostvovati v prav vseh stvareh, ker obstajajo daleč od počela,

²⁴ Cf. Dastur 1994, 29sl.

²⁵ Besede ἀντίθεσις, nista zabeležila niti Bonitzov niti Rosssov indeks k Metafiziki.

²⁶ Kalan 1981, str. 214 sl.





je celoto bog dopolnil na edini preostali način, da je nastajanje napravil neprekinjeno: na ta način bi bit dobila najboljšo povezanost, ker sta večno postajati in večno postajanje najbližje biti, «*μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν*» (2.10.336b27–337a1).

Vzrok nastajanja in minevanja ne more biti en sam. Vzrok nastajanja in minevanja ni vrtenje (»revolucija«) zunanjega nebesnega svoda, *πρωτοὶ οὐρανοί*, temveč letna pot sonca po ekliptični krožnici: »Tako da, če naj nastajanje in minevanje obstajata vedno, mora obstajati več gibanj, nasprotnih med seboj, bodisi po smeri bodisi zaradi neenakomernosti; saj so nasprotja vzroki nasprotij; zaradi tega tudi ni prvo premikanje vzrok nastajanja in minevanja, temveč premikanje po poševnem krogu; v njem je tako zveznost kakor tudi gibati dvojno gibanje; nujno je namreč, če naj bosta nastajanje in minevanje zvezna, da se vedno nekaj giblje, da se te menjave ne bi prekinile, in dvojno gibanje, da se ne bi dogajala samo ena sprememba. Premikanje celote je torej vzrok zveznosti, medtem ko je nagib vzrok približevanja in oddaljevanja gibajočega se telesa: dogaja se namreč, da je en čas daleč, drugi čas pa blizu, in ker je razdalja neenaka, bo neenakomerno tudi gibanje; tako da če rojeva nekaj s približevanjem in bivanjem blizu, prav to stvar tudi uničuje z odhajanjem in obstajanjem daleč, in če z mnogokratnim približevanjem rojeva, tedaj z mnogokratnim odhajanjem uničuje: za nasprotja so vzroki nasprotja« (2.10.336a30–336b10). Letno sončno gibanje po ekliptičnem krogu na Zemlji povzroča menjavo letnih časov, menjavo življenja in smrti. Postajanje se dogaja po redu časa, čas pa merijo generacije rojstev in smrti.

Krožno gibanje velja za spreminjanje elementov, kjer vlada »postajanje v krogu«, *κύκλω γένεσιν* (2.10.336b27–337a7). Večnost postajanja je mogoče zagotoviti samo s cikličnostjo: »Če je torej rojstvo neke stvari popolnoma nujno, je nujnost, da nastajanje napravi krog in da se obrne nazaj nase« (2.11.338a4–5). V ta krogotok spada tudi ves živalski svet in tudi človek.

Človek je v svet vključen s svojimi čuti. Čutilni organi so tako zgrajeni, da kot svoj del vključujejo vse štiri elemente. Zato ni mogoče, da bi obstajalo več čutov in da bi obstajala določena kvaliteta, ki ne bi bila opažena: »Tako da, če ni drugega enostavnega telesa in če ne obstaja noben pripetljaj oz. nobena lastnost, ki ne bi pripadala kateremu izmed teles tu in zdaj ali temu svetu, tedaj gotovo ne manjka nobeno čutilo« (*de An.* 3.1.425a10sl.). Sklepanje je sledeče:





pet čutov zadošča za spoznanje vseh čutnih stvari. Le-te učinkujejo na nas bodisi neposredno s povezanim medijem, ki je pri čutilu tipa tkivo mesa, bodisi skozi določene medije, ki so subjektu vnanji: takšna posrednika sta za vidne, slušne in vonjive kvalitete zrak in voda. Ker pa si morata biti agens in patiens rodovno podobna (*O duši*, 2.5.417a 1), bodo zgradbo, in zaradi tega tudi število čutilnih organov, določali enostavni snovni delci, ki sestavljajo čutila in ambient zaznavanja. To ustrezanje med naravnimi prvinami in čutilnimi organi je uresničeno v petih čutilih, ki so potentakem edino možna. Tako Aristotelova fiziologija čutil skuša izvesti povezanost med človekovim telesnim svetom in njegovimi življenjskimi dejavnostmi. Živo bitje je vedno telesno živo bitje v svetu.

2. Svet in bog

Aristotelova kozmologija se je vseskozi oblikovala v tesni povezavi z razumevanjem boga: svet kot red se gradi okrog določenega »boga« (Nietzsche).²⁷ Svet in bog sta zadnja obroča, ki obdajata človeka. Zato sta za Aristotela dve vzvišeni temi: »Nikjer ne smemo biti bolj zadržani in skromni kakor tedaj, ko obravnavamo bogove (cum de diis agitur)«. ²⁸ Tu bi bilo zelo pomembno prikazati Aristotelovo kozmologijo v odnosu do njegovega filozofskega razvoja.²⁹ V dialogu *Περὶ φιλοσοφίας* je bog določen kot vzrok reda v svetu in stvarnik svetovne ureditve, *διακόσμησις*. Svet mu je »najsvetejše svetišče« (fr. 14) in velik vidni bog,³⁰ kar je podobno Platonu v *Timaju*. V tem spisu uvede tudi peto telo, to je »eterično telo«, *aethereus corpus* (fr. 21R), in to je snov zvezd. V *Metafiziki* razvije idejo prvega negibnega gibalca, ki giblje kot predmet ljubezni. Kakor je bitnost pogoj za določanje stvari, tako obstaja v celoti sveta oz. vesolja nekaj kot njen prvi del: to je prva in najvišja bitnost, božanstvo, ki s svojo notranjo trdnostjo, s svojim »življenjem in dejavnostjo«, s svojo rešilnostjo in večnostjo (*σωτηρία*) ohranja celotni krogotok postajanja in mu daje red. Nebesna sfera s svojimi zvezdami daje smer vsakemu gibanju: »Smoter

²⁷ Nietzsche 1988, KSA 5, str. 99 (št. 150): »Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles – wie? vielleicht zur »Welt«? (Okrog junaka vse postane tragedija, okrog polboga vse postane satirska igra; in okrog boga vse postane – kako? morda »svet«?)

²⁸ Fr. 14, Ross.

²⁹ O tej temi gl. Zubov 1963, p. 136sl. in Guthrie, 1986, str. XVsl.

³⁰ Fr. 18 Ross.



vsakega gibanja je eno izmed božanskih teles, ki se gibljejo po nebu« (*Metaph.* 12.8.1074a25sl.). Vsaka zvezda je cilj za posamezno gibanje: »zvezde« dajejo gibanju smer dobesedno in »metaforično«. V nasprotnem primeru vesolje biti ne bi zaslužilo vzvišenega imena sveta kot lepe ureditve – *κόσμος*.

Negibni gibalec je za Aristotela naravno gibajoče počelo, ki »ni naravno« (*Ph.*2.7, 198a35–98b1.) Ali »nenaravno« naravno počelo ni nerazumljivo protislovje? Ob tem italijanski filozof Ruggenini predlaga, da bi negibnost prvega gibalca razumeli kot naravno gibanje, mišljeno glede na počelo, ki mu daje red: »Božansko, če prav gledamo, torej ni nič drugega kot večna odprtost prikazovanja stvari, prisotna in vidna v stvareh, v njihovem gibanju in spreminjanju po določenem zakonu, toda kot drugo – to, kar ostaja negibljivo – glede na to, kar se giblje.«³¹ Obstoj prve biti je torej bog kot zavračanje ničā in kot preseganje ničā. Beseda pesnika Lamartina »Eno samo bitje vam manjka in vse je pusto in prazno!« je veljavna tudi za Aristotelovo kozmologijo: brez prve biti bi bilo mogoče, da v svetu ne bi obstajajo »nič bivajočega«, οὐθὲν τῶν ὄντων (*Metaph.* 12.6.1071b25). Brez prvotne biti bi svet nastal iz Kaosa in iz Noči in bi tudi izgubil v Kaosu in Noči (12. 5–6.1072a7, 1072a20).

Marsikatere aspekte Aristotelove kozmologije je mogoče ponazoriti z vlogo harmonije v njegovi filozofiji. Čeprav je Aristotel zavračal pitagorejsko teorijo duše kot harmonije (*de An.*1.4. 407b27), pa je v dialogu *O filozofiji* sprejel pitagorejsko idejo svetovne harmonije. Ker je harmonija izvor vseh sorazmerij, je njena narava »božanska, lepa in čudovita, θεῖαν καὶ καλὴν καὶ δαιμονίαν«.³² Nadalje je v spisu *De Caelo* kritiziral »melodiodno in muzikalično teorijo« o zvezdni harmoniji in o kozmični glasbi (*Cael.* 2.9. 290b12–31), kar pa mu je sploh šele omogočilo, da se je v drugih spisih – npr. *Poetiki* in *Politiki* – posvetil proučevanju »zemeljskih« razsežnosti glasbe. Glasba, to je melodija in ritem, spada med temeljna določila človekove narave: »Videti je, da obstaja določena sorodnost (συγγένεια) z melodijami in ritmi«.³³ V svoji glasbeni estetiki, ki jo je obravnaval predvsem v *Politiki*, je zasnoval glasbeno vzgojo kot nujni pogoj za vzpostavitev kulturne politične skupnosti. Svet in harmonija sta tako povezana tudi v Aristotelovi filozofiji. Aristotel je torej poskusil vzpostaviti »celovito sozvočje vesolja«, οὐλομέλεια (*Metaph.*14.6.1093a28ff.),³⁴

³¹ Ruggenini, M.: I fenomeni e le parole. Genova 1992, str. 27.

³² Plu. *De Musica*, c. 23, 1139b; fr. 25 Ross.

³³ Cf. Arist. *Politika* 1340b16–19

³⁴ Cf. Kalan 2002, str. 214, 221.



hkrati pa je skušal razpoložensko človekovega bivanja v svetu osvoboditi od pitagorejskih in Platonovih ontoloških supozicij.

3. Namesto zaključka

Aristotelovi kozmološki nazori niso zasnovani dogmatično, temveč v soočanju s fenomeni in s filozofskimi teorijami. V svojem proučevanju narave daje več metodoloških napotkov, ki morajo biti pomembni tudi danes. Kot pove naslov *Fizika*, kot *Φυσική ἀκρόασις*, Aristotel razume proučevanje narave kot nekakšno poslušanje narave in v drugem temeljnem kozmološkem spisu, *O nebu*, je pozoren na znamenja v naravi: »Zdi se, da nam narava sama to kaže« (*σημαίνειν*) (*Cael.* 3.8.306b16). Naravi je treba pustiti, da nas vodi: »V mnogih stvareh ravnamo tako, kakor nas vodi sama narava«, *τὴν φύσιν αὐτῆ οὕτω ἐπάγειν ἐπακολούθοιμεν* (*Cael.* 1.1.268a19–20). Razumevanje sveta, ki temelji na poslušanju narave, more biti mera sodobne kozmologije in mera pravičnosti.

110

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA:

A. Izdaje in prevodi:

- BEKKER, I.: *ARISTOTELIS OPERA. Vol. I–II*. Ed. altera O. Gigon. Berolini, W. de Gruyter et socios, 1960.
- ARISTOTLE: *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, ed. J. Barnes. Vol. I–II. New Jersey, Princeton UP, 1985². *ΙΣΤ ΤΕΛΗ: Α ΑΝΤΑ*, T.32. *Περι γενέσεως και φθορας – Περι Κόσμου. Α ΧΑΙΑ ΛΛΗΝΙ Η Α ΑΤ ΙΑ » Ι ΛΛΗΝ Σ* « 221. Α ΗΝΑ: Δ Σ ΙΣ Α Τ Σ, 1994.
- ARISTOTLE: *On coming-to-be and passing-away. Περι γενέσεως και φθορας – De generatione et corruptione*. A rev. text by H. H. Joachim. Oxford, At the Clarendon Press 1922.
- ARISTOTLE: *De generatione et corruptione*. Translation with notes by C. J. F. Williams. Oxford, Clarendon, 1982.
- ARISTOTLE: *On the Heavens*. Translation by W. K. C. Guthrie. Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.)/London, Harvard UP/ W. Heinemann Ltd. 1986.
- ARISTOTLE: *On coming-to-be and passing-away*. Translated by E. S. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.)/London, Harvard UP/ W. Heinemann Ltd. 1992⁴.
- ARISTOTLE: *Meteorologica*. Ed. and transl. H. D. P. Lee. Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.)/London, Harvard UP/ W. Heinemann Ltd., 1987⁴.
- ARISTOTLE: *Generation of Animals*. Transl. by A. L. Peck. Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.)/London, Harvard UP/ W. Heinemann Ltd., 2000⁶.
- ARISTOTE: *Physique*. Traduction, présentation, notes, bibliographie et index par P. Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2000.



- ARISTOTE: *Traité du ciel*. Traduction C. Dalimier/P. Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2004.
- ARISTOTELIS: *Fragmenta selecta*. Rec. W. D. Ross. Oxonii, Clarendon, 1970⁴.
- NIETZSCHE, F.: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Hg. G. Colli/M. Montinari, Kritische Studienausgabe – KSA I. Berlin/New York, De Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, F.: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe – KSA 5. Berlin/New York, De Gruyter, 1988.
<http://www.skygodproject.net/history/nietzsche1.htm>
- HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana Bd. VI, hg. W. Biemel. Haag, Martinus Nijhoff, 1976².
- HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband – Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Husserliana Bd. XXIX, hg. R. N. Smid. Haag, Martinus Nijhoff, 1993
- HUSSERL, Edmund: Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur. In: *Philosophical Essays: In Memory of Edmund Husserl*. Ed. M. Farber. New York (1940¹) 1968², str. 307–325.
- HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, Niemeyer, 1966³.
- HEIDEGGER, M.: Vom Wesen und Begriff der Φύσις, Aristoteles' Physik B, I (1939). *Gesamtausgabe, Bd. 9*. Frankfurt, Klostermann, 1996³, str. 239–302.
- HEIDEGGER, M.: Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Ed. Hildegard Feick. Tübingen, Niemeyer, 1971.

Študije in članki:

- DASTUR, F.: *La mort. Essai sur la finitude*. Paris, Hatier, 1994.
- DÜRING, Ingemar: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, C. Winter, 1966.
- FLASHAR, H.: *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Philosophie der Antike*, Bd. 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co, 1983.
- HEATH, TH.: *Aristarchus of Samos. The Ancient Copernicus*. Oxford, Clarendon, 1959².
- HELD, Klaus: *Fenomenološki spisi*. Ljubljana, Nova revija, 1998.
- HELD, Klaus: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*. Berlin – New York, 1980.
- KALAN, V.: *Odločitev o resnici (ή φύσις περι της ἀληθείας)*, K odnosu med fiziko in metafiziko v Aristotelovi filozofiji«, *Phainomena* 11 (2002) 41–42, str. 19–46.
- KALAN, V.: »Aura glasbe, Aristotelova filozofska estetika glasbe«, *Keria* III (2001), nr. 2, 11–41.
- LACHI-ZE-REY, M.: *Cosmologie scientifique*. V: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2004, nr. 3, str. 399–411.
- MATTEI, J.-F.: *L'Ordre du monde, Platon – Nietzsche – Heidegger*. Paris, PUF 1989.
- ROSS, David: *Aristotle*. London, Methuen, 1971.
- RUGGENINI, M.: *I fenomeni e le parole*. Genova 1992.
- TONKLI-KOMEL, A.: *Med kritiko in krizo. K Husserlovemu zasnutju filozofije kot stroge znanosti*. Ljubljana, Nova revija 1997.
- VENEZIANO, G.: *Les nouveaux défis de la cosmologie moderne*. V: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2004, št. 3, str. 413–424.
- ZUBOV, V. P.: *Aristotel'*. Moskva, Izdatel'stvo Akademii nauk SSR, 1963.



Aristotel

O NASTAJANJU IN MINEVANJU*

PRVA KNJIGA (A): NASTAJANJE IN MINEVANJE, SPREMINJANJE, DEJAVNOST IN TRPNOST

1. poglavje: <Uvodne opombe: monisti in pluralisti. Nastajanje in minevanje za razliko od spreminjanja. Kritika Empedokla.>

113

[314a1] Glede nastajanja in minevanja po naravi nastajajočih im minevajočih stvari je treba za vse na enak način razčleniti vzroke in njihove razloge. Dalje je glede rasti in spreminjanja treba premisliti, kaj je vsako od njiju, in ali je treba privzeti, da sta spreminjanje in nastajanje po naravi ista ali pa sta vsak nekaj posebnega, kakor sta razločena tudi po imenih.

314a6 Izmed začetnih filozofov nekateri trdijo, da se to, kar se enostavno imenuje nastajanje, spreminja, drugi pa menijo, da sta spreminjanje in nastajanje različna. Za vse tiste, ki govorijo, da je vesolje nekaj enega, in ki vse stvari tvorijo iz enega, je nujno<10>, da je nastajanje spreminjanje in da pomeni tisto, kar je na odločilen način stvar-v-nastajanju, spreminjati se, medtem ko sta za vse tiste, ki predpostavljajo, da je snov več kot eno, na primer Empe-

* Naslov izvornika ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΠΕΡΙ ΓΕΝΕΣΕΩΣ ΚΑΙ ΦΘΟΡΑΣ. Prevedeno po izdaji: ARISTOTLE ON COMING-TO-BE & PASSING-AWAY: Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς - De generatione et corruptione. A revised text with introduction and commentary by H. H. Joachim. Oxford, At the Clarendon Press 1922.





dokles, Anaksagoras in Levkip, nastajanje in spreminjanje različna. Vendar Anaksagoras ni razumel svojega lastnega jezika – saj pravi, da se nastajati in propadati dogajata na isti način kakor spreminjati se, ob tem pa govori, da je prvin mnogo, prav kakor tudi drugi filozofi. Tako Empedokles sicer pravi, da je telesnih prvin četvero, vseh – skupaj s prvinami, ki gibljejo – pa je po številu šest, Anaksagoras pa pravi, da jih je neskončno, tako pa tudi Levkip in Demokrit (Anaksagoras določa prvine kot »homeomerije«, namreč kost, meso, <20> mozeg in vsaka druga takšna snov, pri kateri je del iste narave kakor ona sama, medtem ko Demokrit in Levkip trdita, da so druge stvari sestavljene iz nedeljivih teles, ki jih je neskončno tako po množini kakor po oblikah, medtem ko se sestavi razlikujejo drug od drugega po tem, iz katerih teles so, in po položaju in razporeditvi teh teles). Toda Anaksagorovi učenci očitno zagovarjajo nasprotno stališče kakor Empedoklovi učenci. Empedokles namreč trdi, da so ogenj, voda, zrak in zemlja štiri prvine, ki so bolj enostavne kakor meso, kost in druge takšne homeomerije, medtem ko Anaksagorovi učenci trdijo, da so homeomerije enostavne in so prvine, medtem ko so zemlja, ogenj, voda in zrak sestavljeni, češ da so vesolje <314b1> semen za homeomerije. Za tiste, ki iz enega gradijo vse stvari, je nujno, da govorijo, da sta nastajanje in minevanje spreminjanje, saj mora ena in ista podlaga večno ostajati (ob dogajanju takšne vrste trdimo, da se spreminja), za tiste, ki postavljajo več rodov, pa se spreminjanje razlikuje od nastajanja – nastajanje in minevanje se dogaja, ko se rodovi združujejo in ločujejo. Zaradi tega Empedokles tudi govori na ta način, da »ne obstaja nastanek ničesar ... temveč samo mešanje in izmenjava primešanih stvari.«¹

Da je njihova razlaga, ko tako govorijo, v skladu z njihovo predpostavko, je očitno, <10> in res govorijo na ta način. Vendar tudi oni morajo reči, da je spreminjanje nekaj poleg nastajanja, četudi je zanje to nemogoče glede na to, kar sami govorijo. Toda to, da jih pravilno razlagamo, je lahko uvideti. Kakor tedaj, ko neko bitje miruje, v njem vidimo spreminjanje po velikosti, ki se imenuje rast in pojevanje, tako vidimo tudi spreminjanje, medtem ko je iz postavk, ki jih razlagajo tisti, ki postavljajo več kakor eno počelo, nemogoče, da bi ostajalo spreminjanje. Kajti lastnosti, po katerih pravimo, da se spreminjanje dogaja, so razlike elementov, hočem reči, na primer, toplo in hladno, belo in črno, suho in vlažno, mehko in trdo in <20> tako vsaka druga lastnost, kakor pove tudi Empedokles:

¹ Empedokels, fr. 8, Sovre, fr. 13.





»Sonce je videti belo in toplo vsepovsod,
dež pa je v vsem mračen in mrzel«. ²

Na podoben način pa opredeljuje lastnosti tudi pri ostalih prvinah, tako da če ni mogoče, da iz ognja nastaja voda niti iz vode zemlja, tudi ne bo nič postalo črno iz belega niti iz mehkega trdo (isti odnos pa je tudi pri drugih lastnostih), a prav to je spreminjanje. ³

314b16 S tem je očitno, da je za nasprotja vedno nujno treba predpostaviti eno snov, najsi se spreminja po prostoru, bodisi po rasti in pojemanju bodisi po spreminjanju. Dalje je enako nujno, da obstaja snov in spreminjanje: če obstaja spreminjanje, <315a> je podlaga en element in za stvari, ki imajo spreminjanje druga v drugo, ena snov, in če je podlaga ena, obstaja spreminjanje.

315a 3 Videti pa je, da Empedokles govori stvari, ki so v nasprotju tako s pojavi kakor glede na njega samega. Obenem trdi, da nobeden izmed elementov ne nastaja iz drugega, temveč vse druge stvari iz teh elementov, hkrati pa – potem ko je celokupno naravo, razen Spora, združil v Eno – pravi, da vsaka stvar nastane iz Enega. Tako je očitno, da je iz nekega Enega z osamosvajanjem po določenih razlikah in lastnostih nekaj postalo voda, nekaj <10> ogenj, kakor govori, da je sonce belo in toplo, zemlja pa težka in trda. Če odvezamo te lastnosti (saj so odvezljive, če pa so nastale), je očitno, da nujno tudi zemlja nastaja iz vode in voda iz zemlje, enako pa je tudi pri vsakem izmed drugih elementov, ne samo nekdanj, temveč tudi sedaj – če se res spreminjajo po lastnostih. Iz tega, kar je povedal, imajo lastnosti zmožnost, da se pridružujejo in ločujejo, še zlasti ker se Prepir in Prijateljstvo še bojujeta med seboj. Zaradi tega so se tudi takrat rodili iz Enega, saj ni moglo biti ognja, zemlje in vode, če je bilo vesolje Eno.

315a19 Prikrito je tudi, ali je za počelo pri njem treba postaviti Eno ali mnogo, mislim pa ogenj, zemljo in njima ustrezajoče prvine. Kolikor se namreč tu nahaja v osnovi kot snov, iz katere s spreminjanjem nastajata zemlja in ogenj, je Eno samo prvina; kolikor pa eno nastaja po sestavljanju iz združevanja elementov, elementi pa po razpadanju, so prvine bolj elementarne kot eno in po svoji naravi prvotnejše od njega.

² Empedokles, fr. 21.

³ Imperfekt ἦν je tu ὕ uporabljen v pomenu, ki je odločujoč za izraz τὸ τί ἦν εἶναι.



2. poglavje: <Neskončna deljivost: Kritika absolutne deljivosti in nedeljivosti. Kritika atomistične teorije.>

315a26 V nadaljnjem je treba govoriti celostno o nastajanju in minevanju nasploh, ali obstaja ali ne in kako obstaja – kakor tudi o drugih enostavnih gibanjih⁴, kakor o rasti in spreminjanju. Platon⁵ je resda proučeval nastajanje in <30> minevanje, toda samo z ozirom na to, kako nastopata v stvareh, in ne vse nastajanje, temveč samo nastajanje elementov, nič pa ni raziskoval, kako nastajajo meso, kosti ali katera druga stvar takšne vrste; niti ni proučeval ne glede spreminjanja ne rasti, na kakšen način sta prisotna v stvareh. Nasploh nobeni od teh stvari ni nihče posvetil svoje pozornosti, razen na površen način, z izjemo Demokrita. Videti je, da je razmišljal o prav vseh gibanjih, <315b> odlikoval pa se je že po svojem načinu. Še celo o rasti ni noben filozof opredelil ničesar, kakor ponavljamo, česar ne bi mogel reči tudi naključni opazovalec, da stvari rastejo, ko se podobne stvari pridružujejo podobnim (nič pa o tem, kako se to dogaja), niti o mešanju niti recimo o drugih gibanjih, na primer o delovanju in utrpevanju, na kakšen način nekaj izvaja, drugo pa utrpeva naravna delovanja. Demokrit in Levkip sta zasnovala oblike in tvorita spreminjanje in postajanje iz njih, z razločevanjem in združevanjem nastajanje in minevanje, z razvrstitvijo in položajem pa spreminjanje. Ker sta domnevala, da je <10> resnično v pojavljanju, pojavi pa so nasprotni med seboj in neskončni, so napravili tudi neskončno oblik, tako da se s spremembami v sestavu, tako da se ista stvar zdi enemu nasprotna kakor drugemu, saj se premika, kadar ji je primešana kakšna majhna sestavina, ali pa se kaže docela drugačna, kadar se premakne ena sama sestavina – sicer pa tragedija in komedija⁶ nastajata iz istih črk.

116

315b15 Ker pa se skoraj vsem filozofom zdi, da je nastajanje drugačno kakor spreminjanje in da stvari nastajajo in minevajo, ko se sestavljajo in združujejo, predručajijo pa se, ko spreminjajo svoja stanja, se je treba posvetiti proučevanju teh postavk, saj vsebujejo mnogo dilem, ki so dobro /20/ utemeljene. Če je namreč nastajanje združevanje, izhaja mnogo nemogočih posledic; z druge strani pa drugi nujni razlogi, ki jih ni lahko razrešiti, za to, da s posta-

⁴ Bekkerjevo besedilo je zavrgel Joachim. Enostavna gibanja Aristotel razlikuje od sestavljenih ali mešanih, npr. v *O nebu*, 3.3.302b6.

⁵ Platon, *Timej* 52dsl.: Bog je ustvaril prvine iz pravilnih likov; *Timej* 73e: Meso in kosti se razvijejo iz mozga oz. možganov, ki jih je ustvaril Bog sam.

⁶ Williams sledi Westovi zamenjavi besede *κωμῳδία* σ *τρυγῳδία*, ki je eno od imen za komedijo. Tako dobimo besedno igro: »tragedija« – trigodija.





janjem ne more biti drugače. Če pa nastajanje ni združevanje, tedaj ali sploh ne obstajata nastajanje in spreminjanje ali pa moramo poskusiti razrešiti tudi to dilemo, kakor koli je težka.

315b25 Začetek rešitve vseh teh težav je vprašanje, ali bivajoče stvari nastajajo, se spreminjajo, rastejo in utrpevajo vsemu temu nasprotni stvari tako, ker so prve podlage nedeljive velikosti ali pa nič ni nedeljiva velikost, v čemer je velikanska razlika. In spet, če so prve podlage velikosti, ali so to telesa, kakor trdita Demokrit in /30/ Levkip, ali ploskve, kakor je razloženo v Timaju⁷? Toda razčleniti telesa vse do ploskev je samo po sebi v nasprotju z razumom, kakor smo razložili tudi v drugih spisih⁸. Tako je bolj razumno privzeti, da obstajajo nedeljiva telesa, vendar tudi to vsebuje veliko nerazumnosti. Tem filozofom je možno, da s temi telesi spreminjanje oblikujejo na podoben način⁹ kakor postajanje, kakor je bilo že rečeno, če isto stvar premikamo po obratu, stiku¹⁰ in po razliki /316a/ oblik, prav kakor dela Demokrit (zato tudi trdi, da barva ne obstaja, češ da se stvar obarva z obratom atomov), medtem ko tistim, ki delijo telesa na ploskve, to ni več mogoče: ko sestavljamo ploskve, ne nastane nič drugega razen geometrijskih teles, medtem ko niti ne poskusijo, da bi kakšno lastnost tvorili iz ploskev.

117

316a5 Razlog za to, da je mogoče v manjši meri celovito doumeti soglasno sprejete trditve, je neizkušnost. Zato pa so tisti, ki so bolj doma v naravoslovnih raziskavah, bolj zmožni predpostaviti takšna počela, ki zmorejo povezati širše področje stvari. Tisti pa, ki so zaradi mnogih razgovorov brez vpogleda v obstoječe stvari, zlahka nekaj trdijo, čeprav so pregledali le /10/ malo stvari. Iz tega nekdo lahko vidi, koliko se razlikujejo tisti, ki proučujejo naravoslovno, in tisti, ki proučujejo dialektično. O tem, ali bivajo nedeljive velikosti, nekateri namreč trdijo, da bi bil drugače trikotnik po sebi sam mnogo,¹¹ medtem ko se zdi, da so Demokrita prepričali bolj primerni, tj. naravni razlogi. To, kar razlagamo, bo postalo jasno, ko bomo šli naprej.

⁷ Platon, Timej 53csl.

⁸ O nebu, 3.1, 3.7, 4.2299a6sl. Isti principi, po katerih Platon razčleni telesa na ploskve, bi ga morali voditi k temu, da ploskve razdeli v črte, črte v točke in tako bi zgradil telesa iz točk.

⁹ 315b33: William 1982, 5 bere *ὁμοίως ναμεστο ὅμως*.

¹⁰ Antično besedilo ima pojme *τροπή* καὶ *διαθιγή*. V Aristotelovem delu *Metafizika* 985b15sl. Še! /xx kaj »še«?/

¹¹ Glej O nedeljivih črtah, 986a9sl.





316a14 Če pa bi kdo trdil, da obstaja telo, ki je velikost, deljiva v vse smeri, in da je to možno, je to predpostavka, ki vsebuje dilemo. Kaj je tisto v telesu, kar se umika delitvi? Če je telo deljivo na vse načine in je to možno, tedaj bi bilo to telo istočasno popolnoma razdeljeno, čeprav delitve niso potekale istočasno. Če pa se to more zgoditi, tedaj ne bo obstajalo nič nemogočega. /20/ Tako da, če je po naravi vsepovsod deljivo, ali po sredinskih delitvah ali kako drugače, se na isti način ne bo zgodilo nič nemogočega, če bo v resnici razdeljeno, kajti celo če bi bilo razdeljeno desetstisočkrat na deset tisoč delcev, ne bo nič nemogočega, čeprav ga najbrž nihče ne bo tako delil. Če je torej takšno telo povsem deljivo, naj bo torej razdeljeno. Kaj bo torej ostalo? Velikost? Ne, to ni mogoče, saj bi bilo to nekaj, kar ni bilo razdeljeno, telo pa je bilo povsem deljivo. Če pa naj ne ostane nobeno telo in nobena velikost, toda delitev naj bo tu, bo telo ali iz točk, in potem njegove sestavine ne bodo imele velikosti, ali pa bo popolni nič, tako da bi telo nastalo iz nič ali pa bi bilo sestavljeno iz nič, in vesolje tedaj ne bi bilo nič drugega kot zgolj /30/ pojav. Na podoben način pa, če je telo sestavljeno iz točk, ne bo imelo količine. Kadar so se namreč točke stikale in so tvorile eno velikost in so obstajale skupaj, vesolja zaradi tega niso naredile večjega, kajti ko je bilo vesolje razdeljeno na dvoje in več, ni bilo zato niti manjše niti večje kakor poprej. Zatorej pa, četudi bi združili vse točke, ne bi naredile /316b/ velikosti.

118

Nadalje, če se z delitvijo telesa oblikuje nekaj takega kakor žagovina, in na ta način neko telo odhaja od velikosti, velja isti odnos in nastane vprašanje, kako je oni drobec deljiv? Če to, kar je odšlo, ni telo, temveč nekakšna samostojna oblika ali lastnost, in če je telo, ki ima velikost, sestavljeno iz točk in stikov, kakor so tako opredeljeni, bo čudno, da je velikost sestavljena iz stvari, ki nimajo velikosti. Nadalje pa, kje točke bodo, ali so točke negibljuje ali v gibanju? Dotik je vedno en stik dveh stvari, saj mora vedno biti nekaj poleg dotika, delitve in točke. Če bo tedaj kdo predpostavil telo, kakršno koli in kakršne koli velikosti, ki je povsem deljivo, bodo sledile vse te stvari. Nadalje pa, kadar razdelim kos /10/ lesa ali kaj drugega in ga spet sestavim, bo spet enak in ena stvar. Torej je očitno, da se prav tako zgodi, kadar razcepim les na kateri koli drugi točki: les je torej po možnosti deljiv na vsakem mestu. Kaj je torej les poleg delitve? Če namreč poleg delitve ostaja kot neka lastnost, je vprašanje, kako se razkroji v te lastnosti in kako spet iz njih nastane? Ali pa, kako se te lastnosti ločujejo? Tako da, če je res nemogoče, da so velikosti sestavljene iz stikov ali točk, je nujno, da obstajajo nedeljiva telesa in nedeljive velikosti. Prav tako pa nič manj ne izhajajo nemogoče posledice, če pred-





postavimo nedeljiva telesa. Vendar smo jih raziskali v drugih razpravah¹². Vendar je to treba poskusiti rešiti: zato je to dilemo treba ponovno formulirati od začetka.

316b19 Da je torej vsako zaznavno telo /20/ deljivo na kateri koli točki in da je tudi nedeljivo, ni nič čudnega, kajti deljivost mu bo pripadala po možnosti, nedeljivost pa v dejanskosti. Da pa bi bilo neko telo, četudi samo po možnosti, istočasno povsod deljivo, to se zdi nemogoče. Če bi bilo možno, bi se zgodilo (toda ne tako, da je istočasno oboje v dejanskosti, nedeljivo in razdeljeno, temveč tako, da bi bilo istočasno razdeljeno na kateri koli točki). Torej ne bo nič preostalo, telo bo preminilo v nekaj netelesnega in bo spet moglo nastati ali iz točk ali nasploh iz nič. Vendar, kako je kaj takšnega možno? Vendar je očitvidno, da se neko telo deli na ločene dele in v vedno manjše velikosti, ki so oddaljene med seboj in samostojne. Niti /30/ tedaj, če kdo deli neko telo del za delom, ne bo drobljenje neskončno, niti ga ne more istočasno deliti na vsaki točki (saj to ni mogoče), temveč gre postopek do neke meje: torej je nujno, da v telesu obstajajo nevidne nedeljive velikosti, še zlasti če naj nastajanje in minevanje potekata eno z razločevanjem in drugo z združevanjem. To je torej /317a/ razmišljanje, za katero se zdi, da dela za nujno postavko, da obstajajo nedeljive velikosti: sedaj pa moramo povedati, ali skriva napačno sklepanje in na kakšen način.

317a2 Ker ni mogoče, da bi se točka dotikala točke, je z ene strani možno, da telesnim velikostim pripada deljivost v vseh smereh, z druge strani pa to ni možno. Kadar je postavljeno, da je velikost deljiva na vse načine, se misli, da točka ni le nekje, temveč povsod v telesu, tako da je nujno, da se ta velikost deli do nič – kajti ker je točka vsepovsod, je velikost sestavljena ali iz stikov ali iz točk. Celovita deljivost je možna samo, če predpostavimo, da obstaja ena točka kjer koli v velikosti in so vse njene točke, če so vzete kot posamezne, vsepovsod v njej; vendar v njej ne obstaja več kot ena točka kjer koli (ker točke niso zaporedne): torej velikost ni povsem deljiva. /10/Če bi bila, tedaj, če bi bila deljiva v svoji sredini, bi bila deljiva tudi po zaporedni točki; <toda ni tako deljiva>, kajti položaj ni v stiku s položajem, niti točka s točko, a prav to je delitev ali sestavljanje. Torej obstaja tako združevanje kot tudi razločevanje, toda niti v nedeljive velikosti in niti iz nedeljivih delcev (tu je mnogo nemogočih posledic), niti tako, da se delitev izvaja vsepovsod (to bi bilo možno, če

¹² Glej Fizika 231a21 in O nebu 393a1.



bi se točka držala točke), temveč delitev poteka v majhne in še manjše delce, združevanje pa iz manjših delcev. Toda enostavno popolno postajanje se ne določi z združevanjem in razločevanjem, kakor pravijo nekateri, niti ni premena v tem, kar je neprestano isto, predrugačenje, temveč je prav to točka, kjer se povsem /20/ motijo, kajti enostavno postajanje in minevanje nista zaradi združevanja in razločevanja, temveč se dogajata, kadar se nekaj spremeni iz te v ono celoto. Oni pa domnevajo, da je vse takšno spreminjanje predrugačenje, četudi je v tem razlika. V podlagi je nekaj, kar ustreza pojmu, nekaj, kar ustreza snovi.¹³ Kadar se sprememba dogaja v teh počelih, bo tu nastajanje ali minevanje, kadar pa je spreminjanje tu v lastnostih in po naključju, bo to predrugačenje. Stvari, ki so nastale po razločevanju in združevanju, so po naravi lahko minljive – kadar je voda razdeljena na manjše kaplje, hitreje postane zrak, če pa so kaplje združene, /30/ počasneje. To bo bolj jasno v nadaljevanju.¹⁴ Za sedaj naj zadošča, da opredelimo to, da je nemogoče, da bi bilo postajanje združevanje, kakor trdijo nekateri.

3. poglavje: <Bit postajanja in minevanja>

120

317a32 Potem ko smo te stvari opredelili, je najprej treba raziskovati, ali obstaja kaj, kar enostavno nastaja in enostavno mineva, ali pa v odločilnem smislu nič ne nastaja, temveč vedno iz nečesa in nekaj, mislim pa na primer, da nekdo iz stanja bolezn postane zdrav in tisti, ki je bolan, postane zdrav, iz velikega postane majhno in <317b> majhno iz velikega, in vse druge stvari na ta način. Če bi obstajalo enostavno postajanje, bi nekaj nastalo iz popolne nebiti, tako da bi bilo resnično govoriti, da nekaterim stvarjem pripada nebit, medtem ko določeno postajanje izhaja od določene nebiti, kakor na primer iz ne-belega ali iz ne-lepega, medtem ko enostavno postajanje izhaja od čiste nebiti. »Enostavno« pa pomeni ali tisto prvo v vsaki kategoriji bivajočega, ali splošnost, ali to, kar obsega vse stvari. Če torej označuje nekaj prvega, bo obstajalo nastajanje bitja in nebitja. Čemur pa ne pripada bitnost, niti biti »tole tu«, temu očitno tudi ne pripada nobena izmed drugih kategorij, /10/ na primer niti kakšnost, niti kolikšnost, niti kje, ker bi tedaj lastnosti obstajale ločene od bitnosti. Če pa enostavno pomeni popolno nebit, bo prišlo do splošnega zanikanja vseh stvari, tako da bo nujno, da postajajoča stvar nastaja iz nič. Glede teh vprašanj smo

¹³ Op. Joachim str. 87.

¹⁴ O nastajanju, 328a23-b22.



sicer obširneje razgrnili dileme in dali določene opredelitve v drugih spisih,¹⁵ na kratko pa je nekaj povedati tudi sedaj, da na določen način stvari nastajajo od enostavno nebivajočega, na drug način pa vedno iz bivajočega: bivajoče v možnosti, ki pa ni bivajoče v dejanskosti, mora nujno vnaprej obstajati in je mišljeno na oba načina.¹⁶ Ker pa to, kljub gornjim opredelitvam, vsebuje osupljivo dilemo, h kateri se je treba vrniti in jo ponovno preiskati, kako obstaja enostavno postajanje, ali /20/ biva iz bivajočega po možnosti ali kako drugače. Nekdo bi mogel postaviti dilemo, ali obstaja sploh nastajanje bitnosti in tega tu, ne pa rajši postajanje nečesa takšnega in tolikšnega in tistega kje (na isti način pa je mogoče postaviti dilemo tudi glede na minevanje). Če nekaj nastaja, je očitno, da bo tu nekaj bitnost v možnosti, ne pa v dejanskosti, iz katere bo izhajalo postajanje in v katero je nujno, da se minevajoča stvar spreminja. Ali bo tedaj katera izmed drugih kategorij pripadala tej bitnosti dejansko? Z drugimi besedami, na primer, ali bo nekaj, kar je zgolj v možnosti določeno tu in bit, v absolutnem smislu pa ni tole tu niti bit, imelo kolikost ali kakovost in določilo kraja? Če ne bo imelo nobenega od teh določil, temveč bo vsa imelo v možnosti, bo izhajalo, da je bivajoče, ki na ta način ne biva, samostojno bivanje in da – česar so se /30/ prvi filozofirajoči najbolj in neprestano bali – postajanje poteka iz vnaprej obstoječega nič. Če pa nečemu ne bo pripadalo, da je neka določena stvar tu ali bitnost, imelo pa bo katero izmed drugih navedenih določil, bodo lastnosti obstajale kot ločene od svojih bitnosti.

317b34 S temi antinomijami se je treba ukvarjati, kolikor nam je to mogoče, kot tudi z vprašanjem, kaj je vzrok, da je postajanje večno, tako enostavno postajanje kakor posebne vrste postajanja.¹⁷ /318a/ Ker pa je en vzrok tisto, od koder, pravimo, je tu začetek gibanja, drugi pa je vzrok kot snov, moramo govoriti o te vrste vzroku. O onem vzroku smo že govorili prej v razpravah o gibanju,¹⁸ kjer smo rekli, da obstaja to, kar je prav ves čas negiblljivo, in to, kar je vedno v gibanju. In glede tega dvojega je obravnava negibljivega počela naloga neke druge in prvotnejše filozofije,¹⁹ medtem ko je glede gibala, ki se neprekinjeno giblje, gibajoč druge stvari, treba podati razlago nekoliko kasneje²⁰ in povedati, kateri izmed vzrokov, ki so vzeti kot posamezni, je takšne

¹⁵ *Fizika*, 1.6-9.

¹⁶ Τὸ λεγόμενον ἀμφοτέρωι – je mišljeno kot bivajoče in kot nebivajoče.

¹⁷ To so spreminjanje lastnosti, spreminjanje velikosti in prostorsko premikanje.

¹⁸ Gl. *Fizika* 8.3.258b10sl.

¹⁹ Sklicuje se na običajno tako imenovano prvo filozofijo. Prim. *Metafizika* 6.1.102620sl.

²⁰ *O nastajanju* 2.10.





vrste. Sedaj pa naj razložimo vzrok, ki je postavljen kot določena vrsta snovi, zaradi katerega /10/ večno minevanje in postajanje nikoli ne umanjata v naravi – istočasno pa bo morda postalo jasno tako to kakor tudi pravkar razložena antinomija, kako neki je treba govoriti tudi o enostavnem minevanju in nastajanju.

318a13 Dovolj velika dilema pa je tudi to, kaj je vzrok, ki povezuje postajanje, če pa stvar, ki premineva, odhaja v nebivajoče, nebivajoče pa je nič (nebivajoče ni niti kakšnost, niti kolikšnost, niti nekje). Če namreč vedno odhaja nekaj od bivajočih stvari, zakaj neki se vesolje že zdavnaj ni iztrošilo in izginilo v nič, če pa je to, iz česar posamezna nastajajoča stvar nastaja, res nekaj omejenega? Nепrestano postajanje namreč ne preneha zato, ker bi bilo »tisto, iz česar«²¹ /20/ neomejeno: to je nemogoče, ker nič ni neskončno po dejanskosti, temveč je neskončno tu samo v možnosti, to pa zaradi delitve, tako da bi neizčrpno postajanje moralo biti zgolj takšno, da vedno nastaja nekaj manjšega – toda sedaj kaj takega v resnici ne vidimo. Ali je torej spreminjanje nujno neprestano, ker je preminutje te stvari tu nujno nastanek druge stvari in nastanek te stvari propad druge?

122

318a25 Kar zadeva postajanje in minevanje, kakor je tu na enak način o vsaki bivajoči stvari, je ta vzrok treba šteti kot zadosten za vse. Toda zakaj sploh se za nekatere stvari pravi, da nastajajo in minevajo enostavno, druge pa neenostavno, je treba ponovno proučiti, ali je res na istem nastanek /30/ te stvari in propad one, ter propad te nastanek one. To stanje zahteva neko razlago. Govorimo, da sedaj propada enostavno in zgolj to tu propada, in govorimo, da je to postajanje enostavno in to minevanje enostavno. Toda tole tu postane nekaj, ne nastane pa v celem: pravimo, da učenec postane znanstvenik, ne pa, da postane v celem. Toda kakor pogosto //318b/ opredeljujemo, ko pravimo, da te stvari označujejo neko določeno stvar tu, druge pa ne, pa zadeva, ki jo proučujemo, izhaja od tega razlikovanja. Je pa razlika v tem, v kaj se spreminja spreminjajoča stvar, kakor je na primer najbrž pot v stanje ognja enostavno postajanje in propad nečesa, na primer zemlje, medtem ko je nastanek zemlje določeno postajanje, ne enostavno postajanje in enostaven propad, na primer ognja – prav kakor Parmenid²² govori, da sta v postajanju dve stvari, bit in

²¹ Aristotelova opredelitev snovi je τὸ ἐξ οὗ – gl. *Fizika* 2.3.195a17,19, *Metafizika* 5.2.1013b18.

²² Parmenid (540-470 pr. Kr.) je bil najbolj znamenit predstavnik eleatske šole. Bil je tisti, ki je abstraktno misel vodil do apogeja, in začetnik vzvišene »metafizične« teorije. Njegov duhovni lik in





nebit, za kateri pravi, da sta ogenj in zemlja. Ali postavimo ti dve prvini ali druge takšne, ni nobene razlike, ker iščemo način postajanja, ne pa podlago. Torej je pot v /10/ čisto nebit enostaven propad, pot v enostavno bit pa enostavno postajanje. Tisto, s čimer pa se stvari določajo, bodisi z ognjem, ali z zemljo, ali z drugo dvojico, bo pri tem eno bit, drugo nebit. To je torej en način, po katerem se enostavno postajanje in minevanje razlikujeta od neenostavnega postajanja in minevanja, drugi način pa je razlikovanje po snovi, kakršno je pri določenih stvari: kadar razlike določene snovi bolj zaznamujejo to stvar tu, je ta snov bolj bitnost, če pa bolj zaznamujejo manjkanje, je ta snov bolj manjkanje, nebit – na primer, če je toplo določeno razodevanje²³ in oblika, hlad pa manjkanje, tedaj se zemlja in ogenj razlikujeta s temi razlikami. Toda večini se bolj dozdeva, da se bit in nebit razlikujeta po tem, ali sta zaznavna ali nezaznavna. Kadar bi se nekaj spremenilo v zaznavno snov, pravijo temu nastajanje, kadar pa v nevidno snov, pravijo propadanje: bit in nebit razmejujejo z zaznavanjem in z nezaznavanjem, prav tako kakor bit štejejo za spoznavno, nebit pa za nespoznavno, zaznava pa ima moč znanosti. Prav kakor oni mislimo, da bit in življenje obstajata zaradi zaznavanja in zmožnosti zaznavanja, tako velja tudi za stvari, in s tem so na neki način na stopinjah resnice, dasi to, kar govorijo, ni resnično. Po mnenju in po resnici pa se dogaja, da je nekaj drugega enostavno nastajanje in enostavno minevanje: Glede na zaznavanje sta veter in zrak /30/ manj bivajoča (zaradi tega tudi stvari, ki enostavno propadejo s spremembo v veter in zrak, pravijo, da propadejo, medtem ko zanje stvari nastanejo, kadar se spreminjajo v nekaj otipljivega in v zemljo), toda po resnici sta zrak in veter bolj neko določeno tu in oblika kakor zemlja.

318b33 Tako smo navedli vzrok, da enostavno postajanje obstaja in da je to propad nečesa, enostaven propad pa je nastanek nečesa (obstaja zato, ker se snov razlikuje ali po tem, da je bitnost //319a/, ali da ni bitnost, ali da je ena

življenjska skladnost sta bili občudovani in opevani v himnah. V pesnitvi *Περὶ φύσεως*, od katere je ohranjenih komaj 163 stihov, izkazuje globoko filozofsko občutljivost in visoko pesniško navdahnjenost. Eleati, zlasti Parmenid, so brez dokaza (ker so šeli za samoumevno) obstoj ene biti, ki je nenastala, neminljiva, nespremenljiva in negibljiva. Obstoj edinstvenosti biti, namreč prvega počela, se potrjuje z odsotnostjo bitnosti nebiti. Slavni Parmenidov izrek »isto je misliti in biti« istovetno mišljenje z obstojem: vsaka misel se nanaša na določeno stvar: ni mogoče, da bi mislili, če ne mislimo nečesa: z druge strani pa ne obstaja bit, ki ne bi bila zmožna, da postane predmet mišljenja. Nebit ne obstaja in je nujno, da ne obstaja. Tako eleati zanikujejo gibanje in spreminjanje (po tem so antipodi Heraklitove teorije. Nasproti stvarnosti biti se postavlja lažnost pojava in tavanje mnenja. Gibanje in spreminjanje sta varljiva videza). – Aristotelis 1994, op. 24.

²³ Za ta pomen kategorije prim. Metafizika, xxx.





bolj bit, druga pa ni bit, ali da je določena snov, iz katere in v katero postajanje poteka, bolj zaznavna, druga pa je manj zaznavna); toda zakaj se za nekatere stvari pravi, da enostavno nastajajo, za druge pa, da postajajo samo nekaj, toda ne na način nastajanja druge iz druge, o katerem smo govorili sedaj (sedaj smo namreč opredelili samo toliko, zakaj tedaj, če je vsako nastajanje minevanje drugega in vsako minevanje nastanek nečesa drugega, ne prisojamo nastajati in minevati na enak način stvarem, ki se spreminjajo druga v drugo: dilema, ki je bila omenjena kasneje²⁴ pa ne razlaga teh možnosti, temveč to, zakaj neki se za učenca /10/ ne reče, da postaja enostavno, temveč da postane znanstvenik, za rojeno bitje pa pravimo, da nastane)? – te stvari se določajo s kategorijami. Nekatere stvari namreč označujejo določeno stvar tu, nekatere takšno tu, nekatere kolikšnost. Za tiste, ki ne označujejo bitnosti, se ne reče, da postanejo enostavno, temveč da postanejo nekaj. Pri vsem tem pa se za vse na enak način govori, da obstaja postajanje glede na stvari v drugem soodnosnem nizu, na primer v bitnosti, kadar nastane ogenj, ne pa, kadar nastane zemlja, na področju kvalitete, kadar postane znanstvenik, ne pa, kadar je neveden.

124

319a17 Govorili smo torej o tem, da nekatere stvari nastajajo enostavno, druga pa ne, kako v splošnem in kako v samih bitnostih, in tudi o tem, zakaj je vzrok kot snov za to, da je postajanje neprestano, podlaga, namreč zato, ker je /20/ spremenljiva v nasprotja in ker je pri bitnosti nastanek neke stvari vedno propad druge in propad druge nastanek druge. Vendar pa niti ni treba vpraševati, zakaj je tu postajanje, če stvari vedno propadajo. Prav kakor pravijo, da je preminevanje enostavno, kadar je neka stvar prešla v nekaj nezaznavnega in v nebivajoče, na enak način trdi, da postajati poteka iz nebivajočega, kadar izhaja od nečesa nezaznavnega. Bodisi torej da podlaga je nekaj ali ne, stvari nastajajo iz nebivajočega, tako da na enak način tako nastajajo iz nebivajočega in preminevajo v nebit. Zato je razumljivo, da postajanje ne izostaja: nastajanje je minevanje nebiti, minevanje je nastajanje nebivajočega.²⁵

319a29 Toda za to čisto nebit /30/ bi kdo mogel zastaviti dilemo, ali je drugo od nasprotij, kakor na primer, ali sta zemlja in težko nebit, ogenj in lahko pa bit, ali ne, temveč je tudi zemlja bit, nebit pa snov zemlje in na enak način tudi ognja. In ali je snov različna za vsako prvino, ali pa je ista, saj sicer prvine //319b/ ne bi mogle nastajati druge iz drugih niti iz nasprotij (nasprotja pa pri-

²⁴ Namreč na mestu 318a33.

²⁵ Ti stavki spominjajo na teze Heglove *Znanosti logike*.





padajo temle prvinam: ognju, zemlji, vodi in zraku)? Ali pa je snov v enem smislu tu kot ista, v drugem pa kot različna? Tisto, kar kdaj ravno je, biva tu, je isto, po svoji biti pa ni isto.²⁶ Naj torej zadošča to, kar smo povedali o teh vprašanjih.²⁷

Prevedel Valentin Kalan

²⁶ Za razlikovanje med podlago, imenovano »to, kar kdaj ravno je tu« ($\delta\ \rho\alpha\tau\epsilon\ \delta\upsilon$) in stvarjo, prim. Aristotel, *Fizika*, 2004, 228.

²⁷ V drugi knjigi tega spisa Aristotel prevzame Empedoklovo teorijo štirih elementov: zemlja, voda, zrak in ogenj. Za razliko od Empedokla pa ti elementi prehajajo drug v drugega in ob določenih pogojih tvorijo višje, kompleksnejše enote in celote, kakršna so zlasti živa bitja. Štirje elementi tvorijo krogotok postajanja. Osnova tega procesa je »prva materija«, ki obstaja samo skozi te štiri elemente in označuje njihovo spremenljivost. Iz tega pretvarjanja prvin pa Aristotel nato skuša razložiti nastanek novih, višjih bitij, organizmov. Nova naravna bitja razume kot dinamične enote, ki jih ohranja v obstoju logos mešanice. Toda celoten proces nastajanja novih bitij je nato razložen s teorijo štirih vzrokov. Od proučevanja snovnega vzroka postajanja preide k svoji teoriji smotnega in dejavnega vzroka vsega postajanja in pri tem podaja kritiko Platonove teorije vzročnosti iz dialoga *Faidon*.





ETIKA IN JEZIK



ETIKA IN JEZIK



127

ETIKA IN JEZIK



Pripravil Dean Komel



128





Volker Gerhardt

SVOBODA, KI JO MENIMO

Predavanje na zasedanju Görresovega društva 28. 9. 2004
v Osnabrücku

1. Teoretikova ravnodušnost do lastne prakse

129

Ta čas se je zopet začelo na veliko prepirati o svobodi. Ničesar ni, kar bi jo bolj dokazovalo kakor prav dejstvo tovrstnega spora. Kljub temu pa se z nekakšno gorečno hlastnostjo trdi, da svobode sploh ne more biti. In neki fiziolog, ki se ukvarja z raziskovanjem možganov in je medtem zaslovel zaradi svojih tvegavih sklepov, je že na tem, da bo zasnoval kazensko pravo, ki ne bo vsebovalo svobode. Zdi se, da torej že ve to, kar naj bi pri sedanjem stanju raziskav lahko imelo kvečjemu status domneve. Upajmo, in to v njegovo dobro, da ga k njegovemu početju niso prisilili tisti, ki mu dajejo denar.

Postavimo, da bi bil Wolf Singer, ki smo ga na naše zasedanje povabili, res tukaj – če bi bil, bi se moje predavanje na tem mestu že končalo. Prepričan sem namreč, da bi se Singer odločno branil suma, da bi ga lahko kdo v katero od njegovih raziskovalnih podjetij prisilil. V duhu ga že slišim s poudarkom reči, da ni bil izpostavljen nobenemu fizičnemu nasilju, pa tudi ne podvržen kakemu pranju možganov. In prepričan sem, da bi z opozarjanjem na atraktivnost same postavitve takega vprašanja, na inovativne politične razglede in obete ter morda tudi s tem, da bi te poglede usmeril k številnim povezavam z drugimi problemi,





slehnemu pojasnil, da izvedba projekta kazenskega prava temelji na njegovih svobodni odločitvi – po meri njegovega lastnega uvida.¹

To bi mi spet popolnoma zadostovalo kot dokaz za njegovo svobodo. In če bi fiziolog možganov, ki potrjuje svojo svobodo odločanja, še vedno ostajal pri zaničanju svobode človekovega odločanja, bi pač moral sam poskrbeti za to, kako bo prišel na konec s protislovjem med svojo teorijo in lastno prakso.²

Sam pa se vprašujem, kako lahko pride do ignoriranja nečesa tako očitnega. To, da fiziolog, ki se ukvarja z raziskovanjem možganov, ne jemlje na znanje debat, ki potekajo v sorodnih disciplinah, je sicer obžalovanja vredno, a tudi nič več od tega. To namreč spada k običajnostim znanosti, ki sicer uganja delitev dela, obenem pa nam daje upati, da nas bo pripeljala do kolektivne izravnave individualnih slabosti.

Zato pa je resnično osupljiva teoretikova ravnodušnost do lastne prakse. Če na podlagi laboratorijskih poskusov in opazovanj mačk izpeljemo daljnosežne konsekvence v zvezi z razumevanjem človekovega delovanja, ne da bi pri tem upoštevali, kako človek razumeva samega sebe, še več, kako se razumeva kot raziskovalec, kolega, prijatelj ali državljan – to kaže na neko samopozabo, ki jo lahko opišem samo z besednjakom, kakršnega nisem uporabljal že desetletja. No, leta 1968 je ta besednjak imel vprašljivo politično konotacijo. Zato si ga na tem mestu ne bi dovolil zopet privedi v spomin.

Drugače pa je s puščico Jürgena Habermasa o »pozitivistično polovičarskem racionalizmu«. Sicer težko, da bi lahko letela na Karla R. Popperja, zato pa toliko bolj na možganske fiziologe – moniste. Lahko bi govorili tudi o »kavzalistično polovičarskem naturalizmu«. Singer in njegovi pristaši namreč upoštevajo le kavzalnost z eksperimenti preiskane narave, pri tem pa pozabljajo na naravno prav tako kavzalno utemeljeno človekovo samorazumevanje.

¹ V intervjuju za revijo *Spektrum der Wissenschaft* so Singerja uvodoma vprašali, ali ta intervju daje »prostovoljno«. Glede na to, da so se za intervju dogovorili že vnaprej, je dejanskost te »prostovoljnosti« zanimal. Da bi jasno prikazal njegovo napačno razumevanje, ki prihaja na spregled tudi v omenjenem odgovoru, sem svojo domnevo o njem priostiril v – kot bom še pokazal v nadaljevanju – več odločilnih sistematičnih točk. Sicer pa napotujem na: Wolf Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt 2003.

² Singerju sem poskušal že pred leti osebno predočiti nekonsistentnost njegove pozicije. A vzel si je svobodo, da tega ne bo jemal na znanje.



Človek pa je sam del narave, katere pojem – že s kulturo, ki pač pripada njegovi naravi – bistveno razširja. In ne glede na to, da je človek tisti, ki je – verjetno ne neodvisno od svojega samorazumetja – skoval pojem vzroka, ne moremo spregledovati tega, da je človek v nekem eminentnem smislu sam vzrok, to pa je seveda lahko le ob svojem ujemanju s kavzalnimi procesi narave, ki ga fizično in fiziološko konstituira. Težko je razumeti, kako kak biolog, vajen rokovanja s kompleksnimi sistemi, tovrstna sovisja lahko spregleduje. Nenazadnje gre za organizacijo pojma v njegovem pomenskem okrožju, torej za poseben primer odnosa med organizmom in okolnim svetom.

2. Neka druga raven

Seveda vem, da tudi filozofija ni vedno na ravni svojih interdisciplinarnih zvez in zavez. Četudi bi to pravzaprav morala biti njena pretenzija, ji ne uspeva vedno, da bi bila razumljiva tudi zunaj svojih seminarjev. Toda v zvezi s problemom svobode je v knjigi Petra Bierija pred nami splošno zasnovani pregled le-tega, predstavljen v zgledni jasnosti.³ Kljub temu pa očitki, da filozofi niso na ravni vednosti v disciplinah, ki mejijo na njihovo, zagotovo niso vedno neupravičeni.

131

Kajpada tega očitka nihče ne želi vzeti nase. Zato bom poskušal argumentirati, kolikor je le mogoče nazorno, in kritiki svobode s strani fiziologije možganov tudi sicer v polnem obsegu priznavati njeno scela naravoslovno tolmačenje eksperimentalno pridobljenih podatkov. Prav tako mi sploh ne bo treba izkoristiti pomislekov o Libedovih eksperimentih, ki prihajajo s strani samih fiziologov.⁴ Moje argumentiranje Wolfu Singerju lahko priznava pravilnost njegovih naravoslovnih uvidov. Celó če bi eksperimenti zares pokazali, da so procesi v človekovih možganih docela determinirani, pretenzije Wolfa Singerja⁵ po tem, da ima lastne uvide in da sprejema lastne odločitve, pač ne bi mogli spodbiti.

³ Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, München 2002. Tudi sam sem si v delu *Samodoločitev*, ki se skuša z novim sistematičnim utemeljevanjem svobode, prizadeval za to, da bi bil splošno razumljiv (*Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999).

⁴ Frank Röslér, **. Splošno stanje v zvezi s to problematiko je zelo dobro in ustrezno prikazano v: Hubert Markl, »Gehirn und Geist: Biologie und Psychologie auf der Suche nach dem ganzen Menschen«. (Predavanje na 44. kongresu Nemškega združenja psihologov v Göttingenu, septembra 2004).

⁵ Pa tudi pretenzij Gerharda Rotha, ki pa se je medtem že začel izražati nekoliko bolj previdno. O tem glej: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie unser Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt 2003.





Svoboda, ki jo nekdo meni,⁵ ko se brez fizične nuje in psihične prisile za nekaj odloči, na nobeni točki človekovega samorazumevanja ne prihaja v konflikt z determiniranostjo fizikalnih in fizioloških procesov. Zakaj? Ker se opis naravnih procesov, ne glede na to, ali potekajo znotraj organizma ali pa zunaj njega, nastanja na neki drugi ravni, kot je samodeskripcija delujočih oseb.

Kdor te razlike, ki najpozneje od Kanta naprej spada k šolskim sestavinam izoblikovanja filozofske teorije,⁶ ne vzame na znanje, zgreši dejanskost človekovega delovanja tako, kakor, denimo, norec narobe razume naravo, če jo ima zgolj za to, kar pač vidi. Sil na ravni atoma pač ne moremo zanikati le zato, ker jih ni mogoče zagrabit z rokami. Tisti, ki to kljub temu počenja, zapade kratkemu stiku med laboratorijem in življenjskim svetom, le da v obratni smeri.

Elektrizirajoči učinek kritike svobode s strani fiziologije možganov temelji prav na tovrstnem kratkem stiku. Le ker ne upoštevamo razlike med samoopisom in opisom narave, razlike, ki nam je tako rekoč pri roki, lahko pride do zastarele debate o realnem obstoju svobode. Če pa se takšna debata enkrat sproži in če jo imajo uredništva celo za filozofsko pomembno, se ji le stežka izmaknemo. Če namreč mora filozofija svoj čas zajemati v mislih, se pač mora, hočeš nočeš, spustiti v misli, ki so v njenem času v obtoku.

132

3. Individualna zavest svobode

Svoboda, ki jo menimo, je svoboda našega lastnega početja. Hočemo (in sicer po naravi) početje in nehanje, ki ga hočemo, in če nas pri tem kaj ovira, občutimo, da je naša svoboda zamejena. Pri tem vseh ovir ne vrednotimo na enak način, pa četudi, kot pravimo v jeziku vsakdanjika, ni več nobenih trdnih mej. »Svoboda nog« v kabini vozila ima sicer dosti skupnega s »svobodo rok«, na katero smo pozorni, ko pomerjamo nov suknjič, morda tudi s »svobodo gibanja« otroka v stajici, manj pa s turistovo »svobodo potovanja«, z zdravnikovo »svobodo, da odpre lastno prakso« ali pa s »svobodo mnenja«, ki jo pač vsi cenimo.

* Meint – v pomenu ‚meniti‘, pa tudi ‚nekaj imeti za gotovo‘.

⁶ Pred Kantom sta iz te razlike izhajala že Spinoza in Leibniz, prek Nikolaja Kuzanskega, Avguština in Boecija pa črte te tradicije ni pretežno potegniti vse do Platona.



Svoboda je torej beseda, ki jo uporabljamo v različnih položajih. Celo v fiziki govorimo o »stopnji svobode« gibljivega telesa. Toda raznotera uporaba ne izključuje tega, da obstaja neka spoznatna izhodiščna točka te na široko in pahljačasto razstrte rabe.

Etimologija te besede nas napotuje na človekovo družbeno delovanjsko sovisje. Nemška beseda ‚Freiheit‘, ‚svoboda‘, po svojem izvoru sovpada z besedama ‚Freund‘, ‚prijatelj‘, in ‚Frieden‘, ‚mir‘; že v zgodnji gotski rabi označuje »stanje svobodnega vratu«. ⁷ Pri tem moramo vedeti samo to, da je bil obroč okrog vratu starogermansko znamenje suženjstva. »Svoboden« je bil tisti, ki ni bil neposredno podrejen hotenju drugega in je torej lahko sledil lastnemu hotenju. Kot »Freier«, »svobodnež«, se je lahko označeval tudi moški, ki je za poroko godno žensko osvobodil izpod njene razpoložljivosti oblasti očeta.

Toda četudi nas etimologija, ki je med Platonom in Heideggrom povzročila že tako mnogo napačnih sklepanj, vodi v zmoto, smo lahko povsem gotovi, da pogoj smiselne rabe tega pojma tiči v človekovem samoizkustvu. Kdor iz sebe samega ne ve, kaj pomeni, osvoboditi se nečesa, biti v čem svoboden ali pa biti zaprt, ta najbrž ne bo nikoli razumel, kaj pomeni »svoboda«.

Lahko bo sicer opazoval, kako pes, ki ga spustijo z verige, daje duška svojemu veselju do gibanja; lahko bo tudi zaslutil, zakaj živali v živalskem vrtu učinkujejo tako žalostno in zakaj zapor velja za kazen; morda si tudi slik podiranja zidu v jeseni leta 1989 ne bo ogledoval povsem brez nekakšnega občutka soudeležnosti. Zato ne gre izključevati, da bi se na kakem testiranju izkazal za zmožnega pretežno korektno rabe besede »svoboda«. Toda domnevam, da ne bo *razumel*, kaj svoboda pomenja in zakaj je za človeka tako pomembna.

Do tega razumetja prispemo le v tem, ko svobodo izkusimo na sebi. Zadnji šolski dan pred poletnimi počitnicami, ugodje nad tem, da nemoteno lahko ostaneš v lastni sobi, dovoljenje, da iz knjižne omare vzameš tisto knjigo, ki jo hočeš, ali pa prvi nakup z lastnim denarjem: vse to so situacije, v katerih se očitno naznanja svoboda. Tudi vsako leto ponavljajoči se boj zoper raskave zimske nogavice, zoper bedni »lajbič« in veliko predolge »kratke hlače« se v mojem spominu povezuje s pristno zavestjo svobode. Ali, veliko pozneje, teža lastne odločitve za filozofijo in s tem *zoper* nasvet celotne družine.

⁷ Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, 3. izd., Straßburg 1884.



Vse to so, tako menim, izkustva, ki določajo izvorni smisel pojma svobode. Iz lastnega doživljanja izhajajoča, individualna zavest svobode je tista, ki nam da razumeti, kaj pomeni svoboda. Ni pa mogoče uvideti, zakaj naj bi ta zavest bila v protislovju s kavzalnimi relacijami v naravi.

4. Mala fenomenologija svobode

Samoizkustvo lastne svobode bi moralo biti tesno zvezano s samovršitvijo naše živosti. Zato njegove korenine zagotovo segajo daleč nazaj v naravno zgodovino življenja. Glede na to tudi ni zgrešeno, če pri tem vzpostavljamo analogije z neovirano vršitvijo življenja rastlin in živali. Pokriva jih vseobsežna Spinozova definicija svobode,⁸ prilegajo pa se tudi na široko utečeni vsakdanji rabi tega pojma. Zato nikakor ne bi bilo brezplodno, če bi se poskusili v naravni zgodovini svobode, ki bi tisto, kar človek skuša na sebi samem, postavila v evolucijski kontekst. K temu se bom še enkrat povrnil na koncu.

134

Najpoprej pa se velja oprijeti tega, kako tesno je pravkar zarisano človekovo izkustveno sovisje vezano na humano samozavedanje. Povsod tam, kjer individuuum sebe doživlja kot početnika lastnih gibanj, kjer se mu uspe osvoboditi iz kakega neudobnega položaja, kjer sledi lastni želji ali se zoperstavi zahtevi oz. želji drugega, tudi tam, kjer se lahko sam pomuja, zastavi lastne sile ali pa iz lastnega vzgiba lahko reče da ali ne: v vseh teh primerih so pred nami izkustva, ki so zvezana z zavestjo svobode.

Izkustvo samogibanja iz lastnega vzgiba še pridobi pregnantnost, brž ko je v kontrastu z vzgibi drugih. To ni nič drugače, kot je pri samozavedanju, ki izreka jaz, ki svoj določeni obris prejema šele iz opozicije do »ti-ja« onega, kar je tam nasproti. Celó v »mi-ju« skupnosti se mora potrjevati v svoji samostojnosti.

To se bistveno dogodi z artikuliranjem njegovega hotenja, v katerem poskuša za druge narediti razpoznaven vzgib lastnega stremljenja. Doživljanje lastne svobode je povezano z izvajanjem lastnega hotenja. To hotenje pa je, kot pravi Nietzsche, usmerjeno na »nekaj«. Toda samorazumetje hotenja je venomer

⁸ »Svobodna se bo imenovala tista stvar, ki biva samo zavoljo nujnosti svoje narave in ki je zgolj iz sebe same določena za delovanje, nujna ali boljše prisiljena (*necessaria autem, vel potius coacta*) pa stvar, ki je od drugega določena, da biva in učinkuje na neki določen način.« (Nav. po Baruch de Spinoza, *Etika*, Ljubljana 1988, prev. Primož Simoniti, I. 7. definicija).





določeno tudi po tem, da se mora potrjevati v združbi, z in v nasprotju s hotenji drugih. Hotenje je izrecno *lastno* hotenje, ki samo sebe dojema v odnosu do hotenja onega nasproti.

Sicer naknadno tudi tam, kjer brez premisleka sledimo svojim domislekom, govorimo o nevezanosti in svobodi. Po drugi strani sebe lahko izkušamo kot ekstremno nesvobodne, če se za nami zapahnejo vrata in je pot nazaj zaprta. Tisti, ki ga zajame visoka voda, zasuje sneg, ki ga ohromi strah, se bo počutil v skrajni stiski; nikomur ne bi prišla na misel ideja, da bi ga pojmoval kot svobodnega, celo če razpolaga z delovanjskimi alternativami. Tu za omejitev ni odgovorno hotenje drugega, temveč se je zaradi kake nenavadne okoliščine situacija tako spremenila, da nam privajene delovanjske možnosti niso dane.

Vendarle pa se zavest človeške svobode morebiti lahko bistveno ostri v tistih položajih, v katerih se moraš potrjevati nasproti volji drugega. To ne izključuje tega, da jo občutimo kot nekaj povzdigujočega in osvobajajočega tudi tedaj, ko se lahko brez prisile pridružimo volji drugih. Toda to »brez prisile«, ki je za doživljanje svobode temeljno, lahko razumemo le v odnosu do hotenja drugih. In ker je nesvoboda zagotovo dana tam, kjer smo pod diktatom drugega, lahko z obratnim sklepom zatrdimo, da se lastna svoboda razvija v izvrševanju lastnega hotenja.

5. Svoboda v naprotnosti volj

Donesek te male fenomenologije bi lahko povzeli takole: v svoji artikulirani formi svoboda izraža neko družbeno stanje. Izhaja sicer iz individualne samovzgibanosti, vendar ne predpostavlja le kompetence za lastno delovanje, temveč tudi za razumevanje lastnih namer. Nadalje izhaja iz podmene o realnosti nasprotnih (in vselej tudi individualnih) impulzov. Le v polarnem polju nasprotij in mogočega sporazumetja namreč lastno hotenje sebe dejansko lahko izkuša kot svobodno ali nesvobodno.

S tem lahko esenco svobode vidimo v osvoboditvi izpod razpoložljivosti volji drugih. Izvorno je sleherni individuum podrejen volji drugih. Praviloma so to starši, ki imajo otroka v svojem varstvu in z njim postopajo po svojih uvidih. Toda organska samo-stojnost posameznika v normalnem razvoju sukcesivno prehaja na gibalni aparat in na izraz. Individuum se hoče in se mora gibati iz





lastne pobude in mora se vse bolj samostojno izražati. Tako nastaja in raste spretnost v občevanju s samim seboj, ki mu sledi tudi daljnosežni nadzor družbeno usmerjenega izražanja.

Hkrati rastejo lastni interesi, ki neizogibno priklicujejo konflikte. V njih se ostri posameznikova volja. V otrokovem kljubovalnem ne-ju verjetno prvič pride v zavest njega samega in drugih. Brž ko se lahko volja izraža bolj diferencirano, postaja gibalno svobode, razpoznavno tako sebstvu samemu kakor tudi drugim, svobode, ki svoje najzanesljivejše ozavedenje nahaja v neodvisnosti od volj drugih.

Samostojnost lastnega hotenja je s tem svoboda, ki jo menimo, ko govorimo o svobodi. Dokler se človek lahko ravna po svojih uvidih in deluje iz lastnih razlogov, sebe pojmuje kot svobodnega. In pri tem se nič ne spremeni, če mora naravo, tako v celoti kakor v podrobnostih, označiti kot determinirano. »Kavzalnost iz svobode«, o kateri govori Kant, se nanaša na spočetništvo lastnih dejanj. Njihov subjekt je artikulirajoče se »sebstvo« in s tem samega sebe svestni si jaz, v katerem nimamo nobene oporne točke za to, da bi kavzalnost individuuma postavljali v protislovje s kavzalnostjo narave.

136

Sicer pa do pripisovanja spočetništva ne pride ob pogledu na roko, ki nekomu prisoli klofuto. Svoboda ni omejena na usta, iz katerih je prišla nepremišljena beseda, in nikoli ne pomeni – celo če se kdo v jezi zaradi svojega početja prime za čelo – zgolj glave ali tistega, kar je v njej. Nasprotno, nenehno je usmerjena na celotnega človeka, in sicer na tisto enotnost, ki jo ta v svojem čutenju, doživljanju in delovanju izkuša sam, ki pa jo lahko zaznajo in nagovarjajo tudi njemu enaki.

Svoboda je s tem tam, kjer se človek kot cel neovirano in samozavedajoč se izraža. In svojo mejo nahaja le ob svobodi drugih, ne pa ob naravi, in še prav posebej ne ob človekovih možganih, celo če bi bili ti tako determinirani in determinirajoči, kakor so prepričani odpadniki od svobode.

6. Svoboda le v okviru zakonitosti narave

Tudi če raba pojma svobode, ki se izvorno nanaša na delujočega človeka, sploh ne tematizira kavzalnosti naravnih dogodkov, se ne da izogniti vprašanju, kako se pač potem človek s svojo zavestjo svobode, ki ga odlikuje kot nekaj enot-



nega, prilega v sovisje tistih naravnih potekov, ki jim kot naravno bitje sam pripada in ki jih v bistveni meri zajema s pojmom kavzalnosti.

Prvi in najpomembnejši odgovor je, da človek v svoji zavesti svobode ni od ničesar tako zelo odvisen, kot prav od zanašanja na njemu poznano naravo. Pri slehernem koraku, ki ga naredi, slehernem grizljaju, ki ga pogoltne, slehernem orodju, ki ga uporabi, sleherni hiši, ki jo gradi, zaupa v neomajno zakonitost obdajajočega ga sveta. Naj je zmogel strogo, vse dogajanje nosečo veljavnost zakona kavzalnosti odkriti in opisati še tako pozno: dejansko je svoje občevanje s stvarmi že vedno utemeljeval na dosledni veljavi naravne zakonitosti.

Le kako bi človek lahko izdeloval orožje brez podmene, da bo vedno delovalo na enak način in v glavnem ranilo tistega, na kogar bo uprto? Le kako bi ljudje lahko podomačili ogenj, če bi se morali bati, da bo vsak čas zajel kamne, peč ali celo samo vodo? Kaj bi človeku prinesla učenje in znanost, ko bi bila narava zares polna vrzeli, ki bi se jih dalo zapolniti šele s tem, da bi jih kdo skušal zakrpati z dejanji?

V vedenju in rokodelskem početju, načrtovanju in spominjanju, v občevanju z lastnim telesom in predmeti zunanjega sveta, naj so to žgane opeke, semena ali živina: pri vsem tem človek izhaja iz urejenosti naravnega dogajanja. Jemlje jo za predpostavko svojega delovanja, jo uporablja na način sredstva in ne more si kaj, da ji ne bi podrejal tudi tistih stanj, ki jih hoče doseči s svojo dejavnostjo. Le zakaj naj bi bil izjema med pojavi narave? Ali pa je izjema le zato, ker bi to rad bil?

Človek iz sebe ne dela izjeme tudi v primerih, ko s svojim hotenjem drugim daje znamenje za to, kaj naj bi se moralo zgoditi in kaj naj bi se moralo preprečiti. Le če je tudi v družbeno občevanje usidrano pričakovanje stroge enakoličnosti naravnih procesov, ki tvorijo podlago, lahko sploh pride do specifične človeške forme sožitja, ki jo označujemo kot človeško kulturo.

Sicer pa ta trditev ne velja le za zunanje pogoje delovanja, temveč tudi za procese v notranjosti organizma. To ve sleherni človek, ki pije in je, še prav posebno pa tisti, ki recimo použije tableto proti glavobolu. Še več: ko bi svojo kavzalnost iz svobode postavljajl v nasprotje s kavzalnostjo fizičnih in fizioloških, na koncu seveda tudi nevronalnih procesov, bi moral izgubiti tudi zaupanje v samega sebe.



Kako pa v teh dosledno urejenih okoliščinah sploh lahko nastane zavest svobodnega delovanja?

7. The view from nowhere

V teoretskem opisu, ki sem ga ravnokar očrtal, naravo dojemamo kot enotno-enakolično sovisje, znotraj katerega vzroki tako brezvrzelasto prehajajo v učinke, da iz slehernega učinka brž zopet nastane vzrok. Naravo motrimo kot enovit, enoten proces, ki ga – strogo vzeto – poznamo le iz opazovanja nekaterih redkih, nam znanih kavzalnih verig. S pravilno predpostavko, da vse kavzalne relacije odlikuje enaka doslednost, si potem predstavljamo naravo v celoti, v kateri se vse kavzalne verige združujejo v eno samo, tako da vse – v temelju vse! – gladko teče kot ob enem samem votku.

Naj je ta perspektiva še tako omejena, teoretik se, motreč naravo skozi, izdvoji iz narave, zato da bi jo zajel v pogled kot celoto. Da bi nam dal razpoznati, kako lahko sploh pride do tovrstnega celokupnega vidika narave, je Thomas Nagel uvedel izraz »view from nowhere».⁹ Zares se moramo oddaljiti prav daleč, da bi lahko gledali naravo kot celoto.

Toda smisel tega rekla ni le v podmeni o daljnosti opazovalca. Spričo brezvrzelastega naravnega sovisja, ki ga ima pred očmi, je opazovalec v nikogaršnji deželi tudi zato, ker za svoje motrenje potrebuje svobodo, ki jo naravi odreka oz. ne priznava.

Ta točka, ki se je Nagel na žalost le na kratko dotakne,¹⁰ pa bi zaslužila večjo pozornost. Ima namreč opraviti z v vsakem spoznanju že predpostavljeno svobodo delovanja. S tem ni nobenih težav tako dolgo, dokler se spoznanje ne steče v tezo, da narava sestoji iz brezvrzelastega kavzalnega sovisja. Ko pa to tezo postavimo – in zato so dobri razlogi – jo lahko vzdržujemo le, če nje same (in tistega, ki jo izreka) v to sovisje ne sovključimo! Potem se namreč v epistemičnem, naravi vnanjem prostoru ne nahaja le stojišče opazovalca, temveč mora ta zase samega tudi terjati svobodo, ki jo naravi odreka.

⁹ Prim. Thomas Nagel, *The view from nowhere*, New York/Oxford 1986 (Oxford University Press).

¹⁰ Prav tam, str. 111.



8. Božji pogled na naravo

Zelo posrečeno Naglovo reklo pa ima to pomanjkljivost, da je metaforično. Nikomur se ni treba z vesoljsko ladjo najprej podati na meje vesoljstva, da bi potem od tam v nadaljnjih korakih lahko dosegel točko, s katere bi lahko imel pregled nad celotnim kozmosom. Neskončno distanciranje od narave se namreč ne godi nikjer drugje kot prav v njeni sredini, prav tam, kjer se v vsej konkrekciji nahaja naravno bitje človek, zato da bi v tem skrajno omejenem, neskončno posredovanem ter povsem in scela posebnem položaju svojega lastnega bivanja pridobil neko splošno spoznanje. To spoznanje, naj je še tako pravilno, pa hipoma izskoči iz empirične narave, pa četudi se nanaša na to naravo samo in četudi se ga morda lahko dobi le tako, da se v tej naravi sami kaže kot nekakšna prednostna zakonitost.

Tako očrtani »inteligibilni« karakter spoznanja pa je sporen. Ne po krivici v njem vidimo daleč v področje spoznavne teorije potisnjeno trdnjavo metafizike. Metafizika pa ne kotira visoko. Že v antiki je nase pritegovala sumničavost, danes pa že njeno ime sproži toliko spotikanja, da se nekateri zadovoljijo že s tem, da se je znebijo, še preden ta poštna pošiljka sploh pride do njih. Pri tem pa se je, zaupno povedano, sploh ni težko znebiti tudi zares: le spoznanju se je treba odreči in že se znebimo vseh metafizičnih zavezujočnosti.

Kdor pa ima spoznanje za pomembno, ta se skupaj z njim giblje v nikograšnji deželi empirične narave, v kateri si lahko poljubno zamišlja in odmišlja enote, njene dele brezmejno deli naprej, zato da bi potem iz najmanjšega, ki si ga je mogoče misliti, brž sklepal na največjega, ne oziraje se na empirične razmere, ki same omogočajo tudi njegovo mišljenje.

Kdor spoznava in misli v mediju svojega spoznanja, zase terja pozicijo in mobilnost, za kateri nikjer v naravi ni niti enega samega fizičnega zgleada. In le tako si sam zase izvzame svobodo, do katere v zgolj fizičnih okoliščinah sploh ne more priti.

Komur pa se zdi imaginarni prostor nujno svobodno razvijajočega se spoznanja preskromno označevati kot »nikogaršnjo deželo«, ta je v pravnem položaju za to, da bolje razume, zakaj so filozofi od Platona do Hegla storili dobro, ko so na spoznanje gledali kot na »božansko«.



9. Narava v navzkrižju s samo seboj

Abstrakcija, ki jo premaga že sam govor o kavzalnosti narave, nam dopušča, da vse prelahkotno pozabljammo na to, kako zelo smo dejansko vpeti v naravo. Posebno presenetljivo pa je, da to spregledujejo ravno biologi, s tem ko na podlagi rezultatov svojih meritev sklepajo na domnevni neobstoj svobode. Ti bi namreč morali najboljše vedeti, da narava ne korači v sklenjeni fronti, da se je ne da izpeljati iz ene same kavzalne verige, vse drugo pa obravnavati kot nekaj enoumno izračunljivega. Spričo raznoterosti dejansko učinkujočih sil kljub striktni determiniranosti ni mogoče predvideti niti najbližjega učinka kakega vzroka.¹¹

Narava, ki smo mi sami, ki jo doživljamo in spoznavamo v ločenih pojmovnih dejavnostih, ni noben linearni proces neoviranega prehajanja vzrokov v učinke. Predvsem in v vsem je neskončno raznoteri, v mirijadah individuirani in organizirani konglomerat nasprotij, ki se le začasno utehta v labilno ravnotežje, potem pa spet kar naprej samo sebe ruši. Domnevno bi šli predaleč že, če bi govorili o »sistemu« repulzivnih in privlačnih, antagonističnih in simbiotičnih sil. Toda našemu hlepenju po tem, da bi sami bili enota, pač ustreza to, če kot enotnost dojemamo tudi tisto, kar je nam nasproti. In svobodo, ki je najtesneje povezana z našo željo po enotnosti, zato radi pripišemo tudi temu »nasproti«. Odtod nagnjenje, da naravo kot celoto gledamo kot nekaj živega in samostojnega ter jo pojmovno temu primerno tudi označimo.

Kljub temu se odrekam temu, da bi za migotanje energij, ki se nam daje razpoznavati kot narava, našel en sam pojem. Gotovo je le to, da povemo vse premalo, ko izpostavljamo *kavzalni red*, ne da bi pri tem dodali, da gre kavzalnost očitno najboljše skupaj prav z *inkomenzurabilno mnogoterostjo* in *kaotičnimi nasprotji*. Šele kavzalnost omogoči oblikovanje in krepitev posameznih sil, njene stroge zakonitosti pa niti najmanj ne krni to, da je prav ona tista, ki vse tudi zopet uniči.

¹¹ Pri metulju pride do kontingentnih menjav smeri leta že v delčku sekunde. Tako kakor pri človeku je tudi pri njem sleherno izvedeno gibanje kavzalno povzročeno – in vendar se ga ne da preračunati že vnaprej, saj tako nanj kakor tudi na nas same učinkuje vse preveč zunanjih sil, ki jih sploh ni mogoče predvideti. Z drugimi besedami: Teorija svobode mora skupaj z mnogoterimi tudi druga nasproti drugi učinkujočimi silami nazadnje pripoznavati tudi dejstvo raznotere kooperacije in konfrontacije »odprtih sistemov«.



To predvsem velja za *oživljeno naravo*. V njej se nasprotja zgostijo in pomnogoterjajo v nedoglednost. Tu se oblikujejo vedno nove enote, ustvarjajo nove življenjske forme, tudi tiste, ki presegajo individuume, ti pa s svoje strani spet stimulirajo novovrstne odpore. Na taistem individuumu in v taisti vrsti prihaja do ritmične menjave vzponov in propadov. Enote se nenehno oblikujejo in uničujejo. In v tem sinergetičnem polju nenehnih opozicij se pojavijo živeče enote, o katerih se da smiselno reči, da se gibljejo »prosto«, zato ker jih v njihovem samogibanju pojmujejo kot samostojne.

10. Naravna svoboda

Življenje je okrožje narave, v katerem smo tudi notranje udeleženi. Ne pripadamo mu namreč le vnanje, temveč notranje. Šele to deleženje nam dovoljuje reči, da se v okoliščinah, na katere gledamo kot na nekaj danega, lahko nekaj neovirano razvija in giblje iz lastnih sil. In v tej deležnosti – ki vedno že predpostavlja spoznanje – lahko pravimo, da se reka ne vije več neovirano skozi nižave, temveč da jo nasipi silijo v čvrsto korito. Ne brez nelagodja pogledujemo na sadno drevje, postrojeno v ravno vrsto, žal nam je za živali, ki jih mučijo z uzdami in nagobčniki, ali pa nehote pospešimo, potem ko smo že prehiteli tovornjak za prevoz živine.

141

V vseh teh primerih imamo predstavo o naravnem poteku gibanja. Nujno se nam kaže kot »prosto«, brž ko ga primerjamo z zadržanjem, ki ga izsili zunanje učinkovanje. To, kar se naravi prepuščenemu gibanju izrecno postavlja nasproti, se nam kaže kot nasilni poseg, vpad, kot oviranje ali prisila, kot nekaj umetnega in prav s tem ne kot nekaj »svobodnega«. Temu ustreza prej omenjena definicija svobode v Spinozevi *Etiki*: »Svobodna se bo imenovala tista stvar, ki biva samo zavoljo nujnosti svoje narave in ki je zgolj iz sebe same določena za delovanje, nujna ali bolje prisiljena (*necessaria autem, vel potius coacta*) pa stvar, ki je od drugega določena, da biva in učinkuje na neki določen način.«¹²

¹² *Etika*, 1. del, 7. definicija.





