

Nika Šoštarič, Marko Markič (ur.)

**ZBORNIK
FILOZOFSKI MARATON
2021/22**

Filozofija in smrt / Filozofija in metoda



FF

UNIVERZA V LJUBLJANI
Filozofska fakulteta

ZBORNIK FILOZOFSKI MARATON 2021/22

Filozofija in smrt / Filozofija in metoda

Uredila: *Nika Šoštarič, Marko Markič*
Tehnični urednik: *Mihael Hötzl*
Recenzenta: *Vojko Strahovnik, Borut Cerkovnik*
Lektura: *Eva Ule*
Naslovnica: *Patrik Komljenovič*
Oblikovanje in prelom: *Jure Preglau*

Založila: Založba Univerze v Ljubljani
Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani
Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani
Za izdajateljico: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete

Ljubljana, 2024
Prva izdaja
Tisk: Birografika Bori, d. o. o.
Naklada: 100 izvodov
Publikacija je brezplačna.



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije). / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki
prosto dostopna na <https://ebooks.uni-lj.si>
DOI: 10.4312/9789612975005

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga
COBISS.SI-ID=218807811
ISBN 978-961-297-501-2

E-knjiga
COBISS.SI-ID=218793219
ISBN 978-961-297-500-5 (PDF)

Kazalo

Uvodnik	5
<i>Nika Šoštarič in Marko Markič</i>	
Antikopernikanstvo: premisa neke filozofske metode	7
<i>Marko Miočić</i>	
Wittgenstein in Hertz – boleča protislovja	21
<i>Matej Kapus</i>	
Pomen Sartrove metode za vprašanje svobodne volje	35
<i>Lana Kučer</i>	
Meditacija in glasba kot metodi vednosti	51
<i>Gal Rebolj</i>	
Preudarnost kot metoda soočanja s političnim	65
<i>Filip Draženović</i>	
Prelomi v metodi postkolonialne teorije	81
<i>Nika Šoštarič, Oskar Ban Brejc, Tilen Milošič</i>	
Med statistiko kot metodo in metodo statistike	97
<i>Blaž Istenič Urh</i>	
SMRT	
Končnost kot temelj samolastnega smisla sveta	113
<i>Marko Markič</i>	
Podganar in njegov transcendent(al)ni rep	133
<i>Zan Sever</i>	
Stvarno kazalo	143

Uvodnik

Nika Šoštarič in Marko Markič

S poštovano bralstvo, pred vami se nahaja zbornik filozofskega maratona 2021 in 2022, ki ga že vrsto let ustvarjamo študenti Oddelka za filozofijo Univerze v Ljubljani. Do zdaj smo že pisali in raziskovali o filozofiji med duhom in telesom, revoluciji, filozofiji in telesu, v preteklih dveh letih pa smo se ukvarjali s tematikama smrti in metode. Čeprav lahko na prvi pogled deluje dokaj nenavadno, da sta omenjeni temi združeni v enem zborniku, je mogoče prav hitro ugotoviti, da se med seboj pravzaprav dopolnjujeta. Zatorej lahko v dveh sklopih prebirate devet raznolikih člankov študentov, ki poskušajo uzreti oziroma iskati pot do novih vprašanj, novih čudenj. Potrebno je še poudariti, da se je filozofski maraton 2022 s temo metode po dveh letih elektronske oblike ponovno odvil v živo in upamo, da se bo v takšni obliki lahko izvajal še naprej.

Prvi sklop prispevkov v zborniku (*Filozofija in metoda*) predstavlja širok obseg raznovrstnih metodoloških pristopov, ki so zastopani na oddelku, in sicer vse od fenomenološkega, hermenevtičnega do analitičnega in teoretično postkolonialnega pristopa. V člankih lahko prebirate prispevke, ki obravnavajo in problematizirajo Kantove in Husserlov kopernikanski obrat v pogledu interpretacije covid krize, poznega Wittgensteina, prevprašujejo pomem statistike kot filozofske metode ali metode filozofije, pomen Sartrove metode za vprašanje svobodne volje, meditacijo in glasbo kot metodi znanja, preudarnost kot metodi političnega in prikazujejo prelome v metodah mišljenja postkolonialne teorije.

Drugi sklop (*Filozofija in smrt*) pa prinaša eksistencialno-analitično utemeljitev ontologije samolastnega pojma sveta na osnovi Heideggerjeve analize preobrata časovnosti globokega dolgčasa in preobrata v samolastno časovnost, ter kritično primerjavo analize religije na osnovi Plessnerjeve antropološke hermenevitične metode in lacanovske psihoanalize glede problema končnosti.

S tem vas vabimo, da prelistate po novi izdaji zbornika filozofskega maratona in s poglobljenim branjem raziščete, kaj zanima trenutne študente filozofije, kakšne so naše ideje, pomisleki, in kritike.

Antikopernikanstvo: premisa neke filozofske metode

Marko Miočič

Uvod

Kriterij za ustreznost metode je njena uporabnost. Izbira metode v filozofiji sicer že implicira neko določeno vrsto filozofije, katere paradigmatični (ne pa edini) predstavnik je Nietzsche – namreč takšno, ki si izbere svoj smoter in nato na podlagi tega izbere metodo za doseg tega smotra. Če nas filozofija v času po smrti boga pripelje v nihilizem, to zahteva uporabo drugačne filozofije, drugačne metode. Ker smo soočeni z dejstvom večmetodne realnosti filozofije, se nam lahko izbira metode in smotra zdi poljubna. Nekateri so fenomenologi, drugi so spekulativni realisti, spet tretji heglavci. Če rabo naštetih konceptualnih ogrodij ali drugih pristopov razumemo kot filozofsko metodo, potem v tem članku želim pokazati, da izbira metode ni vedno oziroma v celoti poljubna, saj se v redkih, a za filozofijo dragocenih situacijah razkrije, da se izbira neke metode izteče v nesmisel in jo zato lahko, mogoče celo prvič, okličemo za neuporabno. Uporabna metoda mora poleg imanentnega razvoja premis v sklepe slediti tudi svojemu objektu proučevanja, če se ta s spremembo osvetlitve razkrije kot ovira za napredovanje metode, in prevprašati lastne premise, premise teh premis in tako dalje, da se morda celotna metoda izkaže za neuporabno, četudi samo lokalno – se pravi, da je njen doseg omejen.

V skladu s tem bom sledil dediščini kopernikanskega obrata in skušal nakazati posledice njegove nedovršenosti v metodah razlaganja družbenih pojavov, kakršna je fenomenološka, za sodobno sociopolitično realnost.

McKenzie Wark je ob začetku pandemije covid-19 na blogu *Identities* objavila kratek esej z naslovom »Theory in a Pandemic«, na koncu katerega pokaže, da je teorija praksa, ena izmed praks, toda to zanjo pomeni, da ni privilegirana med njimi, zato »ne skuša uveljaviti suverenosti nad drugimi vrstami vednosti« (Wark 2020). Kot »intersticij«¹ med jeziki drugih ved in disciplin oziroma kot »metapraksa« pa se mora vseeno »umestiti med druge prakse« (ibid.).

Izhajajoč iz opozicije kopernikanske in antikopernikanske metode v filozofiji, pri čemer prva postulira interpretativno prepletenost subjekta in predmeta, druga pa prednost subjekta doživljanja, članek prikazuje razmislek o implikaciji te metodološke opozicije za dojemanje kriznih družbenih situacij, za katere je ključna raba tehnologije, konkretno epidemije covid-19. Osnovna teza je, da zgodovinska, praktična in tehnološka določenost družbenih pojavov zahteva tak metodološki pristop filozofske refleksije, ki tem momentom spoznanja pripisujejo ne le enakovredni status kot subjektu, ampak predvsem vselejšnjo epistemološko vpletenost subjekta v te dejavnike spoznanja in njihovo soizvornost ter vzajemno konstituiranost.

V nadaljevanju bom poskusil pokazati, da je pandemija covid-19 prikazala nujnost kopernikanskega razsrediščenja človeka in njegovega neposrednega spoznanja. Skliceval se bom na Benjamina Brattona, teoretika tehnologije, in sicer na njegovi deli *Teraformiranje* (Bratton 2020) in v slovenščino neprevedeno *Revenge of the Real*, s podnaslovom *Politics for a Post-Pandemic World* (Bratton 2021). Zagovarjal bom, da je za uspešno (tudi teoretsko) spopadanje s pandemijo covid-19 (in morebitnimi bodočimi pandemijami) potreben afirmativen odnos do tehnologije, ta pa ni mogoč ne samo brez kopernikanskega obrata v filozofiji, ampak tudi brez boja proti antikopernikanstvu, ki se prvemu zoperstavlja in filozofsko misel ovira.

1 Kopernik in kopernikanska revolucija v astronomiji

Nikolaj Kopernik je leta 1543 izdal delo *O kroženjih nebesnih krogel*, v katerem je utemeljil tako imenovani heliocentrični model vesolja, ki je sčasoma izpodbil

1 Tudi: medceličnina. Izraz izvira iz histologije in označuje tisti del tkiva, ki obdaja celice in jim zagotavlja funkcionalnost.

ptolemajski oziroma geocentrični model, ki je bil v splošni veljavi vse od antike (Rossi 2004). Ta primer se pogosto uporablja za demonstracijo znanstvene revolucije oziroma menjave znanstvene paradigme, torej prevladujočega teoretskega modela znanstvenega razlaganja nekega pojava. Za teoretizacijo kopernikanskega obrata se bom »obrnil« k Jeanu Laplancheu, ki v delu *Seksualno in enigma*, ki se sicer ukvarja s psihoanalizo in kritiko nekaterih Freudovih predpostavk, v prvem delu analizira tako imenovano kopernikansko revolucijo (Laplanche 2008, 7–8). Laplanche že v začetku določa, da je revolucija sicer pojem, ki je bil temu odkritju dodan naknadno, ker je v Kopernikovem času pomenil edino kroženje okrog nečesa (ibid.)².

Važno je, da je imela že v predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* iz 1787, torej skoraj 250 let po Koperniku, ampak tik pred dogajanjem v Franciji, beseda »revolucija« nov, danes pogostejši pomen pospešenega kvalitativnega preskoka. Kopernikanska revolucija je torej, tako trdi Laplanche, revolucija proti ptolemajskemu modelu geocentrizma (Laplanche 2008, 8). Ptolemaj je bil astronom iz 2. stoletja našega štetja, ki je sintetiziral dotedanjo astronomsko vednost, in sicer po izročilu tradicije, ki sega nazaj vse do prvih opazovalcev zvezd, npr. tistih, ki so za svoja spoznanja plačali ceno spotikanja in padanja v razne vodnjake. Tudi sam Kopernik je bil seznanjen z deli predhodnih zagovornikov teorije, da se ne vrtili vse okoli Zemlje oziroma okoli nas. Najznamenitejši je bil Aristarh s Samosa (čeprav geneza te miselne linije za nas niti ne bo toliko bistvena). Bistveno je, da ima takšen miselni obrat od tega, da se nebesna telesa vrtijo okoli Zemlje, do tega, da se ne, poleg astronomskih tudi epistemološke posledice.

Po ptolemajskem modelu smo že imeli krožno gibanje, okroglost Zemlje, rotacijo Zemlje okoli svoje osi – ki je že v veliki meri pojasnila, zakaj se stvari na nebu (Sonce, Luna) premikajo. Z Luno že ni bilo večjih problemov, Sonce in planeti pa so zahtevali drugačne teoretizacije, da bi astronomi lahko pojasnili, zakaj je njihovo »kroženje« okoli Zemlje čudno, nepravilno, a vseeno v veliki meri predvidljivo. Za gibanja teh teles se je uporabljalo pomožne razlage, na primer ta, da so njihova gibanja ekscentrična oziroma da *krožijo okoli nečesa*,

2 To mimogrede ni ušlo niti prvaku besednih iger Lacanu, ko je leta 1969 študentsko gibanje provociral s tem dvojnimi pomenom besede »revolucija«: namreč, da se na koncu vrneš na izhodišče, kar se nanaša na njihove zahteve po tem, kar so pozneje imenovali »družba znanja« in po kateri je, tako Lacan, pod »objektivno« vednostjo skrit parcialni vzgib gospodarja (Lacan 2008, 97–114). Torej ne emancipacija, ampak kvečjemu drugačno in manj neposredno gospostvo – to, čemur je dosti kasneje Jean-Léon Beauvois rekel liberalna sužnost (Beauvois 2000); Ulrich Beck je v tej liniji prepoznal družbo tveganja (Beck 2001), Zygmunt Bauman »tekočo moderno« (Bauman 2002), Fredric Jameson materialnost postmodernizma (Jameson 1991) itn.

kar ni središče kroženja, in uvedlo pojme, kot so »deferenti«, »epicikli«, »ekscen-tri«. Za vsako novo gibanje je bilo treba napraviti novo *ad hoc* pojasnilo, zakaj se to nebesno telo izmika predvidljivi tirnici kroženja, in jo ustrezno teoretizirati, pri čemer pa je osnovni model – vse se vrtilo okrog Zemlje – ostal. Kopernik je pokazal, da Zemlja kroži okrog Sonca, prav tako pa tudi drugi planeti, ki pripadajo temu, kar je poslej naše osončje (ibid., 10).

Na tej točki se želim za trenutek obrniti k sodobni teoriji inflacije vesolja po velikem poku. Ta je splošno sprejeta, zanjo pa bi lahko veljala neka tiha implikacija, da *ima vesolje neko središče*. Če se nekaj širi, se mora širiti od nekod in ta točka bi lahko veljala za nekakšno središče vesolja. Zgodi pa se, da ne glede na to, ali središče opredelimo glede na vrtenje, maso, naboj ali širjenje, tega središča ne moremo najti. Vesolje se namreč ne širi iz neke točke navzven, ampak se razdalje med vsemi točkami povečujejo v enaki meri. Vesoljski predmeti se skozi čas ne oddaljujejo eden od drugega; so razmeroma fiksni v prostoru – prostor *kot tak* se širi. Veliki pok si zamišljamo kot izvirajočega iz neke točke, iz katere se je potem vesolje

razširilo navzven, ampak pred njim vesolja pač ni bilo. Veliki pok je prej kot »v eni točki« nastal »povsod« v vesolju, in sicer to vemo, ker je pustil za seboj artefakt: sevanje kozmičnega ozadja. Ker je hitrost svetlobe konstantna, vesolje pa neskončno, lahko v teoriji zaznamo stvari, ki so se zgodile poljubno časa nazaj. Če bi vesolje izviralo iz ene same točke, bi lahko to točko zaznali kot vir kozmičnega sevanja (najlaže bi zaznali svetlobo). Ampak take točke ni, sevanje pa lahko zaznamo povsod in v povprečju enakomerno (Baird 2013).

Da je vesolje neizmerno, je torej implikacija heliocentrizma. Neprijetno bi bilo, ocenjuje Laplanche, misliti, da so ostale zvezde in nebesna telesa, ki jih lahko zaznamo, med seboj oddaljena za razdalje, ki po rangi velikosti neznanstvenemu umu ne pomenijo malodane nič smiselnega. Ne samo, da oddaljene zvezde niso del našega osončja, ampak so do njega bolj kot ne brezbrizne – zvezde, galaksije se ves čas rojevajo in umirajo.

Kopernikanska revolucija torej ne pomeni samo premika središča kroženja iz Zemlje v Sonce, ampak tudi odsotnost slehernega središča. Revolucionarna gesta ni v tem, da pokaže, da je središče nekje drugje, pač pa že v sami preprosti možnosti, da neka privilegirana točka – in tu nedvomno gre za privilegij –, točka središča *ne obstaja*. Resda nebesne krogle krožijo ena okoli druge, toda ni ničesar takega, kot je središče vsega kroženja.

2 Kant in kopernikanska revolucija v metafiziki

Izraz »kopernikanstvo« uporabljam torej v pomenu vsakršne epistemološke razsrediščenosti človeka. Vemo, da je Freud nekoč opredelil tri narcistične rane, ki so prizadele človeka: odkritje Kopernika, da ni središče vesolja; odkritje Darwina, da med njim in živaljo ni privilegirane razlike; in svoje lastno, po kateri človek ni gospodar v lastni hiši, ker mu vladajo sile nezavednega (Freud 1977, 273). V nasprotju s tem poznamo antične sofiste, kot je bil Protagora, ki je bil znan po geslu »človek naj bo merilo vseh stvari«, in humanizem (kot ta izraz razumemo danes), ki implicitno izhaja iz iste predpostavke. Lahko si torej predstavljamo, da je Freud z narcističnimi ranami meril na protagorejske človekocentrične teorije. Laplanche bo v nadaljevanju svojega dela Freudu sicer očitaval ravno »udomačitev nezavednega«, torej njegovo usrediščenost (oziroma zlasti procesov, kot sta projekcija in potlačitev) v neki eni in isti osebi, namesto da bi upošteval sile drugosti, ki to osebo določajo (zato tudi »enigma« v naslovu)³ (Laplanche 2008).

Zakaj obstaja težnja po razsrediščenju? V prvi vrsti zato, ker je središče zlasti in predvsem sumljivo. Središče si v radikalnem in nekoliko grobem smislu lahko zamišljamo kot analogno s tem, da psihotična oseba v svoji blodnji trdi, da je ona pravzaprav glavni junak našega vesolja, vsi ostali pa so samo podporni liki.⁴ Ne moti se v samo tem, da je prav on glavni junak, središče življenja kot takega (in ne svojega lastnega), ampak da sploh obstaja karkoli, kot je glavni junak nekakšnega življenja kot takega.

Kopernikov epistemološki preboj je bil torej v tem, da je pokazal, da Zemlja ne miruje, temveč se tudi sama giblje oziroma da je *eno izmed* nebesnih teles. Opazovalec na Zemlji, ki gleda zvezde, je vselej podvržen tudi »lastnemu« gibanju, ki ga mora odtlej upoštevati.

Prispodobo kopernikanskega obrata je slovito uporabil tudi Immanuel Kant v predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* iz 1787, ko jo je apliciral na metafiziko:

Doslej se je privzemalo, da se mora vse naše spoznanje ravnati po predmetih; vendar so se ob tej predpostavki izjalovili vsi poskusi, da bi o njih izvedeli kaj a priori skozi pojme, ki bi razširili naše spoznanje. Zato poskusimo enkrat, ali ne bi v nalogah metafizike napredovali bolje, če privzamemo, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju, kar se tedaj že bolje

3 »Seveda jaz ni gospodar v lastni hiši, a konec koncev je kljub vsemu v lastni hiši« (Laplanche 2008, 23).

4 V gamerski kulturi se jim pogosto reče NPC, *non-playable character*.

sklada z iskano možnostjo spoznanja predmetov a priori, ki naj bi nekaj ugotovilo v zvezi z njimi, še preden so nam dani. (Kant 2019, 27)

Analogija med Kantovim metafizičnim podvzetjem in Kopernikovim odkritjem nam dela težave, ker se izkaže, da ni tako zelo jasna. Laplanche tu meni, da Kant ni popolnoma iskren, in mu pripiše »novo ptolemajsko usrediščenje«: središče spoznanja premakne s predmetov v človekove zmožnosti zrenja in spoznanja. Če se spoznanje ne ravna po predmetih spoznanja, temveč obratno, pa še vedno velja, da se eno ravna po drugem, da je eno od tega »središče«, ki pa je bilo ravno značilno za ptolemajski model (Laplanche 2008, 13).

V nasprotju z Laplancheom (in v skladu z lastno interpretacijo nauka prof. Zdravka Kobeta pri dodiplomskem predmetu Nemška klasična filozofija) pa tu postuliramo, da Kant meri na nekaj drugega, nekaj *bolj kopernikanskega*. Ne toliko to, da naj bi bil človek (kot privilegirani prebivalec Zemlje) središče dogajanja (gibanja, fizikalnih procesov, udeležnosti v prostoru in času), temveč bolj to, da je udeležen v dogajanju in podvržen enakim zakonitostim kot substancialni svet.⁵

Da »se predmeti ravnajo po našem spoznanju« je torej treba razumeti v smislu, da smo udeleženi v njih, namesto da bi se nanje nanašali »od zunaj«; to je torej formula kopernikanskega obrata, kot jo razumemo za namene tega prispevka.

3 Dvoboj fenomenologije in tehnologije

Edmund Husserl, začetnik fenomenologije, je kopernikanski obrat v filozofiji odkrito zavračal.⁶ Husserl je trdil tudi, da Zemlja dejansko je središče vesolja. Trditev moramo sicer razumeti kot zagovor fenomenološkega pristopa in ne kot astronomsko nazadnjaštvo (Himanka 2005) – čeprav prvo, kakor bom pokazal, lahko vodi v slednje, in prav v tem je poanta, ki jo izpostavi Benjamin Bratton v svojih delih (Bratton 2020; 2021). Fenomenologija se je od svojega začetka slabo spopadala s pojmom tehnologije ravno zato, ker je njeno

5 Subjektne forme pri Kantu ne gre razumeti kot neodvisen princip, ki formira kategorije in jih vnaša »od zunaj«, ampak je tudi sama smiselna le, kolikor sodeluje pri konstituiranju predmetnosti. Podobno je ugotavljal Foucault: s tem ko je človek postal pozitivna figura vednosti, trdi v delu *Besede in reči* (s podnaslovom *Arheologija humanističnih znanosti*), je izgubil »stari privilegij refleksivnega spoznanja oziroma misli, ki misli sebe«. (Foucault, 2010, 396)

6 Husserlovo razumevanje kopernikanskega obrata je nekoliko različno od Kantovega, zato poudarjam, da je tu mišljen kopernikanski obrat v Kantovem smislu. To opombo dolgujem M. Markiču.

»nasebno« delovanje (kot funkcionalna oziroma nepokvarjena⁷) bistveno skrito pred fenomenalnim svetom. V predgovoru k delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija* je Husserl poudaril, da znanost v krizi (ki ne izhaja iz človekove subjektivnosti, pač pa iz »golihi dejstev«) »[p]rincipialno izključuje ravno vsa tista vprašanja, ki so najbolj pereča za človeka, ki je v naših nesrečnih časih prepuščen najusodnejšim prevratom: vprašanja po smislu ali brezsmiselnosti vsega človekovega bivanja« (Husserl 2003, 8). Problem znanosti, trdi Husserl, je v tem, da ne upošteva, da so zaznave posredovane skozi transcendentalni zaznavni aparat; znanost pozablja, da je vselej že posredovana, da je aposteriorna. Podobno je trdil tudi Kant, a zanj je tudi mišljenje podano skozi ta isti aparat in zato ni nič bolj primarno od vednosti. Pri Husserlu je vednost, ki ni vednost o zakonitostih zaznavanja (oziroma transcendentalna vednost), zato vselej sekundarna.⁸

Heidegger, Husserlov učenec, je z razločitvijo na bit in bivajoče ter opredelitvijo človeka kot tubiti to Husserlovo lastnost obdržal (le da jo prenesel na bit samo). Tako Husserlu kot Heideggerju pa je skupno to, da (nevidne) mehanizme oziroma načine delovanja, tehnologijo, znanstvene razlage in vednost o »zunanjih« pojavih nasploh zavrmeta, češ da je to kvečjemu metafizika, ki je pojavom »podtaknjena«. Iz tega izpeljeta njeno nepristnost in (kot bomo skušali pokazati) manjvrednost, saj je dostopna kvečjemu hermenevitično oziroma vselej subjektivno.⁹ Seveda gre za metafiziko (razumljeno splošno, kot sistem trditev o strukturi neke realnosti) – toda ta metafizika mora vključevati tudi zaznavni aparat (ki realnost konstruira, modelira in reprezentira), drugače je nekonsistentna (kot je pokazal že Kant).

Bratton na prvih straneh dela *Teraformiranje* omenja dve »kopernikanski« fotografiji: *Modra frnikola* (»*The Blue Marble*«) in Črna luknja. Prva je iz leta 1972 in prikazuje Zemljo, kakor je bila posneta z Lune. Bratton brž navede

7 Cf. Heideggerjev argument o kladivu (Heidegger 2005, 104–109). Za zagovor Heideggerja v branje (ali poslušanje) priporočam tudi prispevek »Harman, Heidegger in metafizika objektov« Nejca Slukana na Radiu Študent.

8 Poleg tega Alenka Zupančič Žerdin pri Kantovi gesti poleg *kopernikanskega* obrata (ki nakazuje, da je svet ontološko nepopoln; da ga je, kolikor ga želimo spoznati, treba sproti dopolnjevati) prepozna tudi *keplerjevski* obrat (imenovan po Johannesu Keplerju) ki nakazuje ontološko nepopolnost jaza (iz česar formalno izpelje njegovo nezavedno) (Zupančič 1991). Pri Husserlu je jaz transcendentalne narave in ne pozna ničesar takega, kot je nezavedno (če zanemarimo problematiko konstitucije samega jaza, problematiko pasivne sinteze in problematiko genetične fenomenologije horizontov nejasne, temne danosti – zahvaljujem se M. Markiču za opozorilo glede poenostavitve).

9 Znanost se namreč poslužuje tehnologije: s pomočjo tehničnih priprav konstruira eksperimentalne pogoje in izvaja same eksperimente; ta vloga tehničnih priprav pa ima za posledico tako to, da sam pojem naravoslovne znanosti in njenega predmeta nujno vključuje sklic na tehnologijo.

Heideggerja, ki je v intervjuju za časnik *Der Spiegel* z naslovom »Samo kak bog nas še lahko reši« leta 1966 potožil: »Vsekakor sem se prestrašil, ko sem pred kratkim videč fotografije Zemlje, posnete z Lune. Atomske bombe sploh ne potrebujemo, izkoreninjenje ljudi je že tu. [...] Imamo le še čisto tehnološke razmere. To, na čemer danes živi človek, ni več Zemlja« (Bratton 2020, 11).¹⁰ Bratton pa fotografiji *Modre frnikole* nasprotno očita, da je še premalo kopernikanska, saj je fotografija fotoaparata, zagledanega v svoj izvor: Zemljo. Tisto pravo razsrediščenje je posebila šele druga, fotografija Črna luknja iz leta 2019, ki zares gleda *navzven* (in ne le navzgor) in je zaradi tega »v najboljšem pomenu besede – zastrašujoča« (ibid., 13).

4 Težave s pandemijo covid-19

Virus SARS-CoV-2 se je izkazal kot izvrsten primer nečesa, česar antikopernikanska filozofija ne zmore misliti (Bratton 2021). Informacije o bolezenskih znakih (kašelj, povišana telesna temperatura) in simptomih (utrujenost, *brain fog*, izguba okusa in voja) covid-19 so bili v času epidemije marsikomu posredovane preko medijev, a tudi tisti, ki so jih videli, so jih bili že vajeni od prej (prehlad, gripa itd.). Virusa kot takega ni bilo nikjer zaznati, saj ni viden s prostim očesom oziroma je »zgolj« *razlaga* teh znakov in simptomov. O njem zgolj slišimo od znanstvenikov in medijev, ki o njem govorijo z veliko več prepričanosti, kot bi je v masovni zmedenosti upravičeno pričakovali, zato obstaja možnost, da so preprosto zavedeni – npr. ker bi država hotela ustvariti izjemno stanje, kar je bil razlagalni domet Giorgia Agambena (Agamben 2020). Ker »ne vedo«, da so njihove razlage sveta pravzaprav aposteriorne, da »najdejo virus, ker ga iščejo, tam, kjer ga iščejo«, je prav mogoče, da »virusa v nekem radikalnem smislu pravzaprav *ni*«, saj je mogoče njegov obstoj dokazati zgolj s pomočjo tehnologije in znanstvenih teorij.

Kopernikanski obrat v filozofiji pomeni priznati veljavnost vednosti, čeprav je posredovana in ni dana a priori, ker tudi transcendentalni aparat ni enoten, enovit in nadzgodovinski, pač pa je odvisen od gonov, sil ipd., ki v subjektu delujejo in ga usmerjajo, ter od strukturnih okoliščin, v katerih subjekt deluje.

To seveda ni lahka ali intuitivna stvar, vendar je zmožna sama dokazovati svojo lastno neustreznost in se izpopolnjevati:

Travmatična težavnost [kopernikanskega] obrata izhaja iz naših lastnih

¹⁰ Celotni intervju je preveden tudi v slovenščino; in objavljen v reviji *Phainomena*, 1995, št. 13–14.

evolucijskih dosežkov. [...] S tem, ko sta se naše razširjeno spoznavanje in delovanje razvijala koeekstenzivno s tehnologijami, so novi zaznavajoči aparati opravljali zaželeno nalogo, vendar so občasno razkrili tudi povsem kontraintuitivno stvarnost v navzkrižju z modelom sveta, ki jih je kot tehnične novosti sploh omogočil (modeli morda nakazujejo potrebo, da stroji ob pravilni uporabi dokazujejo, da je model zgrešen). (Bratton 2020, 14)

Bratton tu izpostavi neko navidezno krožnost, ki pa je v resnici dialektične narave: da smo sploh sposobni prepoznati, da tehnološki model ne ustreza (bodisi zato, ker ne zastopa resničnosti, bodisi zato, ker je notranje protisloven), smo vselej že morali uporabiti tehnologijo, če je le razumemo ustrezno. Za razumevanje vzemimo opredelitev filozofa tehnologije Gilberta Simondona, kakor jo v delu *O načinu obstoja tehničnih objektov* programsko razkrije kot svoje izhodišče – po njegovem je tehnologija »posrednik med človekom in naravo«¹¹ (Simondon 1989, 3). Lahko bi rekli, da je opisani univerzum izrazito spinozovski – tehnologija in človeška dejavnost nista bistveno ločeni, temveč sta del iste substance.¹² Bratton sklene: »Če se upiramo učinkom tega presenetljivega razkritja, zato da bi zaščitili neizpodbitnost prvotnega modela, se trdovratno oklepamo tako običajne predstave sveta kakor primata reprezentacije kot take. Reprezentacije se lahko uprejo motečemu signalu reprezentiranega«¹³ (Bratton 2020, 14–15).

Spopad s podnebnimi spremembami ali pandemijo (trenutno ali bodočo) zahteva afirmativno dojetje tehnologije, saj je tehnologija že v rabi, metafizični pobeg od nje pa nikomur ne bo koristil (med drugim zato, ker tak beg običajno zanemari tehnološke pogoje svojega lastnega obstoja). Bistvo te afirmativnosti je v tem, da kopernikanstvo ne pripisuje primarnosti samouremeljenemu spoznavajočemu (v sebi usrediščnemu) subjektu v odnosu do konstituirane naravne predmetnosti, zato te ne dojema negativno, pač pa jo afirmira (saj jo razume kot epistemološko enakovredno s subjektom). Ta afirmativnost pa poleg tega ni zgolj neka neobvezujoča in nekonsekventna epistemološka drža, pač pa ima tudi praktično naravo. Slednje velja v dvojnem smislu: sama je neka praksa (je praktičen odnos do faktičnosti in nujnosti rabe tehnologije za samorazumevanje človeka v praktičnih, kriznih situacijah, kot je epidemija), poleg

11 Celotni citat: »Nasprotje, ki je bilo začrtano med kulturo in tehniko, med človekom in strojem, je lažno in neutemeljeno; razkriva nič drugega kot nevednost ali zamero. Pod površinskim humanizmom prikriva neko realnost, ki je bogato obdarjena s človeškimi naporji in silami narave in ki konstituira svet tehničnih objektov, posrednikov med človekom in naravo« (Simondon 1989, 9).

12 Za to opombo se zahvaljujem Gregorju Modru, ki mi jo je podtaknil v vprašanje na zagovoru diplomskega dela.

13 Ta prisposoda razlaga, zakaj je Brattonovo delo o pandemiji naslovljeno *Revenge of the Real*.

tega pa zahteva epistemološko prakso, ki tehnološkost enakovredno upošteva.¹⁴ Romantične predstave o tem, kako *je človek v resnici tisti pravi virus*, ki z antropogenimi spremembami škoduje naravi in se mora za njeno ozdravitev preprosto umakniti, izničujejo človekov potencial, da bi se tem spremembam (tudi pandemiji) aktivno in racionalno zoperstavljal.

Zaključek

Slavoj Žižek v članku »Subjektivna destitucija kot politična kategorija«, ki je lani izšel v reviji *Problemi*, obravnava podoben problem. Navaja neodvisnega indijskega novinarja Saroja Girija in njegov pojem »samodestitucije« kot obliko subjektivnosti: »tovariš kot objekt« je formulacija osebe, ki je odprta smrti, ki se ne boji umreti, kar je pogoj za njeno revolucionarno subjektivnost. »Tovariš kot objekt«, torej s subjektivnostjo, podrejeno objektivnemu, pa ne implicira, da »bi se morali opazovati in manipulirati s sabo iz hladne, 'objektivne' distance« (Žižek 2022, 87). Giri namreč uvede tudi obrnjeno formulo, »objekt kot tovariš«, torej obravnava objekta tako, da »se odpremo virtualnim potencialom objekta v intenzivni interakciji z njim« (v *ibid.*) oziroma to, kar v sodobnih tokovih ontologije imenujemo objektno-orientirana ontologija (krajše »o-o-o«), ki jo je med drugimi utemeljil Graham Harman.

Med drugim to pomeni obravnavo, denimo, vprašanja podnebne zloze v vsej njegovi kompleksnosti – torej tako tisto, kar lahko dojamemo (denimo prostrana polja odpadkov, ki so posledice kapitalistične industrije in potrošništva), kot tudi vse, česar ne moremo neposredno dojeti (povprečni dvig temperature).¹⁵ Objektno-orientirana ontologija sicer spada v širši tok spekulativnega realizma in se odpira kritikam, ki zadevajo primat epistemologije in njenega korelacionizma z ontologijo – torej, da obstoji le tisto, kar lahko vemo (zavestno ali ne) –, ker ontologijo pojmuje na navidez predmoderni način.

Žižek z Girijem in proti Harmanu ugotavlja, da sebe prepoznati kot objekt pomeni razdelitev sebe na sebe kot objekt in »jaz« kot praznino (namesto sebe

14 Alternativa, proti kateri argumentiramo, je ta: »kopernikanska« drža bi lahko zavzela fenomenološko držo transcendentalnega, v sebi utemeljenega subjektnega opazovalca (distanciranega od tehnologije), ki skuša smisel te krize (kot novega, neznanega družbenega pojava, ki zahteva nov način miselnega soočenja) razumeti iz neke subjektivne fenomenalnosti, ločene od fenomenalnosti tehnologije. Trdimo, da gre dejansko vselej že za tehnološko sokonstruiran pojav. Ponovno se zahvaljujem M. Markiču za pomoč pri ubeseditvi.

15 Kot čutna bitja seveda lahko zaznavamo spremembe v temperaturi, a jih ne moremo intuitivno statistično obdelati in upoštevati *povprečnega dviga temperature* kot tistega, kar dejansko nekaj pove o podnebnih spremembah.

kot subjekta) (Žižek 2022, 90). Namesto delitve na subjekt in objekt smo zvedeni na praznino in objekt.

Gledanje nase s stališča te »praznine« pomeni subjektivno uničenje, ki pa ni elitistični privilegij vodij, temveč ga uprimerjajo »tisoči, ki so tvegali svoje življenje v boju proti Covidu« (ibid., 93). Pojem si Žižek izposodi od Lacana, pri katerem gre za prekoračitev fantazme, odpovedi strukturirajoče realnosti. Subjektivni destitut na intenzivnem oddelku pacienta obravnava kot skupek kazalnikov vitalnih procesov (kot »golo življenje«) in ne kot osebo, a ravno s tem ji reši življenje.

Sklenemo lahko, da je pravzaprav privilegij, da se nam ni treba soočiti s subjektivno destitucijo v času krize.¹⁶ Antikopernikanski obrat proč od destituiranega, a proskupnostnega delovanja, k fenomenološko subjektivni resnici preizpraševanja virusa in nujnosti v tem primeru povzroči motnjo v delovanju zdravstvenega sistema, zaradi katerega bi trpeli vsi. Pandemija covid-19 je bolj kot kadarkoli prej prikazala šibkost izhajanja iz celovitega jaza, ki se mu dogajajo stvari – šibkost premise antikopernikanstva.

Literatura

- Baird, Christopher S. 2013. *Where is the center of the universe?*, *Science Questions with Surprising Answers* [spletni vir], dostopno na: <https://www.wtamu.edu/~cbaird/sq/2013/09/17/where-is-the-center-of-the-universe/>
- Bauman, Zygmunt. 2002. *Tekoča moderna*, prev. Borut Cajnko, Ljubljana: /^{*}cf.
- Beauvois, Jean-Léon. 2000. *Razprava o liberalni sužnosti: analiza podrejanja*, prev. Borut Petrović Jesenovec in Slavica Jesenovec Petrović, Ljubljana: Krtina.
- Beck, Ulrich. 2001. *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno*, prev. Mojca Savski, Ljubljana: Krtina.
- Bratton, Benjamin. 2020. *Teraformiranje*, prev. Marko Bauer, Ljubljana: Sophia.
- Bratton, Benjamin. 2021. *Revenge of the Real: Politics for a Post-Pandemic World*, London: Verso Books.
- Freud, Sigmund. 1977. *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, prev. Mara Volčič-Cvetko, Jani Razpotnik in Vital Klabus, Ljubljana: DZS.
- Foucault, Michel. 2010. *Besede in reči*, prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav, Ljubljana: Studia humanitatis.
- Heidegger, Martin. 2005. *Bit in čas*, prev. Tine Hribar, Valentin Kalan, Aleš Košar, Dean Komel, Andrina Tonkli Komel, Ivan Urbačič. Ljubljana: Slovenska matica.

¹⁶ Ali pa tudi ne v času krize – v medicinski stroki smo lahko vseskozi priče podobnemu razmišljanju.

- Husserl, Edmund. 2003. »Križa evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija: uvod v fenomenološko filozofijo«, prev. Alfred Leskovec, *Phainomena*, let. XII, št. 45/46: 5–18.
- Jameson, Frederic. 1991. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Durham University Press.
- Lacan, Jacques. 2008. *Hrbtna stran psihoanalize*, prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Laplanche, Jean. 2008. »Nedovršena kopernikanska revolucija«, v: *id.*, *Seksualno in enigma*, prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav, 7–42. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Rossi, Paolo. 2004. *Rojstvo moderne znanosti v Evropi*, prev. Miro Bajt, Ljubljana: /*cf.
- Simondon, Gilbert. 1989. *Du mode d'existence de objets techniques*, Pariz: Aubier.
- Slukan, Nejc. 2014. »Harman, Heidegger in metafizika objektov«, *Radio Študent*, dostopno na: <https://radiostudent.si/kultura/teorema/harman-heidegger-in-metafizika-objektov> (datum dostopa: 21. julij 2023).
- Žižek, Slavoj. 2022. »Subjektivna destitucija kot politična kategorija«, v: *Problemi 1-2/2022*: 85–110.
- Župančič, Alenka. 1991. »Kantov keplerjevski obrat«, *Filozofski vestnik*, let. XII, št. 2: 181–191.

Povzetek

Antikopernikanstvo: premisa neke filozofske metode

Kriterij za ustreznost metode je njena uporabnost. Izbira metode v filozofiji sicer že implicira neko določeno vrsto filozofije, katere paradigmatski (ne pa edini) predstavnik je Nietzsche – namreč takšno, ki si izbere svoj smoter in nato na podlagi tega izbere metodo za doseg tega smotra. Ker smo soočeni z dejstvom večmetodne realnosti filozofije, se nam zdi izbira metode in smotra poljubna. Tu pa bomo trdili, da izbira metode ni vedno oziroma v celoti poljubna, saj se v redkih, a za filozofijo dragocenih, situacijah razkrije, da se izbira neke metode izteče v nesmisel in jo zato lahko (morda celo prvič) okličemo za neuporabno. Uporabna metoda mora poleg imanentnega razvoja premis v sklepe slediti tudi svojemu predmetu proučevanja, če se ta s spremembo osvetlitve razkrije kot (epistemološka ali pragmatična) ovira za napredovanje metode, in prevprašati lastne premise za dovolj korakov nazaj, da se morda celotna metoda izkaže za (lokalno) neuporabno (torej je njen doseg omejen). V skladu s tem bomo sledili dediščini Kantovega kopernikanskega obrata in skušali nakazati posledice njegove nedovršenosti v metodah, kakršna je fenomenološka, za sodobno sociopolitično realnost.

Ključne besede: fenomenologija, Kant, ovira, kopernikanski obrat, subjekt

Summary

Anti-Copernicanism: A Premise of a Philosophical Method

The criterion for the appropriateness of a method is its usefulness. However, the choice of method in philosophy already implies a certain philosophy, the paradigmatic (but not only) representative of which is Nietzsche – namely, such a philosophy that singles out its cause, and then chooses a method to reach this cause. Since we are faced with the fact of philosophy of numerous methods, we feel that the choice of method and cause is arbitrary. However, this essay will claim that method selection is not always, or rather, entirely arbitrary, since it is revealed in certain situations, which are for philosophy quite valuable, that the choice of a certain method gives rise to nonsense, which is why we can (perhaps even for the first time) show it to be useless. A useful method must, in addition to the immanent development of premises to conclusions, also follow its object, if it should, perceived from a different perspective, turn out to be an (epistemological or pragmatic) obstacle preventing the advancement of the method, and question its premises, retracing sufficiently many steps taken that the entire method may be displayed as (locally) useless (meaning that its reach is limited). With regard to the above, this essay will follow the legacy of Kant's Copernican turn and attempt to point in the direction of the consequences of its incompleteness in methods, such as the phenomenological method, for contemporary socio-political reality.

Keywords: phenomenology, Kant, copernican turn, subject

Wittgenstein in Hertz – boleča protislovja

Matej Kapus

Uvod

V pričujočem članku bom pokazal nekatere posebnosti interpretacije dela Ludwiga Wittgensteina, bolj natančno s stališča tako imenovane terapevtske metode, ki predstavlja enega ključnih vidikov Wittgensteinove filozofije. Načini interpretacije njegovih terapevtskih filozofskih nagnjenj se med seboj ločujejo, v zadnjih nekaj desetletjih pa je med privrženci Wittgensteina v osrčju zanimanja predvsem interpretacija tistih, ki so se oklicali za terapevte (*Therapeutes*) oziroma Nove wittgensteinovce, ki ga obravnavajo v sklopu enega skupnega življenjskega projekta. Njihovo filozofsko gibanje se je v formalni izdaji prvič pojavilo leta 2000 v zborniku *Novi Wittgenstein (The New Wittgenstein)*, ki je izšel pod budnim očesom Alice Crary in Ruperta Reada. Novi wittgensteinovci v zborniku kot prvi izpostavijo zgornjo programsko interpretacijo filozofske pomembnosti terapevtskih pristopov v in k Wittgensteinovi filozofiji. V celostni obravnavi Wittgensteinovega dela je bila dolgo spregledana terapevtska koncepcija filozofije. Po eni strani je bila ta vedno zamejena na le majhen, občasno obravnavan del njegove pozne filozofije, omejen je bil namreč glede na širino, ki jo je zasedala interpretacija njegove zgodnje filozofije. Kar ni bilo odrezano kot del zgodnje misli, je, nekje v globinah razvoja njegove pozne, dovoljevalo prostor za precej ozko idejo, da je nekatera vprašanja mogoče prikazati kot nelegitimna. Skozi prikaz

njihove nelegitimnosti se razblini tudi celotna zagonetna problematika, ki jih obdaja. Sam problem, ki nas muči, izgine. Če obratuje v tej funkciji, filozofija nima lastnih stavkov. Njena naloga je, da skrbi za to, da, ko se v obratovanju jezika pojavijo zagate, ki nas mučijo in ne ponujajo jasnega odgovora, te zagate odpravi. S tem jezik spravi nazaj v tek. Če bi jezik vedno obratoval tako, kot mora v idealnem smislu, filozofije sploh ne bi bilo. Naloga filozofije je tako odpraviti potrebo po sami sebi. V veliki meri je pozno Wittgensteinovo delo *Filozofske raziskave* pisano v duhu, ki gradi okoli te miselnosti. Seveda to ni edini večji vsebinski sklop dela, a je med pomembnejšimi. Po običajni interpretaciji se je tako vidik terapevtskega pristopa k filozofiji vedno dojemal v kontekstu njegove pozne filozofije. Čeprav že zgodnji interpreti zagovarjajo obstoj terapevtskih idej tudi v njegovi zgodnji filozofiji (med drugim Hide Ishiguro, Rush Rhees, Peter Winch ...), so se ta dela vedno osredotočala zgolj na posamezne odseke *Logično-filozofskega traktata*, nikoli pa ni bila podana resna in celovita študija njegove zgodnje filozofije s stališča terapevtske metode. Prav tako so takšne interpretacije njegove zgodnje filozofije požele malo pozornosti. Delitev na zgodnje in pozno obdobje, v sklopu katerega nekateri govorijo celo o dveh različnih filozofih, »dveh Wittgensteinih«, pripelje do velike pomanjkljivosti v dojemanju njegove misli, tako v dojemanju teh vidikov v njegovi zgodnji in pozni, kot tudi in še najbolj udarno v občem dojemanju njegove misli. Omenjeni zbornik si zada te pomanjkljivosti prečiti, s tem pa pod drobnogled postavi neko popolnoma drugačno dimenzijo terapevtske ideje filozofije kot tistega, kar se najbolj izrazito pojavlja v Wittgensteinovem poznem delu. Izpostaviti želi celostno podobo Wittgensteinovega opusa, ki vsebuje veliko bolj kompleksne nianse, kot jih bom tu uspel predstaviti.

Kot prikaz nekaterih nians v interpretaciji Wittgensteina se bom obrnil k pogosto omenjeni podobnosti med njegovo terapevtsko metodo filozofiranja in njegovim opevanim, pogosto citiranim »terapevtskim mentorjem«, Heinrichom Hertzem. Prikazati želim, da preko površinske enakosti med avtorjema obstaja več razlik, kot se sprva zdi, preko obravnave pa se bo izčistila tudi narava Wittgensteinove terapevtske misli.

Srž primerjave, celo enačenja Wittgensteinove filozofske metode z metodo Hertza, se nahaja v vplivnem citatu iz izredno dolgega uvoda v delo *Principi mehanike*, ki govori o zmedbi v razumevanju pojma sile v znanosti ob koncu 19. stoletja. Skoraj preveč popolno prilegajoč citat se, tako se zdi, popolnoma sklada s terapevtsko koncepcijo filozofije v Wittgensteinovih *Filozofskih raziskavah*. To ni nenavadno, saj ga je Wittgenstein pogosto z odobravanjem navajal

v svojih govorih, nekaj časa pa je bil celo mišljen kot moto Wittgensteinove knjige, česar pa, verjetno s tehtnim razlogom, kasneje ni storil. Wittgenstein se je namreč vedno skrbno izogibal preveč neposredni karakterizaciji svoje misli, ki bi dovoljevala preveč preprosto poenostavljanje na enoznačne principe. Kljub temu bom v nadaljevanju poskusil prikazati nekaj lastnosti, ki naj bi služile kot temelj njegove terapevtske filozofije.

1 Terapevtska filozofija

Težko je najti pravo mesto, s katerega zgrabiti Wittgensteinovo misel. Mogoče je ravno zato najbolj smiselno pričeti pri eni težje razumljivih trditvah: »Filozof obravnava vprašanje; kot bolezen.« (Wittgenstein 2014, 101)

Odstavek §255, kriптиčen, a hkrati neposreden in jasen, prikazuje Wittgensteinovo držo, kakršno bi morali zavzeti v filozofiji nasploh. Stavek sam nosi neka kšno dvoumje idej. Lahko bi ga interpretirali kot kritiko. Da filozof obravnava vprašanje kot bolezen, bi lahko pomenilo, da vprašanje poskuša obravnavati kot nekaj, kar je potrebno ozdraviti. Bolezen ima »pravilen odgovor«, s katerim jo odpravimo, vsebovan v svojem zdravilu. V tem smislu sta bolezen in zdravilo dva pola dihotomije, vprašanja in odgovora, ki vsak v svojem ekstremu predstavljata neke vrste platonično čistost odnosa med pojmi. To Wittgensteinu ni po godu, saj želi ravno skozi odpravljanje protislovij odstraniti razlog za tak odnos. Nelegitimna vprašanja, ki se naberejo skozi fosilizacijo, reifikacijo pojmov v jezikovnih igrah, želi odpraviti kot nepotrebna. Bolezni v tem primeru ne odstranimo tako, da najdemo pravilen odgovor oziroma odziv, temveč tako, da ugotovimo, da vprašanja, ki jih predstavlja, niso zares vprašanja, ki bi jih morali postavljati. S spremembo vidika, s katerega nek problem opazujemo, spoznamo, da smo se prevpraševali o napačni stvari. Znotraj *Filozofskih raziskav* bi primer take razrešitve lahko našli v diskurzu o zasebnem jeziku.

Wittgensteinov prikaz diskurza o njem pokaže nesmiselnost samega nastavka, na podlagi katerega le-ta operira. Ideja zasebnega jezika predstavlja jezik ločeno, kot edinstveno osebno instanco, ki je popolnoma nerazumljiva vsem, razen posameznemu človeku na drugi strani pa kot skupen govor, v katerega ljudje vnašajo pojme jezika kot so znane samo njim.

Da zasebni jezik lahko obstaja, morata držati dve trditvi:

- (1) Obstajati mora razlika med predmetom kot takim in mojim govorom
- (2) Obstajati mora razlika med koncepti v mislih različnih ljudi

Če ne bi bilo razlike med predmetom kot takim in mojim govorom, potem bi si bila enaka. Ko bi izgovoril besedo za predmet, bi ga v trenutku v celoti zajel. Njuna vez bi bila neposredna; še preden bi sploh prišlo do tega, da bi na predmet pomislil ob izgovorjeni besedi, bi bilo govornega dejanja že konec. Med notranjim besediščem govorca in poslušalca ne bi bilo nobene razlike, saj bi med predmetom in njegovo besedo obstajala ista ekvivalenca. Na nek način bi v njunih besedah neposredno nastopal predmet sam kot tak. V tem primeru ne bi bili zmožni uporabljati različnih besed za iste predmete, če bi ta predmet tudi dejansko mislili. Če bi jih, bi se enostavno motili v komunikaciji, ali pa bi mislili nekaj drugega. Prav tako ob ideji zasebnega jezika ne moremo shajati brez razlik med koncepti med različnimi ljudmi. Če bi predpostavili, da razlik med koncepti ni, bi vsi uporabljali isti jezik. Ponovno ne bi bilo razlik med notranjimi besedišči posameznih ljudi in argument o zasebnem jeziku bi propadel.

V pojmovanju jezika kot zasebnega ima vsak človek svoj set pojmovanj in svoje ideje o svetu, koncepti v glavi enega so različni od konceptov v glavi drugega. Med osebami se razprostira nepremostljiva vrzel, ki ne more biti polno prečena skozi govor. Koncepte pa človek kljub temu v svet posreduje v skupnem govoru, ki je do neke mere razumljiv vsem. Eno od še danes aktivnih pojmovanj zasebnega jezika izvira iz koncepcije, ki jo zastavi John Locke v delu *O človeškem razumu*. Meni, da naj bi medosebna govorna komunikacija potekala tako, da v pogovoru govorec svoje notranje mentalno besedišče prevede v zvoke, nakar poslušalec zvoke, ki jih sliši, prevede v svoje notranje besedišče. Tako je pomen v zadovoljivi meri prenesen med govorcema ne glede na dejstvo, da sta si njuni notranji mentalni besedišči med seboj drugačni. Ideja zasebnega jezika v nekem smislu predpostavlja zmožnost sodelovanja predmeta, na katerega mislimo v govornem aktu. Težava se pojavi, ker je vez med subjektom in predmetom neposredna in ni ubesedljiva, kar pa jo vodi v neizogibno in neuravnoteženo situacijo. Ker ne ve, na kakšen način kvalificirati vez med subjektom in predmetom v navezavi na govorni akt, se ta negotovost prevesi na celoten jezikovni sistem. Glavna ideja Wittgensteinove razrešitve vprašanja o zasebnem jeziku se bo vrtela okoli te predpostavljene vezi.

Idejo zasebnega jezika spremlja občutek jasnosti. Karakterizirana je kot neizogibna filozofska misel, ki opisuje dejansko realno stanje jezika v razmerjih ljudi in njihovih koncepcijah predmetov. Vprašanje, ki se ponuja glede njegove narave, je zgolj v formi, ki jo zasebni jezik mora privzeti; vprašanja, ki bi samo koncepcijo postavilo v dvom, pa si skoraj ne moremo zamisliti.

Ravno ta jasnost pa pravzaprav kaže na težavo pri dojemanju problema. Kjer se problem kaže v najbolj jasni podobi kot nedvomljiv, moramo biti najbolj pazljivi. Tam je najbolj varljiv. V pravem nasprotju s to jasnostjo podobe pa je vprašanje zasebnega jezika razrešljivo in popolnoma odpravljivo. Pri tem bo ključna ideja neposredne vezi v razmerju med predmetom in govorom. Ideja jezika kot zasebnega predpostavlja, da je odnos med govorcem in predmetom, o katerem poroča, drugačen kot pa odnos med govorcem in izgovorjenim. Pri ideji zasebnega jezika je v tem razmerju teža v trditvi na strani odnosa med govorcem in predmetom. To je odnos, ki se smatra kot pristni in naj bi prikazoval pravo razmerje stvari v svetu. Jezik, oziroma sama komunikacija med ljudmi, dobi naravo sekundarnega. Kljub temu, da naj bi bil v jedru problematike, je postavljen v ozadje – smatra se kot nekaj, kar je tako ali tako predpostavljeno – in iščemo zgolj njegov vir. Ker je ideja vira smatrana kot bližja bistvu pojma, je jezik posledično predpostavljen že v razmerju med govorcem in predmetom. Kot ključen za obstoj celotne govorne interakcije med dvema človekoma je smatran privatni moment, preden se govor sploh zgodi, v katerem sta ključna akterja govorec in njegov predmet. Interakcija med govorcem in predmetom, o katerem bo govoril, je smatrana kot ključni del, ki mora biti upoštevan pri razmisleku o govoru, dejanski trenutek govora pa je zapostavljen. Odnos med govorcem in izgovorjenim je izpostavljen kot varljiv, saj je govorec v bližjem razmerju s predmetom kot pa z izgovorjenim – med izgovorjenim in predmetom je večja razdalja. V tej misli se skriva srčika ideje zasebnega jezika. Vendar to lahko zaobrnamo. V §293 Wittgenstein poda zdaj že klasičen ugovor proti tej ideji.

Ker obsega veliko širino ga izpišimo celega:

Kadar sam o sebi rečem, da vem le za svoj primer kaj pomeni beseda »bolečina« – ali ne bi moral tega reči tudi o drugih? In kako lahko en primer tako neodgovorno posplošim? No, vsakdo mi o sebi reče, da ve le zase, kaj so bolečine! – Privzemimo, da bi vsakdo imel škatlico, v kateri bi bilo nekaj, kar imenujemo ‚hrošč‘. Nihče ne more nikoli pogledati v škatlico drugega; in vsakdo pravi, da ob pogledu le na svojega hrošča ve, kaj je hrošč. Prav mogoče bi bilo, da bi imel vsakdo v škatlici nekaj drugega. Lahko bi si celo predstavljali, da bi se taka reč kar naprej spreminjala. – Kaj pa, če bi imela beseda ‚hrošč‘ pri teh ljudeh vendar določeno uporabo? – Ta ne bi obstajala v označevanju reči. Reč v škatlici sploh ne sodi k jezikovni igri; niti kot nek nekaj ne: kajti škatlica bi lahko bila tudi prazna. – Ne, to reč v škatlici lahko ‚pokrajšamo‘; tisto, kar koli že je, se izloči. To pomeni: če slovnico izraza občutka konstruiramo po vzoru ‚predmeta in oznake‘, predmet izpade iz obravnave kot nerelevanten. (Wittgenstein 2014, 109)

Kar Wittgenstein želi sporočiti je jasno – neodvisno od tega, kaj ima vsak od nas v škatlici, to kar je v njej dejansko sploh ne nastopa v našem govoru. Ko govorimo o predmetu, noben del tega ni udeležen v našem govoru, niti kot neka nedefinirana gmota. Kako je to lahko mogoče? V navezavi na našo prejšnjo trditev bi lahko rekli, da se v Wittgensteinovem primeru vsa pomenska teža premakne z odnosa med govorcem in predmetom na odnos med govorcem in izgovorjenim. Neposrednost odnosa med govorcem in predmetom se bo izkazala za nepotrebno v kontekstu govora, saj obstaja kvalitativna razlika v samem odnosu. V skladu s še kasnejšim Wittgensteinom bi lahko dejali, da razmerje med govorcem in predmetom ne temelji na propozicionalnosti, ampak na gotovosti prepričanja, ki predhaja ves govor. Vendar ni potrebno, da bi se podali tako daleč. Kar se dejansko zgodi v zgornjem primeru s hroščem, je zgolj, da se v kontekstu govora o jeziku teža premakne s predmeta na jezik sam. Rečeno bolj splošno, v kolikor govorimo o jeziku, ga moramo biti zmožni utemeljiti znotraj njega samega. Ta trditev skriva še en aspekt Wittgensteinove terapevtske misli, v katerega pa se ne bomo ekstenzivno podajali. Enega od vplivov, ki naj bi ga Wittgenstein prevzel od Hertza, naj bi bilo mišljenje, da moramo vsak sistem biti zmožni utemeljiti znotraj njega samega.

Eno od ključnih mest, kjer se ta ideja prav tako pojavlja je zapis iz njegovih medvojnih dnevnikov: »Logika mora skrbeti zase« (Wittgenstein 1961, 4).