11. Spontanost kot samoorganizacija

Srž Spinozevega aksioma je v sprepletenosti nujnosti in svobode. Svobodno je tisto, kar se giblje po lastnem zakonu. Naslanjajoč se na terminologijo Immanuela Kanta (njegov pojem svobode Spinozevemu tudi sicer nikakor ne nasprotuje),¹³ lahko govorimo tudi o »samoorganizaciji« živega bitja.¹⁴ Svobodno je potemtakem tisto, kar se organizira samo po lastnih zakonih. Kako blizu si v tem razumevanju prihajata narava in svoboda, nam je sicer predočil že neki antični mislec. Ko namreč Lukrecij naravo definira kot tisto, kar »vse stvari samo, spontano izvaja scela iz sebe« (*ipsa sua per se sponte omniua dis agere expers*), jo pojmuje kot kozmično samoorganiziranje, ki se naznanja slehernemu živemu bitju, svoj najvišji izraz pa nahaja v zadržanju po umu vodenega človeka, v še posebno izvrstni meri modreca.¹⁵

Pod vodstvom moderne biologije nastalo razumevanje žive narave – kot v nešteti populacijah individualno razvijajoče se samoorganizacije – tradirani obliki narave in svobode privaja znatno bliže druga drugi, kakor je to bilo mogoče v fizikalni paradigmi. Zdaj se zdi vsekakor mogoče zamišljati zasnutek *naravne zgodovine* svobode, na kateri temelji kulturna zgodovina samolastne, samozavedajoče se svobode človeka.

142

¹³ O tem prim.: V. Gerhardt, »Die Menschheit in meiner Person«, v: *Die Aktualität Immanuel Kants*, ur. Filozofski institut Hannover, hannover 2005.

¹⁴ V svoji tretji kritiki, *Kritiki moči presojanja* iz leta 1790, je Kant zasnul ingeniozno teorijo življenja. Upal je, da bo z njo našel dolgo iskan prehod, ki vodi od mehanične k dinamični teoriji narave. Po tej teoriji vse živo presojamo kot primer individualne samoorganizacije v procesu vrste, ki se razmnožuje v individuumih in po njih. Sleherni organizem motrimo tako, »kot da« bi v strukturni zgradbi in teku svojega procesualnega razvoja sledil lastnim (in s tem »svobodnim«) smotrom. Živi smotri našemu umu prihajajo nasproti v samogibanju organskih bitij. V njih se kaže notranja enotnost narave, za spoznanje le-te pa ne potrebujemo nič drugega kot samozavedanje naše lastne svobode. To svobodo pa izkušamo v samogibanju iz lastne moči, v katerem sledimo samodoločenim smotrom, tako da smo v njih sami sredstva svojih lastnih smotrov. V zavesti naše lastne svobode torej organiziramo sami sebe (prim. I. Kant, *Kritika moči presojanja*, § 49, str. 313).

¹⁵ Lukrecij, *De rerum natura*, II, 1092. Ta trditev je postavljena iz genetične perspektive, označuje pa »osvobojeno naravo« (*natura libera*), ki se je razvezala od svojih »gospodovalnih gospodarjev /tiranov/« (*dominis superbis*), torej od bogov, in se zdaj giblje scela iz lastnih vzgibov. Velja opozoriti, da Lukrecij s podobnimi besedami kot naravo, osvobojeno izpod skrbništva bogov, opiše tudi modrega človeka: »Toda preostali del duše, razvejen po celem telesu, posluša in se giblje po hotenju in na namig duha. Ta je modri za sebe samo iz sebe samega (sibi solum per se sapit) in se tudi sam zase veseli, medtem ko nič ne giblje ne telesa ne življenja« (III. 142–146). O tem bolj podrobno: V. Gerhardt, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999, str. 180 isl.



Zato toliko bolj čudi, da so prav znanstveniki, ki se ukvarjajo z življenjem, tisti, ki žanjejo tak uspeh s svojo likvidacijo svobode. S pogledom na samoorganizacijo, ki je brez spontanega vzgiba k lastnemu gibanju sploh ne moremo razumeti, pa si ne moremo kaj, da ne bi vsaj glede Wolfa Singerja ugotovili, da gre pri njem za tragično nerazumevanje njegovega lastnega dela: znebi se namreč prav tistega pojma, ki je neizogiben za ustrezno razumevanje njegovega znanstvenega predmeta, namreč živega bitja.

Če biolog ne ve iz samega sebe, kako se živo bitje občuti in začuti, če ne ve, kaj zanj samega pomeni, da je živ, svoje znanosti pač ne more razločiti od fizike oziroma kemije. In če sam ne razpolaga s samozavedanjem svoje lastne svobode, sploh ne more reči, kaj je tisto posebno na predmetih njegove znanosti.¹⁶ To je vsebovano v spontanem samogibanju živih bitij, ki v koncertiranju naravnih sil skušajo potrjevati svojo lastno funkcijo.

12. Svoboda kot samodoločanje iz lastnih razlogov

Naravno zgodovino svobode, ki stopa na dan v povezavi spontanosti, samoorganizacije, samogibanja in samopotrjevanja, bomo seveda lahko uspešno rekonstruirali le, če jo bomo zvezali s pregnantnim zajetjem pojma svobode. Svoboda je v svoji pojmovni formi dana le v človekovem samozavedanju. V le-tem se izčisti kot zmožnost, s katero se celotni človek (pa četudi migne le z enim prstom) zmore iz lastnega vzgona gibati ali pa ostati pri miru. Toda tudi ta vzgon se nanaša na celotnega človeka. Zato vzgib, ki je adekvaten človeku, ni nič drugega kot *uvid*, ki se ga mora v določenih okoliščinah tudi upravičevati z *razlogi*. Svoboda, se glasi konsekvence, je samodoločitev iz lastnega uvida, ki se zmore opreti na razloge.

S tem nismo rekli, da je svoboda le tam, kjer iznašamo razdelane razloge. Kjer se to razume samo po sebi, lahko delujemo tudi po občutku ali pa iz navade. Pri tem pa moramo nenehno jemati v račun tudi tiste sile v nas in zunaj nas, s katerimi ne razpolagamo. Tam pa, kjer je človek izzvan kot umno bitje, kjer se iz lastne pretenzije čuti prinujanega resnično pokazati, s katerimi zmožnostmi po potrebi razpolaga, tam mora biti sposoben dokazati svoje najboljše moči,

¹⁶ O tem prim.: V. Gerhardt, »Das Paradigma des Lebens, v: *Festschrift für Jürgen Mittelstraß*, Berlin/New York 2004.





namreč razum in um. In če hoče celo v teh, občasno skrajnih okoliščinah zadoščati samozahtevkam po svobodi, mora delovati iz zavednega uvida in po eksplicitnih razlogih. Potem je s svojo svobodo, ki ni nič drugega kot njegova samodoločitev iz lastnega uvida, na ravni svojih možnosti.¹⁷

Problem svobode torej ni v domnevni neodvisnosti od kavzalnosti narave. Nasprotno, zajema ga vprašanje, kako je za nas mogoče, da posedujemo pojem samih sebe, ki izraža enovitost, v kateri se lahko gibljemo in vzgibavamo iz lastnih razlogov. Na tej točki se problem svobode prekrije s problemom spoznanja. Da bi se še bolj približali njuni razrešitvi, na koncu priporočam, da bodimo vedno znova in še bolj pozorni na posebnosti žive narave: življenje se vedno odlikuje tudi po tem, da anticipira učinke svojih lastnih procesov – če ne drugače, pa vsaj za korak naprej. In kaj so pojmi drugega kot prav anticipacije mogočega dogajanja.

Prevedel Samo Krušič

¹⁷ O tem gl.: V. Gerhardt, »Freiheit als Selbstbestimmung«, v: A. M. Wobus, U. Wobus, B. Parthier (ur.), *Freiheit und Programm in Natur und Gesellschaft*, Gaterslebenska srečanja 2001, zbirka Nova Acta Leopoldina, 86. zv., št. 324, Thieme Verlag, Stuttgart 2002, str. 30–45.



Peter Trawny

O ETIČNEM POMENU SOJENJA

Interpretacija Kantove »razsodne moči« kot etične hermenevtike pri Hannah Arendt

»*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni.*«¹

1. Uvod. Splošna napotila k recepciji Kanta pri Hannah Arendt

145

Izhodišče filozofije Hannah Arendt je vselej izkušnja totalitarizma. Iz sredine družbene »normalnosti« ali »banalnosti« se je vzpela »totalna politika«, ki je na hitro odpravila vsako politično prakso ter na njeno mesto postavila vojno in genocid. Filozofiranje Arendtove je odgovor na ta dogodek. Pri tem pa tega ne razume kot znanstveno motrenje zgodovinskih procesov.

Prej gre za mišljenje, ki se odločno zoperstavlja totalitarnim pojavom in totalitarnim tendencam znotraj današnjega sveta poskuša nasprotovati z drugačnim razumevanjem politične prakse.

Filozofija Immanuela Kanta je pri tem predstavljala najprej dokaj netematsko, potem pa vse bolj eksplicitno ozadje. Nenehno navzočnost kantovskega miš-

¹ Prim. H. Arendt, *Das Urteilen*, str. 6. Stavek najdemo na prvi strani rokopisa razprave o presoji, ki jo je načrtovala Arendtova. Po njeni smrti za pisalno mizo, v decembru leta 1975, so ga našli v njenem pisalnem stroju. Stavek, ki ga Arendtova zmotno pripisuje »Katonu starejšemu« (primerjaj Lukan: *Pharsalia*, I, 128, op. prev.), je destilat etične substance njene hermenevtike: »*Bogovom je vseč zmagovita stvar, Katonu pa poražena.*« V latinščini je *causa* predvsem stvar, ki se obravnava pred sodiščem. Kar se obdrži pred sodiščem, je vseč bogovom, kar ne, je vseč Katonu. Človeku je pridržano, da daje prednost poraženi stvari.



ljenja v delu Hannah Arendt lahko za začetek razložimo z nekim zgolj biografskim dejstvom. Hannah Arendt je s Karlom Jaspersom, pri katerem je leta 1928 promovirala iz Avgušтина, povezovalo prijateljstvo, ki je bilo prekinjeno le v času nacionalsocializma. V *Laudatiu* iz leta 1957 ga imenuje »edinega naslednika«, »ki ga je Kant kdaj imel«. ² V osebnem stiku z Jaspersom in korespondenci z njim je bilo Kantovo mišljenje torej za Arendtovo ves čas navzoče.

Onkraj te biografske bližine Kantu se je soočenje Arendtove s kantovsko mislijo razvilo iz zadeve same. Pri Arendtovi bo pri tem potrebno v splošnem pojasniti dve stični točki s Kantovo filozofijo. Že v obdobju priprave na svoje prvo veliko delo, *Izvori totalitarizma* ³, ki je najprej izšlo v začetku petdesetih let v ZDA, v državi, ki ji je podelila politični azil, potem pa leta 1955 v Nemčiji, je naletela na Kantov pojem »radikalnega zla«. Kant je ta izraz uvedel v svojem delu *Religija znotraj meja čistega golega uma* in pri tem mislil »zlo«, ki je predhodno »občasnim odklonom« od »moralnega zakona« ⁴ v tem, da »skvari temelj vseh maksim« ⁵ (moja kurziva). Ta izraz je Arendtova prevzela in ga modificirala, da bi lahko interpretirala zlo, ki ga imenuje »upravni množični pomor« [*Verwaltungsmassenmord*] nad judovskim ljudstvom. Ta navezava na kantovsko mišljenje je kasneje privedla do odmevne misli o »banalnosti zla«.

146

Vež s Kantovo filozofijo, ki bi jo pri Arendtovi rad tematiziral, je njeno nanašanje na Kantovo razumevanje »razsojanja« oz. »razsodne moči«, tega, kot pravi Kant, »veznega člena med razumom in umom«. ⁶

Kot je znano, je Kant tej »zmožnosti« posvetil svojo tretjo »kritiko«, ki je izšla leta 1790. Pri tem je razlikoval med »estetskim« in »teleološkim« vidikom razsodne moči in ji tako na eni strani priredil zaznavo lepega in na drugi spoznanje narave. Hannah Arendt se je tem razlikovanjem posvečala malo. Kot vsakega resničnega filozofa je ni zanimalo zgodovinsko raziskovanje predhodnih filozofov. Kantovo filozofijo si je prilastila v tolikšni meri, da je lahko

² H. Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, uredila Ursula Ludz, München 1989, str. 86.

³ H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Študentska založba, Zbirka Claritas Ljubljana, 2003.

⁴ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. V: *Werke in Sechs Bänden*, uredil Wilhelm Weischedel, Bd. IV – *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Darmstadt 1960, B 27.

⁵ *Ibid.*, B 36.

⁶ I. Kant, *Kritika razsodne moči*, § 69, B V, ZRC SAZU, Ljubljana 1999.





spregovorila, na najprej presenetljiv način, o »Kantovi politični filozofiji« in s tem podala svojsko interpretacijo Kantove tretje »kritike«.

Hannah Arendt je svoj pogled na »razsodno moč« nameravala predstaviti v tretjem delu filozofske trilogije, ki jo je poimenovala *O življenju duha* [*The Life of the Mind*]. V delu s tem naslovom je nameravala objaviti t. i. *Gifford Lectures*, ki jih je imela v začetku sedemdesetih let na univerzi v Aberdeenu. Prva dva dela, ki razlagata »mišljenje« in »hotenje« kot bistveni dejavnosti »duha«, je še lahko dokončala sama. Tretji del, ki naj bi tematiziral »sojenje«, je lahko le začela. Ko je 4. decembra 1975 umrla za svojo pisalno mizo, so, še v njenem pisalnem stroju, našli le prvo stran tipkopisa. Ko je potem leta 1982 le izšla njena razdelava »Kantove politične filozofije« oz. njena predstavitev *Kritike razsodne moči*, je bilo pri tem uporabljeno – kar je filološko zelo sporno – neko predavanje, ki ga je Arendtova imela leta 1970 v New Yorku.

Že v prvi nemški izdaji tega predavanja urednik Ronald Beiner v izčrpnem eseju, ki tvori skoraj polovico knjige, omenja, da pri Arendtovi očitno obstajata »dve teoriji razsojanja«. ⁷ Beiner piše: »Zanimanje se premešča od predstavljaljočega mišljenja in razširjenega načina mišljenja politično delujočih k občinstvu in k v preteklost obrnjeni sodbi zgodovinarjev in zgodovinpiscev.« ⁸ Ernst Vollrath, ⁹ najpomembnejši spodbujevalec arendtoveskega mišljenja v Nemčiji, se takšnemu dojemanju, po katerem je Hannah Arendt Kantovo eksplikacijo »razsodne moči« najprej obravnavala v sobesedilu konkretne politične prakse, priključuje. Kdor politično deluje, »sodi« takrat, ko se npr. odloči za ali proti neki določeni ustavi oz., z manj posledicami, za ali proti neki določeni stranki. Kasneje pa je njena predstavitev »razsodne moči« dobila bolj kontemplativno usmeritev. Arendtova je »sodbo« razložila ob primeru teoretične naloge zgodovinskega poročanja in pripovedovanja.

V tem besedilu bi najprej rad obširneje obravnaval obe pojmovanji »razsojanja«. V tretjem delu bi rad pokazal, da Beiner in Vollrath, s svojo drugo interpretacijo, ne zadostita intenciji besedil Arendtove o »Kantovi politični filozofiji«. Pri tem bi rad opozoril na dejstvo, da je Hannah Arendt dolgo

⁷ H. Arendt, *Das Urteilen, Texte zu Kants Politischer Philosophie*, uredil Ronald Beiner, München 1985, str. 118.

⁸ Ibid.

⁹ Primerjaj E. Vollrath, *Hannah Arendts Kritik der politischen Urteilkraft. V: Die Zukunft des Politischen, Ausblicke auf Hannah Arendt*, uredil Peter Kemper, Frankfurt na Majni 1993, str. 34–54.



razdelovala neko vrsto *etične hermenevtike ali hermenevtične etike*. To ima v mislih Seyla Benhabib, ko v svoji pomembni knjigi o Arendtovi opozarja na »narativno teorijo delovanja«,¹⁰ ki naj bi jo bilo moč najti v besedilih Arendtove. Naracija in interpretacija, sicer po sebi različni, sovpadeta v tem, da je v pripoved o nekem delovanju že tudi nujno vključeno neko posebno razumetje pripovedovanega, torej njegova interpretacija. Pripovedovanje – temu je podlaga največkrat že neka pripoved in ne nekaj, kar bi videli neposredno – torej predpostavlja neko razumevanje. V nadaljevanju želim torej postaviti trditev, da je »narativna teorija delovanja«, o kateri govori Benhabibova, v sebi etična hermenevtika; da torej v mišljenju Arendtove lahko izrišemo neko *etiko razumevanja in pripovedovanja*. Kantova eksplikacija razsodne moči pa je, kot bomo pokazali, v genezi te etike odigrala pomembno vlogo.

2. »Razsojanje« kot politično delovanje

148 Hannah Arendt zaključi svoje prvo veliko delo *Izvori totalitarizma* z namigom o tem, kako bi se dalo zoperstaviti tendenci totalne oblasti, ki želi svobodno polje politične prakse preprosto odpraviti. Tako zapiše: »Njena nevarnost [nevarnost, ki izhaja iz totalne oblasti] je v tem, da grozi z opustošenjem sveta, kakršnega poznamo in za katerega se zdi, da se je povsod približal svojemu koncu, še preden bomo imeli čas iz tega konca videti nastajati nov začetek, ki je sam po sebi vsebovan v vsakem koncu in je, da, dejanska obljuba konca nam. *Initium ut esset, creatus est homo* – ,da bi bil začetek, je bil ustvarjen človek‘, pravi Avguštin. Ta začetek je vseprisoten in vedno pripravljen. Njegovega trajanja ni mogoče prekiniti, saj je zagotovljeno z rojstvom vsakega človeka.«¹¹ Z določenimi tehnikami oblasti poskuša posebna oblika politike nadzorovati možnosti delovanja ljudi. Človek naj bi postal izračunljivi del nekega v celoti obvladanega reda, medtem ko bi »svoboda«, ki je za Arendtovo »smisel politike«¹² sploh, postala nemogoča. Z nasiljem in drugimi sredstvi obvladovanja, kot je propaganda, je človek zreduciran na status živali, ki se v svojih instinktih odziva na predvidljiv način in nikdar zunaj nekega vnaprej

¹⁰ S. Benhabib, *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg 1998, str. 202.

¹¹ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, ..., str. 979. Primerjaj H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Ljubljana 2003, str. 575–576.

¹² H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Uredila Ursula Ludz, München in Zürich 1993, str. 28.





določenega vedenjskega spektra. Metafora sveta kot »puščave« natančno označuje ta pomen. V puščavi so živa bitja naravnana le še na preživetje. Za zadovoljitev trenutnih potreb storijo vse. Drugi kriteriji prakse izginejo. V svojem drugem pomembnem delu, *Vita activa*, je Hannah Arendt to puščavo označila kot svet »delo opravljajoče živali«, »*animal laborans*«. ¹³ Svet je dočakal svoj »konec«, ko je postal en sam ogromen trg dela. V tej zvezi postane nujno vprašanje možnosti »novega začetka«. Arendtova odgovor najprej najde v Avguštinovem diktumu *Initium ut esset, creatus est homo*.

Najobširnejšo obravnavo te, pri Hannah Arendt zelo pogosto citirane misli cerkvenega očeta najdemo v njenem, približno 20 let po knjigi o totalitarizmu nastalem, zadnjemu pomembnem delu, *O življenju duha*. ¹⁴ V njem pokaže, kakšno vlogo ima ta Avguštinova misel v njegovem delu *O božji državi*. V svoji obravnavi poročila o stvarjenju nas Avguštin opozori na to, da pred stvarjenjem kreature ni bilo nobenega časa, temveč le večnost (*Knjiga XI*, 6. poglavje). Kreature se je morala gibati in na ta način sprožati spremembo. To gibanje sproži tek časa. Temu ustrezno lahko Avguštin bitje, ki mu Bog daje prednost pred vsemi drugimi ustvarjenimi bitji, imenuje »časnega človeka« (*»homo temporalis«*, *Knjiga XII*, 15. poglavje). Da bi torej sploh lahko bil neki »začetek« sveta (svet ni ustvarjen v času, temveč s časom, torej s človekom), Bog ustvari *homo temporalis*.

Na koncu svoje knjige o totalitarizmu Arendtova te razlage Avguštinovega *initium* (še) nima v mislih. To, o čemer razmišlja, je »začetek rojstva«. »Rojstvo« novega človeka naj zagotovi, da bo odvrnjeno popolno opustošenje sveta. Dejansko se »rojstvo« zdi prispodoba prihodnosti, ki ni razpoložljiva in je tedaj znamenje upanja. Nihče ne ve, kaj se bo novemu in enkratnemu človeku, ki bo prišel na svet, posrečilo in kaj ponesrečilo. »Totalna oblast« te odprtosti, ki je naznačena v vsakem rojstvu, ne zmore preprečiti. Na temelju te odprtosti, te znanilke »svobode«, je Arendtova v svojem mišljenju tako zelo poudarjala fenomen »natalitete« [Gebürtigkeit]. Vsekakor je očitno, da ima pri tej interpretaciji »rojstva« v mislih neko prav določeno rojstvo, namreč rojstvo Jezusa

¹³ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, str. 312ff. Primerjaj: H. Arendt, *Vita Activa*, Krtina, Ljubljana 1996.

¹⁴ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Uredila Mary McCarthy, München in Zürich 1998, str. 342.





Kristusa.¹⁵ S tem otrokom je na svet dejansko prišel neki »novi začetek«. Ker je krščanstvo v *Imperium romanum* naposled dobilo posebno vlogo, je imelo to »rojstvo« dejansko političen pomen.

Hannah Arendt se je dolgo oklepala te povezave med vprašanjem »začetka« kot »svobode« v svetu samoopustošenja in »nataliteto«.¹⁶ Otrok kot znamenje odprte prihodnosti, »obljube« – to je bilo, kot se zdi, Arendtovi zadostno zagotovilo »svobode«. »Totalna oblast« mora težiti k temu, da obvladani red zapre pred vsako prihodnostjo. Težiti mora k popolni prezenci. Kolikor je človek res *homo temporalis*, torej bitje celotne časovnosti v sedanjosti, preteklosti in prihodnosti, bo »totalna oblast« propadla. Nikakor pa ni gotovo, ali je človek res *homo temporalis* in ne morda le *animal laborans*. Zato je morala Arendtova naposled priti do tega, da zblíževanje »zmožnosti začenjanja« oz. »svobode« in »natalitete« ni docela prepričljivo.

Ob koncu drugega dela *Življenja duha* Arendtova, na ozadju Avguštinove misli o človeškem začetku sveta in časa, spregovori še enkrat o tem, da »vsa zmožnost začenjanja korenini v *nataliteti* in nikakor ne v ustvarjalnosti«.¹⁷ Vendar nadaljuje: »Vsekakor vidim, da je argument tudi v Avguštinovi formulaciji nekoliko temen; da hoče povedati le to, da smo z rojstvom na svobodo obsojeni, najsi svobodo ljubimo ali se bojimo njene svojevoljnosti, najsi nam ustreza ali pa se raje izognemo njeni strašni odgovornosti tako, da se zatečemo v neko obliko fatalizma. To mrtvo točko [...] se da preseči le s pomočjo neke širše duhovne zmožnosti, nič manj skrivnostne, kot je zmožnost začenjanja: razsodne moči [...].«¹⁸ Čisto ločeno od tega, da je možno navesti še druge argumente zoper povezavo »svobode« in »natalitete« (namreč npr. to, da družbene

¹⁵ V svojem *Dnevniku mišljenja* [*Denktagebuch*] zabeleži: »Händlov Mesija. Aleluja je razumljiva le iz besedila: Dete nam je rojeno. Globoka resnica tega dela legende o Kristusu: vsak začetek je svet, zaradi začetka, zaradi tega blagra, je Bog človeka dal v svet. Vsako novo rojstvo je kot zagotovilo dobrega v svetu, kot obljuba odrešitve za tiste, ki niso več začetek.« H. Arendt, *Denktagebuch* 1950–1973, uredili Ursula Ludz in Ingeborg Nordmann, New York in München 2002, str. 208.

¹⁶ Da se tudi tukaj kaže bližina s Kantom, je očitno. V *Kritiki čistega uma* je Kant označil »svobodo v transcendentnem razumu kot posebno vrsto vzročnosti, po kateri se dogajanja sveta lahko vršijo, namreč [kot] zmožnost, stanje, tudi zaporedje učinkov le-tega, sploh začeti«. Transcendentalna »svoboda« je »spontanost« (B 473), je možnost, da onkraj determinirane naravne vzročnosti uvedemo neki »začetek«.

¹⁷ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, str. 442.

¹⁸ *Ibid.*, str. 443.





in zgodovinske razmere »rojstvo« otrok neizbežno določajo – kdo si lahko izbere, v kakšnem svetu in pri katerih starših bo rojen – ali pa to – česar Arendtova seveda še ni mogla tako natančno poznati –, da lahko molekularna biologija delež »svobode« pri oploditvi in nadaljnjem razvoju otroka zmanjša na minimum), nas napoti Arendtova na neko protislovje. Če se »svoboda« izkazuje v spontanem začenjanju, odločenem v samem sebi, potem »rojstvo«, pri katerem otrok vse prej kot spontano deluje, ne more biti znamenje svobode. Enak argument, mimogrede povedano, uporabi Schelling v svoji kritiki ontološkega dokaza o Bogu. Če je Bog svoboden (in to kot Bog mora biti, kar implicira tudi to, da on kot Svobodni svojo svobodo – ob padcu – opusti), potem mu mora biti tudi dano na razpolago, ali eksistirati ali ne eksistirati. Ontološki argument pa pravi, da mora Bog nujno eksistirati in da je torej *ens necessarium* – kar je za Schellinga dokaz njegove nesvobode. Kolikor je »rojstvo« nujna predpostavka eksistence, ga ni moč razumeti kot svobodno dejanje.

V političnem kontekstu, posebej v razmerah »totalne oblasti« oz. modernega sveta, »nataliteta« ne more služiti kot poroštvo svobode. Mrtva točka, na katero je prispela Hannah Arendt s to samokritiko, naj bi bila presežena z »razsodno močjo«. Zdi se, da je Arendtova prišla do te ugotovitve že, ko je v Jeruzalemu sledila procesu proti Eichmannu. V nekem prispevku iz časa po tem procesu (1965) z naslovom »Kaj pomeni osebna odgovornost v razmerah diktature?«, pripomni: »Tisti, ki se niso udeležili [...], so bili edini, ki so si upali presojati sami.«¹⁹ Pri Eichmannu ji je pozornost zbudilo to, da se je odrekal vsaki lastni »sodbi«. Ker so bili vodilni nacionalsocialisti tisti, ki so na konferenci v Wannseeju leta 1942 sklenili, da je treba evropske Jude uničiti, se Eichmann ni mogel odločiti drugače: »Saj kdo pa je bil on, da bi bil upravičen imeti lastno sodbo? Takšne ‚arogance‘ je bil docela prost«,²⁰ zapiše Arendtova v svojem poročilu s procesa. Kar ljudi sili k potrditvi »totalne oblasti«, ni toliko njihova afirmacija tega tipa oblastva, temveč preprosto suspenz osebnega »razsojanja«. Tukaj se za Arendtovo kaže politična relevantnost Kantove teorije »razsodne moči«.

Na začetku svojega spornega besedila o procesu proti Eichmannu je sklicevanje na to teorijo natančneje utemeljila. Tam piše: »V teh [povojnih] procesih terjamo, da so ljudje sposobni razločiti med pravičnim in nepravičnim tudi še

¹⁹ H. Arendt, *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1*, uredila Eike Geisel in Klaus Bittermann, Berlin 1989, str. 93.

²⁰ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München 1986, str. 205.





takrat, ko res ne morejo poseči več po ničemer drugem kot po svoji lastni presoji, ki je v takih okoliščinah vrh tega še v kričočem nasprotju z vsem, kar morajo imeti za soglasno mnenje celotne svoje okolice.«²¹ In potem nadaljuje: »Tisti, ki so sodili, so sodili prosto; niso se držali nobenih pravil, pod katera bi uvrstili posamezne primere, temveč so odločili vsak posamezen primer tako, kot se jim je ponudil; tako, kot da zanj ne bi bilo nobenih splošnih pravil.«²² Ta proti Eichmannovi nezmožnosti presoje usmerjena zahteva izhaja iz Kantovega razlikovanja med »določujočo« in »reflektirajočo« razsodno močjo.

Kant to razlikovanje izpelje v *Kritiki razsodne moči*. Tam zapiše: »Določujoča razsodna moč sama na sebi nima načel, ki bi utemeljevala pojme objektov. Ni avtonomija, saj samo subsumira pod dane zakone ali pojme kot načela.«²³ Zakon, dan a priori, npr. kavzalnost, je tako splošen, da lahko razsodna moč posamezne primere kavzalnosti brez težav podredi oz. »subsumira« temu »zakonu«. Rasodni moči tega zakona ni potrebno šele odkriti za sebe samo. Nasprotno pa mora biti reflektirajoča razsodna moč dvignjena: »A reflektirajoča razsodna moč mora podrejati zakonu, ki še ni dan in ki je torej v resnici le načelo za refleksijo o predmetih, za katere smo objektivno popolnoma brez zakona ali brez pojma o objektu, ki bi zadoščal kot načelo za primere, s katerimi imamo opraviti.«²⁴ Drugače kot pri »določujoči rasodni moči« tu manjka zakon za podreditev določenih predmetov. V refleksiji ga je treba najprej oblikovati (zaradi tega pa, med drugim, pri Kantu potem ne more imeti »objektivne« veljavnosti).

S tem uvede Kant »reflektirajočo rasodno moč« kot dejansko »zmožnost« opazovanja narave in umetnosti. Šele s tem ko se mišljenje poglobi v »predmete« umetnosti in narave, lahko razvije urejevalna načela. Tako kot mora opazovalec umetnosti šele razviti svoj »okus«, da bi izostril svoj »sodbo«,

²¹ Ibid., str. 64.

²² Ibid., str. 65.

²³ I. Kant, *Kritika razsodne moči*, § 69, B 311, ZRC SAZU, Ljubljana 1999. Glej tudi ibid., B XXVI: »Določujoča rasodna moč pod občimi transcendentnimi zakoni, ki jih daje razum, je le subsumirajoča. Zakon ji je predpisan a priori, tako da torej ni potrebno, da bi sama zase mislila na neki zakon, s katerim bi lahko posebno v naravi podredila občemu.«

²⁴ Ibid. § 69, B 312. Glej tudi B XXVI f: »Reflektirajoča rasodna moč, katere posebna naloga je, da se od posebnega v naravi vzpenja k občemu, potrebuje torej načelo, ki si ga ne more sposoditi od izkustva, ker je njegova naloga ravno, da utemeljuje enotnost vseh empiričnih načel pod prav tako empiričnimi, a višjimi načeli in torej možnost njihove sistematične medsebojne hierarhične razvrstitve.«





mora raziskovalec narave, npr. »vitez Linné«,²⁵ ki ga navede Kant, opraviti mnoga opazovanja, da bi lahko razvil svoj *Systema naturae* (1766).

Hannah Arendt zdaj sposobnost »reflektirajoče razsodne moči« prenese na področje politike. Politično razsojanje lahko v določenih okoliščinah svoja pravila zajema le iz samega sebe. Ne more se sklicevati na konvencije, temveč jim mora včasih naravnost nasprotovati. Tako gledano je politična sodba posamezni primer brez splošnih napotil za delovanje. Kaj se zgodi pri tej politizaciji Kantovega pojma, je očitno. Medtem ko Kant »reflektirajočo razsodno moč« preučuje z vidika tipiziranja okusa oz. teleologije narave v celoti in ji s tem podeli osrednjo vlogo sistematiziranja, se Arendtova odvraca od vsake sistematike. »Reflektirajoča razsodna moč« v političnem ostaja po Arendtovi pridržana samotni, torej nekontekstualni in zato nesistematični sodbi.

Arendtova pa Kantovih izvajanj o razsodni moči v svoje politično mišljenje nikakor ni prevzemala le v tem oziru. V nekem članku iz leta 1958 je pokazala, v kolikšni meri »razsodna moč« ni le samotna, temveč tudi splošna sposobnost politične prakse. V besedilu *Kultura in politika* zapiše: »V *Kritiki razsodne moči* [...] Kant v ‚Maksimah zdravega mišljenja‘ načelu soglasja s samim seboj (nujni neprotislovnosti, ki mora biti dana pri praktičnem in teoretičnem spoznanju) doda načelo razširjenega mišljenja, ki je v tem, da lahko mislim s stališča drugih. Soglasju s samim seboj se torej pridruži možnost soglasja z drugimi.«²⁶ Arendtova se nanaša na Kantovo diferenciranje »maksim vsakdanje človeške pameti« v *Kritiki estetske razsodne moči*.²⁷ Kant ločuje »misliti sam od sebe«, kar imenuje »maksima načina mišljenja brez predsodkov« od »misliti s stališča vsakega drugega«, »maksime razširjenega načina mišljenja«, in »misliti vselej v soglasju s samim seboj«, »maksime konsekventnega mišljenja«. Drugo maksimo Kant označi kot maksimo razsodne moči, medtem ko prvo prisodi razumu, tretjo pa umu.

Razširjeni način mišljenja je posebej napoten na instanco, ki jo Kant imenuje »*sensus communis*«. Uteleša »/.../ idejo skupnostnega čuta, se pravi, zmožnost za presojanje, ki v svoji refleksiji v mislih (a priori) upošteva predstavn način vsakega drugega, da bi svojo sodbo primerjala tako rekoč s celotnim človeškim

²⁵ Ibid., B383.

²⁶ H. Arendt, *Kultur und Politik*. V: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Uredila Ursula Ludz. München 1994, str. 298.

²⁷ I. Kant, *Kritika razsodne moči*, §40, B 158.



umom in se tako izognila iluziji, ki lahko, zaradi subjektivnih zasebnih pogojev, ki jih je mogoče zlahka imeti za objektivne, škodljivo vpliva na sodbo.«²⁸ »*Sensus communis*« je po Arendtovi kriterij, ki odloča o sporočljivosti kake sodbe. S »*sensus communis*« postane »javnost« pomembna orientacijska točka za politično razsojanje. Po Arendtovi je z njim naznačena zmožnost, »ki ljudi razlikuje od živali in bogov«. In pojasni: »Dejanska človekova humanost se uresničuje v tem čutu.«²⁹ Jasno je, da pri tem pojmovanju javnosti ne smemo misliti na omrežje informacijskih kanalov v interferenci, kakršno vzpostavljajo množični mediji. Kajti »*sensus communis*« nas razlikuje od bogov zato, ker smo napoteni na sporazumevanje – kar pa javnost, kakršno generirajo masovni mediji modernega sveta, prej ovira kot pa zagotavlja.

Razlaga Kantove »razsodne moči« v smeri politične prakse, ki jo poda Arendtova, se, med drugim, navezuje na eni strani na Kantovo opredelitev »reflektirajoče razsodne moči«, na drugi strani pa na njegovo razumevanje »razširjenega načina mišljenja«, s pomočjo katerega se v procesu »razsojanja« postavim na stališče drugih tako, da upoštevam »*sensus communis*« kot kriterij »sporočljivosti« svoje »sodbe«. Prvo navezovanje se ravna po politični »sodbi« v kontekstu »totalne oblasti«, drugo pa izhaja iz političnega sveta, v katerem »javnost« resnično predstavlja prostor, v katerem lahko slišimo pluralna mnenja ljudi.

154

3. »Razsojanje« kot historična kontemplacija

V predavanju o »Kantovi politični filozofiji« Hannah Arendt takole navaja Pitagoro po Diogenu Laertskem: »Življenje je primerjal s praznovanjem; kot so namreč nekateri prišli kot bojevniki za nagrado, drugi kot trgovci, najboljši pa kot gledalci, tako se v življenju nekateri kažejo kot suženjske duše, namreč kot hlepeče po slavi in dobičku, filozofi pa kot tisti, ki sledijo resnici.«³⁰ Arendtova je to misel, da se »najboljši« v igri življenja ne izgubijo kot delujoči v delovanju, temveč se, kot v gledališču ali na stadionu, zadržujejo med gledalci, da bi lahko sledili temu, kar se v življenju dogaja, ponovno našla v Kantovi teoriji »razsodne moči«. V *Kritiki estetske razsodne moči*, »pomenljivo, da v odlomku o sublimnem«, kot pravi Arendtova, se Kant vpraša: »Kaj je namreč

²⁸ Ibid., § 40, B 157.

²⁹ H. Arendt, *Das Urteilen*, str. 94.

³⁰ Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg, 1998, VIII. 8.





tisto, kar je celo za divjaka predmet največjega občudovanja?« Kantov odgovor tukaj navedimo izčrpno:

»Človek, ki se ne prestraši, ki se ne boji, ki se torej ne umika pred nevarnostjo, hkrati pa se z vso preudarnostjo čilo loti dela. Tudi v razmerah največje npravnosti se ohranja ta plemenita spoštljivost do bojevnika [...]. Zato se lahko, ko primerjamo državnika z vojskovodjo, še toliko prepiramo glede tega, kateremu med njima gre več spoštovanja: estetska sodba odloči v prid vojskovodje. Celo vojna, če je vodena urejeno in v svetem spoštovanju državljanskih pravic, vsebuje nekaj sublimnega, hkrati pa način mišljenja ljudstva, ki jo vodi na ta način, z njo postaja toliko bolj sublimen, kolikor številnejšim nevarnostim je bilo to ljudstvo izpostavljeno in se je v njih pogumno uveljavljalo. Nasprotno pa dolgotrajni mir po navadi uveljavlja vladavino golega trgovskega duha, z njim pa nizkotno sebičnost, strahopetnost in pomehkuženost, na ta način pa ponižuje način mišljenja ljudstva.«³¹

V »gledalčevem« opazovanju, tj. v »estetski sodbi«, postane vojna izraz »sublimnega«. Teorija, v starem smislu *theoria* oziroma *contemplatio* in ne v smislu Kantovega razumevanja »teoretičnega uma«, nam omogoči, da konkretiziramo prakso v opazovanju. Svet postane oder, življenje pa komedija ali tragedija.

»Pozicija opazovalca« je po Arendtovi predpogoj »odkritja smisla v poteku dogajanja«, »smisla, za katerega delujoči niso vedeli«.³² Tako kot pred veliko sliko stopimo nazaj, da bi si jo lahko ogledali v celoti, tako tisti, ki bi imel rad pregled nad v zgodovino vstopajočimi zgodbami ljudi, stopi iz teh zgodb. Drža, ki jo pri tem zavzame, je »nezainteresirano ugajanje«.³³ Nezainteresirano tukaj pove, da sem ravnodušen do »eksistence predmeta«. Gre le za »sodbo«, ki se navezuje na mojo »predstavo«, za to, tako Kant, »kaj iz te predstave naredim v samem sebi«. Torej nikakor nisem za »vojno«. Kolikor pa pride do »vojne«, jo bom »nezainteresirano« presodil kot pojavno obliko človeškega delovanja. Šele tako lahko »smisel«, ki morda v tej »vojni« obstaja, spoznam.

Arendtova močno poudarja to nezainteresiranost do pojavov življenja. Tako opozarja na to, da »mora delujoči, kot soudeleženec v igri [življenja]«, »od-

³¹ I. Kant, *Kritika razsodne moči*, § 40, B 106.

³² H. Arendt, *Das Urteilen*, str. 74.

³³ I. Kant, *Kritika razsodne moči*, § 2.



igrati svojo vlogo«, saj je »po definiciji pristranski«. Opazovalec pa je »po definiciji nepristranski«. Dodeljena mu ni »nobena udeleženos, nobena vloga«. Arendtova sklepa: »Torej je umik iz neposredne udeleženos na stališče izven igre *conditio sine qua non* vsake presoje.«³⁴ »Sodba« se mora, če naj bo premišljena, umakniti iz vseh intersubjektivnih razmerij. Zdi se, kot da bi v mišljenju Arendtove tukaj odzvanjala stara skeptična tradicija, ki sega prek Descartesa vse do Husserla. In zdi se, da Arendtova govori o zgodovinarju – torej o tistem, ki se z »vojnami« ukvarja znanstveno – kot o tistem, ki se poslužuje takšne nepristranske ali skeptične »metode«.

Pri primerjavi te razlage Kantove »razsodne moči« s prvo, po kateri »razsojanje« politično prakso naravnost utemeljuje, se ne moremo ubraniti vtisa, da je filozofiranje Arendtove naposled zašlo v protislovje. Mar Hannah Arendt ni v svojem delu o *vita activa* pokazala, da je treba revidirati ravno enostransko določitev filozofije kot teorije, ker je imela ta določitev usodne posledice za politično mišljenje? Mar ni Arendtova fenomena presoje jemala tako resno, ker je upala, da bo z njegoovo pomočjo premagala mrtvo točko v svojem razumevanju »svobode« z razlago le-te kot »začenjanja« v »nataliteti«? Zdi se, da ima Ronald Beiner, izdajatelj predavanj Arendtove o Kantovi politični filozofiji, prav, ko zaključí: »Sodba se torej ujame v napetost med *vita activa* in *vita contemplativa*«. ³⁵ Zdi se, da sta se delovanje in mišljenje pri Arendtovi navsezadnje tako oddaljila, da »presoja«, kolikor je pripisana tako enemu kot tudi drugemu, nastopa kot zelo ambivalentna zmožnost. Zdi se, kot da bi se Arendtovi »razsodna moč«, ta »srednji člen med razumom in umom«, odtegovala enoznačni določbi.

Vprašanje pa je, ali interpretacijo »razsodne moči« pri Hannah Arendt vendarle ne vodi neki interes, ki je njeno mišljenje motiviral od vsega začetka.

4. Hermenevtika »razumevajočega srca«

Res je, da se besedilo predavanj Arendtove o Kantovi politični filozofiji odločilno navezuje na, kot pravi, »medsebojno trčenje gledalca in delujočega«³⁶

³⁴ H. Arendt, *Das Urteilen*, str. 75.

³⁵ Ibid., str. 177.

³⁶ Ibid., str. 80.





Tako gledano bi bilo mišljenje in delovanje komaj mogoče posredovati – celo, če bi bilo vlogo »razsojanja« možno narediti spoznatno eni in drugi strani. Kljub temu bi rad v četrtem poglavju, s katerim se moj članek zaključuje, poskusil pokazati, da bi »trk« razumeli narobe, če bi iz dozdevne ambivalence »razsojanja« zaključevali, da je Arendtova odrekala praktični pomen vsaki vrsti mišljenja. Trditev Arendtove, da obstaja trk med »gledalcem in delujočim« in da se ta »trk« da lokalizirati v Kantovem mišljenju, ni zadnja beseda, ki jo ima povedati o razmerju med mišljenjem in delovanjem. »Trk« je bolj indikator tega, da mora mišljenje onkraj totalitarnih elementov, ki so privedli do vojne in tovarniškega masovnega pomora, modificirati svoje tradicionalne temelje. Vendar je ta modifikacija Hannah Arendt manj uspela v natančno pripravljeni novi utemeljitvi mišljenja – na način, na kakršen npr. nam velja Kantova *Kritika čistega uma* za dokument novega načina filozofiranja –, bolj pa v izpeljavi nekega specifičnega mišljenja samega.

Težave, ki jih filozofiranje Arendtove dela tukaj in tudi drugod, so povezane s tem, da avtorica, kot se zdi, ni imela prav nobenega veselja do tega, da bi jasno razdelala pojmovna razlikovanja, npr. tista med lastnim razumevanjem etike in politike. Še manj resno je jemala vprašanje, katere metode se poslužuje njeno mišljenje.

157

Mišljenje Arendtove nenehno išče neki, po možnosti neposreden, stik oz. soočenje s svojim predmetom. In nedvomno je Arendtova privzela, da gre v horizontu tega soočenja vsak zgolj pojmovni napor mimo pojavov (npr. pri totalitarizmu); še več, da izkustvo terja »jezik raztrganosti« (Hegel, *Fenomenologija duha*). Kar se v besedilih Hannah Arendt nazadnje le obdrži, je vodilni motiv oziroma milje neke specifične etike. Milje mišljenja Arendtove in s tem temelj njenih političnih analiz je etika razumevanja in pripovedovanja – in Kantov pretres »razsodne moči« kaže, da je mišljenje v okrožju takšne politične etike možno. Potrebno pa je priznati, da mora rekonstrukcija hermenevitične etike plačati davek metodični brezvestnosti Arendtove.

Kot smo rekli na začetku, izhaja mišljenje Arendtove vselej iz izkušnje totalitarizma. Pri njej ne najdemo pomembnejše misli, katere očiče ne bi bila totalna oblast, in zato brez njega tudi razumljena ne more biti. To seveda velja še prav posebej za etiko razumevanja in pripovedovanja. Tako Arendtova v svojem kratkem in zgodnjem esejju »Razumevanje in politika« (1953) zapiše pomembne stavke:





»Tudi če ne more dozoriti [*zeitigen*] rezultatov, ki bi nam bili posebej v pomoč ali pa bi nas navdihovali, mora boj proti totalitarizmu vedno spremljati razumevanje, če naj bo več kot zgolj boj za preživetje. Kolikor so totalitarna gibanja nastala v ne-totalitarnem svetu (s kristalizacijo v njem nahajajočih se elementov, saj totalitarni sistemi niso bili uvoženi z Meseca), je popolnoma jasno, da je proces razumevanja, morda celo v prvi vrsti, proces samo-razumevanja.«³⁷

Vsaka politična analiza, ki nam jo je izročila Arendtova, temelji na misli, ki jo izreka drugi stavek: »proces razumevanja« političnih fenomenov izhaja iz tega, da je »totalitarizem nastal v ne-totalitarnem svetu«. Politično mišljenje, ki si je kot maksimo postavilo to, da bo storilo vse za preprečitev »totalne oblasti«, preiskuje v »ne-totalitarnem svetu« nahajajoče se »elemente«, ki ne le, da so pripeljali do take vrste oblasti, temveč bi vedno lahko pripeljali do nje. Ker je »totalna oblast« možnost moderne, mora politično »razumevanje« moderno opazovati na ozadju totalitarizma. In ker gre pri tem »ne-totalitarnem svetu« za naš svet (Arendtova se eksplicitno nanaša na »Evropo«), je takšno politično razumevanje »samo-razumevanje«.

158 Prvi stavek trdi, da razumevanje »ni dozorilo rezultatov, ki bi nam bili posebej v pomoč ali pa bi nas navdihovali«. S tem Arendtova misli, da še vedno ne razumemo primerno ne značaja »totalne oblasti« ne oblasti, segajoče onkraj implicitnih totalitarnih »elementov«. Tako dodaja: »Vemo sicer, nikakor pa še ne razumemo, proti čemu se borimo; še veliko manj pa vemo, da sploh ne govorimo o razumevanju, za kaj se borimo.«³⁸ »Proces razumevanja« torej »še ni« pripeljal do »rezultatov«. Boj proti totalitarizmu je šele na svojem začetku. V tem »boju« je »Kantova politična filozofija« pri Arendtovi dobivala vedno večji pomen.

Kantovo tematiziranje »razsodne moči« v njegovi tretji »kritiki« se nanaša na razsojanje na področjih estetike in narave. Obstaja pa še drugačna relevantna »razsojanja«, ki jo Kant opredeljuje v svoji »Metodologiji čistega praktičnega uma«. Kako morem govoriti o nravnem delovanju, mi lahko po Kantu pokažejo »pogovori v mešanih družbah«.³⁹ Kant opozarja na to, da se v takšnih »pogovorih« pogosto najbolj zanimiv predmet »nanaša na nravno vrednost tega ali

³⁷ H. Arendt, *Verstehen und Politik. V: Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, str.112f.

³⁸ *Ibid.*, str. 113.

³⁹ I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana, 2003, B 273. (str.175)





onega dejanja, s katerim se hoče opredeliti značaj kake osebe«. In opazuje: »V teh presojanjih se nam pogosto na trenutke razodeva značaj oseb, ki sodijo o drugih [...].« V »nauku o metodi čistega praktičnega uma« igra torej »sodba« pomembno vlogo. Izrečeno sodbo potrebujem zato, da se etično orientiram. Poleg tega se v etičnih »sodbah« ljudi kaže, kakšen »značaj« imajo. »Značaj« je za Kanta »samolastna sestava« same »volje«. ⁴⁰

Da bi bili na tem mestu filološko natančni, je vsekakor treba opozoriti na to, da Kant vlogo »razsodne moči« v praktičnem pogledu omejuje na določen pomen. »Zaposlitev razsodne moči« ima pri urjenju »čistega praktičnega uma« le pripravljalno funkcijo. Ni še, kot zapiše, »interes za dejanja in njihovo moralnost«. Gre le zato, da se »radi kratkočasimo s takim razsojanjem«. ⁴¹ Toda ravno kratkočasna oz. pogovorna narava razsojanja daje napotek glede tega, kakšno vlogo igrata jezik in govor v moralnosti.

Da pri Kantu imamo »moralno razsodno moč«, dokumentira pozni spis *Religija znotraj meja čistega uma*. V zvezi z »radikalnim zlom« Kant govori o »lokavosti človeškega srca«, »ki slepi samega sebe glede svojih lastnih dobrih ali slabih nagibov«. ⁴² Ta »lokavost« je »nepoštenost«, ki »zavira vzpostavitev pristne moralne drže v nas« in se »razširja tudi navzven v zlaganosti in v zavajanju drugih«. Kot tak fenomen radikalnega zla »razglasi moralno razsodno moč v pogledu tega, za kar naj bi imeli kakega človeka«. »Moralna razsodna moč« nam tedaj daje priložnost, da presodimo, ali drugi ima »zmožnost ali nezmožnost«, da svoje »maksime« naravna po kategoričnem imperativu, oz. z drugimi besedami, ali ima v sebi »dobro ali slabo srce«. ⁴³

⁴⁰ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Werke, Bd. IV., B 1.

⁴¹ Primerjaj: I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, B 286.

⁴² I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 38.

⁴³ »Lahko še dodamo, da iz naravnega nagnjenja izvirajočo zmožnost ali nezmožnost hotenja, da v svojo maksimo povzame ali ne povzame moralni zakon, imenujemo dobro ali slabo srce.« [»Man kann noch hinzusetzen, daß die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, oder nicht, *das gute oder böse Herz* nennen.«] Ibid., B 21. Kar Kant označuje kot »srce«, se, razen pietističnih konotacij, ne da enostavno raztolmačiti. Zavzel bi se za to, da bi to metaforo povezali z razločitvijo »empiričnega« in »inteligibilnega značaja«, eksplicirano v *Kritiki čistega uma*: »Tako bi pri subjektu čutnega sveta imeli kot prvo empirični značaj, s čimer bi njegova dejanja bila kot pojavi povezana po stanovitnih zakonih narave, se iz njih kot pogojev dala izpeljati in bi torej, povezana z njimi, tvorila člene ene same verige naravnega reda. Kot drugo pa bi mu morali priznati še inteligibilni značaj, zaradi katerega sicer je vzrok omenjenih dejanj kot pojavov, a ni sam pogojen s čutnostjo in ni pojav. [Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen *empirischen Cha-*





Kar ima Kant v mislih, je stvarno stanje, ki kaže, da vsakdo nima enake zmožnosti sledenja »moralnemu zakonu«. To je problematično, saj nikakor ni lahko doumeti, kako naj se zagovarja tistega, ki po neki »naravni nagnjenosti« deluje mimo moralnega zakona. Kant ta problem reši z mislijo, da »nagnjenost k zlu« izhaja iz nekega »intelegibilnega deja«⁴⁴ (z mislijo, ki ji Schelling v svojem spisu o svobodi posveča tako veliko pozornost). »Nagnjenost k zlu« smo pridobili tako rekoč predempirično, a priori. »Dobro ali slabo srce« potem ni kak nastavek, ki ga preprosto ni moč obravnavati z vidika odgovornosti, temveč mu krivdo lahko pripišemo z vidika »intelegibilnega deja«.

Gledano ločeno od te »rešitve« problema, pa je za Kanta »srce« organ »zmožnosti ali nezmožnosti« nekaj »vzeti nase«. Je torej v najširšem smislu organ, ki »moralni zakon« razume ali ne razume. »Razumevanje«, za katero gre tukaj, ni niti rezultat kakega razumskega niti kakega čustvenega poteka. Prej se zdi, da se nahaja med tema možnostma. Da mislec seže po metafori »srca«, tedaj ustreza zapleteni stvarni situaciji, v kateri je potrebno neki zmožnosti odkazati mesto, ki je tako onkraj »glave« kot tudi »trebuha«.

160 V mišljenju Hannah Ahrendt najdemo vzporednico temu. V svojem eseju »Razumevanje in politika« citira – kar se zgodi redko – z velikim poudarkom neko mesto iz Stare zaveze. Gre za odlomek iz *Prve knjige kraljev*. Arendtova piše:

»V tem smislu bi lahko stara molitev, v kateri kralj Salomon, ki je vsekakor razumel nekaj o političnem delovanju, prosi Boga za ‚razumevajoče srce‘ kot največje darilo, ki ga lahko človek prejme in si ga želi, za nas še vedno imela pomen. Le človekovo srce – enako oddaljeno tako od sentimentalnosti kot od vseh papirjev – je na svetu pripravljeno nositi breme, ki nam ga je naložil božji dar delovanja, nekega začetek-bitosti in zato zmožnosti začeti.

rakter haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und also, mit diesen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligibelen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist.« I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Uredil Jens Timmermann, Hamburg, 1998, B 567.] Prim. tudi Peter Trawny: Über das Verhältnis von Herz und Vernunft im Denken Kants und Hegels, Anmerkungen zu einer Metapher. V: Kant-Studien 89. letnik., str. 318-334.

⁴⁴ Ibid., B26.





Salomon je molil za ta posebni dar, ker je bil kralj in je vedel, da nam le ‚razumevajoče srce‘ (in ne zgolj razmišljanje ali čutenje) naredi življenje z drugimi, vedno tujimi ljudmi v istem svetu znosno in njim napravi možno, da prenesejo nas.«⁴⁵

Za Arendtovo ponuja le »človeško srce« zmožnost prevzeti »božji dar« začenjanja oz. svobode in ga »nositi«. »Srce« samo je »dar« in kot tako ni podrejeno subjektovi samooblikovalni zmožnosti. »Razumevajoče srce« nam omogoči, da zdržimo druženje z drugimi. To zmore, ker v razumevanju ne izgubi moči delovanja. »Razumevajoče srce« bi torej lahko označili kot »srce« hermenevtike, ki sme zahtevati praktične nasledke.

Z »razsodno močjo« si deli to lastnost, da je »vmesni člen«. Drugače kot »razsodna moč«, ki svoje mesto najde med »razumom in umom«, se »razumevajoče srce« nahaja med »zgolj razmišljanjem ali čutenjem« ter med »papirji« in »sentimentalnostmi« ali celo onkraj njih.

Da Arendtova napotuje na Salomona, legendarnega sodnika-kralja, ni naključje. »Razumevajoče srce« ni le opisujoč, temveč v eminentnem smislu razsojajoč organ. Tako hermenevtika Arendtove razumevanje poveže z razsojanjem. V istem članku iz leta 1953 temu ustrezno postavi vprašanje: »Ali razumevanje ni v tesnem sorodu z razsojanjem [...]?»⁴⁶ Dejansko preide vsako razumevanje, ki se brani pred nevtralnostjo imoralnega, v razsojanje. Kajti na koncu ali pa že na začetku etičnega razumevanja je odločitev, je presoja.

⁴⁵ H. Arendt, *Verstehen und Politik*, str. 126. Primerjaj: 1. Kralji 3. 7–9, v Lutrovem prevodu: »Nun, Herr, mein Gott, du hast deinen Knecht zum König gemacht an meines Vaters David Statt. So bin ich ein junger Knabe, weiß nicht weder meinen Ausgang noch Eingang. / Und dein Knecht ist unter dem Volk, das du erwählt hast, einem Volke, so groß, daß es niemand zählen, noch beschreiben kann vor der Menge. / So wollest du deinem Knecht geben ein gehorsames [hörendes] Herz, daß er den Volk richten möge, und verstehen, was gut und böse ist. Denn wer vermag dies dein mächtiges Volk zu richten?« Arendtova zapiše v originalu članka »understanding heart« (primerjaj H. Arendt: *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*. V: *Essays in Understanding, 1930–1954*, uredil Jerome Kohn, New York, San Diego, London 1994, str. 322), medtem ko *King James Bible* Lutrovo »gehorsames Herz« prevedde kot »understanding heart«. Primerjaj: *The First Book of the Kings*, poglavje 3, 7–9: »Give therefore thy servant an understanding heart to judge thy people, that I may discern between good and bad: for who is able to judge this thy so great a people?«

⁴⁶ H. Arendt, *Verstehen und Politik*, str. 116.





Ta sodba mora biti za Arendtovo »nepristranska«. Zoperstaviti se mora sodbi »moderne malika«, »poslednji sodbi zgodovine«,⁴⁷ po kateri imajo prav le zmagovalci, poraženci pa so izročeni pozabi. Za tak upor je po Arendtovi primerna najprej posebna vrsta pripovedovalca. V odlomku, v katerem Arendtova govori o pomenu »nezainteresiranega ugajanja« za razsojanje, zapiše: »V tem, ko zapremo oči, postanemo nepristranski gledalec vidnega, ki direktno ni aficiran. Slepi pesnik!«⁴⁸ Prvi predstavnik proste razsodne moči je za Arendtovo »slepi pesnik«. Zaradi svoje nezmožnosti, da bi se izgubil v čutnem, je neodvisen. Zmagovalcu brani narek sodbe s tem, da se zadržuje izven območja njegovega vpliva. Tako odteguje se vsakemu *oktroi*, nastopi posebna *epoché*. »Slepi pesnik« ne izvršuje teoretične, tj. nevtralizirajoče, temveč etično, tj. k svobodni presoji vodečo *epoché*.

Zadnja filozofija Hannah Arendt niha med kontemplacijo in akcijo. Zlasti ji je do tega, da bi v kontemplaciji zarisala možnost etične hermenevtike. *Theoria* dobi zaradi tega etični jezik. Postane *theoria* pesnikov, tj. pripovedovalcev. Njeno razumevanje se neposredno prevesi v pripovedovanje. Specifično etični element tega hkrati tudi pripovedujočega razumevanja je razsojanje. Po Arendtovi pripoveduje le tisti, ki presoja. To dokazujejo njena pogosta navajanja pesnikov, o katerih ob priložnosti pove, da so le oni, pesniki, tisti »ki govorijo za ‚otroke sveta‘, ne da bi jih zmedla katera koli teorija, nezmotljivo ujeti v resnični tek sveta«. ⁴⁹ Tako se naposled v pesnjenju kristalizira, za politično mišljenje paradigmatško, hermenevtika »razumevajočega srca«, katere politično-etičnega značaja se ne da spregledati.

Prevod: Robert Simonič

⁴⁷ »Če je razsodna moč naša zmožnost ravnanja s preteklostjo, potem je zgodovinar tisti raziskovalec, ki je, medtem ko poroča o preteklosti, njen sodnik. Če je tako, od malika, ki se imenuje Zgodovina, lahko terjamo nazaj svoje človeško dostojanstvo, si ga na neki način ponovno prilastimo, pri čemer pa ne zanikamo pomena zgodovine, temveč le njeno pravico do poslednje sodbe.« H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, str. 212.

⁴⁸ H. Arendt, *Das Urteilen*, str. 92.

⁴⁹ H. Arendt, *Izvori totalitarizma*.





Alon Segev

OPTIMIZEM IN PESIMIZEM V GADAMERJEVI KNJIGI O CELANU

Gadamerjevo delo »*Kdo sem jaz in kdo si ti*« in drugi eseji¹ je natančna vaja v hermenevtični fenomenologiji, ki jo je uvedel in razvil v *Resnici in metodi*² kakor tudi v drugih objavljenih besedilih: »Dejanskost lepote – umetnost kot igra, simbol in praznovanje«³ in »O praznem in izpolnjenem času.«⁴ Kot bom razložil pozneje, naj bi »optimizem« in »pesimizem« razumeli v smislu fenomenologije kot možnosti ali nemožnosti razumevanja fenomena: razkrivajoče in zakrivajoče se človeške eksistence. Heidegger jo je pred *Kehre* (obratom v lastni filozofiji) skušal razložiti z aplikacijo grške besede za resnico, »*aletheia*«: rešitev pred pozabo in pozabljivostjo (*lethe*). Da bi lahko ocenili in cenili Gadamerjev prispevek, moramo najprej zastaviti dve vprašanji in tudi poiskati odgovor nanju: (1) Na kakšen način izkustvo umetnine in razmišljanje o pesmih prispevajo k fenomenologiji? (2) Zakaj Celanove pesmi?

Moj namen je odgovoriti na ti dve vprašanji in se zatem vprašati, ali Gadamer doseže svoj namen z obravnavo Celanovih pesmi. Gadamer je trdno prepričan, da hermenevtika ni niti metoda niti postopek, izpeljan iz apriornih načel. Na-

¹ Gadamer (1997).

² Gadamer (1985–1995).

³ Gadamer (1976).

⁴ Gadamer (1972).

163



sprotno, hermenevtika je sólo izkustvo človeške eksistence. »Hermenevtične metode kot take ni. ... Hermenevtika ni neki postopek, temveč prej zadržanje osebe, ki hoče razumeti koga drugega ali ki hoče razumeti jezikovni izraz kot bralec ali poslušalec.«⁵ Drugače povedano, filozofija ni več intelektualni akademski predmet, pač pa človeško izkustvo samo.

Človek je zgodovinsko končno bitje, čigar um je omejen prav s to končnostjo. Zato ne poseduje absolutne vednosti, vsako posamezno spoznanje pa je potemtakem le eden od omejenih pogledov na realnost, zgolj ena perspektiva zamišljanja »stvari na sebi«. (Biti časoven pomeni nekaj posedovati, in sicer neki vidik, in to hkrati ne imeti.) Vsako spoznanje ni nič drugega kot interpretacija – hermenevtika. Ker se vsako razumevanje začne s predhodno vednostjo, nepristranskega razumevanja kot takega ni, ni »ničelne točke«, s katere bi razumevanje lahko začelo svojo pot. Vsako razumevanje ima svojo zalogo kulturnih predsodkov in vnaprejšnjih sodb, ki tvorijo osnovo, s katere vsako razumevanje naredi svoj prvi korak. Ti predsodki so obenem sredstvo za razkrivanje (kolikor brez njih razumevanja in uvidevanja ni) in zakrivanje (kolikor so zgolj omejene perspektive na račun drugih vidikov dojetja realnosti). Toda te predsodke in vnaprejšnje sodbe skozi razumevanje in vpriči nečesa novega kot nečesa tujega postavljajo pod vprašaj, raziskujejo in zamenjujejo drugi predsodki. Realnost je tako ugledana v sveži perspektivi, ki vznikne iz mešanja novih in starih perspektiv. To je za Gadamerja »zlitje horizontov« (*Horizontverschmelzung*).⁶ Ta proces ponazarja z dialektiko vprašanja in odgovora. Predsodki so vrste odgovora – nekaj, kar poznamo, česar smo privajeni in kar sploh ne zahteva nadaljnega vpraševanja; nekaj, zaradi česar samodejno reagiramo brez pomislekov. Da bi razumeli novo, tuje, nejasno, ga moramo uzreti kot odgovor na vprašanje. V postavitvi vprašanja, katerega odgovor je tisto tuje, postane sam predsodek nekaj vprašljivega, se pravi nekaj, kar zahteva preiskavo in preskus, da bi lahko realnost razumeli bolje. Predsodkov in osnov razumevanja se nikoli ne znebimo; lahko se zgodi samo to, da prevladajo nove perspektive. Razumeti pomeni biti pripravljen na vselejšnjo izpostavljenost tujemu. Nanašati se na nenavadno kot na »ti« (*Du*), učiti se od njega in biti pripravljen spremeniti lastno perspektivo s pripoznanjem resnice drugega, ne

⁵ Gadamer (1997), 161.

⁶ Razlikovati moramo med optičnim in jezikovnim horizontom. Na jadrnici vidimo vselej druga obzorja, eno se izgubi in ga nadomesti drugo. Ko pa se soočimo z drugo kulturo, se učimo novega jezika itn., ne izgubimo prejšnjega znanja, prejšnjega jezika in navad spričo novih, temveč pride do novega zlitja horizontov. Glej Tietz (2000), 68–85.





pa, da z njo manipuliramo ali jo nadzorujemo, medtem ko ga skušajo predsodki prikriti in izriniti iz svoje lastne perspektive.

Ker je človek končno bitje, proces razumevanja, ki ga Gadamer imenuje »izkustvo« (*Erfahrung*), ostaja vselej nedokončan. Vsako izkustvo nujno vodi k drugemu, tako da se vsako razkrivanje dogaja tudi kot zakrivanje. Razkrivanje in zakrivanje sta bistveni prvini človeške eksistence v smislu razumevanja in ju ni mogoče ločiti in izolirati. V jedru tega procesa je uvid (*Einsicht*), da je človek končno in zgodovinsko bitje. Neskončni absolutni duh nima potrebe po izkustvu. Človeka nekaj prizadeva zato, ker to razume človeški um, ki je končen in zgodovinski. In brez tega uvida za nas ne more nič obstajati.

Po Gadamerju je uvid v končnost in zgodovinskost človeške eksistence in hkratne razkritosti in zakritosti fenomen, bit, ki jo razkriva hermenevtična filozofija. Fenomenologija si tega fenomena, ki leži v osnovi človeške eksistence, ne umišlja, temveč ga osvetljuje. Ta fenomen – razumevanje človeške eksistence v njeni končnosti in zgodovinskosti in zatorej v vselejšnji razkritosti kot tudi zakritosti v tem smislu, da sleherna perspektiva razkriva določene vidike realnosti in prikriva druge – se razodene v posebni vrsti časovne prezenze. Ta prezenca pa ni brezčasni zdaj kot neskončen tok časa (*Jetztfolge*), temveč posebna vrsta razumevanja časa – človekove časovne eksistence – v njegovi končnosti. Gadamer to posebno vrsto prezenze, razumevanja, imenuje »gnomična prezenca« (*gnomische Gegenwart*).⁷ Čas kot človeška eksistenca je v tej prezenci ugledan v svoji resnici: ne brezkončen tok brezčasnega zdaja, temveč končna prezenca. Takšna prezenca je *Atemkristall* sam, kar je tudi naslov tu obravnavanega ciklusa pesmi.⁸ Vprašanje je, kako je Gadamer mislil ohraniti to prezenco v območju fenomenologije. Kajti jasno je, da s tem prestopa mejo tega v smeri proti območja k transcendentnemu, ki presega človeško izkustvo razkrivanja in zakrivanja. »Optimizem«, kot bomo slišali pozneje, je prepričanje, da je to razumevanje, to gnomično prezenco mogoče doseči.

Ker hermenevtična fenomenologija ni metoda, ni sistematičnega pristopa k fenomenu. Pojavi se *nenadno*. Nenadoma zablisne.⁹ S tem postane Gadamerjev obrat k izkustvu poezije bolj transparenten: ne gre mu za metodo, ker ta vselej

⁷ Gadamer (1997), 83.

⁸ Gadamer (1997), 125.

⁹ To Gadamer pokaže pri obravnavi Platonovega »Sedmega pisma«. Glej Gadamer (1985–1995), 6 knj., 90–115.





prinaša neki onkraj, neki prvi transcendentalni princip v osnovi metode, ki pa ne more biti vključen vanjo.¹⁰ Za hermenevitično fenomenologijo je to nesprejemljivo. Vendar po drugi strani zavračanje metode in s tem prvega principa ni nič manj problematično. Fenomen, razkritost fenomenologije, ne more služiti kot prvi princip, ker je sam časoven in je izkustvo človekove končne eksistence v zakrivajočem razkrivanju. Zavrnitev metode Gadamerja prisili k temu, da se zateče k Heideggru in Benjaminu, ki pozornost usmerita na posebno formo življenja, v katerem je še možno prvobitno avtentično izkustvo časovnega fenomena.¹¹ Dejansko jima gre za to, da bi filozofijo umestila v življenje.

¹⁰ Kant v *Kritik der reinen Vernunft*, v poglavju o regulativni rabi idej razlaga, da čeprav človek ne more spoznati pojma absolutnega, ker nima ustrezne čutne intuicije, ta vendarle predstavlja nepogrešljiv postulat slehernega izkustva. Brez njega bi bile vse posamezne izkušnje goli agregat (*blosses Agregat*).

»Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen erhält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloss ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird.« Kant (1998), 710–711.

166

V *Kritik der Urteilskraft* se zateče k isti razlagi pri reševanju antinomije mehanske in teleološke vzročnosti. Četudi lahko izkusimo mehansko vzročnost, ta ne bi bila smiselna brez postuliranja smotra. Kant (2001), §77, 326.

Hermenevitična fenomenologija ne more sprejeti takšne regulativne ideje, ki bi se nahajala onkraj njenega območja. Vprašanje pa je, kako lahko hermenevitična fenomenologija deluje brez takšne ideje, brez »stvari na sebi«. Kajti vsak izraz se navezuje onkraj samega sebe na neko dovršenost (*Vollkommenheit*), ki mu podeljuje smisel. Če si ne bi predpostavljali, daje brano besedilo dovršeno, bi bilo brez smisla. Gadamer priznava, da je takšna transcendentalna enotnost bistvena. Ugovarja pa temu, da obstaja ločeno od svojih delov. Ta enotnost je vselej tu. In vendar ni statična, temveč se oblikuje in preoblikuje na vsakem koraku branja in razumevanja. »In jeder Weltansicht ist das Ansichsein der Welt gemeint. Sie ist das Ganze, auf das die sprachlich schematisierte Erfahrung bezogen ist. Die Mannigfaltigkeit solcher Weltansichten bedeutet keine Relativierung der >Welt<. Vielmehr ist, was die Welt selbst ist, nichts von den Ansichten, in denen sie sich darbietet, Verschiedenes. Das Verhältnis ist ähnlich wie bei der Dingwahrnehmung. Phänomenologisch gesehen besteht das >Ding an sich< in nichts anderem als in der Kontinuität, mit der sich die perspektivischen Abschattungen der Dingwahrnehmung ineinander überführen, wie Husserl gezeigt hat (Ideen I, § 1). Wer das >Ansichsein< diesem >Ansichten< entgegenstellt, muss entweder theologisch luziferisch denken, als einer, der sich seine eigene Göttlichkeit dadurch beweisen möchte, dass ihm die ganze Welt zu gehorchen hat – dann ist ihm das Ansichsein der Welt eine Einschränkung der Allmacht seiner Einbildung.« Gadamer (1985–1995), I. knj., 451.

¹¹ Heidegger se osredotoči na zgodnje krščanstvo, ki naj bi še imelo avtentično izkušnjo biti kot časa – kot *kairos*. »Die Christliche Erfahrung lebt die Zeit selbst [>leben< als verbum transitivum verstanden].« Heidegger (1995), str. 82. Glej Sheehan (1979). Pri Sheehanu pogrešam celotno besedilo, ki je izšlo leta 1995. Benjamin se osredotoči na zgodnje Jude, ki naj bi ravno tako imeli isto izkustvo tega fenomena. »Die Thora und das Gebet unterweisen sie [die Juden] dagegen im





Zaradi tega se nazadnje zatečeta k eshatologiji. Pa vendar Gadamer svojo hermenevtično fenomenologijo postavlja v bližino Husserlovi fenomenologiji.¹²

Filozofija očitno ne more stopati naprej brez razlikovanja med apriornim in aposteriornim; prej se zdi, kakor da je povsem povzeta v formo življenja. Gadamerjev obrat k umetnosti in poeziji pa se zdi kot kompromis, hermenevtična fenomenološka alternativa razločevanju forme življenja in filozofije. Jasno se bo pokazalo, da je tu jedro gadamerjevske problematike. Postala naj bi alternativa prvemu transcendentalnemu principu metode. Dejansko gre za neke vrste metodo, in nikakor ni jasno, kako naj bi jo Gadamer povzel v hermenevtično fenomenologijo.

Kot smo že dejali, hermenevtična fenomenologija ni metoda. Je eshatologija – nenadnen vblisk fenomena. Pesmi, pravi Gadamer, naj bi razprostrle areno tega razkrivanja. Nekatere pesmi v *Atemkristall* to dejansko potrjujejo. Tako da so »optimistične«, kar se tiče fenomenologije biti, in kakor da hočejo reči, da je to razodetje možno. To razodetje se zgodi, ko pesnik uspe »pretresti« običajno konvencionalno govorico. Z nenavadnim, idiosinkratičnim, alternativnim in šokantnim kombiniranjem prinaša uvid, da je konvencionalna govorica le ena perspektiva osmišljanja in pogleda na realnost. Konvencionalnost dejansko razkriva s tem, da ljudem omogoča nanašanje na realnost kakor tudi na njeno sporočljivost. A hkrati tudi zakriva s tem, da potlači druge perspektive realnosti, ki bi lahko spodnesle spokojnost vsakdanjega življenja. Druge pesmi pa so, nasprotno, pesimistične. Kakor da hočejo reči, da razodetje ni mogoče. Kajti pesnik ne more nič drugega kot uporabljati konvencionalno govorico. Nima boljšega sredstva od konvencionalne govore. Toda Gadamer ne popušča in ostaja zvest prvotnemu prepričanju, da pesem lahko doseže fenomen. Ali pa bi morda lahko dejali, da »pesimizem« pesmi ni nič drugega kot Celanov pretanjen vpogled, da gnomične prezence ni mogoče doseči v območju hermenevtične fenomenologije? To ne bi pomenilo samo tega, da je razkrivanje isto kot zakrivanje, ampak tudi to, da če rečemo »optimizem«, v isti sapi rečemo

Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.« Benjamin (1965), 94.

¹² »Husserl hat, wie ich meine, einen guten Wink gegeben, wie sich die Aufhebung der Realitätserwartung im Falle des Kunstwerkes vollzieht, ohne dass man ungemässe Kategorien von Fiktion, Illusion usw. ins Spiel bringen müsste. Er bemerkt öfters im Zusammenhang der Lehre von der eidetischen Reduktion, dieselbe sei im Falle des Kunstwerks ‚spontan erfüllt‘.« Gadamer (1985–1995), 8. knj., 255.



tudi »pesimizem«. Z drugimi besedami, zunaj človekovega procesa razkrivanja in zakrivanja ni nobenega drugega odkrivanja.

In vendar Gadamer ostaja zvest hermenevtiki celo spričo »pesimističnih« pesmi. Da bi lahko dojeli to zvestobo, ni dovolj reči, da se vsak filozofski argument – bodisi eksistencializma, utilitarizma ali skepticizma in tako dalje – sesuje, če ga apliciramo na njega samega. Po drugi strani pa Gadamer ne more sprejeti metode, ker ta nujno vsebuje transcendentalni princip. Tak princip je drugoten glede na časovni proces človekove eksistence, glede na bit in fenomen hermenevtične fenomenologije. Kar koli človeka prizadeva, se ga tiče, se lahko zgodi v tem časovno zgodovinskem procesu. In tak princip bi se nahajal zunaj območja časovnosti. Po drugi strani pa je tak princip vendarle nepogrešljiv, saj bi se hermenevtična fenomenologija brez njega izkazala za golo slučajnost. Ne bi imela pravice podeliti primata tej ali oni izjavi. Brez kriterija bi bila preobširna, brezmejna.¹³ S tem pa bi se morali odreči argumentom in bržkone tudi obravnavi Celanovih pesmi.

(1) Pesnik kot fenomenološka arena

168

Kot rečeno, da bi lahko ovrednotili Gadamerjev prispevek, se moramo vprašati, zakaj je kot fenomenološko areno izbral pesnika in njegove pesmi, in sicer kot sredstvo razkrivanja fenomena – temeljnega časovnega izkustva človekove eksistence v njenem razkrivanju in zakrivanju. Časovno konstitucijo človeka glede izkustva (*Erfahrung*) smo že razložili. Človeško spoznanje je omejeno. Vselej najdemo neki onkraj, ki še ni dosežen in razumljen. Vsako soočenje z novo entiteto spremeni spoznanje in nas prisili, da vnovič premislimo svoja stališča. Rezultat je novo zlitje novega in starega. To zlitje je nova prezenca, v kateri se preteklost in tudi prihodnost pokažeta v novi luči: v ospredje se postavijo nove možnosti interpretacije preteklih in novih pričakovanj. Ta pojem časa ni zaobsežen v brezčasni prezenci (*noun, nunc*). »Živo bitje eksistira na ta način, da preprečuje, da bi takšne izkušnje spremembe reducirali na nespremenljivo, na neločljivo enotnost ‚prezence‘.«¹⁴ Te brezčasne prezence (»neločljive od enotnosti ‚prezence‘«) človekov končni um ne doseže in posledično tudi fenomenologija ne. Pojem časa kot neskončno verigo brezčasnega zdaja

¹³ Ta argument proti Gadamerjevi hermenevtiki razvija Reiner Wiehl. Wiehl (1984).

¹⁴ »Wieder ist fernzuhalten, dass solche Erfahrungen von Veränderung auf Nichtveränderung zurückweisen, auf ein ungeschiedenes Beisammen von ‚Gegenwart, in der sich das Lebendige‘ hält.« Gadamer (1972), 230.



Gadamer imenuje »prazni čas« (*leere Zeit*). Človek izprazni čas njegove vsebine, ga iztrga iz zgodovinskega konteksta in ga s tem napravi za merilno sredstvo. Od tod izvira čas, pojmovan kot neskončen. Toda končno bitje ima potrebo po načrtovanju, planiranju. To pomeni, da v osnovi tega pojma leži izkustvo časovne končnosti. Temeljno izkustvo časa, ki je razumljen kot končen, Gadamer imenuje »izpolnjeni čas« (*erfüllte Zeit*). Ta avtentični modus časa ni homogen in nepretrgan tok, temveč sestoji iz »skokov«, prekinitiv. Kar eksistira, nenadoma postane staro in pojavi se nekaj novega – nova »monada«, v kateri se preteklost in prihodnost oblikujeta na novo – ugledata luč sveta. Gadamer se pri razlagi tega zateče k Heraklitu. »Izkustvo časa, ki teče sam po sebi, je postajati-drug – ne kot sprememba nespremenljivega substrata, temveč v neposrednosti postati-drug. Živo bitje preide v drugo dobo in za seboj pusti neko dobo. Njegova časovnost je očitno zaznamovana z neko diskontinuiteto, o kateri je razmišljal že Heraklit, ko je govoril o nenadni spremembi, neposrednem pojavljanju novega in zatonu starega, kot o skrivni resnici biti. ‚Otroci zavržejo igrače, ko odrastejo.‘¹⁵ Ta nenadni dogodek je za Gadamerja »dogodek, ki vzpostavlja epoho« (*Epoche machendes Ereignis*). Staro se ne izgubi, marveč je ugledano v novi luči. Ta dogodek je lingvističen: zgodi se v soočenju novega s tujim. Da bi se lahko z njim soočili, ga moramo »prevesti«, zanj poiskati pravo besedo in ga prenesti v njegov lastni jezik. Pesnik je tu dober zgled: najti mora *svojo lastno* besedo, namesto da uporablja obrabljen konvencionalni jezik, če noče, da se nanj vse prehitro pozabi. »... v skorji praznega govoričenja [pesnikov svet] najde ‚točko preboja‘ – šele tedaj pesem uspe ...«¹⁶ S prebojem »skorje praznega govoričenja« pesnik izvrši *epoche*: konvencionalno postane staro, ugledano je v novi luči in se pojavi novo. Taki dogodki so lastni človekovi eksistenci. Pesnik je fenomenološko sredstvo za njihovo osvetljevanje. Povrh vsega pa je Celan *poeta doctus*¹⁷ v tem smislu, da njegove pesmi tega procesa ne le izražajo, ampak o njem tudi govorijo.

Videti je, kakor da Gadamerjeva izbira Celana ni naključna. Razumevanje se godi le, če je pripravljenost na odprtost za novo, tuje; na dopuščanje, da to

¹⁵ »Die Zeiterfahrung, die hier von sich geht, ist das Anderswerden – nicht als irgendeine Veränderung an einem bleibendem Substrat, sondern in der Unmittelbarkeit des Andersgewordenseins. Das Lebendige tritt in ein Alter und lässt ein Alter hinter sich. Seine Zeitlichkeit hat Diskontinuität eigentümlicher Art, über die offenbar schon Heraklit nachgedacht hat, wenn er den Umschlag, das unvermittelte Hervortreten von Neuem und das Versinken von Altem, als die geheime Wahrheit des Seins denkt: >Kinder werfen ihr Spielzeug weg, wenn sie erwachsen werden.<« Gadamer (1972), 230.

¹⁶ Gadamer (1997), 118.

¹⁷ Gadamer (1997), 117.





spregovori svojo resnico in pripravljenost na spreminjanje predhodnih spoznanj. Z drugimi besedami, razumevanje je dialog. Cilj je resnica sama in ne zmaga nad sogovornikom. Samo tako se lahko razkrije resnica. Sogovornika moramo torej ogovoriti s »ti« (*Du*). V vsakem razumevanju sta zaobsežena »jaz« in »ti«: predsodki in nova prepričanja. »Jaz« in »ti« nista podležeča subjekta, temveč se oblikujeta na novo kot del procesa človekove časovne in nenehno spremenljive eksistence. V nekaterih pesmih iz *Atemkristalla* »jaza« in »ti-ja« ni mogoče natančno določiti (»... prvega principa za odgovor na vprašanje ‚kdo sem jaz in kdo si ti?‘ ni.«)¹⁸ Tako te pesmi Gadamerju omogočajo, da zastavi svoj argument.

Kot rečeno, *Atemkristall* vsebuje tako »optimistične« kot »pesimistične« pesmi. Medtem ko »optimistične« razkrivajo možnost razodevanja, pesimistične razžira hud dvom.¹⁹ Pesimistične pesmi kažejo napetost med hermenevtiko kot procesom razumevanja človekove eksistence na eni in hermenevtiko kot metodo na drugi strani. Kajti Gadamer si ne premisli in se oklepa prepričanja v razodetost tudi v »pesimističnih« pesmih. Zdi se, da mu ta zvestoba omogoča, da pesimistični izraz dojame kot izjemo.

170

(2) »Pesimistične« ali »optimistične« pesmi?

V utore
nebesnega kovanca v špranji vrat
tiščiš besedo,
iz katere sem izvit,
ko sem s tresočimi pestmi
razkril streho nad nami,
strešnik za strešnikom,
zlog za zlogom,
zaradi bakrenega
bleska beračeve
skodele²⁰ tam zgoraj.²¹

¹⁸ Gadamer (1997), 118.

¹⁹ Zame sta pesmi »Izgrizena z nesanjanim« (115) in »Armirani grebeni« optimistični, »V utore« (78) in »Izgrizeni z« (74) pa pesimistični.

²⁰ Tu sledim prevodu Heinemanna in Krajewskega, razen v primeru »Bettelschale«, ki jo prevajata kot »beračeva posoda«. Po mojem je boljši prevod »skodela«, saj lahko »posoda« zmanjša vtis revščine in nesreče. Joris jo prevaja kot »skodelo«. Celan (1995), 59.

²¹ Gadamer (1997), 78.



Ta pesem po Gadamerju razkriva dialektiko razkrivanja zakrivanja. Ta dialektika je nujna, kajti jezik je komunikacija: utečene obrabljene rabe govorce nam omogočajo komuniciranje in brez njih ne bi mogli ničesar povedati ali izjaviti. Po eni strani razkrivajo realnost, jo dajejo na vpogled, v sporočanje in poročanje. Po drugi strani pa jo prikrivajo, ker razkrijejo samo eno faseto, medtem ko so drugi vidiki potlačeni. Zaradi te dialektike izgubimo odnos do resnične zadeve – njene biti. Ta resnica ni trdno načelo, ki je nekje skrito in čaka na odkritje enkrat za vselej. Resnica je prej v tem, da odkrijemo, da je vsako razkrivanje hkrati tudi zakrivanje.²² Ta resnica, ta fenomen se razkriva kot človekova časovna eksistenca. (Biti časoven pomeni videti realnost le iz omejene perspektive.) Izguba resnice nikakor ni zadeva malomarnosti ali nemarnosti, ampak prej neka nujnost, ker je govornica sredstvo komunikacije, ki omogoča nanašanje na realnost in udeležnost na skupnem izkustvu. Pesnik – »ali nemara sleherni med nami?«²³ – naj bi »pretresel« utečene konvencije in sprostil razkritje resnice. In tako slišimo pesem; le tako nas ne pušča ravnodušne. To velja za vsak izraz: če nekdo reče nekaj splošno znanega, to zveni monotono in banalno, tako da temu nihče ne bo namenil posebne pozornosti. Toda pesnik nima nobenih drugih sredstev za doseg tega cilja razen konvencionalne rabe govorce.

Pesem »V utore« opisuje hermenevitično strukturo konvencionalnih rab, ki pesnika ovirajo pri doseganju resnice. In tudi ko pesnik s tresočimi pestmi razkrije streho in odstrani govorico, je rezultat sila uboren (»blesk beračeve skodele tam zgoraj«). »Nemara velja za vsakega izmed nas, da bi radi razkrili streho, ki nam nudi zaščito, tako da bi odvzeli portal in razgled, da bi lahko uzrli neko čistino. Pesnik bolje od drugih pove o samem sebi nekaj, kar nemara drži za vse nas. Zakrivanje besed je kakor streha nad nami. Besede varujejo tisto, kar je znano in utečeno. Kolikor pa nas povsem prekrijejo z znanim, onemogočajo vsak pogled na neznano.«²⁴

Pesnik mora biti upornik, da bi lahko dosegel resnico. A ta revolucija ne prinese nobenega rezultata. Nasprotno, ker je njegovo edino orožje konvencionalna govorica, se vedno bolj oddaljuje od resnice, ki jo skuša doseči. Bolj ko se

²² Ernst Tugendhat temu pojmu resnice ugovarja. Sicer priznava, da ta pojem razširi tradicionalni pojem resnice in tu vidi njegovo zaslužnost. Po drugi strani pa naj bi bil preširok, tako da ni več mogoče govoriti o resnici v razliki od neresnice. Tugendhat (1967).

²³ Gadamer (1997), 81.

²⁴ Gadamer (1997), 81.





upira, bolj se zgošča konvencionalna raba in bolj zakriva resnica: »besedo, iz katere sem izvit«. Gadamer »jaz« poistoveti s pesnikom. Biti »izvit« pomeni izvirati iz, a tudi biti vse bolj oddaljen. »/.../ z razkritjem strehe, iskanjem prave besede, (,ko sem razkril‘), se pesnik ne vrne domov, marveč se izgubi. ‚Izvit je‘ iz besede, ki je dejansko on sam; je brezupno ločen od nje in se zaman trudi – s tresočimi pestmi –, da bi se vrnil k njej.«²⁵

Razkrivanje in zakrivanje bistveno spadata k resnici. Optimizem in pesimizem sta dejansko od njiju odvisna (brez razkrivanja in zakrivanja optimizma in pesimizma ne bi bilo), nista pa z njima istovetna ali analogna. Sta prej vzporedna glede na razumevanje in napačno razumevanje resnice biti. Se pravi, da je resnica, bit, končna in časovna in tako v enaki meri razkrita in zakrita. Pesnikov uspeh je dvomljiv. Gadamer priznava, da »gre za grenke verze«. ²⁶ »Toda ali sploh kdaj dosežemo cilj? Odgovor v pesmi je strašen. Kar doseže delo s tresočimi pestmi, v resnici ni nič več kot beračeva bakrena skodela z onstranskim bleskom.«²⁷

172

Morda Celan ni tako pesimističen, morda ga vodi pretanjen hermenevtičen uvid, da ni mogoče odkriti gnomične prezence onkraj procesa razkrivanja in zakrivanja? Da je lahko vez med gnomično prezenco in hermenevtično fenomenologijo zgolj nejasna? Ali to pomeni, da sploh ni mogoče ločevati med optimizmom in pesimizmom ter razkrivanjem in zakrivanjem?