Zgornji primer nas vodi globoko v interpretacijo Wittgensteinovega odnosa do jezika, za kar na žalost v tem članku ne bom imel prostora. Pomembneje kot podrobnejša utemeljitev je na tej točki prepoznati, da se zamaje trdnost in jasnost ideje jezika kot zasebnega, kot sem jo opisal zgoraj. Ali se res še lahko vprašamo, da ima vsak človek svoje zasebno mentalno besedišče, če težo argumenta prestavimo tja, kamor spada, torej na jezik in komunikacijo? Če zatrdimo, da predmet sam nima nikakršne vloge pri samem jezikovnem izražanju? S tem smo zameglili jasnost, s katero smo zgoraj odgovarjali na trditvi o razliki med predmetom in govorom posameznika ter razliki med koncepti v mislih različnih ljudi. Izzvali smo relevantnost srčike ideje zasebnega jezika, s tem pa smo zamajali celoten argument. Samo vprašanje zasebnega jezika se razblini, ko spremenimo formo pogleda. Odgovor na zgornje vprašanje, ali se še lahko vprašamo, če ima vsak človek svoje zasebno mentalno besedišče, pa se kljub vsemu presenetljivo izkaže kot pritrdilen. Nič na Wittgensteinovi spremembi vidika problema ne prepreči, da bi bili zmožni vprašati to vprašanje. Če se vrnemo nazaj na začetni dve trditvi o zahtevah za možnost zasebnega jezika, vidimo, da nismo neposredno zanikali ne ene, ne druge. Odstranili smo

zgolj ogrodje, ki je s svojo jasnostjo okorno in dogmatično kazalo na zgolj en možni odgovor, na idejo jezika kot zasebnega, dejanske podlage te ideje pa se nismo dotaknili. Če o jeziku govorimo na nov, skozi Wittgensteina prečiščen način, se pomen zgornjega vprašanja v kontekstu zasebnega jezika izkaže kot nepomemben, če res želimo, pa vprašanje samo lahko preformuliramo v bolj smiseln pomen. Na tej podlagi lahko formuliramo nove vidike – na primer skozi koncepta jezikovnih iger in družinske podobnosti ali pa celo govorimo o nepropozicionalnosti temeljnih prepričanj. To pa nas ponovno vodi v naslednjo ključno lastnost Wittgensteinove terapevtske filozofije.

Zgoraj smo podali interpretacijo §255, »Filozof obravnava vprašanje; kot bolezen«. Moja razlaga se oddaljuje od bolj standardne interpretacije tega stavka. Stavek sem obravnaval kritično, kot da z njim Wittgenstein želi izpostaviti, da vprašanja ne bi smeli obravnavati kot bolezni. To sem utemeljil tako, da sem pokazal, da trditve lahko interpretiramo v binarnem smislu, kjer bolezen lahko obravnavamo kot potrebno zdravila, torej, da za filozofa vprašanje in odgovor predstavljata dva pola njegovega delovanja. S to interpretacijo sem pokazal, kakšen je Wittgensteinov odnos do ideje razgraditve nelegitimnih vprašanj. Bolj smiselna interpretacija tega odstavka pa bi sledila iz navezave na §254, v katerem Wittgenstein govori o vlogi filozofije.

Odstavek §254 v Filozofskih raziskavah se veže na globlje pojmovanje filozofije, ki ga Wittgenstein razvija skozi celotno knjigo. Trditve kot so, parafrazirano: »filozofija nima lastnih stavkov« (LFT 4.112, Wittgenstein 2022) in §124 »filozofija pusti vse tako kot je« (Wittgenstein 2014, 58), še bolj pa »vsa filozofija je kritika jezika« (LFT 4.0031, Wittgenstein 2022) tu najdejo svoj odmev. Če §255 beremo ne kot kritiko filozofa, ampak kot komentar na §254, to pomeni, da govorimo o tem, kje in na kakšen način se odvija filozofija. V njem Wittgenstein pravi, da naloga filozofije pride po delu drugih disciplin, njeno delo pa je v očiščevanju uporabe pojmov. Filozof naj bi jezik ozdravil bolezni, kadar jezik teče v prazno. Kadar matematik denimo želi govoriti o objektivnosti in realnosti matematičnih dejstev, to ni filozofija matematike, temveč tisto, s čimer bi se filozofija morala ubadati na način, na katerega bi razrešila potrebo po takem govoru. Ko matematik želi govoriti o objektivnosti in realnosti svojih dejstev, se zgodi tisto, čemur pravimo, da jezik teče v prazno. Filozofova naloga pa je, da jezik iz te zagate odreši in, kot smo pokazali v primeru z zasebnim jezikom, razreši vprašanja, ki niso legitimna. Filozofija se ne zgodi, ko poskušamo iti preko matematike v filozofijo matematike, temveč je ravno ta trenutek, »iti preko«, surovina za dejanje filozofije. Je tisti del, ki

ga filozofija mora odpraviti. V tem smislu se delo filozofije pojavi vedno šele tedaj, ko je delo disciplin že zaključeno. Sama nima nikakršnih stavkov. Njena narava je v drži do stvari in v dejanju. V tem smislu lahko filozofija pusti vse tako, kot je. Terapevtskost samega Wittgensteinovega pristopa ni eksplicitno v psihološki terapiji človeškega duha, temveč v terapiji jezika in njegove uporabe. Zdi se, da usmerjenost njegove ideje filozofije poteka ravno v nasprotni smeri, kot pa smo o filozofiji vajeni razmišljati. Njeno delo je negativno, v odpravljanju, in ne pozitivno, v zatrevanju.

2 Wittgenstein in Hertz pod drobnogledom

Prikazal sem nekaj temeljnih potez Wittgensteinovega terapevtskega pojmovanja filozofije, vendar je moje delo zgolj napol končano. Kot sem dejal na začetku, veliko interpretov najde izvor Wittgensteinove terapevtske metode v Hertzovi misli. Pogosto izpostavljajo, da Wittgenstein od Hertza ni prevzel zgolj terapevtske metode in prej omenjene drže o samozadostnosti sistemov, temveč tudi idejo slikovne ponazoritve sveta kot nastopa v Traktatu, ki naj bi predstavljala tudi eno od številnih opiranj Wittgensteina na Kanta. Tu se ne bom ukvarjal z nobeno od omenjenih tematik, razen s primerjavo s terapevtsko metodo. Radi bi kvalificirali, kaj točno pomeni, da ima Wittgensteinova metoda izvor pri Hertzu in v kolikšni meri to drži. Čas je torej, da se posvetimo Hertzu in njegovi koncepciji (filozofske) metode.

Ko pride do tematike Wittgensteinove terapevtske metode, se zdi, da mnogi interpreti pretirano poudarjajo vpliv Hertza. Del razloga, kot navajata Allan Janik in Stephen Toulmin v Wittgensteinovem Dunaju, naj bi sledil iz dejstva, da je: »Občudovanje, ki ga je Wittgenstein pridobil do Hertza v svojih zgodnjih letih nekaj, česar nikoli ni izgubil. Kasneje v njegovem življenju opazimo zadržke do skoraj vseh figur – celo do Fregeja – zgolj, in to prav do konca življenja, Hertza je vedno navajal z odobravanjem« (Toulmin, Janik 1996, 175). V resnici se včasih celo zdi, da je edini del knjige, zaradi katerega interpreti tako radi Wittgensteinu pripisujejo vpliv Hertza, zgolj uvod. Medtem ko se za uvodni del knjige vsekakor zdi, da je metodološko skladen z Wittgensteinom, pa v sami Hertzovi izvedbi in splošnejših nazorih pride do razlik.

Med popularizatorje ideje Hertzovega vpliva štejemo, v takšnem ali drugačnem smislu, Gordona Bakerja in Petra Hackerja. Bolj natančno govorimo o splošni popularizaciji interpretacije, medtem ko Baker v samostojni knjigi, Wittgenstein, Frege in Dunaj, to interpretacijo zagovarja veliko bolj goreče.

Navede, da je Wittgenstein »izrecno uporabljal filozofsko strategijo nakazano v zgoraj omenjenem citatu iz Hertzovega dela, ki naj bi v nekem obdobju služila kot moto Filozofskih raziskav« (Baker 1988, 266). Kjer pa sta si bila s Hackerjem prej še blizu, se kasneje Baker še dodatno oddalji v poudarjanju njegovega vpliva na Wittgensteina. Podobne, a veliko bolj podrobno očrtane, trditve kasneje zagovarja Allan Janik. Za Janika se prava razsežnost Hertzovega vpliva pojavi šele v Wittgensteinovi pozni misli: »Dejstvo je, da Wittgensteinovo zrelo pojmovanje filozofije veliko dolguje pojmovanju filozofije znanosti, ki jo razvije Heinrich Hertz [...]« (Janik 2001, 148; Janik 2002, 79). Drugje trdi, da Hertz Wittgensteinu podari hermenevtično tehniko, ki v njegovem zrelem obdobju postane temeljni kamen njegove celotne metode.

Nesporno je, da je Hertzov cilj konceptualna jasnost. V slovitem uvodu v *Principe mehanike* Hertz postavi več zahtev za jasno izraznost sistemov. Prav tako udarni so citati, ki namigujejo na sorodnost z Wittgensteinovim lastnim pogledom. Vendar v filozofiji ne moremo biti zadovoljni zgolj s podobnostjo. V članku iz leta 1994 »Kako je Hertz vplival na Wittgensteinov filozofski razvoj?« in v prav tako vplivni knjigi Wittgensteinov Dunaj Janik ne omeni niti ene razlike med Wittgensteinom in Hertzom. Hertz se smatra kot vplivni praoče Wittgensteinove metode brez kvalifikacije njunega razmerja. To sicer ni pogubno za argument Hertzovega vpliva na Wittgensteina, vsekakor pa se zdi, da pri tovrstnem prikazu razmerja med mislecema umanjka polovica dela in da iz prikaza ne dobimo občutka za razdaljo med njima. V naslednjem razdelku bom poskusil vsaj deloma nakazati na ustrezno razdaljo med enim in drugim.

Interpretacija Allana Janika izhaja iz specifičnega okvirja filozofije znanosti. V Janikovih besedah »[...] vse glavne poteze Wittgensteinove zrele filozofije izhajajo iz njegovega zgodnjega znanstvenega izobraževanja, dopolnjenega in izboljšanega, vendar v temelju popolnoma nespremenjenega ...[...]« (Janik 1994, 21). V zastavitvi Wittgensteinove terapevtske metode se skoraj v celoti opira na znanstveni diskurz, prisoten v času njegovega zgodnjega inženirskega izobraževanja. Zato kljub poglobljeni analizi diskurza med Machom, Hertzom, Boltzmannom in prikazom Wittgensteinovega poznavanja vseh teh figur izpred oči izgubi filozofsko plat njegove misli. Kjer se s Hertzom strinja v metodoloških ciljih, sta si figuri kljub temu zelo različni v pojmovanju ideje razjasnjevanja pojasnjevanja. Hertzov prvotni cilj v mehaniki je razjasnjevanje skozi zamenjavo. Kaj to pomeni, pa bomo spoznali le, če v zakup vzamemo ne zgolj uvod Principov mehanike, temveč celotno knjigo.

Konec 19. stoletja je čas divjih gibanj in številnih konceptualnih težav znotraj znanosti, ki so sčasoma privedle do tektonskih sprememb. V času, ko je matematika doživljala krizo temeljev, se je znanost fizike soočala z lastnimi konceptualnimi problemi. Newtonove zakone, ki so dolgo časa predstavljali trden temelj fizike, so pričela najedati trenja, ki so vrela že stoletja. Na udaru sta bili predvsem mehanika in materializem, eden večjih konceptualnih problemov pa je predstavljal pojem sile, ki je že dalj časa predstavljal paradoksalni problem brez prave definicije ali razlage. Eden večjih kritikov tega pojma, Heinrich Hertz, ga kritizira na podlagi njegove logično nekonsistentne uporabe. Poda naslednji primer: če privežemo kamenček na vrstico in ga zavrtimo, nanj apliciramo krožno nihalno silo. To pojmovanje se sklada s temeljnim zakonom o sili, namreč, da je neodvisna od gibanja in da je njegov vzrok. Vendar pa Newtonov tretji zakon hkrati zahteva, da na kamenček vpliva tudi sila, ki je prvotni sili roke nasprotna. Tu pa naletimo na logični problem v uporabi pojma. »V naših gibalnih zakonih je bila sila vzrok gibanja in je bila navzoča že pred gibanjem. Ali lahko zdaj ne da bi pri tem prišlo do zmede, kar naenkrat pričnemo govoriti o silah, ki so vzniknile skozi gibanje in so posledica le tega?« (Hertz 1899, 6). Ker je sila definirana kot vzrok gibanja, hkrati pa Newtonovi zakoni predpostavljajo silo, ki je posledica gibanja, zaidemo v danes že splošno znan logični paradoks. Pojem sile je v našem fizikalnem sistemu uporabljen dvakrat, in sicer v dveh pomenih, ki sta si popolnoma nasprotujoča. Fizika, zastavljena na tak način, ni ekonomična v uporabi pojmov, njena konceptualna zmeda pa lahko vodi v globljo zmedo v znanstveni praksi. Rečeno s Karlom Krausom, poškodbe (nejasnosti) naše gramatike (pravil) izdajajo poškodbe logike. Hertzov projekt, kot ga izriše v uvodu v *Principe mehanike*, je odpraviti logična protislovja, ki pestijo pojem sile. »Imamo obskuren občutek, da smo okoli pojmov, sila' in ,elektrika' nakopičili več relacij, kot pa jih lahko med seboj uskladimo« (Hertz 1899, 7). Drugačni načini prikaza principov mehanike bi lahko odpravili težave s tako problematičnimi pojmi, kot je »sila« v mehaniki. Vzporednice z Wittgensteinovim poznim delom se zdijo dokaj jasne. Očiščevanje uporabe pojmov bi na površinski ravni več kot zgolj lahko označili kot idejo, ki jo Wittgenstein od Hertza prevzame. Kljub temu pa je razlika med njima od tu naprej nepopisno velika.

Ključni dejavnik Hertzove metode razjasnjevanja koncepta sile se nahaja v besedni zvezi »drugačni načini« prikaza. Medtem ko Hertz v uvodu v svoje delo vsekakor izraža ideje, ki se zdijo podobne Wittgensteinovim, pa v sami knjigi ne ponudi ničesar, kar bi imelo učinek odpravljanja protislovnih pojmovanj samega pojma sile, kot se pojavljajo v tradicionalnih opredelitvah zanjo. Z

drugimi besedami, nič na samem Hertzovem početju ni niti približno podobno metodi, ki smo jo opisali v zgornjem primeru o zasebnem jeziku. Besedna zveza »drugačni načini« namreč tu nima istega pomena kot pri Wittgensteinu. Medtem ko pri njem namiguje na alternativne poglede na neko tematiko, pri Hertzju predpostavlja stvarjenje popolnoma novega sistema za razlago. Hertzovi cilji v njegovem delu so enostavno drugačni in če govorimo o filozofiji, nikoli ne zagovarja česa podobnega kot Wittgenstein. Očiščenje pojmov zanj ne pomeni vračanje nazaj preko in odpravljanje nelegitimnih vprašanj, ki nastanejo v uporabi jezika takrat, ko se jezik zaplete v konceptualne zmede, temveč nadomestitev ene razlage z drugo. Wittgenstein, ki deluje znotraj filozofije, trdi, da le ta ne more imeti lastnih stavkov. To je pomembna trditev o naravi filozofske prakse. Za Hertza, ki pa deluje znotraj znanosti, pa je rešitev postavljanje novih teorij, ki bi odstranile pojmovne pomanjkljivosti starih. V svojem delu Hertz te ideale udejanja skozi postavitev novega, kompleksnega sistema, ki bi služil kot enostavni logični sistem za opis gibanja fizičnih teles, ne da bi v temeljnih zakonih omenil pojem sile. Očisti ga tako, da zgradi novo reprezentacijo, s katero nadomesti staro, in s tem, tako upa, odstrani protislovja stare. Tako sta »pojma ‚sile‘ in ‚energije‘ prečiščena tako, da sta izpostavljena kot neke vrste okrajšavi za veliko bolj zapletene izraze za sile in mase, ki niso nujno zaznavni« (Preston 2008, 11). S stališča filozofske prakse je to mnogo bolj vsakdanje in v filozofskem smislu nima popolnoma ničesar skupnega z Wittgensteinovo filozofijo. Hertz je Wittgensteinu vsekakor lahko služil kot inspiracija, kot to tudi sam potrdi. Trditev, da njegova misel predstavlja temeljni kamen Wittgensteinove celotne pozne metode, kot trdi Janik, pa je vsekakor pretirana. Zdi se, da se v Janikovi interpretaciji Hertzove in Wittgensteinove misli glede metode prečiščevanja strnejo v eno gmoto, kjer je meja med enim in drugim težko določljiva.

Ko Wittgenstein govori o prečiščevanju pojmov, ne želi zgolj zamenjati ene teorije z drugo. Njegovo prepričanje je, da v delu filozofije teorij ne smemo postavljati. Hertz, ki deluje v znanosti, je teorije, upravičeno, pripravljen postavljati. Tudi če bi Hertz filozofsko zagovarjal identične ideje kot Wittgenstein v znanosti, ki si lahko dovoli lastne stavke, bi teorije lahko postavjal. Lahko bi postavili vprašanje, če torej Hertz v znanosti počne, česar Wittgenstein v filozofiji ne more. Vsekakor se to zdi smiselno vprašanje. Neodvisno od odgovora pa je z vidika filozofije razlika med enim in drugim nepopisna, saj Hertzov namen ni sodelovati v filozofskem diskurzu. Z vidika metodološke usmeritve tako lahko rečemo, da je bil Wittgenstein pod neposrednim vplivom Hertza. Če to podobnost razumemo več kot površinsko, pa smo zgrešili filozofsko

dimenzijo njegove misli. Prepoznati moramo kvalitativno razliko v diskurzu enega in drugega, ki pa pri Janiku in še mnogih drugih interpretih, ki poudarjajo Hertzov vpliv, izostane.

Sklep

Pomembna razlika pri branju Wittgensteinove pozne filozofije se pojavi v prostoru, ki je dodeljen terapevtski interpretaciji njegove misli. Razlika v pojmovanju pomembnosti terapevtskih vidikov njegove filozofije, če jo smatramo kot vseživljenjski projekt, ima široke implikacije za interpretacijo Wittgensteina kot misleca. Pri Janiku je ta prostor očitno manjši, hkrati pa je, kljub omembam zgodnejših Wittgensteinovih del, dokaj zamejen na pozno obdobje. Deloma je to razlog, zakaj relativno majhni elementi Wittgensteinovih vplivov, kot je Hertzov citat o bolečih protislovjih, dobijo veliko močnejšo interpretativno vlogo v primerljivo manjšem prostoru zgolj poznega Wittgensteina. Interpretacije Wittgensteinove filozofije kot terapevtske, v smislu, v katerem se ukvarja s terapevtskim projektom razblinjanja vprašanj skozi svoje celotno življenje razširijo možnost za izražanje teh vidikov njegove filozofije. Kar se izkaže kot posebej zanimivo, je, kako velik vpliv v sprejemanju misleca lahko imajo interpretacije, ki zamejijo njegov razvoj na specifična obdobja. Elementi Wittgensteinove filozofije, ki imajo v terapevtski interpretaciji širši pomen, imajo lahko za interpreta, kot je Janik, ki izrazito poudarja terapevtsko metodo v kasnejši filozofiji, veliko bolj nerazumljivo vlogo in terjajo kompleksnejšo interpretacijo ter zatekanje k zunanjim virom. Zato interpretacij mislecev nikoli ne smemo vzeti preveč dogmatično. Na tem mestu je tehtna misel Gastona Bachelarda, ki pa jo bomo priredili za naše potrebe: interes filozofije ni v tem, da bi svoje misli zlivala v lingvistične fosile. V filozofiji sta potrebni predvsem širina in zmožnost za pluralnost vidikov.

Literatura

- Bachelard, Gaston. 2001. *Poetika Prostora*. Ljubljana: Študentska založba.
- Baker, Gordon P. 1988. *Wittgenstein, Frege, and the Vienna Circle*. Oxford: Basil Blackwell.
- Coelho, Ricardo Lopes. »On the Concept of Force: How Understanding Its History Can Improve Physics Teaching«. *Science & Education* 19.1 (2009): 91–113. <https://doi.org/10.1007/s11191-008-9183-1>
- Crary, Alice in Rupert Read. 2000. *The New Wittgenstein*. London; New York: Routledge.
- Hertz, Heinrich. 1899. *Principles of Mechanics*. London: MacMillan and Co.

- Janik, Allan. 2001. *Wittgenstein's Vienna Revisited*. New York: Transaction Publishers.
- Janik, Allan. »Wittgenstein, Hertz, and Hermeneutics«. *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God*, (2002): 79–95. https://doi.org/10.1007/978-94-017-1767-0_7.
- Janik, Allan. »How Did Hertz Influence Wittgenstein's Philosophical Development?«. *Grazer Philosophische Studien* 49 (1994): 19–47. <https://doi.org/10.5840/gps1994/9549>
- Janik, Allan, in Stephen Toulmin. 1996. *Wittgenstein's Vienna*. Chicago: Elephant Paperbacks.
- Kragh, Helge. »A Sense of Crisis: Physics in the fin-de-siecle Era«. *History and Philosophy of Physics* (2012): <https://doi.org/10.48550/arXiv.1207.2016>.
- Locke, John. 1924. *O človeškem razumu*. Ljubljana: Slovenska Šolska Matica.
- Preston, John. »Hertz, Wittgenstein and Philosophical Method«. *Philosophical Investigations* 31.1 (2007): 48–67. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.2008.00333>.
- Preston, John. »Janik on Hertz and the Early Wittgenstein«. *Grazer Philosophische Studien* 73.1 (2006): 83–95. <https://doi.org/10.1163/18756735-073001005>.
- Preston, John. »Harré on Hertz and the Tractatus«. *Philosophy* 81.2 (2006): 357–364. <https://doi.org/10.1017/s0031819106316087>.
- Wittgenstein, Ludwig. 1961. *Notebooks, 1914–1916*. New York: Harper. Somavilla Ilse (izd.). 2006. *Wittgenstein – Engelmann: Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*. Innsbruck: Haymon.
- Wittgenstein, Ludwig. 2014. *Filozofske Raziskave*. Ljubljana: Krtina.
- Wittgenstein, Ludwig. 2022. *Logično-Filozofski Traktat*. Ljubljana: LUD Šerpa.

Povzetek

Wittgenstein in Herz – Boleča protislovja

Dva ključna trenutka Wittgensteinove misli, ki sta ga zaposlovala celo življenje, sta metodološki ideji, ki se med drugim pojavljata pri enem njegovih zgodnejših vplivov, Heinrichu Hertzu. V mladih letih je Wittgenstein študiral strojništvo in čeprav se je od tega področja kasneje oddaljil, je vseeno očitno, da so ga nekatere zgodnejše ideje iz tega časa spremljale vse življenje ter močno zaznamovale njegovo misel. Hertzovo delo *Principi mehanike* nosi edinstveno distinkcijo dela edinega misleca, ki ga je Wittgenstein citiral celo svoje življenje, in sicer tudi v poznem obdobju, ko se je oddaljil tudi od figur, ki so bile zanj tako temeljne kot Frege. Ključni citat se pojavi v uvodu v delo. Ob obravnavi pojma sile Hertz izjavi misel, ki ima več kot očitne vzporednice z Wittgensteinovo. Grobo navedeno: ko bodo boleča protislovja odstranjena, vprašanja o naravi pojma sile ne bodo imela odgovorov; naš zmedeni um bo zgolj nehal spraševati nelegitimna vprašanja. Ta misel predstavlja vzporednico

ne le filozofski ideji, temveč sami metodološki naravnosti Wittgensteina, verjetno v vsej njegovi misli. Druga stran te ideje je formacija pojmov. Če se moramo prenehati prevpraševati o neposrednem pomenu pojmov, to še ne pomeni, da ne smemo pojmov tudi formirati. Pod vprašaj je postavljen naš celoten odnos do njih; tako za Wittgensteina kot za Hertza je ta odnos transcendentalen. Skušali bomo pokazati vzporednice med njima ali vsaj predstaviti vsako od njunih specifičnih metod tudi v tem oziru.

Ključne besede: sila, nelegitimna vprašanja, razčiščevanje pojmov, Hertz, Wittgenstein

Matej Kapus

Wittgenstein and Hertz – Painful Contradictions

In the course of Wittgenstein's life, two key moments can be said to have always occupied him, methodological ideas found in one of his earliest influences, Heinrich Hertz. In his early years, Wittgenstein was a student of engineering, and, although he soon distanced himself from the field, the presence of some of his early influences throughout his entire life and thought is undeniable. Hertz's work, *The Principles of Mechanics* carries the distinction of the only work cited throughout his entire life, even in his later years, during which some say he distanced himself from even such integral figures as Frege. The key influence appears in the introduction to Hertz's work. Occupying himself with the concept of force, Hertz writes what seems to have more than just obvious connections with Wittgenstein's thought. »When these painful contradictions are removed, all the question as to the nature of force will not have been answered; but our minds, no longer vexed, will cease to ask illegitimate questions. This thought represents a parallel not only to a philosophical idea, but to Wittgenstein's methodological leanings in his entire thought. The other side of this idea is the formation of concepts. If we are made to stop asking ourselves of the direct meaning of concepts, we should not also be forbidden from forming them. Our entire relationship towards them is then put into question. For Wittgenstein, as for Hertz, this relationship is transcendental. I wish to point out some of the similarities and some differences in this view as well.

Keywords: force, illegitimate questions, clarification of concepts, Hertz, Wittgenstein

Pomen Sartrove metode za vprašanje svobodne volje

Lana Kučer

Uvod

Debata o tem, če smo determinirani, ali imamo svobodno voljo, se je začela znotraj filozofske tradicije, ki jo danes na splošno imenujemo »analitična filozofija«. Na vprašanje o svobodni volji analitična filozofija načeloma zaključi v prid determinizma – pogosto v t. i. mehki obliki determinizma oz. kompatibilizma. Toda kaj se zgodi v situaciji, ko je analitikov sklep, ki sicer res temelji na trdni logični argumentaciji, kljub temu intuitivno nesprejemljiv? Intuicija seveda še ne pomeni, da lahko analitikov sklep zavržemo in naivno verjamemo v to, da imamo ljudje svobodno voljo, je pa dovolj dober indikator, da vsaj podvomimo v analitično metodo in poiščemo (ter preverimo) drugačen pristop k vprašanju oz. problemu.

V nadaljnjem besedilu bom zato predstavila situacijo, v kateri nas kognitivni konflikt med našo intuicijo in analitikovim zaključkom privede do t. i. metodološkega obrata v »kontinentalno filozofijo«, ki jo bom od zdaj naprej uporabljala kot nadpomenko za različne filozofske pristope, ki jim je vsem skupen ne-analitični pristop k filozofskim problemom (npr. eksistencializem, hermenevtika, fenomenologija itd.).

1 Problemi z analitično metodo in nujnost metodološkega obrata

Če se lotim analitikov deterministični zaključek izpodbijati znotraj analitične metode, sem obsojena na neuspeh, ker moj filozofski pristop omejujejo omejitve metode same. Za analitično metodo to konkretno pomeni, da moram delati po principih dedukcije in izjavne logike ter se problema lotiti na dokaj specifičen način. Začnem tako, da postavim prvo premiso in iz tega izpeljujem vse naslednje, kar me na koncu pripelje do sklepa, katerega vrednost se bo ocenjevala glede na to, kako zdravi so moji argumenti. Analitični pristop, ki sem ga opisala, je v filozofiji nedvomno vreden in relevanten, ampak ima tudi svoje notranje svoje notranje, metodološke probleme.

Eden izmed teh problemov je problem krožnosti. Analitikov argument je sicer lahko prepričljiv, ker je močan po svoji logični in argumentacijski plati, ampak nam s težavo ponudi dovolj dober razlog za sprejetje njegove temeljne premise. Ne gre torej za to, da analitikov sklep ne bi bil logično pravilen, ampak da so sporne njegove začetne premise. Z analitično metodo ne moremo nikoli priti do dna in dokazati, da temeljne premise neizpodbitno držijo. V situaciji, kjer imamo na eni strani analitično metodo s svojimi notranjimi problemi in na drugi strani svojo intuicijo, ki ji ne moremo zares pripisati nobene gotove ali relevantne neposredne spoznavne vrednosti, se zdi, da smo filozofsko brez možnosti. Toda na tej točki se lahko zgodi, da:

- A) računamo na to, da se bo bralec s temeljnimi premisami analitika strinjal in jih sprejel ter od njega ne bo zahteval takšnega nemogočega dokaza;
- B) analitiku poskusimo z analitično metodo pokazati, da se moti preko npr. proti-primera ali miselnega eksperimenta;
- C) zaidemo v skepticizem;
- D) ali (kar bom naredila v tem prispevku tudi sama) zavrremo analitično metodo kot primarno spoznavno metodo in naredimo metodološki obrat v t. i. »kontinentalno« filozofsko tradicijo.

V svojem prispevku bom predstavila Sartrovo progresivno-regresivno metodo, ki ponuja drugačen pristop k vprašanju svobodne volje od analitičnega. Za Sartra svoboda ni le metafizična kategorija ali pojem, za katerega se predpostavlja, da vsi vemo oz. se strinjamo o njegovem pomenu, niti ni zgolj abstraktni filozofski problem, ampak dejstvo naše eksistence. Vprašanje o svobodi s tem postane vprašanje, ki je vezano na ontološke temelje človekovega izkustva.

Primer, ki ga bom v nadaljevanju predstavila, bo hkrati služil kot uvod v Sartrovo ontologijo, na kateri je utemeljena njegova progresivno-regresivna metoda, in kot praktični primer kontinentalnega pristopa k vprašanju svobodne volje v nasprotju z analitičnim, ki se vprašanja loteva distancirano od posameznikovega izkustva.

2 Primer Sartrovega študenta

Sartre v delu *Existentialism and Human Emotions* opiše znan primer študenta, ki je pristopil do njega z dilemo in ga prosil za nasvet. Študent ga sprašuje, ali naj gre v vojno, saj po eni strani čuti močno željo po tem, da bi branil domovino in maščeval brata, ki je v vojni umrl, po drugi strani pa se sprašuje, ali naj raje ostane doma in skrbi za svojo mamo, ki ga potrebuje. Sartre odgovori, da ne obstaja nobena moralna teorija, na podlagi katere bi mu lahko z gotovostjo svetoval, katera odločitev je prava. Edino, kar mu lahko odgovori, je, da naj izbere svobodno, ker je odločitev izključno njegova (Sartre 1987, 24–27). Odločitev seveda ni zgolj racionalna, ampak pomeni konkretno in praktično odločitev – odločitev za delovanje. In študent se temu, da bi deloval, nikakor ne more izogniti.

Kaj nam torej zgodba o študentu pove o Sartrovem pogledu na svobodno voljo? Studentova dilema predstavlja situacijo, v kateri je hkrati soočen s svobodo in nujnostjo izbire hkrati. Predstavljajmo si frustracijo študenta, ki se je znašel v zgoraj opisani moralni dilemi. Ob Sartrovem odgovoru, ki študentu odreka kakršenkoli konkreten nasvet, ki bi mu olajšal breme odločitve, je študent preplavljen z grozljivim spoznanjem – ne glede na to, kaj naredi, ga bo dejanje izbire izoblikovalo oz. »naredilo« (Sartre 1987, 43). Za svojo odločitev bo popolnoma odgovoren, odgovoren pa bo tudi za posledice, ki jih bo imela njegova odločitev za druge. Na prvi pogled študent izbira med dvema možnostima – ali gre v vojno ali pa ostane doma. Zdi se, da je v nemogoči dilemi. Toda ali se lahko študent bremena odločitve reši s tem, da reče, da je dilema enostavno pretežka in ne ve, kaj naj naredi, zato ne bo izbral nobene? Sartre študentu to možnost onemogoči s tem, da ga opomni, da je odločitev, da zavrne odločanje med dvema nemogočima možnostima še zmeraj odločitev. Študent bo še vedno izbral, da bo ostal doma, le da se bo s tem odločil, da postane strahopetec, ki bo svojo odločitev utemeljeval z napačnimi razlogi, ki vodijo v neavtentično življenje (Sartre 1987, 34). Sartrovo teorijo o tem, kako se z delovanjem vzpostavljamo kot subjekti in kaj to implicira, bom natančneje opisala v naslednjem

poglavju o Sartrovi ontologiji. Na tej točki je iz primera študenta o Sartrovem pogledu na svobodno voljo pomembno izpostaviti posameznikovo izkustvo svobode, ki se kaže kot občutek tesnobe (ang. anguish) in nam fenomenološko razkriva bistvo naše eksistence (Sartre 1987, 18).

Po Sartru je človek obsojen na svobodo (Sartre 2007, 29), absurd pa ni to, da živimo v determiniranem svetu, ampak to, da smo svobodni. Da smo svobodni, pomeni, da izbiramo, kako bomo delovali, to izbiro pa lahko utemeljimo zgolj s tem, da smo to izbrali, ker smo tako izbrali.

Svoboda ne pomeni samo imeti svobodo nekaj narediti in nima obče oz. vsakdanje pozitivne konotacije. Svobodo v vsakdanjem življenju razumemo kot pomembno vrednoto, za katero se bomo borili, da jo pridobimo ali obdržimo, in si je želimo (čim) več. Po Sartru pa je svoboda to, da vselej nekaj naredim, ker ne morem ne-delovati. Delujemo vedno, tudi če se nam zdi, da ne. Svoboda torej ne pomeni svobode nekaj narediti, ker nekaj naredimo vedno in nujno. Svoboda se kaže v tem, kaj naredimo. In realizacija te lastnosti naše eksistence, da smo vrženi v svet, kjer ne moremo ne-delovati, ker se tudi s tem vzpostavljam, se kaže v občutku tesnobe, ki je rezultat človekove eksistencialne izkušnje svobode (Sartre 2007, 22).

Sartrova metoda nam torej pokaže svobodo (tudi) kot občutek, ki nekaj razkriva. Opisana eksistencialna izkušnja tesnobe, na kateri temelji Sartrova ontologija, je induktivna in se v tej točki razlikuje od analitičnega deduktivnega pristopa. Vprašanje o tem, kako posameznik fenomenološko in eksistencialno doživlja svobodo, je zato pomemben preobrat v pristopu k debati determinizem-svobodna volja. Možnost za uporabo drugih metod pa dobimo šele, ko rekonceptualiziramo ustaljene pojme analitične filozofije.

3 Oris Sartrove ontologije

Sartre svojo ontologijo predstavi v delu *Bit in nič*, kjer loči dva tipa realnosti, ki sta onkraj naše zavestne izkušnje – prva objekt naše zavesti, druga pa zavest sama. Zavest v svojih filozofskih terminih opredeli kot bit-za-sebe, kar bo v nadaljevanju koncept, ki opisuje način, kako zavest biva oz. obstaja. Objekt naše zavesti pa opredeli kot bit-na-sebi, kar predstavlja bivanje »navadnih« stvari v svetu, ki si kot posamezne delijo to skupno kategorizacijo in so del te večje skupine stvarnosti. Realnost na-sebi obstaja determinirano in neodvisno od zavesti, torej realnosti, ki obstaja na način za-sebe. Stvari na-sebi nimajo

odnosa z zavestjo, zavest pa je vedno zavest o nečem, torej ima odnos do stvari na-sebi oz. jih vključuje. ato je vedno definirana v odnosu do nečesa drugega. Zavest obstaja kot manko identitete sama s sabo, obstaja za-sebe in zato sama sebe doživlja kot tesnobo (Onof b. l.).

Temeljna poteza zavesti je njena negativna moč oz. moč negacije, preko katere izkušamo ničnost (Onof b. l.). Toda kako razumeti ničnost, ki jo izkušamo skozi negacijo in je hkrati tudi temeljna poteza oz. način obstoja naše zavesti? Naj razložim na primeru. Če izrečem stavek: »Mame ni v sobi,« negacije ne smemo razumeti v dobesednem smislu, kjer bi to enostavno pomenilo, da je mama odsotna. Mamina odsotnost je zame v resnici še kako prisotna, saj jo čutim, zaznavam in izkušam. V takem fenomenološkem smislu je njena ničnost prisotna v izkustvu in v moji zavesti (Sartre 2021, 9).

Toda kako zavest ustvari to ničnost? Ko se o nečem sprašujem, se v mojem dejanju prevpraševanja vedno implicitno skriva možnost, da dobim negativen odgovor. Ta možnost negativnega odgovora, ki jo nujno odpiram s tem, ko prevprašujem, pa služi funkciji, da izločam ničnost in s tem moja zavest pridobiva neko vsebino. Ta možnost, ki jo ima vsak človek, da izloči ničnost in v svoji zavesti ustvarja vsebino, je svoboda. Sartre zato med zavestjo, ničnostjo in svobodo postavi enačaj (Onof b. l.).

Pokazala sem, kako Sartre utemeljuje povezavo med zavestjo in ničnostjo. Toda kako se zdaj z njima poveže oz. izenači svoboda? Zavest je kot struktura prazna. Je ničnost – obstaja za-sebe. Naša moč negacije, ki jo izkušamo kot intrinzični manko lastne identitete in nam preko prevpraševanja nekaj vsebinsko pozitivnega razkriva o svetu, je po Sartru to, kar razkriva našo »naravo« kot svobodno. Ničnost pomeni odsotnost identitete. Je praznina, kjer se kot nekdo lahko šele vzpostavljam s svojim svobodnim delovanjem (Onof b. l.). Ko Sartre piše o zavesti kot ničnosti bivanja, s tem pove, da je zavest svobodna in se nam daje kot grozljivo spoznanje, da ne glede na to, kaj naredim ali ne naredim, s tem vselej postanem nekdo, svoje zavesti in ničnosti svojega bivanja pa ne morem nikoli spremeniti. Ljudje smo torej vrženi v svet, ki nas sili v to, da delujemo in se vzpostavljam. Toda poskus tega, da se vzpostavim in iztrgam ničnosti bivanja, je že vnaprej obsojen na neuspeh. Nič, kar naredim s svobodo, ki mi je dana, ne more spremeniti mojega izkustva svobode, ki se mi daje kot ničnost oz. praznina, ki sem jo prisiljen znova in znova zapolniti z delovanjem. Toda zakaj je tako? Moja zavest, za katero smo že opredelili, da je bit-za-sebe, predstavlja drugačen tip realnosti od stvari, ki obstajajo v svetu na-sebi. Je v dobesednem pomenu besede ne-stvarnost (ang. no-thing-ness),

ki obstaja v svetu stvarnosti (ang. thing-nessa) oz. v realnosti, ki obstaja na-sebi (Smith 1979, 439).

Kaj torej zares pomeni to, da Sartre izenači zavest, ničnost in svobodo? Zavest je točno to, da ni nič, (da ni any-thing), kar jo ponovno vzpostavi kot vsebinsko pozitivno negacijo. Z drugimi besedami to, da nekaj ni nič, pomeni, da je ne-nič. Zavest torej ne obstaja niti na-sebi (ang. in-itself) niti kot ona sama (ang. it-self), ker je zavest vedno zavest o nečem drugem (o biti-na-sebi). V izkustvenem smislu obstaja kot zavedanje, da nisem niti zavest niti nič drugega – sem ničnost, ki je vržena v svet, kjer moram delovati in se preko tega vzpostavljati in definirati. Konkretni obstoj zavesti je obsojen na neuspeh reševanja lastnega problema v dejanskem obstoju – gre za neuspeh projekta, da bi postala nekaj (Smith 1979, 439).

Izpeljano poanto bom zdaj ilustrirala še na primeru Sartrovega študenta. Če študent izbere, da bo ostal doma, in se odloči, da je pomembneje, da skrbi za mamo, bo s tem negiral verzijo sebe, ki bi nastala, če bi šel v vojno, ter se prek te negacije vzpostavi kot oseba, ki je ostala doma. Prevpraševanje in negacija se kažeta v tem, da študent postane nekdo, ki je ostal doma. Preko tega dejanja se vzpostavi kot subjekt, to je preko odločitve, da negira oz. zavrne postati tisti, ki je šel v vojno. Vsebinsko pozitivni del njegove identitete se torej vzpostavi preko prepraševanja in odločanja, kdo on ni oz. kdo ne bo (postal).

Sartrova ontološka pozicija glede svobode dejanj tako ne pomeni, da imamo svobodo kot moč (da lahko naredim karkoli si zamislim). Gre za idejo, da je naša zavest vedno v neki objektivni situaciji. Vsi naši cilji in motivi za dejanje bodo sicer posredno povezani z našo objektivno pozicijo, toda naše dejanje bo vedno predstavljalo negacijo dane situacije in ne deterministično določenega odziva. Pogoj mojega delovanja je torej prepoznanje, da v situaciji moram delovati, kar se kaže kot negacija alternativnega izida. To torej ne pomeni, da me je moja objektivna situacija deterministično »prisilila« v delovanje. Situacija je zgolj okoliščina. Pogoj za delovanje pa je, da prepoznam nujnost svojega delovanja, preko katerega bom zavrnila obstoječe ali bodoče stanje oz. posledice, ki bi me v primeru mojega ne-delovanja na enak princip vzpostavile kot osebo, kot me vzpostavljajo v primeru odločitve za delovanje (Reynolds 2022).

Opisan princip vzpostavljanja identitete kot negacije okoliščin lahko prikažemo še na lingvističnem primeru. Če rečem: »Jaz sem x,« bi bila negacija v sartrejanskem smislu pravzaprav negacija besede sem in ne negacija besede x. S tem se vzpostavim kot nekdo y, čeprav se kot ta nekdo vzpostavim šele

preko zavrnitve biti nekdo x. Negacija pomeni zavrnitev tega, da bi bil x, in ne gre enostavno za to, da bi govorila: »Nisem x, ampak y.« Element ničnosti je prisoten v samem iskanju identitete. Ko zavrnem, da bom x, se šele vzpostavim kot y. Identiteto torej razvijem preko tega, da se odločam, kdo ne bom, kar tudi motivira moja dejanja.

Na tej točki bi determinist morda odvrnil, da lahko predvidevamo, kako se bo posameznik odzval v določeni situaciji. Reče lahko, da je naša osebnost determinirana in je mogoče na podlagi tega napovedovati, kdo želimo postati ter kaj bomo prepoznali kot tisto esencialno, ki bo motiviralo našo odločitev za delovanje. Toda moja objektivna situacija obstaja kot realnost na-sebi, ki nima in ne more imeti odnosa z realnostjo za-sebe. Zato nobena objektivna okoliščina na-sebi ne more neposredno povzročiti, da bi se zavest nanjo odzvala. Prek negacije se vzpostavljamo kot oseba, ki s svojim delovanjem situacijo definira kot nevzdržno in jo z delovanjem zavrne. Z drugimi besedami, moji objektivni pogoji me ne prisilijo v delovanje, ampak sem jih s svojim svobodnim delovanjem, ki se kaže kot akt negacije, šele opredelila za nevzdržne. (Reynolds 2022).

4 Zgodovinski kontekst vzpostavljanja progresivno-regresivne metode ali problem marksizma in utemeljitev nujnosti vpeljave eksistencializma

Sartre na ontološki podlagi, ki sem jo predstavila v prejšnjem poglavju, razvije progresivno-regresivno metodo preko združitve marksizma z eksistencializmom. Z vpeljavo eksistencializma upa, da lahko spremeni tok marksizma v času nastajanja dela *Search for a Method*.

Sartre je delo objavil leta 1957 in v njem je jasno razviden zgodovinsko-kulturni kontekst, ki ga je motiviral za pisanje. Ta se kaže predvsem v njegovem kritičnem odnosu do marksizma. Ko govorim o problemih marksizma, govorim torej o specifičnih problemih marksizma v času Sartrovega ustvarjanja, kar bom opisala v nadaljevanju. Sartre je menil, da moramo, če želimo resnično spoznati človeka, razviti novo filozofsko orodje. Filozofija je za Sartra metoda raziskovanja in razlaganja in je vedno praktična, ker ima konkreten vpliv na vsakdanje življenje in ima družbeno-politično moč. To moč Sartre pripisuje »prevladujoči« filozofiji nekega obdobja, ki lahko spreminja zgodovino in je ključno sredstvo emancipacije. V preteklosti (od 17. stol. dalje) so bile zanj

te velike filozofije kartezijanstvo, kantovstvo, hegllovstvo in (še danes) marksizem. Sartre eksistencializma ne klasificira kot filozofijo, pač pa ideologijo, ki bo v utemeljitvi njegove metode igrala ključno vlogo pri spreminjanju toka marksizma, ki ga sicer vidi kot relevantnega (vsaj dokler ne bomo dosegli ekonomske svobode in bo »odslužil« svojemu namenu). Sartre je videl nujnost v dopolnitvi marksizma z eksistencializmom, ker je menil, da trenutno obstoječi sistem idej ne more asimilirati človeka in se napačno predstavlja kot objektivno oz. totalizirano znanje (Sartre 1963, 5–34).

Sartre zapiše, da karkoli lahko mislimo ali izrečemo o trpljenju, ne bo dovolj dobro razložilo trpljenja, kot se nam daje v izkustvu, ker trpimo na-sebi in za-sebe (Sartre 1963, 10–11). Zato subjektivno življenje ljudi na način, kot je (do)živeto, ne more nikoli zares postati objekt znanja. Ljudi ne moremo zreducirati na idejo, ker jih lahko resnično razumemo samo preko njihovih dejanj. Zato je potrebno v filozofijo po njegovem (ponovno) vključiti koncept praxis oz. delovanja, kot sem ga opisala v prejšnjem delu. Filozofija ne sme ostati zgolj sistem abstraktnih idej. Srž sprave marksizma in eksistencializma je torej ohraniti temeljne marksistične kategorije ter marksistično analizo združiti z eksistencializmom, ki posameznika vidi kot svobodnega in vzame v obzir njegove potrebe, probleme, cilje ter motive za delovanje (Harcourt 2020).

Nezadostnost marksizma, ki sicer ponuja orodje, da svet vidimo drugače kot prej, je Sartre videl v tem, da ta ne zadovolji naše želje oz. potrebe po tem, da bi razumeli. Marksistom je očital, da se je njihov domet ustavil, teorija pa izčrpala, zato nam ne more več dati ničesar novega, ker si preveč želi, da bi bila praktična in spremenila svet. Marksizem kot filozofija hkrati zavrača tako praxis kot teoretiziranje, v njem pa ne najdemo več entitet, ampak zgolj totalitete. Sartre marksistom očita, da je marksizem postal zgolj analiza, ki nam ne nudi niti razumevanja niti napotka za akcijo ter zanemarja posamičnosti in izjeme. Še več, zapiše, da marksisti zgolj opisujejo naravo nekih dogodkov, nato pa jo spet odkrivajo v analizi in si potrjujejo lastno teorijo ter opisujejo substanco dogodkov, kot da so ti nespremenljivi (Sartre 1963, 27). Sartre zaključí, da so nekoč odprti koncepti marksizma zdaj postali zaprti in niso več ključ za interpretacijo. Ko marksist dela svojo analizo, mu je glavna skrb to, da umešča lastne izumljene entitete. Bolj kot je prepričan, da te predstavljajo a priori resnico, manj se bo ukvarjal s tem, da jih dokaže in razloži. V takem razvoju marksizma je Sartre videl nevarnost, da postane dehumanizirana antropologija, ki zgolj opisuje. Rešitev pa je videl v tem, da v temelje svoje analize ponovno vključi človeka kot posameznika. Sartre je verjel, da je z vpeljavo

eksistencializma mogoče odgovoriti na te probleme preko reafirmacije človeške realnosti. Marksizma po njegovem nismo niti prerastli niti uničili in je še vedno filozofija današnjega časa (Sartre 1963, 28–30). Ko pa bomo dosegli kolektivno svobodo, bomo s tem tudi izčrpali in presegli marksizem (Sartre 1963, 34).

5 Kaj je Sartrova progresivno-regresivna metoda?

Če želimo, da naš napredek proti totalizaciji znanja temelji na realnem, moramo posamezniku vrniti moč, da gre onkraj lastne situacije in jo presega s svojim delovanjem. Toda kako to dosežemo s pomočjo progresivno-regresivne metode? Poenostavljeno, s tem, ko delujem, svojo situacijo hkrati opredeljujem kot nevzdržno in jo presegam, kar nam omogoča razumevanje tako posameznika kot tudi njegovega družbeno-zgodovinskega konteksta.

Ko determinist poskuša razlagati naša dejanja, to naredi tako, da dejavnik našega delovanja označi za vzrok, delovanje pa kot posledico ali nujen odziv na dano situacijo. Seveda ti okoljski dejavniki obstajajo in v nekem posrednem smislu tudi določajo naše delovanje. Toda ključnega pomena je, da razumemo, da se ti kot pogoj izkažejo šele retroaktivno, potem ko smo se že odločili, da jih z delovanjem negiramo ter označimo za nevzdržne. Šele s tem jih opredelimo kot pogoj za naše delovanje. Deterministična, klasična kavzalna razlaga delovanja se torej v tem pogledu podre. Drugače povedano, ne drži, da moji pogoji determinirajo moje delovanje, ampak moje delovanje pomeni zavračanje alternativnega izida. Sartrova metoda celoten proces obrne – namesto da kot indikator za analizo in spoznanje jemljemo objektivne pogoje, ki »določajo naše delovanje«, moramo pogledati naše delovanje, ki šele opredeljuje naše objektivne pogoje in prinaša novo, drugačno vrsto razumevanja. Če želimo razložiti našo možnosti drugačnega delovanja in razkriti singularnost posameznega dejanja, mora biti prevprašana posameznikova izbira za delovanje oz. dejanje samo. Z drugimi besedami, namesto da opisujemo pogoje, ki determinirajo naša dejanja, je potrebno pogledati dejanje, da sploh lahko razumemo okoliščine, v katerih se je posameznik znašel (Sartre 1963, 151–152).

Kaj to pomeni na konkretnem primeru? Flaubert nam skozi svoje pisanje razkriva strah pred smrtjo. S tem, ko tako piše, nam razkriva, kdo je in zakaj je tak, kot je. To, da piše na tako specifičen način zaradi strahu, je napačna interpretacija. Ne gre za to, da njegov strah določa njegovo pisanje in da bi morali, če ga želimo razumeti, analizirati njegove pogoje. Gre za to, da preko analize

njegovega pisanja, tj. njegovih dejanj, pridobimo vpogled v njegove pogoje in razumevanje njegovega strahu (Sartre 1963, 152).

Enako je v naslednji situaciji. Če s prijateljem sedim v sobi in ta nenadoma vstane in stopi proti oknu, se začnem spraševati, kaj se dogaja oz. zakaj to počne. Ko ugotovim, da je šel odpret okno, šele razumem, da mu je vroče. Njegovo dejanje mi razkrije njegove pogoje, ki jih je s tem, ko je deloval, šele definiral kot nevzdržne. Situacije ne moremo analizirati izven posameznikovega delovanja. Hkrati pa ni nujno, da bodo vsi posamezniki v enakih pogojih delovali enako. O prijateljevem dejanju ne morem razmišljati kavzalno, dokler se ne zgodi. Smer, v kateri dejanje razlagamo kot verigo dogodkov, ki jih je mogoče napovedati ali jim pripisati vzrok, je torej napačna. Vpogled dobimo šele retroaktivno in je popolnoma odvisen od vrste oz. vsebine delovanja, za katerega se je posameznik v dani situaciji odločil. Razumevanje, ki temelji na taki regresivni analizi, pa je za filozofijo progresivno. S progresivno-regresivno metodo torej pridobivamo uvid šele, ko analiziramo, kaj je dejanje razkrilo o objektivni situaciji. Prijateljev premik je namreč odziv na njegovo specifično situacijo in predstavlja posamezni primer (npr. meni ni vroče). Še več, njegov premik je njegov prav zaradi tega, ker je s tem, ko je deloval, postal živi presežek svoje materialne situacije. V navezavi na Sartrovo ontološko teorijo je v situaciji deloval v smislu negacije – prekinitve oz. zavrnitve stanja. Prijatelju ni postalo vroče kar naenkrat. Vročina je predstavljala njegovo objektivno materialno situacijo – vroče mu je bilo že nekaj časa. S tem, ko je vstal, je prekinil situacijo in jo presegel. Izvedel je negacijo, ki jo lahko poenostavljeno opišemo kot »ne bom tisti, ki mu je vroče,« kjer vročina predstavlja motiv za delovanje, v kolikor jo dojemamo kot nam pomembno. S tem, ko prijatelj vstane, seveda oba razumeva situacijo. Ne razjasnijo pa je objektivni materialni pogoji, tj. vročina, ampak njegov premik – dejanje. Delovanje mojega prijatelja mi prinaša spoznanje, ki je hkrati progresivno (prijatelj je odprl okno, da mu ne bo več vroče) in regresivno (to vem, ker je odprl okno) (Sartre 1963, 153–154).

Sartre zapiše, da razumevanje ni nič drugega kot resnično življenje. Okno nima pomena, ker bo odprto, ampak ker ni bilo odprto. Na tak način lahko prek regresije pridobimo razumevanje, ki je za nas in naše delovanje progresivno. Progresivni moment metode je torej razumevanje objektivnih materialnih in ekonomskih pogojev, ki ga pridobimo s tem, da jih posameznik šele razkriva s svojim delovanjem, – to pa predstavlja regresivni oz. eksistencialistični del metode. Metoda ponuja razumevanje, ker je regresivna in progresivna hkrati – progresivna proti totaliziranemu znanju in regresivna, ker gre nazaj k izvornim

pogojem. (Sartre 1963, 155). Opisana interakcija med progresivnim in regresivnim delom metode nam omogoča, da preidemo onkraj analize sedanjosti k možnostim za prihodnost in omogoči posamezniku, da gre s svojim delovanjem onkraj svoje trenutne objektivne materialne situacije. Primer z oknom lahko zdaj analogno preslikamo tudi na družbena gibanja, ki se zgodijo, ko množica svojo objektivno materialno situacijo preko dejanja upora kolektivno definira kot nevzdržno (Harcourt 2020).

Sartrova metoda s kombiniranjem marksizma in eksistencializma omogoča uvid v posameznikov kot tudi družbeni razvoj. Družbeni razvoj lahko razumemo preko univerzalnega, ki se kaže v zgodovinskem razvoju in je pripeljalo do nekega trenutnega družbenega stanja. Posameznikov razvoj pa razumemo preko partikularnega, ki se kaže v posameznikovem delovanju. Šele z upoštevanjem obojega pa lahko razumemo fenomen človeškega življenja na individualni in kolektivni ravni (Onof b. l.)

6 Pomen Sartrove progresivno-regresivne metode za vprašanje svobodne volje

Progresivno-regresivna metoda ima za vprašanje svobodne volje dvojen pomen – prvič v praktičnem in drugič v filozofskem smislu.

V praktičnem smislu vidim pomen Sartrove metode za svobodno voljo v tem, da nudi razumevanje možnosti doseganja kolektivne svobode in prekinitve dominacijskih stanj v družbi. Ko bomo s pomočjo Sartrove metode kot družba prepoznali naše objektivne pogoje kot nevzdržne in jih s kolektivnim delovanjem presegli, bo metoda izgubila svoj pomen. Za razliko od Sartrove ontologije je njegova predlagana metoda optimistične in praktične narave. Zanj svoboda ne pomeni svobode volje, ampak svobodo, da se premaknemo preko *praxis* oz. delovanja proti drugačni, novi družbeni ureditvi. Pomen njegove metode za svobodno voljo je tudi v tem, da je v njej predrugačen sam pomen svobode, ki ni več abstraktni filozofski pojem, ampak nujnost našega individualnega in kolektivnega delovanja v svetu. Marksizem, ki človeka razume kot determiniranega, za Sartra ni dovolj. Zato mora vpeljati eksistencializem. Toda po drugi strani eksistencializem, ki se osredotoča samo na posameznika, ne more računati na kolektivne spremembe. Posameznik namreč ne bo deloval, če bo ocenil, da nima možnosti, da situacijo preseže. To, da bi posameznik lahko zavrnil svoje pogoje, pa je toliko bolj nerealno, ko govorimo o nekem

družbenem ali sistemskem zatiranju. V tej situaciji se posameznik zaveda, da je taka situacija večja od njega samega in je sam nikakor ne more spremeniti. Sartrova metoda z vpeljavo eksistencializma zavrne pesimistični marksistični determinizem in nam omogoči, da si predstavljamo stanje, v katerem kolektiv oz. skupina ljudi prepozna, da imajo možnosti za spremembo samo kot kolektiv – tj. v kolektivni negaciji skupne družbene situacije v obliki upora. V filozofskem smislu Sartrova metoda s svojo ontološko podlago koncept svobode redefinira v kontekstu eksistencializma, ki se osredotoča na svobodo kot izkustvo. K debati o determinizmu in svobodni volji pristopa vsebinsko in metodološko drugače. S tem, ko odpiramo nove perspektive na »stare probleme« in izpostavljamo nezadostnost oz. težave z obstoječimi filozofskimi metodami, pa spodbujamo ter omogočamo nastanek novih filozofskih pristopov, ki filozofijo branijo pred tem, da bi zapadla v dogmatizem. Sartrova metoda tako svobodo obravnava iz perspektive, ki se od klasične analitične metode pomembno razlikuje in s tem filozofijo bogati.

Še več, Sartre s svojo distinkcijo med progresivno in regresivno fenomenološko metodo vpliva na filozofijo tudi s tem, da ponudi drugačno razumevanje predmeta raziskovanja v sami fenomenologiji. Sartrova metoda s kombiniranjem marksizma in eksistencializma omogoča uvid v posameznikov in družbeni razvoj. Družbeni razvoj lahko razumemo preko univerzalnega, ki se kaže v zgodovinskem razvoju, posameznikov pa preko partikularnega, ki se kaže v njegovih dejanjih oz. njegovem projektu postati nekdo. S tako kombinacijo pristopov dobimo novo razumevanje fenomena človeškega življenja. Sartrova metoda, ki omogoča tovrstno razumevanje človeškega življenja, pa temelji tudi na distinkciji med progresivno in regresivno fenomenologijo in ponuja nov pristop k preučevanju človeške realnosti.