Izgrizena z nesanjanim,
brez sna prehojena krušna dežela
izmetava hrib življenja.

Iz njene sredice
nam znova gneteš naša imena,
ki jih jaz, tvojemu
podobno
oko na vsakem prstu,
otipavam,
da bi našel mesto, ki bi se skozenj

²⁵ Gadamer (1997), 82.

²⁶ Gadamer (1997), 79.

²⁷ Gadamer (1997), 81.



lahko prebudil k tebi;
svetla
lakotna sveča v ustih.²⁸

V tej pesmi smo priča isti dialektiki razkrivanja in zakrivanja. »Hrib življenja«, pravi Gadamer, ustvarja gibanje slepega krta. »Od ‚krta‘ k slepemu gibanju življenja, ki se zdi kot nespečno potovanje po ‚krušni deželi‘. To spominja na služenje kruha in sleherna stvar implicira zastavljanje življenja.«²⁹ Utrta pot naj bi vodila v blagostanje, zadovoljstvo (»krušna dežela«). A vendar ne pelje k resnici. To je trda skorja konvencionalne rabe govornice in trdnih idej in prepričanj. »Z vsemi svojimi izkušnjami smo dejansko hrib življenja.«³⁰ V drugem verzu druge kitice je poudarek na »jazu«. To kaže na gibanje, ki je nasprotno iskanju blagostanja. »Jaz, ki ga ne zaduši rastoči hrib življenja ali krtina življenja, je še vedno aktiven in išče gledanje in svetlost – četudi je slep kot krt.«³¹ Gadamer v »jazu« prepozna pesnika. Ta naj bi razklal skorjo govornice in resnico iznesel na vidno. V nasprotju z iskanjem telesnega zadovoljstva pesnik strada! Sveča je simbol stradanja, lakote. Njegova aktivnost je uspešna – sveča svetlo žari. Celan to posebej poudari, tako da »svetlost« nastopa sama v enem verzu. »Tu je na delu aktivnost jaza, to pa ni nič drugega kot bdenje (nad nečim). Toda bdenje zahteva odrekanje spanju in sanjam, ki nastopijo na začetku, podobno kot se ‚sveča‘ nanaša na lakoto, se pravi na zavračanje polnjenega kruha, ki se nalaga na hrib življenja.«³² Sveča v ustih pomeni lakoto po pravi besedi. »To stradanje pa je očitno nenavadno po tem, da ima ta, ki stremlje po svetlosti, svečo lakote v ustih. To dejansko namiguje, da ne gre za stradanje, da se jaz odreka vsem bogato polnjenim besedam, ki se jim sicer prepuščamo v življenju – da bi bil pripravljen na resnico in svetlo besedo. /.../ resnična beseda je ta, ki sem je lačen, ki jo lakota obuja.«³³

Niti najmanj ni jasno, ali je Celan tu optimističen, kot velja za Gadamerja, ki misli razkrivanje biti skozi pesnika. Kajti duhovna sredstva, ki naj bi omogočilo razkritje gnomične prezence biti, v trenutku, se pravi v očeh, so kot krtove oči

²⁸ Paul Celan, prev. Niko Grafenauer, zbirka *Lirika*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1985, str. 83. Gadamer (1997), 74.

²⁹ Gadamer (1997), 75.

³⁰ Gadamer (1997), 75.

³¹ Gadamer (1997), 76.

³² Gadamer (1997), 76.

³³ Gadamer (1997), 76–77.





(»tvojemu podobno oko«).³⁴ Se pravi, da pesnika konvencionalna govornica slepi, tako da resnice ne more videti.

Armirani grebeni, križne osi,
prekopne
točke:
tvoj teren.

Na obeh polih
razklane vetrovnice, čitljivo:
tvoja izgnana beseda.
Severno resnično. Južno svetlo.³⁵

Ta pesem črpa izrazje iz geologije. Opisuje togo zakrivanje konvencionalne govornice. Govornica je pesnikovo polje, »teren«. Bistvo te pesmi je orientacija. Pesnik naj bi enako kot geolog obvladal svoje delo in našel »prekopne točke« v trdi zemlji, kjer lahko koplje in razkriva resnico. »/.../ orientacija na terenu govornice, ki je postvarala v svojih oblikah, slovnicu, rabi, stavčnih tvorbah in oblikovanju mnenj. Za vse obstajajo stroga pravila in konvencije, pa vendar najdemo tudi točke, na katerih lahko odkoplujemo globlje plasti. /.../ pesem opisuje pesnikovo izkušnjo z jezikom v trenutkih, ko skuša prebiti togo konvencionalno rabo »praznega govoričenja« (*Gerede*).«³⁶ Pesnikova beseda je »izgnana«, »pregnana«,³⁷ ker prekriva pot normam zakrivanja. »/.../ beseda je prepuščena sama sebi – vsi se je izogibajo, vsi jo imajo za nekaj nezaželenega – zaradi neposrednosti izrečene resnice.«³⁸ Po Gadamerju naj bi bila ta pesem optimistična. Pa vendar bi se lahko vprašali, ali »izgnana beseda« ne odraža Celanov dvom v pesnika. Se pravi v njegovo sposobnost predrtja »čenčanja« in zakrivanja resnice?

Celanove pesmi odražajo napetost med razkrivanjem in zakrivanjem. To je človekova eksistenca – hermenevtika. Spričo tega hermenevtičnega procesa razumevanja človekove eksistence je vztrajanje pri tem, da lahko skozi pesnika

³⁴ Glej pesem »Sivobelo«: Uho, ločeno, poslušaj.// Oko, narezano na trakove, se napenja.« Gadamer (1997). 96.

³⁵ Gadamer (1997), 115.

³⁶ Gadamer (1997), 116–117.

³⁷ Gadamer (1997), 89.

³⁸ Gadamer (1997), 117–118.





pridemo do resnice, problematično. Kako naj bi takšno »spoznanje« povežali s procesom razkrivanja in zakrivanja, če ju presega? Da bi lahko ostali zvesti pogledu na hermenevtiko kot proces razumevanja človeške eksistence, naj bi bila bralec in pesnik nedoločna »jaz« in »ti«. Če bi bila določena in če bi vedeli vse vnaprej in trmasto vztrajali pri predsodkih, bi bilo branje pesmi, pogovor o njih in njihovo razumevanje nesmiselni. Lahko trdimo, da je to spoznanje gnomična prezenca; to je nenaden blisk, ki se vedno znova pojavlja. Pa to reši problem? Ali torej lociranje tega spoznanja v mistični sferi reši bistveni in načelni problem? Ali ni to čisti dogmatizem? Zdi se, da je jedro problema v tem, da skuša Gadamer pesimizem in optimizem ločiti od razkrivanja in zakrivanja kot proces razumevanja človekove eksistence takoj zatem, ko je skušal preseči ta prepad z umestitvijo filozofije v proces življenja. Z drugimi besedami, Gadamer skuša rešiti filozofijo – kot *apriorij* – s pomočjo pesnika takoj zatem, ko se odreče taistemu *aprioriju* in filozofijo umesti v samo srce življenja.

Prevedel Janko Lozar

BIBLIOGRAFIJA:

- Benjamin, Walter (1965): »Geschichtsphilosophische Thesen.« v Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Suhrkamp, 78–94, Frankfurt am Main.
- Celan, Paul (1995), *Breathturn*, prevod Pierre Joris, Sun & Moon Press, Los Angeles.
- Gadamer, Hans-Georg (1976): *Die Aktualität des Schönen – Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Philipp Reclam, Stuttgart.
- (1997): *Gadamer on Celan – »Who am I and Who are You?« and Other Essays*, prev. in ur. Richard Heinemann in Bruce Krajewski, uvod Gerald L. Brunes, State University of New York, Albany.
- (1985–1995): *Gesammelte Werke in 10 Bänden*, 1–2 knj., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- (1972): »Über Leere und erfüllte Zeit,« v *Kleine Schriften III.*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 220–236.
- Heidegger, Martin (1995): *Gesamtausgabe* 60, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main.
- Kant Immanuel (1998): *Kritik der Reinen Vernunft – Nach der ersten und zweiten Originalausgabe*, ur. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Sheehan, Thomas (1979): »Heidegger's Introduction to the Phenomenology of Religion,« 1920–1921, v *Personalist* 60, 312–324, California.
- Tietz, Udo (2000): *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Junius, Hamburg.
- Tugendhat, Ernst (1967), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
- Wiehl, Reiner (1984): »Heideggers ontologische Frage und die Möglichkeit einer Ontologie,« v *Neue Hefte für Philosophie* 23, 23–45, Göttingen.





Damjan Mandelc

SAVATROVA VPRA [ANJA @IVLJENJA

Knjiga *Vprašanja življenja* (*Las Preguntas de la vida*, Ariel, Madrid 1999) se postavlja nasproti plitki in zmedeni filozofski literaturi. Iz človeškega fokusa in sodobno se loteva tem, ki so jih motrili ljudje vseh časov in ki bodo vedno aktualne. Savater je daleč od tega, da bi ponujal odgovore, temveč spodbuja nove dvome, naša predpostavljena vedenja postavlja pod vprašaj in že na prvih straneh opozarja, da se filozofije na da učiti, ampak da se lahko samo filozofira. To pa pomeni *znati gledati*, *znati spraševati* in *znati argumentirati*. Fernando Savater ni samo filozof velikega slovesa, ki skupaj s sodobnikom Julianom Mariasom dosti priobčuje v španskem tisku, ampak poleg tega, da poseduje kulturno in intelektualno solventnost, tudi izvrstno komunicira. Kvalitete njegove knjige so bogastvo in jasnost eksplikacije, zgoščenost, podkrepljena z mislijo raznovrstnih piscev, ki se v knjigi pojavljajo kot pomoč prikazu evolucije misli posamezne teme: od Platona, Descartesa in Nietzscheja pa vse do Popperja in piscev, ki se razlikujejo tako po stilu kot tudi času pisanja – Shakespeareja, Schillerja, Borgesa, ...

177

Glavne Savatrove teme so, podobno kot v drugih njegovih spisih, razum, človeška skupnost, človeško dostojanstvo, življenje in smrt, jezik in svoboda. Seveda se ukvarja tudi z drugimi, tipično »večnostnimi« temami: jazom, kozmosom, naravo, lepoto, časom, ... V vsakem primeru pa je polnost in razno-





likost pogledov na vsako temo prezentirana v vseh poglavjih. Naloga filozofa je, da nas sili misliti, in resnica je, da Savater to delo dobro opravlja. Tako v svojih romanih kot v člankih nas vedno prisili v poglobljeno refleksijo. V *Vprašanjih življenja* nam zastavlja najpomembnejša vprašanja naših življenj, ki pa nimajo gotovih odgovorov in jih moramo venomer znova premišljevati. Nikoli namreč ne vemo s popolno gotovostjo. Treba je vedeti, da filozofiranje ne pomeni *razrešitve* dvomov, temveč prej *vstopanje* vanje. Savatrova knjiga je najbrž ena tistih, ki moti veliko ljudi, saj avtor tudi o najbolj »nevarnih« temah razmišlja predvsem z razumom, in ne s srcem. Tako pravi, da je ves razum dialog, toda dialog, ki lahko poteka le med enakimi. Če nočemo, da bo kdo odločal za nas in namesto nas, moramo postati gospodarji svojega razuma (ki je edina pot k resnici) in razviti sposobnost, da nas prepriča boljši argument. Posebej zanimivo je poznavanje Savatrovih stališč pri prebiranju avtorjev, ki pišejo o znanosti, npr. Carla Sagana, saj najdemo veliko skupnih točk.

V svojem razmišljanju bom skušal pri vsakem poglavju *Vprašanj življenja* poudariti to, kar je bistveno. Pri tem pa Savater na koncu poglavja ne poda odgovorov, ampak zastavlja nova vprašanja, ki so spodbuda nadaljnjim iskanjem. Čeprav si na trenutke pomaga z zelo preprostimi primeri in poenostavljenimi izpeljavami, se za besedami in prispodobami skriva globoka, analitična, komparativna in iskrena misel, ki ustvarja pristno vzdušje filozofskega diskurza.

178

1. Smrt za začetek¹

Savater poglavje o smrti začne z mislijo o starih Grkih, ki so poznali le en izraz za besedi človek in smrt. To pomeni, da so človeka jasno enačili z njegovo najbolj lastno usodo, namreč s smrtjo. Nato avtor primerja življenje rastlin, živali in človeka. Pravi, da rastline in živali ne živijo na enak način kot človek, saj se človek edini od vseh živih bitij zaveda svoje smrti, svoje biti-k-smrti. To je tudi izvor njegovih najglobljih strahov. Seveda je smrt lastna vsem, toda velika razlika je med vedenjem, da se bo *vsem* zgodilo nekaj slabega, in vedenjem, da se bo to zgodilo prav *meni*. Smrt nas tako neskončno individualizira, hkrati pa nas dela vse enake. Savater skuša opozicijo med življenjem in smrtjo ponazoriti z mislijo Montaigna, ki pravi: »Ne umremo zato, ker smo bolni,

¹ Naslovi so prevod naslovov poglavij španskega izvirnika (op. prev.).



ampak zato, ker smo živi.«² Tako najpomembnejša razlika ni med biti zdrav in bolan, temveč med biti živ ali mrtev; med biti ali ne-bit.

Kako je umreti? Kako je biti mrtev? Fundamentalno vprašanje smrti bo po Savatrovem mnenju sicer za vedno ostalo neodgovorjeno, kljub temu pa nam ponudi v prebiranju Tolstojev roman *Smrt Ivana Iliča* in Ionescovo tragikomedijo *Kralj izhod*, deli, ki lahko po njegovem vsaj malo pomagata pri razmišljanju o tej zapleteni snovi.

Glede bogov Savater pravi, da so vsi bogovi antropomorfn – bogovi smrti, bogovi, ki jih smrt zadeva in ki imajo ključ do večnega življenja. Predvsem pa so nesmrtni. V vseh časih je bila po avtorjevem mnenju religija orodje, ki naj smrti da pomen. Ko govori o potencialnem posmrtnem bivanju, Savater strogo razmeji pomen besede življenje (kot življenje tukaj in tako) in besede eksistenca. Za to- in onostransko življenje ne uporablja istega izraza. Religije, ki ponujajo veličastno posmrtno zagotovilo večnega »življenja«, v resnici ponujajo le večno eksistenco ali trajanje, ki pa ni enako človeškemu življenju, našemu življenju. Savater nato poudari misel Miguela de Unamuna iz dela *Tragično občutje življenja*, da bi želel ostati to, kar je in kakršen je, tudi na drugem svetu. Takšno razmišljanje pa po Savatrovem mnenju poraja resen teoretski problem: Kako bi onostransko »življenje« lahko sploh bilo enako temu in še vedno individualno moje, če ne bi bilo strahu pred smrtjo? Če zanikamo ali zavračamo svojo smrtnost, nekako zavračamo tudi svojo človeškost. Paradoksalno je, da »verniki« (creyentes) verjamejo v razna religiozna prepričanja, hkrati pa ne verjamejo v najbolj očitno, nujno in vseprisotno dejstvo – smrt. Ko t. i. »verniki« zanikajo realnost smrti, so v resnici »neverniki«. Savater meni, da vera v posmrtno bivanje najbrž izvira od zgodnjih ljudi, ki so mrtvega človeka po videzu enačili s spečim in tako predpostavljali, da tako kot speči človek v resnici ni mrtev, tudi mrtvi nekako sanja. Savater dodaja: če človek ne bi sanjal, najbrž ne bi nikoli pomislil, da obstaja življenje po smrti.

Smrt drugega nas navdaja z bolečino in žalostjo, ko pa razmišljamo o lastni smrti, je glavno čustvo strah. Toda že grški filozof Epikur je opozarjal, da se smrti ni treba bati, kajti njena narava je taka, da jaz in smrt ne moreta nikoli soobstajati. Ko smo živi, ni smrti, ko pa pride smrt, že ni več nas. Zares grozljivo bi bilo biti zavestno mrtev, torej ostati na nek način živ, medtem ko bi

² Savater, *Las preguntas de la vida*.





vedel, da si v resnici za vedno mrtev. Savater pravi, da bi to ne bilo le absurdno, ampak tudi kontradiktorno.

Toda, se sprašuje avtor, je ne-bití res tako grozljivo? Konec koncev tudi pred rojstvom nismo obstajali, pa nam to ne povzroča problemov. Po smrti bomo šli na isti kraj (ali bolje ne-kraj), kjer smo že bili (oziroma nismo bili) pred rojstvom. Lukrecij, Epikurov učenec je ta paralelizem opisal v naslednjih nepozabnih besedah:

*Poglej nazaj v večnost stoletij, ki so minila,
preden smo se rodili, in ki našemu življenju ne pomenijo nič.
V tej večnosti nam Narava ponuja ogledalo prihodnjega časa,
v katerem lahko vidimo večnost, ki prihaja za našo smrtjo.
Je kar koli grozljivega in mučnega v tem prizoru?
Mar ni spokojno kot globok spanec?³*

180 Če smrt pomeni ne-bití, potem smo jo enkrat že premagali; na dan, ko smo bili rojeni. Čeprav smo smrtni, smo vseeno ubežali večni smrti, kajti smrti smo le uspeli ukrasti delček časa; leta, ko smo živeli. Eden največjih zahodnih filozofov, Spinoza, je rekel: »Svoboden človek o smrti razmišlja najmanj od vseh stvari in njegova modrost je meditacija o življenju, in ne o smrti.«⁴ Spinoza je s tem hotel reči, da je razmišljanje o smrti slaba opora, saj o njej ne moremo reči nič pozitivnega. Smrt je namreč čista negacija, je popolno nasprotje življenja. Pripravi nas k razmišljanju, toda ne o smrti, marveč o življenju.

Savater poglavje o smrti zaključí takole: »Misel, zbudena ob dejstvu smrti, se odbije od neprepustne stene smrti in pride nazaj k subjektu življenja. Ob možnosti, da mežimo, da ne bi videli smrti, ali da pustimo, da nas straši in slepi, imamo še eno možnost, to je, da skušamo razumeti življenje.«⁵

1. Resnice razuma

Ko Savater govori o razumu, védenju in znanju, se mu postavljajo vprašanja, kot so: kako sem znanje pridobil, kako vem, kar mislim, da vem, kako sem

³ Lukrecij: *De Rerum Natura*, III. knjiga, 1336–1344.

⁴ Spinoza: *Etika*, IV. poglavje.

⁵ Savater, *Las preguntas de la vida Vprašanja življenja*, str. 43.





lahko prepričan v svoje znanje ...? Po njegovem mnenju je prva naloga iskanje argumentov, ki bodo moje vedenje potrdili ali ovrgli. Ta proces vrednotenja argumentov, preden jih sprejmemo kot resnico, je poznan kot razumevanje. Razum je kombinacija deduktivnih procesov, poizkusov, preverjanj, postopkov izločanja, temelji pa deloma na izkušnjah, deloma pa na principih logike (to definicijo je uporabil Leibniz). Razum najprej skuša uskladiti osebno, subjektivno stališče z bolj objektivnim stališčem, tj. stališčem, katerega realnost lahko preveri katero koli drugo racionalno bitje. Cilj racionalne metode je vzpostavitev resnice, največjega možnega ravnovesja med tem, kar verjamem, in tem, kar je resnično dano v realnem svetu. Za Savatra je ena prvih nalog razuma označitev različnih polj resnic, ki sestavljajo realnost – eden vidnejših primerov zmede med dvema poljema resnice je npr. nezdružljivost teorije velikega poka in Boga stvarnika, kajti jasno je, da Bog ni in ne more biti princip v fiziki.

Ortega y Gasset je vzpostavil ločevanje med idejami in verjetji (prepričanji). Pravi, da so ideje naši lastni intelektualni konstrukti, npr. fotosinteza ali teorija relativnosti, naša prepričanja pa so tiste gotovosti, ki jih jemljemo za samoumevne (ko npr. verjamemo, da se bomo ob odhodu iz hiše znašli na znani ulici in ne na Luninem površju).⁶ Ideje imamo, medtem ko prepričanja živimo.

Savater v nadaljevanju opredeli glavne filozofske pozicije, ki se ukvarjajo z veljavnostjo razumskih izvajanj: racionalizem, skepticizem in relativizem. Tako kot racionalisti verjamejo v učinkovitost razuma, skeptiki o tem dvomijo in ne verjamejo, da lahko razum vzpostavi absolutno resnico. Relativisti menijo, da ni absolutnih resnic, ampak so le relativne, odvisno pač od etničnih korenin, spola, družbene pozicije, individualnih interesov ljudi ali skupin, ki jih zastopajo.

Za avtorja imajo skeptiki prav, ko pravijo, da nikoli ne bomo mogli imeti znanja, ki bi bilo absolutno resnično ali brez dvomov, kajti bolj ko vrtamo v svoje vedenje, večje luknje odkrivamo. Toda skeptike spravi na led z relativizacijo njihove osnovne pozicije: če ni nič resnično, ali ni resnično vsaj to, da ni nič resnično? Skepticizem lahko obtožimo kontradiktornosti, skeptiki namreč lahko imajo dobre argumente proti možnemu obstoju racionalnega vedenja, da bi prišli do tega, pa morajo taisto razumskost uporabiti pri svojem argumentiranju.

⁶ *Las preguntas de la vida, Vprašanja življenja*, str. 55.





Savater pravi, da smo ljudje sposobni razumevati realnost vsaj deloma, to pa zato, ker smo del te realnosti in naš ustroj odgovarja njenim principom. Naša čutila in možgani so resnični in zato jim tudi uspeva refleksija ostale realnosti. Morda je najprepričljivejši odgovor glede vedenja dal Kant v *Kritiki čistega uma*. Po Kantu je vedenje kombinacija tega, kar nam kažejo realnost, nato naša zmožnost, sprejemati občutja, in nazadnje kategorije našega intelekta. Stvari po sebi ne moremo razumeti, lahko jih le umevamo skozi svoja čutila in inteligenco. Ne poznamo »prave« realnosti, ampak samo tisto, ki je realna za nas. Naše vedenje je resnično vedenje, toda seže lahko le do tja, do koder nam dopuščajo naše zmožnosti (čutne in intelektualne). Če razum motri stvari, o katerih čutila ne dajejo dovolj informacij, v resnici o njih ne moremo vedeti ničesar. Ko razum spekulira o duši, Bogu, o vesolju, se podaja v kontradikcije. Bistvena pri Kantovi poziciji je tako sinteza, kajti s sintetiziranjem lahko pridemo do splošnejših resnic in širšega razumevanja realnosti.

Druga pozicija v odnosu do razumevanja realnosti je relativizem. Ta človekovo vedenje relativizira glede na kulturo, spol itd. Relativist pravi, da ima vsaka kultura svojo logiko in vsak individuum svoj način razmišljanja. Savater mu odgovarja, da naše socio-kulturno in psihološko stanje sicer res precej vpliva na naše umevanje in mišljenje, vendar to ne pomeni, da zadnje zaradi tega ni pravilno. Tako je, če govorimo o mitologiji, gastronomiji ali poetskem izražanju, vpliv naše kulture in osebnih značilnosti veliko bolj odločilen kot takrat, ko se nanašamo na znanost ali principe človeškega soobstoja.

Reči, da je nekaj »res«, v resnici pomeni, da je »bolj res«, kot so druge trditve o isti stvari, ne pa da predstavlja absolutno resnico. Santayana je v zvezi s tem izrekel besede: »Absolutna resnica je neodkriljiva ravno zato, ker ni perspektiva.⁷

Obstaja pa še tretja pot do resnice. Tisti, ki ji pripadajo, verjamejo v večno, absolutno resnico, Resnico. Resnico, ki se nam sama razkrije, enkrat po superčloveških učiteljih (bogovih, razsvetljenih prednikih, ...), enkrat kot manifestacija privilegirane oblike vizije, enkrat kot neracionalna intuicija, skozi občutja ali strast. Do takšne resnice imajo dostop le privilegirani, in kdor ni takšen, jo sprejema le posredno. Takšno resnico je treba sprejeti »v paketu«, brez ugovarjanja, in ne more biti podvržena procesu dvoma, ki raste iz ra-

⁷ *Kraljestva biti*, Santayana.



zumskega mišljenja. Metoda razuma pa je popolnoma drugačna. Predvsem, odprta je za vse in ne razlikuje med ljudmi. Razum ne zahteva vere ali spiritualnih priprav, za razumevanje ni treba pripadati kakšni posebni etnični večini ali manjšini, niti kakšnemu določenemu jeziku. Razum zahteva le to, da ga uporabimo. Savater pravi, da lahko nadnaravna doživetja ali razodetja vedno hlinimo ali si jih izmišljujemo, nikoli pa ne moremo hliniti razumskih izvajanj. Razumskost človeka ima tudi politične posledice, kajti razumski proces (argumentacija, podatki, dvomi, dokazi, protidokazi, ...) je podoben metodi dialoga. Torej je razmišljanje že vselej družbeno in vedno sledi vzorcem spraševanja in odgovarjanja. Savater pri tem doda, da so bili stari Grki tisti, ki so izpopolnili umetnost dialoga, *logosa* kot živega fenomena, ki so ga izvajali le oralno (napisano je bilo po njihovem mnenju le slab nadomestek prvega).

Človek se razmišljanja ne nauči sam, kajti mišljenje se dogodeva le v komunikaciji in konfrontaciji z drugimi. Vse mišljenje je v osnovi konverzacija, pogovor. To pa ne pomeni le poslušanja ali poveljevanja, ampak pomeni proces, ki se dogaja med enakimi. Najbrž je to razlog, da se je filozofsko razmišljanje rodilo ob istem času kot prve politične institucije demokracije (čeprav ne demokracije v povsem današnjem pomenu te besede). Pogosto je slišati za povezavo med zmožnostjo argumentiranja in demokratično enakostjo, tj. da ima vsak pravico do svojega mnenja. Takšno razmišljanje je dogmatično, skoraj totalitarno. Je nedemokratično, kajti demokracija temelji na principu, da ni nihče rojen, da bi vladal, in nihče, da bi ubogal. Rojeni smo z zmožnostjo mišljenja in zato imamo politično pravico, da soodločamo, kako naj se vlada v skupnosti, katere del smo. Toda, če so vsi državljani politično enaki, to še ne pomeni, da je takšno tudi njihovo mnenje. Včasih so bile družbene resnice določene od bogov, tradicije ali absolutnih monarhov, danes pa, v demokratični družbi, iščemo resnico na drugačen način. Imeti mnenje ne pomeni posedovati nečesa, česar ni mogoče vzeti. Mnenje je treba ponuditi v debato, kjer se odloči, kateri argumenti imajo več teže in kaj je objektivnejše. Ko razmišljamo, ne smemo le argumentirati s pomočjo razuma, ampak moramo – kar je še pomembnejše – razviti zmožnost, odstopiti od svojih argumentov, če so drugi boljši. Savater pravi, da ni dovolj biti le racionalno bitje, treba je biti tudi razumno bitje. Z racionalne perspektive je resnica, ki jo iščemo, vedno na koncu, torej ni nikoli startna pozicija v debati. Avtor poglavje zaključí z razmišljanjem o tem, da če smo tip človeka, ki sicer zna ugovarjati, ne pusti pa se prepričati, takrat potrebujemo vodjo, Boga ali Velikega Eksperta, ki bo nazadnje namesto nas odločil, kaj je res.



3. Jaz znotraj, jaz zunaj

Savater tretje poglavje naslovi *Jaz znotraj, jaz zunaj* in tako slikovito ponazori filozofski problem, katerega glavna dilema se bije znotraj vprašanja o duši in jazu, o sedežu jaza, o varljivem razmerju med telesom in dušo ... Človeško bitje je v razmerju do drugih živih bitij edino, ki je zmožno samozavedanja.

Filozofi pa tudi teologi so vprašanja o duši, o sedežu duše, o telesu in njunem odnosu odpirali v vseh časih. Eden bolj znamenitih je po Savatrovem mnenju Descartes, ki s pomočjo metodičnega dvoma prispe do slovite teorije o obstoju jaza: če lahko dvomim in se motim, torej mislim, potem moram biti. Descartes tako pride do jaza, ki je zanj *res cogitans*, misleča stvar. V svojem raziskovanju pa govori tudi o duši, pojmu, ki je religiozno zaznamovan. Savater zameri Descartesu, da kljub svojemu metodičnemu dvomu tako hitro in nekritično sprejme »dušo« in »osebni jaz«. Po Descartesu je duša entiteta, ki je popolnoma drugačna od telesa in od njega ločena, dandanes pa se nevrologi in psihiatri zaradi napredka v raziskovanju možganov in človeške psihe takšnemu razmišljanju lahko le nasmehnejo.

184

Savater vprašanje »samega sebe«, torej kontinuitete jaza, razloži s pomočjo spomina. »Isti jaz« pomeni, da kljub temu, da se ves čas spreminjam, nekaj vseeno ostaja stalno. Lichtenberg v enem svojih aforizmov pravi, da je moje telo del sveta, ki so ga moje misli zmožne spreminjati. Človek namreč lahko deluje le preko in s pomočjo svojega telesa. Savater je tako prepričan, da se jaz začne in konča znotraj meja mojega telesa.

Ob vprašanju, ali ljudje telesa »imamo« ali telesa »smo«, so se pogosto lomila kopija, kajti nekateri pogledi gredo v to smer, da ljudje, tj. naše bistvo, smo »znotraj« telesa kot nekakšni duhovi, upravljajoči telo. Nekateri gredo še dlje in telo pojmujejo kot zapor, brez katerega bi bilo naše bivanje lažje in svobodnejše. Mar naj verjamemo, da smo v svoja telesa nekako vkrcani in da jih upravljamo kot nekakšna vozila? Če je tako, potem moramo določiti pozicijo tega »jaza«, »duše« v telesu. Čeprav nekateri, ko hočejo pokazati »nase«, kažejo na svoje srce, je bolj verjetno, da ima »duša« sedež v glavi. Toda takšna pozicija »znotraj« ni krajevna oznaka, kajti duša ni nekod umeščena, kot nekakšen organ ali del telesa. Savater takšno razmišljanje zavrača, toda tudi nasprotna pozicija, tj. da smo ljudje le svoja telesa, prinaša nemalo zadreg.





Aristotel je menil, da je duša »oblika« (forma) telesa, ne oblika v smislu nečesa zunanjega, ampak kot vitalni princip, ki nas naredi eksistirajoče. Danes nevrobiologi zatrjujejo, da intelektualni fenomen naše zavesti proizvaja naš živčni sistem, ki ima operativni center v možganih. Ko torej govorimo o »duši« ali »duhu«, v resnici govorimo o enem izmed učinkov, ki ga proizvaja delovanje našega telesa. Podobno je, ko govorimo o svetlobi, ki prihaja iz baterije, saj se nanašamo na učinek, ki ga ta proizvaja. Naivno bi bilo verjeti, da je svetloba nekaj drugačnega in ločenega od baterije. Še bolj naivno pa bi se bilo spraševati, kam gre svetloba, ko baterijo ugasnemo.

Savater zagovarja stališče, da ljudje smo svoja telesa, ker brez njih ne moremo misliti ali se smejeti, toda smeh in misel dodata nekaj, kar je drugačne dimenzije (duhovne?), te pa ne moremo povsem razumeti, če ne gremo preko čiste filozofske razlage, ki opisuje nujne materialne osnove. *Jaz znotraj* in *jaz zunaj* sta torej dve dimenziji mojega življenja. Po eni strani sem telo v svetu teles, med njimi se gibljem in delujem, po drugi strani pa sem neke vrste eksperiment narave, znotraj katerega imam mnenje, trpim, uživam, sanjam, ... Način, kako fizično funkcioniram, seveda odločilno vpliva na ta eksperiment in obratno.

Stara debata glede odnosa med mojo dušo (toda, od kod naj moja duša izvira, če ne iz mojega telesa?) in mojim telesom (toda ali je lahko telo brez duše še moje telo?) je lepo izražena tudi v pesmi Jorgeja Guilléna *Izjava*: »Ko se vrača k mesu, se duša obrne proti očem in udari. Svetloba! Preplavi moje bitje. Pravi čudež!«⁸

Pred koncem se Savater ustavi še pri solipsizmu (poziciji, da obstajam le jaz, vse drugo je od mene ustvarjeno in odvisno; tudi drugi ljudje ne obstajajo). Po Savatrovem mnenju je najbolj soliden argument proti solipsizmu tisti, ki ga je poudaril avstrijski filozof Ludwig Wittgenstein. Dokazuje ga z idejo, da privatni, osebni jezik ne more obstajati. Kateri koli človeški jezik, da je ta sploh lahko jezik, morajo drugi razumeti. Takoj ko začnem razmišljati o sebi, vidim, da posedujem jezik, brez katerega ne bi mogel misliti, niti sanjati. Jezika si nisem izmislil sam, ampak sem ga dobil od drugih. Jezik je javna stvar, kar pomeni, da ga razumejo in uporabljajo tudi drugi. Besed, kot so »jaz«, »eksistirati«, »biti«, ni ustvarilo izolirano bitje, te besede so simbolne kreacije, ki

⁸ Fernando Savater, *Las preguntas de la vida, Vprašanja življenja*, str. 87.





imajo svoje mesto v človeški zgodovini in človeški geografiji. Tako sem jaz »svoj«, ker se lahko nanašam »nase« v odnosu s »tabo«, v jeziku, ki omogoča, da »ti« govoriš z »mano«.

4. Simbolna žival

Človek je govoreče bitje in jezik je certifikat, ki potrjuje moje članstvo v človeški vrsti. Je pravi genetski kod naše vrste, človeštva. Človeško bitje je izjemno kompleksno in ljudje imajo mnogo lastnosti, ki jih opredeljujejo kot človeška bitja: tehnične zmožnosti, da obvladujejo naravne sile in jih uporabljajo v svoj prid, spretnosti v lovu, uporabo jezika in racionalnega mišljenja, ... Lastnost ljudi, da lahko izbirajo med različnimi možnostmi, se imenuje svoboda.

Savater omenja filozofa Giovannijsa Pica della Mirandola iz XV. stoletja, ki v svoji knjigi *O dostojanstvu človeka* ponudi nov, zelo originalen pogled. Do takrat so filozofi človekovo superiornost razumevali iz njegove racionalnosti, iz dejstva, da je narejen po božji podobi, da je zmožen podjarmiti druga živa bitja, ... To pomeni, da je bil človek do takrat ovenčan za *nekaj več*, kot so druga bitja. Toda po Picu izvira človeško stanje iz *biti nekaj manj*, kot so druga bitja. Dejansko vse, kar obstaja, od nadangelov do kamna, zaseda prostor, določen od Boga. Vse stvari v tem svetu morajo biti tako, kot so oz. kot Bog želi, da so. Vse stvari so tako določene, vse, razen človeka. Po Picu je najboljša stvar pri človeku ta, da je odprt in nedoločen. Bog je ustvaril vse, kar obstaja, le človeka je pustil polustvarjenega, tj. dopustil je možnost, da človek sam dokonča božansko delo. Človek je zmožen ustvariti samega sebe in druge stvari in je zato nekako podoben bogu. Človeško bitje je tako bitje, ki ni ne žival in ne bog.

V modernem času smo ljudje trikrat doživeli veliko teoretsko ponižanje, trikrat povezano z znanostjo in trikrat v nasprotju z religioznimi dogmami. Ta ponižanja Freud poimenuje trije udarci človekovemu narcizmu. Prvo ponižanje se je zgodilo v šestnajstem in sedemnajstem stoletju in je zadevalo delo Kopernika, Galileja in Keplerja: Zemlja, naš planet, je bila umaknjena iz centra vesolja, izgubila je veličino in negibnost, saj je začela krožiti okrog Sonca. Drugo ponižanje se je zgodilo v 19. stoletju, ko je Darwin prepričljivo dokazal, da je človeška vrsta le ena izmed mnogih in da nismo neposredno ustvarjeni od



Boga in po njegovi podobi, pač pa izviramo, po mnogih mutacijah v dolgi genetski vrsti, iz drugih antropoidnih sesalcev. Tretje ponižanje pa je prišlo konec 19. stoletja s Sigmundom Freudom, ki je našo zavest ali dušo spremenil v nekaj kompleksnega, kar je daleč od nečesa transparentnega in pod vplivom nezavednih impulzov, ki jih ne moremo nadzorovati. Človek je žival in tako se izkaže, da človek ni padel iz nebes, ampak je zrasel iz zemlje. Po mnenju Bahovčeve pride pri teh naukih najbolje do izraza nov človekov odnos do zgodovine: »Prihodnost prevlada nad preteklostjo, dejanje nad dediščino, razum nad tradicijo, celotni razvoj pa poteka v smeri osvobajanja od avtoritete, osvobajanja v imenu naravoslovnih znanosti.«⁹

Naj nadaljujem s Savatrom. Ta pravi, da je prva razlika med živalsko in človekovo inteligenco ta, da živali uporabljajo svoj razum, da bi dobile, kar potrebujejo, človek pa ga uporablja tudi zato, da bi odkril nove potrebe. Človek je *nezadovoljna* žival, nezmožna zadovoljiti svoje potrebe, ne da bi se takoj ozrla za novimi. Živalska inteligenca je povsem odvisna od nagonov in zato je zelo učinkovita, hkrati pa ne omogoča odkritja česar koli novega. Človeška inteligenca pa, nasprotno, tudi iz nagonskih potreb oblikuje nekaj novega: iz potrebe po hrani se razvije gastronomija, iz parjenja erotika, itd. Savater poda strnjen vpogled v človeško evolucijo in pride do ugotovitve, da so ljudje vzpostavili odnose s sodelovanjem znotraj skupine, v kateri so si delili delo in naloge (nekateri so priskrbeli hrano, drugi varnost, ...), kar je nepoznano med drugimi primati. Predvsem pa je pomembno to, da so samo ljudje ohranili pomembne odnose z manjkajočimi posamezniki, to pa pomeni, da gre mreža človeških odnosov preko aktualnih mej skupine ali ljudstva. Človek je sposoben, spominjati se drugih, tudi ko niso več živi.

Živali živijo drugačno življenje kot človek. V svoji knjigi *Teorija religije* Georges Bataille pravi, da so živali kot »voda v vodi«, kar pomeni, da so v popolni simbiozi s svojim okoljem in da se niso zmožni oddaljiti od svoje vrste. Max Scheler je v svojem delu *Človekovo mesto v naravi* ločil med »habitatom« živali in »svetom« ljudi. V habitatu, kjer živijo živali, ni nič nevtralnega, vse je ali dobro ali pa slabo za ohranitev vrste, v človeškem svetu pa je obratna situacija, kajti človeku ustreza vse. Oziroma, kot pravi Savater, v živalskem vrtu bi bilo nemogoče narediti naravni habitat za *Homo sapiens*.

⁹ Eva D. Bahovec, *Kopemik, Darwin, Freud*, str. 6.



Naslednja razlika med živalmi in ljudmi je jezik. Živalski jezik se vedno nanaša na biološke potrebe vrste (opozarjanje na hrano, varnost, klicanje k paritvi, ...), človeški jezik pa, nasprotno, nima predhodno določene vsebine, ampak se lahko uporablja za pogovor o čemer koli. Pomeni človeškega jezika so abstrakcije, nematerialni objekti. Savater dodaja, da je poimenovanje živalskega oglašanja kot jezika zloraba le-tega.

Savater nadaljuje s pomenom, za katerega pravi, da je bistvena komponenta človeškega jezika in da nas, ljudi, prej družijo, kot pa nas ločuje to, da govorimo različne jezike. To, kar karakterizira človeški jezik, ni izražanje subjektivnih čustev (strahu, jeze, užitka, ...), saj to lahko dosežemo že z gestami ali grimasami. Glavna karakteristika jezika je to, kar človeku omogoča konkretizirati besedo, sestavljeno iz resničnih stvari, ki jih delimo z drugimi. Pravijo, da lahko izraz na obrazu pove več kot tisoč besed. Morda res, toda takšno izražanje je le izražanje samega sebe, svojih občutij in misli, ne more pa izražati tistega, kar je v zunanjem svetu. Tako glavna naloga jezika ni razkrivanje sebe, jezik je sredstvo, ki pomaga razumeti svet in sodelovati v njem. Najbolj človeško v jeziku je to, da so osnovni pomeni prevedljivi v kateri koli drug jezik: tako »hoteti reči« ne obstaja brez »hoteti razumeti« in »narediti razumljivo«. Savater sodi, da je glede izvora jezika dal najboljši odgovor Jaspers, ko je rekel, da je do odločilnega preobrata prišlo, ko je komunikacija prevladala nad eksklamacijo.

188

Izraz simbolna žival je uporabil moderni mislec Ernst Cassirer. Z njim je hotel povedati, da se ljudje sporazumevamo s pomočjo simbolov, zato se moramo teh simbolov naučiti. Besede in števila so najbolj jasni primeri simbolov, toda niso edini simboli, ki jih uporabljamo (rdeča luč kot simbol nevarnosti, ljudje kot simboli, kulturne in arhitekturne znamenitosti kot simboli dežel in držav). Simboli se na fizikalne realnosti nanašajo le posredno, neposredno pa kažejo na intelektualno realnost (naše misli, naša imaginacija). Miti, religije, znanost, umetnost, politika, zgodovina in seveda tudi filozofija so vsi simbolični sistemi, ki imajo temelje v simboličnem sistemu *par excellence*, v jeziku. Ali, kot je rekel pesnik Stéphane Mallarmé: »Ljudje naseljujemo *fort de symboles* in ti človeški gozdovi, skozi katere tavamo, so narejeni iz simbolov.«¹⁰

¹⁰ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 112.



5. Vesolje in njegove okolice

Človek noče biti le del realnosti, ampak hoče biti *znotraj sveta*. Ko Savater išče odgovor na vprašanje, kaj je svet, pride do odgovora, da je svet okolje, ki ima smisel in zgradbo, znotraj katere so vse stvari povezane. Pomen besede svet ima več ravni, od najbolj trivialne in najbližje do najbolj silne in kozmične. Kljub vsemu neznanju in kolosalnosti pomenov vesolja pa se Savater opre na to, da človek vseeno ve, da je del tega vesolja. In tako so najpogostejša vprašanja, ki se porajajo ob vesolju – ali je končno ali neskončno, kako se je začelo in ali se bo končalo, ... –, vprašanja, ki so zanimala tudi prve filozofe, saj sta po Aristotelu čudenje in radovednost tisto, kar nas zvabi v filozofiranje.

Pred filozofijo so vesolje razlagali s pomočjo mitov. Savater poudarja, da mitov ne smemo imeti le za nekakšne fantazijske odgovore oz. za vraževerje in nezmožnost racionalnega mišljenja, saj so mitske ideje včasih precej globoke, misel vznemirjujoče in lahko pomagajo spoznati, kaj nam svet pomeni intelektualno. Ker pa ideje nikoli niso nič drugega kot intelektualne pripovedi narave (kot je to razložil Spinoza), so filozofi mitske ideje zamenjali za intelektualne.

V tistih časih je imela takšna demitologizacija revolucionarne posledice. Miti so pripovedovali o svetu s pomočjo individuov, ki so imeli lastna imena (grški panteon, mitološke pošasti, ...), medtem ko so filozofske ideje neosebne (voda, *apeiron*, atom, ...). Filozofi posredujejo večjo objektivnost, kajti filozofske teze vzpostavljajo osnovno distinkcijo med pojavnostjo, ki jo zaznavamo preko čutov, in realnostjo za temi pojavi, ki jo lahko odkrijemo le z uporabo razuma ali s poslušanjem *logosa*, kot je to imenoval predsokratik Heraklit. In nenazadnje, če naj končam s Savatrovimi premišljevanji o mitih: ti morajo biti sprejeti (ali zavrnjeni) kolektivno, o njih ni mogoče razpravljati. V mit je treba verjeti v celoti, v paketu. V nasprotju z mitom pa so filozofi postavljali neprijetna vprašanja, ki so rušila mitske predstave. Ne glede na to, kateri kulturi filozofi pripadajo, vedno jih druži filozofsko razmišljanje, ki skuša graditi mostove. Mostove med tistimi, ki mislijo eno, in tistimi, ki mislijo drugače, a vseeno *mislijo*.

Savater zvede kozmološka vprašanja, ki jih je sicer veliko, na tri osnovna:

1. Kaj je vesolje?
3. Je v vesolju red oz. ali je vesolje oblikovano?
4. Kakšen je izvor vesolja?



K prvemu vprašanju Savater najprej pristopi z razlago samega pojma vesolja. Pomaga si z grškimi filozofi, ki so vesolje pojmovali kot Stvar ali Objekt, ki pa mora biti končen (če je objekt), če pa je neskončen, kako naj vemo, da je samo eden. Ko se sprašujemo o začetku vesolja ali o tem, kakšno je vesolje kot celota, kot vsota vseh stvari, Savater ponudi v premislek Russellovo pripombo o posploševanju, namreč, če ima vsak človek svojo mater, to še ne pomeni, da ima tudi človeštvo kot celota svojo mater. Primerjava med deli vesolja in vesoljem kot celoto je nepotrebna. Z vprašanjem takšnih antinomij se je ukvarjal tudi Kant v *Kritiki čistega uma*.

Pogled, ki trdi, da vesolje ne more biti objekt, izvira iz antike in je povezan s filozofskim materializmom. Ta temelji na dveh osnovnih principih: prvič, da nekaj takega kot vesolje ne obstaja, ampak obstaja le neskončna pluralnost svetov, objektov ali stvari, ki jih ne moremo združiti v konceptualno enoto; in drugič, da so vse stvari, ki jih zaznavamo, sestavljene iz delov, ki bodo prej ali slej razpadli na svoje sestavne dele, namreč na najmanjše, nedeljive dele, ki so jih zgodnji materialisti imenovali atomi.

190

Glede drugega osnovnega vprašanja vesolja, tj. ali je v vesolju red ali kaos in ali je vesolje načrtno oblikovano, Savater najprej pogleda, kaj o tem pravijo v antiki. Tako grška kot latinska beseda za vesolje vsebujeta pomen reda in harmonije, *kosmos* in *mundus*, kar daje slutiti, da so stara ljudstva v vesolju videla oblikovano celoto, in ne kaosa kot nereda. Toda moderna znanost nam pravi, da takšne stvari, kot so zvezdne konstalacije, ne obstajajo, saj jih je ustvarila človeška imaginacija. Pojavi se vprašanje, ali red obstaja v stvareh ali pa je le v očeh opazovalca. Za Savatra je to, čemur pravimo red sveta, naš način spoznanja in urejanja sveta. Avtor se sprašuje tudi o tem, ali so vzročnosti in zakoni, ki jih odkrivamo v naravi, delo Boga ali pa so to le preproste povezave oz. »epizodična zavezništva«, ki se pojavljajo po naključju (kot je to predpostavil Lukrecij). Savater pravi, da je manj rigidni determinizem, ki vključuje tudi naključja, blizu dognanjem sodobne kvantne fizike.

Vendar vprašanje o vesolju še bolj zaostri. Sprašuje se, ali smo lahko prepričani, da je celotno vesolje urejeno na enak način kot njegov del, v katerem nahajamo sebe? Kaj, če je ta, »naš« del kozmosa narejen na način, da ga razumevamo, v drugih delih pa je drugačen red, z drugačnimi principi, ki jih ne prepoznamo in se nam zato zdijo kaotični. Je mogoče, da ravno red okoli nas dopušča naš obstoj in da bi nas zato drugačen red (ali nered) lahko izključeval, ne le intelektualno, ampak tudi fizično, kot vrsto?





Savater predstavi t. i. antropično načelo in ga opredeli na dva načina. Prvi način je podal Robert Dick: Glede na to, da obstaja opazovalec vesolja znotraj samega vesolja, mora to vesolje imeti lastnosti, ki omogočajo obstoj takšnega opazovalca.¹¹ To bi pomenilo, da morajo biti logičnosti v vesolju povezane z našim obstojem v njem, z nami kot opazovalci realnosti. Takšno stališče je pozneje v svoji knjigi *Kratka zgodovina časa* prevzel tudi Stephen Hawking, znameniti fizik in interpret vesolja.

Drugo antropično načelo je postavil Brandon Carter: »Vesolje mora biti v svojih zakonih in organiziranosti sestavljeno tako, da v nekem trenutku je zmožno proizvesti opazovalca.«¹² Takšne razlage nas lahko pripeljejo do tega, da se prevzetno pojmuje kot zadnja stopnja v razvoju vesolja. To pa ni le v nasprotju s skromnostjo, ampak tudi zdravo pametjo. Ali, kot je rekel Montaigne: »Ali je še kaj bolj smešnega kot to, da bi drobno in mizerno bitje, ki ni niti gospodar svoje usode, bilo gospodar in zadnja stopnja vesolja?«¹³ Seveda lahko poznamo vsaj določene dele vesolja in jim celo vladamo, toda preveč prevzetno je verjeti, da smo za vesolje potrebna ali celo nujna bitja.

Naslednje vprašanje je vprašanje izvora vesolja. Tudi tukaj pride do paradoksov, ko skušamo vprašanja o stvareh, ki vsebujejo ogromne razsežnosti, obravnavati enako kot tista vprašanja, ki jih sicer legitimno zastavljamo, ampak v manjšem merilu. O verigi vzrokov, ki bi nas potencialno pripeljala do začetka, izvora vesolja, je legitimno govoriti, dokler opisujemo stvari okoli ali blizu nas, toda, ali lahko govorimo tudi o Vzroku vsega, o razlogu, da vse, kar je, sploh je? Ali, kot je to postavil Heidegger: Zakaj sploh je kaj in ne raje nič? Po navadi menimo, da morajo biti vzroki *drugačni* od svojih posledic in da jim predhajajo. Zato naj bi tudi prvi Vzrok vesolja bil drugačen od vesolja samega in pred njim. Toda tisto, kar imenujemo vesolje, je ravno vsota vsega, kar obstaja. Obstaja pa še ena možnost, namreč da vesolje obstaja že od nekdaj in se zato sploh ni začelo.

Glede vprašanja nič se Savater postavi na distanco in pravi: Ali vemo kaj o času, v katerem je bil »nič«, in kako vemo, da je kdaj lahko bil nič? Eden od grških filozofov, Parmenid, je glede tega rekel, da vedno je nekaj, da je vedno

¹¹ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 129.

¹² Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 130.

¹³ Montaigne, *Eseji*, poglavje XII.



bilo nekaj in da vedno bo nekaj. Bit je v vsem, kar eksistira. Ta bit (*to ou*) ni nobena od stvari, ki bivajo, toda ne moremo je misliti ločeno od bivajočega. Bit brez stvari ne pomeni nič, toda stvari ne bi mogle biti brez biti.

Odgovor na vprašanje prvega vzroka so različne tradicije različno pojmovale. Krščanska, na primer, je izhod našla v Bogu stvarniku. Savater takšna religiozna prepričanja pušča ob strani in pravi, da gre pri tem za razlago nečesa, kar malo razumemo s sredstvi nečesa, česar sploh ne razumemo. Že veselje in njegove začetke je zelo težko razumeti, toda glede Boga je še huje. Kljub vsemu pa Božja neskončnost in Božja večnost povzročata iste probleme kot večnost in neskončnost vesolja. Če na vprašanje, zakaj obstaja veselje, odgovorimo, da zato, ker ga je ustvaril Bog, mora biti naslednje vprašanje, zakaj obstaja Bog oz. kdo je naredil Boga. Kajti, če sprejmemo, da Bog nima vzroka, lahko enako sprejmemo, da tudi veselje nima vzroka in si tako prihranimo pot. Nekateri teologi sicer vztrajajo, da je Bog *causa sui*, tj. vzrok samemu sebi, toda tudi za veselje bi lahko trdili isto.

192

Intuitivni argument, ki je najbolje sprejet in je v prid obstoju Boga – stvarnika reda v kozmosu –, je tisti, pri katerem domnevamo, da lahko red izhaja le iz neke višje Inteligence. V prejšnjem poglavju pa je že bilo rečeno, da lahko tak red izhaja tudi iz inteligence opazovalca in ne stvarnika. Od 18. stoletja naprej se je večkrat ponavljala metafora o uri, namreč, če na sprehodu najdem uro, predpostavljam, da ni narejena po naključju, ampak da jo je naredil urar; potem to na enak način prenesem na »mašinerijo« univertzuma in predpostavljam, da je kozmos ustvaril stvarnik svetov z inteligenco, podobno človeški, čeprav neskončno bolj superiorno. Toda iz empiričnega spoznanja vemo, da ure izdeluje inteligenca, podobna naši, nikoli pa nismo srečali nikogar, ki bi delal drevesa, morja ali svetove. V navezavi na Humove in Lichtenbergove misli se Savater še poglobi v razpravo o stvarniku. Treba bi se bilo vprašati, ali je svet res ustvarjen, in nato, ali je bitje, ki ga je ustvarilo, zmožno narediti tudi uro takšno, kot jo naredi urar. Savater meni, da ne, da lahko uro naredi le človek in da je o stvarniku (izdelovalcu) svetov pravzaprav nemogoče govoriti.

Če bi bil naš svet v neki točki res ustvarjen, bi to naredilo bitje, ki je po Savatrovih besedah tako drugačno od človeka, kot se »ptiči razlikujejo od kitov«. Zmožnost, narediti uro, ne pomaga, da bi lahko izdelal komarjevo krilce, in Božja zmožnost, ustvariti komarjevo krilce, prav tako ni taka, da bi lahko ustvarila uro. Torej reči, da je Bog ustvaril svet iz nič, pomeni ravno toliko kot





reči: Ne vem, kdo je ustvaril svet, niti tega, kako bi to lahko naredil. Savater ob koncu poglavja doda še mnenje, da znanstveniki pri raziskovanju o izvoru vesolja prihajajo do podobnih paradoksov kot teologi. Tako bi ljudje morda morali, kot pravi gvatemalski pisatelj Augusto Monterrosa, »sestopiti iz kozmičnega in se vrniti k svojim malim opravkom, ki so tam nekje med ničem in neskončnim ...«¹⁴

6. Svoboda v akciji

Človek je nastanjen v svetu, toda ta biti-v-svetu ni enak prostorskemu nahajanju stvari. Za nas, ljudi, svet ni le zgradba vzrokov in učinkov, ampak arena, polna pomenov, znotraj katerih igramo igro sveta. To je v nasprotju z živalmi, ki v skladu s svojim genetskim programom zgolj reagirajo na svet okoli njih. Človek je tako edina vrsta, ki svetu ne le odgovarja, ampak ga tudi izumlja in spreminja. Človek ni bitje, zaprto v biološko determiniranost, ampak je odprt in ustvarjalen. Človeška aktivnost v svetu je samo tisto delovanje, ki ga naredimo, če ga hočemo narediti. Torej delovanje kot svobodna izbira.

Ker človekovo delovanje v svetu ni enako kot nagonsko pogojeno delovanje ali fizično gibanje, Savater predlaga razmejitev med tem, kar se mi zgodi le po naključju oz. kar se zgodi brez mojega hotenja, in med tem, kar naredim, ker hočem tako narediti. Človekovo delovanje ustreza le zadnjemu pomenu in pomeni svobodno delovanje. Svoboda pa, kot vsi vemo, nima enoznačnega pomena in ni tako jasen pojem, kot se zdi.

Vprašanje, kaj trivialno gesto spremeni v »hoteno delovanje«, je npr. to, da lahko roko dvignem ali pa je ne dvignem. Torej to, da sem nekaj storil prostovoljno, pomeni, da se brez mojega dovoljenja to nekaj ne bi zgodilo. Vse stvari, ki se ne bi zgodile, če sam ne bi hotel, da se zgodijo, so sestavni del mojega delovanja. Ta možnost, narediti ali ne narediti, reči »da« ali »ne« ravnanjem, ki so odvisna od moje volje, je to, čemur lahko rečemo svoboda.

Savater najprej razloži osnovne poteze determinizma, nato pa pravi, da striktna deterministična doktrina ni združljiva s principi sodobne kvantne fizike. Če soočimo determinizem in ne-determinizem, ugotovimo, da niti determinizem,

¹⁴ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 136.



ki ga je pred dvesto leti definiral Laplace, niti relativna indeterminacija, kot jo je določil Nobelov nagrajenec Heisenberg, ne moreta odgovoriti na osnovno vprašanje človeške svobode. Najprej je treba reči, da svoboda ne predstavlja delovanja brez vzroka, torej nekakšnega čudeža, ki bi prekinil součinkovanje vzroka in učinka. Dejanje je svobodno zato, ker je njegov vzrok (subjekt) zmožen hoteti, izbirati oz. izražati svoje namene.

Nemški filozof Arthur Schopenhauer je dejal, da imajo vsa človeška bitja lastnost, da posedujejo voljo. Za Schopenhauerja »smo, kar hočemo biti«. Njegove najbolj radikalne rešitve – »Jaz sem, kar hočem biti« – so združljive z najbolj striktnim determinizmom: »Nimam druge možnosti, kot da sem, kar sem.«¹⁵

Nato omeni Jeana Paula Sartra, ki je razvil radikalno metafizično teorijo svobode. Imenoval jo je eksistencializem, saj je zanj osnovna človekova lastnost dejstvo, da obstaja in da se mora iznajti, izumiti, ne da bi bil kakor koli predeterminiran. Sartrov prispevek k temu vprašanju je tale: Človek ni to, kar je, in je to, kar ni. To pomeni, da nismo predeterminirani za to, kar naj bi bili, hkrati pa smo, kar še nismo oz. kar bomo šele postali. Človek se vedno na novo izumlja, vedno je odprt za spremembe in je sposoben izbirati različne poti.¹⁶

194

Sartre pravi, da je človek vedno svoboden »znotraj« določenega stanja stvari in vis-à-vis temu stanju stvari. Po Sartru smo ljudje, ne glede na socialne razmere ali ovire okrog nas, vedno svobodni. Edino, česar ne moremo izbirati, je izbira med biti ali ne biti svobodni; kajti, kot pravi Sartre: »*Obsojeni* smo na svobodo.«¹⁷

Čeprav so nekatere od naših poti neizogibne in si jih nismo sami izbrali (prehranjevanje, razmnoževanje, samoobramba, ...), jih skušamo vedno doseči s pomočjo sredstev, ki niso nujna, ampak jih lahko izbiramo.

Skeptik David Hume, ki je bil pravzaprav determinist, je menil, da je ideja svobode združljiva z determinizmom zato, ker se ne nanaša na fizično kavalnost, ampak na družbeno. Svoboda je neizogibna, če smo odločeni, da smo odgovorni, kajti brez odgovornosti ni mogoče vzpostaviti soobstoja v katerem

¹⁵ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 151.

¹⁶ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 152.

¹⁷ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 153.





koli tipu družbe. Sprejeti, da smo svobodni, vključuje tudi našo odgovornost za to, kar počnemo. Družba in stvari okoli nas nam ne smejo biti nikdar izgovor, da počnemo slabo. Zato svoboda ni le nagrada, ampak tudi breme. In nekateri se je zaradi tega bojijo. V zahodni misli nam objektivni pogled na mrežo vzrokov, znotraj katerih delujemo, dovoljuje bolje razumeti naša dejanja, ne dovoljuje pa nam, da si umijemo roke nad našimi dejanji, to je našimi cilji in njihovimi posledicami. Biti svoboden pomeni biti odgovoren za lastna dejanja, biti odgovoren v odnosu do drugih – naših žrtev, prič in sodnikov. Ljudje vedno iščemo nekaj, kar bi olajšalo naše breme svobode. Lahko bi rekli, da je biti svoboden del človeške narave, da smo znotraj te »nujne« svobode nedolžni kot rast rastlin ali gibanje živali. Toda, se na koncu poglavja vprašuje Savater: Če smo svobodni po naravi, ali je nenaravno imeti slabo vest glede tega, kar smo svobodno naredili?

7. Umetni po naravi

V sedmem poglavju se Savater sprašuje o naravi, o razmerju med naravo in naravnim, o naravnem in kulturnem v človeku, o razmerju med umetnim in naravnim, ... Kot mnogo drugih stvari moramo tudi pojem narave, preden naj se začne diskusija, opredeliti. Avtor pravi, da je vedno treba razjasniti pomen besed, ki jih uporabljamo. Glede pojma narave se najprej obrne k Johnu Stuartu Millu, po Savatrovem mnenju najbolj lucidni in iskreni osebi, ki se je kadar koli posvetila filozofiji. Mill je naravo stvari opredelil kot skupek moči ali lastnosti te stvari. Narava nečesa je po njegovem mnenju način biti, pot, kako nekaj prihaja v biti in deluje znotraj polja tistega, kar obstaja. Narava, pisana z veliko začetnico, je torej vsota zmožnosti in lastnosti vseh stvari, tistih, ki obstajajo, in tistih, ki lahko pridejo v obstojanje.

Tudi stvari, ki jih naredi človek, imajo svojo naravo. Zato to, kar naredi človek, ne more biti proti naravi, jo uničiti ali poškodovati – ker je tudi samo del narave. Savater besedi narava doda še en pomen. Tokrat si pomaga z Aristotelom, ki za naravne stvari opredeli tiste, katerih začetek in namen leži znotraj njih, tj. stvari, ki so spontano to, kar so in kakor so.

Sledi problem opredelitve tistih stvari, ki so narejene umetno, v laboratorijih ali kako drugače. Eden takšnih primerov, ki jih ponudi avtor, je urin, povsem naravna stvar, ki pa so jo tudi umetno proizvedli, sintetizirali, in sicer leta 1826.



Pa pasme psov, vrste rož, človeška mesta, pogozdovanje ali dirkalni konji, ... So takšne stvari naravne, umetne ali umetno naravne? Če so takšne človekove stvaritve ali početja umetna, kakor sodi večina ljudi, potem je vse naše okolje umetno. Smo potemtakem umetni tudi ljudje? Odgovor na to ponudi Claude Levi Strauss v svoji *Strukturalni antropologiji*, ko pravi: Če človek pripada živalskemu svetu, potem je to edina žival, ki se je uspela sama udomačiti. Smo ljudje naravna bitja, umetna bitja ali pa smo *umetni po naravi*? Pot iz teh dilem nas vodi preko konfrontacije med naravnim in kulturnim. Savater najprej izpostavi Spinozo, ki pravi, da je dobro tisto, kar stvari omogoči biti to, kar je, in »slabo« tisto, kar stvar ovira ali jo uniči. Toda, ker je v Naravi veliko (neskončno) stvari, vsaka z različnimi interesi, je neizogibno, da ni Dobrega in Slabega, veljavnega za vse realno, ampak je pluralnost »Dobrega« in »Slabega« tolikšna pluralnost, kolikor je različnih stvari in njihove pojavnosti v realnem. »Dobro« za nekoga ali nekaj je »slabo« za nekaj ali nekoga drugega.

Po Savatru je treba ločevati naravno od kulturnega, kajti ali smo lahko prepričani, da »kultura« ni nekaj najbolj naravnega, kar pritiče človeku? Če namreč ni ljudi brez »kulture«, kako bi »kultura« ne bila nekaj naravnega, nekaj, kar ustreza naši biti vseh časov in krajev?

196

Umetno nas ozdravi bolezn, umetno nas ogreje pred »naravnim« mrazom. Umetno nas ne le varuje, ampak nas tudi potencira; dovoljuje nam potovati na Luno, odkriti mikroskopsko majhna bitja, itd. Če ne bi bilo umetne kulture, pravijo nekateri optimisti, bi živeli manj časa, počasneje bi se gibali, bili bi bolj nevedni, jedli bi surovo meso, itd. Toda pesimisti nas opominjajo, da brez toliko umetnega ne bi imeli onesnaženih oceanov, milijoni ne bi umirali od bomb in lakote, ne bilo bi avtomobilskih in letalskih nesreč, itd.

Toda, ali vemo, kaj od nas zahteva Narava? Lahko morda rečemo, da zahteva, naj umremo, ko se okužimo z mikrobom, ali da nam prepoveduje nošenje očal, vožnjo z avtom? Ali vemo, kaj Narava hoče od nas in v nas?

Stoiki so na začetku krščanske dobe priporočali življenje v skladu z Naravo in so zato zahtevali vzdržnost od strasti instinkta, sprijaznjenost z obstoječim družbenim redom, itd. Nemški filozof Nietzsche pa se takšnim pretenzijam posmehuje in pravi, da živeti pomeni ravno biti drugačen od Narave. Stoiki so hoteli biti »naravni« s tem, da so kontrolirali svoje strasti in spoštovali bližnjega, medtem ko je bil npr. markiz de Sade prepričan, da ni nič bolj »narav-



nega« kot početi to, kar hočemo, pa naj stane, kolikor hoče, celo kljub bolečini, ki jo to povzroča.

Platon v svojem *Gorgiasu* mdr. izpostavi Kaliklesa, ki pravi, da prvi »Zakon« Narave deluje tako, da imajo najmočnejši in najpametnejši pravico do prevlade nad ostankom ljudi in da lahko posedujejo največja bogastva. Zato ima Kalikles za nenaravne in nepravilne tiste demokratične zakone, ki vzpostavljajo enakost pravic v *polisu*, zakone, ki varujejo šibke. Takšno stališče, torej stališče šibkih, pa zastopa Sokrat, ki nasilje raje trpi, kot pa ga povzroča.

Savater nadaljuje s Charlesom Darwinom, ki v svoji teoriji evolucije pravi, da Narava najbolj prilagojene individue vsake vrste izbere v imenu »boja za preživetje« in eliminira najbolj ranljive in najmanj prilagojene okolju. Savater se sprašuje, ali naj človeška družba počne enako in dopusti, da vsakdo pokaže, koliko je vreden. Seveda se s tem ne strinja in pravi, da to tudi ni pravilna interpretacija Darwinove teorije. To, kar je Darwin resnično mislil, je napisal v knjigi *Pot človeka*. V njej trdi, da sta sočutje in simpatija tista, ki sta pomagala razviti naše socialne instinkte in da je to izvor uspeha naše vrste. Po Darwinu je naša naravna evolucija vodila v izbiro soobstoja, sožitja, kar je v popolnem nasprotju z živalskim »bojem za preživetje«. Tako so družba in njeni »umetni« zakoni v resnici »naraven« rezultat evolucije naše vrste.

197

Narava funkcionira povsem indiferentno, nima nikakršnih preferenc do nikogar in do ničesar in svoje delo uničuje brez vsakih zadržkov. Savater zato zahteva, da določimo vsaj nekatere aspekte narave, ki bi za človeka morali biti vredni ohranitve in spoštovanja. Vrednotenje narave je človeška naloga *par excellence* in je temelj vsake človeške kulture. V naravi vlada brezbriznost, v kulturi pa šteje vrednotenje in razlikovanje. Na nas, ljudeh, je, da opredelimo kriterije svojih obveznosti do narave.

Savater v nadaljevanju ponudi tri vrednosti, tri kriterije narave. Prvega imenuje *bistvena vrednost* narave in ga je najtežje racionalno vzpostaviti (razen če ne sprejmemo religiozne perspektive, za katero je vse sveto, ker je vse ustvarjeno od Boga). Zdi se, da je, če ne upoštevamo religiozne perspektive, ki jo raznolikost religij relativizira, najbolj logično, da kot edino dolžnost jemljemo spoštovanje do življenja, kajti to je stanje, ki ga delimo z drugimi bitji. Druga vrednost narave je po Savatrovem mnenju *utilitarna vrednost*, ta pa je lažje določljiva. Moramo se izogibati onesnaževanju in uničevanju, saj to izogibanje





ni le uporabno, ampak tudi nujno potrebno. Ne smemo namreč uničiti tistega, kar bomo potrebovali jutri. Misлити pa moramo tako daleč, da ne bomo uničili niti stvari, ki jih bodo potrebovali naši otroci. Najkoristneje je torej varovati predvsem stvari, ki so nenadomestljive. Zadnji kriterij vrednosti pa je *estetska vrednost*. Ta je prepričljiv in zapleten. Po eni strani lahko določimo stvari, ki nam vzbujajo ugodje ali občutek lepega, po drugi strani pa so taki občutki relativni, saj jih ne delijo vsi.¹⁸

Moderni filozof Hans Jonas je definiral nekaj, čemur sam pravi *ekološki imperativ*, imperativ, ki ustreza novi vrsti človeških dejavnosti in ki poziva k novemu načinu delovanja: »Deluj tako, da bodo posledice tvojih dejanj združljive z obstankom pristnega človeškega življenja!«¹⁹

Tehnologija je po eni strani koristna in potrebna, po drugi strani pa so njeni stranski in tudi nekateri končni učinki škodljivi, včasih celo strašljivi. Po Savatrovem mnenju so stroji, čeprav so ti za nekatere ljudi nečloveški, pravzaprav totalno človeški, saj so narejeni v skladu s človeškimi željami. Vse tisto, kar človek proizvaja, ne le stroji, ampak vse človeške stvaritve, ni le popolnoma človeško, ampak je več kot človeško, kajti človek sam je odvisen od biološkega programa, ki ga ni izumil človeški um. Stroji so torej človeški, ker so proizvedeni po človeškem načrtu, mi sami, ljudje, pa nismo proizvedeni po načrtu. To je glavni razlog, zakaj so genetske manipulacije nedopustne, saj bi s tem človek druga človeška bitja, ki jih ni sam ustvaril, spremenil v artefakte oz. v stroje. Savater to poglavje zaključuje z besedami, da je med vsemi tehnikami ena, ki je pomembnejša od vseh drugih, tj. tista, od katere so odvisne vse druge tehnike in brez katere ne bi mogli proizvajati ničesar, namreč »veliko delo človeške umetnosti – naša *družba*«, artefakt, ki ga tvorimo vsi skupaj, v skladu z normativi, ki si jih postavljamo sami.

198

8. Živeti skupaj

Savater si na začetku razmišljanja o sožitju med ljudmi, o človeški skupnosti in sploh o socialni filozofiji pomaga s pomenom pogleda. Takole citira Tzvetana Todorova: »Otrok pogleda svoje matere ne išče le zato, da bi ga ta nahranila ali

¹⁸ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 181–184.

¹⁹ Hans Jonas: *Imperativ odgovornosti – v iskanju etike za tehnološko dobo*.



potolažila, ampak zato, ker ta pogled prispeva nujni dodatek: potrdi ga v njegovi eksistenci.«²⁰ Otrok se v začetku svojega življenja počuti vsemogočnega, toda kaj kmalu se začena zavedati omejitev.

Človeška družba je lahko razumljena kot omejevalni element v posameznikovi svobodi in videti je, da nemalo ljudi razmišlja tako. Savater najprej navede Sartrovo občutje, da so drugi pekel, nato pa še misel britanske političarke Margareth Thatcher, ki pravi, da je družba entelehija in da so edini, ki resnično obstajajo, individui. Tolikšno poslabšanje človeške družbe bi lahko povzročilo, da bi pozabili, da družbenost ni le še ena od človekovih tegob, ki silijo v našo avtonomnost, temveč je zahteva človeškega stanja, brez katerega bi bilo nemogoče razviti avtonomijo, na katero smo tako ljubosumno ponosni.

Po Savatru je očitno, da družbe niso le bolj ali manj začasen dogovor, potreben predvsem racionalnim in samostojnim individuom, ampak nasprotno: racionalni in samostojni individui so izvrstni produkti zgodovinske evolucije družb in pri transformaciji teh družb pozneje tudi sodelujejo. Drugi so nam s tem nujno potrebni, vprašanje pa je, ali nas institucije in druge »skupinske stvari« ne utesnjujejo. Avtor dodaja, da ne moremo govoriti o svobodi, ne da bi takoj navezali na odgovornost, tj. na naš odnos z drugimi.

199

Ob rojstvu smo sposobni »človeškosti«, toda te možnosti ne aktualiziramo, dokler v dovoljšnji meri ne uživamo ali pa trpimo v odnosu z drugimi. To je zanimivo povedal tudi veliki psiholog William James: »Človekov družbeni jaz je spoznanje, da ta jaz dobimo od soljudi. Nihče ne bi prišel do človečnosti, če si drugi ne bi umazali svoje. Narediti se človeka ni le stvar enega, ampak naloga mnogih. In ko smo enkrat ljudje, bi bilo največje mučenje, če nas kot takšnih nihče ne bi prepoznal.«²¹ Obstaja velika podobnost med svetom in zavestjo, ki se v njem giblje oziroma, rečeno z besedami Georgesa Batailla iz njegove *Teoriji religije*: »Vitalna, tj. zoološka zavest se v svetu še vedno počuti kot ,voda v vodi'.«²²

V nadaljevanju Savater predstavi Heglov odnos med gospodarjem in hlapcem ter razmerje med zavedanjem in samozavedanjem. Pravi, da posameznik s

²⁰ T. Todorov, *Življenje skupaj*.

²¹ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 197.

²² Bataille, *Teorija religije*.





pripoznanjem in zavestjo o vrednosti drugega drugim pripoznava človeško dostojanstvo, s tem pa drugi niso le orodje ali sredstvo, temveč bitja, katerih pravice morajo biti upoštevane znotraj družbenega sistema.

Ko pridemo do ravni človeške družbe, na kateri naj veljajo etične vrednote in politična skrb, je vprašanje, kako naj bo soobstoj organiziran. Vsi vemo, da bi bilo za nas najbolj napredno živeti v skupnosti zvestih ljudi, ki bi bili do drugih solidarni. Toda, če naj bi to bila najboljša rešitev, zakaj tega ljudje niso vzpostavili? Zato, pravi Savater, ker bi bila takšna ureditev zgolj racionalna izpejljava, ne bi pa odsevala resničnih interesov nekaterih ljudi, namreč tistih nekaj sto privilegiranih posameznikov, ki imajo v lasti večino dobrin, medtem ko milijoni umirajo od lakote. Tudi glede nasilnosti ljudi ima Savater svoje stališče. Pravi, da prava nevarnost za človeštvo ali posameznike v resnici niso nevarni kriminalci ali psihično moteni ljudje, zato ker jih je premalo in povečini nimajo orožja, največja in edina nevarnost so pravzaprav skupine discipliniranih in ubogljivih, zdresiranih, toda besnih (in oboroženih) ovac, ki sledijo ideologijam in vodjem ter koristim moči nekaterih: vojska, policija itd.

200 Da bi dosegli maksimalno harmonijo, se seveda ne moremo zanašati le na družbene instinkte naše vrste. Smo družbena bitja, zato ker smo drug drugemu podobni veliko bolj, kot bi ob raznolikosti kultur in življenjskih stilov lahko predpostavljali. In vsi želimo bolj ali manj enake osnovne stvari: priznanje, družbo, zaščito, blaginjo, varnost, zabavo itn. Včasih pa se zaradi tega, ker želimo iste stvari, zaradi njih tudi spremo. To pomensko dvojnost najlepše izraža izvorni pomen besede *interes*, ki izvira iz latinščine in pomeni *vmes*, med dvema osebama ali dvema skupinama. Interes lahko ločuje in združuje. Kant takšno vedenje imenuje »naša ne-družbena družbenost«.

Ker filozofi težijo k dokončni, enotni in popolni teoriji družbene organiziranosti, so že od začetka skeptični do demokratičnih idej. Filozofija se tepe z demokracijo, ker demokracija zagovarja pravice posameznika in njegov glas, mnenja ali kritike, filozofija pa skuša postaviti trajne rešitve, ki bi naredile konec razpravam o najboljši možni družbeni ureditvi. To je mogoče glavni razlog, da je bilo tako veliko število političnih filozofov naklonjenih utopijam. Eden takih utopičnih mislecev je bil sir Thomas More. Njegova *Utopija* (gr. 'kraj, ki ga ni' ali 'dober kraj') vključuje uporabo racionalnih principov, striktno reguliranje zasebnih in javnih principov, opustitev privatne lastnine, finančno enakost itd. Hkrati pa dodaja religiozno svobodo, prostovoljno evtanzijo itn.



Danes imamo utopije predvsem za literarno zvrst. Poleg Mora sem spadajo še Platonova *Država*, Baconova *Nova Atlantida*, Campanellovo *Mesto Sonca* in druge utopije, med njimi perverznih *Sto dvajset dni Sodome* markiza de Sada. Tisto nasploh dobro pri utopijah je sugeriranje alternativ, ki bi jih lahko imela obstoječa družba. Večina utopičnih mislecev pa meni, da racionalni nadzor (to pa zanje vedno pomeni nekaj razsvetljenih posameznikov) lahko uravnava življenje skupnosti in jo spreminja na bolje.

Savater nato navede nekaj utopij, ki so doživele tudi udejanjenje: ZDA, SZ, Hitlerjev Tretji rajh ... Seveda pa imamo tudi distopije, kjer posamični misleci predlagajo, kakšna naj družba ne bi bila. Kakor koli že, napaka mnogih utopičnih mislecev in večine totalitarnih politikov je ideja, da je moč narediti »novega človeka«. Savater pa nasprotno pravi, da človek nikoli ne more postati »nov«, če hoče še biti človek. Človekova simbolna narava namreč vključuje obstoječe vedenje, zgodovinske izkušnje, družbene dosežke, spomine in legende.

Prava pot je po Savatrovem mnenju vzpostavitev harmonije na temelju ljudi, kakršni trenutno so, v dobrem in slabem. Takšna harmonija bi bila seveda krhka, toda Savater se svojim rešitvam bliža postopoma. Najprej omeni družbeno pogodbo, od katere bi imeli vsi korist. Ljudje bi se v njej zavezali, da bodo vzpostavili kolektivna telesa, od katerih bi imeli vsi korist. Med osebnimi interesi vedno pride do konflikta, ne more pa priti da konflikta med temi interesi in družbeno mrežo. Kolektivno je lažje odločati, kaj je boljše za vse, kot pa v današnjem svetu, ko o tem odloča le posameznik, politik ali kdo drug. Drugi pristop, ki ga Savater poudari, je mehka ali neintervencionistična različica. Po tej naj bi vsak zadovoljeval svoje potrebe. Da bi jih lahko zadovoljil, bi moral nujno sodelovati z drugimi. V takšnem položaju bi se politična moč kar najbolj izogibala vmešavanju. Pravkar očrtana pristopa bi politično lahko opredelili kot »levega« in »desnega«, v sedanjih družbah pa lahko opazimo prepletanje obeh. Savatrova opazka, da bi bil največji politični uspeh njuna pravilna mešanica, se zdi seveda logična, toda vprašanje je, ali je mogoča.

Savater nadaljuje s konceptoma človekovega dostojanstva in človekovih pravic, ki se po svetu vse bolj uveljavljata. Kaj implicira človekovo dostojanstvo? Na prvem mestu nedotakljivost človeške osebe, spoznanje, da ne sme biti nihče uporabljen ali žrtvovan za realizacijo splošnih ciljev. Zato ni kolektivnih človekovih pravic, tako kot tudi ni kolektivnih človeških bitij. Človeške osebe seveda ni izven človeške družbe, toda človeka ne smemo percipirati v službi



družbe. Druga karakteristika človeškega dostojanstva je avtonomija vsake osebe, da lahko po svoje načrtuje življenje, omejena je le s pravico drugih do enake avtonomije. In tretjič, družba mora vse osebe obravnavati enako, ne glede na raso, nacionalnost, spol itd. Družba, v kateri spoštujejo človekove pravice, bi morala biti družba, v kateri se nihče ne bi počutil zapuščenega. Savater meni, da bi moral človek, tako kot je opustil rasno razlikovanje, opustiti tudi razlikovanje glede na kulturno pripadnost, ki jo danes za vsako ceno ohranjamo. Takole pravi: »Ljudje se nismo rodili, da bi živeli v uniformiranih bataljonih, vsak s svojo lastno zastavo pred nosom, ampak da bi se med seboj mešali, da bi se spoznali kljub vsem kulturnim razlikam in se nato ponovno izumili, ponovno sestavili v novo družbo.«²³ Obsesija nacionalizmov je glorifikacija občutka pripadnosti lastni naciji ali lastnemu narodu. Toda to je zgolj spreminjanje nekega naključnega dejstva v nekakšno ponosno usodo. Takšna miselnost skuša prilepiti lastniško znamko ne le na hiše, ampak tudi na polja in gore. Neumnež, ki pravi »tukaj smo takšni« in ki mitizira lastne »korenine« (kot da bi bilo človeško bitje rastlina), zavira pravo človeško potrebo – gostoljubje, ki smo ga drug drugemu dolžni, če naj velja tisto o človeškem dostojanstvu.

202 Sigmund Freud, utemeljitev psihoanalize in za Savatra ena največjih osebnosti naše dobe, v svoji knjigi *Nelagodje v kulturi* zapiše, da ima človeško trpljenje tri vzroke. Prvi je premoč narave, drugi je šibkost človeškega telesa in tretji nezadostnost metod, ki bi regulirale človeške odnose v družini, državi in družbi.

Tisto, kar je po Savatrovem mnenju resnično pomembno, je ljubezen, naklonjenost. V potrditev tega navede Goethejevo misel: »To, da vemo, da smo ljubljani, nam da več moči, kot če vemo, da smo močni.«²⁴ Savater torej to poglavje zaključí z apeliranjem na ljubezen med ljudmi, dodaja pa, da je ena najbolj lastnih človekovih lastnosti smeh, smeh in humor, saj nas ljudi univerzalno povezujeta.

9. Vročica lepote

Užitek in bolečina nas učita, da smo na splošno »enaki«, toda hkrati posamično »različni«, saj sta bolečina in užitek, veselje in trpljenje za vsakega izmed nas

²³ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 213.

²⁴ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 214.





različna. Uživanje v lepoti je po Savatrovem mnenju najmanj »zoološko« od vseh užitkov in s tem ena redkih samo človeških lastnosti.

V svojem premišljevanju o lepoti Savater pride do Kanta, ki v *Kritiki presodnosti* pravi, da je užitek, ki izvira iz lepote, edini pravi – nezainteresirani in svobodni užitek. Želja po lepoti ne izvira iz kakšne konkretne potrebe, ne iz čutov in ne iz razuma. Savater se nato vpraša, zakaj so primitivni ljudje dekorirali posodje z geometrijskimi ali rastlinskimi vzorci, če takšno dekoriranje ni ničemur služilo, niti ni imelo kakšne druge funkcije. Zdi se, da takšno ornamentiranje ni služilo zadovoljevanju potreb, pač pa so ljudje oblikovali stvari zgolj zato, ker so se jim zdele lepe. To je tisti Kantov nezainteresirani interes. Kant tudi pravi, da je lepo tisto, kar godi univerzalno, ne da bi bilo konceptualno. Lepo je torej brez koncepta. To naj bi pomenilo, da ne obstaja opredeljeni pojem tega, namreč to, kaj naj bi bilo lepo. Kant gre še dlje in poudari razlikovanje med *svobodno* in *odvisno* lepoto. *Odvisna* lepota je lepota tistih reči, katerih namen nam je poznan oz. katerih funkcionalno izpopolnjenje lahko bolj ali manj definiramo. *Svobodna* lepota pa je po drugi strani lepota, ki jo najdemo v »roži, školjki na obali, igri svetlobe na večernem nebu, v islamskih ornamentih ...« Po *Kritiki presodnosti* lepota nima namena in ne ustreza konceptu, prav to pa je tista lepota, ki nam daje največ estetskegažitka.

Savater pa si zastavi vprašanje, ali lahko lepoto popolnoma ločimo od drugih človeških vrednot (uporabnih ali moralnih). Po njegovem je najprej treba opredeliti besedo lepota. Ta izvira iz latinske besede *bellus*, ki je povezana z *bonus*, tj. z besedo za ‚dobro‘. Tudi grška beseda za lepoto *kalos* je semantično povezana z besedo *agathos*, ‚dobro‘. To daje misliti, da je bila ideja lepega prvotno povezana z idejo dobrega, tega, kar je dobro za življenje. Zaključek vsega tega je po Savatru tale: »Lepo je skupaj s tistim, kar je dobro in kar je potrebno doseči, to, da bi bilo za nas, smrtnike, več življenja kot smrti.«²⁵

Savater v nadaljevanju predstavi Jorgeja Santayano, filozofa španskega rodu, ki je živel in deloval v Ameriki. V svojih najbolj znanih knjigah *Občutek lepote* in *Razum v umetnosti* pravi, da »v življenju v strukturo lepega ne vstopa nič, razen dobrega« in da je »popolno barbarstvo verjeti, da je kaka stvar etično dobra, toda v percepciji odvrtna«.²⁶ Santayana svoj ideal vidi v antični Grčiji in pravi, da je bila med Grki »sreča estetski koncept in lepota etični koncept«,

²⁵ Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 227.

²⁶ v Savater, *Las preguntas de la vida*, str. 227–228.





toda zaradi tega Grki niso bili zmedeni, ampak civilizirani. Ena najpomembnejših figur v zahodni filozofski tradiciji, Platon, je vzpostavil razlikovanje med lepoto *per se* (ki sovpada z dobrim in resničnim) in lepoto, ki jo skušajo ustvarjati umetniki.

Tudi Kant je ločeval med pravo lepoto (spektakel, ki ga ponuja narava) in *lepoto*, ki jo ustvarjajo umetniki. To drugo lepoto je imenoval odvisna ali dodana lepota. Rousseau, Tolstoj ali Wittgenstein so bili prav tako nasprotniki od človeka ustvarjene lepote. Santayana je kot prepričan estetik v svoji knjigi *Dominacije in moči* izjavil, da »pravi ljubitelj lepega nikoli ne vstopi v muzej«. Savater se poglobi v Platonove antiestetске argumente, pomaga pa si tudi z irsko »mislico« (slovenska beseda za ženskega misleca mi je nepoznana) Iris Murdoch, ki se je prav tako ukvarjala s Platonovimi idejami o lepoti. Platon je nezaupljiv do umetnikov zaradi njihove moči zapeljevanja, ki izvira iz moči proizvajanja užitka. Tak užitek pa je enkrat instrument družbenega oblikovanja posameznika. Kdor je gospodar mehanizmov užitka, lahko obvladuje tudi velik del izobraževanja meščanov. Za Platona so najnevarnejši tisti umetniki, ki skušajo opisovati občutja, strasti in človeške usode: epski pesniki in dramatik. Po njegovem umetnost nekritično sprejema različne pojavnosti, namesto da bi se o njih spraševala, se pravi, umetnika zanimajo pojavnosti, ki fascinirajo tudi javnost, namesto da bi spoštoval in promoviral racionalne resnice, tj. resnice, ki umetniške pojavnosti podjarmljajo in spravljajo na laž. To pa je tisto, s čimer se ukvarjajo filozofi, se pravi, resnični izobraženci. Zato je sanjariti o neverjetnih stvareh veliko bolj »zabavno« kot študirati o nespremenljivih bistvih stvari, trezno in strogo, kot npr. pri geometriji. Kot Platona razume Murdochova, naj umetnik ne bi mogel predstavljati lepega, ampak le demonično, fantazijsko in ekstremno, medtem ko je resnica mirna, trezna in omejena; umetnost je sofistična, v večini primerov je ironično posnemanje (*mimesis*), katerega lažna resničnost je sovražnik vrlini. Po Platonu obstaja jasna kontrapozicija med umetnostjo in resničnim vedenjem, ki je filozofija. V umetnosti prevlada osebnost umetnika, medtem ko filozofija vsrkava netelesno, neosebno resnično, takšno, kakršna je tudi sama, daleč od človeške trivialnosti in kapric. Platon zavrača predvsem pretirano osebno in individualno umetnost, nikakor pa ne »ljudske umetnosti«, tradicionalnih umetniških obrti ali ljudske glasbe, ki vzbuja patriotska ali religiozna čustva.