Progresivna fenomenološka metoda je po Sartru čista fenomenologija in opisuje osnovne principe človeške zavesti ali človeške realnosti. Pri njej gre za to, da bi lahko potencialno našli ali razumeli prvotne principe človeka. Regresivna fenomenološka metoda pa opisuje specifične lastnosti človeške realnosti ali zavesti. To niso opisi nujnih struktur človeške eksistence (univerzalnega), ampak opisi empiričnih struktur človeške eksistence (partikularnega). S progresivno metodo lahko opišemo stvari, ki so označene (ang. *signified*) s fenomeni, torej celoto zavesti ali človeške realnosti. Z regresivno pa lahko preučujemo fenomene same, v kolikor so ti signifikantni, torejse kažejo kot pomembni, prisotni. Ta ne bo ciljala na označeno (ang. *signified*), torej na človeško totalnost, ampak bo zajela zgolj fenomene ki so signifikantni, torej taki, ki se nam

v izkustvu dovolj kažejo, da jih opazimo, (npr. fenomeni, ki se kažejo v tem, da jih posameznik s svojim delovanjem kot zanikanjem oz. negiranjem neke situacije opredeli kot signifikantne). Cilj progresivne fenomenologije je opisovanje osnovnih principov zavesti ali človeške realnosti (dedukcija), cilj regresivne pa je opisati specifične poteze zavesti ali človeške realnosti (indukcija) (Smith 1979, 433–435).

Toda Sartrova koncepcija progresivne fenomenologije se po Smithu v delu *Bit in nič* pomembno spremeni v dveh točkah:

- (1) progresivni fenomenolog zdaj nima več možnosti izbire med tem, da preučuje bodisi zavest bodisi človeško realnost;
- (2) progresivni fenomenolog ni več razumljen kot zgolj preučevalec esenc (Smith 1979, 435).

Za Sartra v progresivno-regresivni metodi zavest in realnost postaneta ena in isto, ker je narava zavesti taka, da se zaveda realnosti (na-sebi), ne pa tudi sama sebe. Drugače povedano je predmet zavesti realnost na-sebi, ne pa zavest sama, ker je zavest vedno zavest o nečem. Transcendenca je zato konstitutivna struktura zavesti, ontološki dokaz tega pa je, da zavest vznikne tako, da jo podpira bit (bit-na-sebi), ki ni ni zavest sama (bit-za-sebe). Progresivni fenomenolog tako ne more ločevati zavesti od resničnega sveta in njenega obstoja v resničnem svetu, ker je sama narava zavesti taka, da je oz. biva v resničnem svetu kot zavest o resničnem svetu. če človeška realnost ne bi bila zavest, bi zavest ostala slepa in podobna stvari (oz. biti-na-sebi). Progresivni fenomenologi zdaj tako nimajo več izbire med pristopi k opisovanju osnovnih principov. Obstaja namreč samo en pristop, tj. proučevanje osnovnih struktur zavestne človeške realnosti. (Smith 1979, 435–437).

Druga sprememba v Sartrovi koncepciji progresivne fenomenologije je v tem, da zavrne idejo, da progresivna fenomenologija opisuje zgolj a priori esence. Osnovne strukture človeka so namreč tako esence kot partikularnosti. Progresivna fenomenologija pa lahko razlaga partikularne strukture samo preko opisov, ki ne ciljajo na to, da bi opisali esenco, ampak partikularnost. Šele skozi te partikularne opise lahko fenomenolog razume svobodo. Po Sartru pride eksistenca pred esenco, zato tudi svoboda ni esenca človeške realnosti, ker naj bi esenca predpostavljala nek načrt ali človeško naravo, po kateri bi morali biti ljudje narejeni in po kateri bi delovali. Toda po Sartru je svoboda dejstvo človeške eksistence in nima nikakršnega načrta – je radikalna in nepredvidljiva. Svoboda tako ne more biti esencialna struktura človeka kot nekaj, kar je. Svoboda

je partikularna, je struktura, ki je nenehno v stanju prevpraševanja, odločanja in delovanja s strani človeka, ki se preko odločanja, kako ravnati s svojo svobodo, nenehno ustvarja. Tudi v tem kontekstu je zato naloga progresivnih fenomenologov, da v svojem raziskovanju opisujejo tako esencialno kot tudi partikularno, če želijo razumeti zavestno človeško realnost (Smith 1979, 437).

Sklep

V svojem prispevku sem uvodoma predstavila izvor filozofske debate determinizem-svobodna volja v analitični filozofski tradiciji, ki s svojo analitično metodo (načeloma) zavzema deterministično pozicijo. V nadaljevanju sem predstavila nekatere probleme z analitično metodo in motivacijo, da na klasično analitično vprašanje pogledamo z druge perspektive. Za namene tega prispevka sem izbrala Sartrovo progresivno-regresivno metodo, ki je analitični kontrastna, ker temelji ontološkem pojmovanju človeka kot radikalno svobodnega. Nato sem predstavila socialno-zgodovinski kontekst Sartrovega pisanja dela *Search for a Method* s poudarkom na njegovi problematizaciji marksizma. Predstavila sem progresivno-regresivno metodo, ki z združitvijo marksizma in eksistencializma omogoča razumevanja posameznikovih in kolektivnih možnosti za napredek proti pravičnejši družbi in prekinitvi dominacijskih stanj. V zadnjem delu prispevka sem ovrednotila pomen, ki ga ima Sartrova metoda za vsakdanje življenje in za filozofijo samo.

Literatura

- Harcourt, Bernard E. 2020. »Introduction to Sartre's Critique of Dialectical Reason, 1960«. <https://blogs.law.columbia.edu/critique1313/10-13/> (Pridobljeno 8.4. 2023).
- Onof, Christian J. (b. l.). »Jean Paul Sartre: Existentialism«. V Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://web.archive.org/web/20230608132136/https://iep.utm.edu/sartre-ex/> (Pridobljeno 15.4. 2023).
- Reynolds, Jack in Renaudie, Pierre-Jean. 2022. »Jean-Paul Sartre«. V The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/sartre/> (Pridobljeno 24.4. 2023).
- Sartre, Jean-Paul. 1963. *Search for a Method*, prev. Barnes, H. E. New York: Alfred A. Knopf.
- Sartre, Jean-Paul. 1987. *Existentialism and Human Emotions*, prev. H. E. Barnes in B. Frechtman. New York: Kensington. Publishing Corp.
- Sartre, Jean-Paul. 2007. *Existentialism is a humanism*, ur. J. Kulka, prev. C. Macomber. New Haven & London: Yale University Press.

Sartre, Jean-Paul. 2021. *Being and Nothingness*, prev. S. Richmond. New York: Atria Books.
 Smith, Quentin. 1979. »Sartre's theory of the progressive and regressive methods of phenomenology«. *Man and World* 12, št. 4: 433–444.

Povzetek

Pomen Sartrove metode za vprašanje svobodne volje

Debata o tem, ali smo ljudje ontološko svobodni ali determinirani, sega v same začetke filozofije. V prvem delu svojega prispevka bom predstavila nekatere probleme z analitično metodo in metodološki obrat, ki nam omogoči, da k vprašanju determinizem-svobodna volja pristopimo z drugačne perspektive. Sartre v kontekstu eksistencialistične filozofije pojem svobode razume radikalno drugače kot predstavniki t.i. »analitične« filozofske tradicije. Fenomenološko izkustvo svobode, ki ga posameznik ob soočenju z moralno dilemo doživlja kot grozo, bom ilustrirala na znanem primeru Sartrovega tudenta, ki pride k njemu po nasvet. V drugem delu prispevka bom predstavila in kritično obravnavala Sartrovo progresivno-regresivno metodo, ki z vpeljavo eksistencializma poskuša odgovoriti na probleme marksizma, ki so bili aktualni v času njegovega delovanja, ter ponudi sintezo med na videz nezdržljivima filozofskima tradicijama. Ključni problem mojega prispevka bo torej, kakšno vrednost ima Sartrova metoda za vprašanje svobodne volje.

Ključne besede: svobodna volja, determinizem, eksistencializem, marksizem, progresivno-regresivna metoda, Sartre

Summary

The Import of Sartre's Method for the Question of Free Will

In the first part of my paper, I will outline some of the problems with the analytical method and a necessary methodological shift that will allow us to approach the problem of determinism and free will from a different perspective. Sartre's understanding of freedom offers a radically different perspective compared to the so-called »analytical« philosophical tradition. Next, I will illustrate the phenomenological experience of freedom that is experienced as angst by an individual when they are faced with a moral dilemma by using Sartre's well-known example of a student who comes to him for advice. In the second part of the paper, I will present and critically discuss his Progressive-Regressive

method, which, by introducing existentialism as an ideology, tries to answer some of the problems of marxism, that were relevant at the time of Sartre's writing, and offers a synthesis of the seemingly incompatible philosophical traditions. The key problem I will be addressing in my paper will therefore be what value does Sartre's method have for the question of free will.

Keywords: free will, determinism, existentialism, marxism, progressive-regressive method, Sartre

Meditacija in glasba kot metodi vednosti

Gal Rebolj

Uvod

Vednost oblikuje naše življenje. Je bistveni del naše eksistence, saj oblikuje strukturo našega doživljanja. Ima izredno pomembnost za vse ljudi, ne le za filozofe, akademike in intelektualce. Ni samo nekakšen predmet raziskave v obliki notranjega samozadovoljevanja, ki z življenjem, v njegovih vsakdanjih ali najglobljih trenutkih, nima kakršnegakoli bistvenega pomena – temveč je v svoji vseprisotnosti pomembna za vse. Dejstvo, da imajo tisti, ki svojega časa ne namenjajo takšnim raziskavam, takšen odnos do vednosti, se mi zdi zadosten pokazatelj, da se ti ne zavedajo njene prave narave. S tem se torej pojavi problem, da bistvenosti te razprave ni mogoče razkriti, preden ne razkrijemo razprave same. Že samo ta problem lahko nekaj pove o naravi vednosti, ampak preden se lahko konkretno posvetimo tej temi, bo potreben premislek o sami naravi vednosti.

Prvo vprašanje je, kako se v vsakodnevnem in samoumevnem dojetanju razume vednost. Vsakdanji pogled na vednost pravi, da ko posameznik pomisli na neko vsebino v njegovih mislih, ki je do njih prišla preko njegovih čutov, prevzema obliko objektov teh čutil. V najpreprostejšem primeru je vednost predstavljena kot neka smiselna struktura povedi, ali še bolj osnovno, besed. Izkušnja v svetu se strne v pojav, ki se preko sluha oblikuje v določen zvok ali pa se preko vida oblikuje v črke. V obeh primerih se ustvari beseda, ki je jasno razločna, ima obliko z jasnimi mejami in biva sama po sebi, ločeno od

posameznika, neodvisno od njegovega opazovanja (Bergson 1918, 1–2). Ta beseda naj bi bila osnovni gradnik vednosti. Dostikrat se vednost tudi dojema kot poznavanje določene slike, torej nekega jasnega predmeta vida. V tem preprostem razumevanju bi se priznalo tudi kakšne druge primere oblik vednosti, a vsi bi si delili to osnovno lastnost: so jasni znaki, ki prevzemajo obliko objektov čutov, s katerimi se lahko ukvarjajo na ravni misli s pomočjo našega razuma, ter stojijo neodvisno od posameznika. Vednost se torej v vsakodnevnem pomenu lahko enači s pojmom informacije.

Ampak ta informacijski model vednosti dokaj hitro zapade v probleme. Zakaj lahko potem posameznik pride do nekakšnega védenja, ne da bi to spremenilo njegovo vedenje? Če posameznik (po temu modelu vednosti) ve, kako bi moral ravnati, se ne zdi, da to nujno implicira, da se bo ta oseba dejansko tudi ravnala po teh principih. Za primer lahko vzamemo učenca in starega meniha, za katera velja, da oba vesta, da ne smeta krasti. A kljub temu bo ta učenec v določenih situacijah kradel, medtem ko pa menih ne bo. Njuna vednost o tem, zakaj ne smeta krasti, se ne razlikuje po informacijskem modelu vednosti. Oba svoje argumente, zakaj ne smeta krasti, črpata iz istih besedil ter naukov, a kljub temu menih ne bo nikoli kradel zaradi tega, ker za razliko od učenca ve nekaj, česar učenec ne ve, a te vednosti ne moremo pokazati v obliki informacije.

Drugi problem je, zakaj ni mogoče sporočiti svojih misli drugi osebi. Če je vednost zares sestavljena zgolj iz nekakšnih jasnih oblik, ki stojijo samostojno kot neka objektivna enota, za katere velja mnogo načinov, kako jih posredovati o drugi osebi, zakaj kljub temu pride do tako veliko napak v komunikaciji? Ko začnemo podrobno opazovati nestrinjanja, ki se pojavljajo med ljudmi, se hitro razkrije, da mnoga izvirajo iz nekakšne napake v komunikaciji, ne pa iz pristnega nestrinjanja. Večinoma ne pride do kakršnegakoli pomenskega razlikovanja med pojmi, ki se uporabljajo v pogovorih z drugimi ljudmi. Ko pa se v pogovoru rabijo kakšni abstraktnejši ali težje definirani pojmi, se hitreje razkrijejo razlike v razumevanju tega pojma – bodisi zaradi različnih asociacij bodisi zaradi drugačne vzgoje v relaciji s tem pojmom. Zdi se, da lahko misel, kljub temu da se poskusi posredovati na čim bolj jasen način, lahko razume na več načinov, včasih celo do radikalno drugače. Če bi vednost sledila temu informacijskem modelu vednosti, potem ne bi smelo priti do takih neskladij v razumevanju med ljudmi, saj si med sabo delijo iste informacije, a drugačno razumevanje. Ta samoumeven informacijski model vednosti torej zanikam zaradi tega, ker zanikam, da sta si vsebovanje informacije in razumevanja enakovredna, kar pa le ta zagovarja.

To pomeni, da je treba tedaj ustvariti nov model vednosti, ki bo lahko razložil, kaj vednost je na način, ki ne bo vseboval zgoraj omenjenih problemov. Ne nameravam zagovarjati stališča, da informacija nima nikakršne vloge pri tem, ali posameznik vsebuje vednost ali ne. Zdi se mi namreč jasno, da informacija je nekakšna vednost. Sposobnost prepoznati Mona Liso je védenje, ker je za to potrebna informacija. Zagovarjam, da ni vsa vednost takšne narave. Kot sem že omenil, je razumevanje nekaj ločenega od informacije, a tudi informacijo razumem kot nekakšno vednost. Ampak kar je tu pomembno izpostaviti, je da je model vednosti kot izključno informacije, nezadosten model, da bi lahko zaobsegel celotno kategorijo, ki ji pravimo vednost. Moramo mu dodati še eno kategorijo vednosti: vednost kot razumevanje. To sta torej dve različni vrsti vednosti, informacija in razumevanje, za kateri velja, da lahko skupaji zavzameta celotno domeno vednosti.

1 Dve vrsti vednosti

Poglobil se bom v razlike med tema dvema vrstama vednosti ter v njun medsebojni odnos. Informacijsko vednost bom nadalje imenoval konvencionalno vednost, vednost kot razumevanje pa absolutno vednost, saj se mi zdita ta dva termina boljša za to delitev, kakor zgolj informacija in razumevanje. Kot je omenjeno zgoraj, je konvencionalna vednost v posamezniku prisotna v obliki simbolov, torej je empirična, materialna ter omejena, absolutna vednost pa je brezoblična ter abstraktna, leži v srčiki vednosti, in določa naše dožemanje in razmerje z objekti vednosti. Skupaj konvencionalna in absolutna vednost dopolnjujeta manko drugega, da lahko v celoti zapolnita potrebne kriterije za zadosten model vednosti. Čeprav se bom v temu delu članka osredotočil na te razlike med tema vrstama vednosti, je meja in razmerje med njima bolj medla kakor se zdi na prvi pogled, kar bo omenjeno pozneje v članku.

Konvencionalna vednost se neposredno komunicira z drugimi ljudmi, saj je zaradi svojega zunanjega objektivnega stališča jasna in enaka vsem, absolutno vednost pa je nemogoče komunicirati neposredno, saj je komuniciranje zunanji, empirični vir vednosti, ki se ga lahko pridobiva le v jasni obliki preko čutil. Vednost, ki se pojavlja v jasni obliki, pa že spada pod konvencionalno vednost. Zaradi svoje jasnosti se lahko konvencionalna vednost veliko lažje umeva, posledično pa se je misli oprijemajo v zavesti. Vedno, ko je posameznik aktivno v mislih, deluje na tem nivoju konvencionalne vednosti, zato je samoumevna oblika vednosti, ki sem jo prej opisal in kritiziral, ta, ki se posamezniku kaže

kot vednost sama, brez globljega premisleka. Absolutno vednost, ki jo je težje umevati, pa zaradi tega razmerja redkokdaj opazimo. Pravzaprav do neke mere sploh ne bi bilo pravilno, če bi bilo rečeno, da je opazovano ali da je zavedajoče, saj sta dejanji opazovanja in zavedanja nekaj, kar zajema opazovanje nekega jasnega objekta. Zaradi brezobličnosti in abstraktnosti ni dobrega načina, da bi abstraktna vednost bila »dotaknjeno«, saj je v navadi ljudi, da na mentalni ravni operirajo z informacijami, ki so po naravi jasne. Je kakor, da bi lovili zrak z golimi rokami. Tega ne moremo storiti, ker uporabljamo orodje, ki je napačno, a smo ga ljudje vajeni.

A to ne pomeni, da ni orodij, s katerimi bi se dalo lotiti absolutne vednosti. Kot sem omenil že zgoraj, se informacijska vednost najučinkoviteje obravnava z razumom. Razum je mentalni oddelek, ki primerja, obravnava, preureja in sestavlja koncepte – konvencionalna vednost. Če je zmožnost razuma zgolj na ravni znakov, to pomeni, da se ga ne uporablja pri absolutni vednosti. Orodje, ki se ukvarja z absolutno vednostjo, je nekaj veliko bolj subtilnega, je nekaj, kar se zelo pogosto uporablja, a pogosto ni zavedno – podobno kot absolutna vednost. Je neopazen, a bistven element eksistence – to je intuicija. Razum se mora za svoje delovanje opirati na jasnost in koherentnost simbolov, s katerimi se razmišlja in izraža. S tem ustvarja točko pogleda, ustvarja Jaz, ki stoji v relaciji s temi pojmi – s samim objektom raziskave. V tem se razlikuje od intuicije, ki se mora opirati na trdna tla simbolov in zaradi tega v tem razmerju niti ne ustvarja Jaza, niti ne ustvarja relacije Jaza do objekta raziskave. Ker razum postavlja v relacijo z objektom raziskave, je omejen na to, da se lahko v svoji raziskavi loteva zgolj nečesa relativnega. To je drugačno od intuicije, ker intuicija ne ustvarja te relativnosti z Jazom, torej je objekt njene raziskave nekaj globljega kot nekaj relativnega – objekt njene raziskave je absoluten (Bergson 1918, 3–9). Kot objekt raziskave tu seveda mislim posamezen objekt konvencionalne in absolutne vednosti, s katerim lahko pridemo še globlje, do njihovih narav. Informacijska vednost je zaradi svojega omejevanja samo omejeno na to, da je njegova narava relativna, saj omejenost povzroča, da so objekti vednosti vedno v relaciji z drugimi objekti vednosti, in jih ni zmožno povezovati, medtem ko je absolutna vednost po svoji naravi neomejena – zmožna je seči globlje kot konvencionalna vednost.

Zgoraj opisano razlikovanje med informacijsko in absolutno vednostjo je sedaj bistvo razprave tega članka. Če je konvencionalna vednost nekaj relativnega, medtem ko obstaja nekaj samostojnega, to pomeni, da se giblje okoli stvari same. Ne glede na to, koliko se trudimo, ne more iti globlje od gibanja po

robu biti. Absolutna vednost pa je zmožna vstopiti v stvar samo – zmožna se je zliti z bitjo samo. Konvencionalna vednost je torej simbol za stvar samo, za absolutno vednost. Absolutna vednost v epistemološkem momentu torej pride pred konvencionalno vednostjo.

Tu ni naključje, da je bila tista vednost, ki sem ga na začetku izpostavil kot samoumevno obliko vednosti, sedaj izpostavljena kot podrejena neki drugi vednosti. To nam razkrije pomembnost absolutne vednosti in pomembno lastnost njene narave v relaciji s konvencionalno vednostjo. Konvencionalna vednost je tista, ki prekriva, kot lupina, ki je ovita okoli nekega nevidnega jedra. Konvencionalna vednost je simbol za pravo stvar, za absolutno vednost – je svetlobna imitacija prave stvari, ki se skriva v temi. Moj namen ni bralcu namigniti, da je konvencionalna vednost nepomembna za naše življenje. Konvencionalno vednost je še vedno pomembno kultivirati, saj je to še vedno vednost, ki jo uporabljamo v svetu, ko delujemo v njem – zanemarjati konvencionalno vednost pomeni zanemarjati del nas. Moj namen je izpostaviti naravo in pomembnost absolutne vednosti kot neke globlje vednosti, ki ga običajno zanemarjamo.

2 Narava absolutne vednosti

Absolutna vednost je globlja, a neopazna vednost. Ko posameznik nekaj konceptualizira ali si predstavlja, ko razmišlja ali ko uporablja razum, torej vedno, ko uporablja konvencionalno vednost, se globoko, nezavedno opira na absolutno vednost. Vedno, ko je prisotna konvencionalna vednost, je prisotna tudi absolutna vednost.

A tu ni vredno izpostaviti le tega, da je absolutna vednost vedno prisotna, ko je prisotna konvencionalna vednost, temveč je še bolj pomembno to, da je absolutna vednost temelj, na katerega se opira konvencionalna vednost. Ko se posameznik zaveda nekega konvencionalne vednosti, ta vedno deluje na osnovi interpretacije njega samega – na absolutni vednosti. Za lažjo ponazoritev bom podal primer, ki se ukvarja z matematičnim konceptom neskončnosti. Izbral sem ga zaradi logične in razumske narave matematike ter neomejene in nepredstavljljive narave neskončnosti. Zaradi narave absolutnega to vseeno pomeni, da kakršenkoli poskus njene osvetlitve ne bo pretirano jasen. Primer je sledeč: če se v prostoru nahajata dve matematični točki in vprašamo, koliko matematičnih točk se nahaja med njima na premici, ki gre skozi njiju, je odgovor, da jih je neskončno. A s tem, ko se ozavesti in ubesedi ta odgovor, se s tem

oddalji od stvarnega dojemanja narave neskončnosti. Bolj kot si posameznik poskuša to neskončnost predstavljati, recimo z mentalno uprizoritvijo teh neskončnih točk, bolj se oddalji od naše stvarne vednosti, saj si neskončno točk ni mogoče predstavljati z jasno sliko. Ampak če je posameznik dovolj pozoren in zares dobro opazuje dogajanje svojega uma, lahko zaloti delo svojega absolutne vednosti – opazimo lahko tisti moment, ki pride pred zavedanjem vednosti, v katerem se preprosto zaveda te narave neskončnosti, a to zavedanje nima nikakršne koherentne substance: je ujeto v abstrakciji. Tedaj lahko prepozna, da je konvencionalna vednost neskončnosti nekaj, kar smo ustvarili v njej sami in je bila oblikovana iz absolutne vednosti. Ko se vednost razdeli na konvencionalno in absolutno, si je ne moremo predstavljati tako, kakor, da je vednost s katerim posameznik v določenem trenutku operira, bodisi konvencionalno, bodisi absolutno. Ko utemeljimo to delitev, se hkrati poudari njuna oddaljenost. A zunaj posplošitve, ki pride iz teoretične razprave, sta konvencionalna in absolutna vednost tesneje povezana. Dokler ima posameznik čute in misli, bo v zavedanju imel konvencionalno vednost. Ko ima konvencionalno vednost, pa ima tudi interpretacijo, ki pride neposredno iz duha. Absolutna vednost spremlja konvencionalno tako, kot periferni vid vedno spremlja fokusirani pogled. Ko so oči odprte, je fokusiran pogled vedno v središču pozornosti, tako kot je konvencionalna vednost vedno v središču pozornosti, ko je buden duh. Periferni vid se razkrije posamezniku, če je nanj zares pozoren, a če bi ga poskusil dati v jasno središče pozornosti, mu ne bo uspelo, ker je po naravi vedno na obrobju. Na enak način je absolutna vednost vedno na obrobju pozornosti duha.

V primeru sem pokazal idejo, da v duhu pride do preobrazbe absolutne vednosti v konvencionalno. Ampak ta preobrazba ni tako nedolžna. Da se ustvari konvencionalna vednost, moramo absolutno vednost deformirati, razrezati in razbiti. Absolutna vednost je po svoji naravi brez omejitve ali oblike, konvencionalna vednost pa je omejena, ima svojo obliko. Edini način, kako se lahko ta prevod sploh zgodi, je, da se absolutna vednost preobrazi s procesom, ki ga bom poimenoval razdeljevanje. Če bi obstajala gromozanska steklena plošča, je ne bi mogli videti zaradi njene prosojnosti.

Če pa bi se razbila na koščke, bi te koščke lahko videli, pa čeprav samo zaradi odseva svetlobe, ki se odbija od njihovih zlomljenih robov, medtem ko stekla samega še vedno ne bi videli. Enako je pri procesu razdeljevanja. Absolutna vednost se razdeli na nove oblike, ki so potem obložene s simboli, ki so lažje opaženi. Zaradi tega je konceptualizacija neskončnosti iz prej navedenega primera, do katere se pride s konvencionalno vednostjo, bila manj vredna naše

pozornosti kot tista, do katerega se pride preko absolutne vednosti. V obeh primerih je bila vednost o neskončnosti ustvarjena iz iste snovi, iz absolutne vednosti, a ena je bila prilagojena simbolom, ki so jo nosili, in je bila zaradi tega razbita, medtem ko je druga ostala celostna.

Tu bi kritiki morda oznanili, da primer z neskončnostjo deluje zgolj zato, ker je neskončnost zaradi svoje dobesedno neomejene narave zelo prikladen primer za teorijo, ki pravi, da je absolutna vednost po svoji naravi brezmejnna. Morda bi pravili, da ob kakšnem drugem primeru, ki se ne bi tako priročno skladal z mojo teorijo, ne bi opazil enakega učinka. Strinjal bi se, da je primer z neskončnostjo bolj prikladen kot večina drugih, a ravno to je razlog, da sem ga izbral – zaradi njegove jasnosti. V resnici bi enak rezultat opazil pri katerikoli primeru, razlika bi bila zgolj v tem, kako težko bi bilo opaziti obstoj absolutne vednosti. Ne zanikam, da dostikrat njenega obstoja ne bi opazil, a to ne bi bilo zaradi tega, ker je ni, ampak ker – kakor sem to v članku že večkrat izpostavil – absolutna vednost zelo težko opazimo. Zato se mi je ta primer zdel boljši za ponazoritev moje teorije bralcu. S podrobnim opazovanjem bi opazil, da so stvari vedno bolj kompleksne in večje, kot si mislimo. Nič novega ne bom rekel, če rečem, da ljudje preveč radi stvari zreducirajo na koncepte, da preveč radi posplošujejo stvari tako, da jih dajejo v predale, popolnoma ločene med sabo. A ravno to je tisto, kar se dogaja, ko se dopusti, da se naša absolutna vednost preobrazi zaradi razdeljevanja, da lahko operira s konvencionalno vednostjo.

Absolutna vednost je tako utemeljena kot mentalna materija, ki sestavlja vednost in kognicijo kot bistvo razmišljanja. Zaradi tega lahko bolj podrobno pogledamo, kako pomembna je narava absolutne vednosti, ko poskušamo priti do nove ugotovitve ali do nekega duhovnega napredka. Ko opazimo absolutno vednost, preden se razdeli, povežemo vidike sveta in življenja, s tem pa postane celotna percepcija sveta in s tem tudi svet sam bolj celostna. Doživljanje sveta na ravni absolutne vednosti določa, kako posameznik živi življenje ter kakšno je njegovo mentalno stanje, kljub temu da se te absolutne vednosti nujno sploh nujno ne zaveda.

Absolutna vednost je kot nekakšno implicitno prepričanje, po katerem posameznik deluje in razmišlja. Če ga na primer muči misel, da ne obstaja ena lepa objektivna resnica, do katere ima neposreden dostop, čeprav je celo življenje živel s tem prepričanjem, je razlog, zakaj ga le to muči ta, da ima neopazno implicitno prepričanje, ki mu pravi, da to objektivno resnico potrebuje. Skozi življenje se mu lahko zgodi in se mu zelo verjetno še bo zgodilo, če se mu še

ni, da bo izvedel nekaj, kar mu bo poslabšalo življenje in bo poslabšalo njegovo mentalno stanje. Ampak če je zmožen opaziti to implicitno prepričanje, naredi prvi korak, ki je potreben za spremembo modusa razmišljanja. Če v zgornjem primeru lahko opazi to implicitno prepričanje in ga spremeni tako, da ne potrebuje več te objektivne resnice, potem ga problem o obstoju objektivne resnice ne moti več. Jasni argumenti, ki jih ustvari zgolj s konvencionalno vednostjo, ga ne morejo izpeljati iz mrtvega kota, dokler ne pride do nekakšne spremembe v absolutni vednosti. Stvari, ki jih išče z razumom in s katerimi se ukvarja, principi, po katerih deluje, so vsi izpeljani iz konvencionalne vednosti. Življenje je zgodba učenja, mnogi izhajajo iz nekega stanja absolutne vednosti, kjer bi čista razumska raziskava pripeljala do pokvarjenih sklepov. Ko pride do spremembe v absolutni vednosti, pride do fundamentalnega premika zornega kota, po katerem deluje konvencionalna vednost. Zaradi tega smo vsi dolžni, da preiskujemo svojo absolutno vednost.