Savater nadaljuje razpravo, rekoč, da so za Platonom prišli Aristotel in drugi filozofi, ki so odnos do umetnosti omilili, začeli so jo celo sprejemati kot novo



vrsto raziskovanja tega, kar obstaja. Sam ponuja nekatere odgovore, ki govorijo v prid umetnosti. Pravi, da se je platonističnim tezam morda najbolje zoperstavil mislec, poet, dramatik in historiograf Friedrich Schiller, ki je zatrjeval, da je treba negovati estetski čut, da bi lahko dospeli do avtentičnih državljanov, ki bodo zmožni živeti in sodelovati v moderni, neavtoritarni družbi. Za Schillerja bi bilo najbolj popolno umetniško delo, če bi ustvarili pravo politično svobodo. Savater dodaja, da lepota ne daje kakšnih določenih rezultatov, niti ne uresničuje kakšnih ciljev, ne intelektualnih ne moralnih, lepota ne odkriva resnice, niti ni zmožna zagotoviti razsvetlitve intelekta.

Edino, kar estetska kultura doseže, je to, da človeka postavi v situacijo, da naredi, kar hoče. Naredi ga svobodnega, da postane, kar želi postati. Schiller dodaja, da je funkcija lepote, najsi izhaja iz občudovanja narave ali pa iz umetniške stvaritve, preprosto v funkciji sodelovanja; služi odkrivanju odprtega in tudi groznega v človekovi svobodi.²⁷ Po Schillerju se umetnik giblje v območju igre; igra se z lepoto realnega in samo lepoto spreminja v pravo realnost. Igra umetnosti nas spreminja v gospodarje lastnega sveta. Umetnost nam odkriva ne le družbeno, ampak tudi lastno usodo, ki gre preko naravnih omejitev. Odpira nam svet, kjer se lahko brez krivde odločamo, kaj hočemo biti in postati.

205

O umetnikih se pogosto govori kot o stvariteljih. Seveda ne v pomenu Boga stvaritelja, saj ga ni umetnika, ki bi kar koli ustvaril iz nič. Toda kljub vsemu Savater pravi, da imajo umetniki v sebi res nekaj »božjega«, kajti njihovo delo ni razložljivo brez njih oz. njihove osebnosti. Savater imenuje stvarnike oz. stvaritelje tiste, ki proizvajajo nekaj, kar brez njih ne bi obstajalo, ki svetu prinašajo nekaj malega ali pa velikega. Umetniška dela ne izhajajo iz možnosti ali kvalitet, ki bi že bile tukaj, ampak iz samega umetnika. Tako umetnik ni nekdo, ki bi prvi nekaj odkril ali v nečem uspel, pač pa je *edini*, ki je nekaj lahko ustvaril prav na ta posebni, nenadomestljivi način.

Pesnik Reiner Maria Rilke je menil, da je lepota »tista stopnja strašnega, ki jo še lahko prenesemo«. Alain */xx ?/*, sodobni mislec, ki je veliko pisal o umetniškem procesu, pa je pokazal, da lepo ni tisto, kar ugaja oz. ne ugaja, ampak tisto, kar te ustavi. Torej je primarni efekt estetskega usmeritev pozornosti, drsenje po površini stvari, oblik, čustev ali zvokov, ki privabijo našo pozornost. Umetnost torej zahteva našo pozornost.

²⁷ F. Schiller, *O estetski vzgoji človeka. /xx let. izida, prevod/*





Teodor W. Adorno v svoji *Estetiki* vztraja pri tem, da bi estetski dosežek lahko definirali kot zmožnost proizvajati nekakšno *vročico* oz. *mrzlico*, torej je, parafrazirano, »kurja polt« prvi estetski občutek. Savater pravi, da tako pridemo do paradoksa lepote, saj je ta včasih občutena kot blaženost in spet drugič kot vročica oz. mrzlica.

Moderna umetnost nas včasih prevzema tudi s popačenimi zvoki in oblikami, sooča nas z monstroznim, seznanja nas z obupom izgubljenih duš. Kakor koli, tudi takšna umetnost nam omogoča občutiti razburljivo *vročico lepote*, včasih pa nam omogoči tudi kakšen uvid. Savater se vprašuje, ali je to izdaja lepote. Nasprotno, odgovarja, to je namera, ki lepoti viša ceno, naredi jo težje ulovljivo in manj dostopno. Francoski romanopisec Stendhal je rekel, da je »lepota obljuba sreče«. Pot proti harmoniji pa vključuje tudi spoznanje, kaj je zlo, kaj je napačno in grdo znotraj neharmoničnega sveta, v katerem živimo.

10. Izgubljeni v času

206

Na začetku tega poglavja avtor ugotavlja, da ne moremo izreči ničesar o svojem življenju, o nas samih, o tem, kar želimo oz. česar se bojimo, ali o tem, kar nas obkroža, ne da bi se takoj navezali na čas. Brez kronoloških indikacij se namreč ljudje ne bi mogli izražati inteligibilno. Čas nam je blizu in ga ves čas uporabljamo, zelo malo pa vemo o njem. Savater to primerja z računalniki, video-rekorderji in drugimi aparati, ki jih uporabljamo v vsakdanjem življenju: znamo jih uporabljati, brez njih ne znamo živeti, toda, če nas kdo vpraša, kako delujejo in kaj so, ne znamo odgovoriti. Podobno, toda veliko prej, je o tem razmišljal tudi sv. Avguštin: »Kaj je torej čas? To vem do takrat, ko me o tem kdo vpraša. Le nekaj vem z gotovostjo. Če se nič ne bi zgodilo, ne bi bilo preteklega časa. In če bi nič ne obstajalo, bi ne bilo sedanjika.«²⁸

Če hočemo o nečem govoriti, pravi Savater moramo to *držati* oz. zapopasti, čas pa tega ne dopušča, saj nikoli ne miruje. Časa ne moremo videti, niti si ga predstavljati mirujočega. Edini trenutek, ko čas obstoji, je »zdaj«. Toda ta zdaj je že vedno mimo, je že prej. Tudi trenutka, ki bo postal zdaj, ne moremo zgrabiti, to pa zato, ker ga še ni. Ljudje vidimo prihajati sedanost, vidimo jo odhajati, toda nikoli je ne vidimo ostati. Kako torej določiti stvar, ki je, toda nikoli ne ostaja?

²⁸ Avguštin, *Izpovedi*, XI, 14, Celje 1978.



Savater najprej ponudi v premišljanje primer Zenonovega Ahila in želve, nato pa se osredotoči na Hegla. Ta opredeli človeško zadrego, ki se pojavi, ko je treba določiti stvari, ki so povsem običajne, takoj ko pa se o njih začnemo spraševati, postanejo vprašljive. Če se po kaki stvari vprašamo, kaj »je«, je najboljši odgovor: to je to. Toda takšen odgovor je prazen. Kakor koli, vsaj »tukaj« in »to« ostaneta na mestih, ko skušam od subjektivnega iti k objektivni intersubjektivnosti. Problem pa je z »zdaj«, saj nikoli noče ostati in izgine takoj, ko se skušam nanj navezati.

Kot je rekel Aristotel v svoji *Fiziki*, je pomen časa povezan z gibanjem, vzetim v najširšem pomenu. Čas mineva, ker se dogajajo stvari ali ker se nekaj dogaja stvarjem. Kjer se nič ne dogaja, je nemogoče govoriti o času. V aritmetiki se npr. ne moremo vprašati, kdaj sta dva in dva štiri, kajti ta relacija je stalna in je nič ne more spremeniti. Savater predlaga, da v tem primeru namesto o večnosti, ki je bolj teološki termin, govorimo o brezčasnosti. Resnice logike in matematike so izven časa.

V nadaljevanju se Savater vprašuje, kaj *merimo*, ko merimo čas. Je sploh mogoče meriti nekaj, kar komaj poznamo? *Merjenje* časa je tako bolj ali manj določanje trajanja sprememb, ki nas zadevajo, naših aktivnosti in sveta, v katerem živimo. Ker pa so te spremembe tako raznolike in ker obstoja toliko kriterijev, je nemogoče govoriti o enotnosti časa, o času kot takem, govorimo lahko le o različnih »časih«.

207

Savater dodaja, da je zanimiva tudi uporaba časa v različnih kulturah in civilizacijah, kajti za nekatere človeške skupnosti je dovolj le določitev letnih časov, ki jih nato ritualno praznujejo, za nekatere druge pa so pomembne tudi nanosekunde, kot je to v sodobni fiziki. Časovne določitve imajo različne vsebine in vzroke (pomembne bitke, zgodovinski dogodki, kot je Kristusovo rojstvo ali Mohamedov beg v Medino itd.). Toda, ko kaka družbena skupina meri čas, je pglavito, da se s tem vsi strinjajo, saj je to pomembno za doseg njihovih ciljev. V vsakem primeru mora biti merjenje časa dogovor, ki skupini omogoči soglasje glede stvari, ki so družbeno zelo pomembne. Brez takšnih in tudi nekaterih drugih dogovorov (merjenje dolžin, težne mere) bi bilo družbeno življenje nemogoče.

Nekatere naravne spremembe se dogajajo tudi ne glede na to, kako se družba navezuje na čas. Po Savatrovem mnenju bi zato moralo poleg družbenega časa





(merjenega glede na naše kolektivne potrebe) obstajati tudi nekaj takega kot »naravni« čas.

Savater pravi, da sta preteklost in prihodnost nekako »virtualna realnost«, saj nas neposredno ne zadevata in na nas ne moreta imeti nobenega neposrednega učinka. Zato ni prav, da obžalujemo preteklost in čutimo tesnobo pred prihodnostjo, saj s tem uničujemo sedanjost. Tisto, kar je mimo, je nespremenljivo, tistega pa, kar prihaja, mogoče sploh ne bomo doživeli. Po drugi strani pa »preteklo« in »prihodnje« morda nista to, kar se zdita. Sedanjost je namreč *tudi* časovni pas, v katerem sta preteklost in prihodnost realna, v katerem lahko imata posledice.

Sv. Avguštín pravi, da ne moremo z gotovostjo trditi, da obstajajo trije časi – preteklost, sedanjost, prihodnost. Morali bi reči, da obstajajo sedanjost preteklih stvari, sedanjost sedanjih stvari in sedanjost prihodnjih stvari. Te tri stvari pa obstajajo na nek način v duši in niso vidne v zunanjem svetu. Sedanjost preteklih stvari je spomin, sedanjost sedanjih stvari je direktna percepcija, sedanjost prihodnjih stvari pa je pričakovanje.

208

Glede vprašanja usode, vnaprejšnje determiniranosti, stališča, da je prihodnost že zapisana, Savater ponuja Aristotelov pogled. Ta pravi, da je edino, kar je »danes« resnično, to, da se jutri nekaj bo ali se ne bo zgodilo. Ne more biti resnična le ena od predpostavk. To pomeni, da dokler se kaj ne zgodi, ne moremo biti prepričani, da se bo ali da se ne bo zgodilo. Prihodnost je naključnost, stvari se lahko zgodijo tako ali drugače in niso ne nujne in ne determinirane z usodo. Seveda se bodo jutrišnje stvari zgodile zaradi nekkih vzrokov, med katerimi so lahko tudi človeški.

Pogosto se srečamo s primerjamo med časom in reko, tj. da čas teče, ali z drugimi videnji časa. Judovsko-krščanski pogled pojmuje čas kot puščico, ki leti od »rajskih vrtov do sodnega dne«. V nereligioznih pogledih takšno gibanje vključuje »napredek«, tj. da gre puščica od slabega proti dobremu. Mnoge druge kulture in tudi nekateri zahodni filozofi, npr. Vico ali Nietzsche, pa si čas raje predstavljajo ciklično, kot ponavljajoče se vrtenje časovnega kolesa, tako da se dogodki ponavljajo. René Girard je o času razmišljal takole: »Vsak razkroj je novo proizvajanje *et vice versa*. Vse je na tem, da se začne ali konča. Verjeti v absolutni cilj ali začetek je iluzija individuov, ki ciklu, katerega del



so, pripisujejo prevelik pomen. Treba se je postaviti nad aktualno zgodovino, da bi videli celoto ciklov in linearni čas prepoznali kot iluzoričen.«²⁹

Obstajajo pomembne razlike med gibanjem v prostoru in med prehodom časa. Za neki predmet je na neki točki dovolj prostora le zanj, medtem ko pododdelek časa, četudi neskončno majhen, vključuje nešteto stvari – skupaj z neskončnostjo. Savater nadaljuje s tem, da potovanje skozi čas ne vključuje tudi potovanja nazaj, kakor je to mogoče pri potovanjih skozi prostor, saj bi bilo to kontradiktorno. Pravi, da sicer radi predpostavljamo, da čas teče, toda vemo, da je čas vedno prisoten, njegov tok pa se nikoli ne zvišuje ali zmanjšuje. Čas, ki se spreminja, pa je le *naš* čas in ne čas na sebi. Tako ljudje ne merimo časa, ampak merimo le sebe *znotraj* časa.

Savater se nato posveti Heideggru in njegovi knjigi *Bit in čas*, objavljeni leta 1927, po njegovem mnenju eni najbolj vplivnih in kontroverznih knjig 20. stoletja. Tri leta, preden je Heidegger objavil to knjigo, je staro vprašanje »Kaj je čas?« reformuliral v »Kdo je čas?«. Ali bolj natančno: »Ali sem jaz enak času?« Heidegger meni, da je tako. Tisto, čemur pravi Dasein, aktualni človekov obstoj, je esencialno »čas«, hitro bežeč in spremenljiv. To pa Savatra pripelje nazaj k začetni točki, v kateri se je ukvarjal z neizogibno realnostjo smrti. Biti bitje časa pomeni biti zapisan smrti, neizprosno drseti proti smrti. Tega se je Heidegger dobro zavedal. Čas za nas ne bi bil pomemben, če bi verjeli, da smo nesmrtni. Tako pa se kot časovna bitja zavedamo svoje biti-k-smrti in od tod izvirata naša tesnoba in melanholija. Po Savatrovem mnenju pa takšna človekova časovnost daje človeškemu življenju tudi močan priokus intenzivnosti. Življenje nas nikoli ne pušča brezbriznih, ker se vedno končuje. Naše telo in naša smrtnost sta tisto, kar nas neizogibno veže na čas. Moderna znanost je odkrila, da smo ljudje (in vsa živa bitja) programirani, da se postaramo in umremo, to pa nas le še bolj potrjuje in povezuje s časom.

Naše telo nas ves čas izpostavlja nevarnosti smrti. Človeška bitja so zato vedno vzdrževala idejo, da posedujejo tudi nekaj netelesnega in brezčasnega, nesmrtnega. Namreč, da imajo dušo ali duha. To je bil izhod iz strahu pred smrtjo. Toda, se vprašuje Savater, ali je nekaj, kar ne bo umrlo, res lahko živo? Mogoče rojstvo in smrt nista le začetek in konec naše usode, ampak aspekta usode, ki se vedno znova pojavljata v našem življenju. Smrt otroka omogoči pot adoles-

²⁹ René Girard, *Nasilje in sveto*.



centu; kar odide stran, naredi prostor tistemu, kar pride. Ne moremo se namreč odpreti novemu, če nam ni odvzeto staro. Prihodnost nam prihaja nasproti in nosi s sabo tudi naš konec; s sabo pa nosi tudi druge stvari, ki smo jih primorani raziskovati.

Za konec zadnjega poglavja Savater zapiše besede pesnika Williama Butterja Yeatsa: »Velikokrat človek živi in umre/ med svojima dvema večnostma.«

Neprestan prehod od življenja do smrti, pod obličjem večnosti, ki nas vključuje, je natanko to, čemur lahko brez tega, da bi se odrekli svoji svobodi, rečemo »človeška usoda«.





Richard Rorty

WITTGENSTEIN, HEIDEGGER IN POSTVARJENJE JEZIKA

Kar je Gustav Bergmann krstil za »jezikovni obrat«, je bil dokaj obupen poizkus ohraniti filozofijo kot vedo iz naslonjača. Zamisel je nameravala odmeriti prostor *apriornemu* védenju, v katero sociologija, zgodovina, umetnost in naravoslovna znanost ne bi mogle prodreti. To je bil poizkus iskanja nadomestka za Kantovo »transcendentalno izhodišče«. Zamenjava »uma« in »izkustva« s »pomenom« naj bi filozofiji priskrbela neempirični predmet proučevanja ter ji s tem zagotovila čistost in avtonomnost.

211

Filozofija jezika pa je bila preveč poštena, da bi preživela. Ko je ta vrsta filozofije s poznim Wittgensteinom usmerila svojo pozornost k vprašanju, kako je takšno »čisto« proučevanje jezika možno, je spoznala, da *ni* možno – semantika se mora naturalizirati, če naj se, rečeno z Donaldom Davidsonom, »ohrani kot resen predmet«. Izid filozofije jezika je po mojem mnenju zajet v Davidsonovi pripombi, da »ni nobene takšne stvari kot jezik, če je jezik kakor koli podoben temu, kar so filozofi /.../ domnevali /.../ Opuštili moramo idejo jasno definirane skupne strukture, ki jo govorci obvladajo in nato uporabijo v posameznih primerih.«¹ Ta pripomba povzema to, kar je Ian Hacking poimenoval »smrt po-

¹ Donald Davidson, »A Nice Derangement of Epitaphs«, v *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ur. Ernest LePore (Oxford: Blackwell, 1986), str. 446.



mena« – konec poizkusa, da bi iz jezika naredili transcendentelni predmet proučevanja.

Frege in zgodnji Wittgenstein sta zame filozofa, ki sta primarno odgovorna za uveljavitev ideje, da takšna jasno definirana skupna struktura *obstaja*. Pravzaprav zamisel, da se lahko vsi filozofski problemi načelno razrešijo z razgrnitvijo te strukture, dolgujemo Wittgensteinu. Pozni Wittgenstein, Quine in Davidson pa so zame tisti filozofi, ki so nas osvobodili ideje, da takšna struktura obstaja. Zgodnji Wittgenstein je mistično opredelil kot »smisel sveta kot omejene celote«. Nasprotno je pozni Wittgenstein triumfiral nad tem svojim mlajšim, bolj schopenhauerjanskim jazom tako, da ni čutil več potrebe po mističnosti, po zaganjanju v »neizrekljivo mejo sveta«.

Zgodnji Heidegger, avtor *Biti in časa*, je bil veliko manj obremenjen s to schopenhauerjansko nujo kot pa zgodnji Wittgenstein. Ta knjiga je bila polna protestov proti ideji filozofije kot *theorie*. Heidegger je v tej ideji videl poizkus preseganja »krivde« in »vrženosti«, za kateri je trdil, da sta neločljivi od svetne in zgodovinske eksistence tubiti; torej kot poizkus bežanja od kontingentnosti te eksistence. Če bi zgodnji Heidegger bral *Traktat*, bi ga zavrnil na enak način, kot ga je pozni Wittgenstein – kot še en poizkus ohranjanja filozofove avtonomije in samozadostnosti na ta način, da si sebe predstavljamo nekako nad svetom ali onkraj njega. Zgodnji Heidegger bi jezikovni obrat, ki sta ga predlagala Frege in Wittgenstein, imel zgolj za variacijo platonskega poizkusa distanciranja od časa in naključja.

A čeprav si je zgodnji Heidegger močno prizadeval za osvoboditev od predstave filozofa kot opazovalca časa in večnosti, od želje gledanja na svet od zgoraj, kot na »omejeno celoto«, je pozni Heidegger zdrsnil nazaj v zelo podobno idejo. Omejena celota, od katere se je želel distancirati, se je imenovala »metafizika« oziroma »Zahod«. Zanj je »mističen« postal način njegovega »mišljenja po metafiziki« – pogled nazaj na metafiziko kot na omejeno, zakroženo celoto in s tem kot nekaj, za kar upamo, da bomo lahko pustili za sabo. Končna vizija poznega Heideggra je bil Zahod kot dar *Biti, Ereignis*, kelih z napisom »Platon« na prvem ročaju in »Nietzsche« na drugem, dopolnjen in dovršen – s tem pa morda primeren, da se ga postavi vstran.

Zgodnji Wittgenstein je, odmevajoč Kanta in Schopenhauerja, zapisal:



»Čutimo, da bi celo v primeru, ko bi bilo odgovorjeno na *vsa* možna znanstvena vprašanja, naši življenjski problemi sploh ne bili dotaknjeni. Seveda pa potem sploh ne bi bilo nobenega vprašanja več; in prav to je odgovor /.../ Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se *kaže*, to je mistično.«²

Nasprotno temu zgodnji Heidegger ni imel eksplicitnega nauka o neubesedljivih rečeh, o *das Unaussprechliche*. Tubit je bila, podobno kot je bila družbena, tudi skozinskoz jezikovna.³ Zgodnji Heidegger nam o družbenozgodovinskem položaju tubiti pove natanko to, kar pozni Wittgenstein pravi o naši situaciji glede jezika – kadar ga želimo preseči z zatekanjem k metafiziki, postanemo samozavajajoči, nesamolastni.

Toda pozni Heidegger je od stavkov in diskurza sestopil k posameznim besedam – besedam, ki se morajo opustiti takoj, ko prenehajo biti namigi (*Winke*) in postanejo znaki (*Zeichen*). Takoj, ko vstopijo v odnos z drugimi besedami in s tem postanejo orodja za to, da bi dosegli kak cilj. Zgodnji – nepragmatični, mistični – Wittgenstein je želel imeti stavke za slike, ne pa zgolj za orodja. Nasprotno je bil zgodnji, pragmatični Heidegger, filozof neizbežne odnosnosti (*Bezüglichkeit*), z besedami kot orodji zadovoljen. Toda pozni, bolj pragmatični Wittgenstein, se je z mislijo o stavkih kot orodjih sprjaznil približno takrat, ko se je pozni Heidegger odločil, da je njegov zgodnji pragmatizem bila pre-zgodnja vdaja »razumu [ki] je, čaščen skozi stoletja, najbolj trdovraten nasprotnik misli.«⁴

Po mojem branju sta torej misleca na sredini svojih karier šla drug mimo drugega v nasprotni smeri. Wittgenstein je v *Traktatu* začel s točke, ki se pragmatiku kot sem sam, zdi veliko manj razsvetljena od *Biti in časa*. Toda, ko je

² *Traktat*, 6.521–6.522 [Logično filozofski traktat (prev. Frane Jerman), Mladinska knjiga, Ljubljana, 1976–opombe v oglatih oklepajih so prevajalčeve!].

³ Trditve iz *Biti in časa* (BT 318; SZ 273), da »*Vest govori edinole in stalno v modusu molčanja*« [BČ, § 56, str. 373 (*Bit in čas*, (prev. Tine Hribar et al.) Slovenska Matica, Ljubljana, 1997)] nimam za nauk nemoči izražanja, temveč prej za nauk, da spoznanje, da je treba spremeniti lastno življenje, ne more biti podprto z razlogi – saj bi ti razlogi lahko bili le glasovi iz preteklega življenja. V tej točki glej Davidsona v njegovih »Paradoksih iracionalnosti« (Paradoxes of Irrationality) v: Richard Wollheim in James Hopkins, ur., *Filozofski eseji o Freudu (Philosophical Essays on Freud)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), str. 305: »Subjekt ima razloge, da spremeni lastne navade in karakter, toda ti izhajajo iz domene vrednot, ki je nujno zunanja glede na vsebine pogledov in vrednot, ki se bodo spremenile. Vzrok spremembe, če se ta zgodi, torej ne more biti razlog temu, kar ta povzroča.«

⁴ Heidegger, Nietzschejev stavek: »Bog je mrtev.«



Wittgenstein napredoval v smeri proti pragmatizmu, je srečal Heideggra, napredujočega v nasprotno smer – v sestopu iz pragmatizma v ubežniško vzdušje, v kakršnem je bil napisan *Traktat*, z namero, da bi v »mišljenju« odkril tisto vrsto sublimnosti, ki jo je zgodnji Wittgenstein našel v logiki. Smer, ki jo je ubral Wittgenstein, je peljala k radikalnim dvomom o predstavi filozofije kot priskrbovalke vednosti ter k detranscendentalizirani, naturalizirani predstavi filozofije kot oblike terapije; kot *techne*, ne pa kot dosežka *theorie*. Heidegger je začel s prav takšnimi dvomi. Vendar jim nazadnje ni bil več kos in je tako izumil »mišljenje« kot nadomestek za to, čemur je pravil »metafizika«. Zaradi tega je o jeziku govoril kot o kvazibožanstvu v katerem živimo, prebivamo in imamo svojo bit, o vsem prejšnjem mišljenju pa kot o omejeni celoti, zgodbi, ki je zdaj končana.

Do zdaj sem podal kratek oris tega, kar bom v nadaljevanju natančneje predstavil. To, daljšo verzijo bom začel z Wittgensteinovim poizkusom iskanja novega načina filozofiranja.

214

Vsak poizkus ohranitve metode in predmeta za filozofijo iz naslanjača, takšen, ki bi ji omogočil pogled zviška na naravoslovno znanost in zgodovino, bo najverjetneje vpoklical kantovski pojem »pogojev možnosti«. Medtem ko fizika ali zgodovina nahajata pogoje obstoja dejanskosti z odkrivanjem časovno predhodnih dejanskosti, pa lahko filozofija doseže avtonomnost samo tako, da z begom od dejanskosti k možnosti ubega času. Kantovska strategija za izpeljavo tega pobega je nadomestitev nadčasnega božanstva z nadčasnim subjektom izkustva. Obseg Kantovega »možnega izkustva« – kateremu naj bi filozofija določila meje – je bil po načrtih manjši od širše domene logične možnosti, ki je po zatrevanju wolffovske ontoteologije bila v njenem dosegu. Vendarle je zadostoval Kantovemu namenu preseganja domen znanstvenikov in zgodovinarjev.

Jezikovni obrat je bil drug tak poizkus iskanja neke domene, ki bi presegla področja drugih strokovnjakov. Ta drugi poizkus je postal nujen zaradi poizkusov naturalizacije pojmov »duha«, »zavesti« in »izkustva«, ki sta se jih v devetnajstem stoletju lotili evolucionistična biologija in empirična psihologija.⁵

⁵ Po Darwinu je postalo čedalje težje uporabljati pojem »izkustva« v pomenu, ki mu ga je dodelil Kant. Saj je Darwin s tem, ko je postavil skupaj Naravo in Duha, dokončal historizirajoči proces, ki ga je začel Hegel. Tako so tisti, ki so želeli ohraniti filozofijo kot neempirično znanost, *relativizirali* kantovski *apriorij* na podoben način kot Dilthey, Collingwood, Croce in C.I. Lewis. Razlika med



»Jezik« je bil za filozofa dvajsetega stoletja nadomestek »izkustva« iz dveh razlogov. Prvič, oba termina sta imela enak domet – oba sta zamejila celotno domeno raziskovanja predmetov, ki so na razpolago človeku. Drugič, pojma »jezik« in »pomen« sta se na začetku stoletja zdela imuna na proces naturalizacije.⁶ Wittgensteinov *Traktat* je postal model, po katerem se je oblikovala matrika disciplin analitične filozofije. V predgovoru te knjige je avtor postavil (kolikor mi je znano, prvič v zgodovini) nauk, ki ga je Michael Dummett kasneje izrazil eksplicitno: filozofija jezika je prva filozofija.

Filozofija jezika, izvedena na fregejevski način, naj bi podala pogoje možnosti opisljivosti, podobno kot je Kant obljubil, da bo podal pogoje možnosti izkustva. Opisljivost, kot izkustvo, naj bi bila zaščitna znamka za vse proučevanje na vseh področjih raziskovanja, razen filozofije. Jezik naj bi se izognil zgodovinski relativizaciji, saj je opisovanje enotna in nedeljiva dejavnost, naj jo izvajajo neandertalci, Grki ali Nemci. Tisti, ki bi lahko podal *apriorne* pogoje opisovanja, bi lahko ponudil apodiktične resnice. Obema, Husserlu in Fregeju, se je zdela Brentanova teza nezvedljivosti intencionalnega garancija za ohranitev kantovske distinkcije med *apriornim* in apodiktičnim ter *aposteriornim* in relativnim. Čeprav bi se lahko evolucijski prehod od organizmov, ki ne kažejo lingvističnega ved•nja, do tistih, ki ga, pojasnil naturalistično, se lingvistično ved•nje vendarle ne more adekvatno opisati s pojmi, s katerimi lahko sicer opišemo celoten univerzum. Tako se je nezvedljivost intencionalnega zdela garancija za avtonomnost filozofije.⁷

formalnim in materialnim – domeno filozofije in domeno naravoslovne znanosti – so želeli ohraniti nedotaknjeno. Toda ta relativizacija je vrgla senco dvoma na pojem »transcendentalnega izhodišča« ter s tem na pojem »možnega izkustva« kot tistega, katerega pogoji se lahko specifičirajo. Pluralnost form izkustva oz. form zavesti se namreč zdi kot pluralnost dejanskosti, za katere pa se lahko predpostavi, da imajo vzročne, naturalistično razložljive vzroke. Dalje; če se lahko *apriorij* spremeni, potem ni več zadostno *aprioren*, saj filozofski argumenti ne morejo več kulminirati v nespremenljivih, apodeiktičnih resnicah.

V tej situaciji je bilo treba najti nekaj kar se da podobnega nedeljivi enotnosti, kakršno je bilo za Kanta »izkustvo«, ki pa se ne bi dalo relativizirati. Husserl jo je zapolnil s kraljestvom, ki se je ponujalo visoko usposobljenim profesionalcem, zmožnim transcendentalno-fenomenološke redukcije. Frege in Wittgenstein sta jo zapolnila s pojmom jezika, konstruiranim v smislu, ki ga je kritiziral Davidson kot »jasno definirano skupno strukturo.«

⁶ Kar Hacking opisuje kot »smrt pomena«, ki ga je s seboj prinesel Davidsonov holizem, sam raje označujem kot naturalizacija fregejevskega pomena. Ta oznaka ohranja primerjavo z Darwinovo naturalizacijo kantovskega izkustva.

⁷ Nekje drugje sem trdil, sledeč Quinovi in Davidsonovi poti, da nezvedljivost enega besednjaka na drugega še ne zagotavlja obstoja dveh ločenih skupin predmetov raziskovanja. Glede trenutne





Kakor koli že, zgodnji Wittgenstein je videl to, česar Frege in Russell nista: iskanje neempirične resnice o pogojih možnosti opisljivosti poraja samonašajoče se težave glede lastne možnosti. Kot je Kant naletel na težavo konsistentnega usklajevanja možnosti transcendentalne filozofije z omejitvami raziskovanja, za katere ta trdi, da jih je odkrila, tako sta imela Frege in Russell težave pojasniti, kako je možna vednost o logiki. Težava je bila v tem, da se je logika zdela izvzeta iz tistih pogojev, ki jih je sama utemeljevala. Logiške propozicije niso bile resničnostnofunkcijske kombinacije elementarnih stavkov o predmetih, ki sestavljajo svet. In vendar nam je »logika« želela povedati, tako se je vsaj zdelo, da so zgolj takšne kombinacije smiselne.

Russell je poskušal ta problem rešiti s ponovno vpeljavo platonskih idej. Postuliral je kraljestvo onstranskih logiških objektov in sposobnost razumske intuicije, s katero se jih lahko zapopade. Toda Wittgenstein je uvidel, da to vodi v »problem tretjega človeka«, ki ga je v *Parmenidu* izpostavil Platon – problem, kako spoznati tiste bitnosti, ki pojasnjujejo vednost. Russellovi logiški objekti, Kantove kategorije in platonske ideje naj bi proizvedle novo množico objektov – empirične objekte, Kantove intuicije ali platonske materialne partikularije – spoznavne in opisljive. V vsakem od teh primerov nam je rečeno, da morajo biti slednji objekti v odnosu s prvimi, da bi postali razpoložljivi – da bi lahko bili zaznani ali opisani.

Nižjerazredne bitnosti, tiste, ki morajo biti v odnosu z drugimi, da bi postale razpoložljive, imenujmo bitnosti tipa B. To so bitnosti, ki potrebujejo odnosnost, vendar pa je same ne morejo proizvesti, potrebujejo kontekstualizacijo in pojasnitev, vendar pa same ne morejo ne kontekstualizirati ne pojasnjevati. Platonske ideje, Kantove kategorije in russellovski logiški objekti so primeri tega, čemur bom rekel bitnosti tipa A. To so bitnosti, ki lahko kontekstualizirajo in pojasnjujejo, vendar pa, zaradi bojazni pred neskončnim regresom, ne morejo biti kontekstualizirane ali pojasnjene.

Tisti, ki postulirajo bitnosti tipa A, so vedno soočeni z naslednjim samonašajočim se problemom: če trdimo, da nam ni na voljo nobena bitnost, ki ne

debate o naravi in pomenu intencionalnih pripisov glej mnenje Daniela Dennetta, da med temi, ki verjamejo v »intrinzično intencionalnost*« (Searle, Nagel, Fodor, Kripke in drugi), in tistimi, ki ne (Dennett, Davidson, Putnam, Stich in drugi), nastane velika razlika med filozofijo duha in filozofijo jezika. Dennett to mnenje razvije v poglavjih 8 in 10 svoje *The Intentional Stance* (Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1987).



bi bila v takšnem odnosu, kakršen obstaja med bitnostmi tipa B, imamo težave z razpoložljivostjo bitnosti tipa A, ki pa jih postuliramo zato, da bi priskrbele ta potrebni pomožni odnos. Namreč, če lahko rečemo, da so bitnosti tipa A svoje lastne *rationes cognoscendi* ali svoji lastni pogoji jezikovne razpoložljivosti – da so na razpolago same po sebi, ne da bi bile v medsebojnih odnosih ali v odnosu do česar koli drugega – potem smo soočeni z vprašanjem, zakaj tudi bitnosti tipa B nimajo te očitno zaželene lastnosti.

Ta dilema je znana iz teologije: če je lahko Bog *causa sui*, zakaj ne bi mogel biti to tudi svet? Zakaj preprosto ne izenačimo Boga z naravo, kot Spinoza? Vse bitnosti tipa A, vsi nepojasneni pojasnjevalci, so v enakem položaju kot transcendentno božanstvo. Če je vera vanje upravičena, ne da bi jim postavili pogoje obstoja, spoznavnosti ali opisljivosti, potem smo zavrnili svojo prvotno trditev, da razpoložljivost zahteva odnosnost do nečesa drugega, in ne zgolj do samih členov. Odpri smo vprašanje, zakaj smo na začetku sploh domnevali, da imamo z dostopnostjo kakršne koli težave. S tem smo pod vprašaj postavili potrebo po filozofiji, kolikor se filozofijo razume kot proučevanje pogojev razpoložljivosti.

217

»Naturalizem« bom opredelil kot nazor, da bi vse lahko bilo drugače, da torej ni nobenih nepogojenih pogojev.⁸ Naturalisti so prepričani, da je vse pojasnjevanje vzročno pojasnjevanje dejanskega in da kaj takega, kot je nevzročni pogoj možnosti, ne obstaja. Če filozofijo mislimo kot iskanje apodiktičnosti, potem je za nas inherentno antinaturalistična in strinjati se moramo s Kantom in Husserlom, da Locke in Wundt razmišljata na predfilozofski ravni. Wittgensteinov *Traktat* bi lahko, s tem ko razglša predmete tipa A za neizrekljive, kot tiste, na katere se sicer lahko pokaže, vendar se jih ne dá izreči in nikdar ne postanejo razpoložljivi tako kot predmeti tipa B, brali kot junaški poizkus obvarovanja filozofije pred naturalizmom.

Kot je v svojem občudovanja vrednem *The False Prison* pokazal David Pears, obstaja med Wittgensteinovim obravnavanjem skrivnostnih »predmetov« v *Traktatu* in teološko »*via remotiois*« analogija.⁹ O teh predmetih, ki naj bi tvorili »substantco sveta«, je Wittgenstein pisal naslednje:

⁸ Tako definirano je historicizem posebna oblika naturalizma.

⁹ Glej David Pears, *The False Prison* (Oxford: Oxford University Press, 1988), I, 67.





»Če svet ne bi imel substance, potem bi bil smisel nekega stavka odvisen od tega, ali je resničen neki drug stavek. Tedaj bi si ne bilo mogoče zamisliti podobe sveta (resnične ali neresnične).«¹⁰

Nobenih intrinzično enostavnih predmetov, nobenih slik in nobenega jezika. Če se analiza ne bi končala s takšnimi predmeti, potem bi bil smisel stavka odvisen, *horribile dictu*, od resničnosti drugega stavka – stavka, ki bi specificiral določen kompozicionalni odnos med dvema enostavnima predmetoma, ki tvorita nekaj sestavljenega. Če pa se vprašamo, kaj je pri tem tako strašnega, nima Wittgenstein pravzaprav nobenega jasnega odgovora.

Po Pearsovem mnenju, ki se mi zdi pravilno, bi bila v tej situaciji strašljiva ravno kršitev Wittgensteinovega nauka »neizrekljivosti pogojev smiselnosti«. Seveda se, kot povsem razumljivo nadaljuje Pears, ob tem vprašamo, zakaj naj bi ti sploh bili neizrekljivi.¹¹ Njegov odgovor na to zadnje vprašanje je, da bi morali – če ti ne bi bili izrekljivi – opustiti pojem »meja jezika«, s tem pa tudi nauk, da se lahko nekaj pokaže, čeprav se ne dá izreči.¹² Pears ima »nauk kazanja« upravičeno za Wittgensteinu najljubšega. Povzema ga takole:

»(Wittgensteinova) vodilna ideja je bila, da lahko vidimo dlje, kot lahko povemo. Vidimo lahko vse tja do roba jezika, toda najbolj oddaljene stvari, ki jih vidimo, se ne dajo izraziti v stavkih, saj so predpogoji vsakršnega izrekanja.«¹³

Drugi način Pearsove formulacije pa se glasi: »/.../ če bi dejanski jezik lahko vseboval analizo lastnih pogojev aplikacije, bi bil sam jezik, v katerem bi te analizirali, odvisen od nadaljnjih pogojev /.../.«¹⁴ To je uglašeno z naslednjim odlomkom:

¹⁰ *Traktat*, 2.0211–2.0212.

¹¹ Pears, *False Prison*, I, 71–72.

¹² Natančneje se njegov odgovor glasi: »/.../ ne moremo podati popolne pojasnitve smisla nobenega dejanskega stavka. Razlog je v tem, da se mora takšna pojasnitev, če želi identificirati možnost, ki jo izraža stavek, poslužiti jezika, toda jezik se lahko te možnosti oprime le z uporabo iste metode korelacije /.../. Poslednja mreža možnosti (razpored predmetov, ki tvorijo substanco sveta) lahko v vseh dejanskih jezikih vzpostavi svojo strukturo samo na en način, a tega je izvorni stavek v tem primeru že uporabil.«

¹³ Prav tam; I – 146–7.

¹⁴ Prav tam; I-7.



»Predmete lahko samo *imenujem*. Zastopajo jih znaki. Lahko govorim *o* njih, ne morem pa jih *izreči*. Stavek lahko samo pove, *kako* stvar je, ne pa, *kaj* je. Zahteva po možnosti enostavnih znakov je zahteva po določnosti smisla.«¹⁵

Povzemimo: če ne bi bilo predmetov, če svet ne bi imel substance, če ne bi bilo »nespremenljive forme sveta«,¹⁶ potem smisel ne bi bil določen, mi ne bi imeli slik sveta, opis pa bi bil nemogoč. Tako mora pogoj možnosti opisa ostati neopisljiv. S podobnimi argumenti je Platon zaključil, da morajo biti pogoji možnosti materialnega sveta nematerialni, Kant pa, da morajo biti pogoji možnosti pojavnega sveta ne-pojavni.

Pozni Wittgenstein je opustil idejo »gledanja do roba jezika«. Prav tako je opustil celotno idejo »jezika« kot zaokrožene celote z lastnimi pogoji na svojih zunanjih robovih, pa tudi projekt transcendentalne semantike – iskanja neempiričnih pogojev možnosti jezikovnega opisa. Sprijaznil se je z zamisljivo, da je smisel nekega stavka zares odvisen od resničnosti nekega drugega stavka – stavka o družbenih praksah ljudi, ki uporabljajo znake in glasove, ki so sestavni deli stavka. S tem pa se je sprijaznil tudi z idejo, da ni nič neizgovorljivega in da je filozofija, podobno kot jezik, zgolj množica neskončno raztegljivih družbenih praks, ne pa zaokrožena celota, katere periferijo lahko »pokažemo«. V času *Traktata* je mislil, da zbirka filozofskih problemov oblikuje takšno celoto in da jih je v celoti dokončno rešil s tem, ko je potegnil konsekvence iz stavka, za katerega je trdil, da »povzema celotno knjigo«: »Kar je sploh mogoče reči, je mogoče reči jasno; o čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati.«¹⁷ Mislil je, da je obseg raziskovanja možnosti pomena hkrati tudi obseg filozofije, oboje pa kulminira v odkritju »neizrekljivega«.

Kot pravilno pravi Michael Dummet, kaj takšnega kot »sistematična teorija pomena jezika«, če privzamemo stališče Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav*, ne obstaja. Če kdo skupaj z Dummettom verjame, da je filozofija jezika »prva filozofija«, potem iz tega sledi, da filozofija ne more biti kaj več kot terapija – ne more dajati pozitivnih zaključkov.¹⁸ Kot pravilno pravi Thomas Nagel, je

¹⁵ *Traktat*, 3.221–3.23.

¹⁶ Glej prav tam, 2.026–2.027: »Samo če predmeti so, je lahko dana trdna forma sveta. Trdno, obstoječe in predmet so eno.«

¹⁷ *Prav tam*, Predgovor.

¹⁸ Glej Michael Dummet, *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), str. 453 in primerjaj z Dummettovo »What is a Theory of Meaning? (II)« v *Truth and*



Wittgensteinovo poznejše stališče »odvisno od tako radikalnega stališča, da /.../ spodkoplje celo najšibkejšo transcendentno pretenzije tudi v najmanj filozofski od vseh misli.« To stališče privzema, kot pravi Nagel, »da morajo vse misli, ki jih lahko oblikujemo o realnosti, neodvisni od duha, ostati znotraj meja, postavljenih s strani naše, človeške oblike življenja.«¹⁹ Po Dummettu in Naglu pozni Wittgenstein ogroža filozofijo z zavrnitvijo slike, katere ujetnik je bil med pisanjem *Traktata* – slike, ki jo je Davidson označil kot distinkcijo med shemo in vsebino. To je distinkcija med tem, čemur sam pravim bitnosti tipa A in bitnosti tipa B.

Trdil bi, da je to razlikovanje med A in B najmanj pogost označevalec grškega razlikovanja med univerzalijami in partikularijami, kantovskega razlikovanja med pojmi in intuicijami ter traktatovskega razlikovanja med razpoložljivim in izgovorljivim svetom ter med nerazpoložljivo in neizgovorljivo »substanco sveta«. Zadnja verzija tega razlikovanja je najbolj dramatična, vendar tudi najbolj pregledna, saj močno poudarja kontrast med atomizmom in holizmom – med predpostavko, da obstajajo bitnosti, ki so to, kar so, popolnoma neodvisno od medsebojnih odnosov, in predpostavko, da so vse bitnosti zgolj vozli v mreži odnosov.

220

Nagel in Dummett vidita v uporabi proti holizmu nujno, ki edina lahko ohrani možnost filozofije. Za oba Davidsonovo sprejemanje popolnega holizma predstavlja grožnjo filozofiji. V tem imata popolnoma prav, saj Davidsonova razlaga človeškega jezikovnega vedenja, podobno kot pozni Wittgenstein, jemlje za gotovo, da ni jezikovnih bitnosti, ki bi bile intrinzično brez odnosov – takšnih, ki ne bi bile, kot »enostavna imena« *Traktata*, po naravi členi nekih odnosov. Toda Davidsonov holizem je bolj temeljit in ekspliciten od Wittgensteinovega in njegove protifilozofske konsekvence so bolj razvidne. Če se Wittgenstein v

Meaning, ur. Gareth Evans in John McDowell (Oxford: Oxford University Press, 1976), str. 105. V zadnjem esaju Dummett sledi našim filozofskim problemom vse do »naše težnje, da bi privzeli realistično interpretacijo vseh stavkov našega jezika, tj. da bi predpostavili, da je pojem resnice, apliciran na tovrstne stavke, bodisi resničen bodisi napačen, ne glede na našo vednost ali proces spoznanja« (str. 101). Nasprotno je Davidson bolj nagnjen k temu, da jim sledi do antiholističnih implikacij predpostavke, ki jo Dummett imenuje (str. 89) »načelo C«, namreč, »če je stavek resničen, mora obstajati neki razlog, zaradi katerega je resničen«. Dummett je v času pisanja tega spisa napačno mislil, da to načelo sprejemata tako on kot Davidson. Dummettovo privzemanje tega načela in njegovo vztrajanje pri nujnosti »atomistične oziroma molekularne teorije pomena«, v nasprotju s celovito holistično, je v podobnem razmerju do Davidsonovega nazora, kot je *Traktat* do *Filozofskih raziskav*.

¹⁹ Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford, Oxford University Press, 1986), str. 106–7.



Filozofskih raziskavah še poigrava z razlikovanjem med empiričnim in gramatičnim, med nefilozofskim in filozofskim raziskovanjem, pa Davidson posploši in še razširi Quinovo zavračanje naklonjenosti bodisi razlikovanju med nujnimi in kontingentnimi resnicami bodisi razlikovanju med filozofijo in znanostjo. Davidson vztraja, da si jezik niti v splošnem niti v konkretnem (kot npr. angleščino ali nemščino) ne smemo zamišljati kot nekaj, kar ima robove, kot nekaj, kar tvori zamejeno celoto in lahko s tem postane predmet proučevanja ali filozofskega teoretiziranja. Bjorn Ramberg ima prav, ko kot glavni Davidsonov motiv označi izogibanje postvarjenju jezika.²⁰ S tem Davidson ni nič kaj uporaben za idejo, da je filozofska terapija stvar odkrivanja »nesmislov«, opažanja »prekrškov zoper jezik«. Prej je opažanje neproduktivnega in samo-uničujočega filozofskega ved•nja – ved•nja, ki nas znova in znova pošilja v iste slepe ulice (npr. ulice »realizma«, »idealizma« in »antirealizma«).

Namesto tega nas Davidson prosi, naj si zamislimo, kako si človeška bitja izmenjujejo znake in glasove, zato da bi dosegla neke cilje. Na takšno jezikovno ved•nje moramo gledati skupaj z nejezikovnim ved•njem, na obe pa kot smiselni le, če ju lahko opišemo kot poizkus zadovoljevanja danih potreb v luči danih mnenj. Toda kraljestvo mnenj in potreb – tako imenovano »kraljestvo intencionalnega« – sámo ni predmet filozofskega spraševanja. Davidson se strinja s Quinom, da nam niti praktična nepogrešljivost intencionalnega izrazja niti brentanovska nezvedljivost na behavioristično izrazje ne priskrbi razloga za obstoj bitnosti tipa A, imenovanih »intencije« ali »pomeni«, ki bi služile za povezovanje bitnosti tipa B.²¹

221

²⁰ Glej Bjorn Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1989), str. 2 in poglavje 8, *passim*.

²¹ Glej Quinovo pripombo o Brentanu v *Word and Object* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960), str. 221, in Davidsonovo obravnavo brentanovske nezvedljivosti v »Mental Events«, vključeno v njegove *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

Moja slika Quina in Davidsona kot tistih, ki sta holizem *Filozofskih raziskav* pripeljala do njegovih skrajnih meja, pomaga spraviti na plan pogosto navajane analogije med Wittgensteinom in Derridajem. Glej Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984). Glede analogije med derridajevskimi in davidsonovskimi doktrinami glej Samuel Wheeler, »Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson« v *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ur. Ernest LePore (Oxford: Blackwell, 1986), str. 477–94.

Sam si predstavljam, da je razmerje med Davidsonom in Wittgensteinom analogno razmerju med Derridajem in Heideggrom: oba nekoliko kasnejša pisca skušata očistiti nauke starejšega pisca, ju osvoboditi še zadnjih sledov tradicije, ki sta jo skušala preseči. Derridajeva sumničavost do tega, čemur pravi »Heideggrova nostalgija«, je ekvivalent Davidsonovi sumničavosti glede razlikovanja





Toliko zaenkrat o Wittgensteinovem in Davidsonovem poizkusu pobega od ideje, da obstaja neka veda – filozofija –, ki lahko proučuje ne samo pogoje dejanskosti, temveč predvsem pogoje možnosti. Zdaj prehajam k zgodnjem Heideggru in njegovemu poizkusu pobega od taiste ideje – ideje vede, ki nam omogoča stopanje nad svet in nasproti svetu vsakdanjosti tako, da nanj gledamo na način, kot ga vidi Bog, torej kot na omejeno celoto. Pragmatizem prvega dela *Biti in časa* – vztrajanje pri prvenstvu priročnosti, *Zuhandenheit*, pred navzočnostjo, *Vorhandenheit*, ter na neločljivosti *tubiti* od njenih zasnutkov in njenega jezika – interpretiram kot prvi poizkus iskanja nelogocentričnega, neontoteološkega načina mišljenja stvari. To je bil holistični poizkus izognitve razlikovanju med shemo in vsebino, poizkus nadomestitve razlikovanja med bitnostmi tipa A in tipa B z nesešito, neskončno razširljivo mrežo odnosov.

Tipična napaka tradicionalne filozofije s stališča *Filozofskih raziskav* in *Biti in časa* je domneva, da lahko obstajajo, oz. pravzaprav, da *morajo* obstajati bitnosti, ki so atomarne v tem smislu, da so to, kar so, neodvisno od svojih odnosov z drugimi bitnostmi (npr. Bog, transcendentni subjekt, čutni podatki, enostavna imena). Za poznega Wittgensteina je najboljši primer te napake njegova lastna vera v odkritje »nespremenljive oblike sveta«, nečesa, kar leži pod razpoložljivim ali na robovih razpoložljivega, nečesa, kar je pogoj možnosti razpoložljivosti. Ko v *Raziskavah* kritizira *traktatovsko* željo po »nečem kot poslednji analizi oblik našega jezika«, pravi, da se zdi, kot da bi pri tej imeli v mislih »stanje popolne eksaktnosti« v nasprotju z zgolj relativno stopnjo eksaktnosti, ki zadostuje za neki drug določen namen. Ta pojem nas napeljuje, nadaljuje Wittgenstein, k zastavljanju »vprašanj o *bistvu* jezika, stavkov, misli.« Nujo po zastavljanju teh vprašanj diagnosticira kot posledico ideje, da so »bistva pred nami skrita«. Obsedenost s to sliko nečesa, kar je pred nami globoko skrito, nas sili k zastavljanju vprašanj, katerih odgovori bi naj bili, kot pravi, »dani enkrat za vselej, ne glede na bodoče izkustvo«. ²²

med »gramatikom« in »dejstvom« pri poznem Wittgensteinu. Davidson in Derrida protestirata proti preostankom tega, čemur Derrida pravi »logocentrizem« – svoja predhodnika skušata osvoboditi poslednjih preostalih navezanosti na idejo filozofije, ki se lahko uspešno brani pred naravoslovno znanostjo, umetnostjo in zgodovino le z osamosvojitvijo tega, čemur Derrida pravi »popolna prisotnost, ki je onkraj igre« (Derrida, *Writing and Difference*, prev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), str. 279.) Tekst za Derridaja in človeško vednje za Davidsona sta razsrediščeni omrežji odnosov, omrežji, ki se vedno znova lahko ponovno opišeta in postavita v nov kontekst tako, da sta postavljeni v večje omrežje. Za oba pisca kaj takega kot »največje omrežje« ne obstaja – ni zamejene celote, ki bi lahko postala predmet specifično filozofskega spraševanja.

²² Vsi navedki, citirani v tem odlomku, so iz *Filozofskih raziskav*, I, paragrafa 91–2. Občudovanja



Ta zadnji stavek povzema zamisel, da obstaja neempirična veda, ki nam lahko kaj pove o pogojih »vsega možnega izkustva« ali o vseh možnih jezikih in življenjskih oblikah. To je ideja, ki jo je z vztrajanjem na primordialnosti, *Zuhandenheit*, z dejstvom, da je vse že vseskozi v odnosnosti, *Bit in čas* zavrnil. Zgodnji Heidegger je, tako jasno kot pozni Wittgenstein, videl, da je navzočnost razpoložljiva zgolj v kontekstu predhodnih odnosov s priročnostjo, da so družbene prakse predpostavka zahtev po eksaktnosti in po odgovorih, ki so dani enkrat za vselej. Videla sta, da lahko navzoče pojasni priročno zgolj na dobro poznan nefilozofski način, ki ga biologija, sociologija in zgodovina kombinirajo, da bi lahko podale vzročno razlago, zakaj raje prav te in te dejanske družbene navade namesto kakih drugih. Zgodnji Heidegger in pozni Wittgenstein sta zavrnila predpostavko (namreč njunih predhodnikov, Husserla in Fregeja), da lahko družbene prakse – še posebej uporaba jezika – nevzročno, izključno filozofsko pojasnimo v smislu pogojev možnosti. Rečeno bolj splošno, zavrnila sta predpostavko, da filozofija neskrto lahko pojasni iz skritega, da lahko razpoložljivo in odnosnostno pojasni z nečim intrinzično nerazpoložljivim in brezodnosnostnim.

Lahko bi si zamislili možnega Heideggra, ki bi po formulaciji Deweyju podobnega pragmatizma družbenih praks v začetku *Biti in časa* čutil, da je njegovo delo že, in to precej dobro, opravljeno.²³ Toda zgodnjega Heideggra je gnala ista nuja po *čistosti* kot zgodnjega Wittgensteina. Iste silnice, ki so Heideggra pripeljale h konceptoma »samolastnosti« in »biti-k-smrti« v zadnjih delih *Biti in časa*, so napeljale Wittgensteina k pisanju zadnjega dela *Traktata*

223

vredna razprava Normana Malcolma o povezavi *Traktata* z Wittgensteinovo pozno mislijo *Nothing is Hidden*, referenca k *Raziskavam*, I, par. 126: »Filozofija preprosto vse postavlja pred nas, ničesar pa ne pojasni oziroma ničesar ne dokaže s sklepanjem. – Če je vse pred nami, tudi ni ničesar pojasnjevati. To, kar je skrito, nas namreč sploh ne zanima /.../«.

²³ S tem ko imam Heideggrov napad na kartezijanstvo za osrednji dosežek *Biti in časa*, sledim Robertu Brandomu (»Heidegger's Categories in *Being and Time*«, *The Monist* 66 (1983)) in Marku Okrentu (*Heidegger's Pragmatism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, (1988)). Glej tudi Charles Guignon, *Heidegger and the Theory of Knowledge* (Indianapolis: Hackett, 1983), poglavje I, »Heidegger's Problem and the Cartesian Model«. Ti pisci se strinjajo s tem, kar Robert Brandom opiše kot ključno spoznanje *Biti in časa*, namreč, da družbena praksa določa, kaj je in kaj ni v skladu z njo samo. Še posebej glej Brandomovo interpretacijo trditve, da je analitika tubiti fundamentalna ontologija kot izraz tega spoznanja (Brandom, str. 389). Kritiko Husserla v *Prolegomena der Geschichte des Zeitbegriffs* (Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 20 (Frankfurt: Klostermann, 1979), str. 62) in Heideggrovo trditev na naslednji strani, da je za prestopanje Husserla treba odstraniti »povezanost *intentum* z *intentio*«, imam za predhodnici trditve v *Biti in času*, da je, z Brandomovimi besedami: »/.../ Tubit-v-svetu-priročnega ontološko samodoločena.«



– tistega dela, v katerem se nauk kazanja razteza od logike k etiki. To je tako imenovani »schopenhauerjanski« del, kjer nam je sporočeno na primer tole:

»Jasno je, da etike ni mogoče izreči /.../ O volji kot nosilcu etičnega ne moremo govoriti /.../ smrt ni noben dogodek življenja /.../ *Kako* svet je, je za tisto Višje popolnoma brezpomembno /.../ Ni mistično to, *kako* svet je, temveč, *da* je /.../ občutek sveta kot omejene celote je mistični občutek.«²⁴

Nuja, videti družbeno prakso kot *zgolj* družbeno prakso in jo s tem tudi prestopiti, je skupna samolastnosti zgodnjega Heideggra in smislu sveta kot omejene celote pri zgodnjem Wittgensteinu. To je nuja odmikanja do družbene prakse, katere smo navajeni (čeprav ni nujno, da smo iz nje izstopili), tako, da jo imamo za kontingentno – za nekaj, v kar smo vrženi. Če nanjo gledamo tako, potem je edini način, kako jo naredimo za samolastno, za zares odgovarjajočo, ta, da smo z Nietzschejem zmožni reči »takšno sem hotel« in s tem postanemo »to, kar smo«.

224

Da bi na ta način postali samolastni, moramo zahtevo po pravilnosti (Heideggrovo *Richtigkeit*) – zahtevo, da govorimo to, kar >se< govori (*das Man*), da dajemo pravilne odgovore na »empirična« in »znanstvena« vprašanja – videti *zgolj* kot zahtevo neke »omejene celote«, neke določene ontične situacije med številnimi možnimi. Ta poizkus odmika od gole pravilnosti, iskanja nečesa pomembnejšega, kot je *zgolj* podajanje pravih odgovorov na razumna vprašanja, nečesa pomembnejšega od tega, kar lahko ponudi empirična znanost, je bil opogumljen s Kantovim projektom zanikanja razuma zaradi odmerjanja prostora veri, nadalje pa razvit pri Schopenhauerju, iz čigar rok sta ga nato prejela Nietzsche in zgodnji Wittgenstein. Opogumljen je bil tudi s strani Kierkegaardovega in Nietzschejevega posmehovanja Heglovim pretenzijam po znanstvenosti in strogosti.

Medtem ko je bil poizkus, najti to, čemur Habermas (sledječ Adornu) pravi »drugi razum«, skupen tako zgodnjemu Heideggru kot zgodnjemu Wittgensteinu, pa mu je Heidegger z leti čedalje bolj sledil, Wittgenstein pa ga je polagoma opuščal. Ključna razlika med njunima poznima osebnostma je njun odnos do lastnih zgodnjih del. Medtem, ko je Heidegger menil, da je *Bit in čas* premalo radikalen, saj še ni »premišljen skozi zgodovino biti«, je Wittgenstein

²⁴ Ti odlomki so vzeti iz *Traktata* 6.421–6.52.



menil, da je bil *Traktat* poslednji izbruh bolezni, katere se je skoraj, vendar ne popolnoma, pozdravil. Ko je Heidegger, zato da bi osvojil mesto prvega po-metafizičnega misleca v zgodovini biti, nadaljeval iskanje samolastnosti, je Wittgensteinov odnos do filozofije postopoma postajal bolj običajen. Če je zgodnji Wittgenstein imel povedati velike kvazi-schopenhauerjanske stvari o predmetih, kot je »celotna sodobna Weltanschauung«,²⁵ te teme v poznih delih ni več. Heideggra lastno razmerje do zgodovine čedalje bolj zanima, Wittgensteina vse manj.

To je še posebej razvidno pri njunem odnosu do metafor globine in staro-davnosti. Heideggra čedalje bolj skrbi, ali je dovolj primordialen. Čeprav je Wittgenstein izrazil simpatijo do tega, kar je slišal o Heideggru, si lahko zamislimo, da bi se iskanju čedalje večje primordialnosti pri poznem Heideggru posmehoval. To iskanje bi bil primer procesa, ki ga je opisal takole: »/.../ da bi našli resnično artičko, smo ji postrgali liste.«²⁶

Če si ogledamo odnos obeh mož do jezika kot predmeta proučevanja, naletimo na isto opozicijo. *Traktat* nam na začetku pravi, da problemi filozofije nastanejo zaradi »nerazumevanja logike našega jezika«, toda ko prispemo do *Filozofskih raziskav*, se Wittgenstein posmehuje zamisli, da obstaja takšna logika, ki jo lahko proučujemo. Svoje lastno zgodnje delo zasmehuje zaradi vere, da je »logika neprimerljivo bistvo jezika«, nekaj, kar je iz »najčistejšega kristala«, nekaj globoko skritega in ulovljivega šele s pomočjo zagrizenega filozofiranja. V *Raziskavah* filozofija ne proučuje »jezika« oz. ne ponuja teorije možnosti pomena – ponuja zgolj to, čemur Wittgenstein pravi »opomini na neki določen namen«.²⁷

Nasprotno igra izraz »jezik« (*Sprache*) v *Biti in času* zelo majhno vlogo, ko pa se pojavi, v paragrafu 34, je podrejen »govoru« (*Rede*) in s tem tubiti. Toda ko pridemo do »Pisma o humanizmu«, naletimo na Heideggra, ki govori: »Če pa je postala resnica biti mišljenju vendarle mišljenja vredna (Denk-Würdig), mora tudi razmišljanje o bistvu govornice doseči drug nivo«.²⁸ Ko Heideggra

²⁵ Glej *Traktat* 6.371–6.372 in prim. *Filozofske beležke*, str. 7.

²⁶ *Filozofske raziskave*, I, paragraf 164.

²⁷ Prav tam, I, paragraf 127.

²⁸ Pismo o humanizmu, str. 186 [v: O »Humanizmu« v: Izbrane razprave, (prev. Ivan Urbančič), Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967]. Heidegger pravi, da je to vedel že med pisanjem paragrafa 34 *Biti in časa*, toda mislim, da je to sklicevanje na vnaprejšnjo vednost treba razumeti cum grano salis.



čedalje bolj skrbi možnost, da je njegovo zgodnje delo morda okuženo s »humanizmom«, značilnim za dobo svetovnega nazora, da ga Sartre morda ni napačno razumel in da je Husserl morda vendarle imel prav, ko je *Bit in čas* označil za antropologijo,²⁹ pomembnost jezika narašča, medtem ko pomen tubiti upada. Splošneje rečeno, Heideggrov obrat od zgodnejšega spraševanja po »izvoru tradicionalne ontoteološke problematike« h kasnejšemu vprašanju »Kje stojimo v zgodovini biti?« spremlja goreča želja, da bi ponudil kaj več od, kakor pravi, »zgolj zgodovine sprememb samozasnutkov ljudi«. ³⁰ Torej, ko je Wittgenstein razumel »jezik« kot nekaj, kar se nanaša zgolj na izmenjavo znakov in glasov med ljudmi zaradi določenih namenov, kot nekaj, kar bistva ne označuje nič bolj realno kot »igra«, Heidegger vztrajno poskuša misliti različne hiše biti, v katerih so domovali ljudje, kot »darove biti«, ne pa kot »človeške samozasnutke«.

Da bi upravičil svojo očitno večjo naklonjenost poznemu Wittgensteinu kot poznemu Heideggro ter svoje prepričanje, da je bil Heideggrov »obrat« posledica izgube živcev, moram skušati pojasniti motive, ki so narekovali smer kariere obeh mislecev. Kot ju vidim sam, sta na začetku oba imela potrebo uiti temu, kar sta poimenovala »govoričenje« (*Geschwätz*),³¹ potrebo bo čistosti, po samolastnosti, po prenehanju govorjenja jezika filozofske tradicije, iz katere sta izšla. Zgodnji Wittgenstein je bil prepričan, da to pomeni v celoti stopiti onkraj jezika. V svojem »Predavanju o etiki« pravi, da je »težnja vseh ljudi, ki so kadar koli želeli govoriti o etiki ali religiji, zaletavanje v meje jezika.«³²

²⁹ V zvezi z nejevoljnim sprejetjem le-tega glej Nietzsche: *Die Ewige Wiederkehr des Gleichen*.

³⁰ Glej Nietzsche, 2. del (Pfullingen: Neske, 1961), str. 192: *Eine Geschichte des Wandels der Selbstauffassung der Menschen*.

³¹ Glej McGuinness, ur., *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1984), str. 69: »Menim, da je nujno treba prenehati govoriti o etiki (*Geschwätz über Ethik*) – ali je spoznatna, ali vrednote obstajajo, ali je ‚dobro‘ opredeljivo, itd.« V kontekstu njegove znane pripombe, da razume, kaj je Heidegger menil z »bitjo« in »tesnobo«. Primerjaj Heidegger, *Was heisst Denken?* (Tübingen, 1954), str. 19: *Waseinmal Schrei war: ‚Die Wüste wächst...‘ droht zum Geschwätz zu werden.*

³² Wittgenstein, »Predavanje o etiki«, *Philosophical Review* 74 (1965), str. 13 [v slovenščini imamo kar tri prevode »Predavanja o etiki«, v revijah *Dialogi* in *Filozofija na maturi* ter, po mojem mnenju najboljšega, v *Phainomena*, št. 9-10, let. III, 1994, str. 61 isl. Za natančno pojasnitev razmerja med naukom kazanja iz *Traktata* in Wittgensteinovimi idejami o duhovni popolnosti glej James Edwards, *Ethics Without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life* (Tampa: University Presses of Florida, 1982) – knjiga, ki ji v veliki meri dolgujem svoje razumevanje Wittgensteina. Na žalost sem Edwardsovo *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein and the Threat of Philosophical Nihilism* (Tampa: University of South Florida Press, 1990) prebral prepozno, da bi jo lahko uporabil med pisanjem sestavka o Wittgensteinu. Zdaj se mi ta knjiga zdi najboljši poizkus združevanja Heideggra in Wittgensteina.





Nekje drugje pa: »/.../ človek čuti potrebo po zaganjanju v meje jezika /.../ to zaganjanje v meje jezika je etika /.../«³³ V pogosto citiranem pismu je dejal, da je smisel *Traktata* »etičen«. ³⁴ *Traktat* nas je želel spraviti onkraj govoričenja, želel je uničiti skušnjavo, da bi govorili o tem, kar se lahko zgolj pokaže, da bi govorili o bitnostih tipa A na način, ki je primeren zgolj za bitnosti tipa B.

Vendar se je starejši Wittgenstein sprijaznil z dejstvom, da je razlika med govoričenjem in ne-govoričenjem zgolj stopenjska. Ko se je postopoma sprijaznil z dejstvom, da nikdar ne bo uzrl sveta kot omejene celote, je tudi pojem »meja jezika« polagoma opustil. Tako je razliko med kazanjem in govorenjem iz *Traktata* zaobrnil v razliko med trditvami in družbenimi praksami, ki te trditve osmišljajo. S tem je ponovno izumil Heideggrov nauk, da je trditev izpeljana oblika interpretacije. Pozni Wittgenstein bi se srčno strinjal s trditvijo iz *Biti in časa*, da se:

»Pokazovanje izjave /.../ izvršuje na osnovi tega, kar je v razumevanju že razklenjeno oz. sprevideno odkrito. Izjava ni kako nevezano zadržanje, ki bi samo od sebe primarno sploh lahko razklepalo bivajoče, ampak se vedno že drži na osnovi biti-v-svetu« (BČ, § 33, str. 220).

227

Ta trditev je do potankosti izpeljana v Quinovem in Davidsonovem holizmu – holizmu, ki sta ga Nagel in Dummett odslovlila zato, ker mu, kot pove Nagel, manjka ponižnost, poizkus »vesolje obrezati na primerno velikost«.

Kdor koli bi, tako kot Nagel ali pozni Heidegger, želel ohraniti ponižnost ali hvaležnost do nečesa, kar transcendirata človeštvo, mora vztrajati pri obstoju take uporabe jezika, ki je nevezano zadržanje. Tak filozof mora vztrajati, da se funkcija jezika ne izčrpa s prezentacijo zaporedja svetov – svetovnih nazorov – ki jih razkriva družbena praksa. Vsak, ki želi ubežati temu, čemur Heidegger pravi »naša svetovnonazorska doba«, mora bodisi ponovno vzpostaviti nauk o neizrekljivem zgodnjega Wittgensteina ali pa, kot to stori Nagel, hipostazirati jezik na način poznega Heideggra v naslednjem odlomku:

»Človek se obnaša, kakor da bi bil tvorec in mojster govornice, v resnici pa je ona gospodarica človeka /.../ Samolastno govori le govornica. Človek govori

³³ Wittgenstein und der Wiener Kreis, str. 68.

³⁴ Engelmann, *Letters from Wittgenstein*, ur. McGuinness, str. 143.





tedaj in šele tedaj, kolikor ustreza (*entspricht*: odgovarja) govoricu, kolikor posluša njen nagovor.«³⁵

Toda postvarjenje jezika pri poznem Heideggru je zgolj korak v hipostaziranju pri Martinu Heideggru – v prelevitvi še enega človeka svojega časa, še enega iz družbenih praks svojih dni konstituiranega jaza, še enega, ki se odziva na dela drugih, v svetovnozgodovinsko osebnost, v prvega pometafizičnega misleca. Upanje v takšno prelevitev je upanje, da po koncu filozofije še obstaja kaj takega kot »mišljenje«. Je upanje, da se mislec lahko izogne potopitvi v to »že zmeraj razklenjeno«, da se izogne odnosnosti tako, da sledi eni zvezdi, misli eno misel. Da bi se osvobodil metafizike, sveta, ki ga je metafizika ustvarila, bi se moral Heidegger dvigniti nad svoj čas. To bi pomenilo, da njegovo delo ni zgolj še ena *Selbstauffassung*, še en samozasnutek, saj bi s tem, ko bi ubežal času, ubežal tudi sebi.

To je upanje, ki se mu ne gre posmehovati. Vodilo je Platona, Kanta in Russlla k iznajdbi *regresum* zaustavljajočih bitnosti A, zgodnjega Wittgensteina pa k iskanju meja jezika. Toda s stališča poznega Wittgensteina je to upanje prazno: je upanje, da bi s pogledom na jezik od zgoraj, ali pa na svet oziroma na Zahod kot na omejeno celoto, sami postali takšna bitnost tipa A. Takšna bitnost bi *postavljala* meje. Pozni Heidegger je mislil, da so jezik, svet ali Zahod brez takšne bitnosti obsojeni na brezobličnost, na prazni tra-la-la. Poizkus izogibanja odnosnosti, mišljenja misli, ki ni vpletena v mrežo drugih, izrekanja besede, ki ima pomen, ne da bi bila vpletena v družbeno prakso, je potreba po iskanju mesta, ki je, če že ne nad nebesi, vsaj onkraj govoričenja, onkraj *Geschwätza*.

Toda mislim, da je pozni Wittgenstein sklenil, ta takšnega mesta ni. Razlog za napake v *Traktatu* je povzel z besedami iz *Raziskav*:

»S filozofiranjem na koncu prispemo tako daleč, da si želimo izustiti zgolj neartikuliran zvok. Toda tak zvok je izraz samo v določeni jezikovni igri, ki jo bomo sedaj opisali.«³⁶

³⁵ Heidegger, »Pesniško domuje človek ...« str. 200 [v: *Predavanja in sestavki*, (prev. Tine Hribar et al.), Slovenska matica, Ljubljana, 2003].

³⁶ *Filozofske raziskave*, paragraf 261.



Za poznega Wittgensteina so vsi poizkusi, da bi dojali bitnosti tipa A, vsi poizkusi, da bi izrazili neizrekljivost teh bitnosti, uspeli le toliko, kolikor so ustvarili samo še eno jezikovno igro več.

Z naturalističnega in pragmatičnega stališča poznega Wittgensteina smo Heideggru lahko hvaležni, da nam je priskrbel novo jezikovno igro. Toda ne smemo je videti tako, kot jo je Heidegger – kot oddaljevanje od Zahoda in njegovo povzemanje. Namesto tega je zgolj še en samozasnutek v dolgi vrsti le-teh. Heideggerjanstvo je samo Heideggrov dar nam, ne pa dar biti Heideggru.

Prevedel Tomaž Grušovnik*

* Prevedeno po: *Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language*, v: *The Cambridge Companion to Heidegger* (ur. Charles Guignon), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ponatis članka iz: Richard Rorty: *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1990.



Tomaž Grusovnik

ETIKA NEIZREKLJIVEGA PRI LUDWIGU WITTGENSTEINU

Mit Schweigen wirds gesprochen

231

Mensch, so du willst das Sein der Ewigkeit aussprechen,
So mußtu dich zuvor des Redens ganz entbrechen.

Wie gründt sich Gott

Gott gründt sich ohne Grund und meßt sich ohne Maß!
Bistu ein Geist mit ihm, Mensch, so verstehstu das.

Angelus Silesius

Vsakdo, ki želi povedati kaj smiselnega o neizrekljivem, se znajde pred težavo, kako to, kar se govornici izmika, nekako primerno ubesediti; to pa se gotovo zdi »popolnoma in v celoti brezupno« (VE, 86). Russell se je nekoč menda pošalil, da je Wittgenstein napisal célo knjigo o tem, kako bi bilo treba molčati.¹ Ker se tukaj soočamo ravno z nalogo, da govorimo o etiki neizrekljivega, je uvodni pomislek glede možnosti takšnega početja gotovo upravičen, celo nujen.

¹ Prim. LFT, str. 18 (Russellov predgovor k *Traktatu*). (Metoda citiranja se zgleduje po Wittgensteinovih interpretih, opisana je v bibliografiji).





Veliko interpretov² se ob dejstvu, da Wittgenstein kljub prepovedi govori o neizrekljivem ali vsaj na meji neizrekljivega, znajde v podobnem »intelektualnem nelagodju«,³ v kakršnem je bil Russell. Celo več, Wittgenstein sam v dnevnikih, ki so svojevrstna priprava na *Traktat*, pravi: »Zavedam se popolne nejasnosti vseh teh [etičnih – moja opomba] stavkov« (T, 2.8.16). In nenazadnje v samem *Traktatu*: »Moji stavki nudijo pojasnitev s tem, da jih bo tisti, ki me je razumel, na koncu spoznal za nesmiselne /.../« (TLF, 6.54). Ob teh besedah filozofov, in nenazadnje avtorja samega, smo že na začetku v skušnjavi, da bi raje obmolnili, kot pa govorili o *ab initio* brezupnih rečeh, kakor svetuje Wittgenstein sam (prim. LFT, 7). Po drugi strani pa je res, da lahko »lestev odvržemo šele potem, ko smo se po njej že povzpeli« (prim. LFT, 6.54), in v tem smislu *moremo* in *moramo* govoriti, če ne zaradi česa drugega, pa vsaj zato, da bomo *utemeljili* nesmiselnost lastnih besed oziroma, kot se bo, upam, izkazalo kasneje, pokazali njihovo vlogo onkraj strogo smiselne govora. To bo tudi tema prvega dela pričujočega sestavka.

232 Preden se zares podamo k predstavitvi Wittgensteinovega pojmovanja etike, velja izpostaviti še »metodološko« opombo. Vemo, da je za življenje izdal le eno knjigo, torej *Traktat*,⁴ vsa druga »dela« pa so bila objavljena posthumno. Včasih se zdi, kot da Wittgenstein niti ni želel objavljati teh svojih poznih tekstov, oziroma da je imel glede tega resne pomisleke, predvsem zato, ker je bil zelo občutljiv glede tega, v čigavih rokah se bodo njegovi zapiski znašli, torej glede tega, da ne bi bil narobe razumljen. O tem npr. eksplicitno piše v *Mešanih beležkah* (*Vermischte Bemerkungen*) in v predgovoru k *Filozofskim raziskavam*. Pri Wittgensteinovem pisanju tako velik interpretacijski problem predstavlja ravno navidezna »raztresenost« Wittgensteinove misli, posledica njegovega načina filozofiranja, ki, kot vidimo, prvotno ni bilo snovano za javnost. Vseeno moramo reči, da k posebnemu učinku njegove misli nepogrešljiv del prispeva prav ta aforistična forma. V *Mešanih beležkah* se tega na številnih mestih zave in komentira tudi avtor sam (komentira tudi svojo nemoč pisati kako drugače). Med drugim, recimo, zapiše tudi kaj takega: »Včasih lahko

² Prim. Phillips (1999), Koiner (1999), Fagfoury (1980), Vossenkühl (1995), str 300-301, isl.

³ LFT, str. 19;

⁴ Razen nefilozofskega *Slovarja za ljudske šole*, s katerim je želel olajšati učenje jezika osnovnošolcem, ki jih je učil v t. i. nefilozofskem obdobju (približno med letoma 1919 in 1926) v spodnji Avstriji. Nekateri komentatorji sicer poudarjajo pomen tega »dela« na razvoj Wittgensteinove kasnejše filozofije – temu je bil celo namenjen prvi zvezek zapisov Mednarodnega Wittgensteinovega simpozija: Ludwig Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen*.





stavke razumemo le, če ga preberemo v *pravem tempu*. Vsi moji stavki naj bi se brali *počasi*« (VB, 1947); »Mislim, da sem svojo naravnost do filozofije povzel s tem, ko sem rekel: Filozofijo se lahko pravzaprav samo *pesni*« (VB, 1933–1934); ».../ moje misli bi splahnele, če bi jih skušal proti njihovi naravni težnji prisiliti, da tečejo v *eni smeri*« (FR, predgovor). Iz tega je jasno, da je vsak poizkus interpretacije ali »rekonstrukcije« Wittgensteina v »linearnem« pripovednem toku svojevrstno nasilje nad avtorjem in je lahko zgolj bled odsev živih misli. Tako von Wright zapiše: »Skoraj se je bilo nemogoče kaj naučiti od Wittgensteina, ne da bi prevzel njegovo obliko izražanja in njegove ključne besede, celo ton njegovega glasu, mimiko in geste« (Stroll, 2000, str. 141). Komentator Faghfoury pa prav posebej za področje Wittgensteinove etike pravi: »Potem ko sem se najprej odločil napisati članek o Wittgensteinu na témo etike, sem kmalu ugotovil, da bom moral to zamisel opustiti iz preprostega razloga, ker Wittgenstein sploh nima jasno razdelanih pojmov o etiki, niti kakšnega izvirnega argumenta, ki bi ga zastopal« (Faghfoury, 1980, str. 352). Tudi te besede, čeprav jih moramo jemati cum grano salis, nam lahko že na začetku vzamejo pogum in upanje, da bomo sploh zmožni opisati to, kar smo si zadali. Po drugi strani pa lahko za naš sestavek vendarle rečemo, da bo, čeprav morda za ceno izvorne živosti, skušal strniti to, kar je v Wittgensteinovi miselni zapuščini na široko raztreseno in pomešano med najrazličnejše ideje, tako da se včasih zdi težko pregledno; v tem smislu smo, menim, znova upravičeni govoriti o Wittgensteinovi etiki, čeprav seveda ostajamo pri bolj konvencionalnem »načinu mišljenja«.

Ta sestavek bomo tematsko začrtali v dveh smereh, ki pa se pri našem avtorju prepletata. Prvi del bo skušal skupaj z Wittgensteinom razmišljati o *smiselnosti govora o etiki*, kot jo pojmuje sam, torej v svet presegajočem transcendentnem smislu. V tem delu bomo sledili predvsem mislim iz del *Traktat* (LFT), *Dnevnik* (T), *Predavanja o etiki* (VE), *Wittgenstein in dunajski krožek* (*Wittgenstein und der Wiener Kreis* – WWK) ter *Mešane beležke* (VB). Skušal pa bom pokazati, kako se avtorjev odnos do, strogo vzeto, nesmiselnega etičnega govora v omenjenih delih počasi spreminja. Prvi del našega sestavka lahko razumemo tudi kot odgovor na (»russllovsko«) ugovarjanje smiselnosti govorjenja o etiki, ki smo ga prej izpostavili. Drugi del sestavka bo skušal izpostaviti *vsebinska* mnenja o etiki, za katera naš avtor poudarja, da so vselej strogo vezana na prvo osebo in da jih ne gre predstavljati kot teorijo, saj je etika strogo vezana na voljo (subjekta), in ne na razmere v svetu. Vsebinsko gledano je avtorjev cilj etike – skrajno preprosto – srečno življenje: »Toliko ima prav





tudi Dostojevski, ko pravi, da je tisti, ki je srečen, izpolnil smisel svojega bivanja« (T, 6.7.16).

Omeniti velja še eno ključno opombo, ki se tiče Wittgensteinovega izenačevanja etike, religije in estetike. Wittgenstein v *Dnevniku* o povezavi med *estetiko in etiko* pravi: »Umetniško delo je predmet, ki ga gledamo sub specie aeternitatis; in dobro življenje je svet, ki ga gledamo sub specie aeternitatis. To je skupna točka estetike in etike. Običajno gledanje vidi predmete v njihovi sredini, sub specie aeternitatis pa od zunaj [von außerhalb]. Tako da imajo za svoje ozadje celoten svet /.../« (T, 7.10.16). In še: »Umetniški čudež je, da svet je.⁵ Da je to, kar je. Je to bistvo umetniškega gledanja, da opazuje svet skozi srečne oči? ‚Resno je življenje, vedra je umetnost‘ (Schiller, *Wallensteinov tabor*, prolog)« (T, 20.10.16). Dan za tem pa v dnevnik zapiše še to: »Nekaj je dobrega na dožemanju lepega kot smisla umetnosti. In lepo je to, kar osrečuje« (T, 21.10.16). O sopripadnosti *religije in etike* (oziroma božanskega, nadnaravnega in dobrega) pa pravi npr. tole: »Če je nekaj dobro, potem je tudi božansko. V tem je na čuden način povzeta moja etika. Samo nadnaravno lahko izrazi nadnaravno« (VB, 1929). Ker je etika transcendentalna, prav tako pa izhajale in nadnaravnega [das Übernatürliche] in bodo v tem smislu medsebojno prepletene. To, da so nadnaravne, pa ne pomeni nič drugega kot to, da jih ne moremo najti med dejstvi in da so zato nad njimi, da se do njih ne moremo dokopati s pomočjo znanstvenega načina motrenja – vendar o tem kasneje. Namen te opombe je predvsem opozoriti, da se etika pri Wittgensteinu močno prepleta z religijo, da je etično življenje zanj pravzaprav religiozno življenje, brez posebnih težav pa lahko to, kar smo ugotovili znotraj etike (in religije), prenesemo še na Wittgensteinovo estetiko, ki se, če lahko poenostavim, kaže v »čudovitosti«⁶ etično-religioznega doživetja. Tako bo naš sestavek nujno vseboval tudi Wittgensteinov pogled na religijo in estetiko. Na koncu uvodnega dela navedimo še tale zapis v *Dnevniku*, v katerem je strnjeno po-

⁵ V *Predavanju o etiki* bo dejal, da je to eminentni etični čudež.

⁶ Pri ‚čudovitosti‘, Erstaunlichkeit, si lahko tako v slovenščini kot v nemščini pomagamo s sopripadanjem dvojnega pomena – čudnosti (v smislu čudenja kot strmenja, gr. thaumázein) in lepote. Če jo jemljemo v tem smislu, smo najbrž bliže Wittgensteinovi rabi in njegovemu razumevanju prepletanja estetike in etike. Zato tudi takšna razlika med nečim, kar je zgolj prikupno, in tem, kar je zares lepo: »Kar je prikupno, ne more biti lepo« (VB, 1942). Tukaj nam lahko pri razumevanju pomaga Rilke (čigar mecen je bil tudi Wittgenstein), ko v prvi Devinski elegiji pravi, da je »lepota strašnega komaj še znosni začetek«.





vzeto ujemanje religije z etiko, in še več, celoten »traktatovski«, spinozistično⁷ stoični pogled na etiko:

»Kaj vem o bogu in smislu življenja?

Vem, da tale svet je.

Da stojim v njem, kot stoji moje oko v svojem vidnem polju.

Da je nekaj na njem, kar imenujemo njegov smisel, problematično.

Da ta smisel ne leži v njem, temveč zunaj njega.

Da je življenje svet.

Da moja volja prežema svet.

Da je moja volja bodisi dobra bodisi slaba.

Da je torej dobro in slabo s smislom sveta nekako povezano.

Smisel življenja, tj. smisel sveta, lahko imenujemo bog.

In s tem povežemo podobo boga kot očeta.

Molitev je misel o smislu sveta.

Dogodkov sveta ne morem uravnovati po svoji volji, temveč sem povsem nemočen.

Le tako sem lahko popolnoma neodvisen od sveta – in mu v določenem smislu tudi vladam – da se odpovem vplivanju na dogodke« T (11.6.16).

235

Za prvi del tega sestavka smo si izbrali prikaz Wittgensteinovega razmišljanja o *smiselnosti govora o etiki*. V tem delu bomo tako sledili v glavnem mislim iz *Predavanja o etiki* in *Traktata*. V drugem pa bomo skušali ilustrirati drugačen odnos do smiselnosti etičnega govora »poznega Wittgensteina«.

Tako v *Traktatu* kot v *Predavanju o etiki* je Wittgenstein prepričan, da je o etičnem treba molčati. Smiseln govori je namreč mogoč le o dejstvih, etično pa leži »zunaj« sveta. Kljub temu je opaziti določeno spremembo, ki se dogodi v približno osmih letih med *Traktatom* (1922) in *Predavanjem* (1930), ki že meji na »srednje« obdobje Wittgensteinove filozofije – če je sedma teza *Traktata* brezkompromisna, je v zadnjem odstavku *Predavanja* izkazano globoko spoštovanje gorjenju nesmisla.

Predavanje o etiki je kratko, strnjeno delo, napisano za javni nastop v Cambridgeu. V uvodu želi Wittgenstein opredeliti etiko. Pri tem se obregne ob

⁷ Wittgenstein je Spinozo dobro poznal, posrečeno pa piše v svojih *Skritih dnevnikih*, ko je služboval v I. svet. vojni: »Trenutno lahko najboljše delam, ko lupim krompir. K temu se zmerom prijavim prostovoljno. Zame je to isto kot je bilo poliranje leč za Spinozo.« (GT, 15. 9. 14);



Moorovo definicijo, da je etika »/.../ obče preučevanje tega, kaj je dobro« (VE, 77). Sam bo etiko seveda razumel tudi drugače. Pomembno je, da se pri svoji opredelitvi že poslužuje iskanja »skupnih potez« različnih vsakdanjih pojmovanj etike, kar po mojem mnenju predstavlja zametek tega, čemur bo v *Filozofskih raziskavah* rekel »družinske podobnosti« in kar je prvi namig oddaljevanja od obdobja *Traktata*. Pri tem opredeljevanju etike zato naniza zgolj nekaj primerov, ki kažejo na rabo te besede v vsakdanjem jeziku – pri tem, pravi Wittgenstein, je sam podoben slikarju, saj skuša naslikati sliko opisa besede (prim. VB, 1949). Kot takšne »vsakdanje« opredelitve mu služijo npr. trditve, da je etika preučevanje tega, kar je zares pomembno, ali da išče to, kar je smisel življenja, ipd. To početje nenazadnje služi za to, da lahko razlikujemo med dvema pomenoma besede »dobro«: 1) dobro pomeni nekaj vsakdanjega oz. relativnega, glede na naprej dane kriterije – dober igralec tenisa je tisti, ki v skladu s pravili igre premaga nasprotnika, dober nož je tisti, ki učinkovito reže; 2) dobro je lahko mišljeno v absolutnem smislu. Če je relativna raba tega izraza dokaj neproblematična, pa za drugo, ki je značilna za etiko, to ne velja. Wittgenstein to prikaže ob tem primeru: če kdo slabo igra tenis in pravi, da bolje niti ne želi igrati, njegova »slabost« izgine, mi pa bomo morda skomignili in rekli: »No, potem pa je vse v redu.« Če pa se kdo zlaže in pravi, da se niti ne želi bolje obnašati, potem to seveda ni neproblematično. Namesto »No, potem pa je vse v redu« bomo najbrž odgovorili »Le glej, da se boš poboljšal« ali kaj podobnega. Iz tega razločka Wittgenstein potegne ugotovitev: »Vsaka relativna vrednostna sodba je zgolj zatrditev dejstev in se zato lahko formulira tako, da izgubi sleherni videz vrednostne sodbe« (VE, 79). (To povsem ustreza tezi 6.4 iz *Traktata*: »Vsi stavki so enakovredni«, pa tudi tezi 6.42 »/.../ stavki ne morejo izražati nič višjega«.) To preprosto pomeni, da za besedo »dober« v relativnostnem smislu obstajajo neka določena, ubesedena, včasih povsem natančna, merila, recimo: dober tekač je tisti, ki preteče toliko in toliko metrov v takšnem in takšnem času, ali, dober nož je tisti, ki lahko prereže jekleno vrv in ostane oster, ipd. Predvsem pa negacija »dobrega« tu ne pomeni »zlega« – če je igralec tenisa slab športnik, zato še ni pokvarjen človek – »slabo« v etičnem smislu, zlo, pa nima opravičila – če rečem, da sem se odločil, da bom slab človek, me to seveda nikakor ne opravičuje.