Ko pride do zavedanja našega implicitnega prepričanja, ne smemo pozabiti, da ga pri tem spet omejimo. Tu lahko hitro pride do zmotnega prepričanja, da se bo prepričanje spremenilo zgolj zato, ker opazimo implicitno prepričanje in se ga lažje zavedamo v obliki konvencionalne vednosti. Ko prihaja do pretvorbe iz absolutne v konvencionalno vednost, se ta proces že določi z načinom razdeljevanja. Steklene plošče ni težko razbiti, tako kot ni težko posplošiti doživljanja. Storitno obratno, pa ni tako preprosto. Za tvorbo konvencionalne vednosti in deljenja absolutne vednosti obstaja razdeljevanje, za obratni proces pa ni ekvivalentnega procesa. Absolutna vednost se lahko omeji na nekaj manj, saj je vse, na kar jo omeji, bilo prisotno že v celostnem razumevanju. Obratno pa ne moremo preprosto ustvariti nekega večjega razumevanja iz manjšega kosa ali iz ničesar. To odpre vprašanje, kako je potem sploh mogoče priti do dojetja absolutne vednosti. Ko pridobivamo novo vednost, se to zgodi preko konvencionalne vednosti. Kakršnakoli empirična informacija, sklepi razumevanja, tudi branje in poslušanje argumentov drugih ljudi, vse to pride do posameznika v obliki konvencionalne vednosti. Če pa je celotna vednost, ki se jo pridobiva na običajen empiričen način, konvencionalna vednost in če se preko nje – in omejene absolutne vednosti, ki se jo drži – ne da neposredno priti do absolutnega vednosti, kako lahko pridemo do nje in kje se nahaja? Vsak zunanji vir bo zaradi svoje empirične narave nujno do nas prispel v obliki konvencionalne vednosti, kar pomeni, da je lahko absolutna vednost locirana zgolj v nas samih. To pomeni, da je kakršenkoli nauk in nasvet, ki pride od druge osebe ali ki ga prebere posameznik sam, po svoji naravi nesposoben neposredno spremeniti našega razumevanja. Enako velja za nauke, ki jih poskuša

posameznik posredovati drugim ljudem. Edin način, kako lahko kdorkoli pride do razumevanja, je, da do njega pride sam. Drugi ljudje lahko posamezniku zgolj pomagajo, kakor Sokrat, ki je sužnja učil matematiko (Platon 2009, 80d–86c), do dejanskega razumevanja pa lahko pridemo zgolj sami.

3 Meditacija

Sedaj sem izpostavil naravo in pomembnost absolutne vednosti kot vrste vednosti ter nas same kot edine, ki lahko pridejo do dejanske vednosti. Ampak to dejanje je, kakor sem izpostavil že prej, lahko kar težko. Vsaka jasna metoda raziskave, ki je znana, se nahaja na ravni konvencionalne vednosti. Preveč smo

navajeni biti na tej ravni jasne raziskave, zato je težko zaiti v bolj abstraktne vode. A na srečo nam ne preostane zgolj upanje, da se nam bo posrečilo, in da bo slučajno prišlo do spremembe v naši absolutni vednosti, temveč za to obstajajo primerne metode. Kot glavno izmed teh metod bom tu izpostavil meditacijo. Ko govorim o metodi vednosti s tem mislim relativno zanesljiv način, s katerim lahko pridobivamo vednost – v tem kontekstu bolj specifično govorim o pridobivanju absolutne vednosti, saj nam ga za konvencionalno vednost ne primanjkuje (to so običajni načini, večinoma empirični, kako pridobivamo vednost).

Meditacija je danes najbolj znana po čuječnosti in to je tudi njen glavni vidik, ki ga bom tu izpostavil v kontekstu pridobivanja absolutne vednosti. Čuječnost pojmem kot popolno pozornost na nek predmet ali pojav. Natančni načini te prakse so odvisni od posameznih metod in tradicij, iz katerih izhajajo, to je iz praks *yoge*, molitvenih praks krščanskih menihov in podobno. Te različne prakse se pojavijo v različnih oblikah, a tu bom izpostavil najbolj znano, ki je opazovanje določenih pojavov. Bistvo teh praks je pozornost sama in to je tudi vidik, ki ga bom izpostavil (Germer 2013, 5–10). Ko zares opazujemo nek pojav, ga opazujemo kot zgolj to, kar je, in to je oblika konvencionalne vednosti.

Razlog, zakaj je povezanost konvencionalne vednosti z absolutno tako pomembna in kritična za našo razpravo, je, ker sta med sabo v našem življenju neopazno povezana, kar je razumljivo, saj je njuna simbioza tista, ki omogoča, da posameznik funkcionira kot bitje, ki operira s svojo vednostjo. Da lahko ta simbioza deluje, pa morata biti vedno med sabo povezana. Zaradi tega je cilj meditacije in čuječnosti to, da zgolj opazujemo. Um vedno deluje kot interpretator – to pomeni, da vzame konvencionalno vednost, ki mu je dana, in

nanjo naveže primerno absolutno vednost, ki mu je že dostopna. Dokler um deluje na ravni interpretatorja, ostaneta konvencionalna in absolutna vednost povezana in zaradi tega težje pride do spremembe v absolutni vednosti, saj bo konvencionalna vednost prekrilo obstoj absolutnega. Dokler pa je absolutna vednost prikrito, ni mogoče opaziti njene pomanjkljivosti in je lahko v zamegljenosti pogleda pogosto izpuščena.

Pri meditaciji, kjer je cilj zgolj opazovanje, pa se um omeji na vlogo opazovalca. Tako lahko hitreje opazimo konvencionalno vednost kot zgolj to, kar je: konvencija. Povezanost med konvencionalno in absolutno vednostjo pri opazovanju izgine, saj um brez interpretacije nima razloga, da bi ju povezoval. Ko se omejimo zgolj na konvencionalno vednost, pa to pomeni, da preostane absolutna vednost sama in končno lahko pridemo do njega samega. Tudi ko začnemo z opazovanjem pojavov samih, je tu vseeno cilj, da opazimo naše notranje stanje. S prakso opazovanja pa ne samo, da opazimo to delitev, temveč tudi navadimo um sam na opazovanje in na prepoznanje te delitve v občem življenju. Ko se tako pojavi izpostavijo kot zgolj to, kar so, se razkrije, da je njihova narava iluzorna – tisto, kar je dano videzu, je navidezno.

Je zgolj konvencija, ki si jo je izmislil duh.

Tako lahko pomaknemo življenje stran od čutnih pojavov in proti pravim stvarim, ki se nahajajo v absolutni vednosti. Cilj meditacije torej ni samo nekakšno enkratno razodetje samo po sebi, temveč je sprememba dojemanja sveta in obenem posameznika samega. Čuječnost (oziroma duševna pozornost) je torej vrлина spoznavnega aparata, ki omogoča boljše operiranje na epistemološki ravni absolutne vednosti in spremembo življenja na boljše. Z absolutno vednostjo se epistemološka dolžnost poveže in izenači z etično dolžnostjo. Meditacija pri tem služi kot metoda za neposredno pridobivanje absolutne vednosti kot metoda učenja ali treninga duha, da se nauči bolje oblikovati in prepoznavati našo absolutno vednost (Germer 2013, 15–33).

4 Glasba

Izpostaviti meditacijo kot metodo za pridobivanje absolutne vednosti ni nekaj, kar bi bilo na prvi pogled pretirano nenavadno. Meditacija je konec koncev praksa, ki jo večina ljudi počne eksplicitno z namenom, da si izboljša življenje. Manj očitna je uporaba glasbe. Glasba je navsezadnje nekaj, kar nas spremlja vsak dan, ljudje jo bodisi poslušajo, bodisi se z njo ukvarjajo zaradi nekih

osebnih želja in estetske zadovoljitve, ne pa nujno zaradi želje po izpolnitvi epistemološke zadovoljivosti. Morda se zdi čudno, da sem se od vseh stvari odločil poleg meditacije izpostaviti glasbo kot metodo za pridobivanje absolutne vednosti. Zakaj ne nekaj, kar želi eksplicitno odgovarjati na vprašanja, kot sta na primer filozofija in religija? Zakaj ne katerokoli drugo obliko umetnosti?

V tem primeru se ne bi popolnoma motili, saj vendarle ne velja, da je glasba poleg meditacije edina metoda pridobivanja absolutne vednosti. Navsezadnje sem pri meditaciji izpostavil, da se lahko pride do absolutne vednosti tudi izven meditacije same. Zato ne bi smelo biti čudno, da se lahko pride do absolutne vednosti tudi preko drugih virov.

Vendarle pa obstaja razlog, zakaj posebej izpostavljam glasbo. Glasba se po nečem razlikuje od vseh ostalih možnih virov absolutne vednosti in to je po naravi oblike njene konvencionalne vednosti. Ko sem utemeljeval razlikovanje med absolutno in konvencionalno vednostjo, sem kot eno izmed glavnih lastnosti konvencionalne vednosti navedel jasnost. Narava predmeta konvencionalne vednosti glasbe pa si lasti posebno mesto, saj je po naravi nejasna. Kljub temu da je še vedno konvencionalna vednost, kar pomeni, da jo zaznavamo na ravni naših čutov v nekakšni obliki, je ta oblika zelo abstraktna. Tako kot absolutna vednost, ki se je ne da obravnavati zgolj z razumom, tudi glasba na ravni konvencionalne vednosti ne poda nobene vsebine, ki bi jo lahko obravnavali z razumom.

To vsebino tehnično lahko pridobimo z glasbeno izobrazbo ali če ima specifična pesem poudarek na besedilu, ki ga razumemo, vendar je to vseeno drugače. V primeru, kjer ima glasba poudarek na besedilu, se še vedno ne moremo izogniti temu, da se v glasbi dogaja nekaj več, kakor samo besedilo, in duh ne more ignorirati, da se tukaj ne dogaja nekaj več kot zgolj besedilo in njegova vsebina. Če koga to besedilo pri argumentaciji vseeno preveč zmoti, se lahko omejimo zgolj na glasbo brez besedila. V primeru posameznika, ki ima glasbeno izobrazbo, je to vednost, za katero bi vseeno lahko rekli, da izpolnjuje vlogo interpretacije, ni pa enaka običajni konvencionalni vednosti. Pri literaturi, kjer se njeno bistvo nahaja v razumevanju besedila, tega ne moremo narediti brez razumevanja jezika, v katerem je besedilo napisano. Če te vednosti nimamo, literatura izgubi svoje bistvo. Pri glasbi pa ne potrebujemo specifične glasbene vednosti, da smo v stiku z njenim bistvom.

Tako kot vse na ravni konvencionalne vednosti, tudi glasbo zaznavamo s čutili. Ampak glasbe ne spremlja nobena jasna interpretacija, ki bi spremljala ostalo

konvencionalno vednost. Običajna vloga interpretatorja je pri poslušanju glasbe oslajena. Pri glasbi nimamo prostora za kakršnokoli jasno interpretacijo, kar prisili um, da zgolj opazuje. Prva stvar, ki jo pri glasbi zaznamo, je zvok, ki je predmet njene konvencionalne vednosti. Ampak absolutna vednost, ki je z njim povezana, ni tako omejena kot pri ostalih stvareh. Tudi v glasbi se lahko nadaljuje ta nauk, ki sem go do sedaj izpostavljaj. Bistvo glasbe se ne nahaja v zvoku samem. To je ponazoril skladatelj John Cage v svoji pesmi 4'33", ki je v celoti zgolj tišina. Kljub temu mora poslušalec tej »glasbi« prisluhniti, saj se na ravni zvoka veliko dogaja. S tišino je izpostavljeno, da pri glasbi ni pomembno samo to, kar slišijo naša ušesa, temveč tudi to, kar sliši naš duh – ne to, kar se dojema na ravni konvencionalne vednosti, temveč na ravni absolutne vednosti (Shang-Wen 2016, 217–220).

Zares poslušati glasbo pomeni imeti glasbo popolnoma v svoji pozornosti. Zares poslušati glasbo pomeni omejiti se zgolj na opazovalca. Zares poslušati glasbo je po svoji strukturi oblika meditacije. V tem se glasba razlikuje od ostalih oblik umetnosti. Tu ne gre zgolj za poslušanje, temveč tudi za izvajanje glasbe. Pri izvajanju glasbe je še bolj poudarjen akt izražanja svojega duha. Šele s tem, ko posameznik zares posluša svojega duha, lahko ustvarja glasbo. Takšna prava uprizoritev svojega duha pa je vrsta askeze, ki ne more biti nič drugega kot metoda za absolutno vednost (Haas 2018, 563–569).

Zaključek

Obstaja več načinov, kako priti do absolutne vednosti. Poleg meditacije in glasbe so izjemni viri za to tudi filozofija, religija, mitologija, literatura, pesništvo, likovna umetno in drugi. Zakaj sem izpostavil prav meditacijo in glasbo, ne pa drugih načinov, sem v članku že razložil, hkrati pa je razlog za to samo bistvo tega članka. Ker je raven konvencionalne vednosti tista, na kateri posameznik običajno biva, to onemogoča, da bi se njegova absolutna vednost spremenila. Cilj članka je bil izpostaviti delitev vednosti in načine, kako priti do absolutne vednosti, ki naj bi bila cilj pri iskanju vednosti nasploh. Pri branju filozofije lahko včasih pride do soočenja z momentom, ko ne moremo čisto razumeti, kaj je avtor želel povedati. Takrat vztrajamo pri branju in interpretiranju zaradi želje, da bi ugotovili, kaj je avtor poskušal povedati. Zato podrobno beremo in kontempliramo, dokler ne pridemo do trenutka eureka, ko se nam nenadoma stvari pokažejo iz popolnoma drugega zornega kota. To se zgodi zato, ker na ravni razuma pride do ugotovitve, da stvar nima smisla. Ko se tako močno

gleda z razumom, del duha sliši, da kljub temu v tej praznini, ki se nahaja onkraj razuma, nekaj je. To tišino poslušamo, dokler v temi nenadoma nečesa ne slišimo in se usmerimo tja. Tako kot pri glasbi, ki je v sodobnem življenju prevzela vlogo nekega stranskega pojava in obstaja zato, da se jo poslušava ozadju nekega drugega opravila, se je treba naučiti premakniti pozornost na tisto, kar je v ozadju. Tako pride do razodetja v absolutni vednosti – ravno zato se moramo nehati zanašati zgolj na močni pogled razuma in se naučiti uporabljati glasbeni posluš.

Literatura

- Benson, Bruce Ellis. 2008. *Pious Nietzsche*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
- Bergson, Henri. 1918. *An Introduction to Metaphysics*. Prevod T. E. Hulme. New York in London: G. P Putnam's Sons.
- Germer, Christopher K. 2013. »Mindfulness What Is It? What Does It Matter?«. V: *Mindfulness and Psychotherapy*, ur. Christopher K. Germer, Ronald D. Siegel in Paul R. Fulton, 3–35. New York: The Guilford Press.
- Haas, Aaron. 2018. »Creativity through Silence: Exploring Use of Meditation in Musical Performance«. *Journal of Singing* 74 (2018): 563–70.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Prevod Janko Moder. Ljubljana: Karantanija.
- Petek, Nina. 2021. *Bhagavadgita: onstran vezi, tostran svobode*. Maribor: Pivec.
- Platon. 2009. »Menon«. V *Platonova zbrana dela*. Ljubljana: KUD Logos.
- Shang-Wen, Wang. 2016. »Listening to Silence: John Cage and the Zen Buddhist Spirit«. V: *Spiritual Foundations and Chinese Culture: A Philosophical Approach*, ur. Anthony J. Carrol in Katia Lenehan, 215–24. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Škodlar, Borut; Ciglencečki, Jan. 2021. *Meandri duše*. Ljubljana: KUD Logos.

Povzetek

Meditacija in glasba kot metodi vednosti

Ljudje se zavedamo konvencionalnih metod doseganja in širjenja vednosti, kot so pogovori, besedila ter podobne pričevalne oblike. Te so prepoznane kot zadostne metode prenašanja in razumevanja vednosti, a s tem se v občem zavedanju tudi pogosto predpostavlja obliko le-tega samega, ki je informacijska in sestavljena le iz opisnih elementov. Jasnost te vednosti nam zakriva obstoj

in pomembnost drugačne vednosti, ki je po naravi abstraktna in se dotika veliko globlje ravni razumevanja. V tem članku bom izpostavil ti dve različni obliki vednosti, in poudaril naravo in pomembnost te abstraktnejše vednosti. Potem bom izpostavil dve najizrazitejši metodi za samo pridobivanje ter navajanje posameznika na uporabo te vednosti: meditacijo in glasbo. To nista edina načina, kako ga lahko dosežemo, a si zaradi edinstvenega pomanjkanja opisnih elementov delita posebno zmožnost doseganja le-tega. Cilj tega članka je promoviranje abstraktne vednosti, ki je zatirana in pozabljena v današnji dobi prevlade razuma.

Ključne besede: znanje, razumevanje, abstrakcija, meditacija, glasba

Summary

Meditation and Music as Methods of Knowledge

We are aware of conventional methods of acquiring and spreading knowledge, such as conversations, texts, and similar testimonial methods. These are recognized as sufficient methods of transferring and understanding knowledge, however because of this, we often presuppose the sole existence of only this knowledge, which is informational and composed of descriptive elements. The clarity of this knowledge obfuscates the existence and importance of a different type of knowledge, which is abstract in nature, and it touches upon a much deeper level of understanding. In this article, I will expose these different types of knowledge and emphasize the nature and importance of this abstract knowledge. After that, I will emphasize the two most influential methods for acquiring and teaching an individual to use said knowledge: meditation and music. These are not the only methods, by which we can acquire it, however, due to the unique nature regarding their lack of descriptive elements they share a unique capability of accomplishing exactly that. The goal of this article is to promote this abstract type of knowledge, which is oppressed and forgotten in today's age of dominant reason.

Keywords: knowledge, understanding, abstraction, meditation, music

Preudarnost kot metoda soočanja s političnim

Filip Draženović

Uvod

Namen prispevka je predstaviti pojem preudarnost in se osredotočiti na metode, ki so z njim povezane. Temeljni vprašanja bosta, kako se soočiti z nestabilnim in spremenljivim ter kakšen pristop velja pri tem ubrati. Prvi del bo namenjen predstavitvi razmislekov o preudarnosti ter poudarjanju izkušenj v povezavi z njo, v drugem delu pa bom predstavil Machiavellijevo metodo, ki je zaznamovala razmislek o političnem v zgodnjem novem veku. Preudarnost predstavlja ključ za reševanje problemov, povezanih s specifičnimi situacijami, pri čemer je temeljna praktičnost, ki jo moramo razlikovati od splošnega znanja, modrosti. Preudarnost je v imaginariju predmoderne sodila med štiri glavne kreposti. Poleg nje mednje štejemo še pravičnost, pogum in zmernost. Pogosto je bila poseobljena kot ženska, katere atributa sta ogledalo in kača, ali v paru z Justicijo, rimsko boginjo pravičnosti.

Izhodiščno vprašanje je način pridobivanja znanja. Po novoveškem prepričanju znanje lahko pridobimo na dva načina: bodisi izhajamo od »vzrokov in maksim« k »učinkom in posledicam«, kot v matematiki, ali obratno, z učinkov in posledic spoznavamo vzroke in maksime, kot v naravni filozofiji, medicini, pravu, morali, politiki ..., pri čemer smo soočeni z dvojico indukcija in dedukcija. Namen bo pokazati, da je predmoderna politika uporabljala oba načina; četudi je bil drugi način običajnejši, je politik pri aplikaciji prvega načina

moral paziti na okoliščine uporabe zapovedi, saj v primerljivih primerih ne veljajo vedno enaka pravila ali maksime.¹

1 Oris preudarnosti

Aristotel je v šesti knjigi *Nikomahovi etiki* (5; 8–13) obširno obravnaval *phrónesis* oz. preudarnost, kjer je ločil med javno in zasebno.² Naš razmislek bo osredotočen na prvo. Aristotel poudari, da se je nemogoče odločiti za nekaj preteklega – preudarja se le o možnih oz. prihodnjih stvareh, torej o tistem, kar je moč spremeniti (NE VI. 8 1141b). To je poglobljena lastnost preudarnega posameznika. Da bi lažje utemeljil svoj razmislek vpelje »moža izkustva«,³ nekakšen tipski lik, in nadaljuje, da se »pametnost odraža v dejanjih, zato je zanj potrebno oboje ali morda poznavanje posameznosti še bolj kot poznavanje splošnega« (NE VI. 8 1141b).⁴ Aristotel trdi, da je najboljša metoda za prepoznavanje preudarnosti opazovanje vedenja modre osebe. V besedilu ločuje med pametnostjo v zakonodaji (ta nakazuje smer) in tisto v konkretnih posameznostih (izvajanje dejanj in dajanje neposrednih nasvetov). Samo k slednji lahko prištejemo politike, ki imajo status nekakšnih rokodelcev, saj proizvodnjanje ni namenjeno samemu sebi (NE VI. 2). Ključni poudarek je, da pametnost ni znanje, ampak poudarja tisto, kar je potrebno narediti (NE VI. 9)⁵ – »raziskuje to, kar je za človeka pravično, pošteno in dobro« (NE VI. 13), pri čemer je odločilno zadržanje človeka (*hexis meta logou* NE VI. 5, 1140b 4–6), ki je pogojeno z vrlino.⁶ Vrlina nakaže pravi smoter, pametnost pa pot do njega, s čimer Aristotel preudarnost usmeri v področje krepostnega, v skladu s premiso, da modrost ustvarja srečnost: ni mogoče biti dober brez pametnosti

1 Tu se moramo soočiti z opozicijo med metodo za urejanje že znanega in tisto za odkrivanje novega. O renesančnem dojemaju metode glej Gilbert 1960.

2 Pri prevajanju *phronesis* oz. *prudentia* sem se odločil za prevod preudarnost. Drugi možni prevodi so pametnost, praktična modrost.

3 Preudarnež pa ni mladenič, ampak starec, saj mladi nimajo izkušenj. To bo ohranil tudi Cicero, ki mladino imenuje *imprudentes* (Cape 2003, 39).

4 V nadaljevanju Aristotel uvede pojem bistrost (*deinotes*) oz. prodornost, ki ni identična s pametnostjo, slednja je namreč zapovedovalna, medtem ko je bistrost ocenjevalna (NE VI. 11) in je moralno indiferentna.

5 Razum se ukvarja z definicijami (logika) – »pametnost pa s tistimi skrajnimi mejami, ki jih ni mogoče doseči s pomočjo znanosti, ampak le po zaznavanju« (NE VI. 9), pri čemer izpostavi, da ne gre za čutno zaznavanje, a tudi ne opredeli metodo, kako bi to teh zaznav prišli (NE VI. 12), le um lahko prodre tako do prvih definicij kot do poslednjih možnosti. Ločitev pametnost-modrost.

6 Po Aristotelu je vseeno, ali imamo lastno pametnost ali poslušamo druge: kot zapiše v *Nikomahovi etiki*, si vsi želimo biti zdravi, a vsi ne študirajo medicine zaradi tega.

in tudi ne pameten brez nravstvene vrline.⁷ *Phrónesis* pomaga pravilno razlikovati človekove cilje tako, da kaže primerna sredstva za doseg resničnih ciljev in jim sledi, a ne določa ciljev samih. Tisti, ki je pri Aristotelu *phronimos*,⁸ poseduje tako krepost *phrónesis*, kot tudi poznavanje kreposti. Ko je oseba enkrat razglašena za model preudarnosti, obstaja težnja, da se vse, kar počne, vidi kot del te sposobnosti.

V *Nikomahovi etiki* izpostavi, da obstaja le ena oblika preudarnosti, kar v drugih delih spremeni. Da bi razumeli razlikovanje med moralno in drugimi oblikami preudarnosti, zlasti politično, moramo brati *Nikomahovo etiko* VI. 8 skupaj s *Politiko* III. 4. V slednji razpravlja o državljanu in nakazuje, da bi lahko obstajala posebna oblika politične preudarnosti, ki ne zahteva moralne preudarnosti in je zato lahko samostojna, za razliko od nujne moralne pogojenosti preudarnosti, kot jo je izpostavil v *Nikomahovi etiki*.⁹ Četrto poglavje tretje knjige *Politike* govori o odliki dobrega moža in državljana. Aristotel ga odpre z vprašanjem, ali je potrebno odliko dobrega moža in vrlega državljana enačiti, kar ga napelje na misel, da mora najprej odkriti odlike dobrega državljana, saj morajo te odlike imeti vsi, ne morejo pa imeti vsi odlik dobrega moža (*Politika*, 1276b18–20), saj odliki nista isti: »Toda ali bo vendarle pri kom odlika vrlega državljana in vrlega moža ena in ista? Pravimo, da je izvrsten vladar dober in preudaren, da pa za državljana ni nujno, da je preudaren [tj. državljan ali politik] Nekateri pravijo, da je tudi vzgoja vladarja že od samega začetka drugačna« (*Politika*, 1277a14–18), s čimer izpostavi, da tudi odliki državljana in vladarja nista isti.

V šesti knjigi *Nikomahove etike* navede pet načinov vednosti: umetnost, znanje, pametnost, modrost in preudarnost, kar kaže na razumevanje preudarnost kot intelektualne zmožnosti.¹⁰ Če so ti načini vednosti pri Aristotelu jasno ločeni, so jih že v obdobju antike, še bolj pa kasneje, pogosto združevali in povezovali glede na potrebe. Tako lahko pri Ciceru zaznamo preplet med *prudensio* in *sapientio*, ki nastopata kot sopomenki. Formula znanje = večnost = nujnost, ki jo je zastavil Aristotel in ki naj bi jo podpirala indukcija ali silogizem, je obveljala zgolj v okvirih t. i. šolske metafizike (*Schulmetaphysik*), medtem ko je bila v

7 Pametnost pa ne vlada modrosti.

8 Aristotel se tu sklicuje na Perikleja, ki mu velja za par excellence primer politika (NE VI.5 1096a32), a ni označen kot *phronimos*, ampak kot *deinotés*, *bistroumen*, ki je opisana kot sposobnost, da dovolimo našim odločitvam, da zadenejo središče predlagane tarče

9 *Phronesis* je v *Politiki* uporabljena redko.

10 Kot navede Aristotel (NE VI. 10) raziskovati in premišljevatni ni isto. Dober premislek (svet) je po njegovem mnenju plod pravilnega razmišljanja.

političnem aristotelizmu pogostokrat preoblikovana. Poglavitna lastnost, ki jo bo novoveško dojemanje preudarnosti prevzelo od Aristotela, je, da je ta bolj intelektualna kot moralna zmožnost opredelitve sredstev in ciljev političnega ravnanja z namenom doseganja pragmatičnih rezultatov.

Tomaz Akvinski razlikuje med *prudentia simpliciter* in *prudentia secundum quid*. V prvem primeru misli na preudarnost kot intelektualno vrlino in spremeni Aristotelovo obravnavo le-te. Preudarnost opredeli tudi kot moralno vrlino, Aristotel pa je ni nikoli opredelil strogo kot moralno vrlino, ampak jo je zgolj neposredno povezal z moralo. V drugem primeru pa preudarnost opredeli kot dispozicijo (*habitus*). Ker se delovanje razlikujejo glede na odnos do različnih ciljev, pojasnjuje Akvinski, morajo obstajati različne vrste previdnosti, pri čemer loči tri ravni preudarnosti: zasebno, »hišno« in državniško, ki deluje v korist skupnega dobrega (Hörcher 2020, 29–30).¹¹ Preudarnost je vrlina, ki je najbolj potrebna za človeško življenje, saj je dobro življenje sestavljeno iz dobrih dejanj, zato mora le-ta početi dobro in zavestno. Akvinski med preudarnost šteje dobro svetovanje, pravilno presojo oz. razumevanje in bistrournost, njeni sestavni deli pa so *memoria* (spomin), *intellectus*, *docilitas* (odprtost, ki priznava raznolikost in je sposobna poiskati in uporabljati izkušnje in avtoriteto drugih), *solertia* (sposobnost hitre ocene situacije), *ratio*, *providentia* (predvidevanje), *circumspectio* (sposobnost upoštevati vse pomembne okoliščine) in *cautio* (sposobnost zmanjšanja tveganja) (Piper 2000, 48).

Kot zapiše Merio Scattola, je bila politika razumljena kot del preudarnosti, del splošne veščine življenja v človeški skupnosti (skrb za skupno dobro), ki ni predvidevala epistemološke ločitve med teorijo in praktično uporabo. Preudarnost je bila zreducirana na »javni« oz. politični del (po enačbi preudarnost = politika), pri čemer je bilo to delovanje razumljeno kot umetnost vladanja, ki je bila v nadaljevanju 17. stoletja interpretirana kot uveljavljanje »razuma države« (*Raison d'État*). Rezultat tega večplastnega procesa je bilo njeno poistovetenje z »razumom države«, kar je povzročilo ločevanje koristnega od moralno dobrega, kjer lahko zaznamo prelom s srednjim vekom, kar je vplivalo tudi na razpad političnega na teoretični in praktični del. Teorijo so prevzele druge discipline, kot je npr. naravno pravo, praksa pa je bila prepuščena naboru splošnih načel, ki je ustrezala umetnosti vladanja (Scattola 2013, 232).