Tako Wittgenstein pravi: »Vse relativne vrednostne sodbe so sicer, tako se je izkazalo, zgolj izjave o dejstvenem, nobena izjava o dejstvih pa ne more dati ali implicirati absolutne vrednostne sodbe« (VE, 79). Če bi bil kdo vseveden in bi vse svoje znanje zapisal v veliko knjigo, ki bi vsebovala celoten opis sveta,



ta knjiga ne bi vsebovala niti ene same vrednostne sodbe (prim. LFT 6.52 – »Čutimo, da bi celo v primeru, ko bi bilo odgovorjeno na *vs*a možna znanstvena vprašanja, naši življenjski problemi sploh ne bili dotaknjeni /.../«), saj »vsi stavki ostajajo na isti ravni« (VE, 80). Tako, meni Wittgenstein, moramo pritrčiti Hamletu, ko ta pravi: »Saj na sebi ni nič ne dobro ne slabo; šele misli to naredijo takšno« (VE, 80). Vendar zopet ne smemo zapasti skušnjavi, da bi besedo »dober« ali »slab« predicirali zavesti – tudi zavest na sebi ni ne dobra ne slaba. Četudi bi lahko podali celoten psihološki opis zavesti, kakršen koli bi že moral biti, bi ta, kolikor ponovno gre le za »dejstva v svetu«, ne povedal nič o dobroti ali zlu te zavesti. Četudi opisujemo umor, gre zgolj za opisovanje dejstev, kot gre za opisovanje dejstev tudi takrat, kadar opišemo padeč kamna. Četudi morda takšen opis v nas zbujajo gnus, strah, žalost ali kaj podobnega, ali pa celo sam opisuje žalost in srd bližnjih, gre ponovno zgolj za dejstva. Tako Wittgenstein pravi, da v resnici nikdar ne moremo napisati etične knjige, saj bi ta, zaradi svoje vzvišenosti, v trenutku izničila vse druge knjige na svetu. Stavki pač ne morejo izraziti nič višjega, podobno, »kakor gre v skodelico čaja, četudi zlijem vanjo cel liter, ravno za skodelico čaja vode« (VE, 81).

To Wittgensteinovo izvajanje se še povsem sklada z odnosom med jezikom in svetom iz *Traktata*, kjer sta logika in etika močno povezani – obe sta neizrekljivi, a vendar se logično in etično »kaže« v strukturi jezika. Wittgenstein v *Traktatu* meni, da se lahko konstrukcija temeljnih gradnikov sveta pokaže le skozi analizo jezika, saj imajo atomarni stavki enako formo kot »položaji stvari« (Sachlagen), kar pomeni, da odslikujejo stvari (teza 3 – »Logična slika dejstva je misel«; teza 4 – »Misel je smiselni stavek«). Tako sledi, da imata jezik in svet podobno strukturo, pri čemer je jezik projekcija na svet, ki ima podobno strukturo. Tako lahko rečemo, da *Traktat* govori samo en jezik, to je jezik dejstev, vse ostalo pa zavrača kot nesmiselno in v tem smislu je naloga filozofije po Wittgensteinu le še terapija, seveda za tiste, ki »govorijo« (prim. tezo 6.53 *Traktata*). Tudi govor o absolutnem dobrem, bogu, lepem ipd. je metafizika in mora biti izgnan. Tako v *Predavanju o etiki*, ki je, kot vidimo, še delno pisano v duhu *Traktata*, Wittgenstein pojasni nesmiselnost tega, da bi kakemu dejstvu ali stavku predicirali predikat »absolutno dober«, s posrečenim primerom: če bi neka cesta bila »absolutno prava cesta« (med dvema krajema – moj dodatek), bi to moralo pomeniti, da bi moral nanjo z *logično nujnostjo* zapeljati vsak, ki bi želel potovati na tej relaciji. Če bi torej bilo nekaj »absolutno dobro«, bi to moral vsak početi z *logično nujnostjo*. Vendar pa takšnega stanja stvari ni, ker tudi ni takšnega »absolutnega sodnika«, ki bi nadziral



početje ljudi.⁸ To lahko primerjamo s *Traktatom*: »Pri postavljanju nekega etičnega zakona v obliki ‚Moraš ...‘ je prvo, kar pride človeku na misel: In kaj potem, če tega ne storim. Jasno pa je, da etika nima nobenega opravljanja s plačilom in kaznijo v običajnem smislu. Torej mora biti vprašanje po *poslednicah* nekega delovanja brezpomembno. – Vsaj te posledice ne smejo biti dogodki« (LFT, 6.422).

Kljub tako strogi obsodbi etičnega govora se Wittgensteinu v *Traktatu* »izmuzne« nekaj vsebinsko obarvanih etičnih stavkov, ki seveda morajo biti nesmiselni in so zato, strogo gledano, odvečni, predvsem pa so, kot smo povedali v uvodu, zmedli komentatorje. Wittgenstein je bil vseskozi, tudi v času pisanja *Traktata*, prezaposlen s problemi etike in religioznosti, na svoj način je bil tudi globoko veren, kar se jasno kaže v *Skritih dnevnikih* (*Geheime Tagebücher*, GT) iz let 1914–1916, ki jih je pisal med službovanjem v avstro-ogrski vojski.⁹ Vendar se Wittgensteinov odnos do etičnega govora, do govorjenja nesmisla torej, v *Predavanju o etiki* začne spreminjati. Če *Traktat* zahteva popolno molčanje, se v *Predavanju o etiki* že čuti Wittgensteinovo spoštovanje do »gona« ljudi, ki jih sili v govorjenje nesmisla, tako rekoč v zaletavanje v stene njihove kletke.

238

Wittgenstein v *Predavanju o etiki* nadaljuje vpraševanje po tistem, kar ne-nazadnje ljudi spravlja v skušnjavo, da uporabljajo izraze »absolutno dobro« in »absolutno prav«. Skuša ugotoviti, kaj je tisto, kar skušamo s temi, sicer nesmiselnimi besedami, izraziti. To, kar želi s temi besedami izraziti vsak

⁸ Tukaj lahko pripomnimo, da takšnega sodnika *sploh ne potrebujemo*, kolikor bi res šlo za logično nujnost, saj bi potem vsi ravnali enako brez prisile (oziroma bi prisila bila apriorna). Zato tukaj v resnici ne moremo reči nič drugega, kot da pač takšne nujnosti v našem delovanju preprosto ni.

⁹ Zanimivost: njegov poročnik je skoraj gotovo bil dr. Vojeslav Mole, ki je bil po 1. sv. vojni docent za arheologijo in zgodovino bizantinske umetnosti v Krakovu. Napisal je več del in tudi objavjal v Ljubljanskem zvonu (gl. ur. opombo št. 1 v GT). Wittgenstein ga ima za »zelo prijaznega« (13. 8. 1914), z njim se je pogovarjal »o vsem mogočem – zna biti zelo prijazen človek. Lahko se ubada z največjimi malopridneži in je pri tem prijazen, ne da bi popuščal. Kadar slišiva govoriti Kitajca, imava njegovo govorico za neartikulirano mrmranje. Kdor pa razume kitajsko, lahko v tem prepozna govorico. Podobno pogosto ne prepoznam Človeka v človeku« (GT, 21. 8. 1914). Zelo zanimivo je, da se je iz pogovora s Slovencem porodila prva beležka v Wittgensteinovi knjigi *Mešane beležke*: »Kadar slišimo Kitajca, smo nagnjeni k temu, da imamo njegovo govorico za neartikulirano mrmranje. Nekdo, ki razume kitajsko, pa bo v njem prepoznal govorico. Tako pogosto ne najdem Človeka v človeku« (VB, 1914).

¹⁰ Takšno doživetje naj bi Wittgenstein imel leta 1910 med neko gledališko predstavo na Dunaju (gl. op. 1, VE, str. 82).





posameznik, je seveda deloma odvisno od njegovega doživljanja (tako kot si pod »užitkom« predstavljamo različne stvari), zato začne tukaj Wittgenstein govoriti v prvi osebi. Sam pravi, da se mu zdi, da je njegovo doživetje, ki ustreza tem besedam, začudenje nad eksistenco sveta, včasih pa tudi doživetje absolutne varnosti¹⁰ (VE, 82).

Vendar pa so ravno takšna doživetja popolnoma nesmiselna, neosnovana. Čudim se lahko samo takrat, ko nekaj je in si hkrati lahko predstavljam, da tega ne bi bilo – recimo, čudim se lahko velikosti psa, ker si lahko predstavljam, da ne bi bil tako velik, ipd. V tem smislu se lahko čudim obstoju stvari v svetu, ne pa obstoju sveta, ker si sploh ne morem predstavljati, da svet ne bi obstajal – lahko se čudim, da je nebo modro (če je bilo npr. do sedaj mesec dni oblačno), in to je smiselno (saj je možno, da je nebo ne-modro) – da pa se čudim nebu kar tako, kakršno koli že je, bodisi modro bodisi ne, pa se zdi nesmisel. Podobno, kot da bi se čudili tautologiji. Enako se izkaže za občutje absolutne varnosti. Lahko se počutim varnega, npr. če sem v sobi in me ne more povoziti avtobus ali pa sem prebolel oslovski kašelj in za njim ne morem več zboleti. Varnost pomeni, da je neka (neprijetna, nevarna) določena možnost zame fizično izključena; absurdno pa je reči »biti varen, ne glede na to, kaj se bo zgodilo«, saj se ravno *nekaj* ne sme zgoditi, namreč to, kar je zame nevarno.¹¹ V vseh teh primerih gre za zlorabo besed, čuditi se, ‚eksistenca‘ in ‚varnost‘ in Wittgenstein želi pokazati, da je ta karakteristična zloraba jezika prisotna v vseh etičnih in religioznih izrazih. In sicer se zdi, da so ti izrazi *prispodobe*. Uporaba besede ‚dober‘ v etičnem smislu sicer ni pravilna uporaba te besede v vsakdanjem jeziku, vendar naj bi kazala določene podobnosti s takšno rabo. Izjava »To je dober fant« sicer ne pomeni enako kot »To je dober nogometaš«, vendar ji je na neki način morda podobna. »Vsi religiozni pojmi imajo videz, kakor da bi bili v tem smislu uporabljeni kot prispodobe ali alegorije. Kajti če o Bogu rečemo, da vidi vse, in če pred njim pokleknemo in molimo, se zdi, da vsi naši pojmi in naša dejanja spadajo v obsežno in komplicirano alegorijo... [ki] opisuje prav doživetje, ki sem ga poprej omenil. Kajti prvo izmed teh doživetij je, menim, prav to, na kar so se ljudje nanašali poprej, ko so govorili, da je Bog ustvaril svet. In doživetje absolutne varnosti je bilo opisano z besedami, da smo spravljani v božjih rokah. Tretje doživetje enake vrste je občutje krivde, in tega so spet označevali s formulacijo, da Bog obsoja naše ravnanje. Torej v etični ali religiozni govorici stalno uporabljamo, kakor kaže, prispodobe« (VE, 84).

¹¹ Natančneje o tem, predvsem v navezavi na logiko, glej Ule (1990) str. 11, 21, 136.



Vsaka prisposodba pa mora hkrati tudi biti prisposodba *nečesa*. To za Wittgensteina pomeni, da se mora nanašati na neka dejstva. Tu pa se ravno pojavi zagata – zdi se, da dejstev, ki bi ustrezala etičnim oziroma religioznim prisposodobam, sploh *ni*. Religiozna prisposodba ni prisposodba *nečesa*, ne ustreza nikakršnim dejstvom. V pogovoru o religiji s Schlickovim krožkom Wittgenstein pravi: »Govorjenje v religiji ni nikakršna prisposodba; kajti sicer bi se lahko izreklo v prozi« (WWK, 117). Tako se izkaže, da npr. besedna zveza ‚dober‘ fant nima čisto nič skupnega z besedno zvezo ‚dober‘ nož. Iz tega pa lahko oblikujemo paradoks – če imamo doživetja, ki na neki način kažejo notranjo »absolutno vrednost«, potem so to ravno tako dejstva, kot katera koli druga doživetja. To pomeni, da so opisljiva, saj jim lahko določimo kraj, čas in podobne lastnosti (kot smo storili v prejšnji opombi za Wittgensteinovo doživetje varnosti). Zdi se torej paradoksalno, pravi Wittgenstein, da ima neko dejstvo lahko nadnaravno vrednost.

V sklepnem delu svojega predavanja se Wittgenstein še enkrat vrne k razmisleku o čudežu. Čudež, pravi, v vsakdanjiku pomeni dogodek, ki ga še nismo doživeli. Če npr. nekemu zraste levja glava in začne rjoveti, je to čudež. Če pa bi želeli ta čudež raziskati, tako da bi poklicali zdravnika, ki bi skušal dogodek pojasniti, bi vse čudežno izginilo. Čudeža ne bi bilo več, zato ker bi dogodek začeli motriti s takšnega stališča, ki pač ne dopušča čudežev; to je seveda znanstveno gledišče. Ljudje so se nehali čuditi izvoru strele, ko so jo fizikalno pojasnili – fizikalno pojasnjevanje je namreč takšno, da čudežnost ravno želi odpraviti s tem, ko to, kar je čudežno, pojasni na znan način in predstavi v mreži drugih znanstvenih spoznanj. »Zato je absurdno reči: ‚Znanost je dokazala, da ni čudežev.‘ V resnici znanstveni način motrenja dejstev ni tak, da bi na njih gledali kot na čudež« (VE, 85). Wittgenstein dalje pravi, da nobeno dejstvo na sebi nima nič absolutno čudežnega. »Čudež« pa smo doslej uporabljali v relativnem in v absolutnem smislu: ko je čudežna strela ali rastoča levja glava, je to nekaj drugega (saj si lahko predstavljamo, da tega ne bi bilo), kot če se en sam velik čudež zazdi obstoj samega sveta (tukaj si namreč ne moremo zamisliti, da sveta ne bi bilo, zato gre za čudež v absolutnem smislu). Ko smo se začudili nad eksistenco sveta, smo torej svet videli kot čudež. Wittgenstein je v skušnjavi reči, da bi bil pravi jezikovni izraz (čeprav to sploh ne bi bil stavek jezika) za čudež eksistence sveta kar eksistenca jezika samega. To pa ne pomeni nič drugega kot to, da preprosto nismo zmožni ničesar izraziti o absolutno čudežnem in da vsak tak poizkus še naprej ostaja nesmisel. Da pa čudeža ne znamo razložiti, spet ne pomeni, da ga *še* ne znamo, da še ni prišel



čas, da bi se logika jezika in znanost dovolj razvili, da bi to bilo mogoče, temveč preprosto: »/.../ to se mi tako rekoč bliskovito zasveti – da ne samo noben zamisljiv opis ne more zarisati tega, kar mi pomeni absolutna vrednota, ampak da je treba vnaprej zavrniti, prav zaradi njegove smiselnosti, vsakršen smiselni opis, ki bi ga kdor koli mogel predložiti« (VE, 86). »Absolutna vrednota« je načelno neopisljiva, saj njen opis ne predpostavlja negacije, kar je nesmiselno na podoben način kot čuditi se obstoju sveta.

Wittgenstein *Predavanja o etiki* sklene z besedami, da nas nekaj sili k zaganjanju v meje jezika, k temu, da bi prestopili svet, se pravi smiseln jezik. »A to zaganjanje v meje naše kletke je popolnoma in absolutno brezupno« (VE, 86). Če smo pozorni, tukaj že opazimo razliko s *Traktatom* – tam je bilo, če se lahko tako izrazim, molčanje za Wittgensteina še neproblematično, medtem ko je v *Predavanju o etiki* že govor o »gonu«, ki žene ljudi: »Nekaj me sili, da bi se zagnal v meje jezika, in to je, menim, gon vseh ljudi, ki so kdaj poskušali pisati ali govoriti o etiki ali religiji« (VE, 86). Celo več, to zaganjanje »/.../ je dokaz težnje v človeški zavesti, ki jo, vsaj kar zadeva mene, lahko zgolj spoštujem in se ji nikakor ne bi posmehoval« (VE, 86). Wittgenstein tako ni več strogo zavezan molku, temveč dopušča govorjenje o neizrekljivem, pa čeprav je nesmiselno. V nekem pismu, v katerem primerja Heideggrovo govorjenje o besedah ‚bit‘ in ‚tesnoba‘ s Kierkegaardovim ‚zaletavanjem v paradoks‘, ob tej priložnosti (prirejeno) citira svetega Avguština: »Kaj, ti črv, ne želiš govoriti nesmisla? Kar govôri nesmisel, nič zato [es macht nichts]« (Kampits, 1999, str. 53; prim Ule, 1990, str. 137) V *Mešanih beležkah* pa leta 1947 že zapiše: »Nikar se ne boj govoriti nesmisla! Svojemu nesmislu pa moraš prisluhiniti« (VB, 1947).

Vendar pa je treba vedeti, da je, kot smo omenili, tudi še *Predavanje o etiki* pod vplivom *Traktata*, torej v njem prevladuje »slika« izomorfne strukture jezika in sveta. Vemo, da se v kasnejših delih Wittgenstein tej sliki povsem odreče in jo ima za pomoto, posledično pa zavrne tudi logični atomizem. Tako kot spreminja svoje nazore o jeziku, se posledično spreminja tudi njegov odnos do govorjenja etično-religioznega nesmisla. Naposled v *Mešanih beležkah* zapiše: »Religiozne prisposdobe se premikajo po robu prepada /.../ V teh slikah so preoblečena pravila življenja. In te slike lahko služijo samo temu, da nam *predpišejo*, kaj naj storimo, ne pa tudi, da to *utemeljijo* ... (VB, 1937); »V religiji ima vsaka stopnja religioznosti svojo obliko izrazja, ki na nižji stopnji ne pomeni ničesar. Ta doktrina, ki na višji stopnji nekaj pomeni, je prazna in





nična za nekoga, ki je na nižji stopnji; razume jo *lahko le napačno* in tako te besede za to osebo niso *veljavne*« (VB, 1937). V *Filozofskih raziskavah* pa pravi: »O pomenu stavka govorimo v tem smislu, da se lahko zamenja z nekim stavkom, ki pove isto; a tudi v smislu, po katerem se ta pomen ne more vzpostaviti z nobenim drugim stavkom (tako kot se nobena glasbena tema ne more zamenjati z drugo). V prvem primeru je misel stavka to, kar je skupno različnim stavkom; v drugem nekaj, kar se izraža samo s temi besedami v tem razporedu. (Razumevanje pesmi.)« (FR, § 531). Iz teh razmišljanj je razvidno, da je Wittgenstein močno spremenil odnos do govorjenja o religiozno-etičnih »nesmislih«; takšnih dejstev, ki bi jim lahko ustrezala religiozna alegorija, namreč ni (kot smo že videli), smiselnost govora pa je poslej odvisna od referencialnega okvira (jezikovne igre), v katerem se nahajamo: »Pred oči mi prihaja, da je religiozno prepričanje lahko samo nekaj takega kot strastna predanost referencialnemu sistemu. Čeprav je verovanje, je vendarle način življenja ali način presojanja življenja. Uvajanje v religiozno prepričanje bi torej moralo biti podobno portretiranju, opisovanju tega referencialnega sistema, in hkrati nagovor vésti« (VB, 1947). »To, kako uporabljaš besedo Bog, ne pove toliko *koga* misliš – kot to, kaj misliš« (VB, 1946). Zametek nove vloge govora, nov odnos do govorjenja nesmisla, se jasneje pokaže v srečanju Wittgensteina s člani dunajskega krožka v sredo, 17. decembra 1930, ko je govoril o religiji:

242

RELIGIJA

»Je govor za religijo bistven? Zelo dobro si lahko predstavljam religijo, v kateri ne bi bilo nobenih naukov v stavih, v kateri se torej sploh ne bi govorilo. Bistvo religije torej očitno ne more imeti nič skupnega s tem, da bi se moralo govoriti, oziroma celo: če se govori, je to že sestavni del religiozne prakse, ne pa teorija. Torej se ne dá kaj dosti na to, ali so besede resnične, ali napačne, ali pa nesmiselne.

Govorjenje v religiji ni nikakršna prispodoba; sicer bi se lahko izreklo v prozi. Zaletavanje v meje jezika? Jezik vendar ni nikakršna kletka.

Rečem lahko le: tej težnji človeka [zaletavanju v meje jezika – moja opomba] se ne posmehujem; klanjam se ji. Tukaj pa je bistveno, da to ni kak sociološki opis, temveč, *da govorim o sebi.*





Dejstva so zame nepomembna. Na srcu pa mi leži to, kar ljudje mislijo, ko govorijo, da *svet je tu*.

WAISSMAN VPRAŠA WITTGENSTEINA: Ali je bistvo sveta sovisno z etičnim?

WITTGENSTEIN: Da je tukaj neka sovisnost, so ljudje začutili in izrazili takole: Bog Oče je svet ustvaril, Bog Sin (ali Beseda, ki izvira od Boga) pa je etično. Da človek božansko misli kot razdvojeno in hkrati kot enotno, pomeni, da je tukaj neka sovisnost« (WWK, 117–118).

Iz teh izbranih odlomkov, še posebej pa iz zadnjega, lahko jasno uvidimo razliko med *Traktatom*, *Predavanjem o etiki* in kasnejšimi deli. V *Traktatu* vlada nazor o posebnem izomorfizmu sveta in jezika; dejstva obstajajo, zato *Traktat* govori en sam, to je znanstveni jezik. Ta jezik pa nam ne pove ničesar o problemu smisla življenja. Tako nam Wittgenstein zada neznosno nalogo, da (zares prisilno) molčimo o tem, o čemer ne moremo smiselno govoriti. V *Predavanju o etiki*, kjer še zmerom delno velja »ontološka« slika *Traktata*, se že pojavi spoštovanje do govorjenja nesmislov. Wittgenstein sedaj pravi, da moramo nesmiselni govor o etiki ceniti ravno kot nesmisel. Naposled pa v še poznejših delih, v skladu s svojo filozofijo jezika, etično-religioznemu izrekanju »priskrbi« svojstveno jezikovno igro, v kateri dobi govorjenje docela novo vlogo – govor postane dejanje (Sprachtat – speech act). S tem prikazom razvoja Wittgensteinovega odnosa do etično-religioznega govora zaključujemo prvi del sestavka.

V drugem delu bomo najprej navedli nekaj vsebinskih oznak njegovega etičnega nazora; potem pa bomo skušali artikulirati še vprašanje, *kako vstopiti v etično-religiozno jezikovno igro*; vprašanje, ki je zaposlovalo Wittgensteina do smrti.

Vsakdo, ki mu zgodovina filozofije ni ravno tuja, bo najbrž takoj opazil vzporednice med Wittgensteinom ter stoično-asketsko in (neko določeno) krščansko orientirano etiko. Wittgenstein je bil prepričan, da je filozofijo potrebno predvsem živeti, kar, jasno, še posebej velja za etiko. Tako se je po koncu prve svetovne vojne svoje ogromno, po očetu podedovano premoženje, odločil razdeliti umetnikom (Rilke, Trakl, Kokoschka idr.). Od takrat dalje je živel v – za



sodobni čas – asketskih razmerah. Ko ga je Ramsey leta 1923 obiskal v Puchbergu, je zapisal: »Je zelo reven, oziroma živi zelo ekonomično. Ima majceno, pobeljeno sobo s posteljo, umivalnikom, majhno mizo in trdim stolom, to pa je tudi vse, za kar je v njej prostora. Njegov večerni obrok, ki sem ga sinoči z njim delil, je precej neprijeten trd kruh, maslo in kakav« (Stroll, 2000, str. 114). V družabnem življenju je bil precej zadržan, in sicer je »/.../ postal najbolj svoboden med ljudmi, vendar pa vsekakor z vso svobodo izbire, kje živeti in s kom se družiti. Delati je moral neprekinjeno in zaradi tega je bil odvisen od majhne izbrane skupine učencev: to je bila njegova edina vez, ki jo je sprejel /.../ V resnici je bilo na njem nekaj takega kot *noli me tangere*, tako da si ne moremo zamisliti, da bi si kdo drznil kaj takega kot potrepljati ga po hrbtu, niti tega, da bi sam potreboval kakšen normalen fizičen izraz pripadnosti. Pri njem je bilo vse izredno močno sublimirano,« pravi Pascalova (Stroll, 2000, str. 119). Te oznake, čeprav čisto biografske, so po mojem mnenju nepogrešljive za razumevanje Wittgensteina – prvič zato, ker se po njegovem lastnem mnenju filozofijo mora živeti in potemtakem lahko iz vpogleda v njegovo življenje dobimo dodatni vtis o njegovih nazorih, in drugič zato, ker Wittgenstein na pomembnih mestih poudarja (in menim, da je to ključno), da sta etika in religiozno prepričanje pravzaprav globoko osebna, celo intimna stvar: »V svojem *Predavanju o etiki* sem na koncu govoril v prvi osebi: menim, da je to nekaj zelo bistvenega. Tukaj se ne da nič več ugotavljati; nastopim lahko samo še kot osebnost in govorim v prvi osebi. *Zame* teorija nima nobene vrednosti. Teorija mi ničesar ne dá« (WWK, 117).

Če se vrnemo v obdobje *Traktata* in predvsem *Dnevnikov*, lahko lažje razumemo, zakaj Wittgenstein toliko poudarja prvo osebo. Gotovo zato, ker je etika, torej dobro in slabo, stvar volje (kot smo videli pri njegovem navajanju Hamleta), namreč »volja je nosilec etičnega« (prim. LFT, 6.423). Pri razmišljanju o volji in hotenju pa Wittgensteinu pride še posebej prav razlika med metafizičnim (predstavljajočim si) subjektom in subjektom volje: »Predstavljajoči subjekt je zgolj prazen sen. Hoteči subjekt pa obstaja. Če ne bi bilo volje, tudi ne bi bilo tihega središča sveta, ki ga imenujemo jaz in ki je nosilec etike. Dober in zel je bistveno le jaz, ne pa svet. Jaz, jaz je globoka skrivnostnost« (T, 5.8.16). Sicer pa se odvisnost etike od volje posameznika, zaradi česar je ta seveda bistveno osebna, jasno kaže v naslednjem zapisu iz *Dnevnika*, ki povzema celotno Wittgensteinovo stališče o etiki:



1.8.16

Kako se vse odvija, je bog.

Bog je to, kako se vse odvija.

Samo iz zavedanja *enotnosti mojega življenja* izhaja religija-znanost-in– umetnost

2.8.16

In to zavedanje je življenje samo.

Lahko obstaja etika, če razen [zunaj – außer] mene ni nobenega živega bitja?

Če naj bo etika nekaj v temelju ležečega: da!

Če imam prav, za etično sodbo ne zadostuje, da je svet dan.

Svet potem na sebi ni niti dober niti zel.

Za obstoj etike mora namreč biti postransko, ali je na svetu živa materija ali ne. In jasno je, da svet, na katerem je zgolj mrtva materija, na sebi ni niti dober niti zel, torej tudi svet živih bitij na sebi ni niti dober niti zel.

Dobro in zlo vstopi šele skozi *subjekt*. Subjekt pa ne pripada svetu, temveč je meja sveta.

Lahko (schopenhauerjansko) rečemo: svet predstave ni niti dober niti zel, temveč je tak šele hoteči subjekt.

Zavedam se popolne nejasnosti teh stavkov.

Po zgornjem mora torej hoteči subjekt biti srečen ali pa nesrečen, sreča in nesreča pa ne moreta pripadati svetu.

Kakor subjekt ni del sveta, temveč predpostavka njegovega obstoja, tako tudi dobro in zlo, predikata subjekta, nista lastnosti v svetu.

Povsem zamegljeno je tukaj bistvo subjekta.

Da, moje delo se je razprostrlo od osnov logike k bistvu sveta.

245

Svet pa je od moje volje neodvisen (LFT 6.373), saj med njo in svetom ni nikakršne *logične* nujnosti. Četudi bi se zmerom zgodilo vse, kar bi si (za)želel, bi bila to zgolj *milostna usoda* in nobena nujnost (prim. T 5.7.16). Svet pa mi je dan, v svet sem vržen, kar pomeni, da moja volja trči na svet od zunaj (T 8.7.16). Zato imamo občutek, da smo odvisni od sveta. Ta občutek pa lahko imenujemo bog. V tem smislu je bog usoda, oziroma, kar je isto, od naše volje





neodvisni svet. Vendar pa se lahko usode osvobodim, in sicer tako, da se sprijaznim s svetom. To pomeni, da »delujem po božji volji« (vse prim. T 8.7.16). Takšno življenje je srečno življenje. Moment neizrekljivega pa nastopi takoj, ko se vprašamo, *zakaj* je to srečno življenje in *čemu* naj bi živel srečno? »Zmehom znova se vračam k temu, da je srečno življenje enostavno dobro, nesrečno pa slabo. In če se *sedaj* vprašam: *zakaj* naj bi vendar živel srečno, se mi to samo od sebe razjasni kot tautološko spraševanje: zdi se, da srečno življenje upravičuje samo sebe, da je edino pravo življenje. Vse to je pravzaprav v določenem smislu globoko skrivnostno! *Jasno je*, da se etike *ne da* izreči!« (T 30.7.16) Da je v naravi uma, da namesto naključnosti uvidi nujnost vsega dogajanja in stvari, izpostavi že Spinoza v drugi knjigi *Etike*, kjer takšno videnje pomeni gledanje na svet z gledišča večnosti. Spoznanje nujnosti vsega dogajanja in s tem resnične božje narave pa torej vodi k sprijaznjenju z usodo, Jobovemu »gospod je dal, gospod je vzel« (VB 1946) in Senekovi *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*.

Po tem orisu prihajamo k sklepnemu delu tega sestavka. V njem bo naš namen pogledati, *kaj pomeni spraševanje po možnosti in načinu vstopa v religiozno-etično jezikovno igro*. Wittgenstein je vseskozi obremenjen s tem, kako živeti pravilno, torej srečno. Njegovo filozofiranje je iskanje *odrešilne Besede* [Erlösende Wort],¹² njegovi poskusi komponiranja pa iskanje Melodije (prim. MS 183, 9 isl, v: Somavilla (1999), str. 122). Wittgenstein je zares philo-sophos, je *tisti, ki išče* in v tem smislu seveda *še ni našel*: »Judovski ‚genij‘ je lahko samo svetnik. Tudi največji judovski mislec je samo talentiran. (kakor na primer jaz)« (VB, 1931). Tako pridemo do novega nasprotja znotraj Wittgensteinovega pojmovanja – po eni strani bi se moral prepustiti usodi in se z njo sprijazniti, po drugi strani pa je tragično razpet (pogojno rečeno – med realnostjo in idealom), s tem ko želi več – želi namreč najti pravo besedo, pravi ton, pravo obliko.¹³ Sam menim, da gre tukaj za nasprotni naravnosti in da je lahko tragična razpetost samo posledica ne-pomirjenosti z usodo (če je kaj takšnega sploh

¹² Prim. *Skriti dnevnik*: 21.11.14 »Precej delal. Še zmeraj ne morem izgovoriti *tiste odrešilne Besede*.« 22.11.14 »Odrešilna Beseda ni bila izgovorjena.« in »Naloga filozofa je najti odrešilno Besedo (MS 105, 1929,44) »Filozofija se bo pomirila, ko bo odkrita odrešilna Beseda« (MS 115, 1933, 30). – »Filozof hrepeni po odkritju odrešilne Besede, tiste besede, ki nam bo končno omogočila dojeti to, kar je doslej zmerom ostajalo neulovljivo breme naše zavesti« (MS 110, 1931, 17). – Za te citate iz MS (Novih dnevnikov) glej Somavilla (1999), str. 117;

¹³ Wittgenstein se je ukvarjal tudi z arhitekturo in oblikovanjem – na Dunaju je za sestro skupaj s prijateljem Paulom Engelmanom zgradil znano hišo na Kundmannngasse 19.





možno), nikakor pa ne moreta nastopati skupaj – tudi *želja* po sprjaznjenosti je v končni fazi že *tragična razpetost*. Četudi pustimo to ob strani, je vendarle jasno, da se Wittgenstein spogleduje z »igranjem religiozne jezikovne igre« (nenazadnje je želel oditi v samostan) in da ima tudi določeno predstavo, kakšno naj bi takšno »uvajanje« bilo videti: »In uvajanje v religiozno prepričanje bi morala biti predstavitev, opis nekega referencialnega sistema in hkrati nagovor vésti. To oboje bi na koncu moralo pripraviti učenca do tega, da bi se z lastnimi močmi strastno oprijel novega referencialnega sistema. Tako, kakor da bi mi nekdo po eni strani pokazal brezupnost mojega trenutnega položaja, po drugi strani pa bi mi ponudil odrešitev, dokler ne bi sam, z lastnimi močmi, ali vsaj brez tega, da bi me učitelj vodil za roko, stekel k njej in jo zgrabil« (VB, 1947). Pri takšnem uvajanju se pojavi težava – zdi se, da se mora na neki način dogoditi samo, po drugi strani pa nas mora vanj nekdo uvesti: »Morda bi lahko nekoga ‚prepričali, da bog obstaja‘, če bi ga vzgajali na določen način, tako, da bi mu na določen način izoblikovali življenje /.../ Življenje lahko nekoga prepriča, da verjame v Boga. In tudi *izkušnje* /.../ trpljenja različnih vrst. Izkušnje, misli – življenje nam lahko vsili ta pojem« (VB 1950). Težavnost preboja iz neke slike, oziroma jezikovne igre Wittgenstein komentira tudi v *Filozofskih raziskavah*: »Slika nas je zasužnjila. Nismo mogli izstopiti iz nje, ker je bila v našem jeziku, izgledalo je, da nam jo neprestano ponavlja« (FR § 115). Če bi se je želeli osvoboditi, bi ta osvoboditev morala biti spontana, saj okvirja, jezika, v katerem razmišljamo, ne moremo samovoljno zapustiti, saj je tudi ta težnja po osvoboditvi že vpeta v to sliko, je ravno problem te slike, ki jo želimo preseči (»Rešitev življenjskega problema je videti v izginotju tega problema« LFT 6.521; »Religiozen človek nikdar ne verjame tega, kar jaz opišem. Tega ne morem reči. Te osebe ne morem nagovoriti /.../ Lahko mi rečeš: ‚No, če je ne moreš nagovoriti, to pomeni, da je ne razumeš. Če pa bi jo razumel, pa bi jo lahko nagovoril‘. To je zame znova španščina. Moja običajna govorna sposobnost me tukaj pusti na cedilu. Ne vem, ali lahko rečem, da se razumeta ali ne /.../« (*Vorlesungen über den religiösen Glauben*, v: Weiberg (1999), str. 143). – »Sprememba je tako odločilna kot npr. prehod iz alkemičnega v kemično mišljenje. Ta novi način je tisto, kar je tako težko vzpostaviti. Ko je enkrat nov način vzpostavljen, stari problemi izginejo /.../ izginejo namreč z našim starim načinom izražanja, in če se oblečemo z novimi izrazi, so stari problemi odvrženi skupaj s starimi oblačili« (VB, 1946).

Problem preboja v religiozno-etično jezikovno igro je bistveno težji kot morebitno prehajanje med drugimi jezikovnimi igrami ravno zaradi *nesmiselnosti*





in *neutemeljenosti* te igre, ki se nam kaže z našega gledišča; gre namreč za »dva popolnoma različna načina mišljenja«, razlaganje v religiozno-etični sferi »/.../ izgleda povsem drugače kot normalno razlaganje. Utemeljevanja se kažejo povsem drugače kot normalno utemeljevanje.« (Ibid., str. 144). Ker gre za popolno drugačnost tako temeljnih stvari, kot sta *utemeljevanje* in *razlaga*, je preboj tako težaven – zdi se nam, da moramo imeti neki razlog za preboj, vendar pa je ravno to nemogoče, saj gre v sliki, v katero bi radi vstopili, za povsem drugačno utemeljevanje, in s tem se »pristni religiozni mislec zdi kot vrvohodec. Zdi se, kot da bi hodil po zraku. Njegova opora je najmanjša, kar si jih lahko mislimo. In vendar se lahko po njej hodi« (VB, 1948). Za sprejetje religiozno-etične slike dejansko ni nobenega razloga! Wittgenstein v pogovoru (v sredo, 17. decembra 1930, kot smo že navedli) z dunajskom krožkom o etiki Moritza Schlicka, znanega neopozitivista, mdr. pove: »Schlick pravi, da imamo v teološki etiki opraviti z dvema nazoroma bistva Dobrega: po ‚plitkejši‘ razlagi je Dobro nekaj dobrega zato, ker si ga bog želi, po ‚globlji‘ pa si ga bog želi zato, ker je nekaj dobrega. Jaz mislim, da je prvi nazor globlji: dobro je to, kar si bog želi. Zato [namreč nazor – moja opomba], ker odreže pot vsakršni pojasnitvi, ‚zakaj‘ je nekaj dobro, medtem ko je ravno drugi, racionalistični nazor, plitkejši, saj se pri njem zdi, ‚kot da‘ bi se lahko to, kar je dobro, še utemeljilo. Prvi nazor jasno pove, da nima bistvo Dobrega nič opraviti z dejstvi in da se ne da pojasniti z nobenim stavkom. Če obstaja kakšen stavek, ki izraža ravno to, kar mislim, potem je to tale stavek: Dobro je to, kar si bog želi« (WWK, 115). V tej točki komentator Vossenkuhl za ilustracijo naredi primerjavo s Kantom: »Kantov kriterij pravih religioznega prepričanja je morala. Religijo in moralo osvobodi njunih zgodovinskih in kulturnih okoliščin in reducira religijo na čisto, z umom določeno moralo. Wittgensteinov kriterij religioznega prepričanja pa sta, nasprotno, sama poštenost in brezkompromisna strast, s katerima je vera prežeta. Razum pride šele za vero. Če Kant reducira religijo na moralo, naredi Wittgenstein nasprotno. V etiki gre po njegovem za nadnaravno, božansko« (Vossenkuhl, 1995, str. 299–300). Wittgenstein torej pravi: »Težko uvidimo neutemeljenost svojega verovanja« (OG § 166). To pa ne velja samo za religiozno-etično jezikovno igro, temveč enako tudi za znanost. Tudi znanost najprej *veruje*, šele potem raziskuje, in sicer je takšno slepo verovanje za Wittgensteina, podobno kot za Huma, slepa vera v vzročno-posledično zvezo, v *realnost* svojih zakonov: »V svojem laboratoriju Lavoisier eksperimentira s substancami in zaključuje, da se pri izgorevanju dogaja to in to. Ne pravi, da bi naslednjič lahko bilo kaj drugače. Prisvojil si je določeno sliko sveta, sliko, katere si, seveda, ni sam izmislil, temveč se jo je naučil kot otrok. Pravim sliko



sveta in ne hipotezo, ker je očitna osnova njegovega raziskovanja in se kot taka niti ne omenja« (OG § 167). Razum potemtakem prihaja šele za vero – *Credo ut intelligam*, pravi Avguštin, ki ga je Wittgenstein veliko bral. Naposled gre tako pri znanosti kot pri religiji za verovanje, ki je enako razumno, le da sta obe sliki nesoizmerljivi.¹⁴ Ker je vera, ki sama po sebi leži onkraj utemeljevanja (vsak temelj se lahko postavi šele iz nje – tako za določene stavke Wittgenstein pravi, da so kot korito, po katerem teče naša celotna reka védenja), torej brez temelja, se v religiozno-etično sliko ne moremo prebiti s pomočjo podajanja razlogov *zakaj*. Tako se zdi, da nam na koncu preostane le »slepo« sprejetje vere. Ravno to pa se nam upira zaradi svoje *nesmiselnosti*. Kaj takega ni mogoče, če vest ni bila nagovorjena. Zdi se, kot da nam preostaneta samo še čakanje na nagovor vesti in hkrati sproščeno sprejemanje usode, ki pa obenem ne sme voditi v resignacijo.¹⁵

S tem končujemo pričujoči sestavek. Njegov namen je bil osvetliti Wittgensteinovo pojmovanje etike – predvsem gre za nasprotovanje domnevi, da Wittgenstein z religijo in etiko rokohitrsko opravi tako, da ju izžene.

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA:

A. Dela LUDWIGA WITTGENSTEINA:

- *Logično filozofski traktat* (prev. Frane Jerman), Mladinska knjiga, 1976, Ljubljana (**cit. LFT + teza**, razen Russillovega predgovora, kjer je podana stran slovenskega prevoda).
nemška izdaja: *Tractatus logico-philosophicus*, 1. zvezek skupne izdaje Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1989.
- *Filozofska istraživanja (Filozofske raziskave)*, (prev. Ksenija Maricki-Gadžanski), Nolit, Beograd 1969 (**cit. FR + št. Paragrafa**);
nemška izdaja: *Philosophische Untersuchungen*, 1. zvezek skupne izdaje Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1989.
- *Tagebücher 1914–1916 (Dnevnik)*, 1. zvezek skupne izdaje Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1989 (**cit. T + datum vnosa**).

¹⁴ Obema pa stoji nasproti vraževerje, ki lahko vznikne tako v znanosti kot v religiji – znanstveno vraževerje je npr. neupravičena generalizacija določenega načina znanstvenega pojasnjevanja na celotno resničnost, religiozno vraževerje pa poskus kvaziznanstvenega načina iskanja vzroka za verjetje v boga (naravna teologija ali npr. Schlickovo »utemeljevanje« dobrega).

¹⁵ Zdi se, da je tukaj določena podobnost med Wittgensteinom in Heideggrom. Primerjave med obema mislecema lahko zasledimo v številnih komparativnih delih, nenazadnje tudi pri Karlu Otlu Applu, npr. v *Transformaciji sodobne filozofije*.





- *Wittgenstein und der Wiener Kreis (Wittgenstein in dunajski krožek)*, 3. zvezek skupne izdaje Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1984 (**cit. WWK + stran**).
- *Geheime tagebücher 1914–1916 (Skrifti dnevniki)*, Turia & Kant, Dunaj 1992 (**cit. GT + datum vnosa**).
- *Predavanje o etiki*, (prev. Tine Hribar), Phainomena št. 9/10, 1994, str. 61–69
ALI
O etiki, (prev. Fran Friškovec), Dialogi št. 10, 1983, str. 52–55;
Nemška izdaja: *Vorlesung über Ethik*, v: *Geheime Tagebücher 1914–1916*, Turia & Kant, Dunaj 1992, str. 77–86 (**cit. VE + stran**).
- *O izvesnosti (O gotovosti)*, (prev. Božidar Zec), Bratstvo jedinstvo, Novi Sad 1988 (**cit. OG + št. paragrafa**).
- *Culture and Value (nemški naslov: Vermischte Bemerkungen – Mešane beležke)*, dvojezična ang.-nem. izdaja (v angl. prevedel Peter Winch), Blackwell, Oxford 1980 (**cit. VB + letnica zapisa**).
- *Philosophische Bemerkungen (Filozofske beležke)*, 2. zvezek skupne izdaje Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1989 (iz tega dela ne citiram).
- *Ludwig Wittgenstein – Ein Reader (izbrani teksti – izbor Anthony Kenny)*, Reclam, Stuttgart 2000.

B. OSTALA IZBRANA LITERATURA

- Baum W. (2000), *Ludwig Wittgenstein med logiko in mistiko*, Mohorjeva družba, Celovec.
- Bogdanov N. (1999), *Das Logische und das Ethische als transzendentale Grundlagen der Welt im Werk Ludwig Wittgensteins*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich, št. 13, str. 11–20.
- Dejanov D. (1999), *The Architectonics of Philosophical Science: Logic and Ethics in the Early Wittgenstein*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich, št. 13, str. 21–30.
- Denkov D. (1999), *Die hyperthetische Funktion der Philosophie und das Ethische*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins* (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich, št. 13, str. 31–42.
- Diamond C. (1996), *Wittgenstein, Mathematics and Ethics: Resisting the attractions of Realism*, v: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, (ur. Sluga H. in Stern D. G.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Faghfoury M. (1981) *Running up against the limits of language*, v: *ETHIK, Grundlagen, Probleme, Anwendungen, akten des 5. internationalen Wittgenstein Symposiums 25. bis 31. August 1980, Kirchberg, Wechsel (Österreich)*, 7. zvezek, Hölder-Pichler-Tempsky, Dunaj, str. 352–355.
- Garavaso P. (1981) *The Concept of Limit as ‚Origin‘ of Wittgensteins ethics*, v: *ETHIK, Grundlagen, Probleme, Anwendungen, akten des 5. internationalen Wittgenstein Symposiums 25. bis 31. August 1980, Kirchberg, Wechsel (Österreich)*, 7. zvezek, Hölder-Pichler-Tempsky, Dunaj, str. 356–358.
- Hribar T. (1995), *Fenomenologija II*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Janik A. (1999), *Philosophy between Science and Religion*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins* (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich, št. 13, str. 43–52.
- Koiner P. (1999), *Das Gleichnis als sOrt der Ethik und Hermeneutik*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich, št. 13, str. 67–78.





- Lazarova E. (1999), *Wittgenstein oder das Ethische als Lebensprinzip*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins* (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), *Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich*, št. 13, str.79–92.
- Machan T. (1981) *„Ein besserer und gescheiteter Mensch“: Eine Wittgensteinsche Idee menschlicher Vortrefflichkeit?* v: *ETHIK, Grundlagen, Probleme, Anwendungen, akten des 5. internationalen Wittgenstein Symposiums 25. bis 31. August 1980, Kirchberg, Wechsel (Österreich)*, 7. zvezek, Hölder-Pichler-Tempsky, Dunaj, str. 359–364.
- Martire J. E. (1981), *The Remarks on Ethics in Wittgenstein's Tractatus*, v: *ETHIK, Grundlagen, Probleme, Anwendungen, akten des 5. internationalen Wittgenstein Symposiums 25. bis 31. August 1980, Kirchberg, Wechsel (Österreich)*, 7. zvezek, Hölder-Pichler-Tempsky, Dunaj, str. 349–351.
- McGuinness B. (1999), *Wittgenstein and the Inexpressible: A Genetic Account*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), *Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich*, št. 13, str. 93–104.
- Phillips D.Z. (1999), *What can we say about Morality and Religion?*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), *Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich*, št. 13, str. 105–114.
- Somavilla I. (1999), *Wittgensteins ‚leiden des Geistes‘*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins* (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), *Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich*, št. 13, str. 115–128.
- Tomašević B. (1999), *Wittgenstein – der Rhapsode*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins* (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), *Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich*, št. 13, str. 129–140.
- Stroll A. (2000), *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York.
- Sluga H. (1999), *Ludwig Wittgenstein*, v: *The Cambridge Dictionary of Philosophy (druga izdaja)*, (ur. Audi R.), Cambridge University Press, Cambridge, str. 976–980.
- Švajncer M. (2000), *Zanikanje etike v Wittgensteinovem delu Logično-filozofski traktat*, v: *Anthropos*, št. 1–2, letnik 32, str. 62–66.
- Ule A. (1990), *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete v Ljubljani, Ljubljana.
- Vossenkuhl W. (1995), *Ludwig Wittgenstein*, Beck, München.
- Weiberg A. (1999), *„Nicht nur ist der Glaube nicht vernünftig, er ist Torheit“ – Wittgenstein und die Religionsphilosophie*, v: *Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins*, (ur. Peter Kampits, Anja Weiberg), *Miscellanea Bulgarica-Bulgarisches Forschungsinstitut in Österreich*, št. 13, str. 141–150.





Matthias Flatscher

DERRIDAJEV »COUP DE DON« IN HEIDEGGROV »ES GIBT« GOVORICA KOT DAJANJE

Mišljenje je govorjenje in to je poslušanje. **253**

Kant¹

Članek poskuša pokazati, v kakšni meri Heideggrovo oz. Derridajevo razumevanje dajanja / daru [Geben, Gabe] problematizira novoveški antropocentrizem v njegovi nezmožnosti, da bi znotraj ontičnega okvira opredelil nekaj takšnega, kot je dajanje / dar. Skozi premislek te breztemeljnosti se odpre mišljenje, za katero se zdi, da se nahaja »zunaj« fiksacije bivajočega.*

Da bi dosegli ta cilj, si je treba v prvem koraku ogledati Derridajevo razumevanje daru in njegove nemožnosti ter tako zarisati kompleksno problemsko polje. V drugem koraku pa bomo poskusili misliti govorico kot neke vrste predhodno zavezanost daru. Da bi razumeli značaj daru, ki pripada besedi,

¹ Kant, Immanuel: *Kants gesammelte Schriften. Opus postumum*. Bd. 21, Izdala Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1936, 103.

* Za razširjeno obravnavo navedene tematike prim. M. Flatscher: „Derridas »coup de don« und Heideggers »Es gibt«. Bemerkungen zur Un-Möglichkeit der Gabe«, in: *Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*. Hg. v. Peter Zeillinger und Matthias Flatscher. Wien: Turia und Kant 2004, 35–53.





bomo Derridajeva izvajanja dopolnili s Heideggrovim razumevanjem govornice, ki se radikalno razlikuje od vsake metafizične razlage jezika.

1. Derridajeva razlaga problematike daru

V svoji knjigi *Donner le temps I. La fausse monnaie*² Derrida sledi vprašanju, kaj naj razumemo z izrazi, kot je »dar«, »dogodek daru« in »dajanje«. Če izhajamo iz prvega, običajnega predrazumevanja, lahko dajanje razčlenimo v naslednje momente: nekdo, neki subjekt ali skupnost subjektov, nekemu drugemu nekaj da, namreč neko stvar ali kak drug simbolični objekt. Povedano z Derridajevimi besedami: »nekdo‘ (A) ima namen B dati C-ju« (FG, 21). Ta trojna struktura dajajočega, daru in prejemnika se zdi očitna in neizogibna, kajti nekdo mora nekemu drugemu dati nekaj, sicer ne pride do dogodka daru in bi bilo dajanje brez pomena.

254

Toda, tako ugovarja Derrida, omenjeni pogoj možnosti daru v taistem trenutku uniči sam dar in hkrati povzroči njegovo nemožnost, kajti pri tem običajnem aktu dajanja je dar vseskozi v nevarnosti, da bi se spremenil v predmet menjave, ki zahteva nasprotni dar in se tako integrira v ekonomski sistem. (Čisti) dar mora *kot* dar zaobiti vsakršno vzajemnost, ukiniti mora vsako povračilo in krožnost, mora se nahajati zunaj vsake simetrije, dolga in ekonomske računice. Dar po Derridaju preseka ekonomični krogotok nasprotnega daru (povračila), sicer ne bi bil, kar je: namreč dar, in ne zgolj menjalni objekt. To postane očitno takrat, ko prejemnik daru tisto, kar mu je bilo dano, npr. rojstnodnevno darilo, takoj poravna v nasprotni smeri, ko se takoj znebi dolga in s tem uniči darilo. Tudi na kakršen koli že način odloženo povračilo (povratni dar) se ne more znebiti vpetosti v ekonomijo. Ko zarisuje problemsko polje in se poskuša izogniti praksi menjave, Derrida povzema: »Dar, če obstaja, obstaja samo v tem, kar prekinja sistem in razbija simbol, v nepovratnem prelomu, v delitvi brez dividende, to pomeni brez sistematične ali simbolične spremljave nekega daru-proti-daru.« (FG, 24)

Da bi se izključilo vsak simbolični ekvivalent menjave ali povračila, npr. v obliki hvaležnosti, prejemnik sploh ne sme prepoznati [reconnaître] daru kot

² Derrida, Jacques: *Donner le temps I. La fausse monnaie*, Paris: Galilée 1991. Nemški prevod: *Falschgeld. Zeit geben I*, prevedla Andreas Knop in Michael Wetzel, München: Fink 1993. Nadalje navajano z okrajšavo FG.





takšnega. Prav tako dajajoči/darujoči ne sme pridobiti ali pričakovati nobene, kakršne koli že protiusluge – po Derridaju si svojega (nesebičnega) dejanja daru ne bi smel »niti ohraniti v spominu« (FG, 36), da bi tako preprečil vsako možnost samovšečne velikodušnosti (in s tem neke vrste nasprotnega daru). Vsako priznanje daru, celo vsaka pojavitev daru, ne glede na to, ali s strani dajalca ali prejemnika, po Derridaju dar *anulira*. Dar zato lahko obstaja samo takrat, ko se ne pojavi kot dar, ko kot takšen ni prisoten.³ Vsaka možnost, da bi se polastili daru, hkrati tvori njegovo nemožnost. Derrida pregnantno prikaže to paradoksalno situacijo: »Posledično ni nobenega daru, če ni nobenega daru, toda daru ni niti takrat, ko obstaja dar, ki ga *kot* dar naklanja in ohranja drugi; v vsakem primeru dar ne *eksistira* in se ne *pojavi*. Če se pojavi, se več ne pojavi.« (FG, 26)

V dopolnilo povedanemu Derrida zavrne postavko, da se dar sploh lahko dogaja med človeškimi subjekti, kajti v tem primeru gre vedno za izmenjavo stvari – realnih ali simbolnih objektov –, pri čemer vse, kar je znotraj tega okvira dano, čaka na neke vrste povračilo ali krožnost.

Ali Derridajeva izvajanja o nemožnosti *fenomenalitete* daru in njegovega takojšnjega izničenja v intersubjektivni izmenjavi ne nakazujejo očitne ineksistence daru *kot* daru? Ali sploh lahko še govorimo o daru, če je v njegovo možnost hkrati vedno zapisana tudi nemožnost? Presenetljivo, pravzaprav protislovno, pa Derrida vztraja pri tem, da nujna pozaba in nepojavljivost daru v intersubjektivnem odnosu »ni [neki goli] nič« in ni »zgolj ne-izkustvo« (FG, 29), temveč predstavlja izkustvo, ki gre onkraj in mimo vseh kategorij ekonomskih sistemov ter se ne pusti umestiti v zgolj znotrajsvetna (ontična) sovisja: »Posledično bi moralo vprašanje daru iskati svoje mesto *pred* vsakim odnosom do subjekta, *pred* vsakim samoodnosom zavednega ali nezavednega subjekta; in prav to se dogaja pri Heideggro, ko se vrača onkraj določil biti kot substancialnega bivajočega, onkraj subjekta in objekta. /.../ Nikoli ne bo subjekt nekemu drugemu subjektu dal nekega objekta, marveč sta subjekt in objekt ustavljen učinka daru.« (FG, 36 isl., poud. M. F.)

Ko Derrida Heideggrovo napotilo na (ontološka) »določila biti« uporabi tudi pri konceptiji daru, pokaže, da se morata subjekt in objekt kot »ustavljena

³ »Dar *sam*, ne recimo dar *na sebi*, ne bo nikoli sovpadal s prisotnostjo njegovega fenomena.« (FG 43)





učinka« zahvaliti daru, ki ga ni moč popredmetiti,⁴ izza katerega ni moč iti ali ga ujeti, da bi ga potem v subjektivnem dejanju predstave imeli pred sabo, kajti dar se dogaja pred vsakim odnosom subjekta (gen. subj. in obj.). »Dar bi bil nekaj, kar se ne pokorava umskemu načelu: je brez uma [razloga], mora biti in mora se dajati brez uma, brez ‚zakaj‘ in brez temelja.« (FG, 200) Toda lahko se mu kot »ustavljeni učinki daru« približamo (il faut s'engager), pravzaprav smo na določen način že vedno znotraj njega. Dar po Derridaju daje »sunek, potisne v gibanje krog in ekonomijo« (FG, 45), ne da bi bil pri tem *summum ens*, neki utemeljujoči fundament. Dar ni znotrajsvetno bivajoče, ki bi ga bilo mogoče umestiti znotraj ekonomskega sistema. Napotuje nas na »nemogočo ne-stvar« (prim. FG, 60), kjer »je dar sicer nemožen, toda ne neimenljiv in nemisljiv« (FG, 20), kjer gre za »eksczes« (FG, 20) ali nekakšen »vdor daru« ali »sunek daru« [coup de don],⁵ ki najpoprej sploh razpre bivajoče in njegovo sistematično sovisje, medtem ko sam ni nikakršno bivajoče.

Toda kje se po Derridaju kaže ta vdor daru; kje nas ustavi, tako da v mišljenje vključimo ta odnos do nemožnega, to razsežnost daru? Eden možnih krajev takšnega izkustva bi bil razmislek o danosti govornice. Derrida zapiše: »V našem odnosu do govornice, na primer do tako imenovanih naravnih in maternih jezikov, do idiomov, smo že vnaprej vpeti v določen odnos, ki nas zavezuje misliti dar /.../.« (FG, 107.)

Derrida sicer tega pomembnega uvida, da bi mislili predhodni odnos in z njim povezano zavezanost v jeziku na način daru, ne razvija naprej, marveč s performativnimi sredstvi na določen način pokaže, v kakšni meri se v jeziku (govornici) dogaja dajanje.⁶ Ta odnos do nemožnega in njegova obveza se mi zdi zapisana v Heideggrovem mišljenju govornice [Sprach-Denken]. Zato bomo

⁴ »Kajti teorija daru po svojem bistvu ni zmožna, da bi mislila dar.« (FG, 44, isl.)

⁵ Prim. Derrida Jacques: »Zirkumfession. Neunundfünfzig Perioden und Paraphrasen, geschrieben in einer Art innerem Rand zwischen dem Buch von Geoffrey Benningtons und einem werk in Vorbereitung (Januar 1989 - April 1990)«, v: Bennington, Geoffrey / Derrida, Jacques. *Jacques Derrida. Ein Portrait*, prevedel Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, 149.

⁶ Na performativni akt daru Derrida razen v svoji obravnavi Gidovega romana *La fausse monnaie* opozori tudi v kontekstu običajnega medsebojnega pogovora, v tem primeru zlasti v situaciji seminarja: »Med nami obstaja pogodba, ki sicer ni podpisana, a je kljub temu učinkovita in povsem nepogrešljiva za to, kar se tu dogaja: temu, kar jaz tu dajem od sebe, namreč moje predavanje, tudi vi nekaj dajete, podarjate, podeljujete: vašo pozornost in, kakor upam, določen smisel.« (FG, 21 isl.)





zdaj med (in-between) Derridajeva izvajanja vključili to razumevanje »spominjajočega se mišljenja« [an-denkendes Denken].

2. Bit podeljujoča razsežnost besede pri Heideggru

Izrecen razmislek o »bit-podeljujoči« [seins-vergebende, bit-dajajoči] razsežnosti besede, ki nam dovoljuje misliti nekaj takšnega, kot je dar /dajanje (v Derridajevem smislu), lahko najdemo v poznem delu Martina Heideggra *Na poti do govovice*.⁷ Heidegger se najprej distancira od prevladujočega pojmovanja jezika⁸ (in njegove toge strukture), kjer se jezik določa kot dvojna znakovna relacija: stvari je prirejen duhovni pomen, ki ga je mogoče kot glas ali črko izgovoriti oz. zapisati. Označena stvar je preko povsem duhovne vsebine s pomočjo določenega znaka odslikana na čuten način. Temeljne predpostavke takšnega naziranja so subjekt, ki razpolaga z jezikom, zgolj naknadna materializacija inteligibilne vrednosti v jeziku in izključna usmerjenost jezika na glasovno izgovorjenost. Po Heideggru so te predpostavke od antike, zlasti pa preko novoveških načinov branja, ostale merodajne za vse nadaljnje teorije jezika.

Suverenosti subjekta, ki na prvi pogled na poljuben način razpolaga s pripomočkom jezika kot derivata *intellectusa*,⁹ Heidegger oporeka in pokaže, da se na primer »svojevrstna vladavina« govovice pojavi šele takrat, »kjer ne moremo najti prave besede za tisto, kar nas zadeva, nas vleče nase, nas spravlja v stisko ali pa razvneha.« (*UzS*, 161) Po Heideggru postane v vsakdanjem občevanju z jezikom razvidno, da človek z govoro ne razpolaga poljubno in da preko nje ne predstavlja preprosto stvari, temveč da je odvisen od značaja daru, ki pritiče govoricu. Ta značaj daru se v vsakdanjem občevanju z jezikom

⁷ Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske 1993 (10. izd.). V nadaljevanju navajamo kot *UzS*. »Dar« (Gabe) Heidegger misli tudi v smislu danega (das Gegebene), kar terminološko ločuje od »dajanja« (das Geben) kot »pošiljanja« (Schicken) (prim. Heidegger, Martin: *Zeit und Sein*, v: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer (3.) 1988, 1–25, zlasti 8; poslej navajamo kot *ZSD*).

⁸ V prvi vrsti se Heidegger spoprime z Aristotelovo definicijo jezika v njeni zgodovini učinkovanja. Prim. Aristotel (*De Int.* 16a isl.) in Heideggrove razlage v *UzS*, 203 isl. ter 244–246.

⁹ Kar Derrida pripisuje pisavi, bi lahko *mutatis mutandis* predstavili tudi na metafizični pojem jezika: jezik bi bilo potemtakem treba označiti kot »lupino, kot inkonsistentno dvojnost nekega višjega signifikanta, *signifikanta signifikanta*.« (Derrida, Jacques: *Grammatologie*, prevedla Hans-Jörg Rheinberger in Hanns Zischler, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, 17).



in v jeziku ne pokaže, saj se jezik *kot* jezik vseskozi odteguje v korist tistega, kar se želi v jeziku tematizirati. Šele v »mejni situaciji«, kot je izostanek pravega izraza ali pa molk, obstaja možnost, da zaznamo odpirajoči odnos govorice: »Vsak ‚nekaj‘, o čemer se govori v pogovoru, je neko bivajoče. Toda hkrati se v pogovoru skriva še nekaj povedanega [Gesagtes], o čemer ni govorjeno [nicht ein Besprochenes].«¹⁰

Jezika, ki ga ni mogoče prez preostanka instrumentalizirati, po Heideggru ne moremo prištevati k bivajočim stvarim; ne pripada mu nikakršna »stvarskost« [Dingsein, *UzS*, 193].¹¹ Vendar jezika zato ne moremo odriniti »v praznino gole ničnosti« (prav tam). Ne gre za nič. Govorica se vedno znova na svojevrsten način odteguje vsakršnemu ontificiranju: jezika *kot* jezika že zato ne moremo popredmetiti kot poljuben objekt, ker se človek vedno nahaja v jezikovnih strukturah in je z njimi prepleten. Pri ponovnem razmisleku glede svojevrstnega načina biti [Seinsweise] jezika je torej treba upoštevati njegovo predhodnost in nemožnost, da bi prišli izza njega: »Govorimo in govorimo o govorici. To, o čemer govorimo, je vedno že pred nami. Nenehno zgolj govorimo za njo. Tako vseskozi zaostajamo za tem, kar bi bili najprej morali ujeti, da bi o tem govorili. Tako ostajamo, ko govorimo o govorici, zapleteni v nenehno nezadovoljivo govorjenje.« (*UzS*, 179). Vsako človeško govorjenje je potemtakem po Heideggru treba razumeti kot od-govarjanje [Ant-worten], kot besedo [Wort], ki se prične drugje, in ne v subjektivni samoustvarjalni sferi, našega govorjenja pa ni mogoče misliti brez predhodnosti, brez na-govora pred-danosti [Zu-Spruch der Vor-Gabe].

Heidegger izkustva (odtegnjega) značaja daru, ki zaznamuje govorico, ne ugotavlja zgolj pri umanjkanju pravega izraza v vsakdanjosti, temveč zasleduje njen neizogibni na-govor tudi v »pesniškem izkustvu« Stefana Georgeja.¹² Ko umanjka beseda, pesnik ne more imenovati »stvari«, tj. bivajoče ne more »bistvovati« [anwesen]. Pri tem se metafizično razumevanje jezika obrne: beseda kot materialni nosilec ne prihaja kasneje kot stvar ali duhovni pomen, temveč je beseda, ki zdaj poseduje nov *način biti*, stvari na določen način predhodna.

¹⁰ Heidegger, Martin: »Das Wort. Die Bedeutungen der Wörter«, v: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 3. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Izdala Dieter Papenfuss in Otto Pöggeler, Frankfurt am Main: Klostermann 1992, 13–16, tukaj: 15.

¹¹ »Beseda – nikakršna stvar, nič bivajočega /.../.« (*UzS*, 193)

¹² Prim. *UzS*, 157–238.





Pesnik ostaja odvisen od *bit-podeljujoče* razsežnosti besede, tj. od na-govora biti, da bi lahko dopustil »vznik« [Aufgehen] bivajočega. Jezik pri Heideggru ni več vezan na akustično oglasitev, temveč se ga jemlje resno v njegovem ontološkem dometu. Govorica prisostvuje [west] kot na-govor biti: »Sagen, *sagan* – to pomeni kazati: dopuščanje pojavitve, jasneč-skrivajoče se dajanje [frei-geben] kot podarjanje [dar-reichen] tega, kar imenujemo svet.« (*UzS*, 200)

Kako naj razumemo to *dopuščanje* vznika bivajočega [Aufgehen-lassen von Seiendem]? Ali je beseda tista, ki »povzroči« bivajoče in se metafizično razmerje med temeljem in utemeljenim zgolj obrne? Ali pa je možno, da bi besedi priznali »značaj daru«, ki se ga ne sme več misliti kot razmerje vzročnosti? Da bi se izognil vsakemu ontičnemu nesporazumu, Heidegger izrecno govori o tem, da »priskrbitev« biti za bivajoče skozi besedo ni nikakršno utemeljevanje: »Toda beseda ne utemeljuje stvari. Beseda *dopušča*, da stvar prisostvuje kot stvar.« (*UzS*, 232)¹³

Heidegger to okoliščino jezikovno tako zaznamuje, da za besedo/govorico ne pravi, da je [ist], temveč da se beseda/govorica daje [es gibt]: »Daje se [Es gibt] – to pa ne v tistem smislu, da so besede dane [obstajajo], temveč da beseda sama daje.« (*UzS*, 193) Kaj je tisto, kar daje/podeljuje beseda in kar ne more biti več razumljeno kot dano, marveč kot dajanje samo – in sicer »pred vsem drugim« (*UzS*, 193; poud. M. F.)? Beseda/govorica *daje* bit in na ta način dopušča bivajoče prisostvovati kot razkrito. Heidegger tu na poseben način poudari – mnogo močneje kot Derrida – *verbalnost* dajanja, ki ga je treba razlikovati od vsakega daru (v smislu produkta dajanja), da ne bi dajanja/*dogodka* daru spet mislili naknadno, začeni od danega. »V začetku zahodnega mišljenja je bila mišljena bit, toda ne ‚se daje‘ [Es gibt] kot tako. Slednje se odteguje v korist daru.« (*ZSD*, 8) Biti ne smemo misliti kot temelj bivajočega, pri čemer bi bilo bivajoče izhodišče za mišljenje biti, temveč je bit treba misliti kot »v razkrivanju skrito igrivo dajanje« (prim. *ZSD*, 6) in jo s tem misliti iz relacije same pred vsemi relati (bit – bivajoče). Heidegger »Es« (ono) v »Es gibt« (se daje) piše z veliko začetnico. Toda tega ponovno ne smemo razumeti kot substantivirani temelj, marveč mora v tem priti do izraza zgolj in samo dajanje.

¹³ Heidegger označuje mišljenje dogodja [Ereignisdenken] kot »Poskus, /.../ ki misli bit brez ozira na neko utemeljitev biti iz bivajočega.« (*ZSD*, 2)





Dajanje [Geben] kot dajanje pri Heideggru ni niti vseskozi očitno niti povsem razkrito, temveč ima to dajanje pri dajanju daru nenehno tendenco, da se odteguje v korist daru, v korist razkritega, tako »da se v besedi /.../ tisto, kar daje, *skrije*« (UzS, 193, poud. M. F.). Vendar ni tako, da bi pustili ob strani pogled na dano in bi potem v polnem obsegu prišli do čistega dajanja. Kajti k izvorno-jasnejšemu dajanju bistveno spada tudi zadržanost [An-sich-halten], odklonitev [Verweigerung], ki se odteguje vsakemu popredmetenju.

»Marsikaj govori za to, da bistvo govornice naravnost odklanja, da bi prišlo do govornice, namreč do tiste govornice, v kateri izjavljamo o govornici. Če govornica nasploh v tem smislu odkloni svoje bistvo, potem ta odklonitev spada k bistvu govornice. S tem govornica ne pridržuje sebe le tam, kjer ponavadi govorimo, temveč njeno zadržanost določa to, da govornica pridržuje svoje poreklo in našemu ustaljenemu predstavljanju odreka svoje bistvo« (UzS, 186).

Mnogo močnejše kot Derrida se poskuša Heidegger izogniti vtisu, da je dajanje mogoče ločiti od daru. Dajanje ni le en in le prvi sunek za bivajoče, marveč nenehno (do)pušča – v svojem polnem verbalnem smislu – prisostvovati [anwesen] bivajoče: »Bit kot dar ni izrinjena iz dajanja.« (ZSD, 6)

Človek kot človek ostaja nenehno naravnčan na ta na-govor dajanja. Mora mu, tako Heidegger, od-govoriti. Tega odgovarjanja pa ne smemo razumeti kot povračilo v okviru ekonomskega sistema. Odgôvorni značaj je daleč pred vsako možnostjo povračilnega daru. To od-govarjanje človeku šele (do)pušča biti človek: »Če človek ne bi bil nenehni prejemnik daru iz onega ‚se daje prisotnost‘, potem ne bi dosegel tega, kar mu je podano v daru, potem pri izostanku tega daru bit ne bi ostala samo skrita, tudi ne samo zaprta, temveč bi bil človek izključen iz dometa tega: ‚daje se bit‘. Človek ne bi bil človek.« (ZSD, 12 isl.)

Prevedel Branko Klun



LITERATURA:

- Derrida, Jacques: »Circonfession«, in: Bennington, Geoffrey / Jacques Derrida: *Jacques Derrida. Paris: Seuil 1991. »Zirkumfession«, in: Bennington, Geoffrey / Derrida, Jacques. *Jacques Derrida. Ein Portrait*. Aus dem Franz. v. Stefan Lorenzer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.*
- Derrida, Jacques: *De la grammatologie*. Paris: de Minuit 1967. Dt. *Grammatologie*. Aus dem Franz. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Derrida, Jacques: *Donner le temps I. La fausse monnaie*. Paris: Galilée 1991. Dt.: *Falschgeld. Zeit geben I*. Aus dem Franz. v. Andreas Knop und Michael Wetzler. München: Fink 1993 [okrajšava FG].
- Flatscher, Matthias, »Derridas »coup de don« und Heideggers »Es gibt«. Bemerkungen zur Unmöglichkeit der Gabe«, in: *Kreuzungen Jacques Derridas. Geistesgespräche zwischen Philosophie und Theologie*. Hg. v. Peter Zeillinger und Matthias Flatscher. Wien: Turia und Kant 2004, 35–53.
- Heidegger, Martin: »Das Wort. Die Bedeutungen der Wörter«, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 3. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Hg. v. Dieter Papenfuss und Otto Pöggeler. Frankfurt am Main: Klostermann 1992, 13–16.
- Heidegger, Martin: »Zeit und Sein«, in: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer ³1988, 1–25 [okrajšava ZSD].
- Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske ¹⁰1993 [okrajšava UzS].
- Kant, Immanuel: *Kants gesammelte Schriften. Opus postumum. Bd. 21*. Hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer 1936.



SLOVAR



SLOVAR

263



SLOVAR



Pripravil Dean Komel

264





Primo` Ponikvar

JEZIKOVNA KOMPATIBILNOST DEFINICIJ IN RAZUMEVANJA FILOZOFSKIH TERMINOV V SPLOŠNEM SLOVARJU

1. Jezik¹

265

Jezik lahko pojmuje na več različnih načinov. Lahko nam pomeni sistem znakov, ki napotujejo na glasovno (govor) ali vizualno komuniciranje (pisava), lahko ga definiramo kot »izražanje vtisov, duševnih zasnutkov ali misli preko govornih zvokov, ki tvorijo besede oziroma pomenske enote«, kot »sistem arbitrarnih zvočnih znakov, ki omogoča vzajemno sodelovanje v družbeni skupini«, kot »sistem zvočne komunikacije, ki vključuje omejeno število zvokov, izhajajočih iz gibanja ustnih in grlnih organov, značilen za neko omejeno družbeno skupino ljudi«. Iz vseh teh definicij, in sicer ne glede na to, kolikšen bistveni del jezika kot pojava povzemajo, je jasno, da jezik bistveno določajo: človeškost, družbenost in njuna podstat – (spo)razumevanje. Na tem mestu opozarjam na to, da je jezik kot tipično človeški pojav lahko mnogo več kot le dogovorjen sistem znamenj za komunikacijo: povzema tisto, v čemer je človek

¹ Jezik poleg govornega in okuševalnega organa po SSKJ pomeni naslednje:

- sistem izraznih sredstev za govorno in pisno sporazumevanje
- uporaba tega sistema na določenem področju človekovega udejstvovanja
- kar omogoča sporazumevanje sploh: *človeški jezik; čebelji, ptičji jezik*
- kar omogoča nebesedno izražanje: *preliti zgodbo v filmski jezik*
- način izražanja, vezan na določeno pojmovanje, razumevanje česa: *filozofski jezik*





doma. Domačnost jezika kot izraznega in sporazumevalnega sredstva je dobra podlaga tudi za razmejevanje jezikovnih družin. Genetično deblo svetovnih jezikov gradimo na podlagi homogenosti skupin, ki govorijo isti jezik. Istost v tem pogledu najbrž pomeni breztežavno sporazumevanje ljudi neke skupine, ki jo vzvratno lahko definira kot homogeno skupino. Sorodnost jezikov določamo na podlagi skupnih značilnosti različnih jezikov v besedišču, skladnji in načinu izgovora. Jezikoslovno rodoslovje je kajpak težka in nehvaležna naloga, saj organsko porajajoči se način izražanja² in veliko mešanje prebivalstva³ na širokih območjih otežujeta matematično sistematizacijo jezikovnih skupin. Že razločevanje jezika od dialekta (gr. *dia légein* → iz-govoriti), torej (*načina*) izgovora določenega jezika, je za jezikoslovce v nekaterih primerih trd oreh. A vrnimo se k domačnosti; ljudem lasten jezik je torej tisti, v katerem se lahko brez težav sporazumevajo med sabo. Brez težav pomeni, da je sistem pomenov zamejen s smiselnostjo povedanega. Prav tu pa se zopet izpostavi nasprotujoča si struktura jezika. Skozi »sistemsko«⁴ številčno omejenost znakov jezikovne strukture presevajajo neskončne možnosti ustvarjalnih kombinacij. Vse-vsebujočnost jezika je razlog, da jezikovno preučevanje mnogokrat zaide v najrazličnejše antinomije, kar se preglednosti in nedvoumja tiče, bi bilo jezik najboljše sistematizirati v enoznačno orodje, kjer ima ena znakovna enota točno en pomen. Temeljno poslanstvo slovarja je prav v tem: na kratko, nedvoumno razložiti pomen posameznega izraza. S tem pristopom pa žal tako jeziku kot razumevanju delamo medvedjo uslugo.

266

Razumevanje bi lahko opisali kot sovpad naših predhodnih izkušenj s pričakovanim. To, da se nekaj potrdi kot pravilno, torej kakor je bilo pričakovano, nam daje občutek, da to stvar razumemo in jo na neki način (miselno) obvladujemo. Gadamer v svojem predavanju *Človek in jezik* (Gadamer 1999, str. 45) to (zmožnost razumevanja) prikaže z navedbo Aristotelove klasične definicije bistva človeka, češ da je »*človek živo bitje, ki ima logos*«. Na tem mestu je treba opozoriti, da se pri tej opombi človek od živali ne razlikuje po zmožnosti sporazumevanja in komunikacije z določenimi znaki, ki imajo nedvoumno svoj pomen, pač pa po zmožnosti abstrakcije, torej pri predstavljanju tistega, česar neposredno še ni ali pa že davno ni več. Čebele, ki s svojim plesom v obliki osmice in tresenjem zadka usmerjajo druge čebele na dobro pašo, posredujejo svoji družbi neposredno danost, ki jo te druge lahko takoj privzamejo

² jezik

³ jezikovni vplivi sosednjih, okupatorskih, staroselskih ljudstev





in izkoristijo. Človek pa v tem, da ima logos (največkrat preveden kot ‚jezik‘, ‚govorica‘, ‚urejenost‘, ‚red‘) deleži na možnosti zbiranja tudi tistega, česar ni, ne bo, ni bilo ali pa morda sploh nima realne možnosti obstoja. Tako Gadamer Aristotelovo definicijo povzame s preprostim zoženjem: da je človek živo bitje, ki ima jezik.

V krščanski misli, predstavnici dolgih stoletij miselne kulture v Evropi, je vzbujal pozornost namig, da je Bog prenesel na človeka gospostvo nad svetom, s tem da mu je pustil *poimenovati* vsako bivajoče po njegovem lastnem premisleku. Pomen jezika za človekovo življenje srečamo tudi pri starozavezni priliki o Babilonskem stolpu. Tudi ta prilika priča o tem, da je razumevanje poglavitni pogoj sobivanja, torej vzpostavljanja družbenega življenja. Kljub tej in drugim antičnim mislim o jeziku pa zahodno mišljenje bistva jezika ni postavilo v središče. Razsvetljenstvo je izvor jezika iskalo v človekovi naravi. Spoznanje o naravnosti jezika je izključevalo nadaljnje spraševanje o obstoju nekega človekovega predjezikovnega obdobja. Poskusi, ki so jih izvajali na otrocih tako, da so jih postavili v nejezikovno okolje, da bi ugotovili izvorni prajezik iz njihovega prvega artikuliranega bebljanja, so bili po Gadamerjevem mnenju blaznost. V resnici smo vedno enako domači tako v jeziku kot v svetu. Z razvojem preučevanja jezika se je vzpostavila pot do spoznanj, ki je zmogla razložiti različnost narodov in časov ter njihovo podlago v skupnem človeškem bistvu.

1.1 Sistem dogovorjenih znakov ali univerzalno določilo človeka

Jezikoslovje kot znanost o jeziku preučuje predvsem strukturo in zunanje attribute jezika, na primer glasoslovje, skladnjo in besednjak. Jezik sestavljajo najrazličnejši, a kljub temu opisljivi glasovi, znaki, besede, stavki, sintagme, celo izvenjezikovni dejavniki, kot so geste. S primerjalnimi analizami teh plati jezika je tej znanosti uspelo povezati ali pa ločiti ljudstva glede na jezikovne lastnosti. Jezikoslovje je v nekem smislu preučevanje zgodovine človeškega duha. V tem pomenu ima jezik vlogo nekega središčnega izraznega polja, v katerem se dá preučevati človekovo bistvo in razvoj. Izpopolnjenost jezika kot celovito organiziranega komunikacijskega sredstva je zlahka služila kot dokaz naprednosti neke skupine glede na drugo. Tako celo Heidegger pravi, da je »ta (grška) govorica (gledano v smislu možnosti mišljenja) poleg nemške najmočnejša in najduhovnejša«, s čimer povzdigne grški in nemški jezik nad ostale.



Pomembnost jezika za družbeno skupino se nam razkriva iz univerzalnega kulturnega vzorca: **barbar**. Barbar etimološko izhaja iz grškega izraza *bárbaros* ‚tujec, Negrk‘, po neartikulirani govoricah sosednjih ljudstev, in sicer po analogiji na zmedeno in neartikulirano ptičje petje, ki je v nasprotju s človeško govorico po tem, da ni sposobno pomenjanja. Ta vzorec je lasten praktično vsem človeškim skupnostim v zgodovini, pa naj gre za Kitajce, ki so svoji deželi nadeli ime »Notranje kraljestvo« in ga z zidom ločili od »nekulturnih barbarov«, ali pa za amazonska plemena, ki so sosednjo skupino poimenovala »opice, gnide, neljudje« ter s tem izkazala svoj človeški ponos.

V navedenih primerih odnos do jezika prej zrcali in vzpostavlja psihološko-socialno naravnost govorcev do svojega okolja, kot da bi skozi ta odnos vela zavest o orodju uporabe. Dasiravno je človek lahko upravičeno ponosen na orodje, ki ga je razvil, izpopolnil in ga postavlja na lestvici napredka pred orodje nekoga drugega, se pri jeziku ta oddaljenostni odnos (orodje/uporabnik) zabriše.

268

Celoti novoveškega mišljenja, tudi jezikoslovju, vlada v ozadju kartezijska odlikovanost zavesti kot samozavedanja. Ta neomajni temelj vsake gotovosti, da vem sam zase, je v novem veku postal merilo za vse, kar je hotelo zadostiti zahtevi po znanstvenem spoznanju. Tudi znanstveno proučevanje jezika je končno temeljilo na enaki osnovi. A zgrešilo je pomembno podrobnost. K bistvu jezika spada tako rekoč popolno nezavedanje jezika samega. V jeziku enostavno smo. Preučevanje jezika, tudi če ga postavimo v nekakšno stanje orodja za sporazumevanje, je zgrešilo pomembno dejstvo, da izstop iz jezika praktično ni možen. Jezik je vedno že prehitel vsako mišljenje o jeziku. Jezika kot zgozlj orodja ne moremo uporabljati. V svet ne vstopamo iz predzavestnega brezjezikovnega sveta, da bi si s pomočjo orodja/jezika, ki nam je na voljo, pomagali pri lažjem opravljanju dela – sporazumevanju in spoznavanju. V vsem védenju o nas samih in o svetu smo že obdani z jezikom, ki je naš lasten. Vzpostavljanje samo-zavesti in kasneje podajanje na pot spoznavanja sveta skozi to zavest se dogaja kot jezikovni proces. Učenje jezika je praktično enako učenju vzpostavljanja družbenih razmerij in razmerij do sveta.

»Učiti se govoriti (jezika) ne pomeni: biti uveden v uporabo že danega orodja za označevanje nam domačega in poznanega sveta, marveč pomeni: pridobivati domačnost in spoznanje sveta samega ter načina, kako nam je svet dan.« (Gadamer 1999, str. 46.)



Jezik predstavlja pot premagovanja tujosti, v katero smo bili rojeni. Je naše razmerje do sveta. Od tod Heideggrovo mnenje, da govornica govori. Govori, še preden jo imamo priložnost govoriti sami. Obstajala je pred našim zavedanjem jezika kot orodja.

Nekaj, v kar smo bili rojeni, kar nas predhaja? Na tem mestu nam nehote odzvanja v ušesih znani odlomek iz evangelija po Janezu:

»V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo. V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi. ... In Beseda je postala meso in se naselila med nami. Videli smo njeno veličanstvo, veličanstvo, ki ga ima od Očeta kot edinorojeni Sin, polna milosti in resnice.« (Sveto pismo, 1997, str. 1605.)

Omenjeni »začetek« se nanaša na začetek/počelo (gr. *arché*) pred stvarjenjem, na Boga samega kot absolutni »začetek«, začetek brez začetka, nedoumljivo Počelo. *Besedo* (gr. *Lógos*) bi lahko prevajali tudi kot *Smisel*, *Misel*, *Razlog*, poleg teh pa ima v tem času *lógos* številne sinonime. Večkrat je uporabljen kot ime za *Absolutno* (presežni »Smisel« in globinski »Ustroj« vsega, kar biva). Logos kot srednik med nedoumljivim Bogom in stvarstvom je lahko dobesedno Božja (utelešena) Beseda na zemlji in mu torej lahko pripišemo dejanski pomen besede (sporočila, zapovedi, zgleда). Janezov evangelij s svojim poimenovanjem upošteva več izročil, vendar pa osnovni pomen Besede povsem določa lik razodete Besede, bogočloveka Jezusa Kristusa, ki je kot večni Božji Sin odsev Očetove popolnosti in je z učlovečenjem postal najvišje razodetje in najgloblji nagovor Boga vsemu človeštvu. Beseda, ki je drugo od »Boga« (to je od Boga Očeta), je z njim nedoumljivo zedinjena v gibanju približevanja in soživljenja, sobivanja. Cerkvena eksegeza je poudarila, da je Logos »postal meso«, ne da bi prenehal biti Logos; Jezusova skrivnost je ravno soobstoj Božje narave in »mesa« (to je človeške, krhke, propadu zapadle in ustvarjene narave) v osebni edinosti bogočloveka Jezusa.

Kljub simbolični vlogi, ki jo termin Beseda zavzema v Janezovem evangeliju, bi smeli njen pomen razširiti iz »zgolj« (jezikovnega) sredstva pri božjem nagovoru človeštvu na starogrški *Lógos*, v katerega se vse zbira, vse vanj teče in iz njega izteka. Jezus kot univerzalni zbir (*lógos*) tega, kar je človeku dano od Boga, predstavlja kot Beseda mnogo več kot le sporazumevalno orodje in



povezavo človeka z Očetom. Je pogoj samorazumevanja človekovega duha, jezik, ki vsebuje in omogoča življenje človeka kot človeka, ki ga (po krščanskem izročilu) postavlja na svoje mesto v svetu.

Jezik nam v teh kontekstih lahko predstavlja (vsaj) naslednje:

- a) sistem dogovorjenih znakov za izražanje misli in vtisov
- b) kulturno osnovo (za vrednotenje) določene družbene skupine
- c) univerzalno vez med mitičnim in realnim svetom
- d) človekovo (z)možnost razumevanja, ureditve, artikulacije in po-ustvarjanja sveta (zmožnost abstrakcije in konkretizacije)

Je mogoče, da je Bog, ki je človeku omogočil poimenovati vse na svetu po lastni presoji, sam ponudil jabolko izvirnega greha s tem, ko je človeku dal možnost poimenovanja (ustvarjanja) in razumevanja (ureditve) sveta?

1.2 Naravna pravilnost poimenovanj

Pripisovati človeku lastnost jezikovnega izražanja je povsem naravno. Tudi to, da ima človek možnost poimenovanja reči v svetu po lastni presoji. Dilema, ali so stvari poimenovane skladno s svojim notranjim bistvom ali gre res le za družbeno dogovorjene kode, se izpostavi v Platonovem dialogu *Kratilos*, kjer Sokrat Hermogenu predlaga, naj se o naravni pravilnosti nazivov pouči pri svojem bratu in drugih sofistih, ki so se učili pri Protagori. Drugače naj se pouči pri Homerju in drugih pesnikih, ki pripisujejo pravilnost vzdevanja imen bogovom. Sokratovo ugovarjanje pojmovanju besed kot poljubnih dogovorov med ljudmi je kritika sofistične relativizacije.

»Sokrates: Če potemtakem ni vse za vse enako, isti hip pa zmeraj, in ni ne vsako bitje za vsakogar posebej resnično, je jasno, da imajo stvari same po sebi neko stanovitno bistvo, ki ni ne v razmerju do nas in ne odvisno od nas. Ni jih moči vleči gor pa dol, v skladu z našo domišljijo, ampak so obstojne same po sebi, čisto po svojem bistvu, kakor so po naravi ustvarjene.« (Platon 1980, str. 12.)

Imenodajalca Sokrat primerja z zakonodajalcem, torej mora tisti, ki se loti poimenovati neko stvar, to stvar do podrobnosti poznati in jo imenovati v skladu z njenim notranjim, naravnim bistvom. To sposobnost pa ima po Sokratovem mnenju prav dialektik, ki je s svojim natančnim pristopom lahko edini zadovoljivo preučil naravo stvari, njihovo mesto in razmerje do sveta.



Ustreznost poimenovanja, torej da besede ustrezajo naravi stvari, ki jo označujejo, je težka in odgovorna naloga. Človek, ki se loti tega, je na neki način podoben bogu. Kot pri drugih umetnostih gre tudi pri tej besedni umetnosti za po-ustvarjanje in povzemanje. Ne gre zgolj za posnemanje in reprodukcijo nečesa izvornega, ampak za ustvarjanje (stvarjenje) nove entitete, ki bo fizično ali duhovno reč predstavljala v besedno urejenem jezikovnem svetu. Kar je na koncu koncev enako poskusu ustvarjanja novega (človeku razumljivega) sveta s človeškimi sredstvi (jezikom). Analogija, ki se vzpostavlja s primerjavo božjega stvarjenja (sveta) in človekovega (jezikovnega) ustvarjanja, napotuje na merjenje človeka z božanskimi silami in njegovo ambicijo pridobivanja moči. Naj gre za Prometeja, ki je ukradel ogenj, da bi ga vrnil ljudem, ali za jabolko z drevesa spoznanja, ki je človeku odprlo oči, vedno je šlo za človekovo približevanje božjemu. In to približevanje ni v nobenem od navedenih primerov ostalo nekaznovano. V Prometejevem primeru so bogovi poslali žensko Pandora, ki je odprla skrinjico, in na človeštvo se je vsulo desettisoče nesreč, v skrinjici pa je ostalo le Upanje. V primeru judovsko-krščanske tradicije je bil človek s svojo družico pač izgnan iz Paradiža in je od takrat naprej živel v potu svojega obraza. V obeh primerih je bil človek kaznovan za svoj poskus približevanja božjemu in s kaznijo mu je bila naložena odgovornost ureditve svojega sveta. A čeprav je bil človek že kaznovan zaradi približevanja božjemu v svojem poskusu spregledanja sveta in je že utrpel posledice z izgonom iz raja ter potopom in reševanjem živih bitij na Noetovi barki, mu je Bog naložil še eno nadlogo, ki mu je preprečila, da bi si harmonično uredil svoj izgnanski svet. Ko so se ljudje odločili sezidati stolp⁴ do neba, ki bi predstavljal spomenik njihovemu rodu, da bi se ne razkropili po vsej zemlji, je Bog rekel:

271

»Glej, eno ljudstvo so in vsi imajo en jezik in to je šele začetek njihovega dela. Zdaj jih ne bo nič več zadržalo; karkoli bodo hoteli, bodo naredili. Dajmo, stopimo dol in zmešajmo tam njihov jezik, zato da drug drugega govornice ne bodo razumeli.« (Sveto pismo 1997, str. 63.)

Božji strah pred imperializmom, ki bi ga lahko začela izvajati preveč homogena skupina ljudi, je rezultiral v odvzemu tistega, kar je bilo človeku dano, še preden je bil izgnan iz raja: enotnega poimenovanja vseh bitij in stvari. Oropani enotnega jezika, so se ljudje razkropili po zemlji in seveda temu primerno različno poimenovali bitja in stvari. Tako se je človek zopet znašel pred izzi-

⁴ babilonski stolp (hebr. *babel* zmešnjava, nered)





vom, ki ga je z jedjo od drevesa spoznanja že presegel: razumeti strukturo svojega (fizičnega in družbenega) sveta.

Zato je toliko pomembneje razumeti izvor poimenovanja v določenem jeziku. Babilonski zmešnjavi pomenov se izognemo najbolje tako, da upoštevamo vse pomene, ki jih je beseda zajemala v svoji zgodovini. Izvorna podoba besed in zlogov nam v mnogih primerih jasni ozadje, prek katerega lahko pridemo do boljšega razumevanja. Tako je tudi pri definiciji določenega pojma večkrat nujno upoštevati zgodovino besede, da bi utemeljili njeno rabo v današnjem jeziku. S preseganjem kulturne ali časovne (jezikovne) razdalje lahko določenemu pomenu podelimo mesto, ki mu danes gre. Pri leksikalnem delu, kakršen je slovar, ko gre res za razlago posamezne besede, je oziranje v izvir besede na strani gesla enako postavljanju besede v kontekst na strani razlage.

Etimološkega utemeljevanja se posluži Sokrat v prikazovanju pravilnosti izbire imen:

272

»**Orestes** gorjanec, ki ga je morda poimenoval kakšen pesnik, ki je hotel z imenom nakazati zverinskost njegove narave, njegovo divjost in gorjanski ,*oreinós*‘ značaj (Platon 1980, str. 21).«

»**Heroj** ,*héros*‘ kaže na njegov nastanek iz ljubezni ,*éros*‘ – heroji so polbogovi – in so se nedvomno rodili, ker se je vdal ljubezni bodisi bog s smrtnico ali smrtnik z ginjjo (str. 33).«

»**Človek** ... od tod so torej človeka edinega od živali pravilno imenovali ,*ánthropos*‘, ker pretehta, kar je videl (,*anathrôn há ópope*‘)« (str 35).«

Z navedenimi primeri nas Sokrat vodi po besedni pokrajini in nam slika ozadja posameznih poimenovanj. S tem razumskim in razkrivajočim pristopom utemeljuje pravilnost poimenovanj, ki v nazaj osmišlja našo današnjo rabo. Naziva homo sapiens in *ánthropos* oba deležita na zmožnosti abstrakcije, analize, tehtanja in zgoščevanja misli. Oba implicirata razumskost in ne zgolj nagon-skost, kar je temeljna opredelitev človeka.

Besede pa so vendarle izpostavljene različnim govorcem, njihovi izgovorjavi in slišanju, ki sta prav tako različna. To dokazuje že preprosta onomatopejska primerjava našega slišanja petelinjega *kikirikanja*, ki ga Angleži interpretirajo kot *cock-a-doodle-doo*, ali pasjega laježa, ki ga Slovenci slišimo kot *hov-hov*,





Italijani pa kot *bau-bau*. Zato Sokrat nadaljuje s preučevanjem posameznih zlogov in prvin, ki so morda v začetku pravilno predstavljali v besedo združene pomenotvorne dele, a so se kasneje spremenili in prilagodili:

»**Doumevanje**, ‚*nóesis*‘ sámo je hrepenenje po novem (‚*néou hésis*‘); zakaj to, da so bitja nova, pomeni, da neprenehno nastajajo. A da se duša k temu nagiblje, nam sporoča tisti, ki je naredil besedo ‚*neóesis*‘. Saj se ‚*nóesis*‘ po starem ni imenoval tako, pač pa je bilo treba namesto •ta (dolgega e) izreči dva e, se pravi ‚*nóeesis*‘« (str. 55).

S spremembami zaporedij črk v besedah je prišlo do izgubljanja ali zamenjave pomena v času tako, da tisti, ki dodajajo ali odvezemajo črke, drugačijo pomene besed tako da včasih s prav malenkostnim prevračanjem ustvarijo nasproten pomen:

»**Dan**

S: Na primer: naši najstarejši so klicali dan (*hçméra*) ali *himéra* ali drugi *heméra*, a današnji ‚*hēméra*‘.

H: Je tako.

S: Ali tudi veš, da samo ta starinska beseda razodeva umovanje imenovavčevu? To pa zato, ker so bili ljudje veseli, da se je prikazala iz teme svetloba; toži se jim (*himeírousin*) po njej in so jo imenovali ‚*himéra*‘ zaželenena.« (str. 66)

Nadalje Sokrat zanimivo utemeljuje naravno nagnjenost črk (prvin) k povzemanju naravnega stanja stvari, ki jih opisujejo:

»Črka/prvina *rhô* (r) se je torej, kot sem dejal, pokazala dajalcu nazivov kot dobro orodje gibanja, z namenom, da posnema hitro premikanje. Pogostokrat jo torej v ta namen uporablja. Najprej v sami besedi *rheîn* (teči) in v *rhoé* (tok); s to črko posnema hitro premikanje. Zatem v trepetu (*trómos*) ... vse te upodablja z *rhô* (r). Opazil je namreč, mislim, da pri tem jezik najmanj ostaja na miru in se najbolj trese; zdi se mi, da ga prav zato za le-one uporablja« (str. 80).

Mimetičnost govornice bi na ta način lahko razglasili za bistveno vez med povzemajočo obliko (zlogom, besedo) in konkretno stvarjo ali dogodkom. Če ostanemo pri danem Sokratovem primeru, lahko zapazimo, da pri večini ev-



ropskih jezikov najdemo podobno povezavo med frikativom *r* in hitrim premikanjem, nestalnostjo, tresenjem in podobno. V slovenščini je tak primer grom (fr. *tonnerre*, *grondement*; angl. *thunder*); potres (fr. *tremblement*, angl. *earthquake*, am. angl. *temblor*, port. *tremor*); trenje (fr. *frottement*, *friction*, angl. *friction*, *rubbing*), hudournik (angl., fr. *torrent*), grapa, soteska (fr., angl. *gorge*, *ravine*, šp. *barranco*, *gorga*) ... Na podlagi teh primerov bi bilo sicer zelo smélo trditi, da je črka *r* pomenonosni fonem, ki brez dvoma naznanja vsebino gibanja v obravnavani besedi, saj etimološko morda izhaja iz povsem druge besede, ki nima neposredne zveze s samim gibanjem. Tak primer je španski *barranco* (soteska z veliko količino hudourniške vode), katerega pomen bi onomatopejsko popolnoma ustrezal divjemu toku, ki pridrvi po bregu navzdol in vkleše v skalo previsne stene, a etimološki temelj te besede je kljub vsemu blato (šp. *barro*), ki pa je reden spremljevalec tudi zelo počasnih rek ali zamočvirjenih območij ob stoječih vodah. Ne glede na to je poimenovanje vezano na specifičen tip pokrajine (gre za stožčaste vulkane na Kanarskem otočju), kjer se ob močnih nalivih formirajo grape ali soteske, po katerih z veliko količino vode pridrvi v dolino tudi ogromna količina blata. To poimenovanje se je kasneje v špansko govorečih deželah začelo uporabljati tudi za druge (torej tudi skalnate) vrste sotesk. Morda je naključje, da španska beseda *barro* vsebuje dvojni *r*, ki bi ji po Sokratovem mnenju lahko dajala pridih hitrega premikanja, a v primeru *barranco* je uporaba dvojnega *r* v mimetičnem smislu popolnoma umestna.

274

Razlago nastanka in razvoja govornice na podlagi prvin (glasov, zlogov ali črk, ki jo tvorijo) bi bilo precej drzno aplicirati na vse svetovne jezike po enakih merilih, a vsaj v evropskem primeru lahko potegnemo nekaj vzporednic, ki zmorejo ilustrirati podobnost slišanege. Ne glede na razlike, ki smo jih zapazili v slišanju živalskih glasov pri različnih narodih, so si poimenovanja osnovnih stvari narave in družbe pri mnogih jezikih podobna vsaj po fonetični plati. Sokratova metodična dikcija in preizpraševanje samega sebe bi verjetno nikakor ne dovolila vzporednic, kot sta slovenski *dan* in kitajski *dan* (v pomenu jutro, zarja, dan), čeprav bi morda z gotovostjo lahko trdili, da je zlog *ma* (kit. *mati*) v večini jezikov povezan s poimenovanjem *mati*, *mama*. Sokrat se namreč v svoji razlagi giblje znotraj meja starejšega in zanj aktualnega grškega jezika ter jezikov, ki so imeli nanj vsaj posreden vpliv.

Omeniti nameravam še en pojav, ki vpliva na našo govorno pogojenost: podnebne razmere. V andskih državah Južne Amerike z izjemno podnebno in





pokrajinsko pestrostjo sem opazil zanimivo podrobnost v razlikah pri izgovorjavi. Ljudje, ki živijo v hladnejših, hribovitih predelih, imajo precej tršo in natančnejšo izgovorjavo črke *s*. *S* je v Andski kordiljeri popoln sičnik, medtem ko ga sonarodnjaki na obeh straneh Andov, torej v tropskih predelih na obalah Pacifika in v amazonskem nižavju, popolnoma guturalizirajo in je bolj podoben izgovoru *h*. Izgovorjava v hladnih področjih je bolj soglasniška, trda, odsekana in krajša zloge bolj kot pa izgovorjava v tropskih območjih, kjer so glavne značilnosti obilje samoglasnikov, ležernost, razvlečenost. Kot nalašč imajo tudi v enojezиковnih evropskih državah (torej na severni polobli) govorniki severnih območij bolj pusto govorico kot prebivalci južnejših območij (Slovenija: *kruh* gorenjsko [krəh], bovško [krôh], notranjsko [krûh]; *mleko* gorenjsko [mlékʰ], bovško *mlij•ko*, notranjsko *mleîku*; Francija: *pain*, Île de France [p•(n)], Montpellier [p•n]). Ta prikaz naj služi le kot ilustracija nekaj primerov severnjaškega ekonomiziranja izraznih sredstev. Ti primeri niso več vezani na podnebne razmere, pač pa prikazujejo (morda naključno) podobnost razporeditve dialektov v različnih govornih območjih glede na odprtost artikulacije vokalov.

Če naj bi nam bil jezik torej dan od Boga in če v posameznem jeziku črke/prvine zares predstavljajo sestavne dele tistega, kar poimenujejo, je jezik res svet, ki nas predhaja, ki nam je bil dan po naravi, da bi se sami nekako umestili vanj. Verjamemo lahko, da ves konvencionalni jezikovni sistem izhaja iz naravnih danosti, ki jih kot prebivalci (v fizičnem svetu) in govorniki (v družbenem svetu) imamo. A iz tega žal sledi le to, da se moramo truditi spoznavati temelje našega sveta in razkrivati ozadje že davno vzpostavljenega sistema jezika. H kompleksnejšemu razumevanju nas bo privedla le Gadamerjeva učinkovno-zgodovinska zavest, torej preučevanje izvirmih, naključnih in trenutnih stanj v jeziku.

1.3 Znanje jezika

Ustno (in pisno) posredovanje znanj je lastno človeku že od vsega začetka. Morda bi lahko drzno trdil, da je ta oblika zmožnosti abstrakcije poglavitno razlikovanje človeka od živali. Jezik je oblika prenosa akumuliranega znanja in izkušenj na potomstvo, prenosa informacij, ki nadgrajujejo in dopolnjujejo nagon. Morda pa so nam živalski posredovalni načini iz roda v rod sami neznani in obstajajo še bolj izpopolnjeni, kot sta človeški govor in pisava. Posredovalna, sredstvena vloga jezika je prispevala k razvoju nekaterih religijskih in filozofskih praks, ki morda vodijo k boljšemu razumevanju sveta. Razumevanje se



namreč vedno dogaja v jezikovnem. Ali jezik vedno prinaša tudi »pravilno« razumevanje, je vprašanje, ki smo si ga postavili na začetku. Tu pridemo do vprašanja o znanju jezika. Besedni pomeni so izpostavljeni interpretacijam. Jezik ni zakoličeni enoznačni sistem, ki bi interpretaciji ne dopuščal svobode. To pa seveda lahko privede do manipulacij in zlorabe razumevanja, kar je odklon od resnice. Tudi če se strinjamo, da najvišjih resnic ni mogoče dojeti znotraj jezika kot odprtega sistema konvencij, si lahko položimo na srce, da bi nam boljše znanje jezika in vpogled v celovitost pomenov njegovih besed prineslo doslednejši in bolj kritičen pristop pri rokovanju z njim. Razumevanje kompleksnosti jezikovne strukture in prav tako pomembno razumevanje večpomenskosti besed lahko predstavljata tisto mero upoštevanja naših predsodkov, ki bi nam prihranila zapletanja v zanke razumevanja, o katerih smo govorili na začetku. Znanje jezika zato ne pomeni zgolj naučenega in v zavesti posameznika skladičenega materiala, ampak stalno odprtost za nova odstiranja horizontov. Kadar hočemo skozi neko jezikovno znanje zares razumevati, bi morali zavzeti položaj pripravljenosti na vsakršno presenečenje, pretakniti vsak pomenski kot besede in se strinjati s Sokratovim izhodiščem: »Vem, da nič ne vem.«

276*1.4 Prevod: približevanje izvorniku ali izdaja*

Traduttore – traditore pravi italijanski pregovor. Prevajalec – izdajalec. Kakšno vlogo lahko res pripišemo prevajalcu nekega besedila, ki jo le-ta ima pri sredovanju smisla, torej pri omogočanju razumevanja? Prevajalec naj bi ustno in pisno povedano prevedel v svoj lastni jezik. Povedanega v tujem jeziku pa ne more preoblikovati v lastni jezik, ne da bi pri tem obenem sam postal tisti, ki govori. V sebi mora osvojiti neskončni prostor upovedovanja, ki ustreza povedanemu v tujem jeziku. Vendar to, kar je povedano v tujem jeziku, v prevodu postane plitko. Ne razvije tistega neskočnega jezikovnega prostora v vseh njegovih odtenkih. To je neobhodna omejitev vseh prevodov. Nobeden ne more nadomestiti izvornika. Tudi če gre za poenostavitev zapletenih struktur izvornika, ta poenostavitev še ne omogoči lažjega razumevanja. Noben prevod ni tako razumljiv kot njegov izvornik. Ravno vsevključujoči smisel je lahko usmeritven in »pride do izraza le v izvornosti povedanega in se potem izgubi pri poročanju ali ponavljanju« (Gadamer 1999, str. 43). Naloga prevajalca zato ni v tem, da odslika povedano, temveč da se postavi v smer povedanega, v njegov smisel.



Nezaupanje prevajalcu je torej utemeljeno. Ob tem gre najbrž najbolj zaupati sebi in svojemu lastnemu poznavanju jezika, da lahko pri branju preverjamo, ali je naš pomočnik, prevajalec, svojo usmerjevalno nalogo izvršil dosledno. Smisel, ki nas nagovarja iz določenega besedila, bomo skoraj vedno dojeli drugače, kot ga je v svoji interpretaciji pred nami kdo drug.

Orodje za preverjanje adekvatnosti prevoda je kajpak slovar. Toda tudi slovar nam s pomanjkljivimi informacijami ne zmore posredovati vseh jezikovnih okoliščin, ki so nastale v drugačnih razmerah, kot so te, v katerih živimo. Kulturna razlika, v kateri se gibljemo znotraj prepletanja dveh jezikov, se tako zdi nepremagljiva. Prevajalec in slovaropisec bi morala imeti zelo pretanjen čut, in sicer za vsak pomenski odtenek, ki ga skušata prenesti v drugo kulturno okolje. A težko je Kubancu pojasniti več deset eskimskih besed, ki se vse nanašajo na sneg. Morda je zaradi tegob pri adekvatnosti prevodov in zaradi lažjega spajanja pomenskih enot pri govoricah različnih jezikov prišlo do fenomena tujke.

1.5 Problem tujke

V čem je problem pristnosti besede? Kaj naj bi beseda resnično predstavljala? Namesto česa naj bi stala? Če naj bi besede nadomeščale stvari stvarnega sveta v nekem pojmovnem svetu, bi se, kakor pravi Sokrat v *Kratilu*, od njih še vedno pričakovala neka pristnost, skladnost s tistim, kar poimenujejo. To neka-ko implicira »pravilno« (torej nelažno) poimenovanje. V kaj se torej zapleta besedni ustroj nekega jezika, ko se prične zatekati k tujkam?⁵ Eno od gledišč ali razlogov je vsekakor pojav novolatinsčine v novoveških znanostih, ki so na ta način hotele poenotiti svoj besednjak in ustvariti nedvoumen (meta-)jezik, v katerem ne bi bilo dvoma, za kaj pri upovedani reči gre. Nenazadnje je v jezikovni naravi sami, da se besede prevzemajo od sosednjih ljudstev, ostajajo od starih ali prihajajo z novimi, vse v smeri pravilnega poimenovanja. Na tej strani imamo opraviti z nekakšno zvestobo izvorniku. Z vzpostavljanjem distance⁶ do maternega jezika nakazujemo na izvorni pomen, ki nam je bil prinesen iz drugih govornih področij, kjer se sopomenke določene besede morda ne mešajo na enak način kot pri nas in je zato uporaba tujke adekvatnejša

277

⁵ Tujka tu predstavlja izposojeno tujo besedo, ki bi jo lahko pomenonosno povsem zadovoljivo nadomestila domača beseda. V tem pomenu ne govorim o substratih ali abstratih, ki so bolj kulturno-geografsko pogojeni. Gre za zavestno jezikovno rabo tujih oziroma izposojenih besed.

⁶ (ali bi bilo bolje reči oddaljenosti, razdalje)





(primernejša), predvsem pa točnejša kot uporaba domače besede. Popolno nasprotje takega pogleda pa je skrivanje za tujim izrazom, ker bi domač izzvenel preveč preprosto in bi v njem primanjkovalo znanstvene strogosti, tistih metodoloških sestavin, ki na neki način u-znanstvujejo določeno razpravo ali raziskavo. Tako bi bržkone težko dokazali, da je v nekem primeru uporabe (četudi bi šlo za znanstveno besedilo) *variabilen* natančnejši od *spremenljivega* ali *nestalnega*, *komplificiran* bolj zapleten od *zapletenega* in tako dalje. Še zlasti je uporaba »tujih« besed, ki se prav gotovo že stoletja naseljujejo v jezik »domačih« govorcev, lahko sporna zato, ker je raven njihovega razumevanja odvisna od pristnega stika s pomenom v izvorniku. To pa je po vsej verjetnosti bolj in v večji meri omogočeno govorcem tistih jezikov, ki so v neposrednejši zgodovinski zvezi z jezikom, iz katerega je mednarodno uveljavljena tujka prišla. Etimologija je po svoji naravi brezdanje raziskovanje preteklih obzorij brez »trdnega« znanstvenega naslona, a kljub temu bo v našem primeru Francoz iz latinskega pridevnika *primitivus*, hitreje kot Slovenec, zaznal tisto *prvinsko*, *preprosto*, ko bo izgovoril francoski *primitif*, medtem ko bo na slovenskem govornem področju iz te besede vel slabšalen pomen »*neuk*, *preprost*, *neciviliziran*, ki je na nizki stopnji razvoja«. To razodeva tudi razlaga pridevnika primitiven v SSKJ.

278

primitiven 1. ki je na nizki, začetni stopnji razvoja: primitivne oblike življenja; // ki je na nizki, začetni stopnji civilizacije: primitivna ljudstva / proučevati primitivne kulture; primitivna umetnost **2.** zelo preprost, enostaven: uporabljati primitivno orodje, orožje / gospodarstvo v tej deželi je še primitivno nerazvito, zaostalo **3.** *slabš.* neizobražen, nekulturen: bil je grob in primitiven / primitivna miselnost teh ljudi **4.** *knjiž.*, redko osnoven, temeljen: obvladovati primitivne pojme (SSKJ 1998)

Na tem primeru lahko jasno vidimo, kako mačehovsko je lahko prevzemanje tujih besed v jezik, pa naj bo znanstveni ali vsakdanji. Ko francoski antropolog spregovori o »primitivni družbi«, ga seveda nič ne opravičuje pred tem, da je uporabil besedo preprost, neciviliziran in se s tem postavil na tron evrocentrične perspektive in njenih tehnološko-znanstvenih meril. Vendar bo temu antropologu v opravičilo to, da njegov pridevnik v francoščini še vedno vsebuje paletu pomenov, ki niso slabšalni in označujejo lepoto prvinskega, nesprevrženega življenja v skupnosti, ki je kumulativne značilnosti zahodnih družb še niso zajele. V tem pomenu pa bi bil namen uporabe tega pridevnika celo hvaliti in ne samo odobravati, kaj šele podcenjevati ali slabšalno izrekati se o neki družbi. To pa v slovenskem govornem prostoru žal ni mogoče. Termin se





je že tako močno usidral v vsakdanji govor, da bi ga, kljub neznanskemu trudu jezikoslovcev in etimologov, le stežka osveženega približali uporabniku in mu znova dodelili pomen pristnega, prvinskega in nesprevrženega.

1.6 Drsenje pomena

Kar se tiče usode pomenjanja besed, je ta lahko usmerjena v obe smeri. V okviru nekega dvostranskega vrednostnega sistema dobro-zlo oziroma dobro-slabo bi tako lahko pot pomenjanja pridevnika primitiven, ki se je nagnila predvsem v slabšalno rabo (ne glede na prvinskost, ki jo izraža njen koren *primus*, ‚prvi, začetni, prvinski‘), zoperstavili pomen, ki ga je v sodobnem jeziku dobil pridevnik, in sicer latinski pridevnik *silvaticus*, ki prihaja iz gozda, divji, neciviliziran‘ iz *silva* gozd. V zahodnih jezikih se je v govorni rabi ta pridevnik prebil iz slabšalne rabe glavnega termina za divjost in nizko stopnjo kulture v skorajda hvalni koncept neke nebrzdane sile, ki je je spričo velikanskega napredka zahodne družbe in sprememb življenjskih navad začelo primanjkovati. Tako se lahko danes pridevnik *divji* uporablja v smislu presežnika, nečesa najboljšega, najmočnejšega ali najbolj navdušujočega. Glede na to, da je v slovanskem govornem področju beseda še bolj povezana z nekim ‚slabim, zlom‘, a hkrati tudi z mogočnostjo ‚božanskim, bogom in demonskim‘, saj izhaja iz pslov. korena **divü*, kateremu ob bok lahko postavljamo stind. koren **devi*- ‚božji‘, lahko morda še bolje razumemo prehod pomenskega polja iz slabe na dobro stran. V začetku je beseda bržkone pomenila neko neukrotljivost, demonskost, svojestvo, ki je pomenila odklon od družbenega skladja in rušila »kulturo«, danes pa zaradi sistematizacije sveta zadobiva pozitiven pomen v smislu vračanja k naravnemu, zatekanja k lastni moči in simbolizira nepodvrženost ter ponos.

Nekaj vzorcev drsenja pomena:

- lastno ime postane vrstno (grški bog **Okeanós**, praoče bogov; velika, široka reka, ki teče okoli kopne zemlje → **ocean**;)
- tabu in evfemizem; izogibanje neprijetnemu ali neprimernemu izrazu (izdihniti namesto umreti, fr. *bellette* = lepotička namesto *martre* = kuna)
- zgodovinski prehod: **pero** (gosje) → **nalivno pero**
- metafora, metonimija, sinekdoha, ironična raba ...

Gadamer celo poudari, da ima raba prenesenega pomena v jezikovnem izražanju metodično prednost:





»Če je kaka beseda prenesena na območje uporabe, ki mu izvorno ne pripada, tedaj pravi, ‚izvorni‘ pomen izstopa. Jezik je tu predhodno opravil delo, ki je na sebi naloga pojmovne analize. Mišljenje mora to predhodno delo le še izkoristiti« (Gadamer 2001, str. 94).

Poglejmo rabo besede *igra* v prenesenih pomenih; govorimo o igri luči, o igri valov, o igri muh, o besedni igri. S tem je mišljeno gibanje sem ter tja, ki ni vezano na noben cilj, ob katerem bi se končalo. Temu ustreza tudi izvorni pomen besede igra: ‚ples‘.

igra -e ž /* beseda je povezana s stcslovan. igra ‚igra, zabava, ples‘. Pslovan. **jūgra* je prvotno verjetno pomenilo *‚ples, zabava s plesom‘. Besedno družino je zato možno navezati na ide. koren *aig- sunkovito se premikati, tresti se, iz katerega je še stind. *éjati* ‚premika se, trese se‘ in stnord. *eikinn* ‚besneč‘ (Snoj 1997)

Drseča narava jezikovnih pomenov, ki jeziku/govorici podeljuje neskončno polje⁷, je razvidna tudi v izvorni metaforičnosti jezika, ki ji pripisujemo celo večjo upovedovalno vrednost, kot jo imajo natančni, sistematizirani jezikovni načini. Spoznanje, da je razumevanje bolj pot kot metoda, bolj usmerjenost kot cilj, ter spoznanje, da je besedni pomen lahko večznačen, a vseeno pravilen glede na ustreznost stvári, ki jo poimenuje, sta nas pripeljala do ugotovitve, da je najpomembnejši pri razumevanju vpogled. Vpogled, ki ni zgolj rezultat nakopičenega jezikovnega znanja, pač pa odprtost do neprestanega vznikanja jezikovnega obilja.

280

2. Problem (slovarske) definicije filozofskih pojmov

Z ugotovitvami, da je pri razumevanju jezika/govorice pomembno poznati sestavne dele (prvine) besed, fonetične spremembe, sintaktična pravila, pomenoslovno tvorjenje jezikovnih enot, zgodovinske in kulturne spremembe, ki so prispevale k spremembi rabe ali pomena, in na drugi strani, da se dá vsemu jezikovnemu razločevanju navkljub najti v določenih primerih skupni (razvojni

⁷ Navedimo še en primer medkulturne povezave med upovedovalnimi vrednostmi različnih jezikov: gre za kitajsko pismenko, ki jo sestavljata radikal les in človek. Kulturni prepad najbrž kljub vsemu ni tako velik, kot se zdi z gledišča razlik miselnega ustroja kitajske in evropske tradicije. Povezava človek-les namreč tudi na Kitajskem ni ušla prenesenemu pomenu: butec, bukov človek, človek počasne ali kratke pameti, čeprav bi iz teh dveh radikalov marsikdo raje sestavil opis gozdarja oziroma človeka, ki se ukvarja z lesom.



pojasnjevalni) izvir, smo prispeli do točke, ko se moramo vprašati: kako danes pojasnjevati besedo, na katero je vplivalo toliko jezikovnih in izvenjezikovnih dejavnikov?

Gre za vprašanje o primernosti slovarske definicije besed. V primeru besed, ki tkejo naš vsakdan, se lahko relativno dobro znajdemo z uporabo kvalifikatorjev, ki nakazujejo (na primer preneseno, vulgarno, filozofsko) rabo. Vendar v primeru besed, ki poimenujejo posamezno reč ali dejanje, ne naletimo na pojmovni zid, ki so ga okoli sebe zgradile abstraktnejše besede, lastne filozofskemu ali pa verskemu besednjaku. Problem slovarske definicije filozofskih pojmov se začne na točki, ko kvalifikator *filozofija* nakaže specifično rabo termina in mora vključevati, kot zahteva vsak terminološki pristop, specifično izrazno in pomensko polje, da bi ga bralec/razumevalec lahko dekodiral. Težava, ki nastopi ob prevpraševanju ustreznosti obsega definiensa, torej razlage pojma, je v tem, da ima mnogo pojmov v filozofski terminologiji tako obsežen spekter pomenov (ideja, realno, materialno, bit), da bi bil definiens bistveno preobsežen glede na tipično slovarsko razlagalno strukturo pojma. Strnjeno opisovanje (definiranje) filozofskih konceptov je tako vsebinski kot metodološki izziv, ki mu je težko zadostiti, saj iz besednih oblik pojmov vznikajo stoletja neskončnih razprav, sprememb pomenov in preizpraševanj.

2.1 Problem natančne opredelitve pojmov

Vzajemna usklajenost besede (slovarskega gesla) in tistega, kar jo pojasnjuje (razlage), je hermenevtični in retorični ideal. Vzpostavljanje metodološkega aparata za nedvoumno in jedrnato označevanje pomena je precej zahtevna naloga, ki se je skozi strukturo sodb in definicij ter razmerij med njimi izvrševala v jeziku logike in v ostalih formaliziranih jezikih. Njihov namen je pustiti ob strani vsakršno dvoumje in na podlagi enoznačnih izrazov ter razmerij med njimi vzpostaviti sistem pravilnega izjavljanja. Vsebina je tako v govoru teh jezikov zgolj formalne narave. Resnično v teh jezikih pomeni pravilno, v skladu z možnim. Definicija določenega pojma vključuje natančen opis pojma z navedbo vseh njegovih bistvenih znakov. Ta natančna razlaga mora torej vsebovati bistvene sestavine nekega pomena, ki pa lahko vsaka zase nosijo velikansko ozadje in spremembe v času. Poleg lastne obremenjenosti s časom, v katerem živimo (ko nas obremenjuje aktualna raba, to je splošno privzeti pomen besede), smo v filozofsko-religioznem besednjaku izpostavljeni še problemu besednega samonanašanja, ker gre pri teh pojmihi večkrat za kon-





cepte, ki nimajo nadrejenih ali podrejenih kategorij (bit, bistvo, bog). Za nameček se v filozofiji, ki je dolga stoletja edina preučevala stroj fizičnega, duhovnega in družbenega sveta, pri različnih avtorjih v različnih obdobjih pojavlja ista beseda v različnih pomenskih odtenkih, ki jih je v enoznačni (torej natančni) definiciji težko povzeti. Prav povzemanje je tisti bistveni odklon od natančnosti, ki naj bi jo uživala definicija termina, saj vzpostavlja neko širjenje pomenskega polja, da bi lahko termin aplicirali na čim večje število kontekstov, a ga s tem ne bi prikrajšali na nobeni strani. Tako se pri slovarski definiciji večkrat najdemo pred dilemo: ali kak svetovni nazor opredeliti kot ideologijo (gibanje, privrženci, družbene posledice), doktrino (sistem teorij z določenega področja), religijo, verovanje, filozofsko šolo, načelo, sistem etičnih pravil ali zgolj naziranje. S širokim povzemanjem, torej izbiro najsplošnejšega izraza za opis izbranega pojma, se odmikamo od poslanstva definicije, ki bi morala zamejiti pomen in pojem natančno opredeliti. Na tej točki naletimo na pomembno protislovje: z jedrnatim pojasnjevanjem pomena besede, ki naj bi služilo čimprejšnjemu razumevanju, odvzamemo vsebini bistvene pomenske odtenke in torej naredimo korak stran od lajšanja razumevanja, čemur naj bi bila definicija določenega pojma sploh namenjena. S povzemanjem bistvenih sestavin predvsem abstraktnega pojma in pojma, ki je vezan na različne (zgodovinske) tradicije, ustvarimo predsodke in odpremo pot nerazumevanju ter s tem slabljenju jezikovnega bogastva. Nemoč, ki od tod izhaja, ni toliko v neupoštevanju (ali nerazumevanju) vseh pomenskih sestavin, ki bi jih bilo za konsistentno definicijo treba navesti, pač pa rigidnost slovarske strukture, ki zaradi metodične sistematizacije dopušča toliko in ne več.

282

2.2 Problem slovarske strukture (boj med vsebino in sistematizacijo)

Slovar smo že opredelili kot odsev nekega jezikovnega stanja. Pokazali smo, da je ta svet nemogoče zajeti v shematiziran svet definicij in razmerij med njimi. Prav to pa je naloga slovarja: predstaviti človeški (jezikovni) svet skozi čim bolj urejeno in razvidno shemo med seboj povezanih definicij, katerih jezik naj bo čim bolj razumljiv, nedvoumen in izčrpen. Vendar se tudi na tem mestu spotaknemo ob nemožnost sistematizacije razumevanja, kajti slovarska definicija vedno že upošteva bralčevo predznanje in njegove (pred)sodbe, ki jih ima ta pri razumevanju. Zato dikcija slovarske definicije ni nujno omejena na formalizirane jezikovne izraze, ki naj vodijo uporabnika med pojmi in njihovimi medsebojnimi razmerji. Ta dikcija si lahko privoščiči poseg v vsebino, si





pomaga z metajezikovnimi podatki, kot so kvalifikatorji (področni: filozofija, medicina; slogovni: preneseno, knjižno, starinsko), slovnične kategorije, zveze, si privoščijo opis ali pa zgolj sinonim, če obstaja. Toda bistvena sestavina slovarja je poleg (načeloma jedrnate) dikcije ravno struktura. Ta pa v primeru filozofskih gesel ne dopušča dovolj manevrskega prostora za izčrpen opis pojma in s tem povečuje tveganje nerazumevanja. Slovaropisec lahko skuša opozoriti na bistvene značilnosti opisovanega pojma, a morda bo ravno izbira »bistvenih« sestavin zameglila tiste podrobnosti, ki bi bralca napotile na pot iskanja pravega pomena. Priročniška narava slovarja krade jezikovnemu obilju tisto svetovnostno, ki ga uporabnik pričakuje od njega. Kakor se zaradi rigidne strukture manjša pomensko polje besede (ki ima posledično v vsakdanji rabi vedno manjši obseg), se manjša tudi odprtost za razumevanje. Na ta način je ukinjen dialektični razvoj razumevanja pri posamezniku. Razumevanje sámo izgubi naboj vprašanja in odgovora in se v obliki »instantne« zadovoljitve poleže. To pomeni, da nikakor ne moremo brati filozofskih definicij, ne da bi nas le-te spodbudile k nadaljnemu raziskovanju in preučevanju. Natančno to naj bi bil slovar: sistem kazalk, ki kažejo na vsebine za njimi. Prav kakor je jezik odsev sveta, naj bo slovar odsev jezika.

Govorimo seveda o slovarju splošnega jezika, kjer je posamezni terminološki sekciji dodeljen omejen manevrski prostor. Biološka taksonomija ima lahko v primeru takšnega slovarja seveda dosti krajšo pot do konsistentnega poimenovanja, ki bo hkrati ustrezalo strukturi v slovarju navedenih kazalk. Odločiti se mora sicer med opisnimi in eksaktnimi razlagami in seveda bo raje izbrala bolj enoznačne izraze, ki ne dopuščajo interpretacije in (kot kazalke) napotujejo iskalca pomena na mesto (morda izven slovarja), kjer bo lahko dopolnil svoje razumevanje. Tako je pri taksonomskem razvrščanju rastlinskih in živalskih vrst izhod iz vsebinske zadrege relativno enostaven: uporaba sinonima, ki mu sledi mednarodno uveljavljeno latinsko ime. Tak pristop bistveno zmanjša nejasnosti in dvomja, do katerih pride pri opisnih razlagah: antilopa je gazeli podobna žival; gazela je antilopi podobna žival. Pri sistematičnih vedah, ki so vzpostavile metodičnost kot merilo ustreznosti spoznanja, je torej izhod iz prostorsko-vsebinske zadrege v splošnem slovarpisju mogoče zadovoljivo rešiti. Pri filozofskih terminih in terminih drugih duhoslovnih znanosti pa je zaradi dialoške narave jasnjenja pomenov, ki je izpostavljena stalnemu prepraševanju in izboljšavam, zelo težko vstaviti enoznačno ustreznico. V najboljšem primeru bi bilo to mogoče izvesti s kazalko *glej tudi*.





Primer nemoči vsebine razlage nasproti jedrnati strukturi slovarja, ki me je spodbudil k pisanju, je termin budizem. Težko se je bilo sprijazniti z definicijo *budizma* kot zgolj »etičnega in filozofskega sistema, ki se je ponekod v Aziji razvil v religijo«. Razlaga sicer nakaže, da v začetku ni šlo za institucionalizirano religijo, in budizem geografsko umesti, a vsebina samih učenj budiistične tradicije ostane zamolčana. Budizem je v tem primeru slovarsko referenčno umeščen in vloga slovarske kazalke je odigrana. Napotevanje je v tem primeru bistvena vsebina, ki jo slovar lahko ponudi uporabniku, a ravno tako bi ga lahko usmeril brez besedne razlage z geografskim kvalifikatorjem *Azija* in področnima kvalifikatorjema *filozofija*, *religija*. To pa bi bilo možno storiti tudi v tabeli z dogovorjenimi znaki in bi ne potrebovali pomenskih besednih vsebin, ki tkejo jezik. Naš svet ni enoznačen in prav tako tudi jezikovni svet, ki veje iz slovarja, ne sme biti enoznačen, če naj skuša zadostiti potrebi po boljšem ali pa lažjem razumevanju.

2.3 Slovar proti enciklopediji

284

Pokazali smo, da slovar nastopa predvsem v vlogi referenčnih kazalk in ne toliko kot pravo orodje razumevanja. Kljub elementom, ki omogočajo kontekstualno preverjanje pomena (besedne zveze) in metajezikovnih napotitev k pomenu, je slovarska razlagalna moč omejena. Slovar zares ne posreduje znanj, ki so zbrana o določeni stvari, da bi jo tako celovito predstavil, pač pa omeni njen obstoj in nas napoti na nadaljnje iskanje. Če se zavedamo, da nas s tem slovar nagovori in vprašuje po našem resničnem razumevanju, je hermenevtični pogoj izpolnjen. A v tem primeru je slovar zgolj spodbujevalec razumevanja, ne pa tudi razumevalno orodje, kar je njegovo poslanstvo. Slovar ne poda vseh lastnosti pojma, ki ga obravnava, ker računa na bralčevo predznanje. Tako definicija vode ne bo nikoli vključevala, da ima voda lastnost močenja ali da ne more teči navzgor.

Slovarsko urejen jezik po mnenju Umberta Eca ne vključuje dovolj možnosti, da bi iz njega izhajalo vse tisto, kar lahko jezikovni izraz povzema.

Pri obravnavi določenega jezika se nam ponujata dve vrsti semantike:

- a) »semantika kot sistematizirana predstavitev jezika L zadeva samo pomensko konvencionalne označence/pomene, ki v izjavi zavzamejo funkcijo leksikalnega označenca, ne vsebujejo pa vseh ostalih situacijskih in indirektnih





pomenskih ozadij, na katera bi lahko z razumevanjem sklepali; tako bo semantika jezika L vzpostavljena v obliki slovarja in bo posredovala zgolj dobesedne pomene ter izključevala vse ostale od življenja in védenja o svetu odvisne pomene, ki jih nobena teorija ne more sistematično predstaviti ali predvideti.

b) Ne obstajajo dobesedni pomene besed, ki bi lahko povzemali funkcijo kompleksnih pomenov in domnevni dobesedni pomen izjave je *vedno odvisen* od konteksta in temeljnega zavedanja o svetu, ki ne moreta biti niti kodificirana niti semantično predstavljiva« (Eco 1984, str. 74).

Organizacija Ecovega semiotičnega sveta se nagiba bolj v enciklopedično kot slovarsko smer. Ugotavlja torej, da v jeziku obstaja veliko več izrazov (ali govornih situacij), za katerimi stoji široko pomensko polje, kot leksemov, ki lahko stojijo samostojno z natančno zamejenim smislom. Enciklopedija⁸ pomeni zaokroženo (v tem trenutku obstoječe) znanje; znanje o vsem, medtem ko slovar⁹ po svojem korenu *slovo* [črka] nakazuje na nabor osnovnih elementov nekega jezika (besed), katerih pomen na kratko pojasnjuje. Ecov jezikovni svet (razumevanja in komunikacije med izjavljavcem in naslovnikom) je odvisen od mnogih izvenjezikovnih dejavnikov, zato noben slovar s še tako velikim naborom leksikalnih prvin ne more predstavljati univerzalnosti jezika. Hermenevtični krog v slovarju ne more biti sklenjen, ker mu primanjkuje *ko-teksta*, torej, ker nima kontekstualne predstavnostne moči.

Enciklopedični sestav jezika je na primer videti v elektronski verziji *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, kjer iskanega gesla ne najdemo nujno kot samostojne slovarske entitete, pač pa kot niz zadetkov v samem tekstu, torej kot del besedne zveze v razlagi. To pomeni, da je naše zanimanje za pomen določenega pojma nagrajeno z vpogledom v množico najpogostejših kontekstualnih pojavitev tega pojma in tako lahko z večjo gotovostjo najdemo pomen, ki ga

⁸ **enciklopedija** – e ž prek novolat. *encyclopaedia* ‚osnove umetnosti in znanosti‘ izposojeno iz gr. *enkyklopaideía*, zloženke iz gr. *enkýklios* ‚krožen, zaokrožen‘ in *paideía* ‚vzgoja, pouk, izobraževanje‘. Prvotni pomen je torej ‚zaokroženo (tj. splošno) znanje (kot osnova za nadaljnji študij)‘. Danes običajnejši pomen ‚vrsta priročnika‘ se je razvil iz prvotnega, ker tovrstne knjige vsebujejo osnovne, zaokrožene podatke posameznih znanosti (Snoj 1997).

⁹ **slovar** – ja m iz nar. *slóvo* v pomenu ‚črka, beseda‘. Pomen ‚pozdravljanje ob odhodu, ločitev, odhod‘ (tj. slovô) se je razvil iz ‚beseda‘ prek vmesnega ‚dovoljenje za odhod‘. Vse izpeljanke izhajajo iz ide. korena **k'leuos*, kar je tvorba iz baze **k'leu* slišati. Prvotni pomen je torej *'slišanje, kar se sliši' (Snoj 1997)





iščemo. Ta način iskanja je podoben korpusni lingvistiki, ki se v zadnjih letih uveljavlja na področju sodobnega slovaropisja. Pri slednji gre sicer bolj za raziskovanje pogostnosti besede in s tem za nekakšno sito, ki odloča, katere besede so dovolj frekventne za uvrstitev v geslovník. Pri enciklopedični predstavitvi jezika je najbolj pomembno to, da je hermenevitični krog na neki način sklenjen. Ker enciklopedija meri na povezanost vseh obstoječih znanj med seboj (torej na razvidno povezanost delov in celote), mora vključevati tudi kar največ možnih kombinacij izrazov, ki jo ponuja univerzalnost jezikovne strukture. To pomeni, da enciklopedično urejena predstavitev besede (pomena, označenca) odgovori na vprašanje *Kaj to pomeni?* na kompleksnejši in manj zamejen način kot slovarska definicija. Zaradi manjše prostorske omejenosti in vzajemnega povezovalnega principa, ki je vodilo enciklopedije, je slovarska razlaga, četudi vsebuje cel nabor metajezikovnega kazanja na pomen, premagana. Ecov *ko-tekst* je poleg razlage pravi razgrinjevalec pomena. To pomeni, da se določene rabe in pomena lahko naučimo *med* besedami in ne zgolj z besedami. Vse to se nanaša tudi na povsem kulturne dejavnike, ki opredeljujejo rabo, kot je na primer ironija in drugi primeri prenesenih pomenov. Bralec kot aktivni princip namreč predstavlja generativni del v okviru samega teksta. Nobena leksikalna analiza čistih/elementarnih sestavin ne prispeva k resničnemu razumevanju pomena. Bistvena so pomenska razmerja med elementi (kontekst).

286

Eco navede primer:

Pierina je treba vrniti v živalski vrt.

ali

Leva je treba vrniti v živalski vrt.

Prevod:

Pierino si obupno želi nazaj v živalski vrt (pravita starša); lev je pobegnil (pravijo vzdrževalci živalskega vrta). Torej: slovarski pristop ne zadovolji komunikacijske in sporočilne vrednosti, pomen se odraža iz kulturnega konteksta govorca in naslovljenca.

Pa vendar sta za sklenjen krog razumevanja potrebna oba principa: enciklopedija v jeziku predstavlja kontekstualni pomen, slovar pa leksikalni, virtualni pomen. Leksem lahko teoretično definiramo kot pravilo ali navodilo za izvajanje določenega govornega vedenja, polje konteksta pa določi leksemu možnost delovanja v tekstu.



Eno brez drugega ne more prispevati k realnemu doumetju pomena. Če hočemo razumeti neko besedilo, moramo upoštevati tako semantično analizo izoliranih terminov (slovar) kot kontekstualno analizo (govorec, enciklopedija). Semiotika koda/znaka (slovar) in tekstualna semiotika (enciklopedija) sta dialektično soodvisni.

V to smer gre rešitev vprašanja v zvezi z ustreznostjo splošne slovarske definicije filozofskih pojmov: razlaga, skozi katero sveti (če je potrebno) široko semantično ozadje, in kontekstualna umestitev termina (v čas, prostor, miselno tradicijo in podobno).

BIBLIOGRAFIJA

- Eco, Umberto: *Sémiotique et philosophie du langage*, Presses Universitaires de France, Pariz 1988.
Gadamer, Hans Georg: *Resnica in metoda*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2001.
Gadamer, Hans Georg: *Izbrani spisi*, Zbirka PHAINOMENA (11), Nova revija, Ljubljana 1999.
Golden, Marija: *O jeziku in jezikoslovju*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 1996.
Heidegger, Martin: *Uvod v metafiziko*, Slovenska matica, Ljubljana 1995.
Heidegger, Martin: *Na poti do govornice*, Slovenska matica, Ljubljana 1995.
Klasiki Daoizma: Dao de jing, Zhuang Zi, Lie Zi, prevod Maja Milčinski, Slovenska Matica, Ljubljana 1992.
Komel, Dean: *Medpotja filozofije in kulture*, Nova znamenja 9, Litera, Ljubljana 2004.
Rousseau, Jean-Jacques: *Esej o izvoru jezikov*, Knjižna zbirka Temeljna dela, Krtina, Ljubljana 1999.
Sveto pismo stare in nove zaveze, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1997.
Platon: *Kratilos*, slovenski prevod Marijan Tavčar, Založba Obzorja, Maribor 1980.
Snoj, Marko: *Slovenski etimološki slovar*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1997.
Slovar slovenskega knjižnega jezika, ZRC SAZU, DZS, Ljubljana 1997.
Zore, Franci: *Obzorja grštva – Logos in bit v antični filozofiji*, Znanstveno in publicistično središče, Zbirka Sophia, Ljubljana 1997.

287

BIBLIOGRAFIJA II

(pri izdelavi Velikega slovarja tujk, CZ Ljubljana 2002)

- Enciklopedije, učbeniki, leksikoni*
Encyclopedia of social and cultural anthropology; Routledge 1996.
Filipović, Vladimir: *Filozofijski rječnik*; Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb 1984.
Jerman, Frane: *Filozofija*; DZS, Ljubljana 1992.
Mitologija: ilustrirana enciklopedija; Mladinska knjiga, Ljubljana 1988.
Sruk, Vlado: *Filozofija ML*; Cankarjeva založba, Ljubljana 1995.
Ule, Andrej: *Mali leksikon logike*; Tehniška založba Slovenije, Ljubljana 1997.
Unterman, Alan: *Judovstvo*; Mladinska knjiga, Ljubljana 2001.



*Slovarji*

Concise English-Chinese Chinese-English dictionary; Oxford University Press 1986.

Dictionary of beliefs and religions; Larousse, Edinburgh 1992.

Lalande, André: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*; PUF, Paris 1993.

The Dictionary of Philosophy; Philosophical Library inc., New York 1942.

The Shambala Dictionary of Buddhism and Zen; Boston, 1991.

Posamezne izdaje

Eliade, Mircea: *Zgodovina religioznih verovanj in idej*; DZS, Ljubljana 1996.

Milčinski, Maja: *Klasiki daoizma*, Slovenska matica, Ljubljana 1992.

Milčinski, Maja: *Kitajska in Japonska med religijo in filozofijo*; Trias WTC, Ljubljana 1995.

Smailagić, Nerkez: *Leksikon Islama*; Svjetlost, Sarajevo 1990.

Uršič, Marko: *Gnostični eseji*; Nova revija, Ljubljana 1994.

Več avtorjev: *Velika verstva sveta*; Ognjišče, Koper 1991.

Vorländer, Karl: *Zgodovina filozofije 1, 2, 3*; Slovenska matica, Ljubljana 1970.

Zore, Franci: *Obzorja grštva – Logos in bit v antični filozofiji*; Znanstveno in publicistično središče, Zbirka Sophia, Ljubljana 1997.



Slovarček kratkih razlag filozofskih terminov

Avtorji in uredniki:

Tit Breclj

Primož Ponikvar

Vasja Štukelj Knežević

A

absolút -a *m* [lat. *absolutum* dovršeno, popolno, neomejeno iz *absolutus* absoluten] **1.** absolutno, kar je vsemu temelj, večno, neodvisno, nespremenljivo počelo vsega, kar obstoji fil. **2.** *fig.* kaj dovršenega, popolnega, neomejenega

absolúten -tna -o [lat. *absolutus* dovršen, popoln, neomejen iz *absolvere* osvoboditi, odrešiti; dopolniti, dokončati; izplačati; povedati, predstaviti] **1.** popoln, vsestranski (~a bitnost, ~a resničnost, ~a svoboda, ~a tišina, ~i dvom, ~i mir) **2.** *a)* brezpogojen, neogiben **b)** popolnoma neodvisen; sam na sebi dan; dovršen (~a resnica, ~i duh) **3.** *a)* neomejen (~a oblast) **b)** večinski, nadpolovičen (~a večina) **4.** *a)* čist, ki je brez dodatkov, primesi, česa drugega (~o zlato) **b)** celoten, ves **5.** ki se nanaša na določeno, dogovorjeno vrednost, dogovorjeni način, s teorijo določeno stalno vrednost

abstrákcija -e *ž* [lat. *abstractio* iz *abstrahere* odtrgati, odvleči] **1.** ločevanje, izločevanje kem. **2.** odmišljanje, pojmovno povzemanje, miselni proces odstranjevanja nebitvenega, posamičnega in nepomembnega zaradi ohranitve bistvenega, sp-lošnega in nujnega fil. **3.** *a)* mišljenje in dojetanje, preveč oddaljeno od izkušenj **b)** *fig.* megleno, nejasno izražena misel; kaj abstraktnega (npr. slike)

abstrákten -tna -o [lat. *abstractus* iz *abstrahere* odtrgati, odvleči] **1.** *a)* splošen; splošen **b)** *fig.* meglen, nejasen, nenazoren, neživ **2.** ki uporablja izrazna sredstva, ki nimajo neposredne zveze z resničnostjo (~a umetnost)

abstráktiven -vna -o [nlat. *abstractivus* iz lat. *abstractus* abstrakten] posplošujoč; nastal s posplošitvijo, abstrakcijo

abstráktum -a *m*, *mn.* **abstráкта** -ákt *s* [nlat. *abstractum* iz lat. *abstractus* abstrakten] **1.**

pojmovno ime lingv. **2.** gola, čista misel ali pojem fil. **3.** kar je nastalo z abstrakcijo

adiáfóra -for *s mn.* [gr.] npravno neopredeljena, niti dobra niti zla dejanja (drža stoikov za doseganje ataraksije) fil.

adváita -e *ž* [skt. ne dvojen, brez drugega] v indijski filozofiji vedante doktrina, po kateri sestoji najvišja realnost iz ene substance ali boga fil.

agnosticízem -zma *m* [nlat. *agnosticismus* iz *agnos-ticus* agnostik] filozofska smer, ki zanika možnost dokončnega spoznanja vsega, objektivnega sveta fil.

agnóstik -a *m*, **agnóstikinja** -e *ž* [nlat. *agnosticus* iz *a* + *gnosticus* gnostik] **1.** privrženec, privrženka agnosticizma **2.** *fig.* dvomljivec, dvomljivka, kdor težko kaj verjame

agnozija -e *ž* [nlat.] **1.** nevednost (pri Sokratu izhodišče filozofije: vem, da nič ne vem) fil. **2.** ne-zmožnost prepoznavanja predmetov ali pojavov; nesposobnost razpoznavanja zaznav psih., med.

ahámkara -e *ž* [skt. oblikovalec jaza] v indijskih filozofijah samozavedanje, zavest jaza, občutek dvojnosti in ločenosti od ostalega stvarstva zaradi poenotenja s telesom, sebičnosti in posesivnosti fil.

ahímša -e *ž* [skt. ne poškodovati] v indijskih filozofijah fizično, mentalno in emocionalno nenasilje do sebe, vseh živih bitij in narave

akcidéncia -e *ž* [lat. *accidentia* naključje, naključnost iz *accidere* pripetiti se] **1.** nebitvena lastnost bivajočega, predmeta fil. **2.** *a)* nebitven, stranski dogodek **b)** naključje

aksiologíja -e *ž* [nlat. *axiologia* iz gr. *áksios* vreden, dragocen + -logíja] nauk o vrednotah, filozofska smer, ki se ukvarja z npravstvenimi in življenjskimi vrednotami, etičnimi izrazi in določili fil.

aktuálen -lna -o [nlat. *actualis* iz lat. dejen; 289

dejanski, sodoben, resničen, uresničen iz *actus* akt, dejanje, *actum* dejanje; odredba iz *agere* delovati, delati] **1. a)** sedanji, sodoben, sočasen **b)** času primeren; dejanski, stvaren **2. fig.** trenutno pomemben, pereč, nujen, zanimiv

aktualizem -zma *m* [* iz nlat. *actualis*] filozofski nauk, ki pojmuje stvarnost kot nenehno dejavnost, nastajanje, samoustvarjanje

alienacija -e ž [lat. *alienatio* iz *alienare* alienirati] **1.** odtujitev, pojav, da kaj ni več lastno sebi in svoji naravi **2.** duševna motnja ali obolenje; umobolnost psih.

analitičen -čna -o [nlat. *analyticus* iz gr. *analytikós* iz *analýein* razčleniti, razstaviti iz *ana* + *lýein* odvezati; razvezati, razpustiti; oslabiti, zlomiti] razčlenjevalen, ki se nanaša na analizo; **~a filozofija** -e -e ž filozofska smer 20. stol., ki se ukvarja z analizo jezika, znanstvenih in filozofskih teorij **~a metoda** -e -e ž način preučevanja, ki sklepa od splošnega k posameznemu, od pojavov k zakonom, od konkretnega k abstraktnemu, od posledic k vzrokom

analitika -e ž [nlat. *analytica* iz lat. *analytica* iz gr. *analytika* po naslovu Aristotelovega dela o logiki iz *analytikós* analitičen] **1.** področje logike, ki se ukvarja s sklepanjem, dokazovanjem, definicijami in delitvijo pojmov log. **2.** nauk o analizi

analíza -e ž [gr. *ánálysis* iz *analýein* razčleniti, razstaviti iz *ana* + *lýein* odvezati; razvezati, razpustiti; oslabiti, zlomiti] **1.** razčlenjevanje, razčlenitev, členitev kake enote ali celote na njene dele, sestavine **2.** temeljit, izčrpen pregled, presoja, ocena

analogija -e ž [lat. *analogia* iz gr. *analogía* podobnost, ujemanje iz *análogos* analogen] **1.** skladnost, ujemanje, podobnost med predmeti ali pojavi v določenih znamenjih, lastnostih, odnosih **2.** nalika, pojav, da se novi izrazi oblikovno naslanjajo na starejše, bolj ali manj sorodne primere lingv. **3.** način sklepanja po podobnosti log.

anamnéza -e ž [gr. *anámnēsis* spominjanje iz *anamimnēskēin* spominjati se iz *ana* + *mi-*

mnēskēin opominjati; spominjati se, misliti na] Platonov temelj spoznanja, spominjanje na ideje, na spoznanja, ki jih je duša pridobila v nadizkustvenem svetu idej pred vstopom v telo

anánda -e ž [skt. blaženost, sreča] v indijskih filozofijah čista radost, blaženost ob spoznanju najvišje resnice, boga

anáta -é ž [pali *anattá* ne-jaz, brezosebnost iz skt. *anatman*] glavna budistična doktrina, ki uči, da ne znotraj ne zunaj fizične ali mentalne sfere ne obstaja nič, kar bi lahko pojmovali kot sebstvo, dušo ali kakšno drugo trajno substanco

antičen -čna -o [lat. *antiquus* star; staroveški] star-oveški, ki se nanaša na staro grško in rimsko družbo, kulturo, ki je iz starega veka, iz antike ali v zvezi z njo (~a filozofija)

antinomija -e ž [gr. *antinómia*] **1.** nasprotje, navzkrižje med zakoni ali načeli **2. a)** navidezno ali resnično protislovje med dvema trditvama ali sodbama, ki se medsebojno izključujeta, a je obe mogoče razumsko, logično dokazati **b)** nerazrešljivo protislovje med dvema stavkoma, ki sta enake veljave

antitéza -e ž [nlat. *antithesis* iz gr. *antíthesis* iz *anti-tithénai* iz *anti-* + *tithénai* postaviti] **1. a)** nasprotje med dvema pojmom, sodbama; nasprotna trditev ali nasprotje sploh log. **b)** negacija teze, (tezi sočasna) stopnja v dialektičnem razvojnem procesu fil.

antropologija -e ž [gr.] **1.** nauk o človeku in njegovem mestu v svetu fil. **2. a)** človekoslovje, področje biologije, znanost o razvoju človeka, njegovih telesnih in duševnih značilnostih, rasah **b)** skupek znanosti o človeku, ki preučujejo njegovo kulturno in družbeno okolje

antropološki materializem -ega -a *m* filozofska smer, ki zavrača religiozno in pojmuje boga kot pobožanstveno človekovo bistvo

aoristija -e ž [gr. *aoristía*] neodločnost, neopredeljenost grških skeptikov, po mnenju katerih so vse stvari brez razlik in neopredeljive

apatija -e ž [lat. *apathia* iz gr. *apátheia* iz *apáthēs* ki ne trpi, ki ne čuti iz *a* + *páthos* patos] **1.** otopenost, pomanjkanje zanimanja za oko-



- lico, za svojo usodo ter odsotnost čustev med.
- 2.** udejanjanje duševnega miru pri stoikih fil.
- ápeiron** -a m [* iz gr. *ápeiros* neomejen, neskončen] pri Anaksimandru izkustveno nedoločljivo in večno počelo, prvi vzrok, prabit, počelo vseh stvari fil.
- apercépcija** -e ž [a- + percepcija] **a)** samozavedanje, subjektivno zavedanje lastnega zaznavanja **b)** spoznavanje česa, zavestno, dejavno opažanje ali zaznavanje
- apodíktičen** -čna -o [lat. *apodicticus* iz gr. *apodeiktikós* prikazovalen; prepričevalen, prepričljiv iz *apodeikýnai* prikazati, dokazati] **1. a)** neizpodbit-en, neizpodbitno dokazan, neovrgljiv (~a trditev) **b)** odločen, trden **2.** (logično) nujen, brezpogojen; ~a sodba sodba, ki izraža logično nujnost (npr. vsak krog ima središče) log.
- apodíktika** -e ž nauk o doka-zovanju
- apokatástáza** -e ž [iz gr. *apokatástasis* vračanje, vrnitev] **1.** vrnitev v prejšnje stanje, nauk o več-nem vračanju k staremu
- apologét** -a m [nlat. *apologeta* iz gr. *apologé-isthai* zagovarjati, braniti se] **1.** branilec, zlasti cerkveni pisec, ki brani krščanstvo pred pogani; *fig.* zagovornik (npr. ideje, nauka, gibanja) **2. mn.** apologeti, cerkveni očetje, ki so branili krščanski nauk pred poganskimi pisci ter zagovarjali absolutno resničnost krščanske vere in njeno izvornost fil.
- aporetíka** -e ž [nlat. *aporetica* iz gr. *aporetiké (téchnē)* iz *aporetikós* dvomljiv, skeptičen iz *aporéin* biti izgubljen, brez rešitve iz *apóros* neprehoden, brezizhoden iz *a* + *póros* prehod, izhod] **1.** nauk o problemih **2.** večšina razreševanja aporij fil.
- aporíja** -e ž [lat. *aporía* iz gr. *aporía* iz *apóros* neprehoden, brezizhoden] zagata, problem brez izhoda, nerešljivo protislovje
- apostiórioren** -rna -o [* iz lat. *a posteriori*] izkustven, ki sloni na izkušnji ali praksi, ki izvira iz izkušenj
- apriórioren** -rna -o [* iz lat. *a priori*] **1.** vnaprejšnji, neodvisen od izkušnje, prakse **2. fig.** samovoljen, neutemeljen
- apriorízem** -zma m [angl. *apriorism* iz *a priori*] spoznavnoslovno stališče, ki zagovarja ob-
- stoj nekaterih spoznanj neodvisno od izkustva
- aprehénzija** -e ž [nlat. *apprehensio* iz *ap(p)re(h)endere* iz *a* + lat. *prehendere* prijeti, vzeti, zgrabiti] **1.** umevanje relativno preprostih objektov fil. **2. a)** razumevanje, spoznanje **b)** slutnja slabega
- árhat** -a m [skt. *tīstī*, ki je vreden] razsvetljeni, v teravada budizmu človek, ki doseže razsvetljenje, ker živi po načelih meniške skupnosti rel.
- arhé** *neskl.* ž [gr. *arché* prvi, začetek, počelo] prapočelo, večno in neskončno počelo vseh stvari, pravzrok, iz katerega vse izhaja, vse izvira
- arhetíp** -a m [nlat. *archetypum/archetypon* iz lat. iz-*virmik* iz gr. *archétypos* iz *archétypos* prvonarejen, izviren iz *arhé* + *-tip*] **1.** pralik, prvotna oblika, iz katere so se razvile poznejše **2.** praoblika, pravzor fil.
- ásana** -e ž [skt. *sēdhanē*] **1.** pri jogi položaj, obvladovanje telesa in gibanja; tretji izmed osmih delov radža joge fil. **2.** podstavek, sedalo nekaterih indijskih bogov
- ataraksija** -e ž [nlat. *ataraxia* iz gr. *ataraxía* iz *a* + *tarásein* vznemirjati] stanje brez strasti, ravnodušnost, duševni mir, najvišji cilj stoikov
- atmán** -a m [skt. *dah*; *sebstvo*] v filozofiji vedante, bit, eno, kar prežema in določa vsa živa bitja
- atomízem** -zma m [nlat. *atomismus* lat. *atomus* atom, nedeljiv delec; trenutek iz gr. *átomos* nedeljiv iz *a* + *temnéin* deliti, rezati] naravoslovno-filozofski nazor, po katerem so vse stvari sestavljene iz množice nedeljivih elementov, atomov
- atribút** -a m [lat. *attributum* iz *attribuere* prideliti, pripisati] **1.** značilnost, bistvena lastnost pojava ali predmeta fil. **2.** prilastek, stavčni člen, ki pojasnjuje samostalniki lingv. **3. fig. a)** znamenje, vnanji znak česa **b)** pridevek, dodatek česa
- avídja** -e ž [skt. *avidya* neznanje, nevednost] v indijskih filozofijah napačno razumevanje narave realnosti, zamenjevanje minljivega z večnim in večnega z minljivim



avtarkija -e ž [lat. *autarcia* iz gr. *autárkeia* iz *au-tárkes* samozadosten, samostojen iz avt- + *arkéin* zadostovati] osvoboditev vseh potreb in užitkov, življenjski ideal stoikov in kinikov

avtognozija -e ž [gr. *autognosía/autógnosis* popolno znanje, poznavanje (samega sebe) iz avto + -gnozija] samospoznanje, filozofski imperativ spoznaj samega sebe

B

bhakti *neskl.* ž [bákiti/ skt. ljubezen] v hinduizmu ljubezen, predanost religioznemu principu ali duhovni poti

bhavanga-citta -e ž [bavánga číta/ pali] podzavest, v budistični teoriji o zavesti trenutno mentalno stanje, aktivno med obdobji, ko ni čutne zaznave ali toka misli

bhavanga-sota -e ž [bavánga-sóta/ pali] osrednji pojem budistične teorije o zavesti, nezavedni tok, pogoj življenja in bivanja

bhuta -e ž [búta/ skt. element; ki biva iz *bhu* rasti, bivati] v vedanti element; bivajoče

bíndu -ja *m* [skt. kapljica, pika, točka] **1.** v vedanti izvir, jedro, iz katerega se je razvilo stvarstvo fil. **2.** pika na čelu **a)** simbol hindujske vere **b)** simbol duhovnega očesa **c)** lepoto znamenje indijskih žena, ki priča o njihovem zakonskem statusu

biocéntričen -čna -o [nlat.] ki je usmerjen k življenju kot središču fil.

biológizem -zma *m* [angl. *biologism* iz biolog(ija) + -izem] smer v meščanski filozofiji v 19. in 20. stol., ki vse družbene pojave razlaga kot biološke procese fil.

bíopsihízem -zma *m* [* iz bio- + gr. *psyché* duša] prepričanje, da ima vsak življenjski pojav tudi psihično sestavino fil.

biozóffja -e ž [* iz bio- + gr. *sophía* modrost] življenjska modrost; filozofsko razglabljanje o življenju

brahma -a/-e *m* [bráma/ skt. *Brahma*] bog stvarnik v sveti trojici hinduizma rel.

brahmačárja -e ž [skt. *brahmacharya* iz *brahma* brahman + *charya* potovanje, pot; pot k

bogu] **1.** vzdržnost, obvladovanje čutnosti; celibat rel. **2.** prva izmed štirih stopenj življenja v hinduizmu, obdobje študija svetih spisov fil.

brahman -a *m* [bramán/ skt. *brahman* iz *brh* rasti, bohotiti se] **1. a)** prvotno moč navzoča v obredih rel. **b)** v filozofiji vedante vseobsežna bit, ki je transcendentna in imanentna hkrati fil. **2. tudi brahmin** -a *m* **a)** nekdanj vodilna kasta hindujske skupnosti, ki je skrbel za ohranitev in širitev hindujske kulturne tradicije **b)** nekdanj pripadnik te kaste; ž brahmanka zgod.

brahmanizem -zma *m* [bramanízem/ angl. *brahmanism* iz hindi *brahman* brahman] socialni in versko-filozofski sistem v Indiji, nastal v 10. in 9. st. pr. n. št. pol.

brahma-sutra -e ž [bráma-sútra/ skt. *Brahma-sutra*, delo modreca Badaryana (ok. 400 pr. n. št.), izreki, aforizmi brahmana iz *brahman* brahman + *sutra* izrek] sistematična razlaga misli v upanišadah, ki je sooblikovala podlago filozofskemu sistemu vedante; *tudi vedánta-sútra* -e ž fil.

brahmi *neskl. m* [brámi/ skt.] staroindijska pisava, najstarejša poznana pisava, s katero se je zapisoval sanskrit

brahmin -a *m* [bramín/ angl. *brahmin* iz skt. *brah-man*] gl. brahman

búda -a/-e *m* [skt. *buddha* prebujeni, razsvetljeni iz *budh* zbuditi, vedeti, doumeti] prebujeni, v budizmu človek, ki se je osvobodil iz krogotoka življenja in smrti in dosegel najvišje razsvetljenje

budístičen -čna -o [angl. *buddhistic* iz *Buddha* Buda] ki se nanaša na budizem (~a doktrina, ~a teorija, ~i element)

budízem -zma *m* [angl. *buddhism* iz skt. *buddha* buda] na zavedanju minljivosti in sočutju utemeljeni etični in filozofski nauk Bude iz 6. stol. pr. n. št., ki se je v nekaterih državah Vzhodne Azije pozneje razvil v religijo fil.



C

causa *cit.* [/'káuza/ nlat. iz lat. iz *cavere* paziti se, zavarovati se iz * gr. *akoúein* slišati] smoter, na-men; vzrok, povod

ćinik - a *m* [iz gr.] gl. kinik

circulus vitiosus *cit.* [/'církulus viciózus/ lat.]

1. za-čarani krog, napaka v dokazovanju, če se opira dokaz na trditev, ki jo je treba dokazati log. 2. *fig.* brezizhodni položaj

civilizacija -e ž [fr. *civilisation* iz *civiliser* civilizirati] 1. stopnja družbenega, ekonomskega, tehnološkega, političnega in kulturnega razvoja človeške družbe ali njenih delov v določenem obdobju 2. kulturni in materialni dosežki posameznega naroda ali skupine narodov v določenem času in na določenem prostoru

civilizirati -am *dov. in nedov.* [fr. *civiliser* iz *civil* civilen] širiti civilizacijo

Č

čakra -e ž [skt. *akra* kolo] v filozofiji joga energijsko središče, skozi katero v telo prihaja vitalna energija, ki vsem bitjem omogoča življenje, človeku pa tudi duhovni razvoj

číta -e ž [skt. *citta* zavest, duševnost] v indijski filozofiji podlaga mišljenju, na katero vplivajo vsi mentalni procesi in izkušnje človeka

D

dáo -a *in neskl. m* [/'táo/ kit. pot, metoda, nauk, doktrina; Pot po kateri je treba hoditi] eden ključnih kitajskih filozofskih moralnih verskih pojmov; *tudi táo* -a *m* fil.

daoíst -a *m* [angl. *taoist* iz kit. *dao dao*] priverženec daoizma; *tudi táoíst* -a *m*

daoístičen -a -o [angl. *taoistic* iz iz kit. *dao dao*] ki se nanaša na daoiste ali daoizem (~i element, ~i modrec); *tudi táoístičen* -čna -o

daoízem -zma *m* [iz angl. *taoism* iz kit. *dao dao*] kitajski filozofski in religiozni nauk iz konca 5. stol. pr. n. št. in v 4. stol. pr. n. št.; *tudi táoízem* -zma *m*

daršana -e ž [skt. *darsána* videnje, mnenje, stališče] 1. v hinduizmu z notranjim ali zunanjim videnjem ugledati božansko 2. naziv za šest indijskih klasičnih filozofskih sistemov, ki na različne načine poskušajo opisati resnico in poti do nje, pomenijo temelj hinduizma

dasein -a *m* [/'dázájn/ nem. *D-* bivanje, obstoj] tubit, bit človeka v svetu, v Heideggerjevi filozofiji človekovo bivanje v svetu tu in zdaj; znotrajsvetno bivajoče

deducirati -am *nedov. in dov.* [lat. *deducere* izvajati iz *de-* + *ducere* voditi; peljati] izvesti, izvajati kaj iz česa; sklepati iz splošnega na posamezno; dokazati kaj na podlagi že dokazanih dejstev

deductio ad absurdum *cit.* [/'dedúkcio ad absúrdum/ lat.] dokazovanje nepravilnosti kake trditve s tem, da se pokaže na protislovne sklepe, ki iz nje logično izvirajo log.

dedúkcija -e ž [lat. *deductio* iz *deducere* deducirati] 1. izvajanje, izpeljevanje 2. izvod, sklepanje iz splošnega na posamezno **dedukcijski** -a -o ki se nanaša na dedukcijo (~i dokaz)

deduktíven -vna -o [nlat. *deductivus* iz lat. *deducere* deducirati] dedukcijski, ki je osnovan na dedukciji, ki izvira iz dedukcije (~a metoda, ~o sklepanje)

deduktívizem -zma *m* [angl. *deductivism* iz *deductive* deduktiven] nazor, po katerem lahko do vseh pomembnih resnic o svetu pridemo brez izkustva in opazovanja, z logičnim izpeljevanjem iz primarnih resnic

defínícija -e ž [lat. *definitio* določitev, omejitev iz *definire* definirati] 1. vsebinska določitev pojma, logična opredelitev pojma 2. logična operacija, s katero se opredeli obseg in vsebina kakega pojma s pomočjo drugih pojmov log.

definiéndum -a *m* [lat. ki se mora določiti iz *definire* definirati] pojem oz. jezikovni izraz, ki ga definira-mo

definiens -a *m* [lat. ki določa iz *definire* definirati] pojem ali jezikovni izraz, s katerim definiramo drug pojem oz. izraz

defínirati -am *dov. in nedov.* [fr. *définir* iz lat.

defin-ire omejiti, odrediti, določiti iz *de*¹ + *finis* konec, zaključek; *meja*] natančno določiti vsebino pojma, logično opredeliti kak pojem

deizem -zma *m* [fr. *déisme* iz lat. *deus* bog] nazor, razširjen v 16., 17. in 18. stol., ki odklanja osebnega boga, razodejte in vero, zanika božje vplivanje na svet in priznava le prvega gibalca, brezosebni pravzrok

dekártovec -vca *m*, **dekártovka** -e *ž* [po R. Descartesu, matematiku in filozofu, 1596–1650] privrženec Descartesovega nauka

demiúrg -a *m* [gr. *demiourgós* obrtnik, roko-delec, stvarnik sveta iz *démios* javno + *érgon* delo] pri gnostikih, novoplatonikih, pitagorejcih stvaritelj materialnega sveta, tostranstva ločen od najvišjega onstranskega boga fil. rel.

deóntičen -čna -o [angl. *deontic* gr. *déon*, *déontos* kar je treba, prav] ki se nanaša na obveznosti, dovoljenosti in prepovedanosti lingv. *~a lógika* -e -e *ž* logika normativnih stavkov, zahtev, prepovedi, dopustitev; del modalne logike log., fil.

determinízem -zma *m* [nem. *Determinismus* iz lat. *determinare* determinirati] nauk, po katerem se vse razvija po objektivnih zakonih, ki so neodvisni od človekove volje ali delovanja

dharana -e *ž* [/dárana/ skt. *dharana*] popolna osredotočenost na objekt, idejo, misel, šesti od osmih delov radža joge

dharani -ov *m mn.* [/dárani/ skt. celotna, univerzalna podpora] v budizmu in hinduizmu sveti verzi, ki se recitirajo zato, da bi se povečala osredotočenost in razvile vrline ter odlike, zapisane v verzih rel.

dharma -e *ž* [/dárma/ skt. pravičnost, odgovornost, zakon bivanja, etika, vrlina] **1.** temeljni pojem v indijskih filozofijah, ki pomeni izpolnitev usode ali dolžnosti; postopek, ki pelje človeka po poti kreposti, vrline in duhovnega napredka **2. a)** univerzalni inherentni zakon kozmosa **b)** dolžnost posameznika do družbe **c)** dolžnost življenjskih obdobj **č)** osebna pot, zaveza, dolžnost

dhárma-čákra -e *ž* [/dárma čakra/ skt. dharm

+ čakra, kolo zakona] kolo dharme, v budizmu doktrina, ki jo je osnoval Buda, sestojča se iz štirih »plemenitih resnic«, temeljev budizma

dialéktičen -čna -o [gr. *dialektikós* iz *dialégesthai* govoriti, pogovarjati se iz *dialégein* iz *dia-* + *légein* govoriti] ki se nanaša na dialektiko, ki sloni na dialektiki, je v skladu z dialek-tiko (*~i* proces) *~a metoda* -e -e *ž* metoda znanstvenega spoznanja, ki gleda na vse pojave s stališča gibanja in razvoja *~i materialízem* -ega -zma *m* historični materializem, teoretična osnova znanstvenega socializma fil.

dialéktik -a *m* [iz gr. *dialektikós* dialektičen] **1.** prvotno: kdor spretno razpravlja o čem **2.** privrženec dialektične filozofije; *fig.* kdor spretno uporablja dialektiko; prodoren mislec ali govornik

dialéktika -e *ž* [gr. *dialektiké téchne* govorniška spretnost] **1. a)** pri starih Grkih spretnost v ugotavljanju resnice z razkrivanjem protislovij v nasprot-nikovih trditvah **b)** nauk, ki poudarja delovanje nasprotij kot temelj spreminjanja, gibanja in razvoja ter jih zoperstavlja stanju in nespremenljivosti biti **2.** vsestranski nauk o razvoju narave, človeške družbe in mišljenja

dianoétičen -čna -o [gr. *dianoetikós* razumen, preu-daren] razumen; razumski; *~e kreposti* pri Aristotelu razumske kreposti (npr. modrost), v nasprotju z etičnimi, nravnimi krepostmi, npr. pravičnostjo **dianoétika** -e *ž* umetnost mišljenja

dianója -e *ž* [gr. *diánoia*] sposobnost ali moč mišljenja; razum, razmišljanje; prepričevanje

dinamízem -zma *m* [nlat. *dynamismus* iz gr. *dýna-mis* sila] **1.** dinamičnost, razgibanost; živahnost; spremenljivost **2.** filozofski nauk, ki pojmuje vse obstoječe kot vključujoče silo, gibanje, dinamiko fil. **3.** verovanje, da imajo nekatere osebe ali stvari nadnaravno silo

disjunktíven -vna -o [iz lat. *disiunctus*] **1.** ločilen, ločen **2.** nasproten, izključilen ki se nanaša na nasprotna pojma log.; *~a sodba* -e



- e ž sodba ali sklep z disjunktivnimi, izključilnimi pojmi, kjer se sklepa z veznikom: ali – ali
- diskúrz** -a m [lat. *discursus* razgovor] **1.** razgovor, razpravljanje; govor; predavanje **2.** razglabljanje o sklopu znanstvenih, filozofskih ali metodoloških vprašanj, ki na podlagi razumskega spoznanja in dokazovanja iz delov gradi celoto fil.
- diskurzíven** -vna -o [nlat. *discursivus* iz lat. *discursus* beganje, tekanje, letanje sem ter tja; govorjenje o čem] ki se opira na razumsko, logično razčlenjevanje s prehajanjem s predmeta na pred-met (~i sklep, ~o mišljenje) fil.
- diskusjija** -e ž [nlat. iz lat. *discussio* pretresanje; razglabljanje] razprava, razpravljanje o čem, obravnavanje česa
- díš** -a m [ar. *dis* zunanji prostor] prostor v empiričnem smislu, prvenstveno kot stran sveta, smer, lega, položaj
- divinácija** -e ž [lat. *divinatio* iz *divinus* božji; pre-roški] **1.** napovedovanje prihodnosti **2.** taka napoved; prerokba **3.** preroška slutnja
- divinizirátí** -am *dov. in nedov.* [fr. *diviniser* iz *divin* božji iz lat. *divinus* božji; preroški] **1.** pobožanstviti, uvrstiti med bogove **2.** oboževati, častiti kot boga
- docta ignorántia** *citat.* [dókta ignoráncija/ lat. uče-na nevednost] najvišja stopnja učenosti je v spoznanju nespoznatosti Boga, v zavedanju lastne nevednosti in v prepuščanju Njegovi milosti
- dógma** -e ž [nlat. iz lat. iz gr. *dógma* mnenje; načelo iz *dokéin* zdeti se; meniti] **1.** v antiki **a)** odlok oblasti ali vladarja **b)** načelo, nauk, ki ga pripadniki posamezne filozofske šole sprejemajo kot resničnega zgod., fil. **2.** trditev, ki je sicer neznanstveno in avtoritativno poimenovana kot absolutna resnica; nedokazano mnenje ali trditev
- dogmátíčen** -čna -o [iz gr. *dogmatikós* iz *dógma* dogma] **1.** ki je postavljen kot dogma, ki se nanaša na dogmo (~a definicija, ~i nauk) **2.** ki ne dopušča pomislekov, ugovorov, preverjanja (~o mnenje, ~o načelo, ~o ravnanje)
- dogmátík** -a m [* iz lat. *dogmaticus* dogmatičen] **1.** kdor kaj dogmatično trdi ali se natančno, togo drži dogem; ž **dogmátíčarka**
- dogmátika** -e ž [fr. *dogmatique* iz dogmatičen] **1.** nauk o verskih dogmah **2.** sistem verskih dogem teol.
- dogmatízem** -zma m [nlat. *dogmatismus* iz gr.] **1.** način mišljenja, ki se opira, sklicuje na dogme; *fig.* nekritičen odnos do česa **2.** dogmatično mnenje, trditev ipd.
- dóksa** -e ž [gr. *dóksa* mišljenje; slava] predstava, mnenje, v pomenu nedokazane trditve fil.
- doksen** [iz gr. *dóksa* mišljenje; slava] zadnji del zloženka, ki izraža tistega, ki misli, poučuje, slavi
- doksija** [gr. *-doksia* mišljenje, verovanje, slavljenje iz *dóksa* mišljenje, slava] v zloženkah: mišljenje, verovanje, poučevanje, slavljenje
- dokso-** [iz gr. *dóksa*] v zloženkah: mišljenje, verovanje; slava (navadno v filozofski in teološki terminologiji)
- doksográf** -a m [gr. *dóksa* mnenje/dokso- + -graf] ime za grške učenjake, ki so pregledno, urejeno po problemih prikazovali filozofske nauke
- doksografíja** -e ž [dokso- + -grafija] **1.** zgodovinski in kritični pregled kakega filozofskega nauka fil. **2.** v antičnih književnostih zbiranje in sestavljanje zbirk modrih izrekov lit.
- dualízem** -zma m [nlat. *dualismus* iz lat. *dualis* dvo-jen] **1.** dvojnost, dvodelnost, prisotnost dveh enakovrednih, enako pomembnih sestavin **2.** smer, ki upošteva dve temeljni, običajno nasprotni si načeli (npr. dobro – zlo; duhovno, materialno ipd.) fil.
- duhkha** -e ž [dúkha/ skt. trpljenje, bolečina] v indijskih filozofijah trpljenje, nezmožnost trajne zadovoljitve, katere vzrok je nestanovitnost in spremenljivost celotnega stvarstva
- dúragraha** -e ž [hindi] v Gandijevi filozofiji pojem, ki je označeval pasivni odpor, kljubovalnost pa tudi pristransko delovanje v prid sebičnemu cilju



dvaita -e ž [dvájta in dvaíta/ skt. dvojen, dvojnost] v vedanti doktrina, po kateri najvišja realnost sestoji iz dveh nezdržljivih substanc, principov (npr. dvojnost boga in duše)

dýnamis -a m [dýnamis/ gr. sila] modalna odredba, s katero se označuje možnost kake stvari ali bitja, da z gibanjem postane resnično

džána -e ž [skt. jnana spoznanje, vednost] v filozofiji joge, vedanti, neposredni uvid v resnično naravo stvarstva, spoznanje najvišjega

E

edúkcija -e ž [lat. *eductio* iz *educere* izvleči] v sholastični filozofiji izpeljava forme iz potence

eidetika -e ž [ejdétika/ iz gr. *eídos*] **1.** veda, ki preučuje nastajanje človeških predstav v mladostni dobi in pomen »podob« v oblikovanju teh predstav psih. **2.** nauk o bistvih, »bistvogledje« fil.

eidetski -a -o [ejdétski/ iz gr. *eídos*] ki zadeva lik, videz, predstavnost **-a redukcija** -e -e ž v fenomenologiji metoda, ki skuša z abstrahiranjem vseh postranskih lastnosti opazovanega predmeta priti do pravega bista stvari

eidos -a m [jdos/ gr. *eídos* lik, podoba] **1.** ideja, nespremenljivo bistvo stvari; forma, lik, podoba fil. **2.** v logiki vrsta, rod

eklektícizem -zma m [angl. *eclecticism* iz gr. *eklektikós* izbiren] **1.** filozofski nauk, po katerem je bolje prevzeti teze iz različnih sistemov, če jih je le mogoče med seboj uskladiti, kakor pa postavljati nov, samostojen sistem fil. **2.** slabš. zbir nauk od vsepovsod, raznorodnen, neenoten sistem

ekléktičen -čna -o [angl. *eclectic* iz gr. *eklektikós* izbiren] **1.** ki se nanaša na eklektizem ali eklektika (~i svetovni nazor) **2.** izbran, ki izvira iz raznih virov, nauk, sistemov

ekléktik -am [angl. *eclectic* iz *eclecticism* eklektizem] ž eklektičarka **1.** kdor misli ali ravna eklektično, izbira misli iz raznih virov, nauk, sistemov **2.** privrženec, privrženka eklektizma

ekpiróza -e ž [gr. *ekpýrosis* uničenje z ognjem] konec sveta v ognju in stalno ponovno rojevanje iz njega (po učenju grškega filozofa Heraklita)

eksisténcia -e ž [nlat. *existentia* iz lat. *existere* bivati, biti] bivanje, bitje, obstoj; to, da nekaj je, v nasprotju od tistega, kaj je (esenca, bistvo) **a)** materialna ali duhovna navzočnost v stvarnosti **b)** v eksistencializmu izraz označuje zgolj človekovo bivanje

eksistenciál -a m [iz nlat. *existentialis*] v filozofiji eksistence temeljno človekovo določilo biti (npr. biti končen, zgodovinskost, strah, krivda)

eksistenciálen -lna -o [nlat. *existentialis* iz lat. *ex(s)istere* pojaviti se, izvirati] bivanjski, ki se nanaša na eksistenco

eksistenciálist -a m, **eksistenciálistka** -e ž [fr. *existentialiste* iz *existentiel* življenjski iz nlat. *existentia* obstanek; bivanje] privrženec, privrženka eksistencializma fil.

eksistencializem -zma m [fr. *existentialisme* po dan. *existentsforhold* pogoj bivanja] filozofija eksistence, filozofska usmeritev, ki je poudarjala razumevanje ekistence posameznika kot končnega bitja, skozi katero se razpira svet, njegovega odnosa do smrti, smisla življenja in dejavnosti **eksistenciálističen** -čna -o ki se nanaša na eksistencializem

eksisténcen -čna -o [iz lat. *ex(s)istens* iz *ex(s)istere* pojaviti se, izvirati] bivanjski **a)** ki je življenjsko pomemben (~i minimum) **b)** ki se ukvarja z vprašanji človeškega obstoja (~i strah človeka)

eksisténten -tna -o [lat. *ex(s)istens* iz *ex(s)istere* pojaviti se, izvirati] obstoječ, ki obstaja, biva

eksistíratí -am *nedov.* [lat. *ex(s)istere* pojaviti se, izvirati] biti, bivati, obstajati; živeti, shajati

ekvilibrízem -zma m [* iz fr. *equilibriste*] nauk o tem, da ima človek lahko v svojih dejanjih pravo svobodo samo takrat, ko doseže popolno ravnovesje v svojih pobudah

elán -a m [fr. *élan* polet iz *élaner* zagnati] **1.** polet, vnema; velika stopnja duševne pripravljenosti za kako delo **2.** v zvezji: življenj-



ski ~ življenjski gon, ustvarjalna sila, ki je osnova razvoja živih bitij fil.

eleát -am [po Elea, antično grško mesto v južni Italiji] privrženec idealistične smeri v grški filozofiji, ki je zagovarjal eno, negibno in večno bit ter ugovarjal Heraklitovemu nauku o razvoju in spreminjanju v naravi (6.–5. stol. pr. n. št.)

elemčnt -•nta *m* [lat. *elementum* prasnov; začetek] **1.** v antični filozofiji prasnov, eno od štirih počel, iz katerih sestoji vesolje: ogenj, voda, zemlja, zrak fil. **2.** osnova, podlaga; osnovna sestavina sploh

emanácija -e *ž* [nlat. *emanatio* izliv, iztekanje iz *em-anare* teči iz, izvirati, razširjati se iz *e-* + *manare* teči] **1. a)** razširjanje, izžarevanje (npr. narodne za-vesti) **b)** rezultat takega izžarevanja; ~ *duha* stvaritev, proizvod duha **2.** izhajanje vsega bivajočega iz najvišjega izvora, najvišjega bitja fil.

emanatízem -zma *m* [angl. *emanatism* iz lat. *emanatio* emanacija] naziranje da svet izvira iz praizvira, iz božanskega Enega, da je svet emanacija božanskih sil, da nepopolno izhaja iz popolnega, Absolutnega

emergéncia -e *ž* [lat. *emergere* ven potegniti, vzplavati, pojaviti se] **1.** nepričakovan dogodek, nenaden pojav, izbruh **2.** spontan pojav nove nepredvidljive stopnje v dogajanju ali razvoju fil.

empíríja -e *ž* [nlat. *empiria* iz gr. *empeiria* iz *émpiros* izkušen] izkustvo, spoznanje, ki temelji na neposrednem čutnem zaznavanju, opa-zovanju

empírío- [iz gr. *empeiria* izkustvo] v zloženkah: iz-kušnja, izkustvo

empíríokritícizem -zma *m* [angl. *empirio-cism*] spoznavnoteoretska smer, ki poudarja čisto izkustveno spoznanje

empíríomónízem -zma *m* filozofska smer, po kateri je izkustvo edini vir in meja spoznanja

empírízem -zma *m* [nlat. *empirismus* iz gr. *empeiria* izkustvo] **1.** spoznavnoslovna smer, ki izvaja vse spoznanje iz čutnega izkustva in zavrača vse oblike zunajčutnega npr. spekulativnega spoznanja **2.** metoda, ki se ome-

juje na izkustva (npr. na področju znanstvenega preučevanja, raziskovanja, poučevanja, učenja)

energetízem -zma *m* [fr. *énergétisme* iz *énergétique* energetičen] filozofska smer po kateri je vse bivajoče rezultat delovanja različnih oblik energije

energíja -e *ž* [nlat. *energia* iz gr. *énérgeia* dejavnost, učinek iz *energés* delujoč, učinkovit] **1.** veličina, s katero merimo količino gibanja teles; *fig.* (življenjska) dejavnost; (dejavna, delujoča) sila; moč; krepkost; oddločnost; zmožnost, zmožljivost **2.** dejstvo, dejavnost, v nasprotju z možnostjo fil.