11 Akvinski je nekaterim živalim pripisal naravno preudarnost, ki pa se v določenih lastnostih razlikuje od človeške. Za vez med živalmi in preudarnostjo ter nasploh razumevanje živali kot zmožnih določenih miselnih procesov v srednjem veku glej: Oelze 2018 165. Ideja, da so nekatere živali preudarne je izrazil že Aristotel v *Metafiziki* 980b20–23.

Če navedemo misel Jakoba Bornitza, nemškega misleca političnega z začetka 17. stoletja:

Preudarnost na splošno ni nič drugega kot način in sposobnost pravilnega ravnanja; drugi avtorji jo uvrščajo med kreposti ali jo imajo za edino krepost. Toda to je ne vredno nje, kajti preudarnost ni enaka kreposti, ampak zavzema veliko višji položaj in vodi vsa dejanja, kot bi bila kraljica. Ona je tehtnica vsakega dejanja, presoja, kaj je pošteno in kaj sramotno, kaj je spodobno in kaj nespodobno, kaj imamo radi in za čim si prizadevamo, ... tako da jo lahko upravičeno imenujemo vodnica in luč človeškega življenja, ker, sedeč na sodnem stolu razuma, z vodstvom pravega razuma narekuje vse, kar počnemo [...] Kakor ne more biti nič sijajnega brez mešanja svetlobe, tako ne more biti pravilnosti v dejanju, razen če ga vodi previdnost; in tako se razširi na vse javno in zasebno življenje in na vse človeške zadeve. (Scattola 2013, 228)

Preudarnost se je kot ključni način mišljenja političnega uveljavila po naključju, pri čemer so novoveški misleci poudarjali posvetni pomen preudarnosti. Če je Aristotel *phrónesis* opredelil v tesni povezavi z vrlino, so jo v srednjem veku povezovali z božjo previdnostjo (*Providentia*), saj obe izhajata iz latinske besede *provideo*, kar je tradicija, s katero je začel že Avguštin. Za srednjeveški um je bila preudarnost ena od štirih temeljnih kreposti: sposobnost razlikovanja med dobrim in zlim, ki bo posameznika pripeljala do odreditve, medtem ko jo je zgodnji novi vek usmeril v vsakdan in v njej videl zmožnost odločanja glede na cilje, ki jih posameznik zasleduje.

V tem oziru velja izpostaviti pomen ponovnega branja Cicera, ki je v svojem razmisleku poistovetil preudarnost s politiko in retoriko. Tako v *O dolžnostih* opredeljuje previdnost kot pristojnost na političnem področju in trdi, da je boljša od teoretične modrosti, ker vključuje dejanje in ne kontemplacijo, ko zapiše, da s pomočjo bistroumnost (ni uporabljena *prudencia*) »lahko z razmišljanjem predvidimo prihodnje dogodke in že nekoliko vnaprej doženemo, kaj se utegne zgoditi v našo korist ali škodo ter kako bo treba ukrepati v tem ali onem primeru – ne pa, da bomo nekoč prisiljeni priznati: »na to nisem pomislil« (Cicero 2011, I 23,81), oz. kot zapiše nekoliko kasneje: »Premišljeno dejanje bo že tako in tako sledilo spoznanju in preudarnosti, zato je vredno več kot zgolj preudarno razmišljanje« (Cicero 2011, I, 45,160). V delu *De Inventione* pa pravi: »*Prudentia* je znanje o stvareh, ki so dobre, slabe in niso niti dobre niti slabe. Njegovi deli so spomin, inteligenca in predvidevanje« (Cape 2003, 40). V zgolj delno ohranjenem delu *O državi* se *prudencia* redno pojavlja kot prva med vrlinami, ki jih ima idealni državnik (1.1.8, 8.4, 8.7 in 8.9–10, kjer je *prudencia* sam božanski um; Cape 2003, 44). Kot v zapiše Cape, je bila *prudencia*

del skupine besed, ki je vključevala še *consilium*, *ingenium*, kot tudi pojme *cautus*, *sapientia* in *providentia*, zato ozka osredotočenost na zgolj en izraz ne prinese popolnega razumevanja preudarnosti pri Ciceru (Cape 2003, 63, op. 28). *Prudentia* je v rimsko kulturo prišla iz oženja pomena providentie («predvidevanje») in njena najzgodnejša uporaba se nanaša predvsem na dejanja, ki imajo pravne posledice. Ta povezava s pravom je pripeljala do specializiranega izraza *iuris prudentia* («pravno znanje») in povezave *prudentia* s pravniki (ibid., 37). Predvsem pri piscih iz cesarskega obdobja, zlasti pri Seneki in Tacitu, je preudarnost postala sredstvo prilagajanja trenutnemu političnemu režimu.

Že antika je uveljavila prepričanje, da se lahko preudarnosti naučimo z opazovanjem, medtem ko je renesansa uveljavila prepričanje, da se bralci lahko naučijo preudarnost z branjem primerov iz zgodovine, saj jim izkušnje drugih pomagajo pri odločanju o lastnih dejanjih. Ta premik je opazen v delu Giovannija Pontana, ki razvije nov pomen preudarnosti. Ni več v sposobnosti izbire med stvarmi, ki se jim je treba izogniti ali slediti, ampak gre za vedenje, ki se prilagaja in spreminja glede na okoliščine (Kahn 1983, 17-19). Rezultat njegove študije je nov koncept preudarnosti, ki ga je neapeljski humanist imenoval *neque scientiam esse, neque artem, sed in actionibus versari*, torej ne znanost, ne umetnost, ampak dejanja. Preudarnost ni več sposobnost izbire med stvarmi, ki se jim je treba izogniti ali slediti, ampak zdaj opravlja to funkcijo v spreminjajočem se in nepredvidljivem svetu ter se nenehno prilagaja in spreminja vedenje glede na okoliščine, s čimer preudarnost postane navada posameznika, da zna tako delovati. Zato Pontano poudarja predvsem del preudarnosti, imenovan *versatilitas*, sposobnost, da se znamo prilagoditi spreminjajočim se okoliščinam in priložnostim (Howard 2014, 28-9; o Pontanu tudi Kahn, 1983). V četrti in peti knjigi svoje razprave *De Prudentia* je Pontano postavil nasproti starodavne (večinoma livijske) in sodobne primere preudarnosti, na primer Numa Pompilius, Giovanni Caracciolo, Lorenzo de' Medici, kot tudi primere pomanjkanja preudarnosti. Ta niz zgodovinskih primerov preudarnih mož nakazuje že »uvod« k *Discorsom* Niccolnja Machiavellija, za katere se zdi, da ne pripadajo nobenemu že obstoječemu žanru.

2 Machiavelli

Preidimo k Machiavellijevemu dojemanju preudarnosti, oziroma natančneje k njegovi metodi prikaza preudarnosti. Poglavitni vir bo razmislek Gaborja Almasija, ki je v svojih prispevkih pokazal, da je imela Machiavellijeva metoda

in njegovo oblikovanje zgodovinsko-politične analize kot »znanosti« velik vpliv na njegovo recepcijo v šestnajstem stoletju (Almasi 2016, 2018).¹² Ob novi metodi ne smemo pozabiti tudi novih načinov komunikacije – naraščajoči pomen novic, povečan pretok informacij, razvoj novih literarnih žanrov in načinov sporočanja političnega so vplivali na spremenjeno soočanje s problemi. Premislek o političnem je inherentno povezan z argumentacijskimi načini in strategijami predstavitve. Uporaba različnih retoričnih (in tudi čustvenih) strategij, sklicevanje na določene avtoritete ali pretekle dogodke, elokucija ... Vse to je vplivalo na način odločanja v posameznem položaju.

Ideja, da je politična preudarnost ali preudarnost državljana kot večšina (*techné*), je izjemno pomembna v razvoju Machiavellijeve perspektive in jo pogosto uporablja tudi za vladarje. V *Discorsi* (II. 2),¹³ imenuje Bruta, ustanovitelja Rimske republike, preudarnega, tudi ko omenja, da se je pretvarjal, da je nor, kar kaže na odmik od Aristotelove rabe. Vendar lahko najdemo izraz »preudaren« tudi v povezavi z nekaterimi vedenji, ki veljajo za moralna v aristotelovskem smislu. V 26. poglavju *Vladarja* novega vladarja denimo označuje kot krepotnega in preudarnega. Po Machiavellijevi interpretaciji postane preudarnost nekaj med zdravo pametjo in zvitostjo. Gre za nekaj več kot zgolj zmožnost prilagajanja realnosti, saj preudarnost lahko sproži določene dogodke, pri čemer se osredotoča na vlogo preudarnosti pri oblikovanju idealnega vladarja (npr. XV. poglavje *Vladarja*). Preudarnost postane resnična zmožnost soočanja z zunanjimi dogodki s pogumom in drznostjo, obvladovanje, spreminjanje in preoblikovanje ne le lastne narave, temveč tudi narave dogodkov, ki se zgodijo. Preudarnost tako postane sklop vrtilin, intelektualnih zadržanj, s čimer postane tako vrtilina kot tudi posebna večšina (za več glej Mulieri 2021).

Pri Machiavelliju se to pokaže v načinu *discorrere*, kjer sta »zgodovina« in »izkušnja« uporabljeni za politično analizo.¹⁴ Njegovim sodobnikom metoda ni predstavljala skupka retoričnih tehnik in strategij, ampak način pridobivanja in organiziranja znanja, ki se je posledično dotaknil človekovega umeščanja

12 Almasi Machiavellijeve uporabe *exempla* in politične maksime ne preučuje kot njegove domnevne »induktivne metode«, kot so to radi videli nekateri učenjaki iz 16. stoletja, temveč kot del njegove retorične strategije. Gl. tudi na delo Victorie Kahn, ki je izpostavila Machiavellijevo retorično metodo, oziroma razumevanje retoričnih strategij, ki jih je uporabljal (Kahn 1994).

13 Pričujoči članek bo navajal naslov Machiavellijevega dela v izvorniku. Že samo ime nakazuje, da gre za nov način soočanja s političnim. Glej Zwierlein 2006. Navedki iz Machiavellijevih del so povzeti po Almasi 2016.

14 Že Aristotel je svoj razmislek utemeljil na opazovanju – če ostanemo pri politični misli, je iz *Politike* razvidno, da ta temelji na podajanju konkretnih primerov, znana pa je tudi zbirka ustav različnih polis, ki jo zbral in analiziral, a svojega dela ni razumel kot aktivnega udejstvovanja v politiki.

v svet. Zanje je bila Machiavellijeva metodološka novost (pragmatičen način branja zgodovine s primeri in primerjavami, ki spodbujajo razmišljanje in odločanje) prelomna, saj je odprla pot novim načinom razmišljanja in področjem raziskovanja. V svojih prizadevanjih, da bi ponovno sestavili svet, za katerega se je zdelo, da je razpadel na koščke, je želel Machiavelli odkriti temelje za univerzalno veljavno *scientio*, oz. metodo. Da se je zavedal novosti, ki jo tak način prinaša, je razvidno iz prvih strani *Discorsov*, kjer govori o »zasledovanju novih metod in sistemov [*modi et ordini nuovi*]«, ki ni »nič manj nevarno kot iskanje neznanih dežel in morij«; a se je: »odločil stopiti na pot, ki je še ni prehodila človeška noga« (Almasi 2018, 1021). Kot pokaže Almasi, je Machiavelli s konstrukcijo besedila in retoričnimi strategijami ustvaril občutek preloma, ki mu je omogočil uveljavitev novega pristopa, pri čemer je uporabil stereotip pustolovca, odkritelja novosti. Četudi sam ne predlaga odkrivanja novih dežel, oz. pridobivanja znanja z iskanjem neznanih rokopi-sov, temveč ponovno branje tistih, ki so na voljo in z uporabo nove metode razlage. Pri tem želi razkriti, kako lahko »prava inteligenca«, ki je v njegovem času primanjkuje, človeku omogoči, da »izlušči [zgodovinski] pomen«, kar ga bo opremilo za delovanje v sodobnosti. Branje zgodovine z razumom, *sensatamente*, posameznika naredi za resničnega »gospodarja njegovih dejanj«. Za plodno premišljevanje zgodovine pa potrebujemo politične izkušnje, ki si jih je Machiavelli pridobil med svojimi poslanstvi in kanclersko službo (Almasi 2018, 1022).¹⁵

Podoba Machiavellija, »znanstvenika«, ne temelji le na predstavitvi v besedilih, ampak tudi na novem načinu diskurza o zgodovini. Machiavelli svoja stališča argumentira s primeri, ki jih poglobljeno analizira in primerja. Njegova, včasih bizarna, izbira primerov in prikaz paradoksov je zasnovana tako, da bralca pretrese in ga prisili k razmisleku o nereflektiranih kategorijah in klišejih političnega mišljenja. Tudi če njegova analiza ni induktivna, kot jo želi prikazati, je bil njegov pristop dovolj koherenten, da je ustrežal pojmu *scientia*, kot je bil v rabi v 16. stoletju. Ta vtis je okrepila Machiavellijeva izvirna retorična in jezikovna raba. Umanjkanje sklicevanja na avtoritete in vire kaže na to, da ni del nobene šole, temveč svoje učenje utemeljuje izključno na razumu in izkušnjah. To mu je omogočilo prevrednotenje, saj mu ni bilo potrebno slediti

15 V posvetilu *Vladarja* trdi, da Lorenzu de' Mediciju, ponuja najdragocenejše, kar ima, »poznavanje velikih mož in njihovih del, znanje, pridobljeno z dolgoletnimi izkušnjami o sodobnih zadevah in nenehnim študijem stare zgodovine«. Izkušnja Machiavellija in večine avtorjev šestnajstega stoletja ni le osebna, ampak izhaja predvsem iz knjig »starih« in zgodovine. Pa vendar na področju politike nihče ne želi graditi izključno na izkušnjah antike.

ustaljenim argumentativnim formam. Prav tako njegova uporaba disjunktivne tehnike (formulacije bodisi/ali) ustvarja vtis strogo logičnega (»znanstvenega«) argumenta, četudi so dihotomije včasih umetne in poljubne in ne omogočajo prostora za srednjo pot.¹⁶ Machiavellijeva metoda uporabe zgodovine ni bila sprejeta enoglasno, pri čemer je bila izpostavljena predvsem kritika zgodovine kot izvira vsega znanja.¹⁷ Tu bomo izpostavili kritiko Vettorija in Guicciardinija, ki nista verjela, da je zgodovina tako berljiva in razumljiva, kot je želel Machiavelli. Predvsem Guicciardini je kritiziral njegov dogmatizem in nekritično uporabo rimskih *exemplov*.¹⁸ Čeprav je Guicciardini sam avtor zbirke političnih maksim *Ricordi politici e civili* (za razliko od Machiavellija, ki take zbirke ni nikoli izdal) in je prav tako zagovarjal pomen izkušenj, je slednji manj verjel v učinkovitost razuma, v predvidljivost prihodnosti in možnost eksaktne politične misli, pri čemer je vztrajal pri temeljni raznolikosti vsakega zgodovinski primera in dokazoval, da se iz zgodovine lahko naučimo le to, da se iz nje ničesar ne moremo naučiti (Almasi 2018, 1025, Koselleck 1999). Machiavellijevo izhodišče je nasprotno: imamo nekaj dejavnikov, ki ostajajo nespremenljivi, dogajanje pa se vsakič lahko razvije drugače.¹⁹ Če poznamo številne primere (in tu je temelj *experientia*), lahko sklepamo kako se bo dogodek razvil. Tu nastopi vprašanje, ki preveva celotno besedilo: katere izkušnje so

16 Kot zapiše Almasi tak pristop ustvarja pridih znanstvenosti, ki omogoča samopozicioniranje (2018, 1024).

17 Pri celotni predstavitvi ne moremo mimo razmisleka J. G. A. Pococka, ki se je posvetil predvsem analizi Guicciardinievega *Dialogo del Reggimento di Firenze*, pri čemer izpostavi, da je zanj primarna konceptualna povezava tista med izkušnjo (*esperienza*) in preudarnostjo (*prudenzia*). Po Pococku *Dialog* temelji na tem pojmovnem paru kot svoji osnovni vrednoti, pri čemer so trije udeleženci pogovora mlajši *otimati*, ki so se zbrali, da bi prisluhnili starejšemu moškemu (Bernardo del Nero, ki je tudi dejansko deloval kot politik v Firencah 15. stoletja), ki je zbral dovolj izkušenj, da je z njimi delil lastne komentarje na nedavno politično situacijo, pri čemer beseda teče o situaciji v letu 1494 in »mutazione dello stato«. Bernardo prinaša tipično konservativno stališče, da je »z izkušnjami ugotovil, da so vse spremembe na slabše«. Za naš prispevek je ključno, da je politika vedno »zasidrana v konkretnem in partikularnem«, čemur Guicciardinijev junak dodaja, da bi moral biti v standardnem primeru glavni cilj politike »zagotoviti ohranitev (*conservare*) vladavine pravo in skupno dobro«. Guicciardini argumentira, da je *prudenzia* potrebna, da se država izogne naključju *oz. fortune* (Pocock, 1975, 219–271, tam tudi vsi navedki).

18 *Exempel* je zgodovinski primer, uporabljen z namenom prepričevanja. Ni pomembna le njegova literarna, ampak predvsem miselna in argumentativna funkcija.

19 Temeljna premisa *Discorsov* je, da so ljudje nespremenljivi. Najbolj neposredno lahko to preberemo v uvodu, kjer Machiavelli zapiše: »Kdor primerja sedanost s preteklostjo, bo kmalu spoznal, da v vseh mestih in v vseh narodih prevladujejo iste želje in strasti, kakor so vedno prevladovali; zaradi tega razloga bi moralo biti enostavno za tistega, ki skrbno preiskuje pretekle dogodke, predvideti tiste, ki se bodo kmalu zgodili v kateri koli republiki, in uporabiti takšna zdravila, kot so jih starodavni uporabljali v podobnih primerih«. Machiavelli naredi analogijo med medicinskim in zgodovinskim razumevanjem. Tako kot zdravniki, ki so svojo prakso utemeljili na zapisanih izkušnjah starodavnih zdravnikov, bi moralo tudi politike voditi branje in interpretacija zgodovine. Ker se človeške bolezni skozi zgodovino ne spreminjajo, ostajajo ista zdravila veljavna tako v medicini kot v politiki.

pomembne in kako jih pridobimo.²⁰ Čeprav je bil novi vek naklonjen opazovanju, je to v politiki izjemno težko, skorajda nemogoče, saj ne moremo doživeti vseh priložnosti, ki jih lahko srečamo. Zato se moramo učiti iz izkušenj drugih – zgodovine.

Temelj metode uporabe zgodovine za politiko je bila vzpostavitev splošnih pravil s primerjalno analizo zgodovinskih primerov, ki se je najpogosteje realizirala v t. i. knjigi občin mest, ki jo je lahko vsakdo izpisal sam, oz. jo kupil že natisnjeno. Zgodovinski primeri (oz. *historie*) so bili preoblikovani v sistem političnega znanja oz. eksemple, ki so igrali podobno vlogo kot aforizmi. Veljali so za skladišče argumentov, ki jih je bilo možno uporabiti v različnih položajih – šlo je za nabor primerov, ki jih je poznala velika večina. Te zelo priljubljene zbirke političnih pravil so prenašale vero v politiko kot metodično umetnost (ali znanost), pri čemer moramo ponovno opomniti, da za večino sodobnikov ta razlika pri poimenovanju ni igrala poglobitve vloge. Maksime so zajemali iz širokega nabora antičnih in sodobnih mislecev, zgodovinarjev, Svetega pisma ...

Tu nastopi aporija med *exemplum* in *mimesis*, h katerima smo zavezani, ter svetom, v katerem se nahajamo: do katere stopnje bomo posnemali vzorce in kako verodostojni bomo pri posnemanju. Tu nastopi dialektika med posnemanjem oz. učenjem preko podobnosti in lastno aktivnostjo, kjer smo soočeni z aporijo – po eni plati zgodnji novi vek zahteva, da ne storimo ničesar, česar ni storil že kdo pred nami, a nam po drugi strani prav vsi avtorji sporočajo, da naj primerom nikar slepo ne sledimo, ampak naj pri udejanjanju uporabimo lastno pamet. Gre torej za napetost med univerzalnimi predpisi, ki jih razumemo z intelektom, in *exempli* (primeri), ki si jih naučimo z izkušnjami, preko branja, pogovora ... Renesančna oživitev antike ni bila podvajanje poganske preteklosti, ampak nova različica morale, ki prilagaja stare vrline novim časom.

Machiavellijeva metoda je ostala privlačna iz različnih razlogov: omogočala je selektivno branje, kar se kaže v knjigah občin mest, indeksih in strategijah novoveških bralcev za soočanje s podatki. Izkazala se je analogna vse bolj induktivni metodi medicine in astronomije, kjer je postajal pomen čutne izkušnje pri pridobivanju znanja samoumeven. Pri sprejemanju in prisvajanju metode je bil manj pomemben poudarek na pomenu izkustva kot semantično širjenje pojma *historie* in načina, kako je bila *historia* uporabljena za ustvarjanje predpisov, ki

20 Kako pomembna je bila izkušnja vidimo v vedno pogostejšem sklicevanju nanjo v naslovih in podnaslovih avtorjev, ki so s tem želeli prepričati bralce, da jim velja zaupati. Nekateri so šli celo tako daleč, da so v seznam avtorjev, ki so jih uporabili uvrstili izkušnost.

so bili blizu indukciji.²¹ To nakazuje dinamizacijo preudarnosti, ki črpa iz vseh polj znanja, saj je vsak podatek lahko koristen, o čemer priča Machiavellijeva iznajdljiva uporaba *historie* kot skladišča preteklih izkušenj, uporabljenih za politično analizo in prakso, za vzpostavitev političnih pravil in napovedovanje prihodnjih dogodkov. Iskanje univerzalnih zakonov v zgodovini in politiki se je začelo umikati maksimam, kjer je bila veljavnost političnega pravila odvisna od okoliščin, pravilna raba pa je bila zagotovila za preudarnost razmisleka. To retorično razumevanje Machiavellijeve metode »rabe« maksim iz primerov je bilo analogno njegovi interpretaciji politične vrline kot pogojene z okoliščinami, saj je veljalo, da je prožnost, ki jo ponuja maksima, »še posebej primerna za potrebe političnega življenja« (Kahn 1994, 93).

A zgolj branje ne zadošča: znanje moramo širiti s študijem, pogovorom in opazovanjem, pri čemer so kot najboljša učna možnost služila predvsem potovanja, saj je tujina nudila zrcalo dogajanju doma. Opazovanje je pomenilo primerjalno analizo pojavov, pri čemer je bila pozornost usmerjena na vzroke, posledice in posledično nasvete, opazovanje pa je sčasoma služilo vzpostavitvi splošnih pravil oz. aksiomov. Kot novo področje, ki lahko da nasvet za boljše razumevanje politike, se je izkazala narava, ki ni ponujala zgolj primerov, ampak je prikazovala božje igrišče, na katerem se odigravajo pojavi podobni tistim v življenju (npr. zanimanje za življenje čebel in drugih žuželk), ter ponujala trdno argumentacijsko sredstvo, ki ga je bilo mogoče vedno uporabiti.

Številni Machiavellijevi bralci so verjetno razumeli njegovo metodo na podoben način: samo s pravilnim načinom razmišljanja o preteklosti in opazovanjem sedanjosti – zmožnostjo pridobivanja političnih zapovedi ali maksim iz zgodovine – je bilo mogoče razumno razmišljati o prihodnosti. Za obdelavo zgodovine je bila potrebna preudarna presoja, ki je morala temeljiti na metodi oz. na določenem postopku soočanja s problematiko. Vsakdo, predvsem politik, se je želel izogniti napačnim sodbam, zato se je moral prepričati, da svojega znanja ne pridobiva iz napačnih domnev, izkušenj in sklepanja, temveč iz gotovih in resničnih izkušenj. Induktivno razmišljanje ter poudarjanje *historie* in *experientie* je ponudilo model znanstvene metode, ki so ga številni prevzeli. Ena od posledic Machiavellijeve epistemologije, ki je priznavala samo »dejstva« in manj poudarjala etična vprašanja, je bila, da je bilo politiko mogoče razumeti kot »znanost«, neodvisno od moralne filozofije, a tesno povezano z

21 V 16. stoletju je *historia* vključevala človeško, naravno in božjo zgodovino. Tako široko razumljena »zgodovina« je bila simptom zanimanja učenjakov 16. stoletja za univerzalno znanje, stremeljenja, da bi razumeli resničnost v njeni bistveni enotnosti. Iz tega se kaže povezanost vseh pojavov, pri čemer se moramo vprašati, kje je meja, do katere moramo iti.

»zgodovino«, s čimer se je zgodil odklon od Aristotela. Kot pa izpostavi Almasi (Almasi 2018), večina novoveških avtorjev, ki je cenila Machiavellijevo »znanstveno metodo«, ni uspela (ali pa hotela) priti do zaključkov o neodvisnosti politike od etike, zato je postala glavna ambicija politične literature poznega 16. stoletja dokazati, da znanost o politiki lahko deluje na pragmatičen in induktiven način, a še vedno ohranja svoj moralni značaj.

Tu bomo naredili zastranitev. Politika ni bila edino področje, na katerem so se v zgodnjem novem veku dogajali metodološki premiki. Zaznamo jih tudi v medicini in pravu, področjema, ki temeljita na človeških izkušnjah. Pravilnosti, opažene v medicini in pravu, so bile »zreducirane« na predpise in maksime, Machiavelli pa je trdil, da lahko enako storimo tudi v politiki.²²

Tako bi lahko družbe, tako kot človeška telesa, spoznati in opisati, družbene in politične bolezni pa bi lahko pozdravili kot človeške:

Zato je nujno, da se tisti, ki se ukvarjajo z medicino in državištvom (*prudentia civilis*), opazujejo in beležijo vse, kar zadeva stvari, ki se spreminjajo. Vaš cilj je v pisni obliki zajeti naključno, nejasno, čudno ali celo absurdno. Te epizode so tako shranjene v spominu in utrjene glede na izkušnje in splošne pojme ter po potrebi priklicane. Na ta način se zabeleženi dogodki prenesejo iz igrivega mnenja naključja v načela naravoslovja in politične znanosti in se tam zasidrajo.²³ (Bondio 2018, 191)

K prej omenjenim področjem moramo dodati še retoriko, področje, ki je v novem veku igralo pomembno vlogo, saj je slednja, kot je zapisal Eugene Garver, »metoda za obravnavo [...] področij, ki očitno presegajo metodo«. (1994, 41)²⁴

Enako kot medicinska umetnost se je tudi retorika razvijala in izpopolnjevala v skladu z načeli lastnega sklepanja: opazovanja, analogij, eksemplarnosti in indukcije.²⁵ Obe uveljavita izkušnjo kot podlago za preizkus in se srečujeta s temeljnim vprašanjem: kako sklepati iz heterogenosti na univerzalnost? Kako primerjati izkušnje med seboj? Kako je praksa povezana s teorijo? Tako ena

22 Machiavelli pogosto uporablja medicinske metafore, ki so njegovemu inovativnemu jeziku dale »znanstveni« pridih. Kot opozori Almasi lahko pri Machiavelliju zaznamo ponovno branje Galena in Hipokrata, ki sta bili ključni referenci v medicinski misli. Tako je tudi Zwinger – z branjem in komentiranjem Hipokrata in Galena – prišel do prepričanja, da je treba znanost uravnotežiti med teorija in praksa, dedukcija in indukcija, univerzalni zakoni in opažanja, ki naj bi se medsebojno potrjevala

23 Gre za sklicevanje na NE 1140a18–20: Kjer se filozofija konča, se začne medicina.

24 Retorika je logika odkrivanja, praktična filozofija, povezana s aktualnim sklepanjem, in teorija verjetnosti, ne le preudarno razporejanje besed. Victoria Kahn je zapisala: »Elokvenca ni pojmovana le kot vzrok in posledica preudarnosti, temveč kot oblika preudarnosti same« (Kahn 1994, 10).