éns -a *m* [nlat. iz lat. *esse* biti] stvarno bivajoče, bitje, stvar ~ *rationalis* zgolj v našem mišljenju bivajoče

entelehíja -e *ž* [gr. *entelécheia* »smoter ima v sam-em sebi« iz *en* v + *télos* popolnost + *échein* imeti, držati; braniti, ščititi] gibalo in načelo smotnega razvoja; uresničitev tistega, kar je bilo le v možnosti, dopolnitev potencialnega v aktualno; kar je končano, dopolnjeno, dovršeno

entítéta -e *ž* [nlat. *entitas* iz *ens, entis* bitje iz lat. *esse* biti] kar je, obstaja ne glede na lastna določila in povezanost z drugim, danost; (tu)bivanje, obstoj neke stvari, eksistenca; (realno) bitje, stvar (~e v prostoru in času)

éon -a *m* [lat. *aeon* iz gr. *aíon* vek, doba] **1.** doba, vek; (večno, nespremenljivo) trajanje; večnost, neskončnost **2.** emanacija božanskega, ki se giblje proti snovnemu svetu, a se vedno znova vrača v svoj izvor

epíkureízem -zma *m* [nlat. *epicureismus* po *Epicurus* Epikur, grški filozof 341*–270 pr. n. št.] epikurejstvo **1.** nazor katerega glavne značilnosti so čutna zaznava kot izvor spoznanja, atomizem ter čutno ugodje kot podlaga za doseganje duševnega miru in sreče fil. **2.** uživaštvo, način življenja, ki teži k telesnemu uživanju in udobnostim

epíkuréjéc -jca *m* [nlat. *epicureus* iz gr. *epí-kouros*] **1.** privrženec Epikurjevih nauk **2.** uživač, lahkoživec, nasladnež, kdor vidi najvišji namen življenja v čutnem uživanju

epíkuréjski -a -o [lat. *epicureus* po *Epicurus*

Epikur, grški filozof 341*–270 pr. n. št.] ki se nanaša na epikureizem

epistemologija -e ž [nlat. *epistemologia* iz gr. *epistéme* znanje, znanost + -logija] **1.** vedoslovje, nauk o človeškem védenju, znanju **2.** filozofska disciplina, ki obravnava izvor, strukturo, metodo spoznavanja in veljavnost spoznanja, spoznavna teorija **3.** filozofija znanosti

epístemon -a m [iz gr. *epistéme* znanje] **1.** v antiki, na izkušnji utemeljeno spoznanje fil. **2.** znanstveni priročnik

epoché *citat.* [/epohé/ lat. iz gr. *epoché* epoha] **1.** pri skeptikih vzdržanje dajanja sodb, zadržanje sodb **2.** v fenomenološki metodi izključitev realne zgodovinskosti predmeta, da bi lahko neposredno uzrli njegovo bistvo

erístičen -a m [nlat. *eristicus* iz gr. *eristikós* ki rad razpravlja; prepirljiv, zvižčen iz *erizein* prerekati se, kregati se; tekmovati] ki rad razpravlja; ki je več v prerekanju (~a šola)

erístik -a m [nlat. *eristicus* iz gr. *eristikón* iz *eristikós* erističen] **1.** kdor spretno razpravlja, mojster v eristiki **2.** privrženec eristične filozofske šole iz Megare

erístika -e ž [nlat. *eristica* (*ars*) iz *eristicus* erističen] spretnost v razpravljanju ali prerekanju, prepiranje

•ros -a m [nlat. iz lat. ljubezen iz gr. *eros* iz *Éros* Eros, grški bog ljubezni] **1. a)** poželenje, sila, strast, življenjski gon, sila po ohranjanju življenja **b)** ljubezen, zlasti čutna **2.** platonična ljubezen, hrepenenje, težnja k resnici, spoznanju in lepoti; (filozofski) nagon po spoznanju idej, ljubezen do modrosti fil.

esénca -e ž [nlat. *essentia* iz lat. bistvo iz *esse* biti] **1. a)** bistvo, celot(a)nost bistvenih lastnosti česa; *fig.* bistvo, jedro **b)** bit, nekaj, kar obstoji fil. **2.** cvet, izvleček, tj. bistvena sestavina (npr. plodov, zelišč, drog, preparatov); sok, izvarek

esenciálen -lna -o [nlat. *essentialis* iz lat. *essentia* esenca] **1. a)** bistven, ki se nanaša na bistvo; poglaviten (~a sestavina) **b)** nujno potreben, nepogrešljiv, nujen za normalno delovanje

estét -a m [fr. *esthete*, 1882, Goncourt, iz gr.

aisthétés kdor čuti iz *aisthánesthai* čutiti] **1.** kdor ima razvit, prefinjen estetski čut **2.** kdor gleda vse bolj ali zgolj z estetskega stališča; uživalec lepote

estétičen -čna -o [fr. *esthétique* iz gr.] gl. estetski

estetičízem -zma m [fr. *esthéticisme* iz gr.] **1.** pojmovanje, ki šteje umetnost za najvišjo vrednoto in najvišjo obliko človeške ustvarjalnosti **2.** pretirano povzdigovanje umetnosti, prenašanje estetskih načel in meril na druga področja **3.** želja po »čisti umetnosti«, v umetnosti beg od življenja k lepoti in poveličevanju oblik

estétik -a m [iz gr. *aisthétiké* znanost o čutnem zaznavanju] ž estetičarka; **1.** kdor se ukvarja z estetiko; poznavalec, poznavalka estetike in umetnosti **2.** strokovnjak, strokovnjakinja za umetnostna vprašanja

estétika -e ž [nlat. *aesthetica* iz gr. *aisthétikós* ki je sposoben zaznavati; ki se nanaša na opazovanje iz *aisthétós* kar se lahko zana, spozna, opazi s čuti iz *aisthánesthai* čutiti, opažati] **1.** znanost o lepem, njegovem načinu bivanja, njegovih zakonitostih in normah, ter o mestu lepega v umetniškem ustvarjanju fil. **2.** načela o lepem v umetniškem delu

estétski -a -o [gl. estet] *tudi estétičen* -čna -o lep; lepoten, lepočuten, ustrezen čutu za lepoto

éter -tra m [nlat. *aether*, fr. *éther* iz lat. *aether* jasnina, zrak, nebo iz gr. *aithér* iz *aithéin* zažgati] **a)** pri grških filozofih prasnov, ki napolnjuje prostor, Kozmos, poleg ognja, vode, zemlje in zraka peti element fil. **b)** hipotetična snov, za katero so mislili, da izpolnjuje ves prostor in da je sredstvo, po katerem potuje svetloba fiz. **c)** zrak, ozračje

étika -e ž [lat. *ethica*, *ethice* iz gr. *ethiké* (*téchne*) iz *ethikós* etičen] **1. a)** nauk, ki obravnava načela pravičnega, dobrega in moralnega delovanja **b)** sistem načel o nravnih dolžnostih ljudi (do družbe, družine, bližnjega) fil. **2. a)** moralna načela, norme ravnanja v določenem poklicu **b)** etičnost, npravnost, npravstvenost; moralnost



evangélij -a m [nlat. *euangelium* iz gr. *euaggé-lion* razveseljiva vest, razveseljivo poročilo, naznanilo iz *euáγγελos* ki prinaša dobre novice iz ev- + *áγγελos* sel, odposlanec] **1.** Novozavezni spisi o Jezusu iz Nazareta, njegovem življenju in delih, napisani v 1. stol. n. št. **2. a)** vsi štirje evangeliiji skupaj **b)** evangeliar **3.** krščanska vera, Kristusov nauk o skorajšnjem prihodu božjega kraljestva rel.

evdajmonija -e ž [nlat. *eudaimonia* iz gr. *eudaimonía* iz gr. *e•* dober, pravilen + *daímon* demon] sreča, blaženost

evdajmonizem -zma m [nlat. *eudaimonism* iz gr. *eudaimonía* evdajmonija] smer v idealistični etiki, ki šteje prizadevanje po sreči za najvišji namen in smisel človeške dejavnosti

evhemerizem -zma m [angl. *euheremism* iz lat. *Euhemerus* po filozofu Euhemeru, 4. stol. pr. n. št.] nauk filozofa Euhemera, ki je trdil, da so bili grški bogovi in mitološka bitja prvotno le znameniti ljudje, po smrti razglašeni za bogove

evtímiya -e ž [gr. *eutymía* iz *e•* dobro, prav + *thýmos* duša, volja] veselje, vedro razpoloženje, duševna umirjenost, ki so posledica prave mere in harmoničnega življenja, temeljna kategorija Demokritove etike; *fig.* dobra volja

ezot•ričen -čna -o [gr. *esoterikós* notranji] **1.** notranji, namenjen ali razumljiv ozkemu, zaprtemu krogu ljudi; *fig.* skriven, zaupen **2.** strogo znanstven, strokoven

ezot•rik -a m [iz gr. *esoterikós* notranji iz *esóteros* iz *éso*, *eíso* notri, v, znotraj] ž ezoteričarka **1.** posvečenec, izbranec (nekateri starogrški filozofi so le izbranim učencem zapuili bistvo svojega nauka); *fig.* izbranec, izvoljenec, kdor je poučen o skrivnostih kake skupnosti; kdor pozna bistvo kakega nauka **2.** strokovnjak

ezot•rička -e ž [iz gr.] v grški antiki skriven nauk, dostopen le zaprtemu, posebno posvečenemu krogu

F

falsáfa -e ž [ar. filozofija] v islamu naziv za filozofijo

fenoméin -a m [iz gr. *phainómenon* pojav iz *phá-nein* pokazati, prikazati se; svetiti; svetiti se] **1.** pojav, kar se kaže in je čutno zaznavno (biološki ~, družbeni ~, socialni ~) **2.** nenavaden, izjemen pojav (npr. v naravi); redkost, znamenitost, izjema **3.** pojav, kar je čutno spoznavno, stvar za nas, v nasprotju s stvarjo na sebi, ki je izkušnji nedostopna fil.

fenomenálen -lna -o [nem. *phänomenal* iz gr. *phainómenon* fenomen] **1.** pojavnost, ki se nanaša na pojavnost, fenomene, fenomenologijo **2. a)** ki se od običajnega loči po veličini, izjemnosti, se pojavlja v veliki stopnji (~i spomin) **b)** izjemen, izreden, poseben, zna-menit, nenavaden

fenomenalizem -zma m [nlat. *phaenomenalis-mus* iz *phaenomenalis* fenomenalen] spoznavoslovno naziranje, da so objekt spoznanja le pojavi

fenomenológ -a m [nlat.] predstavnik ali privrženec fenomenologije; ž fenomenologinja fil.

fenomenologija -e ž [nem. *Phänomenologie*] **1.** filozofska smer, nauk o pojavih, utemeljen na metodi zrenja pojavov brez njihovih pojmovnih določil, katere izhodišče je bilo: nazaj k stvarjem samim fil. **2.** smer v psihiatriji, ki želi jasno opredeliti in razmejiti psihopatološke pojave

fenomenolóski -a -o ki se nanaša na fenomenologijo (~a redukcija) -a **metóda** -e -e ž metoda, ki reducira predmet zavesti na bistvo

feurbachovec -vca m, **feurbachovka** -e ž [föjrbahovec, föjrbahovka/ po filozofu L. Feuerbachu, 1804–1872] privrženec, privrženka Feuerbachovega antropološkega materializma

fideizem -zma m [fr. *fidéisme* iz lat. *fides* vera] teološko filozofska smer, ki šteje razodetje in vero za najvišji vir spoznanja ter s tem nasprotuje primatu razuma in znanosti fil.

fíkr -a m [ar. misel, razmišljanje] **1.** v islamski

filozofiji in teologiji izraz za sposobnost mišljenja, razmišljanja o predmetu spoznanja **2.** v islamski mistiki osredotočenost na versko temo, idejo in njeno ponotranjenje

fil-, filo- [nlat., gr. *phil(o)-* iz gr. *philos* ljubljen, mil; ljubeč, naklonjen; ljubitelj] v zloženkah: ljubezen, nagnjenost k

filologija -e ž [iz lat. *philologia* iz gr. *philologia* iz *philologos* filolog] jezikoslovje, znanost o jeziku v širšem pomenu; preučevanje jezika, književnosti, pisanih spomenikov in ljudskih običajev

filomatija -e ž [angl. *philomathy* iz gr. *philomath(e)ia*] vedoželjnost; ljubezen do znanosti

filozof -a m [lat. *philosophus* iz gr. *philósophos* ki ljubi modrost, raziskuje, preskuša] ž filozofinja **1.** strokovnjak za filozofijo **2.** kdor razmišlja o splošnih življenjskih vprašanjih; mislec, modrec; modrijan

filozofáster -tra m [nlat. *philosophaster*] kdor neznanstveno razpravlja o filozofskih vprašanjih

filozofém -a m [iz gr. *philosóphema* iz gr. *philosopheîn* filozofirati] demonstrativni dokazni postopek ali silogizem fil.

filozofija -e ž [nlat. *philosophia* iz gr. *philosophía* ljubezen do modrosti iz *philósophos* filozof] **1.** modroslovje, veda, ki preučuje naravo sveta, njegov ustroj in položaj človeka v njem **2.** zast. družbene in humanistične znanosti in umetnosti **3.** sistem teoretičnih načel kakega znanstvenega, umetniškega področja **4.** pog. niz vrednosti, idej in mišljenj posameznikov ali določene družbene skupine; ~ zgodovine filozofska disciplina, ki se ukvarja s spoznavanjem biti, namena in smisla zgodovine ~ *eksisténce* -e ~ ž več filozofskih smeri iz 20. stol., ki postavljajo v središče osebno človekovo eksistenco

filozofirati -am *nedov.* [fr. *philosopher* iz lat. *philosophari* iz *philosophus* filozof] razmišljati na filozofski način, razglabljati o filozofskih vprašanjih

filozófski -a -o [gl. filozof] ki se nanaša na filozofe ali filozofijo (~a abstrakcija, ~a disciplina, ~a fakulteta, ~a misel, ~a refleksija, ~a

vprašanja, ~i imperativ, ~i nauk, ~i pojem, ~i sistem, ~o naziran-je); ~a *šola* učenci ali privrženci kakega filozofa, ki razvijajo njegov nauk

finalén -lna -o [lat. *finalis* končen iz *finis* konec, zak-ljuček; meja, cilj] **1.** končen, sklepen (~a tekma) **2.** ki se nanaša na končni cilj, namen; smotrni fil. **3.** nameren, izražajoč namen (~i stavek) lingv.

finalističen -čna -o [nlat. *finalisticus*, angl. *finalistic* iz *finalism* finalizem] ki se nanaša na finalizem

finalízem -zma m [nlat. *finalismus*, angl. *finalism* iz lat. *finalis* finalen] idealistični filozofski nauk, po katerem ima vse dogajanje v naravi in družbi svoj cilj, namen

finalnost -i ž [gl. finalen] **1.** namernost lingv. **2.** določenost vsega dogajanja v naravi in družbi glede na cilj (~ zgodovine) fil.

fnitízem -zma m [angl. *fnitism* iz *fnite* končen iz lat. *fnire* končati + *-ism*] nauk o končnosti sveta in človeka

fízika -e ž [nlat. *physica* iz gr. *physiké (téchné)* veda o naravi iz *phýsis* rojevanje; oblikovanje; rast; narava, bivanje] veda, ki se opira na opazovanja, o lastnostih in zgradbi snovi ter medsebojnih vplivih snovi in energije

fízikalízem -zma m [nem. *Physikalismus*] filozofska smer ob koncu 19. in v začetku 20. stol., ki razlaga vse pojave v svetu s fizikalnimi zakonitostmi

fiziologija -e ž [nlat. *physiologia* iz lat. iz gr. *physiología* filozofija narave; naravoslovje; fizika iz *physiologós* filozof narave; naravoslovec, kdor preučuje dogodke v naravi] veja biologije, veda o procesih, ki potekajo v organizmu in njegovih delih (~ celice, ~ športa) biol.

fórna -e ž [lat. *forma* oblika] **1.** videz **a)** ki ga ima stvar v prostoru; (pravokotna ~ stavbe) **b)** zunanji izraz kakega pojava, odvisen od njegove vsebine **2.** način, kako je kaj izraženo, povedano, navadno v umetniškem delu (epska ~) **3.** ustaljen, predpisan način v občevarju med ljudmi **4.** stanje duševne in telesne usposobljenosti za dobre dosežke, zlasti v športu **5.** pog. volja, razpoloženje



6. delujoči princip, ki daje obliko in s tem stvarnost materiji, (trpnemu principu) fil.
- formalen** -lna -o [lat. *formalis* ki se nanaša na formo iz *forma* forma] **1.** ki se nanaša na formo (~a logika) **2.** ki izhaja iz družbenih, družabnih navad, norm (~i obisk) **3.** ki zadošča predpisom ali zahtevam ne glede na resnično stanje; ~a **lógika** -e -e ž veda o oblikah in načelih pravilnega mišljenja fil.
- formalizem** -zma m [nem. *Formalismus* iz lat. *formalis* formalen] **1.** pretirano poudarjanje oblike ali predpisov na škodo vsebine **2.** poudarjanje oblike kot edino bistvenega v vseh pojavih
- formalizirati** -am *dov. in nedov.* [* nem. *formalisieren* iz lat. *formalis* formalen] dati čemu ustaljeno, določeno obliko (~ družbeno življenje)
- fourierizem** -zma m [fr. *fourierisme* po Ch. Fourieru, 1772–1837, utopičnem socialistu] nauk Ch. Fouriera, katerega cilj je bil ustvariti socialno pravičnost in vesoljno harmonijo z združevanjem ljudi v majhne gospodarsko neodvisne komune; *tudi* **furierizem** -zma m fil., soc.

G

- gandizem** -zma m [po politiku in voditelju M. K. Gandhiju, 1869–1948] gandijevstvo, Gandhijeva filozofija uporabe nenasilja v procesih politične emancipacije ter iz nje izvirajoča politična praksa
- generalije** -ij ž *mn.* [lat. *mn. generalia* iz *generalis* generalen] splošnosti, splošne okoliščine
- generalitéta** -e ž [nlat. *generalitas, generalitatis* iz lat. *generalis* generalen] splošnost (v nasprotju s posebnim)
- generalizácija** -e ž [fr. *généralisation* iz *généraliser* generalizirati] **1.** posploše(va)nje, posplošitev, razširitev na vse **2. a)** sklepanje od posameznega na splošno, vključevanje pod splošni pojem, oblikovanje splošnih pojmov log. **b)** *fig.* izvajanje presplošnih sklepov, preneagljena uporaba posameznih primerov za druge primere

- gen•ričen** -čna -o [fr. *générique* iz lat. *genus, generis* rod, vrsta] **1.** vrsten, ki se nanaša na rod, značilen za ves rod, lasten določeni vrsti **2.** splošen; ~i *pojém* pojem, ki označuje splošne značilnosti fil.
- genéza** -e ž [nlat. *genesis* iz gr. *génésis* nastanek, rojstvo iz *gígnesthai* postati, nastati, roditi se] **1.** nastanek, nastajanje, rojstvo, izvor, začetek **2.** razvoj, razvojni proces
- gimnosofíst** -a m [gr. *mn. gymnosophístai* iz *gymnós* gol, nag + *sophístés* sofist] starogrški naziv za indijske asketske filozofe, ki so živeli goli; *tudi* **gimnozóf** -a m
- gnóm** -a m [fr. *gnome* iz nlat. *gnomus* možiček po gr. *gnóme* gnoma] v zahodnoevropski mitologiji škrat, bajeslovno bitje, ki varuje zaklade v zemlji mit.
- gnóma** -e ž [gr. *gnóme* misel, pamet, duh] izrek, poučna, jedrnat izražena misel, resnica, nauk, sodba
- gnoseologíja** -e ž [gr.] gl. gnozeologija
- gnosticízem** -zma m [fr. *gnosticisme* iz *gnostique* gnostik] filozofsko in religiozno gibanje, katerega pripadniki so v zgodnjih stoletjih krščanstva zunaj cerkvene ortodoksije skušali s spoznanjem in mističnim uvidom doseči odrešenje
- gnóstičen** -čna -o [fr. *gnostique* iz gr. *gnostikós* spoznaven iz *gnóstes* spoznavalec iz *gnósis* gnozis] ki se nanaša na gnosticizem (~a filozofija)
- gnóstik** -a m [fr. *gnostique* iz gnostičen] prvrženec gnosticizma; ž gnosticarka
- gnóza** -e ž [gr. *gnósis* znanje, spoznanje iz *gígnoskein* spoznati] skrivnostno spoznanje, vsakršno duhovno religiozno spoznanje najvišjih resnic, utemeljeno na filozofski refleksiji in mističnem uvidu; nazor gnostikov
- gnoza** [lat., gr. *-gnosis* iz *gnósis* gnozis] v zloženkah: spoznanje, vedenje, razumevanje (diagnoza)
- gnozeologíja** -e ž [*gr.] spoznavoslovje, spoznavna teorija, nauk o virih, možnostih in mejah spoznanja; *tudi* **gnoseologíja** -e ž
- gnozijska** [nlat., gr. *-gnosia* iz *gnótes* poznan, znan iz *gígnoskein* spoznati] v zloženkah: spoznanje, vedenje, razumevanje



gnózis -a m [gr. *gnōsis* znanje, spoznanje iz *gi-gnōskein* spoznati] gl. gnoza

gúna -e ž [skt. kakovost, lastnost] v indijskih filozofijah ena izmed osnovnih kategorij bivanja ali stanja zavesti, način biti

H

hábitus -a m [nlat. iz lat. zunanost; drža; telesno in duševno stanje; obleka iz *habere* imeti; držati] *tudi hábit* -a m **1.** (zunanji) videz, zunanost (človeka, živali, kristala); telesni stroj, telesno in duševno stanje (in njegov zunanji izraz); **2.** drža, navada, običaj fil., soc.

hád¹ -a m [gr. *Haidēs* Hades v grški mitologiji bog podzemlja] podzemlje, spodnji svet, kraljestvo mrtvih

hád² -a m [ar. *hadd* meja, ovira, določitev] **1.** v Koranu božje prepovedi in odločbe **2.** v šeriatem pravu z verskimi zakoni utemeljena in nespremenljiva kazen **3.** v islamski filozofiji izraz za definicijo **4.** v islamski mistiki pojem, ki označuje končnost vsega stvarstva nasproti božji neskončnosti

haecceitas -a m [/haecéitas/ iz nlat. *haec* ta] tolost, individualna narava vsakega bitja

hafít -a m [ar.] v arabskem ljudskem izročilu skrivnostni preroški nočni glas mit.

háfiz -a m [ar. kdor hrani, pomni, varuh] v islamu eno od božjih imen, ki se uporablja kot častni naziv za tistega, ki zna na pamet cel Koran rel.

hajdegerjánec -nca m, **hajdegerjánka** -e ž [po filozofu M. Heideggerju, 1889–1976] privrženec hajdegerjanstva; *tudi heideggerjánec* -nca m, **heideggerjánka** -e ž **hajdegerjánstvo** -a s Heideggerjeva filozofija ali na njenih osnovnih načelih temelječa filozofska smer; *tudi heideggerjánstvo* -a s fil.

hakíka -e ž [ar. *haqiqa* realnost, resničnost] **1.** v islamu pojem, ki pomeni resničnost, realnost neke stvari, to, po čemer se ena stvar loči od druge fil. **2.** v islamski mistiki duhovni cilj, ki ga je potrebno doseči

hára -e ž [jap. *trebuh*] v japonski in kitajski filozofiji jedro človekovega in kozmičnega

bistva, točka ravnotežja v človekovem telesu in vir energije *ki*

harmonia praestabilita *citat.* [/harmonía pre-stabilíta/ nlat.] vnaprej določeno soglasje (med pojavi), ubranost, ki izvira od Boga in usmerja vse stvari k istemu cilju – vodilno načelo nemškega filozofa Leibniza

harmonija -e ž [nlat. *harmonia*, fr. *harmonie* iz lat. skladnost, ujemanje; parjenje, zveza iz gr. *harmonía* skladnost, ubranost, red iz *harmózein* povezovati] **1.** sozvočje, soglasje; ubranost, blagoglasje; nauk o zgradbi, razmerjih in povezovanju akordov glas. **2.** fig. skladje, skladnost, ubranost med deli in celoto (npr. med elementi umetniškega dela, med dušo in telesom) **3.** sloga, složnost, soglasje

héautognózija -e ž [iz gr. *heautou* sebe + *gnōsis* spoznanje] samospoznanje; eno od glavnih praktično-teoretskih izhodišč grške filozofske misli

hedóničen -čna -o [gr. *hedonikós*] gl. hedonističen

hedónija -e ž [* iz gr. *hedoné* slast; zadovoljstvo] sposobnost za občutenje ugodja psih., med.

hedónik -a m [iz gr. *hedonikós*] ž hedónikinja; gl. hedonist **hedónika** -e ž gl. hedonizem

hedoníst -a m [iz gr.] ž hedonistka; nekdo, ki se vdaja čutnemu uživanju; *tudi hedónik* -a m

hedonístičen -čna -o [* iz hedonist] *tudi hedóničen* -čna -o **hedónski** -a -o **1.** ki se nanaša na hedoniste ali hedonizem (~a filozofija, ~a umetnost) **2.** čutno nasladen (~o ugodje, ~o uživanje)

hedonízem -zma m [* iz gr. *hedoné* slast; zadovoljstvo] **1.** etični nazor, po katerem je ugodje smoter in nravno merilo človekovega delovanja; *tudi hedónika* -e ž **2.** uživaštvo, nagnjenje k čutnemu uživanju

hegeljánec -nca m, **hegeljánka** -e ž [po filozofu G. Heglu, 1770–1831] privrženec, privrženka hegeljanstva; *tudi héglovec* -vca m **hegeljánski** -a -o ki se nanaša na hegeljance ali hegeljanstvo (~a filozofija, ~i nazori) **hegeljánstvo** -a s **a)** Heglov filozofski sistem, ki je predstavljal objektivni idealizem, po-



vezan z dialektično metodo **b**) različne filozofske smeri, ki so nadaljevale Heglovo filozofijo (desno ~, levo ~); *tudi* **héglovstvo** -a s fil.

héglovce -vca *m*, **héglovka** -e *ž* [po Heglu, predstavniku nemške idealistične filozofije, 1770–1831] gl. hegeljanec **héglovski** -a -o gl. hegeljanski (~ idealizem, ~ jezik) **héglovstvo** -a s gl. hegeljans-tvo

heideggerjanec -nca *m*, **heideggerjanka** -e *ž* [hajdegerjánec, hajdegerjánka/ nem. po eksistencialističnem filozofu M. Heideggerju, 1889–1976] gl. hajdegerjanec **heideggerjanstvo** -a s *A* hajdegerjánstvo/ gl. hajdegerjanstvo **heideggerjevski** -a -o /hájdegerjevski/ v zvezah: ~a filozofija

helenist -a *m* [nlat. *hellenista* iz gr. *Hellenistés* iz *Héllēn*, *Héllēnos* Grk] **1.** grški pisec, zlasti v dobi helenizma **2.** strokovnjak za starogrški jezik in kul-turo; *ž* helenistka

helenističen -čna -o [nlat. *hellenisticus* iz *hellenista* helenist] ki se nanaša na heleniste ali helenizem (~a miselnost, ~a umetnost, ~a filozofija)

helenistika -e *ž* [nlat. *hellenistica* iz *hellenisticus* helenističen] veda o jeziku in kulturi starih Grkov

hermenevtičen -čna -o [nem. *hermeneutisch* iz gr. *hermeneutikós* razlagalec iz *hermeneúein* razlagati, tolmačiti] ki se nanaša na hermenevtiko **~a fenomenologija** -e -e *ž* razlaga in razumevanje fenomenologije

hermenevtik -a *m* [nlat. *hermeneuta* iz gr. *hermeneutés* iz *hermeneúein* razlagati, tolmačiti] kdor je izužen v hermenevtiki

hermenevtika -e *ž* [nlat. *hermeneutica*, fr. *herméneutique* iz *hermenevtiké* (*téchne*) iz *hermeneutikós* hermenevtičen] **1.** razlaganje, tolmačenje kakega spisa ali govorjenja (npr. Svetega pisma); *tudi* **interpretácija** -e *ž* *tudi* **eksegéza** -e *ž* **2.** metoda razlaganja starih besedil na podlagi teoretično strogo določenih pravil in okoliščin, v katerih so nastala lingv. **3.** splošni nauk o slehernem razumevanju fil.

hermétičen -čna -o [nlat. *hermeticus* skriven, nedostopen po Hermesu, bogu učenosti, zgo-

vornosti] **1.** ki se nanaša na skrivne vede **2.** *fig.* začaran (nedostopen); težko umljiv ali neumljiv ~a **literátúra** -e -e *ž* **1.** religiozno-filozofski in okultistično-preroški spisi do 3. stol. n. št., zbrani v Corpus hermeticum **2.** nejasno, dvoumno pisanje **3.** neprepusten (npr. za zrak), nepredušen (~o zaprt) fiz. **hermétič** -a *m* **1.** privrženec Hermesa Trismegista ali njegovega nauka **2.** *fig.* privrženec skrivnih nauk (npr. astrolog) **3.** pisec hermetične literature; *ž* hermetičarka

hermétižem -zma *m* [fr. *hermétisme* iz *hermétique* hermetičen] **1.** vsa verovanja, ideje in dejavnosti, ki jih je posredovala hermetična literatura **2.** lastnost, značilnost umetnosti, ki si ne prizadeva biti razumljiva širšemu krogu ljudi

híkma -e *ž* [ar. modrost] v islamu **a)** raziskovanje prave narave stvari **b)** izraz, ki označuje filozofijo, mistiko in velik del teologije

hilízem -zma *m* [iz gr. *hýle* snov; les.] ontološki nauk, ki postavlja snov za edino osnovo vsega obstoječega

hilotéizem -zma *m* [gr. *hýle* snov + *teizem*] panteistični nauk o božanski naravi materije (bog = materija, vesoljstvo); istovetenje boga in materije

hilozóizem -zma *m* [* iz gr. *hýle* snov + *zoé* življenje] **1.** naziranje, da je materija v svojem bistvu živa **2.** materialistični nauk, po katerem svet temelji na živi prasnovi

hímša -e *ž* [skt. škoditi, raniti, poškodovati] v indijskih filozofijah miselno, verbalno ali fizično nasilje, sovražnost

hinduízem -zma *m* [iz perz. *Hind* iz skt. *Sindhu* reka Ind] indijski izvorni verski in kulturni sestav, ki obsega več različnih filozofij in verovanj, katerih skupne značilnosti so spoštovanje Ved, svetih spisov, dharme ter vera v karmo, ponovna rojstva in vseprisotnost božanskega

híndujec -jca *m*, **híndujka** -e *ž* [angl. *Hindu* iz perz. *Hind*] pripadnik hinduizma **híndujski** -a -o ki se nanaša na hindujce ali hinduízem (~a skupnost, ~a tradicija, ~i spisi, ~i tempelj)

hipostáza -e *ž* [nlat. *hipóstasis* temelj; bistvo iz

gr. *hypó* pod, spodaj, manj] posebna podstat; bistvo; osnovna ali bistvena prvina česa; substanca

hipostazirati -am *dov. in nedov.* [gl. hipostaza] (o)predmetiti, utelesiti; razglasiti za obstoječe, kar obstaja kot zgolj mišljeno fil.

históričen -čna -o [iz gr. *historikós*] **1.** zgodovinski, ki se nanaša na zgodovino (~a osebnost, ~i dogodek, ~i proces) **2. a)** ki preučuje zgodovino **b)** ki prek dejstev rekonstruira minule dogodke (~e metode) **c)** ki izhaja iz zgodovinskih dejstev (~a geografija, ~a književnost, ~i materializem)

historízem -zma *m* [iz gr. *historía* zgodovina] zgodovinsko (tj. v razvojnem procesu) pojmovanje ali razlaganje stvari in pojavov

holističen -čna -o [angl. *holistic* iz gr. *hólos* ves, cel] celosten, celovit (~a medicina)

holízem -zma *m* [angl. *holism* iz gr. *hólos* ves, cel] **1.** obravnavanje česa kot nedeljive celote (npr. človeka v medicini) **2.** znanstveno in filozofsko naziranje, da vsa področja stvarnosti tvorijo hierarhično urejeno celoto, podvrženo notranjim zakonom

homeo-, **homoio-** [nlat. iz gr. *hómoios* podoben] v zloženkah: podobnost s čim

homeomerija -e ž [homeo- + gr. *méros* del] v filozofskem nauku Anaksagore: neskončno majhna, iz enakih delcev sestavljena prasnov, seme vseh stvari

homo *cit.* [/hómo/ nlat. *Homo* ljudje, rod primatov iz lat. *homo* človek] človek ~ **mensura** /menzúra/ človek je mera vseh stvari (sofistično stališče, daje človekovo spoznanje zgolj subjektivno in zato resnica relativna, veljavna le za tistega, ki jo izpoveduje)

horror vacui -ja ~ *m* [/hóror vákui/ lat.] strah pred praznino (nekdaj: naravni zakon, s katerim so razlagali nekatere pojave, npr. dviganje vode v brezračni cevi); prazen prostor fil.

hýle *neskl. m* [/hýle/ gr. les; gozd; tvar] podstat, snov, materija; prasnov fil.

I

ideácija -e ž [nlat. *ideatio* iz lat. *ideare* iz *idea* ideja] oblikovanje idej, pojmov ali predstav
ideál -a *m* [fr. *idéál* iz *idealen*] **1.** najvišja stopnja popolnosti **2. a)** najvišji vzor **b)** najvišji končni cilj, plemenit, nedosegljiv ali težko dosegljiv cilj

ideálen -lna -o [nlat. *idealis* iz lat. *idea* ideja] **1.** ki ima najvišjo stopnjo kakovosti, zaželenosti lastnosti (~o stanje) **2.** ki se nanaša na idejo kot nespremenljivo bitnost fil.

idealíst -a *m* [nlat. *idealista*, fr. *idéaliste* iz *idéál* idealen] ž idealistka **1.** privrženec idealizma fil. **2.** kdor se navdušuje za ideale in se ravna po njih

idealístičen -čna -o [nlat. *idealisticus* iz *idealista* idealist] ki se nanaša na ideale ali idealizem ~a **di-aléktika** -e -e ž nauk, ki pojmuje razvoj kot razvoj duha, ideje, mišljenja

idealítéta -e ž [fr. *idéalité* iz *idéál* idealen] **1.** kar obstaja kot ideja, predstava fil. **2.** ideja kot posameznikova vrednota

idealizácija -e ž [fr. *idéalisation* iz *idéaliser* olepševati, prikazati lepše, kot je v resnici iz *idéál* idealen] olepševanje, prikazovanje česa kot idealno, popolno, lepše, kot je v resnici

idealízem -zma *m* [nlat. *idealismus*, fr. *idéalisme* iz *idéál* idealen] **1.** naziv za filozofska naziranja, ki pojmujejo idejo kot nadčutni pogoj obstoja in spoznanja pojavov fil. **2.** dejavnost, prizadevanje za uresničenje, doseganje idealov

id•ja -e ž [nlat. iz lat. *idea* iz gr. *idéa*, *éidos* podoba, pojem, misel iz *idéin* videti, gledati] **1.** misel, pojem, duhovna predstava; uvid, zamisel, domislek **2.** pravzor; večna, nadčutna, nujna in nespremenljiva bit; pogoj in vzrok vsega obstoječega **id•jen** -jna -o ki se nanaša na idejo

identítéta -e ž [nlat. *identitas*, *identitatis*, nem. *Iden-tität*] **1.** istovetnost, identičnost, istost, (popolna) enakost dveh stvari ~ **identítéte** -e -e ž identiteta, ki vključuje notranja nasprotja, zaradi česar ne more nič ostati trajno enako samo sebi fil. **2.** skladnost, uje-



manje podatkov z resničnimi dejstvi, znaki **3.** enakost stvari same sebi *načelo ~e -a -e* s načelo isto(vetno)sti log. **identitéten** -tna -o ki se nanaša na identiteto (~a filozofija, ~a kriza, ~a priča)

ideo- [fr. *idéo-* iz gr. *idéa* ideja] v zloženkah: pojem, predstava, npr. ideologija

ideologija -e ž [iz gr. *idéa* ideja] sistem idej, kategorij in vrednot svetovnega nazora

idól -a m [lat. *idolum* iz gr. *eidolon* podoba] malik **1.** kip, podoba, ki predstavlja božanstvo, predmet čaščenja **2. a)** oseba, stvar, ki jo kdo občuduje in slepo časti **b)** najvišji vzor, ideal

iluzija -e ž [lat. *illusio* posmehovanje, prevara iz *illudere* šaliti se s čim, zasmehovati, prevarati] **1.** utvara, slepilo, samoprevara **2.** nepravilno zaznavanje, razlaganje vtisov, resničnih dogodkov psih.

iluzionizem -zma m [fr. *illusionnisme* rokohitrstvo, čaranje iz *illusionner* varati, slepiti iz *illusion* iluzija] **1.** smer, ki si prizadeva ustvariti prostorski videz um. **2.** nazor, da je svet samo človeška predstava in iluzija fil. **3.** lastnost, značilnost človeka, ki se vdaja iluzijam

imagizem -zma m [angl. *imagism* iz *image* podoba] **1.** smer v ameriški in angleški liriki, ki je odklanjala romantiko in uporabljala prispodobo kot glavno izrazno sredstvo, 1912–1920 lit. **2.** filozofska teorija, ki mišljenje razume kot niz podob fil.

imanénca -e ž [nlat. *immanentia*, *immanere* iz lat. *manere* ostati, trajati] **1.** obseženost, bivanje česa v sami stvari ali pojavu **2. fig.** neločljiva povezanost, neodtujljivost **imanénnten** -tna -o **1. a)** notranji, neločljiv, opredeljujoč del **b)** bistven, neločljivo povezan s čim **2.** znotrajsvetno bivajoč, tusveten fil.

imanténizem -zma m [iz angl. *immanentism*] vera v zaobseženost, prepričanje, da je neka absolutna bitnost svetu imanentna, npr. Bog fil.

•**materializem** -zma m [iz angl. *immaterial* imaterialen] nauk, po katerem materija ne obstoji realno, ampak je duhovne narave

imperatív -a m [iz lat. (*modus*) *imperativus* velelni (naklon) iz *imperativus* imperativen]

1. zahteva, nu-jnost **2.** velelnik, velelni naklon lingv. **kategoríčni** ~ -ega -a m nujna zahteva; po Kantu človekovo notranje svobodno nravno načelo, ki lahko predstavlja splošni moralni zakon fil.

imperatívten/imperatívten -vna -o [nlat. *imperativus* iz *impere* ukazovati, poveljevati]

1. nujen, ukazovalen; brezpogojen **2.** velelniški, ki se nanaša na velelnik (~i stavek) lingv.

•**ndeterminízem** -zma m [angl. *indeterminism* iz in- + determinizem] nauk o svobodni volji, filozofska smer, ki zanika objektivno zakonitost in vzročnost naravnih, družbenih in duhovnih pojavov

individualízem -zma m [fr. *in-dividualisme* iz *individuel* individualen] **1.** ontološka, etična, logična in druga naziranja, ki postavljajo posameznost pred množstvo in posameznika pred skupnost fil. **2.** nazor, ki poudarja pomen posameznika ne oziraje se na skupnost in družbo; tudi *egoizem* -zma m

indívídúum -dua/-a m [nlat. iz lat. *individuus* nedeljiv] **1. a)** osebek, posamezen organizem biol. **b)** posamezno bitje ali stvar, ki je ni mogoče deliti, ne da bi z delitvijo prenehala njen obstoj fil. **2. a)** posameznik, človek, bitje, sposobno misliti in govoriti **b)** enota, del večje celote, ki ima določeno samostojnost

indúkcija-e ž [lat. *inductio* napeljava, sklep iz *inducere* inducirati] **1.** sklepanje iz posameznega na splošno (popolna ~) log., mat.

indukcíjski -a -o ki se nanaša na indukcijo; tudi **induktívten** -vna -o

induktívten -vna -o [nlat. *inductivus* iz *inducere* inducirati] gl. **indukcíjski**; ~a **metóda** -e -e ž indukcijska metoda, metoda sklepanja od posameznega na splošno log.

infínít en -tna -o [lat. *infinitus* iz in- + *finire* končati se; omejiti] brezmejen, neskončen; neomejen; nedoločen

infínítéta -e ž [lat. *infinitas*] brezmejnost, neskončnost; neomejenost

infínítum -a m [iz lat. *infinitus* infinite] brezkončnost; brezkrajnost, neizmernost, brezštevilnost (*ad* ~)



inherenca -e ž [nlat. *inhaerentia* iz lat. *inhaerere* držati se, pritrjen biti] **1.** naravna, neločljiva zveza ali povezanost **2.** povezanost lastnosti z njenim nosilcem fil. **inherenten** -tna -o neločljiv, neločljivo povezan s čim

instrumentalizem -zma m [angl. *instrumentalism* iz *instrumental* instrumentalen] nauk, po katerem je človeško mišljenje instrument prilagajanja življenjskim razmeram

intelektualizem -zma m [iz lat. *intellectualis* intelektualen] **1.** razumskost, poudarjanje uma, razuma **2.** smer, po kateri je v procesu spoznavanja um pomembnejši od izkušnje, prakse fil.

inteligenca -e ž [nlat. *intelligentia* iz lat. *intelligens* inteligenten] **1.** razumnost, bistrournost, prirojena sposobnost posameznika, da zavestno usmerja mišljenje na nove zahteve; nadarjenost psih. **2.** izobraženstvo, razumništv kot družbeni sloj

inteligent -nta m, **inteligentka** -e ž [iz lat. *intelligens*, *intelligentis* inteligenten] izobraženec, izobraženka, razumnik, razumnica

inteligenten -tna -o [iz lat. *intelligens*, *intelligentis* iz lat. *intelligere* dojemati, z umom dojemati, razumeti] nadarjen, bister, bistroumen

inteligibilen -lna -o [lat. *intelligibilis* iz lat. *intel-ligere* dojemati, z umom dojemati, razumeti] **1.** razumljiv, doumljiv (~ razlog) **2.** ki se spoznava samo z umom; ~a bit gl. **noumen** fil.

intencija -e ž [lat. *intentio* namen] **1.** težnja, nagnjenje, usmerjenost; prizadevanje **2.** namen, namera

intencionálen -lna -o [nlat. *intentionalis* iz lat. *intentio* intencija] namenski, namen; usmerjen, nar-avnán k cilju (~a analiza, ~a zavest)

intencionalitéta -e ž [nlat. *intentionalitas*, *intentionalitatís*] intencionalnost, usmerjenost zavesti k predmetu spoznavanja

intencionalizem -zma m [nem. *Intentionalismus* iz nlat. *intentionalis* intencionalen] nazor, po katerem je zavest usmerjena, naravnana k predmetu spoznavanja

intuicija -e ž [nlat. *intuitio* iz lat. *intueri* gledati,

opa-zovati] **1.** nagonsko, neposredno doje-manje, zaznavanje bistva **2.** fig. navdih

intuicionizem -zma m [fr. *intuitionisme* iz *intuition* intuicija] **1.** spoznavoslovna smer, po kateri je resnično spoznanje intuitivno **2.** etični nauk o neposrednem, nagonskem spoznavanju нравnih načel in vrednot

intuitíven -vna -o [fr. *intuitif* iz nlat. *intuitio*] ki se nanaša na intuicijo (~o spoznanje)

iracionalizem -zma m [angl. *irrationalism*] **1.** filozofska smer, po kateri je čustvo, spontana duševnost nad razumom in diskurzivnim mišljenjem fil. **2.** neracionalnost; nedoumljivost

J

jáma -e ž [skt. *yama* obvladovanje, nadzor] v indijskih filozofiji joge pravila moralnega samoobvladovanja, prvi od osmih delov, ki aspiranta vodijo k samospoznanju

janzenist -a m [nlat. *iansenista* iz *iansenismus* jan-zenizem po katoliškem teologu in škofu K. Jansenu, 1585–1638] privrženec janzenizma **janzenizem** -zma m **1. a)** moralno-teološko gibanje, utemeljeno na nauku o predestinaciji in veliki osební strogosti rel. **b)** fig. zelo velika strogost, zlasti v moralno-etičnem pogledu

jóga -e ž [skt. *yóga* združitev; metoda, način iz *yuj* vpreči, združiti] **1.** eden od šestih indijskih klasičnih filozofskih sistemov, ki ga je kot osemdelnega utemeljil Patandžali (200 pr. n. št.) v zbirki joga suter **2.** sklop različnih mentalnih in fizičnih vaj, ki jogina pripeljejo do spoznanja njegove prave narave, združitev z bogom

júd -a m [* iz lat. *Iudaeus* Jud iz gr. *Ioudaíos* iz hebr. *yehudi* Jud] pripadnik judovske vere, judovstva; ž judinja; tudi **žid** -a m

judáist -a m [lat. *iudaista* iz *Iudaeus* Jud] privrženec judaizma

judáizem -zma m [lat. *iudaismus*] **1.** smer v prvem krščanstvu, ki je zagovarjala ohranitev obrednih predpisov iz Stare zaveze rel. **2.** judovstvo, judovska vera, kultura, tradicija; tudi **semítizem** -zma -o



K

kalám -a m [ar. govor, Beseda iz *kalam allah* božja beseda] sprva obramba islamskega nauka proti kristjanom, manihejcem in pripadnikom ostalih religij, kasneje filozofsko podkrepljeno argumentiranje Korana na podlagi grških skeptičnih in stoiških šol kot upor proti muslimanskim mislecm, ki so uvajali Platonovo in Aristotelovo misel v razlago Korana

kántovec -vca m [* po filozofu I. Kantu, 1724–1804] privrženec kantovstva **kántovstvo** -a s Kantova filozofija ali filozofska smer, ki temelji na njenih osnovnih načelih fil.

kardínálen -lna -o [nlat. *cardinalis* iz lat. ki se nanaša na vratne tečaje; prvi, glavni iz *cardo*, *cardinis* tečaj pri vratih iz gr. *kráde* zamah, nihaj, zasuk] glaven, poglaviten; temeljen; bistven; zelo velik; ~e *čednosti* glavne čednosti, iz katerih izvirajo vse druge, v antični filozofiji modrost, pogum, preudarnost, pravičnost

kárma -e ž [angl. iz skt. delo, dejanje, delovanje] **1.** v indijskih filozofijah **a)** vsako dejanje ali delovanje **b)** načelo vzroka in posledice, zunanje in notranje posledice človekovih preteklih dejanj, ki določajo njegovo sedanost in prihodnost **2.** fig. usoda

kármajoga -e ž [iz skt. *karma* kar-ma + *yoga* joga] ena izmed štirih poti joge, nesebično delovanje in služenje celotnemu stvarstvu

kartézičen -čna -o [po lat. *Cartesius* filozof in matematik R. Descartes, 1596–1650] ki se nanaša na Descartesove ugotovitve (~i koordinatni sistem, ~i list, ~i produkt)

kartezijánc -nca m [* angl. *cartesian*, fr. *cartésien* iz lat. *Cartesianus* kartezijanski po *Cartesius* filozof in matematik R. Descartes, 1596–1650] privrženec kartezijanstva

kartezijánski -a -o [* iz angl. *cartesian* iz lat. *Cartesianus* po *Cartesius* filozof in matematik R. Descartes, 1596–1650] ki se nanaša na kartezijanstvo, Descartesa, njegove matematične metode ali njegovo filozofijo

kartezijánizem -a m [fr. *cartésianisme* iz lat. *Cartesianus* kartezijanski] kartezijanstvo

a) filozofija R. Descartesa, ki je z metodičnim dvomom, racionalizmom in ontološkim dualizmom postavil temelje novoveški filozofiji **b)** filozofski in naravoslovni nauki njegovih naslednikov

kategóričen -čna -o [iz gr. *kategorikós* iz gr. *kategoría* tožba] **1.** ki se nanaša na kategorijo **2.** (določeno) trdilen, odločen, dosleden; nedvomen; trden neomajen **3.** ki izraža brezpogojno sodbo log. ~i *imperativ* -ega -a m absolutna, (za vse veljavna) nespremenljiva npravna zapoved, moralni zakon v Kantovi idealistični etiki fil.

kategorija -e ž [nlat. *categoria* iz gr. *kategoría* tožba, obdolžitev; očitek, graja; značilnost iz * *kategoréin* izjavljati, izražati iz *katégoros* tožnik, tožitelj iz *agoreíein* govoriti pred zborom] **1.** red, vrsta, razred, skupina **2.** vrsta pojmov, ki izražajo najsplošnejše oblike, odnose ali zakone in lahko vključujejo vse druge pojme fil. **3.** osnovni znanstveni pojem sploh **4.** ljudje ali pojavi, ki se razlikujejo od drugih po kaki skupni lastnosti

kínik -a m [gr. *kynikós* po *Kynósarges*, antično mesto pri Atenah; filozofska šola * ali iz *kynikós* pasji iz *kýon*, *kynós* pes] privrženec sokratske filozofske šole iz 4. stol. pr. n. št., ki je si je prizadevala za samozadostnost in osvoboditev od umetno ustvarjenih potreb; tudi **čínik** -a m fil.

kirenáik -a m [*iz gr. *Kirenaikós* Kirene, severnoafriško mesto] pripadnik starogrške filozofske šole, po kateri je cilj dejavnosti sreča oziroma čutni telesni užitek **kirenáiški** -a -o ki se nanaša na kirenaike; ~a *šola* kirenska šola, starogrška filozofska šola, ki jo je ustanovil Sokratov učenec Aristip v 4. stol. pr. n. št.

klasicízem -zma m [angl. *classicism* iz *classic* klasičen] **1.** evropski slog v literaturi in umetnosti ob koncu 18. stol. (med barokom in romantiko), ki je posnemal antično umetnost **2.** starogrški ali latinski izraz v tujem jeziku; jezikovna posebnost teh dveh jezikov

klásičen -čna -o [lat. *classicus* prvorazreden iz *clasis* razred] **1.** antičen, ki se nanaša na

klasika ali klasiko; v soglasju s klasiko, posnet po klasičnih zgledih **2. fig.** prvorazreden, vzoren, zgleden; dovršen, popoln, mojstrski, odličen; izbran, izvrsten; tipičen, značilen **~a filologija** -e -e ž del jezikoslovja, ki preučuje antična jezika (latinščino in grščino) ter književnosti

klasifikacija -e ž [fr. *classification* iz *classifier* klasificirati] razdeljevanje, sistematično razvrščanje, razvrstitev v razrede, skupine; določanje razredov, skupin glede na skupne značilnosti **klasifikacijski** -a -o ki se nanaša na klasifikacijo

klásik -a m [iz lat. *classicus*] **1.** starogrški ali latinski pisatelj **2.** zgleden pisatelj, filozof, umetnik, ki je ustvaril nesmrtna dela, najboljši predstavnik posameznega naroda **klásika** -e ž **1.** antična književnost in umetnost **2.** umetniška dela, ki imajo značilnosti, izhajajoče iz določenega naroda, jezika, kulture; vsa dela, ki so svetovno primerljiva

kóan -a m [jap.] v filozofiji zen budizma dvoumno in težko rešljivo vprašanje, ki povzroči kolaps logičnega mišljenja in s tem omogoči neposredno izkustvo resničnosti

kognícija -e ž [lat. *cognitio* iz *cognoscere* preiskati, priznati iz iz gr. *gignóskein* spoznati] **1.** spoznavanje; zaznavanje; spoznanje (kot rezultat spoznavanja); znanje (kot vsota spoznanj) **kognitíven** -vna -o spoznaven, ki se nanaša na spoznavnost

koherénca -e ž [lat. *cohaerentia* iz *cohaerere* združen, povezan biti] **1.** sovisnost, tesna, navadno logična medsebojna vez, zveza ali povezanost fil., lingv. **2.** medsebojna povezanost, odvisnost

koherénten -tna -o soodvisen, povezan, v logični zvezi **koheréntnost** -i ž lastnost koherentnega

komplíčan -a -o [iz nem. *komplizieren* iz lat. *com-plicare* zviti, zložiti] **1.** zapleten, zamotan **2. fig.** težek; skrotovičen, težko razumljiv **komplíčrati** -am *dov. in nedov.* **1.** zaplesti, zamotati kaj **2. fig.** otežiti, oteževati kaj

komplikácija -e ž [lat. *complicatio*] zapletenost, zamotanost; zaplet (ljaj)

konceptualízem -zma m [fr. *conceptualisme* iz *conceptuel* konceptualen] filozofska smer, ki trdi, da splošni pojmi niso objektivno dani, obstojijo le kot pojmovne konstrukcije

kondicionalízem -zma m [angl. *conditionalism* iz lat. *condicio*, *condicionis* pogoj] spoznavnoteoretični nauk, po katerem pojavov in procesov ne določajo posamezni vzroki, temveč celovitost danih okoliščin

konfucianízem -zma m [angl. *confucianism* iz *Confucian* konfucianski] konfucijanstvo, sistem družbene etike, ki ga je učil Konfucij in ki poudarja potrebo po večji moralnosti posameznika, kar bi omogočilo nastanek družbene harmonije, miru in napredka

konjúnkcija -e ž [lat. *coniunctio* zveza] **1.** veznik lingv. **2.** sočasnost dveh dogodkov, procesov, preplet dogodkov ali okoliščin **konjunktíjski** -a -o ki se nanaša na konjunkcijo; vezniški (~e oblike)

konjunktíven -vna -o [lat. *coniunctivus*] (z)vezan, spojen, združen; vez(al)en, spajajoč, združujoč; pogojen; **~a sodba** sodba, ki ima en subjekt in več predikatov ali en predikat in več subjektov log.

konsekutíven -vna -o [fr. *consécutif*, *consécutive* iz lat. *consecutus* iz *consequi* slediti] **1.** zaporeden, sledeč si **2.** sklepalen, posledičen; **~i stavki** posledični stavki, odvisni stavki, ki izražajo posledico prvega stavka

konsekvénca -e ž [lat. *consequentia* iz *consequi* sl-editi] **1.** posledica **2.** sklep log.

konsisténca -e ž [lat. *consistentia* iz *con-* + *sistere* ustaviti, trajati] **1.** skladnost, neprotislovnost log. **2.** lepljivost, gostota, čvrstost, trdnost snovi **konsisténten** -tna -o **1.** trden, čvrst (sistem) **2. fig.** trajen, načelen

kontingénca -e ž [nlat. *contingentia*] **1.** naključnost, naključje **2.** nauk, da veljajo naravni zakoni le v splošnem in dopuščajo presežne možnosti fil. **kontingénčen** -čna -o **1.** odvisen od naključja, naključen, prigraden; mogoč; negotov; pogójen

kontingént -énta/-énta m [iz lat. *contingens*] **1.** pripadajoči del, določen delež, določena količina **2.** znesek, prispevek **kontingénten** -tna -o **1.** ki se nanaša na kon-tingent **2.** na-



ključen, odvisen od naključja; ki označuje pojme, odtenke kakega pojma log.

konvencionalizem -zma *m* [konvencional(en) + -izem] **1.** težnja h konvencionalnemu ali kaj konvencionalnega **2.** filozofska smer, ki trdi, da vse znanstvene teorije temeljijo na dogovoru

kozmogonija -e *ž* [gr. *kosmogonía* nastanek sveta] **1.** mitološka razlaga izvora in razvoja vesolja, sveta **2.** veda o razvoju vesolja **3.** gl. kozmologija

kozmozologija -e *ž* [iz gr. *kósmos* (vesoljni) red; sestav] svetoslóvje **a)** v starogrški filozofiji nauk o naravi in svetu kot celoti fil. **b)** ve-da o vesolju, znanstvene in filozofske teorije o redu, pojavih in zakonih vesolja **kozmolóški** -a -o svetoslóven, ki se nanaša na kozmologijo

kózmós -a *m* [gr. *kósmos* (vesoljni) red; sestav] **1.** vesolje, vesoljstvo **2.** v grški filozofiji notranje urejen svet, nasprotje neurejenega kaosa, iz katerega je nastal fil.

koznoteizem -zma *m* [iz gr. *kósmos* + -teizem] naziranje, ki uči, da sta bog in svet eno

kozmozofija -e *ž* [gr. modrost sveta] pojasnjevanje bistva in smisla sveta

kritičizem -zma *m* [nem. *Kritizismus*, fr. *criticisme* iz *critique* kritika] **1.** filozofska smer, ki poskuša ugotoviti možnosti, izvor, veljavnost, zakonitost in meje človeškega spoznanja fil. **2.** znanstveno preučevanje vrednosti, izvora besedil (literami ~) **3.** nagnjenje k (pre)ostri kritiki

krítičen -čna -o [lat. *criticus* iz gr. *kritikós* iz *krínein* ločiti, deliti; izbrati; odločiti, soditi] **1.** ki se nanaša na kritiko, ki presoja (~ pregled); nagnjen k ostrí, preostri kritiki **2.** razsoden, premišljen, preudaren (~i duh); previden **3.** odločilen (~i trenutek), usoden, nevaren, tvegan (~a točka), mučen, neprijeten ~a *filozofija* -e -e *ž* gl. kritičizem

kritík -a *m* [lat. *criticus* iz krítičen] presojevalec, ocenjevalec, kdor se (poklicno) ukvarja s kritiko

krítika -e *ž* [nlat. *critica* iz lat. *criticus* krítičen] **1.** presoja, ocena **2.** presojanje, ocenjevanje znanstvene, umetniške, etične, spoznavo-

slovne vrednosti ali zmožnosti **3.** *fig.* graja, negativna ocena

kúlt -a *m* [lat. *cultus* iz *colere* obdelovati, gojiti; čas-titi] **1.** oblika religioznega čaščenja z molitvami in obredi **2.** *fig.* čaščenje, slepo oboževanje (~ osebnosti); pretirano občudovanje ali spoštovanje

kultúra -e *ž* [lat. *cultura* obdelovanje zemlje; vzgoja, izobrazba iz lat. *colere* obdelovati, gojiti; častiti] **1.** prvotno: obdelovanje zemlje; gojenje, negovanje; reja, umetno gojenje **2. a)** skupek dosežkov, vrednot človeške družbe kot rezultat človekovega delovanja, ustvarjanja (grška ~, indijanska ~) **b)** dejavnost, ki obsega področje človekovega umskega, zlasti umetniškega delovanja, ustvarjanja

kultúren -rna -o [gl. kultura] **1.** ki se nanaša na kulturo; (umetno) vzgojen, oplemeniten; omikan, dobro vzgojen **2.** *fig.* splošno izobražen, omikan; napreden ~a *antropologija* -e -e *ž* smer in metoda antropološkega raziskovanja, ki skuša celostno zaobjeti fenomene kulture v neki družbi in njeno učinkovitost na posameznika, ter s pomočjo te metodologije podati celostno sliko védenja, navad in institucij neke družbe ~a *filozofija* -e -e *ž* filozofsko raziskovanje izvora, smisla in smotra kulture, njene zgodovine in oblik **kundalíni** *neskl. m* [skt. zvit, ovit] v filozofiji joge kozmična energija, moč, ki se nahaja uspavana v vsakem človeku (v predelu medenice) in katere prebuditev omogoča duhovno rast; simbolizira jo kača

kvintesénca -e *ž* [nlat. *quinta essentia* peto bistvo, prevod iz grščine pri Pitagori: *pémpte ousía*] **1.** pri staroveških – Pitagora, Aristotel – in srednjeveških filozofih: peto bistvo, peti element (poleg vode, zemlje, zraka in ognja še eter) kot skupna osnova vseh **2.** *fig.* cvet, jedro, bistvo, (prava, osnovna) vsebina česa

L

lí-ja *in neskl. m* [kit. nrvnost, spodobnost, običaji, ceremonije, glasba] temeljno na-

čelo konfu-cijanske etike, osnova družbene harmonije in miru

liberum arbitrium *citat.* [/*liberum arbitrium*/ lat. iz *liber* prost, svoboden, samostojen + *arbitrium* arbitrij] svobodna volja, neomejenost človeškega odločanja, mišljenja, ravnanja

-logen [gr. *-logos* iz gr. *lógos* logos] v zloženkah: ujemanje, skladnost (analogen, avtologen, homologen)

logičizem -zma *m* [angl. *logicism* iz *logic* logičen + *-ism*] **1.** nazor, da je dejanskost v temelju logična **2.** smer, ki postavlja logiko na vodilno mesto med filozofskimi disciplinami **3.** *fig.* spretno ravnanje s pojmi

logičen -čna -o [lat. *logicus* iz gr. *logikós* govoren, ki se nanaša na besedo, govor iz *lógos* logos] **1. a)** ki sloni na zakonih logike, ki je v skladu z logiko, razumom (~o mišljenje, ~i paradoks, ~a operacija) **b)** umosloven, ki se nanaša na logiko kot filozofsko disciplino (~i pozitivizem) ~*atomizem* -ega -a *m* filozofija B. Russella, po kateri je svet sestavljen iz logičnih odnosov **2. a)** razumljiv, umljiv **b)** *fig.* pravičen; dosleden

-logičen [nlat. *-logicus*, gr. *-logikos* iz *logikós* logičen] v zloženkah: preučevanje, razlaga prvega dela besede (psihologičen)

-logija [nlat., gr. *-logia* iz *légein* zbirati; reči, praviti, govoriti] v zloženkah: **a)** govor, razprava (tetralogija, trilogija) **b)** značilnost govora, jezika (tavtologija) **c)** nauk, veda (biologija, filologija)

logik -a *m* [* lat. *mn. logici* razumni zdravniki iz *logica* logika] kdor logično misli; filozof, ki se ukvarja z logiko; ž logikinja

logika -e ž [nlat. *logica* iz lat. *mn.* kar je logično iz *logicum* iz gr. *logiké* (*téchne*) iz *logikós* logičen] **1. a)** filozofska disciplina, ki preučuje načela pravilnega mišljenja in zakone sklepanja fil. **b)** matematična logika, formalna logika, področje matematike, ki se ukvarja s formalizacijo in natančnostjo matematičnega razmišljanja mat. **2. fig. a)** logično sklepanje, zdravo, dosledno mišljenje ali razsojanje **b)** zakonitost, določenost

lógion -a *m* [gr. *lógon* iz *lógos* logos] **1.** pre-

rokba, izrek, besede (prerokov) **2. fig.** napoved

logistika -e ž [nlat. *logistica* iz lat. iz gr. *logistiké* (*techné*) umetnost računanja iz *logistikós* logističen] **a)** v antiki in srednjem veku umetnost računanja s števili zgod. **b)** sodobna oblika formalne logike, ki uporablja matematične simbole in formalizirane jezike log.

logizem -zma *m* [nlat. *logismus* iz gr. *logismós* račun; razlog iz *logízesthai* računati, razmišljati] logičen sklep, misel, trditev, razglabljanje

logocentričen -čna *m* [angl. *logocentric*] ki je usmerjen v **a)** razum, logiko **b)** jezik, besedo

logocentrik -a *m* [iz angl. *logocentric*] **1.** kdor verjame v razumno (po zakonih logike) urejen svet **2.** kdor ima besedo za temeljni izraz resničnosti

logokracija -e ž [*] vladavina, gospodstvo razuma, načelo umnosti kot temelj družbenega reda fil.

logomahija -e ž [iz gr. *logomachía* iz *lógos* red; beseda + *máche* boj] besedni boj, polemika, prepiranje zaradi besed, dvoumno označenih pojmov

lógos -a *m* [lat. beseda, govorjenje; razum iz gr. *lógos* beseda, govor; misel, um, razum; razmerje; zakon; bistvo; nauk iz *légein* zbirati; reči, praviti, govoriti] **1. a)** vesoljni um, zakonitost, ki razumno in harmonično ureja svet **b)** božanski razum; božanska duša vesolja; bistvo vseh stvari fil. **2.** Beseda, Božji sin (novozavezna oznaka za božje razodetje in Kristusov prihod) teol. **3.** smisel govora, duhovna zavest, področje mišljenja, dosega misli; logična sodba, pojem, razum

lokájata -e ž [skt. *mn. lokayata* posvetneži, preprosti ljudje iz *loká* svet] indijska materialistična filozofska šola iz 6. stol. pr. n. št., ki je kot resnično priznavala le neposredno čutno zaznavo, zavračala svete spise in nauk o nesmrtnosti

lumen *citat.* [lat.] **1.** luč, svetloba **2. fig.** velik duh ~*naturale* /naturále/ naravna svetlost, naravna razsvetljenost, človeška spoznavna sposobnost



luminózen -zna -o [lat. *luminosus* iz *lumen*, *luminis* luč] ki sveti, ki oddaja svetlobo; svetel, sijajen, bleščec, jasen

M

madhjamika -e ž [madjamíka/ skt. *madhyama* nauk o srednji poti iz *madhyama* srednji; sredina] filozofska šola mahajanskega budizma, ki je na podlagi spoznanja o relativnosti resnice in sovpadanju nasprotij ostavila nevtralnost stališče, srednjo pot za temeljno načelo

mája -e ž [skt. *maya*] **1.** v Vedah moč bogov ali demonov, s katero materializirajo misli **2.** v indijskih filozofijah mnogovrstnost in spremenljivost čutnega sveta, ki onemogoča uzrjetje nespremenljive realnosti

majévtika -e ž [gr. *maieutiké* (*téchne*) babištvo, porodničarstvo] **1.** filozofska pedagoška metoda, s pomočjo katere učitelj na podlagi spretne zastavljenih vprašanj pripelje sogoovornika do samostojnih novih spoznanj oz. do vrojenih, ob rojstvu pozabljenih idej fil.

mánas -a m [skt. razum, duh, mišljenje, umska zavest] v indijskih filozofijah poseben čut za predmete razuma in misli, upravljavec gibalnih in čutnih funkcij telesa, sedež želja

mántra -e ž [skt. iz *man* duh, razum + *tra* osvoboditev] **1.** v indijski filozofski in verski tradiciji zvok, zlog, beseda ali besedilo, katerega vibracija vpliva na zavest in duhovni razvoj človeka

márga -e ž [skt. pot iz *marg* iskati] v filozofiji joge različne poti ali stopnje duhovnega razvoja, ki vodijo k samospoznanju

marksizem -zma m [nlat. *marxismus*, nem. *Marxismus* po filozofu K. Marxu, 1818–1883] sistem naziranj Karla Marxa in Friedricha Engelsa, nauk, katerega izhodišče je dialektika zgodovinskega razvoja in na njej utemeljena kritika kapitalistične družbene ureditve

materiálen -lna -o [nlat. *materialis* snoven iz lat. *materia* materija] **1.** snoven, tvaren **2.** čuten, telesen, čutno zaznaven fil. **3.** fig. gmošten, stvaren

materialíst -a m [nlat. *materialista*, angl. *materialist* iz *material* materialen] ž materialistka **1.** privrženec filozofskega materializma, materialističnega svetovnega nazora **2.** fig. kdor gleda predvsem na osebne, gmotne koristi

materialístičen -čna -o [angl. *materialistic* iz *materialist* materialist] ki se nanaša na materializem, je v skladu z materializmom (~i nauk) ~a *diálektika* -e -e ž po marksistični teoriji vsestranski, vsebinsko najbogatejši in najgloblji nauk o razvojnih zakonih narave, človeške družbe in mišljenja

materializácija -e ž [angl. *materialization* iz *materialize* materializirati] **1.** utelešenje (npr. predmeta, ideje) **2.** domnevno utelešenje duhov v okultizmu in spiritizmu

materialízem -zma m [nlat. *materialismus*, angl. *materialism* iz *material* materialen] **1.** filozofsko pojmovanje, ki za resnično obstoječe priznava samo čutno zaznavne bitnosti, procese ali vsebine, ki so vir in temelj vsega spoznanja fil. **2.** družbena ideologija, filozofski nazor, zlasti v socializmu pol. **3.** fig. prevlada gmotnih dobrin nad duhovnimi; potrošništvo

mat•rija -e ž [lat. *materia* snov; stavbni material] **1.** snov, tvar, iz katere je realnost (glede na njene fizikalne, kemične in druge lastnosti); gmota, nedoločena množina česa **2.** objektivna stvarnost, ki obstaja zunaj in neodvisno od naše zavesti fil.

megáriki -ov m mn. [gr. mn. *megaríkoí* iz *megaríkos* megarski, ki se nanaša na Megaro, antično mesto v Grčiji po Sokratovem učencu Evklidu iz Megare, *450–380 pr. n. št.] megarska šola, starogrška filozofska šola, ki je poleg raziskovanja logičnih paradoksov skušala spojiti eleatski nauk o eni, nespremenljivi biti s Sokratovim naukom o dobrem

mehaničizem -zma m [angl. *mechanicism* iz *mechanician* obrtnik, strokovnjak] biološko-filozofski nazor, ki vse naravne pojave skuša razložiti z zakoni mehanike ali fizikalno-kemijskimi zakoni iz nežive narave

metafizičen -čna -o [nlat. *metaphysicus* iz *me-*



taphysica metafizika] **1.** nadčuten, s čuti nezaznaven, zunaj meja izkušnje (~i nauk) fil.

2. fig. nadnaraven, onstranski

metafizik -a m [nlat. *metaphysicus* iz *metaphysica* metafizika] privrženec ali poznavalec metafizike; kdor misli metafizično; ž metafizičarka

metafizika -e ž [nlat. *metaphysica*, *metaphysice* iz mn. *metaphysica* iz gr. *τ• met• τ• physiké* Onstran fizike (naslov Aristotelovega dela)] **1.** nauk o nadnaravnem, nadčutnem, tem, kar je zunaj meja izkušnje; nauk o bitju, najvišjem bistvu, poslednjem, nespremenljivem vzroku vseh pojavov, absolutnem **2.** spoznavni način, videnje (bistva) stvari onkraj njihove pojavnosti oblike, čutne danosti **3.** zapleteno, težko razumljivo razpravljanje, razmišljanje

metanoetičen -čna -o [gr. *metanoetikós*] ki presega dosedanje mišljenje, razmišljanje na višji ravni

metanója -e ž [gr. *metánoia*] sprememba nazora; spreobrnjenje, pridobitev novega pogleda na svet

metéksa -e ž [gr. *méthexis* udeležba] **1.** pri Platonu deleženje posamezne, čutno zaznavne stvari na (večni) ideji **2.** udeleženos dela v celoti

metóda -e ž [fr. *méthode* iz gr. *méthodos* pot do neče-sa; način raziskovanja] **1.** pot in način, kako doseči kak namen (npr. ugotoviti resnico), preiščilen postopek ali prijem, načrtno ravnanje (v znanstvenem raziskovanju) (analitična ~, eksperimentalna ~, induktivna ~)

metódičen -čna -o [nem. *methodisch*] **1.** ki se nanaša na metodo; (ki dela) po metodi, v skladu z metodo **2.** fig. preiščilen, načrten, sistematičen; ~i *dvom* dvom v vse nejasno in nedokazljivo; sistematični spoznavni postopek, s katerim je mogoče priti do nedvomne, neizpodbitne trditve fil.

milétski -a -o [po Miletu, kraju v Mali Aziji] ki se nanaša na staro-grško filozofsko šolo, katere najvidnejši predstavnik je Tales, okrog 624–547 pr. n. št.

mimámsa -e ž [skt. poizvedovanje, raziskova-

nje] eden od šestih indijskih klasičnih filozofskih siste-mov, ki obravnava pravilno izveden vedski obred kot sredstvo za doseg mokše

miméza -e ž [gr. *mímesis* posnemanje] **1. a)** odsev, posnetek (sveta ideje v realnem svetu) **b)** pri Platonu posnemanje stvarnega sveta v umetnosti, posnetek posnetka **c)** pri Aristotelu poustvarjanje, vidik umetniškega ustvarjanja, ki dopolnjuje naravne nepopolnosti

modalén -lna -o [nlat. *modalis* iz lat. *modus* modus] načinoven, ki se nanaša na modalnost ali modus **a)** naklonski (~i glagol) **b)** pogojen, odvisen od okoliščin

modalitéta -e ž [nlat. *modalitas*] **1. a)** način, kako kaj obstoji, zlasti v ontološkem smislu, npr. možnost, resničnost, nujnost in njihova nasprotja fil. **b)** stopnja zanesljivosti sodbe glede na nujnost, dejanskost ali možnost log. **2.** taka kategorija ali atribut **3.** pogojna odvisnost; tudi **modálnost** -i ž

módus -a m [lat. *modus* mera; način * iz gr. *médesthai* misliti na kaj, skrbeti za kaj] **1.** način ravnanja ali obstoja fil. **2.** način silogističnega sklepanja, ki se po kvantiteti in kvaliteti svojih premis razlikuje od drugega log.

mókša -e ž [skt. *moksa* osvoboditev, prepustitev] v indijskih filozofijah izstop iz kroga samsare in osvoboditev od vseh karm fil.

monáda -e ž [gr. *monás*, *monádos* enota, enost iz *mónos* sam; enojen] večno, nedeljivo duhovno počelo kot osnovna enota biti fil.

monadízem -zma m [gr.] gl. monadologija **monadologija** -e ž [monad(a) + -logija] nauk o monadah, posebno pri Leibnizu; tudi **monadízem** -a m

monístičen -čna -o [iz nem. *Monismus*] ki izhaja iz enega osnovnega počela; ki sloni na monizmu

monízem -zma m [nem. *Monismus*] ontološka smer, ki zagovarja stališče, da je množstvo vseh pojavov sveta zvedljivo na en sam princip, osnovno načelo, skupni izvor

morála -e ž [fr. *morale* iz lat. *moralis* moralen] **1.** nravnost, skupek norm o nravnih dolž-



nostih ljudi (npr. do družbe, družine, sočloveka) **2.** moralni nauk ali pouk, npr. v basni **3.** duh, zavest, psihična pripravljenost, zavzetost koga za izvršitev določenega dejanja, dosego določenega cilja (*vojaška* ~)

morálen -lna -o [lat. *moralis* nraven iz *mos*, *moris* nrav; nrvnost] nraven, nrvstven, nrvno čist (~i pojem, ~i pritisk, ~i zakon); pošten, časten; nrvosloven; ki se nanaša na moralo sploh ~a *filozofija* -e -e ž nauk o nrvnosti, etika

moralisti [fr. po *Les Moralistes*] skupina francoskih filozofsko usmerjenih avtorjev v 17. in 18. stol., ki v svojih delih opisujejo človeka kot duševno, nrvstveno, družbeno in politično bitje (La Rochefoucauld, Joubert, Saint-Evremond idr.) lit.

moralitéta -e e ž [fr. *moralité*] **1.** nrvnost **2.** poznosrednjeveška verska igra nrvnega značaja, ki se je razvila iz misterija, npr. »Sle-hernik«

moralízem -zma m [fr. *moralisme* iz *morale* moralaj] **1.** priznavanje in izpolnjevanje nrvnih norm; pretirano moraliziranje **2.** moralno načelo **3.** nauk, ki preučuje vsa področja človekovega življenja z mor-alnega stališča

N

náda -e e ž [skt. vibracija, zvon] v indijskih filozofijah vseprežemajoča vibracija, prazvok, vir vsega stvarstva

nagualízem -zma m [angl. *Nagualism* iz amer./špan. *nagual* iz nahuatl *nahualli* duh zaščitnik] verovanje nekaterih srednjemeriških indijanskih ljudstev, da se zaščitni duh posameznika nahaja v rastlini ali živali

nástika -e e ž [skt. neverniki, kdor zavrača] izraz za indijske filozofske sisteme, ki zavračajo, zanikajo avtoriteto vedskih spisov

nativízem -zma m [fr. *nativisme* iz *natif* nati-ven] **1.** vsaka teorija, ki zagovarja vrojenost človeških predstav, idej in pojmov ali dispozicij za njihov nastanek in razvoj fil. **2.** pojmovanje jezika kot prirojene, vsem ljudem enako dane lastnosti lingv.

natúra¹ *citat.* [lat. iz *nasci* roditi se] gl. natura²

~ *natu-rans* /natúrans/ stvariteljska narava, ustvarjalni princip sveta, ki se v panteizmu enači s pojmom boga ~ *naturata* /naturáta/ ustvarjena narava; svet, ustvarjen z vsemi pripadajočimi lastnostmi žive in nežive narave

natúra^{2-e} ž [lat. natura¹] **1.** narava, posebne, prirojene lastnosti česa **2.** narava, stvarstvo, vesoljstvo z vsemi svojimi pojavi; naravni red stvari

naturalízem -zma m [nlat. *naturalismus*, fr. *naturalisme* iz lat. *naturalis* naraven] **1. a)** smer, ki pojmovanje sveta utemeljuje na podlagi delovanja naravnih sil in zakonov ter zanika obstoj tistega, kar naravno danemu spoznanju ni dostopno **b)** teorija, ki utemeljuje etične presoje na naravnih nagnjenjih in željah fil. **2.** umetnostna smer ob koncu 19. stoletja, ki hoče brez idealiziranja upodabljati resničnost in ljudi, predvsem zunanost in posebnost, dokazuječ, da je človek plod okolja in dednosti um.

negácija -e e ž [lat. *negatio* tajenje iz *negare* negirati] **1.** logična operacija **a)** nad stavki (izjavami, sod-bami, mislimi) izražena s predpono ne **b)** nad predikati (stavčnimi funkcijami) **2.** nikalnica lingv. ~ *negácije* -e ~ ž izjava, ki zanika drugo, že zanikano izjavo in je enaka prvotni izjavi

negatívem -vna -o [lat. *negativus* iz *negare* negirati] **1.** ki se nanaša na negativ ali izraža negacijo **a)** nika-len, zanikujoč, zanikan **b)** odklonilen (~a sodba, ~ odgovor); slab; neugoden (~ vtis) **2.** nasproten pozitivnemu **3.** ki je manjši od nič (~a števila, ~a veličina) ~a *definicija* -e -e e ž definicija, ki nikalno opredeli vsebino pojma fil. ~a *teologija* -e -e e ž teologija, ki poudarja, da je o Bogu mogoče vedeti predvsem, kaj ni rel.

negátum -a m [lat. iz *negatus* zanikan iz *negare* negirati] zanikanje logičnega izraza ali logičnega pojma

negírati -am *dov. in nedov.* [lat. *negare* iz *ne(c)* ne + *ai(i)are* potrditi; reči, izjaviti] **1.** tajiti, zanikati, zan-ikovati **2.** uničiti, odpraviti

néokántovec -vca m [nlat.] novokantovec, privrženeц novokantovstva *néokántovstvo* -a s

novokantovstvo, ime filozofskih šol v 19. stol., ki so na podlagi apriornih oblik spoznanja skušale postaviti spoznavoslovne kriterije za znanstvena spoznanja

néokonfucianízem -zma *m* [angl. *neoconfucianism*] kitajska filozofska šola v 11. in 12. stol., ki je ohranjala konfucijanska etična načela in jih nadgradila z daoističnimi, budističnimi in ostalimi elementi kitajske filozofske tradicije

néopitagorízem -zma *m* [*po grškem filozofu in matematiku Pitagori, 570–496 pr. n. št.] oživljanje pitagorejske dualistične mistike dobrega in zla v pozni helenistični dobi in prvih stoletjih rimskega cesarstva

néoplatonízem -zma *m* [* angl. *neoplatonism*] zadnja oblika antične filozofije iz 3. stol. n.št., eklektična, mistično religiozna filozofska smer, nastala s stapljanjem stoičnih, epikurejskih in skeptičnih nauk s Platonovo in Aristotelovo filozofijo

néopozitivízem -zma *m* [nlat.] idealistična filozofska smer, ki zanikuječ vlogo filozofije poudarja idealizem v filozofiji in znanosti

néosholástika -e ž [*] raziskovanje in obnove filozofsko-teološkega mišljenja srednjeveške sholastike ob koncu 19. stol. v katoliški cerkvi fil., teol.

néotomízem -zma *m* [nlat. po Tomažu Akvinskem] **1.** filozofska teleološka doktrina, ki oživlja idealistični teleološki sistem Tomaža Akvinskega, s katerim skuša spraviti znanost z religijo

ničejánc -nca *m*, **ničejánka** -e ž [angl. *nietzschean* po filozofu F. Nietzscheju, 1844–1900] privrženec, privrženka ničejanstva **ničejánstvo** -a *s* smer v kulturnem življenju konec 19. in v prvi polovici 20. stol., ki je v estetsko, socialno in politično miselnost prenašala Nietzschejeve ideje (npr. o moralni, krščanstvu, nadčloveku)

nihilízem -zma *m* [nlat. *nihilismus* iz *nihilista* nihilist] skrajni skepticizem, prazno, logično neutemeljeno zavračanje kakih načel, resnic, spoznanj (npr. moralnih norm in vrednot, možnosti spoznanja resnice) fil.

nirvána -e ž [skt. iz *nirva* ugasnitev] **1.** v bu-

dizmu, hinduizmu in džainizmu osvoboditev od vseh karm, izstop iz krogotoka rojstev in smrti, odsotnost jaza, spoznanje prave narave človeka in stvarstva fil. **2.** fig. blaženost, mir

noéma -e ž [nlat. *noëma* iz gr. *nóema* iz *noein* misliti, spoznati iz *nóos/no•s* duh; misel; um, razum] **1.** vse-bina misli, kar se z mislimi dojame, mišljeno **2.** vsebina misli, na katero se nanaša intencionalna analiza fil.

noétičen -čna -o [nlat. *noëticus* iz gr. *noetikós* sposoben za umevanje iz *noëtós* razumen iz *noein* misliti, spoznati iz *nóos/no•s* duh; misel; um, razum] spoznaven, ki se nanaša na mišljenje in spoznavanje

noétika -e ž [nlat. *noëtica/noëtice* iz *noëticus* noetičen] spoznavna teorija, nauk o človeškem mišljenju in spoznavanju

noéza -e ž [iz gr. *nóesis* zaznavanje, umevanje iz *noein* misliti, spoznati iz *nóos/no•s* duh; misel; um, razum] akt intencionalne zavesti, spoznavanje, dejavnost uma s katerim se zaobjame smisel in pomen neke misli ali predmeta fil., log.

nominalízem -zma *m* [fr. *nominalisme* iz *nominal* iz lat. *nomen* ime] v sholastični filozofiji prepričanje, da so splošni pojmi zgolj besede, abstrakcije razuma, medtem ko dejansko obstajajo samo posamezne stvari

noórma -e ž [lat. mizarjev kotomer; mera, pravilo] pravilo, vodilo, (etično, estetsko, pravno) načelo, predpis

normálen -lna -o [nlat. *normalis* iz lat. pravokoten, pravilen iz *norma* norma] **1.** pravilen, običajen **2.** pravokoten, navpičen (~a sila)

normálíje -ij ž *mn.* [lat. *mn. normalia* iz *normalis* normalen] pravila, vodila; zbirka pravil ali predpisov; predpisani vzorci ali norme

normatíven -vna -o [nlat. *normativus*, fr. *normatif* normativen iz lat. *norma* norma] določilen, ki uravnava; ki sloni na normi; ki določa pravila, predpise ali je v veljavi kot pravilo; ~e **znanosti** znanosti, ki obravnavajo, določajo norme, pravila človekovega ravnanja, mišljenja fil.

normativízem -zma *m* [angl. *normativism* iz



norma-tive normativen] filozofska teorija, ki daje praktični usmerjenosti duha prednost in veljavo pred golim teoretiziranjem

nōumen -a m [gr. *noōmenon* iz *noēn* misliti, spoznati] *tudi* **nōumenon** -a m tisto kar je lahko le mišljeno, kar lahko spoznamo le z duhom in mišljenjem **a**) inteligibilna bit, ideja pri Platonu **b**) stvar na sebi, predmet, ki se nahaja onkraj naše čutne zaznave in je zato nespoznaten

nūmen -a m [lat. *nu(i)men* * iz *nuere* prikimati iz gr. *neúein* nagniti glavo] bog, božanstvo, božansko bitje; božanska sila; božanskost

numinózen -zna -o [iz lat. *numen*, *numinis* numen] božanski, božanstven, a hkrati nedojemljiv, ki hkrati vzbuja zaupanje in strah

nús *neskl. m* [gr. *noús/nóos*] duh; misel; um, razum **a**) pri Anaksagori svetovni duh, ki oblikuje vesolje iz neurejenega kaosa **b**) pri Platonu in Aristotelu človekov misleči duh

O

objékt -a m [nlat. *objectum* predmet; proti, nasproti postavljeno iz lat. *obicere* nasproti vreči, postaviti iz *ob* nasproti, pred + *iacere* vreči] **1.** predmet, stvar (vse, kar zaznavamo s čutili) **2.** predmet, dopolnilo, stavčni člen, ki dopolnjuje povedek lingv. **3.** čutni ali nadčutni predmet subjektive zavestne (spoznavne, miselne, praktične) dejavnosti fil. **4.** cilj, tarča

objektivácija -e ž [nlat. *objectivatio* iz *objectivus* objektiv] **1.** (p)opredmetenje občutkov, pojmov in drugih vsebin zavesti v samostojne, od zavesti neodvisne objekte fil. **2.** fig. utelešenje, popredmetenje

objektívén -vna -o [nlat. *objectivus* predmeten iz *ob-jectum* objekt] **1.** dejanski, resničen, ki obstoja neodvisno od subjekta, od človeške zavesti (~a realnost, ~i svet) fil. **2.** stvaren, nepristranski, pravičen (~a resnica, ~a zakonitost, ~o mnenje); ~i **idealízem** -ega -zma m filozofske smeri, ki izhajajo iz Platonovega nauka, da je resničen, objektivno obstoječ le duhovni, onstranski svet idej, izkustveni svet pa je le njegov odsev

objektivírati -am *dov. in nedov.* [fr. *objectiver* iz nlat. *objectif*/objektiven] popredmetiti, utelesiti, spremeniti v objekt; pojmovati (prikazati, predstaviti) kot objekt

objektivitéta -e ž [fr. *objectivité* iz *objectif* objektiv] objektivnost, stvarnost, dejanskost, lastnost objektivnega, kar obstoji ne glede na človeško zavest

objektivízem -zma m [fr. *objectivisme* iz *objectif* objektiv] **1.** priznavanje splošnoveljavnih spoznavnih meril in resnic, obstoječih neodvisno od spoznavajočega subjekta fil. **2.** način preučevanja, ki jemlje za izhodišče analizo objekta, objektivne resničnosti **3.** nazor, ki priznava obstoj splošnih, objektivnih etičnih in moralnih vrednot

okazionalízem -zma m [fr. *occasionalisme* iz lat. *occasionalis* priložnosten, slučajen iz *oc-casio* priložnost] filozofski nauk iz 17. stol., utemeljen na prepričanju, da je božja volja in ne naravna nujnost pravi vzrok vzajemnosti delovanja telesa in duše, ki sta le priložnost za udejanjanje božje volje

okcidént -nta m [lat. *occidens*, *occidentis* iz *occidere* zaiti, izginiti (sonce) iz *ob-* + *cadere* pasti] **1.** zahodni del antičnega sveta zgod. **2.** zahod (stran neba)

okcidentalízem -zma m [angl. *occidentalism* iz *occi-dental* okcidental] mišljenje, ki predpostavlja da ima Zahod skupne značilnosti ne glede na njegove geografske, kulturne in družbene posebnosti

óntičén -čna -o [angl. *ontic* iz gr. *ón*, *óntos* bit, bitje iz *eínai* biti] ki se nanaša na bit, obstoj **onto-** [nlat. iz *ón*, *óntos* bit, bitje iz *eínai* biti] v zloženkah: bit, bitje, npr. ontologija

ontologíja -e ž [nlat. iz gr. *ón*, *óntos* bit, bitje iz *eínai* biti] **1.** filozofska disciplina, nauk o biti in bivajočem, raziskovanje temelja vsega, kar biva, obstaja **2.** načela, ki obravnavajo osnovo, vzroke in najsplošnejše lastnosti česa

ontologízem -zma m [angl. *ontologism*] nazor, ki na podlagi istovetenja pojmov bitja in Boga, zagovarja možnost neposrednega, naravnega spoznanja Boga fil., teol.

ontolóški -a -o [gl. ontologíja] ki se nanaša na



ontolog-ijo (~a naziranja, ~i dualizem, ~i nauk); ~i **dokaz** (za obstoj Boga) sholastični dokaz o obstoju Boga, izpeljan iz pojma Boga kot popolnega bitja ~a **diferenca** -e -e ž razlika med bitjo in bivajočim; med eksistenco stvari in eksistenco človeka

optimist -a m [nlat. *optimista*, fr. *optimiste* iz *optimisme* optimizem] ž optimistka **1.** privrženec filozofskega optimizma **2.** kdor gleda na vse le z dobre strani, pričakuje vedno dober izid **3.** razred tekmovalnih jadric, po velikosti primernih za otroke, z enim jadrom in enim članom posadke šp.

optimizem -zma m [fr. *optimisme* iz lat. *optimus* najboljši iz *bonus* dober] **1.** filozofsko naziranje, daje naš (od Boga ustvarjeni) svet, najboljši izmed vseh možnih svetov, obstoj zla pa služi poudarjanju dobrega fil. **2.** vedro, pozitivno razpoloženje; težnja gledati na svet in življenje z dobre, svetle strani

orfichen -čna -o [gr. *orphikós* po Orfeju, bajeslovnem grškem pevcu] **1.** ki se nanaša na orfika ali orfiko **2.** fig. skrivnosten; preroški **orfik** -a m pripadnik starogrške versko-filozofske ločine iz 6. stol. pr. n. št. **orfist** -a m, **orfistka** -e ž pripadnik, pripadnica orfizma **orfizem** -zma m [iz gr. po Orfeju, bajeslovnem grškem pevcu] **1.** verski in filozofski sistem orfikov, ki vsebuje nauk o neumrljivosti in preseljevanju duš, mistično obredje ter podarja vzdržno, čisto življenje, vegetarjanstvo

organon -a m [gr. *organon* naprava, orodje; glasbilo; telesni organ] **1.** pri peripatetikih ime za Aristotelovo logiko, orodje za spoznanje resnice fil. **2.** sistem načel ali pravil za znanstveno raziskovanje

oričnt -•nta m [angl. *orient* iz lat. *oriens*, *orientis* sončni vzhod, *Oriens*, *Oriens* ozemlje vzhodno od Evrope iz *oriri* vziti, vstati, dvigniti se] **1.** vzhod (stran neba) **2.** posplošeno poimenovanje za kulture in področja vzhodno od Sredozemskega morja

P

pan- [nlat. *pan-*, gr. *pan-*, *pag-* iz *pân* vse iz *pâs*, *panthós* ves, vse] v zloženkah: vse, celota, **pánenteizem** -zma m [* iz gr.] versko filozofski nauk, po katerem je Bog svetu ima-nenten, a ga hkrati presega

pánkalízem -zma m [* iz pan- + gr. *kalós* lep] nauk, po katerem je lepota temeljna kategorija stvarnosti, svet je urejen po zakonih lepote

panlogizem -zma m [pan- + gr. *lógos*] nauk, po katerem je stvarstvo utelešenje logosa, vesoljnega razuma

panpsihízem -zma m [*] nauki, po katerih so tako celotno stvarstvo kot posamezne stvari prežete z dušo

panteizem -zma m [nlat. iz pan- + -teizem] religiozno-filozofski nauk, ki na podlagi prepričanja o vseprisotnosti boga v svetu enači svet in boga ter stvariteljsko počelo pripisuje naravi sami

pantelízem -zma m [gr.] pojmovanje, po katerem je volja temeljno počelo ali notranje bistvo vsega

pántheon -a m [lat. *pantheon/pantheum* iz gr. *Pántheon* iz pan- + *theós* bog] **a)** celota vseh bogov kake politeistične religije rel. **b)** antično svetišče, posvečeno vsem bogovom

panvitalízem -zma m [nlat.] nazor, po katerem je življenje vseprežemajoča sila celotnega stvarstva

panzofíja -e ž [gr.] vseznanje, enciklopedično prikazovanje vsega človeškega znanja, ki naj bi razrešilo vse nesporazume in odstranilo vse zmote človeštva

pasivízem -zma m [angl. *passivism* iz *passive* pasiven²] **1.** pasivnost, pasiven, nedejaven odnos do česa **2.** naziranje, da je vse dogajanje mehanično brez možnosti svobodnega delovanja, volje in spontanosti; mirno prenašanje usode fil.

pátos -a m [gr. *páthos* trpljenje, muka; bolezen, strast * iz *páskhein* trpeti, pretrpeti; dobiti vtis; doživeti, uživati] strast, strastna vznemsenost ali navdušenost, zanos, žar, pretirana čustvenost ali slovesnost



patristika -e ž [nlat. *patristica* iz lat. *patres ecclesiae* cerkveni očetje] nauk cerkvenih očetov iz prvih stoletij krščanstva, ki združuje krščansko dogmatiko z antično filozofijo fil., rel.

percépcija -e ž [lat. *perceptio* iz *percipere* sprejeti, zaznati] **1.** čutno zaznavanje, dojetje predmetov in vtisov iz zunanjega sveta **2.** psihični proces zaznavanja, dojetanja; zaznava psih., fil.

perfekcionizem -zma m [fr. *perfectionnisme* iz *perfection* perfekcija] **1.** prizadevanje za popolnost, dovršenost **2.** etični nauk o zmoglosti človeka in človeštva za moralno, socialno in duhovno izpopolnjenje fil.

peripatétik -a m [gr. *peripatetikós* sprehajalec iz *peripatein* sprehajati se (ker je Aristotel poučeval med sprehodi)] Aristotelov učenec ali privrženec njegove filozofske šole

peripatos -a m [gr. *peripatos* sprehajalni hodnik iz *peripatein* sprehajati se] del filozofske šole v At-enah, kjer je poučeval Aristotel

personalizem -zma m [angl. *personalism* iz lat. *per-sona* persona] **1.** teistično pojmovanje Boga kot os-ebe rel. **2.** naziv za različna filozofska, sociološka ali moralna naziranja, ki pojmujejo človeško osebo kot samodejavno, svobodno, samouresničujočo se bit in jo postavljajo za temeljno etično kategorijo fil.

perspektivizem -zma m [nem. *Perspektivismus*] spoznavoslovni nazor, ki zanika obstoj splošno veljavnega spoznanja na podlagi prepričanja, da je vsako spoznanje odvisno od stališča, perspektive spoznavajočega subjekta

pesimizem -zma m [fr. *pessimisme* iz lat. *pessimus* najslabši iz *malus* zloben, slab] **1. a)** naziranje, da sta življenje in svet predvsem brezsmiselno trpljenje, ki ga naključno prekinajo svetli trenutki lit. **b)** naziranje, da zlo vselej prevlada nad dobrim, da živimo v najslabšem izmed možnih svetov in da je težnja zgodovinskega razvoja moralno nazadovanje fil. **2. fig.** črnogledost, mračno duševno razpoloženje; težnja, gledati na svet in življenje le (ali pretežno) od slabe, temne strani

pironizem -zma m [po grškem filozofu Pironu,

okrog 360–270 pr. n. št.] nazor, da se je potrebno vzdrževati trditev in sodb, ki so ravno tako neutemeljene kot njihova nasprotja; skrajni skepti-cizem

pitagorjec -jca m [po grškem filozofu in matematiku Pitagori, 570–496 pr. n. št.] **1.** učenec in privrženec pitagorejske šole **2. mn.** pitagorejci, učenci in privrženeci Pitagorovega nauka o nesmrtnosti in preseljevanju duš ter o številu in številskih razmerjih kot temeljnih principih harmonije vesolja fil.

platóničen -čna -o [lat. *platonicus* iz gr. *platonikós* po filozofu Platonu, * 427–347 pr. n. št] **1. a)** ki se nanaša na Platona, platonizem fil. **b)** gl. idealističen **2. fig. a)** netelesen, nečuten, zgolj duhoven; *~a ljubezen* **1. fig.** ljubezen brez želje po čutnih, telesnih odnosih **2. gl.** eros **b)** gl. idealen

platonizem -zma m [nlat. *platonismus* po filozofu Platonu, * 427–347 pr. n. št.] Platonova filozofija, ki temelji predvsem na metafizičnem nauku o večnih idejah kot resničnem bistvu stvari, ideji Dobrega ter nauku o državi kot vladavini modrih

pleróma -e ž [gr. *pléroma* (po)polnost, obilje] princip polnosti v filozofiji gnostikov, božanski prazvir vseh emanacij življenja in duha

pluralizem -zma m [fr. *pluralisme* iz lat. *pluralis* pluralen] **1.** vsak nauk **a)** ki temelji na množstvu načel, idej, nazorov **b)** ki spričo umanjkanja enot-nega kriterija priznava različne, od stališč posameznikov odvisne resnice fil. **2.** doktrina in praksa, ki priznavata obstoj različnih družbenih, kulturnih, političnih, verskih in drugih interesov, idej ter njihovo pravico do svobodnega izražanja in organiziranja

pnévma -e ž [gr. *pnȇma* zrak, dih; duh, duša; življenjsko gibalo * iz *pnȇn* dihati] **1.** življenjsko počelo, ki so ga stoiki imeli za peti element, vseprežemajoč duh, dušo, toplino fil. **2.** Sveti duh, tudi poimenovanje za angela in Jezusa Kristusa rel.

pnevmátik -a m [* iz lat. *pneumaticus* ki se tiče vetra, zraka; kdor ima dar duha iz gr. *pneumatikós* zračen; duhoven, duševen; božji iz



pne•ma, pne•matos zrak, dih; duh, duša; življenjsko gibalno v gnostični filozofiji kdor lahko dojame eterično snov, gledano kot življenjsko načelo, oz. utelešenost Svetega duha

polémika -e ž [* iz gr. *polemikós* vojni iz *pólemos* vo-jna] ostra, javna, pisna ali ustna izmenjava nasprotujočih si mnenj, navadno o znanstvenih, literarnih ali filozofskih vprašanjih; debata, razprava *po•lem•iz•tra•ti* -am *dov. in nedov.* sodelovati v polemiki, razpravljati, pripraviti se o čem

poš•t•o•d•e•r•n•a -e ž [fr.] umetnostna in duhovno zgodovinska oznaka dobe, ki je sledila moderni in jo označujejo brezsrediščnost, večpomenskost, mešanje različnih ravni, zgodovinskih perspektiv in razlag um., zgod., fil.

poš•t•o•d•e•r•n•iz•e•m -zma *m* [fr.] duhovna in umetniška smer, ki ohranja elemente modernizma a se hkrati vrača k tradicionalnim slogom in smerem um.

postulát -a *m* [lat. *postulatum* zahteva] **1.** zahteva, zahtevek; prošnja **2.** podmena, nedokazana ali nedokazljiva postavka ali trditev, potrebna kot osnova ali izhodišče kake teorije **3. fig.** osnovno načelo fil.

postulírati -am *dov. in nedov.* [iz lat. *postulare* zahtevati, terjati, predlagati] **1.** zahtevati kaj; prositi **2.** sprejeti ali domnevati kot resnično brez preizkušanja ali dokaza, postaviti kot postulat log.

pozícija -e ž [lat. *positio* iz *ponere* namestiti, postaviti] **1.** lega ali položaj v prostoru **2.** položaj v okoliščinah, v katerih se kdo nahaja **3.** osnovna logična ali filozofska postavka, izhodišče fil.

pozitivízem -zma *m* [fr. *positivisme* iz *positif* pozitiven] filozofska smer in na njej osnovana metodologija znanosti, ki zanika vsako nedokazljivo ali apriorno spoznanje in se zavestno omejuje le na empirična dejstva

pragmatízem -zma *m* [nem. *Pragmatismus* iz gr. *pragmatikós* pragmatičen] **1.** smer, po kateri leži smisel teoretskih spoznanj v njihovih praktičnih posledicah, uporabni vrednosti fil. **2.** podrejanje človekovega prizadevanja praktični uporabnosti, koristi

prákriti *neskl.* ž [skt. *prakrti* narava, prvobitna snov] v indijskih filozofijah najvišja narava, osnova materije in celote bivajočega

prák•sa -e ž [nlat. *praxis* iz gr. *práxis* dejanje, ravnanje; gibanje; stvar iz *prássein* prodirati, prebroditi; storiti, izdelati, opraviti] **1.** dejavnost, namenjena neposrednemu zadovoljevanju človekovih potreb **2.** izkušnja, vaja, ročnost, spretnost **3.** izvajanje, praktično uporabljanje znanja, naukov, načel

prána -e ž [skt. življenjski dah iz *pran* dihati] v indijskih filozofijah **a)** življenjska sila, ki omogoča bivanje in delovanje vseh živih bitij **b)** gonilna in oživljujoča moč stvarstva

pranajáma -e ž [skt. *pranayama* iz *prana* prana + *ayama* uravnavanje, nadzorovanje] obvladovanje in nadzor nad tokovi prane v telesu, četrti izmed osmih delov radža joge

prát•jahára -e ž [skt. *pratyahara* umik, izločitev] nadzorovan umik zavesti od vseh čutnih zaznav, peti izmed osmih delov radža joge

predestinácija -e ž [nlat. *praedestinatio* iz pre- + lat. *destinare* določiti] **1.** vnaprejšnja določenost; *nauk o ~i* nauk o vnaprejšnji določenosti človekove usode, njegovega zveličanja in pogubljenja teol. **2. fig.** usoda *pre•destinírati* -am *dov. in nedov.* vnaprej določiti, npr. usodo

pre•determínácija -e ž [pre- + determinacija] vn-aprejšnja določenost človeške volje in dejanj

predeterminízem -zma *m* [pre- + determinizem] nauk o predeterminaciji, nauk, da so človeška volja in dejanja določena vnaprej, in sicer po naravnih zakonih ali od božje previdnosti

predikábílje -ij ž *mn.* [nlat. *mn. praedicabilia* iz lat. *praedicare* predikirati] **1.** po Porfiriju Aristotelovih petero logičnih predikatov: rod, vrsta, razlika, lastnost in naključna značilnost **2.** iz kategorij izvedeni, čisti pojmi uma fil.

predikácija -e ž [lat. *praedicatio* iz *praedicare* predikirati] določanje vrednosti s pomočjo običajnih ali shematiziranih meril

predikát -a *m* [nlat. *praedicatum* iz lat. *prae-*



dicare iz pre- + *dicare* reči, določiti, imenovati iz *dicere* govoriti, reči] **1.** povedek, stavčni člen, izražen z osebno glagolsko obliko ali z njeno pomočjo lingv. **2.** bistvena lastnost, značilnost, kar se navaja o subjektu kot njegovo lastnost log. *predikáten* -tna -o povedkov(en); priveden lingv. *~a logika* logika, ki raziskuje logične stavke z vidika njihove notranje strukture

pr*stabilírán -a -o [pre- +lat. *stabilire* utrditi] vn-aprej določen, urejen *~a harmoníja* -e -e ž pri Leibnizu od Boga izvirajoča skladnost med vsemi pojavi, ki usmerja vse stvari k istemu smotru fil. *pr*stabilírati* -am *dov. in nedov.* poprej ali vnaprej določiti kaj

primitívén -vna -o [angl. *primitive* primaren, prvobiten, prvoten iz lat. *primitívus*] **1.** prvobiten, na začetni stopnji razvoja, prvoten **2.** narejen brez orodja, opreme, preprost **3.** fig. nekulturen, neciviliziran, ki kaže na kulturo in civilizacijsko preprostost; *~a umetnost* predzgodovinska, najstarejša znanost; primarna ali neizumetničena stopnja v umetnosti katerekoli kulture

primitívíst -a m, **primitívístka** -e ž [angl. *primitivist* iz *primitive* primitiven] kdor uporablja preproste in prvobitne tehnike umetniškega ustvarjanja; kogar navdihuje primitivna umetnost um.

primitívízém -zma m [angl. *primitivism* iz lat. *prim-ítivus* prvi v svoji vrsti] **1.** zaostalost, preproščina **2.** težnja k preprostemu, primarnemu, neizdelanemu v umetnosti, filozofiji in družbi

príncíp -a m [lat. *principium* začetek, izvor vzrok; temelj; prvina] **1.** osnovni pojem (kake vede) **2.** snovno ali duhovno počelo, osnova, pravir, pravzrok vsega, kar obstoji, osnova in vir spoznanja fil. **3.** (spoznavno) načelo, vodilo, osnovno vodilno načelo (kot smernica za življenje in delovanje); najvišja življenjska resnica **4.** bistvena sestavina ali lastnost **5.** pravilo ali zakon, ki osvetljuje kake naravne pojave

probabilízém -zma m [nlat. *probabilismus*, špan. *probabilismo* iz *probable* probabilen] skeptičen način mišljenja, da ni nikakršnega

zanesljivega in dokončnega védenja, ker vsako védenje vsebuje določeno stopnjo verjetnosti ne more biti nobena trditve popolnoma napačna ali popolnoma pravilna fil.

prolegóména -men s mn. [gr. *prolegómenon*, mn. *prolegóména* iz pro- + *légein* govoriti] uvod, uvodne besede v znanstveno razpravo, ki pojasnjuje njen predmet in določa pojme **protréptika** -e ž [lat. *protrepticón* iz gr. *protreptikón* iz *protrepein* usmeriti, spodbuditi] **1.** spodbuda k študiju filozofije kot sestavni del antičnih didaktičnih spisov

psíha -e ž [gr. *psyché* dih; duša iz *psychein* dihati] duša; duh; duševnost

psíhik -a m [nlat. *psychicus* iz psihičen] v filozofiji gnostikov oznaka za tistega, ki je sposoben verovanja, ne pa tudi spoznanja božjega razodetja fil.

psíhika -e ž [nlat. *psychica* iz *psychicus* psihičen] **1.** način mišljenja, duševno življenje **2.** duševnost, zbir vseh moralnih, miselnih in čustvenih lastnosti človeka ali skupnosti

psíhízém -zma m [angl. *psychisme* iz *psyche* psiha] naziranje, po katerem naj bi bil duševni svet središče vsega resničnega

psíhomonízém -zma m [psího- + gr. *mónos* sam] naziranje, da je bit, dejanskost le vsebina zavesti in da so vsi pojavi v svojem bistvu duševni

psíhovítalízém -zma m [psího- + -vitalizem] razlaganje življenjskih pojavov z duševnimi silami

purúša -e ž [skt. *purusa*] v indijskih filozofijah **a)** zavestno bitje, posamezna duša **b)** najvišja zavest

Q

qi -ja m [čí/ kit. para; eter; substanca] vesoljna, vseprezemajoča življenjska sila; notranja življenjska energija posameznika; *tudi chi* -ja m

qi gong -a m [čí gúng/ kit. iz *qi* para; eter; substanca + *gong* večšina] kitajska večšina za obvladovanje notranje energije; metoda zdravljenja in samozdravljenja s pomočjo dihanja, gibanja in predstavne moči

R

racionalizem -zma *m* [fr. *rationalisme* iz lat. *ratiōn-alis* racionalen] **1.** spoznavoslovni nazor in iz njega izhajajo filozofske smeri, ki postavljajo razum za edini resnični izvor spoznanja fil. **2.** teološka smer, ki postavlja razum (ne razodetje) za vir spoznanja verskih resnic teol. **3.** (raz)umsko presojanje ali ukrepanje; razumarstvo

rádža jóga ~-e ž [skt. *raja yoga* kraljevska joga iz *raja* radža + *yoga* joga] ena izmed štirih poti joge, ki sestoji iz osmih delov, stopenj, s pomočjo katerih se doseže samospoznanje

rága -e ž [skt. *rāga* barva, poželenje, strast] **1.** v indijskih filozofijah navezanost, ki spremlja užitek, zato je eden glavnih vzrokov trpljenja človeka

realizem -zma *m* [nlat. *realismus*, fr. *réalisme* iz nlat. *realis* realen] **1.** skupni izraz za teorije, ki preučujejo stvarnost, resnični obstoj česa (npr. splošnih pojmov pred posameznostmi; objektivne realnosti neodvisno od zavesti) fil. **2.** čut za stvarnost, upoštevanje dejstev

redúkcija -e ž [lat. *reductio* poteg nazaj, ponovna namestitvev iz *reducere* reducirati] **1.** (z)manjšanje, (s)krčenje, (z)nižanje, omejitve; odvzem, poenostavitev **2.** zvajanje **a)** kompleksnih pojmov na enostavne log. **b)** posamičnih spoznanj na osnovno, skupno načelo fil.

redukciónizem -zma *m* [fr. *réductionnisme* iz *réduction* redukcija] filozofsko stališče, ki zvjaja posamezna in posebna spoznanja na osnovna, skupna načela

regresíven -vna -o [nlat. *regressivus*] ki gre nazaj, ki pojema; povraten, ki gre od posledice k vzroku

regulatívén -vna -o [nlat. *regulativus* iz lat. *regulare* regulirati] **1.** ki ureja, urejevalen, ki določa (način, postopek, smer) **2.** predpostavljen (načelo), ki usmerja k spoznanju fil.

reifikácija -e ž [angl. *reification* iz lat. *res*, *rei* stvar + *-ficirati*] popredmetenje, dejavnost ali proces spreminjanja človeškega bitja v stvar, v predmet, v trpni objekt

reinkarnácija -e ž [nlat. iz re- + inkarnacija utelešenje] **1.** ponovno rojstvo, ponovno utelešenje **2.** v budizmu in indijskih filozofijah ponovno utelešenje duše

relativizem -zma *m* [nlat. *relativismus*, fr. *relativisme* iz *relatif* relativen] **1. a)** spoznavoslovno stališče, po katerem so vsa spoznanja, resnice in vrednote relativne, pogojene z odnosom med človekom in predmetom spoznavanja **b)** nazor, da so spoznatni le odnosi med stvarmi in ne stvari same fil. **kulturni** ~-ega -a *m* teorija, po kateri je možno določeno kul-turo vrednotiti le z gledišča njenih lastnih vrednot in navad **2.** relativnost

relígija -e ž [lat. *religio* vera, pobožnost, bogaboječnost; pomislek, razmišljanje iz *relegere* znova premišljevat iz re- + *legere* brati; zbrati; izbrati * ali iz *religare* povezati iz re- + *ligare* ligirati] **1.** sistem naukov, norm, vrednot in obredov, skozi katero se izkazuje vera v nadnaravno duhovno silo **2.** verovanje, verstvo; veroizpoved

ren -a *m* [/tržn/ kit. človek, človečnost dobrota] človekoljubje, pot do samooblikovanja posameznika, najvišje načelo konfucijanske etike fil.

renesánsa -e ž [fr. *renaissance* ponovno rojstvo, preporod (antike) iz *renaître* ponovno se roditi; preroditi se iz re- + *naître* roditi] **1.** kulturno gibanje v zahodni Evropi od 14. do 16. stol., ki je skozi prerajanje svobodenega, ustvarjalnega človeškega duha po vzoru antike reformiralo umetnost, znanost in filozofijo lit., um., zgod. fil.

rtá *neskl.* ž [skt.] v vedanti najvišja resnica, kozmični red, božji zakon

S

sadhana -e ž [/sadána/ skt. iz *sadh* dovršiti, iti k cilju] v indijskih filozofijah notranja duhovna pot, urjenje joge, s katerim se doseže samospoznanje

sadhu -ja *m* [/sádu/ skt. dober, dobronameren, zanesljiv] v Indiji izraz za potujočega asketa ali človeka z lastnostmi svetnika

samadhí -ja *m* [/samádi/ skt. združitev, popo-



nost, dovršenost] samospoznanje, v indijski filozofiji joge zadnja od osmih stopenj, ki pripravnik vodi do samospoznanju, stanje nadzavesti, enosti individualne zavesti s Kozmično zavestjo

samsára -e ž [iz skt. tok] v indijskih filozofijah

a) krogotok življenja in smrti **b**) pojavni svet, svet mnogoterosti; *tudi samsára* -e ž

samskára -e ž [skt.] v filozofiji joge, vtis v nezavednem delu duševnosti, rezultat misli, želja, čustev in dejavnosti človeka

sankhja -e ž [sánkja/ skt. *samkhya* samkhja] eden od šestih indijskih klasičnih filozofskih sistemov, ki analizira 25 temeljnih elementov stvarstva; *tudi samkhja* -e ž

sátja -e ž [skt. *satya* resnica] temeljna koncepcija in-dijskih filozofij

sátjagráha -e ž [skt. *satya* satja + *graha* oprijeti se, posedovati] pri Gandiju moč resnice, ljubezni, nenasilja, ki je vključevala različne oblike družbenega in političnega delovanja fil., pol.

satóri -ja m [jap. iz *satoru* razsvetljenje, ugotovitev, razumevanje iz skt. *sambodhi* razsvetljenje] nenadno intuitivno razsvetljenje v zen budizmu rel.

sékta -e ž [nlat. *secta* ravnanje po temeljnem načelu; stranka, sekta iz lat. filozofska šola; ločina; politična stranka] ločina, manjša, vase zaprta skupina, ki se je odcepila od (navadno verske) skupnosti

semántičen -čna -o [fr. *sémantique* iz gr. *semantikós* označujoč, pomenljiv iz *semáinein* označiti iz *s•ma*, *s•matos* znak] pomenosloven, pomenski, ki se nanaša na semantiko (~a analiza, ~a struktura)

semántika -e ž [iz gr. *semantikós* označujoč, pomenljiv iz *semáinein* označiti iz *s•ma*, *s•matos* znak] **1. a**) pomenoslovje, veda o pomenu besed **b**) pomen, pomenskost (~ besed, ~ fraz) lingv. **2.** filozofska smer, po kateri protislovja in neskladnosti znotraj družbenih zna-nosti izvirajo iz nepreciznosti izrazja in pojmov fil.

semiologíja -e ž [gr.] **1.** znanost, ki preučuje življenje znakov znotraj družbe fil. **4.** znamenjeslovje, nauk o znamenjih lingv.

semiótika -e ž [gr. *semeiotiké téchne*] znamenjeslovje, veda o znamenjih lingv.

senzualízem -zma m [fr. *sensualisme* iz lat. *sensualis* čuten] **1.** smer v spoznavni teoriji, po kateri je čutna zaznava edini vir spoznanja **2.** etični nauk, ki ima čutno uživanje za najvišjo vrednoto

sholástika -e ž [nlat. iz *scholastica* kar pripada šoli, šolske vaje iz lat. *schola* šola, nauk] **1.** srednjeveška filozofija, ki so jo poučevali na visokih šolah, katere namen je bil filozofsko utemeljiti verske resnice fil. **2. fig.** prazno, nesmiselno govorjenje; abstraktno znanje, ločeno od življenja in prakse

signifikánt -a m [iz lat. *significans*, *significans* sig-nifikanten] označevalec **a**) izrazna stran govornega znaka lingv. **b**) čutno zaznavna stran znaka fil.

silogístika -e ž [angl. *sylogistic* iz lat. *sylogisticus* sklepalen iz gr. *sylogistikós*] nauk o silogizmih v formalni logiki

silogízem -zma m [iz gr. *sylogis-mós* iz *synlégein* zbirati, sklepati, izvajati] **1.** (logično) sklepanje, sestavljeno iz dveh ali več premis in iz njih izpeljanega sklepa **2.** v ožjem pomenu deduktivni sklep log.

singularízem -zma m [angl. *singularism* iz lat. *singularis* singularen] pojmovanje, po katerem je svet nedeljiva celota, množstvo in posamezni deli pa so le navidezni

sinkretízem -zma m [nlat. *syncretismus* iz gr. *sygkretismós* združitev; koalicija dveh proti tretjemu iz *sygkretízein* iz *syn* + *kretízein* delati, govoriti kot Krečan iz *Krés*, *Kretós* Krečan] združevanje, spa-janje različnega (npr. verstev, umetnostnih smeri)

sintétičen -čna -o [nlat. *syntheticus* iz gr. *synthetikós* iz *synthesis* sinteza] **1.** sestaven, ki se nanaša na sintezo, izvirajoč iz sinteze **2.** sestavljajoč, združujoč kaj v celoto **3.** umetno narejen, umeten; ~a *sodba* pojasnjevalna, izkustvena sodba, ki ni izpeljana iz logičnih zakonov fil.

sintéza -e ž [nlat. *synthesis* iz gr. *synthesis* sestava, združitev] **1.** spajanje, sestavljanje, združevanje; spojitev, združitev, strmitev (v celoto, enoto); povzemanje; plod sestavlja-



nja, povzemanja; sestava; povzetek **2.** znanstvena metoda preučevanja predmetov, pojavov in procesov v povezani ali celoti **3.** najvišja stopnja v dialektičnem razvojnem procesu, ki presega in združuje elemente prejšnjih sto-penj, teze in antiteze fil.

sképsa -e ž [gr. *skōpsis* opazovanje, premišljevanje] **1.** dvom kot osnovno načelo mišljenja fil. **2.** dvom

skepticizem -zma m [fr. *scepticisme* iz gr. *skeptikós* skeptičen] **1. a)** na absolutnem ali metodičnem dvomu utemeljeno spoznavoslovno stališče **b)** filozofske smeri, katerih skupno načelo je dvom o možnosti objektivnega spoznanja fil. **2.** dvomljenje, nezaupljivost

sképtik -a m [gr. *mn. skeptikot* pripadniki starogrške filozofske šole, ki so dvomili v vse] **1.** dvomljivec, kdor v vse dvomi; ž skeptičarka **2.** privrženec skepticizma fil.

skotizem -zma m [po filozofu J. D. Scotusa, 1265–1308] nauk, ki poudarja ljubezen kot bistvo Boga, primat volje in ločevanje filozofije od teologije

socialén -lna -o [nlat. *socialis* iz *socius* tovariš, družabnik; zaveznik] družben, ki se nanaša na družbo (~a bolezen, ~a filozofija, ~a pravičnost, ~a struktura, ~i dejavnik, ~o gibanje, ~o vedenje) ~a **antropologija** -e -e ž antropološka metoda raziskovanja, ki poskuša osamiti določen sistem družbenih odnosov (domačinsko življenje, ekonomija, sorodstveni sistem, verovanje) ter mu podeliti prednost pri oblikovanju družbenega življenja antrop.

socialízem -zma m [angl. *socialism* iz lat. *socialis* socialen] **1.** nauk, po katerem imajo družbeni interesi prednost pred individualnimi, ki zagovarja politično, socialno in ekonomsko enakost vseh ljudi (utopični ~) fil. **2.** družbenopolitična ureditev, v kateri so proizvodna sredstva v družbeni lasti pol.

sofíst -a m [gr. *sophistés* iz *sophós* moder] **1.** v stari Grčiji modrec, mojster znanja in vednosti; potujoči poklicni učitelj filozofije, državoznanstva in govorništva zgod. **2.** kdor razglašá navidezne resnice, namerno zavajajoče trditve; ž sofistka

sofízem -zma m [gr. *sóphisma*] **1.** formalno pravičen, navadno zavestno varljiv sklep ali dokaz, izpeljan na podlagi večpomenske uporabe pojmov fil. **2.** navidezna resnica, namerno zavajajoča trditve

sokrátičen -čna -o [gr. *sokrátikos*] ki se nanaša na Sokrata ali njegovo filozofijo ~a **ironija** -e -e ž hlinjena nevednost v razpravi fil. ~a **metóda** -e -e ž pedagoška metoda, ki učence s spretnim izpraševanjem privede do pravičnih sklepov ped.

solipsíst -a m, **solipsístka** -e ž [lat. *solus* sam, edin + *ipse* sam po sebi] **1.** privrženec solipsizma fil. **2.** sebičnež **solipsízem** -zma m stališče, po katerem obstoji le zavest subjekta, zunanji svet pa je le predstava, proizvod zavesti fil.

spekulácija -e ž [nlat. *speculatio* iz lat. *speculari* gledati, opazovati] **1.** premišljanje, iskanje resnice s teoretičnim razglabljanjem, brez utemeljitve v praktični izkušnji fil. **2.** fig. dvoumno, brezplodno modrovanje

spekulatívén -vna -o [nlat. *speculativus* iz lat. *speculari* spekulirati] **1.** premišljajoč; abstrakten, teoretičen, ločen od življenja in prakse (~a filozofija); **tudi teorétičén** -čna -o **2.** fig. nadčuten; onstranski

spekulírati -am *nedov.* [lat. *speculari* gledati iz daljave, opazovati (na vodni gladini) iz *speculum* ogledalo] premišljevat, abstraktno, teoretično razglabljati

spinozízem -zma m [fr. *spinozisme*, *spinosisme* po B. Spinozi, 1632–1677, filozofu] nauk, po katerem sta bog in narava le različna vidika iste substance

spiritualízem -zma m [fr. *spiritualisme* iz lat. *spiritualis* spiritalen] metafizični filozofski nauk, po katerem je svet v bistvu duhoven; materialni svet je le duhovna predstava; **tudi spiritízem** -a m

stihíja -e ž [gr. *stoicheion* črka; prvina; začetek] **1.** v grški filozofiji prvina, prasnov ali počelo fil. **2.** neobvladljiv, uničevalen pojav v naravi **3.** slepa, nepremagljiva, od človeške volje neodvisna naravna ali družbena sila **4.** močen, podzavesten občutek, nagon, instinkt **stihíjski** -a -o **1.** ki izvira od slepih naravnih



sil, ki deluje slepo, neodvisno od človeške volje; naključen **2.** samohoten, nezaveden, nenačrten, neorganiziran, ki se razvija brez zavestnega vodstva (~i razvoj)

stihometrija -e ž [gr.] **1.** v antiki določitev obsega spisa s pomočjo normalne vrstice s 16 zlogi lit. **2.** antiteza, ki nastane v dialogu s pomočjo trditve in nasprotne trditve fil.

stoicizem -zma m [fr. *stoïcisme* iz *stoïque* stoičen] **1.** filozofska smer, katere vodilno etično načelo je ži-ljenje posameznika v skladu z njegovo naravo, brez presežkov fil. **2.** fig. mirnost, ravnodušnost

stóičen -čna -o [fr. *stoïque* iz lat. *stoicus* iz gr. *stóikos*] ki se nanaša na stoo, stoike, stoicizem; miren, ravnodušen

stóik -a m [lat. *Stoicus* iz gr. *stóikos* stoičen iz *stoá poiktile* pisana lopa (kjer je učil Zenon)] **1.** privrženec stoicizma **2.** miren, ravnodušen človek

struktúra -e ž [lat. *structura* urejena povezanost; red, zgradba iz *struere* graditi] **1. a)** zgradba, sestava, kar je določeno z razporeditvijo elementov, razmerji med njimi **b)** elementi take zgradbe, sestave **2.** celota, sestavljena iz medsebojno povezanih, odvisnih elementov **3.** mreža, sistem pomenov, simbolov in znakov znotraj jezika, družbenih odnosov in pojavov fil.

strukturálen -lna -o [nem. *struktural* iz lat. *structura* struktura] ki se nanaša na strukturo (~e razlike, ~e zakonitosti, ~i film) ~a **lingvístika** -e -e ž veda, ki preučuje notranjo zgradbo jezika

strukturalizem -zma m [fr. *structuralisme* iz *structural* strukturalen] **1.** metoda raziskovanja simbolnih sistemov **2.** iz jezikoslovja razvita teoretična smer v filozofiji in novejši sociologiji, ki pojasnjuje družbene pojave in procese glede na relativno trajen in stabilen strukturiran sistem soc., fil.

subjékt -a m [lat. *subiectum* predmet iz *subicere* vreči, položiti, postaviti pod] **1.** snov, predmet (npr. pogovora, pisanja) **2.** aktivni, misleči, spoznavajoči jaz, nosilec zavestne dejavnosti fil. **4.** pojem v trdinem stavku, o katerem predikat kaj pove log. **5.** osebek,

stavčni člen nadrejen povedku lingv. **6.** fig. oseba (sumljiv ~)

subjektivitéta -e ž [fr. *subjectivité* iz nlat. *subjectivus* subjektiven] **1.** subjektivnost, vse kar je, obstaja odvisno od človekove zavesti, mišljenja fil. **2.** celovitost notranjega in duhovnega življenja posameznika

subjektivizem -zma m [fr. *subjectivisme* iz nlat. *subjectivus* subjektiven] **1.** filozofska smer, po kateri sta spoznanje in resnica subjektivna, odvisna od spoznavajočega subjekta fil. **2.** sociološka smer, ki trdi, da razvoja družbe ne določajo objektivne zakonitosti, marveč subjektivni dejavniki – volja, težnje in ideje znamenitih osebnosti **3.** osebni odnos do česa

subsisténca -e ž [nlat. *subsistentia*] (samostojno) bivanje ali obstoj; samostat, kar biva samostojno fil.

substánca -e ž [nlat. *substantia* iz lat. podstat, bistvo, kar je iz *substare* stati pod čim] **1.** snov, tvar(ina), iz katere kaj sestoji, ki kaj tvori **2.** sestavina, snov, ki skupaj z drugimi snovmi sestavlja, tvori kako snov **3.** podstat, nespremenljiva osnova vsega, kar obstoji, bistvo, jedro vseh pojavov fil. **4.** fig. bistvo, jedro česa

substanciálen -lna -o [nlat. *substantialis*] **1.** snoven; telesen; hranljiv, izdaten, bogat s (hranilnih) snovmi **2.** podstaten; samostaten **3.** fig. bistven, osnoven; stvaren, resničen; pomemben

súbstantiven -vna -o [angl. *substantive*, fr. *substantif* iz nlat. *substantivus* sam stoječ] -vna -o **1.** sa-mostalniški (~a raba) lingv. **2.** obstoječ sam po sebi, neodvisno; bistven; stvaren, resničen fil.

substrát -a m, mn. **substráta** -at s [lat. *substratum* iz razprostr iz *substernere* razprostrti pod kaj iz sub- + *sternere* položiti, razgrniti; sipati, razprostirati] **1.** podstava, materialna podlaga pojavov ali procesov fil. **2.** okolje, življenjska osnova organizmov biol. **3.** prvine starejšega, izginulega jezika v danem jeziku (npr. keltski substrat v francoščini) lingv. **4.** fig. podlaga, osnova

summa -e ž [/súma/ lat. vsota, celota] ime za



popol-na, sistematična dela iz srednjeveške teologije in filozofije, npr. »Summa theologia« T. Akvinskega

šástra -e ž [skt. *sastra* nauk, učenje] v Indiji **a**) različne religiozne ali filozofske razprave, spisi **b**) določeno področje znanosti

štímerijánc -nca *m* [po filozofu M. Stirnerju, 1806–1856] privrženec smeri Maxa Stirnerja, predstavnika ekstremnega individualizma in egoizma, teoretika anarhizma

šúnjata -e ž [skt. praznina] osrednji pojem v budiz-mu, po katerem so vse stvari in bitja minljivi pojavi, ki nimajo lastnega (trajnega) bistva

T

tábula rása -e -e ž [lat.] **1. a**) prazna, ostrgana antična povoščena pisalna deska, pripravljena za pisanje **b**) stanje po odpravi vsega starega, nov začetek; kaj zbrisanega, praznina; popolno neznanje **2.** nepopisan list, v empirizmu človekovo prvotno stanje duše pred sprejemom zunanjih čutnih tj. izkustvenih dejstev fil.

taiji *neskl.* -ja *m* [tájdzí/ kit. veliki začetek] **1.** večni izvor in vzrok stvarnosti; dva osnovna vidika vesolja, aktivni in pasivni **2.** starodavno filozofsko besedilo z razlago tega načela

taijitu -a *m* [tájdzítú/ kit. diagram vesolja] v kitajski filozofiji okrogel črno-beli znak, ki ponazarja nerazločljivo prepletenost in sodvisnost ter stalno izmenjavanje principov yin in yang

taiping -a *m* [tájping/ kit. vesoljni mir] idealno stanje, v katerem skupno sodelujejo sile univerzuma in vsi sloji družbe, vse pa se idealno prepleta

tápas *neskl. m* [skt. žar, toplota; napor, vnema] v indijskih filozofijah **a**) prizadevanje **b**) duhovni napor, strogost in disciplina, s katero se razvije duhovna moč in obvlada nižje nivoje svojega bitja

tátva -e ž [skt. *tattva* enost, resničnost] v indijskih filozofijah osnovni princip, primarni element, stanje ali kategorija bivanja

teízem -zma *m* [angl. *theism* iz gr. *theós* bog] vsak nazor, ki pojmuje boga kot stvarnika, enega, absolutnega, in zunajsvetnega, ki s svojo voljo uravnava svet

teleologija -e ž [iz gr. *télos* konec, skrajni del; rok, cilj, namen; iztek, izvršitev, izpolnitev] nauk o smotrnosti vseh naravnih in družbenih pojavov

teodicja -e ž [fr. *théodicée* iz teo- + gr. *dike* zakon, red; pravica * ali gr. *dikaio•n* imeti, priznati za pravično po *Essays de Théodicée*, delo filozofa in matematika Leibniza (1646–1716)] **1.** filozofsko-teološki poskus dokaza božje pravičnosti, kljub prisotnosti zla **2.** racionalno utemeljeno vedenje o bogu; naravna teologija

teologija -e ž [lat. *theologia* iz gr. *theología* iz *theológos* teolog] bogoslovje **a**) v širšem pomenu nauk o bogu in o stvareh v odnosu do njega **b**) v ožjem pomenu celotnost verskih naukov kake Cerkve, urejenih v skladen sistem (katoliška ~)

teolóski -a -o [gl. teolog] bogosloven, ki se nanaša na teologijo (~a fakulteta, ~a smer, ~i nauk) fil., rel.

teopantéizem -zma *m* [gr.] stališče, da je bog vse fil.

teorém -a *m* [fr. *théorème* iz nlat. *theoremá* iz gr. *théorema* prizor, predstava] **1.** matematična trditev, ki je lahko logično izpeljana iz množice aksiomov mat. **2.** izrek, trditev, do katere se pride s sklepanjem iz temeljnih resnic, načel log.

teorétičen -čna -o [nlat. *theoreticus* iz gr. *theoretikós* iz *theorētós* viden, ki se ga da opazovati iz *theoréin* gledati, opazovati] **1.** ki se nanaša na teorijo, ki je v zvezi s teorijo ali izvira iz nje **2. a)** ki obstaja samo v teoriji ali predstavi; *tudi hipotétičen* -a -o **b)** ki sloni na teoriji ali abstraktnem razglabljanju; abstraktno znanstven **3.** gl. spekulativen

teoretizírati -am *nedov.* [nem. *theoretisieren* iz *theoretisch* teoretičen] **1.** ukvarjati se s teorijo; postavljati ali razvijati teorije; razpravljati o teoretičnih vprašanih **2. a)** fig. preabstraktno (knjižno, solsko) modrovati **b)**



govoriti reči, ki so v praksi neizvedljive

teorija -e ž [nlat. *theoria*, fr. *théorie* iz gr. *theoría* gledanje, opazovanje iz *theorós* gledalec, opazovalec iz *théa* gledanje, pogled; sedež v gledališču] znanstvena razlaga, skuppek logično povezanih doslej znanih dejstev, trditev in domnev, kot izhodišče za nadaljnje razmišljanje, opazovanje in poskušanje

teozofija-e ž [nlat. *theosophia* iz gr. *theosophía* iz *theosophós* teozof] vsako vedenje, temelječe na mističnih in intuitivnih spoznanjih božjega in božanskosti narave

tétika -e ž [angl. *thetic* iz lat. *theticus* ki sprahuje iz gr. *thetós* postavljen iz *tithénai* postaviti] nauk o težah, sodbah ali dogmatičnih načelih

tetráktis -a m [gr. *tetraktýs* četveren, iz štirih iz *tetrás* štirka, število štiri; četvorka iz *téttares* štiri] **1.** izvorno število pitagorejcev, vsota prvih štirih celih števil, izvor vseh stvari fil. **2.** vsota prvih štirih števil v desetiškem sistemu

téza -e ž [nlat. *thesis* iz gr. *thésis* postavitev iz **tithénai* postaviti] **1.** postavka ali stavek, ki ga je treba dokazati, utemeljiti; postavka ali trditev sploh; predmet znanstvene razprave **2.** izhodiščna stop-nja v dialektičnem razvojnem procesu fil.

theatrum mundi *cit.* [teátrum múndi/ lat. iz *the-atrum* teater + *mundus*, *mundi* svet] v antiki in baroku nazor, daje življenje na svetu gledališče, ki ga režirata bog ali usoda

tihízem -zma m [angl. *tychism* iz gr. *týche* sreča, uso-da iz *tyghánein* zadeti, doseči] nauk o vsesplošnem gospodstvu naključja

tomízem -zma m [fr. *thomisme*] filozofski in teološki sistem dominikanca Tomaža Akvinskoga

tópika -e ž [lat. *topica* iz gr. *mn. topiká* iz *topikós* iz *tópos* kraj, mesto, prostor] **1. a)** logični in retorični nauk o razporeditvi tez, s katerimi se dokazuje kaka trditev **b)** predmet, skupna točka, snov razgovora, razpravljanja, spisa **2.** celota miselnih in izraznih obrazcev (npr. določene literarne tradicije, danega okolja, razvrščanja in razlaganja idej)

topologija -e ž [gr. iz *tópos* kraj, mesto, prostor] **1.** nauk o legi in odnosu teles v prostoru geom. **2.** pomenska razvrstitev besed v stavku fil.

totálen -lna -o [nlat. *totalis* skupen; celoten, popoln; celokupen, celoten iz lat. *totus* ves, cel] **1.** popoln (~a množica, ~a prepoved) **2.** celovit, celosten, celoten (~a revolucija, ~i človek)

totalitarízem -zma m [fr. *totalitarisme* iz *totalitaire* totalitaren] enostrankarska politična ureditev, v kateri oblast vodi vse ravni družbenih odnosov na podlagi vladajoče ideologije pol.

totalitéta -e ž [fr. *totalité* iz *total* totalen] **1.** celovitost **2.** kar zajema, obsega vsa področja, vse vidike, stvari v celoti **3.** absolutnost fil.

transcendénca -e ž [nlat. *transcendentia* iz lat. *transcendere* transcendirati] presežnost, nadčutno, kar obstaja onstran čutnega iskustva in spoznanja

transcendentálen -lna -o [nlat. *transcendentalis* iz lat. *transcendere* transcendirati] ki se nanaša na apriorne pogoje možnosti spoznanja tj. neodvisne od čutne izkušnje; ~a *filozofija* -e -e ž sistem apri-ornega vedenja, ki ni odvisno od izkušnje; ~a *dedukcija* -e -e ž upravičevanje rabe čistih razumskih pojmov s pomočjo navezave na predmet izkustva

transcendentálijje -ij ž *mn.* [iz nlat. *transcendere* transcendirati] v sholastiki izraz za osnovne vrste, najsplošnejše pojme ali kategorije, ki pogojujejo vsakršno spoznanje

transcendentalízem -zma m [angl. *transcendentalism*] vsako spoznanje, katerega predmet je način spoznavanja predmetov sploh

transcendénten -tna -o [lat. *transcendens*, *transcendentis* iz *transcendere* transcendirati] **a)** nadčuten, ki je zunaj meja čutne izkušnje in praktičnega spoznanja **b)** onstranski, nadnaraven

transcendírati -am *dov. in nedov.* [lat. *transcendere* prestopiti, presegati] presegati področje izkustven-ega spoznanja fil., rel.

tránssubjektívnost -i ž [*] spoznavno-teore-



tični pojem, ki kaže na tisto, kar presega področje sub-jekta, kar ne pripada procesom zavesti in je nad nji-mi

trialízem -zma *m* [angl. *trialism* iz gr. *triás* trojica] **1.** delitev na troje (npr. na tri stopnje, dele, vrste) **2.** filozofsko načelo teze-antiteze in sinteze pri Heglu, po katerem naj bi svet obvladoval princip trodelnosti, in to telo, duša in duh fil.

trīpitaka -e *m* [skt. tri košare (budističnih spisov)] budistični kanon, ki zajema pravila delovanja budistične skupnosti, razgovore Bude in njegovih učencev, ter povzetke budistične filozofije in psihologije

U

univerzálen -lna -o [lat. *universalis* splošen, obči iz *universus* celoten, ves iz uni- + *vertere* zavrteti, obračati, vrteti; prevrniti, zrušiti uničiti; spremeniti] **1. a)** (vse)splošen, vseobsežen, vesoljen (~i duh) ~*a religija* -e -e ž svetovna religija **2.** ki se nanaša na vse objekte, ki se obravnavajo v problemu (~a lastnost, ~a množica) log.

univerzálije -ij ž *mn.* [nlat. *universalia* iz lat. *univer-salis* univerzalen] splošni pojmi: **1.** lastnosti, ki so skupne vsem naravnim jezikom (jezikovne ~) lingv. **2.** v srednjeveški sholastiki osrednja tema razprav o obstoju splošnih pojmov pred posameznostmi fil.

univerzálfzem -zma *m* [fr. *uni-versalisme* iz *universaliste* univerzalist] **1.** nazor, ki pripisuje celoti prednost pred posameznostmi in deli, ki obstojijo le kolikor deležijo na celoti fil. **2.** družbeno-etični nazor, ki zavrača posamičnost človeka in ga pojmuje kot neločljivi del skupnosti soc. **3.** enakost vseh ljudi, teološki nauk, da je božja milost namenjena vsem ljudem, ne le vernim rel. **4.** vsestranskost, vsebinska polnost

univčrzum -a *m* [lat. *universum* iz *universus* celoten, ves iz uni- + *vertere* zavrteti, obračati, vrteti; prevrniti, zrušiti uničiti; spremeniti] **1.** vesoljni svet, vesolje; enotna in neokrnjena celovitost vsega dejansko obstoječega prostora kot urejena celota **2.** univer-

zalna množica, osnovna množica mat. **3.** vsi astronomski objekti in prostor med njimi astr.

upanišáda -e ž [iz skt. *upa* blizu, ob + *ni* doli + *sad* sedeti tj. sedeti ob (učitelju)] zbirka filozofskih spisov, napisanih v sanskrtu, ki razlagajo in dopolnjujejo vsebino Ved ter tvorijo njihova zaključna poglavja

V

vairágja -e ž [skt.] v filozofiji vedante, joge odsotnost navezanosti ali želje po predmetu, ki nudi užitek

váišéšika -e ž [skt. *vaisesika* iz *vises* razlika] ena od šestih indijskih klasičnih filozofskih šol, ki preučuje in razlaga predmete izkustva in intelektualnega razlikovanja

véda -e ž [skt. *veda* znanje, vednost] **1.** posamezna zbirka besedil, napisanih v sanskrtu, ki obravnavajo rituale in temeljna filozofska vprašanja **2. mn.** vede, najstarejši indijski sveti spisi, zapisani okoli 1600 pr. n. št., ki predstavljajo temelj hinduizma rel., fil.

vedánta -e ž [skt. iz *veda* znanje + *ant* konec, tj. konec ved] **1.** zaključni del Ved, ki jim je dodan kot filozofska razlaga, sestavljajo ga Aranjake in Upanišade **2. a)** skupni naziv za filozofske šole, ki temeljijo na različnih razlagah Upanišad, Bhagavat Gite in Brama sutre **b)** eden od šestih sistemov indijske klasične filozofije

vitalízem -zma *m* [nlat. *vitalismus*, fr. *vitalisme* iz *vital* vitalen] **1.** biološko-filozofski nazor, da je v živih organizmih navzoča posebna sila, ki je v neživi naravi ni **2.** uveljavljanje, poudarjanje življenjske moči in življenja v vseh njegovih pojavnih oblikah, zlasti v ustvarjalni fil.

vivéka -e ž [skt. *] v filozofiji vedante, joge sposobnost razločevanja resničnega od neresničnega, minljivega od večnega

voltairjanec -nea *m*, **voltairjanka** -e ž [volterjánec, volterjánka/ fr. *voltairien* po književniku in filozofu F. M. A. Voltairu, 1694–1778] privrženec, privrženka Voltairovih razsvetljenskih nazorov **voltairjanstvo** -a *s* / volterjánstvo/ politična in verska svobodo-



miselnost v drugi polovici 18. stol., nas-tala pod Voltairovim vplivom zgod.

voluntarizem -zma *m* [angl. *voluntarism* iz lat. *voluntas* volja] nauk, ki pojmuje resničnost kot po-javno obliko ali objektivizacijo volje ali daje volji v spoznavnem procesu prednost pred razumom

W

weltanschauung *neskl. ž* [véltańšávuńg/ nem.

W-] svetovni nazor, celovita posameznikova ali skupinska zavest o svetu

wu wei -ja *m* [vúv•i/ kit. pustiti stvari iti po svoje; nedelavnost iz *wu* ne, brez, ne imeti + *wei* delovanje] daoistično načelo nepreračunanega delovanja, pasivna aktivnost, načelo spoštovanja samobitnosti drugih bitij in stvari

Y

yang -a *m* [jáng/ kit. svetlo, prisojno] v kitajskih filozofijah princip svetlega, moškega, aktivnega, belo polje na črno-belem znaku taijitu; *tudi jáng* -a *m*

yijing -a *m* [jídžing/ kit. *Yijing* knjiga premen iz *yi* spremeniti, izmenjati + *jing* klasična knjiga] osno-va daoistične in konfucijanske filozofske tradicije

yin -a *m* [jín/ kit. tema, temno] v kitajskih filozofijah princip temnega, ženskega, pasivnega, črno polje na črno-belem znaku taijitu; *tudi jín* -a *m*

Z

-zofija [nlat., gr. *-sophia* iz gr. *sophía* modrost iz *sophós* moder] v zloženkah: učenost, modrost (filo-zofija, teozofija)

zóon politikón ~ -a *m* [gr. družbena žival] družbeno bitje, človek; središčni pojem v Aristotelovi filozofiji politike





IZVLEKI – ABSTRACTS

Številka 51–52 revije *Phainomena* z naslovom filozofska narečja je posvečena možnosti filozofskega rekanja, ki je vpeto med to, kako v njem spregovarja svet in kako ga ogovarjamo. Tenzija med obojim sproža poseben etični problem filozofskega jezika, ki je sam v svoji rabi neulovljiv.

329

The 51–52 issue of *Phainomena*, titled Philosophical Dialects, is dedicated to the possibility of philosophical expression, situated between the way the world speaks and the way we address it. The tension between the two opens up a special ethical problem of philosophical language, which in usage remains unattainable.

Andrina Tonkli Komel



**Stephan Günzel: »Cikcak«.
Fenomenološka arheologija Edmunda Husserla**

Na prvi pogled se psihoanaliza in fenomenologija precej razlikujeta, kolikor zadnja nima nikakršnega koncepta nezavednega, četudi je v svojem opisovanju zavesti analogno strukturirana. Pri tem področje transcendentalne zavesti v fenomenološkem opisovanju korelira s področjem nezavednega, že zato, ker sta obe področji predmet »radikalnega« gibanja razsvetljenstva. Področje uporabe se sicer razlikuje (osvetlitev nezavednega v okviru terapije sledi namenu zdravljenja pacienta, razkritje transcendentalnih struktur zavesti pa, nasprotno, utemeljitvi znanosti), faktično pa, če se ozremo nazaj, sta služili obe vsakič drugemu cilju: s strukturalizmom vstopa psihoanaliza v neko novo paradigmo konstrukcije racionalnosti, fenomenološka metoda pa je v eksistencialni analizi postala individualni instrument analize

Ključne besede: Husserl, Freud, fenomenologija, psihoanaliza, arheologija, Foucault

330 **Stephan Günzel: »Zigzag«. Phenomenological Archaeology
of Edmund Husserl**

At a first glance, psychoanalysis and phenomenology seem to differ largely, insofar as the latter possesses no concept of the unconscious, although it is analogously structured in its description of the unconscious. The sphere transcendental consciousness in phenomenological description correlates to the sphere of the unconscious primarily because both spheres are those of a »radical« movement of the Enlightenment. The fields of application do indeed differ (the aim of the explorations of the unconscious within the framework of therapy is patient treatment, the disclosure of transcendental structures of consciousness at the foundation of science); factually, however, and retrospectively, they serve two different purposes: with structuralism, psychoanalysis enters a new paradigm of the construction of reality, whereas the phenomenological method with its existential analysis became an individual instrument of analysis.

Key words: Husserl, Freud, phenomenology, psychoanalysis, archaeology, Foucault

* * *



Jože Hrovat: Arheologija biti: telesnost med subjektiviteto in objektiviteto

Svet percepcije oz. perceptivni svet je skrita predpostavka objektivnega sveta znanosti. Percipirane stvari niso – za razliko od objektov – nikoli povsem transparentne. Vedno imajo skrito, nevidno stran, nekakšno senco, ki jih vse-skozi spremlja. Če se percepcija odpira proti stvarjem, in če pomeni kot taka vračanje k stvarjem samim, potem je tisto prvo, na kar naletimo, temeljna plast celote, ki je že oplojena z ireduktibilnim smislom. Percepcija poseduje svojo lastno instinktivno infrastrukturo in superstrukture. Ta smisel seveda nima značaja koncepta, kar z drugimi besedami pomeni, da ne gre za logično, temveč izrazno vrednost. Če smo še bolj natančni: vseskozi je potrjen semantičnim nihanjem, dvoumnostim in nedoločenosti. *Neposredno* potemtakem ne pomeni trenutnega vtisa oz. impresije, objekta, ki se vzpostavlja le s subjektom, ampak smisel, strukturo, spontano urejenost delov, *Gestalt*.

Ključni pojmi: fenomenološka arheologija, percepcija, transcendentalni ego, telo, subjektiviteta

331

Jože Hrovat: Archeology of Being: Corporality between Subjectivity and Objectivity

If we want to reach the things themselves, we must assert the primacy of perception. Merleau-Ponty's thesis of the primacy of perception actually asserts the ontological primacy of perceptual world. As for primacy of perception, what it consequently signifies is the fact that it is not something the subject has or does. Perception is not to be conceived of as the activity of the Transcendental Ego, which is – as we know – a product of reflection. We thus get into trouble. In these circumstances, we are confronted with a loss of structural scope within which all metaphysical categories (subject, object, cogito etc.) could operate. We must, finally, assume some kind of a corporeal self, because there wouldn't be any perception without the adaptation of the body.

Perception is older than reflection, and more primordial. Strictly speaking, perception is pre-personal and therefore we shouldn't say »I perceive« but »one« perceives in me. At this point, we could detect a certain similarity with language, which is also independent of every subject. As for the subject of perception, it can no longer be thought as bodiless.





Key words: phenomenological archeology, perception, transcendental ego, body, subjectivity

* * *

Andrina Tonkli Komel: »Prevrat kopernikanskega nauka« pri Edmundu Husserlu

V prispevku se najprej zadržim ob problematiki zadobitve »naravnega sveta« v fenomenologiji, ki privede do soočenja s kopernikanskim obratom v filozofiji in vzpodbudi t.i. drugi kopernikanski obrat. Osrednjo pozornost posvečam Husserlovemu tekstu z arhivsko oznako D 17/1–22, ki je naslovljen »Temeljne raziskave o fenomenološkem izvoru prostorsosti narave«. Husserl pa je na rob pripisal: »*Prevrat kopernikanskega nauka* v običajni svetnonazorski interpretaciji. Prabarica Zemlja se ne giblje«. Tekst je bil objavljen leta 1940 v ZDA in ga navaja tudi Merleau-Ponty v svoji »Fenomenologiji percepcije« iz leta 1945. Pri analizi teksta zasledujem Husserlovo fenomenološko deskripcijo Zemlje kot »telesna« in kot »tal«, ob tem pa tudi fenomenov telesnosti, gibanja, mirovanja ter horizontskega izkustva sveta. Na podlagi tega poskušam pokazati na to, kako Husserl izkustvo zemeljskosti kot »invariante življenjskega sveta« (Klaus Held) vplete v pogoje možnosti izkustva nasploh. Naposled se zadržim še pri nekaterih avtorjih, na katere je Husserl v tem pogledu neposredno vplival in ki so aktualizirali njegove ugotovitve ne le v filozofskem, pač pa tudi v ekološkem, družbenem in tudi političnem kontekstu.

Ključne besede: Husserl, Kant, narava, zemlja, kopernikanski obrat

Andrina Tonkli Komel: »The Upturn of Copernican Doctrine« in Edmund Husserl

The article first tackles the issues of acquiring the »natural world« in phenomenology, which brings about the confrontation with the Copernican Turn in philosophy and the eventuation of the so-called second Copernican turn. The main interest is divested to the Husserl's text with the archive designation D 17/1-22, titled »Basic Research of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature«. As Husserl's marginal note says: »*The upturn of Copernican Doctrine* in an ordinary world-view interpretation. The original ark Earth does



not move.« The text was first published in 1940 in the USA, and was later cited by Merleau-Ponty in his »Phenomenology of Perception« in 1945. The analysis of the text follows Husserl's description of the Earth as »body« and as »ground«, as well as the phenomena, such as corporeality, movement, stillness and the horizontal experiencing of the world. On this basis, I shall try to show how Husserl introduces the experience of earthliness as »universal life-world« (Klaus Held) into the conditions of the possibility of experience in general. Finally, attention is paid to certain authors who were, within the given context, under a direct influence of Husserl and who discovered the relevance of his insights not only within the philosophical context, but also within those of ecology, social strata as well as politics.

Key words: Husserl, Kant, nature, Earth, Copernican Turn

* * *

John Sallis: Eksorbitatna logika

V članku skušam opredeliti vlogo pojma protislovnosti v zgodovini metafizike. Podrobnejši vpogled v Aristotelovo mišljenje o tem pojmu pokaže, v kolikšni meri je načelo neprotislovnosti zakoreninjeno v metafiziki. V nadaljevanju se osredotočam na Kantovo razvijanje transcendentalne logike in Heglovo izenačenje logike z metafiziko. V zaključku razmišljam o možnosti drugačne logike – logike preobilja – onkraj heglovske afirmacije protislovnosti, ki razkriva mejo principa protislovnosti znotraj določenih struktur ali elementov.

Ključne besede: logika, metafizika, protislovnost, Kant, Hegel

John Sallis: Exorbitant Logic

This paper traces the role that the concept of contradiction plays in the history of metaphysics. By investigating the way that this concept was taken up by Aristotle, it shows how thoroughly the principle of non-contradiction belongs to metaphysics. The paper then traces Kant's development of a transcendental logic and Hegel's identification of logic and metaphysics. The paper explores, finally, the possibility that even beyond Hegelian affirmation of contradiction another logic—an exorbitant logic—can be conceived that exposes the limits of





the principle of non-contradiction and accordingly affirms contradiction within certain domains of structures or elements

Key words: logic, metaphysics, contradiction, Kant, Hegel

* * *

Božidar Kante: Husserl in Ingarden o sliki (podobi)

V članku obravnavamo Husserlovo teorijo podobe (slike) in jo primerjamo z Ingardnovo. Najprej pokažem, da je Husserlov pristop, ki podobo (sliko) razdeli na tri sloje (sliko, slikovni objekt in slikovni siže), smiseln in razumen. Ingarden Husserlovo teorijo podobe zgolj prevzame in ji ne doda kakih svojih bistvenih prvin. Na koncu članka opozarjam na bistveno pomanjkljivost tako Husserlove kot Ingardnove analize.

Ključne besede: fenomenologija podobe, intencionalnost, estetski objekt.

334 Božidar Kante: Husserl and Ingarden on image

The paper considers Husserl's conception of image and then compares it with the view as was developed by Ingarden. I point, from the very beginning, to the reasonableness of Husserl's approach which looks on an image (painting) as basically threelayered item (consisting of painting as a physical thing, image-object, and image-sujet). Ingarden adopts Husserl's conception of image without any key improvements. At the end of the paper I disclose what is, in my opinion, the main shortcoming of both phenomenologists, namely that there is essential hiatus between painting as physical bearer and painting as object of aesthetic experience.

Keywords: phenomenology of image, intentionality, aesthetic object.

* * *



Valentin Kalan: Fenomenološke interpretacije Aristotelove kozmologije: O nebu, o nastajanju in minevanju

Podlaga Aristotelove kozmologije je njegova fizika. Aristotelova fizika stalno prekoračuje svet življenja, a iz vsakodnevnih evidenc išče oporo za nove uvide. Temeljne postavke njegove kozmologije so podane v spisu *O nebu*: svet je telesen, večen, edinstven, sferičen itn. Je usodno za večino prikazov Aristotelove kozmologije, da »preskočijo« telesnost sveta. To je kasneje povzročilo cel niz nesporazumov glede statusa materije. V teoriji elementov postavi hipotezo, da lahkost nasproti teži ni samo relativno določilo, temveč je zemlja absolutno težka, ogenj pa absolutno lahek. Ta teorija preprečuje izginotje elementov, zlasti pa izginotje elementa Zemlje. Človek je v svet vključen s svojimi čuti: čutilni organi so tako zgrajeni, tako da kot svoj del vključujejo vse štiri elemente. Svet in Bog sta zadnja obroča, ki obdajata človeka. Razumevanje sveta, ki temelji na poslušanju narave more biti mera sodobne kozmologije in mera pravičnosti.

Ključne besede: Aristotel, kozmologija, svet, fenomenologija, zemlja

335

Valentin Kalan: Phenomenological Interpretations of Aristotle's Cosmology: On the Heavens, On Generation and Corruption

Aristotle's cosmology is, on the one hand, a synthesis of earlier Greek philosophy and the beginning of physics as a natural science, but on the other hand it has been an epistemological »obstacle« in the process of the formation of modern natural science at times of scientific revolution. Aristotle's royal road to cosmology is his *Physics*. Aristotle's cosmology in *de Caelo* has some well-known fundamental »first suppositions«: universe is corporeal, eternal, unique, spherical etc. Many interpretations of Aristotle's cosmology omitted the corporeality of the world. This omission was the origin of an entire series of controversies about the principle of matter. Aristotle's hypothesis that light versus heavy is not only a relative determination is very important because it prevents the annihilation of the element of earth. The human being is connected with the everyday environment through his senses. The matter of sense organs consists of all four simple bodies: earth, water, air, and fire. World and God are the last two rings that surround a human being. Listening to nature is the measure of both contemporary cosmology and for our way of being in the world.





Key words: Aristotle, cosmology, world, phenomenology, Earth

* * *

Volker Gethardt: Svoboda, ki jo menimo

Uvodno poglavje je pregled razprav o svobodi izpod peresa nekaterih nevrofiziologov iz Nemčije. V tem okviru lahko pridemo do zaključka, da ni potrebna vrzel v vzročnosti narave, da bi lahko obstajalo kaj takega kot svoboda. V tem oziru so Libetovi eksperimenti nekonsistentni. Svoboda je v bistvenem smislu prostost od določenosti volje po volji drugega. In svoboda ima enako kot človekova zavest bistveno družbeno formo. To pa še ne pomeni, da lahko podamo oris naravne zgodovine svobode, zgodovine, v kateri bi neizogiben razvoj človeškega bitja in neomejena svoboda gibanja predstavljala bistveni razvojni fazi. Pričujoči članek je tako poskus razumevanja svobode v perspektivi zgodovine evolucije.

Ključne besede: svoboda, družba, politika, racionalnost, vzročnost

336

Volker Gerhardt: The freedom which we mean

In an introductory chapter I canvass a discussion concerning freedom which has been introduced, in Germany, by certain neurophysiologists. I conclude, with regard to this discussion, that no gap in the causality of nature is required in order for there to be freedom. In this respect, then, the Libet experiments prove inconclusive. Freedom is, essentially, freedom from the determination of one's will by the will of others. And like human consciousness, freedom has an essentially social form. This, however, does not preclude that we may make a sketch of the natural history of freedom, a history in which the unfettered development of a living being and an uninhibited freedom of movement represent essential stages. This essay makes a case for placing the social and political understanding of freedom in the perspective of the history of evolution.

Key words: Freedom, society, politics, rationality, causality

* * *



Peter Trawny: O etičnem pomenu sojenja. Interpretacija Kantove »razsodne moči« kot etične hermenevtike pri Hannah Arendt

Hannah Arendt v svoji interpretaciji Kantove teorije »razsodne moči« le-to vzame iz njenega prvotnega sobesedila, razmisleka o dobrem in lepem, ter ji podeli politični pomen. Po eni strani Kantov pojem »reflektirajoče razsodne moči« Arendtovi omogoči prikaz določene nujnosti v politični presoji, za katero je značilno, da se vedno odvija v singularnih okoliščinah in se ne more sklicevati na nobeno vnaprejšnje, univerzalno ali splošno merilo. Po drugi strani Arendtova interpretira »nezainteresirano ugajanje«, ki je pri Kantu predpostavka za estetsko sodbo, kot nujni pogoj teoretičnega motrenja zgodovine. Pomembni interpreti, kot sta Beiner in Vollrath, so na osnovi tega trdili, da gre za protislovje. V svojem besedilu želim pokazati, da se to protislovje razreši v »hermenevtični etiki«, ki jo je možno pokazati v delih Hannah Arendt, celo v najbolj zgodnjih.

Ključne besede; Arendt, Kant, sodba, etika, razsodna moč

337

Peter Trawny: On the Ethical Meaning of Judgment. Interpretation of Kant's »Power of Judgment« as Ethical Hermeneutics in Hannah Arendt

Hannah Arendt's interpretation of Kant's conception of the »power of judgment« extracts this faculty from its intended context, considerations of the beautiful and of nature, and grants it a political significance. On the one hand, Kant's conception of a »reflective power of judgment« offers Arendt the possibility of referring to a certain necessity in political judgments; judgments which always take place under singular conditions and which cannot presume a universal or general measure. On the other hand, Arendt interprets »disinterested pleasure«, which is for Kant a presupposition of aesthetic judgment, as a necessary condition for theoretical considerations of history. Between these two aspects of Arendt's Kant interpretation, important scholars, such as Beiner and Vollrath, have claimed to find a contradiction. In my article I would like to show that this contradiction is dissolved by way of a »hermeneutical ethics«, which can be identified throughout the work of Hannah Arendt, even in its earliest forms.





Key words: Arendt, Kant, judgment, ethics, power of judgment

* * *

Alon Segev: Optimizen in pesimizem v Gadamerjevi knjigi o Celanu

Pričujoči sestavek skuša ovrednotiti Gadamerjevo knjigo o Celanu glede nje-nega prispevka k fenomenologiji. Gadamer se zateče k poeziji kot fenomenološkemu orodju zaradi uvida, da fenomenologija ne more biti *metoda* in da lahko fenomen, bit, dosežemo le prek nenadnega prebliska, z »gnomično prezenco«. Pesnik s »pretresom« trdno uveljavljene kulturne ideje in pogleda na realnost omogoča uvid, da je »normativnost« samo ena omejena perspektiva realnosti in da so drugi vidiki potlačeni. Resnica, ki naj bi prišla na dan prek pesnika, je končna časovna bit človeške eksistence, kar pomeni, da vsaka perspektiva hkrati odkriva in zakriva samo realnost. Težava je v tem, da pesniku ne preostane nič drugega, kot da se zateče k utečeni rabi jezika. Od tod izhajata Celanov pesimizem in dvomi glede možnosti doseganja resnice prek poezije. Gadamer pa je na drugi strani videti optimističen in se drži prepričanja, »prvega načela«, da je fenomen s poezijo mogoče doseči. Tu raste napetost med fenomenologijo kot »nenadnim« dogodkom, eshatologijo in kot metodo.

Ključne besede: Gadamer, Celan, optimizem, pesimizem, hermenevtika

Alon Segev: Optimism and Pessimism in Gadamer's Celanbook

The aim of this paper is to evaluate the contribution of Gadamer's Celanbook to phenomenology. Seeing that phenomenology cannot be a *method* and the phenomenon, the Being, can be achieved only by a sudden lightening, by »gnomic presence«, Gadamer turns to poetry as the phenomenological means. The poet, by »shaking up« one's cultural fixed idea and perspective in regarding reality, enables one to see that the »normative« is only one limited perspective of it, while other aspects are being suppressed. The truth, which is supposed to come to light through the poet, is the finite temporal Being of the human existence, which means that each perspective of reality discovers it and covers it at the same time. The problem is that the poet has no better device to do it than the standard usages of language. Here lies the pessimism of Celan, his



doubt as to the possibility of achieving truth through poetry. Gadamer, on the other hand, seems to be optimistic and holds to his opinion, to his »first principle«, that the phenomenon can be achieved in poetry. Here lies the tension between the phenomenology as a »sudden« event, as eschatology, and as a method.

Key words: Gadamer, Celan, optimism, pessimism, poetry

* * *

Richard Rorty: Wittgenstein in Heidegger in postvarjenje jezika

Članek poskuša primerjati poti dveh velikih filozofskih osebnosti: Wittgensteina in Heideggra

Ključne besede: Heidegger, Wittgenstein, metafizika, jezik, sodobna filozofija

Richard Rorty: Wittgenstein and Heidegger and the Reification of Language

339

The article tries to compare careers of the two major philosophical figures: Wittgenstein and Heidegger

Key words: Heidegger, Wittgenstein, metaphysics, language, modern philosophy

* * *

Tomaž Grušovnik: Etika neizrekljivega pri Ludwigu Wittgensteinu

Pogosto se domneva, da Wittgenstein o etiki, posledično pa tudi o religiji in estetiki, govori samo z ozirom na njihovo neizrekljivost. Ta članek skuša nasprotno pokazati, da Wittgenstein etično-religioznega diskurza nikakor ne izganja iz smiselne govorice, temveč mu, predvsem v svojih poznih letih, izkazuje globoko spoštovanje. Prvi del članka se osredotoči na razmislek o smiselnosti etično-religioznih stavkov, medtem ko se skuša drugi del v Wittgensteinovo etično-religiozno problematiko poglobiti vsebinsko; seveda z zavestjo, da sta





oba dela povezana. V drugem delu, pri obravnavi Wittgensteinovih etično-religioznih prepričanj *in concreto*, ne moremo mimo njegove osebnosti, ki predstavlja način (poskusa) etičnega življenja. S tem pa se morda hkrati tudi oriše horizont, ki spaja različne načine mišljenja.

Ključne besede: Wittgenstein, etika, religioznost, stavek, jezik

Tomaz Grušovnik: The Ethics of the Ineffable in Ludwig Wittgenstein

It is commonly thought, that Wittgenstein speaks about ethics (and consequently about religion and aesthetics as well) only with regard to their inability to be put to words. This article tries to show *au contraire* that Wittgenstein not only does not expel ethical and religious discourse out of meaningful language, but in fact shows a great deal of respect for it, especially in his later years. The first part of the article lays emphasis on thoughts about the sense of the ethical and religious propositions while the second part tries to enlighten Wittgenstein's ethical and religious problematic from the point of view of its content, although keeping in mind that both parts are essentially interwoven. In this second part we cannot but mention Wittgenstein's personality which represents a way of (attempting how to live a) moral life. With this then we might have sketched a horizon which binds together diverse modes of thinking.

Key words: Wittgenstein, ethics, religiosity, sentence, language

* * *

Damjan Mandelc: Savatрова Vprašanja življenja

Knjiga *Vprašanja življenja* (*Las Preguntas de la vida*, Ariel, Madrid 1999) se postavlja nasproti plitki in zmedeni filozofski literaturi. Iz človeškega fokusa in sodobno se loteva tem, ki so jih motrili ljudje vseh časov in ki bodo vedno aktualne. Savater je daleč od tega, da bi ponujal odgovore, temveč spodbuja nove dvome, naša predpostavljena vedenja postavlja pod vprašaj in že na prvih straneh opozarja, da se filozofije na da učiti, ampak da se lahko samo filozofira. To pa pomeni *znati gledati, znati spraševati in znati argumentirati*.

Ključne besede: Savater, življenje, filozofija, vprašanje argument





Damjan Mandelc: Savater's *Questions of Life*

The book *Questions of Life* (*Las Preguntas de la vida*, Ariel, Madrid 1999) is a confrontation with shallow and confused philosophical literature. From the human, and contemporary perspective, it tackles the topics given thought by the people from all times, which remain forever relevant. Savater is far from providing the right answers; rather, he raises new doubts, and questions the presupposed knowledge, warning us from the very beginning that philosophy cannot be taught, but only practiced. This, however, implies the *ability of looking, posing the right questions and providing arguments*.

Key words: Savater, life, philosophy, question, argument

* * *

Matthias Flatscher: Derridajev »coup de don« in Heideggrov »es gibt«. Govorica kot dajanje

Članek poskuša predstaviti, do kolikšne mere Heideggerjeva in Derridajeva razlaga dajanja in daru dvomita o modernem antropocentrizmu, saj se poskusi ontične opredelitve dajanja in daru izkažejo za nemogoče. Spričo tega prepada vznikne način mišljenja, ki se želi gibati »zunaj« vezanosti na bivajoče. Za dosego tega cilja je potrebno najprej preučiti Derridajevo razumevanje daru in njegove nemožnosti in s tem zarisati kompleksno problematiko. Drugi del članka pa poskuša umestiti neke vrste predobstoječo obvezo daru znotraj jezika. Da bi razumeli darovanjski značaj jezika in besede, avtor dopolni Derridajeve razlage s Heideggerjevim razumevanjem govornice, ki se radikalno razlikuje od vsake metafizične interpretacije jezika.

Ključne besede; Derrida, Heidegger, jezik, dar, bit

Matthias Flatscher: Derrida's »coup de don« and Heidegger's »es gibt«. Language as Giving

This paper will attempt to illustrate the degree to which the Heideggerian and Derridian explanations of giving and gift call modern anthropocentrism into question – as attempts to define giving or gift in an ontic framework prove impos-





sible. In the face of this abyss a way of thinking emerges that appears to have settled »outside« the fixation on beings. Toward this end, it is necessary first to examine Derrida's understanding of gift and its impossibility, thereby charting the complex problematic. The second part of the paper will attempt to locate a type of pre-existing obligation of the gift within language. In order to comprehend the gift-character of language and word, we will supplement Derrida's explanations with Heidegger's understanding of language, an understanding which differs radically from all metaphysical interpretations of language.

Key words: Heidegger, Derrida, language, Being, gift

* * *

Primož Ponikvar: Jezikovna kompatibilnost definicij in razumevanja filozofskih terminov v splošnem slovarju

342 Razlaga filozofske terminologije v (splošnem) slovarju je zaradi širokega in pogosto abstraktnega pomenkega polja, ki opredeljuje posamezni pojem, izpostavljena dvoumnostim in nenatančnemu opredeljevanju. Razumevanje je proces, ki ima strukturo pogovora. Da bi razumevanje natančneje opredelili, se moramo naprej posvetiti preučevanju jezika, se dotakniti vprašanj o jezikovni rabi, problemu prevoda, tujkah, spremembah pomena ter drugih jezikovnih vplivih na razumevanje.

Skozi problem slovarske definicije filozofskih terminov se kaže nezadostnost sistematiziranega definiranja pojmov za izčrpno razumevanje. Glede na prostorsko omejenost geselskega članka v slovarju, ki izključuje kontekst, se izpostavlja pomembnost etimološkega vpogleda v besedo, ki odpira kulturnozgodovinski horizont in v slovarski strukturi predstavlja razširjeno pomensko polje.

Ključne besede: jezik, hermenevtika, filozofski termini, prevod

Primož Ponikvar: Language Compatibility of Definitions and Understanding of Philosophical Terms in the General Dictionary. Pocket Dictionary of Short Explanations of Philosophical Terms

Interpretation of philosophical terminology in a dictionary (of general langua-



ge) is exposed to ambiguities and to inexact semantic determination, primarily due to the vast and usually abstract semantic field of the term. Comprehension is basically a dialogue structured process; thus its accurate determination needs some preliminary language research. Basic questions in the text concern linguistic usage, translation problems, foreign words, semantic changes and other linguistic influences on comprehension.

The problem of dictionary structured definition of philosophical terms shows deficiency of a systematic defining of concepts for exhaustive and precise comprehension. With regard to limited space, dictionary entries don't include much context, which exposes the importance of etymological insight into the word. This insight opens a cultural-historical horizon and represents an extended semantic field in a rigid dictionary structure.

Key words: language, hermeneutics, philosophical terms, translation

Povzetke prevedel in pregledal Janko Lozar



344



NAVODILA AVTORICAM IN AVTORJEM

Prispevke sprejemamo na uredništvu. Rokopisov ne vračamo.

Prispevke oddajte v tipkopisu in na disketi.

K prispevku priložite povzetek v jeziku izvirnika in v angleščini (do 200 besed in pet ključnih besed).

Prispevki naj ne presegajo treh avtorskih pol.

Naslove knjig, revij in tujih besed pišite *ležeče*. Za naslove člankov se uporabljajo narekovaji.

Opombe se tiskajo pod črto, bibliografske reference, če je mogoče, v besedilu (priimek avtorja, letnica, stran).

Na koncu prispevka posebej priložite bibliografijo citiranih virov (urejeno po abecednem redu).

Avtorica /avtor po potrebi opravi korekturo svojega prispevka.



INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Manuscripts shall not be returned.

Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5«).

Authors should enclose an abstract in the language of the original and in English (up to 200 words and five key words).

The titles of books, magazines and foreign words should be written in *Italics*. Use double quotations marks for titles of articles.

Notes should be written on the page bottom and bibliographical references, if possible, within the text (author's name, year of publication, page).

A special list of bibliographical references should be enclosed at the end of the contribution (in alphabetical order).

If need be, authors do the proof-reading of their texts.





NOTES ON CONTRIBUTORS

Volker Gerhardt is Professor of Philosophy at the Humboldt University, Berlin

Richard Rorty is Professor of Comparative Literature and, by courtesy, of Philosophy at Stanford University

John Sallis is Professor of Philosophy at the Pennsylvania State University

Valentin Kalan is Professor of Philosophy at the University of Ljubljana

Božidar Kante is Associate Professor of Philosophy at the University of Maribor

Andrina Tonkli-Komel is Assistant Professor of Philosophy at the Primorska-University of Koper

Stephan Günzel is Researcher at the Winckelmann-Institut, Berlin

Peter Trawny is Assistant Professor of Philosophy at the University of Wuppertal

Matthias Flatscher is Researcher at the University of Vienna

Alon Segev is Researcher at the University of Heidelberg

Jože Hrovat is PhD candidate at the Department of Philosophy, University of Ljubljana

Tomaž Grušovnik is undergraduate Student at the University of Ljubljana (Department of Philosophy)

Damjan Mandelc is postgraduate student at the University of Ljubljana

Primož Ponikvar is postgraduate student at the University of Ljubljana

347



KOLOFON
(Prinese g. Demšar)