25 Tu lahko zaznamo postuliranje opazovanja in ne mnenja kot trdnega temelja vednosti ter se hkrati srečujemo s fantazmo natančnega opazovanja, da je torej možno videti prav vse.

kot druga na ta vprašanja odgovarjata s primeri in verjetnimi argumenti oz. entimemi, retoričnimi tehnikami za zdravljenje tistega, kar je lahko tudi drugače. V obeh je »odkritje« sredstev prepričevanja ali zdravljenja odvisno od odkrivanja in dešifriranja znakov: retor in zdravnik presojata izkušnje, hierarhizirata učinke, bereta simptome in znake, predvsem pa morata razlikovati med navideznimi in resničnimi vzroki (Pender 2012, 49). Semiotika je namreč zapletena, obremenjena z negotovostjo in se lahko izkaže za napačno.²⁶ V tem lahko zaznamo mešanje *scientie* in *prudentie*, ki se je odvijalo na dveh ravneh. Po eni strani je šlo za poskus umestitve politike med znanosti. V tem oziru moramo videti tudi uveljavljanje položaja strokovnjaka kot poznavalca časa, okoliščin in zgodovine, ki poseduje veščine, ki uhajajo univerzitetnemu izobraževanju. Zato je v zgodnjem novem veku pridobil pomen in se je nanj zanašal tudi Machiavelli. Po drugi strani pa moramo to obravnavati tudi v zamenljivosti samih pojmov *scientia* in *prudentia*, ki so ju avtorji dojemali kot sopomenki in ju tudi izmenično uporabljali.²⁷

Zaključek

Predmoderna je poskušala iz preteklih dogodkov predvideti prihodnje in v skladu z njimi uspešno delovati, pri čemer je izhajala iz izkušenj, ne pa iz spekulativne misli. Ne smemo spregledati, da je imelo pridobivanje znanja, ki je temeljilo na izkušnjah, akumulativno naravo, saj je obstajalo prepričanje, da vsaka generacija ve več od pretekle in da se lahko več nauči iz zgodovine, če se je le kaj možno naučiti. Uveljavljeno je bilo mnenje, da zgodovina ogledalo, v katerem lahko uzremo primere, vredne tako posnemanja kot izogibanja. Z njihovim zbiranjem in primerjavo je mogoče oblikovati politične zapovedi, ki jih prilagodimo okoliščinam. Ti podatki omogočajo predvidevanje prihodnosti, o čemer pričata troglava Tizianova upodobitev preudarnosti in zrcalo, pogost simbol preudarnost, ki ji omogoča pogled v dve smeri.²⁸ Ker je človekova narava vedno enaka in pod soncem ni nič novega, kot je zapisano v Svetem pismu, se velja vprašati, ali res obstaja kaj takega, kar se še ni zgodilo in se ne bi moglo ponoviti v prihodnosti. Metoda, ki se je uveljavila, sestoji iz opazovanja

26 To najboljše vidimo pri medicini, kjer je izjemno veliko število dejavnikov vplivalo na zdravje posameznika. Tudi astronomija in astrologija sta dovoljeni znanosti, če se le zavedata »omejitev«, ki so jima predpisane.

27 Ena izmed razlik, ki so jo privzeli nekateri avtorji, je bila, da *scientia* sodi v božjo sfero, medtem ko *prudentia* sodi v sfero ljudi.

28 Še en tak priljubljen motiv je bil rimski bog Janus, ki je imel dva obraza, oziroma stooki Argos iz grške mitologije.

ali diskurza o zgodovini in primerih. Primere je potrebno »prežvekovati«, se k njim vračati in jih prilagoditi različnim okoliščinam. Z ustaljeno retorično argumentacijo *ex utraque parte* se vsaki stvari lahko približamo z (vsaj) dveh strani, zato je veljalo skrbno premisliti o vsakem primeru posebej.

Zgodovina (*histoia*) – izkušnja – običaj je trojica, iz katere so ljudje zgodnjega novega veka zajemali svoje argumente in na podlagi katerih so oblikovali svoje argumentacijske strategije.²⁹ Vse to je tesno prepleteno z načinom pridobivanja informacij in soočanja s svetom. Pri tem ne smemo spregledati uveljavitve novih žanrov, kot so *Observatio*, *Historia*, *Discorsi* ..., ki so tak pristop uveljavila. Ustaljen *topos* novoveške literature je poudarjanje mnenja, da ni univerzalnih pravil, ki bi jih bilo potrebno upoštevati, in da izkušnja (vzroki in posledice) daje ključ za interpretacijo realnosti.

Preudarnost tako grozi, da bo postala zgolj trgovanje z maksimami, če ne upoštevamo družbenih praks. Številne maksime lahko razumemo po sistemu *utramque partem*, naključja pa se ne moremo lotiti z gotovostjo. Zato nam zgolj poznavanje univerzalnih pravil in zapovedi ne more pomagati; šele uporaba le-teh na posameznih primerih je tisto, kar nas naredi resnično preudarne, s čimer postane umetnost in praktično znanje. Vprašati se moramo ali je preudarnost v značaju posameznika (njegov *hexis*, če zapišemo z Aristotelom) ali v določeni tehniki, ki jo poseduje. Ne smemo spregledati, da je bila novoveška politika utemeljena tudi kot študija značajev in čustev, pri čemer je morala ustvariti metode soočanja z verjetnostjo. Posledično se je lahko politik pogosto zmotil, saj je podrobnosti (tj. okoliščin), ki so spremenljive in fluidne, neskončno, zato je skoraj nemogoče uporabljati univerzalna pravila. Prav v tem dejanju pa je mogoče razbrati presojo, *logos* in predvidevanje človeka ter njegovo poznavanje okoliščin in časa. Ravno slednje mora posameznik čim bolje spoznati, da lahko deluje v polnem pomenu.

Literatura

- Almási, Gábor. 2016. »Experientia and the Machiavellian turn in religiopolitical and scientific thinking: Basel in 1580.« *History of European Ideas* 7, 857–881.
- Almási, Gábor. 2018. »Machiavelli's scientific method: a common understanding of his novelty in the sixteenth century.« *History of European Ideas* 8, 1019–1045.
- Aristotel. 1999. *Metafizika*. Ljubljana: ZRC SAZU

²⁹ Med *Historia* in *Experientia* najdemo sorodnosti, saj predstavljata enak status zgodovinskega in empiričnega.

- Aristotel. 1964. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel. 2010. *Politika*. Ljubljana: GV Založba.
- Bondio Gadebusch, Mariacarla. 2018. »Der Arzt, der Staat und die fragile Natur der Bürger. Oder: der ‚souveräne Mediziner‘ als vormodernes Ideal«. V *Natur in politischen Ordnungsentwürfen der Vormoderne*, ur. Andreas Höfele, Beate Kellner, 185–205. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Cape Jr., Robert W. 2003. »Cicero and the Development of Prudential Practice at Rome«. V *Prudence*, ur. Robert Hariman, 35–66. University Park: Penn State University Press.
- Cicero. 2011. *O dolžnostih*. Ljubljana: Študentska založba.
- Garver, Eugene. 1994. *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character*, Chicago: Chicago University Press.
- Gilbert, Neal W. 1960. *Renaissance Concepts of Method*. New York: Columbia University Press.
- Hörcher, Ferenc. 2020. *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London: Bloomsbury Publishing.
- Kahn, Victoria. 1983. »Giovanni Pontano's Rhetoric of Prudence.« *Philosophy & Rhetoric* 1: 16–34.
- Kahn, Victoria. 1994. *Machiavellian Rhetoric From the Counter-Reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press.
- Koselleck, Reinhart. 1999. »Historia Magistra Vitae. O razkroju toposa v obzorju novoveško razgibane zgodovine.« V *Pretekla prihodnost. Prispevki k semantiki zgodovinskih časov*, Ljubljana: Studia Humanitatis, 35–62.
- Mulieri, Alessandro. 2021. »Machiavelli, Aristotle and the Scholastics. The origins of human society and the status of prudence.« *Intellectual History Review* 31 (4): 495–517.
- Oelze, Anselm. 2018. *Animal Rationality: Later Medieval Theories 1250–1350*. Leiden: Brill.
- Pender, Stephen in Struve, Nancy S. (ur.). 2012. *Rhetoric and Medicine in Early Modern Europe*. Farnham: Ashgate.
- Alexander Fidora, Andreas Niederberger, Merio Scattola (ur.). 2013 *Phronesis – Prudentia – Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit*. Porto: Brepols.
- Zwierlein, Cornel. 2006. *Discorso und Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkrähen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Povzetek

Preudarnost kot metoda soočanja s političnim

Namen prispevka je predstaviti preudarnost kot metodo političnega odločanja in delovanja (*phronesis, prudentia*). Po predstavitvi Aristotelovega razmisleka v *Nikomahovi etiki* se bo prispevek osredotočil na novoveške primere

(1500–1800), kjer bo ob vprašanju preudarnega delovanja v politiki (enem izmed področij praktične filozofije) predstavljena Machiavellijeva metoda soočanja s preudarnim delovanjem. Ob tem bo predstavljena vez med politiko, pravom in medicino, saj gre za tri področja, kjer ne moremo vnaprej predvideti vseh okoliščin in postaviti trdnih zakonov, ampak moramo delovati glede na okoliščine.

Ključne besede: praktična filozofija, zgodnji novi vek, politična misel, Machiavelli, metoda

Summary

Phronesis as the Method of Confronting the Political

The aim will be to present prudence as a method of political decision-making and action (*phrónesis, prudentia*). After a brief presentation of Aristotle's reflection in the *Nicomachean Ethics*, the paper will focus on early modern examples (1500–1800), where Machiavelli's method of gaining experience and dealing with the world and action will be presented alongside the problematic issue of prudent action in politics (one of the areas of practical philosophy), where we will also touch upon the connection between politics, law and medicine, as these are three areas where it is not possible to foresee all circumstances in advance and establish firm laws, but it is necessary to act according to the circumstances.

Keywords: practical philosophy, method, Machiavelli, political thought, early modern period

Prelomi v metodi postkolonialne teorije

Nika Šoštarič, Oskar Ban Brejc, Tilen Milošič

Uvod – Vstop v metodo postkolonialne teorije

V stopi v teorijo postkolonializma so lahko raznoliki. V našem popotovanju po postkolonialni teoriji se bomo ustavili na treh točkah oziroma pri treh pomembnih mislecih postkolonialne teorije. Najprej pri Edwardu Saidu in njegovem mišljenju orientalizma, nato pri Frantz Fanonu in na koncu pri Homi K. Bhabhi. Vsak izmed teh avtorjev ima svojevrsten pogled na postkolonialno študijo, vsak pri njej vidi različne problematike, različne morebitne rešitve in ideje. Kljub temu da si omenjeni avtorju morebiti pri čem nasprotujejo, so vendarle enotni v ideji o pomembnosti raznolikosti v raziskovanju. Hkrati pa se ne moremo izogniti niti kolonializmu, ki je namreč bistven za samo vedo postkolonializma, ki pa razmišlja o svetu po »koncu« uradnih kolonij. Preden pa se podamo na tovrstno »potovanje«, pa bomo poskusili označiti sam termin postkolonializma. Ker pa je le-ta precej obširen in vključuje različne vidike, različne prostore in čas, prav tako pa zajema tudi mnogotere kulture, želimo izpostaviti dejstvo, da univerzalno raziskovanje kolonialne in postkolonialne teorije ne obstaja.

Postkolonialna teorija namreč izhaja iz problematičnega odnosa z marksizmom (Gandhi 2019, 23-34). Marksizem je namreč razumel kolonializem kot manjšo, manj pomembno zgodbo v vzponu kapitalizma. Teoretiki postkolonializma so izhajali iz poststrukturalizma, ki je bil sumničav do marksistične velike pripovedi o zaporedju obdobj in samoukinitvi kapitalizma. Edward Said,

recimo, se je močno upiral na Foucaulta, Gayatri Spivak pa je sprva zaslovela kot prevajalka Derridaja. Postkolonialna teorija se torej prične, če se najprej zgodi premik problema: stran od ekonomskih paradigem marksizma; odpre pa se tudi epistemološko vprašanje o univerzalnosti oziroma Evrocentризmu.

Foucault in Derrida pogosto govorita o hegemoniji zahodnega racionalizma ter humanizma. Vsi različni humanizmi naj bi tako verjeli, da je v širokem razponu izkustev človeka mogoče prepoznati neko univerzalno človeško naravo. In da je ta človeška narava razvidna v vsem skupnem jeziku razuma. Poststrukturalisti s Foucaultom in Derridajem na čelu pa verjamejo, da je prav vsako postavljanje absolutne enotnosti razuma nevarna za Drugost in razliko.

Gre za idejo, da sta racionalnost in človeška narava historični konstrukciji. Tako marksizem predpostavlja neko skupno polje med različnimi prebivalci sveta, saj so vendarle vsi ljudje, predpostavlja možnost kompromisov med njimi: a prav ideja nekega skupnega polja med zahodnimi in vzhodnimi ljudmi je problematična, saj zahodni zaradi zgodovinskih okoliščin do vzhoda vstopajo s posebno avtoriteto, z znanjem nečesa, kar naj bi "vzhodnjaku" manjkalo.

Pomembno vlogo pri tem ima razsvetljenje, saj postavi neko metodo, merila, po katerih se lahko meri legitimnost znanja. To je epistemološka revolucija, ki pa ima temeljne antropološke konsekvence. Ko zahodni človek svoje standarde racionalnosti postavi za univerzalne in kot tisto, kar definira človeka, se hitro pojavi nevarnost, da epistemološki odklon pomeni tudi manjšo, slabšo obliko človeka.

Pripadniki postkolonialne teorije verjamejo, da je Kantova konceptualizacija izhoda iz nedoletnosti perskriptivna in ne deskriptivna. Da torej anticipira neko specifično obliko izhoda iz nedoletnosti, ki jo želi predstaviti za univerzalno. Lahko bit trdili, da je to na nek način izvor rasistične podobe o odraslih Evropejcih, ki poučijo kolonizirane nedoletneže. Razsvetljenska miselnost je tako obrnjena in uporabljena za upravičevanje kolonializma kot projekt »razvoja« zaostalih območij. To je skupna razlaga, iz katere izhajajo različne postkolonialne teorije.

1 Edward Said in orientalizem

Najprej se ustavimo pri enem najpomembnejših avtorjev za postkolonialno teorijo, in sicer Edwardu Saidu, avtorju dela *Orientalizem*, ki je prvič izšlo leta 1978 in je imelo velikanski vpliv na razvoj postkolonialne misli. Said začne

svoj razmislek o orientalizmu kot o epistemološki mutaciji: »Pravilno trdimo, da je holokavst spremenil zavest našega časa: zakaj ne opažamo iste epistemološke mutacije v učinkih imperializma in sodobnih učinkih orientalizma?« (Said 2019, xiv-xv) Orientalizem je torej skupek definicij, pomenov in praks, ki organizirajo in oblikujejo neko dožemanje: »Orientalizem je način [stil] mišljenja, ki temelji na ontološki in epistemološki distinkciji med 'Orientom' in (največkrat) 'Okcidentom'« (Said 1996, 13). Za Saida je orientalizem diskurz v čistem foucaultovskem smislu. Prav to je bil eden od metodoloških vzrokov, da je Saidova knjiga tako zaslovela med radikalnimi intelektualci: ker je namesto marksizma, kot je bila tedaj stalnica, za pristop k problemu uporabil foucaultovsko analizo diskurza. Marx se v knjigi pojavi le kot ena od mnogih instanc orientalističnega diskurza.

Orientalitem kot diskurz

Pri definiciji orientalizma kot diskurza gre torej za idejo, da Evropa utemeljuje svojo identiteto na *razliki od Orienta*. V tem smislu je Orient konstitutivni Drugi za evropsko subjektivnost, tisto, kar omogoča, da se postavi kot enotni subjekt in utemelji svojo identiteto. To pa se zgodi skozi *reprezentacijo*, in sicer Evropa reprezentira orient, Evropa *orientalizira* orient – to je ključni proces, skozi katerega naredi iz inertne geografske označbe nekaj več, mrežo interesov, pomenov, konceptov, idej, predstav, podob, zvokov itd. Temeljna je ideja, da je Orient zaradi orientalizma *nekaj več* kot samo geografsko območje, inertna materija, inertno dejstvo narave, kot pravi Said.

Obenem pa poskuša Said pojasniti, kako je mogoče, da je prišlo ravno do orientalizacije orient? Ali je bil orient sam po sebi nekako primeren za orientalistični diskurz? Ali je, obratno, orientalistični diskurz mreža laži in fabrikacij, ki lahko v trenutku izginejo, ko za njimi spregledamo resnico? Nič od tega, pravi Said. Orient je bil orientaliziran zato, ker so imeli Evropejci moč, da ga orientalizirajo. Orientalizem je produkt moči – ne smemo ga brati kot neke enotne zlonamerne evropejske zamisli, ampak kot »distribucijo geopolitične zavesti v estetska, znanstvena, ekonomska, sociološka, zgodovinska in jezikoslovna besedila«. Gre za veliko bolj kompleksen pojav kot za enoznačen poskus dominacije: pri tem v isto smer (ampak ne enotno) delujejo politična, intelektualna, kulturna in moralna moč. »Nikakor ne smemo predpostavljati, da struktura orientalizma ni nič drugega kakor struktura laži oziroma mitov, ki bodo izpuhteli, ko bo resnica izrečena. [...] Zaradi nepretргanih investicij je orientalizem kot sistem vednosti o Orientu postal splošno sprejeto sito, skozi

katero se Orient filtrira v zavest Zahoda« zapiše Said (ibid., 18). V navedenem citatu lahko najdemo ključne motive za razumevanje Saidovega pristopa. Foucault govori o tem, kako zgodovina ne poskuša rekonstruirati dogodka v preteklosti, kako njen cilj ni razkriti tistega, kar in kakor je bilo.¹ Zgodovina najprej razdeluje pojave, jih razlikuje in iz njih izpostavlja ene in utiša druge vidike. Zgodovina torej funkcionira bolj kot nekakšno sofisticirano sito, ki izbira in prepušča določene zgodovinske objekte ali pa le določene njihove aspekte. Ključna sta torej oddaljevanje od poskusa rekonstrukcije dejanskega in zgodovina kot način filtriranja določenih pomenov iz zgodovinskih objektov ali dogodkov.

Moja analiza orientalizma močno izpostavlja to [...] pričevanje o [...] reprezentacijah kot reprezentacijah in ne kot o 'naravnih' opisih Orienta. [...] Zadeve, na katere je treba biti pozoren, so slog, pesniške figure, scenografija, narativni pripomočki, zgodovinske in družbene razmere, ne pa pravilnost reprezentacije ali njena zvestoba kakšnemu velikemu izvirniku. [...] V skupnem obtoku ni 'resnica', ampak reprezentacije. (Said 1996, 35)

Said – tako kot Foucault – ne verjame, da bi morali v razmerju z diskurzom iskati neko realnost, ki bi jo potem čim bolj zvesto rekonstruirali. Gre točno za to, da »v skupnem obtoku ni ‚resnica‘, ampak reprezentacija« (ibid.). V orientalizmu ne moremo iskati nekih temeljnih kamnov, na katerih bi lahko presojali (ne)resničnost reprezentacije, ampak delujemo znotraj razpršene mreže podob, učinkov itd. To je ena od temeljnih predpostavk, ki jo Said na dolgo in široko dokazuje z analogijami tudi v prvem poglavju knjige: ideja je, da ne glede na to, koliko imamo empiričnega znanja o nekem objektu ali dogodku, vedno ostaja neka presežnost predstave. Kot zapiše Said: »Od nekdaj je bil za Evropo orient nekaj več kot to, kar je bilo o njem znanega empirično« (Said 2019, 55).

Orientalizem kot diskurz torej deluje kot nekakšno sito, ki filtrira vednost, množica besed, besednih figur, narativnih funkcij in podobnega, ki razločuje med verodostojnim in neverodostojnim govorom o Orientu. »Vrednost, učinkovitost, moč, dozdevna resničnost zapisane trditve o Orientu se potemtakem le malo opira na Orient kot tak in od njega ne more biti

1 »Iz tistega, o čemer dokumenti pričajo [...], rekonstruirati preteklost, iz katere izvirajo in ki je sedaj izgubila daleč za njimi; dokument je sedaj reduciran na tišino – na svojo krhko sled, ki pa jo je k sreči možno dešifrirati. Toda prek mutacije [...] je zgodovina, kar zadeva dokument, spremenila svoj položaj: kot prvo nalogo si ne zadaja tega, da bi ga interpretirala, ne tega, da opredeli, ali govori resnico in kakšna je njegova ekspresivna vrednost, temveč da ga obdela od znotraj in ga razdela: zgodovina ga organizira, loči, distribuira, razvrsti, razporedi po ravneh, osnuje serije, razlikuje tisto, kar je umestno, od tistega, kar ni umestno, označuje elemente, določa enote, opisuje relacije. [...] Zgodovina je za družbo način, da le-ta neki dokumentirani masi, od katere se ta družba ne loči, zagotovi status in razdelavo.« (Foucault 2001, 9-10)

instrumentalno odvisna.« V teh dveh aspektih je zajet glavni Saidov dolg Foucaultu.

Vznik orientalizma

Potem ko Said v začetnih poglavjih predstavi, kaj za raziskovanje orientalizma pomeni to, da ga obravnavamo kot diskurz, se loti konkretnih elementov orientalizma. V nadaljevanju citira vrsto rasističnih stereotipov, ki naj bi zajeli vedenje Orientalca, prebivalca Orienta. Prebivalci orientalskih držav so prikazani kot objekti, kot nekaj, kar ne more govoriti, zato rabi zahodnjaka, da spregovori zanj; kot predmet, ki ne ve, kaj je zanj dobro, zato pa potrebuje zahodnjaka, ki bo to dobro zanj storil. Said razmišlja o tem, kako diskurz skozi nekatere izjave ne le zapušča polje realnosti, ampak celo neposredno ustvarja realnost kot tako. Nekatere izjave s kopičenjem, s prenašanjem iz ene generacije v drugo pridobivajo kredibilnost, ki lahko na neki točki dejansko vpliva na resničnost.

Sedaj se bomo podrobneje osredotočili na enega od Saidovih primerov, ki pokaže, kako orientalistična besedila pridobijo legitimnost znotraj orientalističnega diskurza, kaj jih potrjuje kot primerna, kot več kot le subjektivne izpovedi in jim podeli status resničnega znanja. Moderni orientalizem najprej preide z verskih na temelje različnih disciplin, med katerimi je glavna filologija. Silvestre de Sacy, Ernest Renan in Edward William Lane so trije ključni moderni orientalisti, ki izumijo na videz objektivni besednjak in na videz reprezentativni zbor tekstov, s katerimi lahko vsi nadaljnji orientalisti delujejo.

Za Sacya je »Vednost v bistvu to, da gradivo z našim delom postane vidno, cilj ponazoritve pa je zgraditi neke vrste benthamovski panoptikum. Znanstvena disciplina je torej specifična tehnologija oblasti: svojemu uporabniku [...] priskrbi orodje in vednost, ki je bila [...] doslej nedostopna. [Sacy] je bil junak, ki se mu je posrečilo odpraviti nepremagljive ovire; da bi predstavil področje učencem, je priskrbel sredstva, ki jih dotlej ni bilo. Sacy je ustvaril knjige, navodila in zglede [...]. Od tod so nastali gradivo o Orientu, metode za njegovo preučevanje in zglede, ki jih še orientalci niso imeli.« (Said 1996, 164)

Silvestre de Sacy je torej utemeljitelj orientalizma kot učenjaške discipline; ampak njegova naloga je temeljno drugačna od naloge grecistov in latinistov. »Drugi so imeli tekste, konvencije, šole, sam ni imel ničesar, zato je moral vse ustvariti. [...] V nasprotju s kolegi na ostalih področjih je moral vednost ne le identificirati, ampak jo tudi dešifrirati, interpretirati in – najtežje – jo narediti

dostopno« (Ibid.) Orientalist torej izbere literaturo, jo uredi, napiše komentarje. Pri tem pa ima večji pomen sam komentar orientalista kot dejanski orient. Said poudarja, da »Orient« sam zase ne vzdrži, da Evropejcu ni zanimiv, da mu mora njegovo poezijo približati orientalist. Poleg tega ni vredna branja vsa orientalistična poezija, zato mora orientalist iz nje narediti reprezentativni izbor.

In tu postane pomembna krestomatija, književno delo, podobno nekakšnemu berilu ali antologiji.

Če je torej orientalist nujen, ker iz daljnih orientalskih globin spravi na površje nekaj koristnih biserov, in če brez njegovega posredovanja ni mogoče spoznati orienta, potem drži tudi to, da orientalskega pisanja ne smemo jemati kot celoto. [...] Zato zahteva, da naj orientalist predstavlja Orient z reprezentativnimi fragmenti. Za tako predstavitev je potreben poseben žanr, krestomatija. (Ibid., 165)

Tu je najboljše pokazano, kako se prikrade orientalizem v izbor tekstov. V krestomatiji se pojavi množica izbranih besedil. Zato se pri njej najbolje vidi, kako se tendenciozna in stereotipna izbira pojavi kot *reprezentativna*. Shematizacija in izbor naj bi se zgodila na podlagi dejanske reprezentativnosti, na podlagi realnega Orienta, s katerim je v stiku orientalist. A temu ne more biti tako – kot smo videli, je tudi orientalist sam predvsem v stiku z orientalističnim diskurzom, ki ga perpetuira, ne pa z dejanskim Orientom.

Said tako zapiše: »Četudi je bilo to, kar [krestomatije] vsebujejo, razglašeno za tipično, lahko v njih opazimo, kako prikrito je orientalist cenzuriral Orient. Za povrhu nikoli ne razkrije, po kakšnem ključu jih je uredil, zakaj so deli, ki jih sestavljajo, izbrani tako in kako so izbrani fragmenti; vtis dobimo, da fragmenti [...] nujno utelešajo orientalsko naravo ali tipičnost in neizogibnost. [...] Sacy kratko malo trdi, da se je potrudil v korist svojih učencev, tako da jim ni treba nabavljati orientalskih del, ki jih je veliko preveč. Sčasoma bralec pozabi na orientalistova prizadevanja in začne jemati restrukturirani Orient iz takšne krestomatije kot Orient *tout court*« (Ibid., 166)

To je osnovni proces, ki ga poskuša Said v svojem delu Orientalizem opisati z različnih strani, na različnih področjih: kako nek fragment, nek tendenciozno izbran delček pridobi status reprezentativnosti, kako je najprej izbran, ampak se samo dejstvo njegove izbranosti zabriše, postane naravno, samoumevno in neizbežno. Orientalizem tako deluje kot metoda, tehnika oblasti in razvejana mreža reprezentacij. Edward Said skuša opisati, kako ta metoda vpliva na do-
jemanje Orienta, kako ustvarja skupek reprezentacij, ki se lepijo na vsako našo misel in izkušnjo, povezano z Orientom.

2 Frantz Fanon in postkolonialno mišljenje

Pri naslednji točki se bomo vrnilo nekoliko nazaj v zgodovino, in sicer k Frantz Fanonu (1925-1961), ki velja za predhodnika postkolonialne misli. Bil je namreč psihiater in politični filozof iz francoske kolonije Martinique, ki še danes spada k ozemlju Republike Francije, kar pa je tudi vplivalo na njegovo raziskovanje postkolonializma. Njegova dela so postala vplivna na področju postkolonialnih študij, kritične teorije in marksizma. Temeljne teme njegovih del obsegajo vse od jezika, afekta, spolnosti do rase, rasizma, vere, družbe formacije in časa. Bil je tudi politični radikalec, panafricanist in marksistični humanist, ki se je ukvarjal s psihopatologijo kolonizacije ter človeškimi, družbenimi in kulturnimi posledicami dekolonizacije. Fanon kot "najvplivnejši antikolonialni mislec svojega časa" je v okviru svojega dela kot zdravnik in psihiater je podpiral alžirsko vojno za neodvisnost od Francije in bil član Alžirske narodne osvobodilne fronte. Njegovo življenje in dela so več kot pet desetletij navdihovala narodnoosvobodilna gibanja in druge radikalne politične organizacije v Palestini, Šrilanki, Južni Afriki in Združenih državah (Drabinski 2019). Njegovo delo se osredotoča na psihološke in kulturne vplive kolonializma, tako na kolonizirane kot na kolonizatorje.

V svoji prvi knjigi, *Črna koža, bele maske* (1952) je poskušal razumeti temelje protičrnskega rasizma v globinskih strukturah zavesti, značilne za svet 20. stoletja. Knjiga je vzpostavila osnovno strukturo njegovega proti- in dekolonialnega dela. Osrednja ideja knjige tako sestoji v tezi, da s kolonializmom zaznamovana teorija temelji na iluzornem/zgrešenem zoperstavljanju „civiliziranega“ in „primitivnega“, ki upravičuje kolonializem. Fanon je v delu uporabljal različne metode, in sicer primaren pristop k besedilu je eksistencialno-fenomenološki, vendar pa je pomembna tudi vloga eksistencializma. Kar pa je še eden izmed pogledov na idejo, da univerzalnega raziskovanje postkolonialne teorije, ni.

Desetletje kasneje je Fanon izdal knjigo *Les Damnés de la Terre* (1961), v kateri analizira destruktivno naravo kolonializma. Družbeni učinki (vsiljevanje podrejšočih kolonialnih identitet) so škodljivi za duševno zdravje domorodnih ljudstev, ki so bila podjarmljena v kolonije. Vendar pa so zdravstvene težave vidne ne le na duševni ravni, temveč tudi na fizični. Tako kolonializem ni samo ekonomski ali politični sistem, temveč tudi psihološki. V knjigi pride tudi do sklepa, da je ideološko bistvo kolonializma sistematično zanikanje vseh lastnosti človeškosti koloniziranih ljudi. Takšno razčlovečenje dosežejo tako s

fizičnim kot s psihičnim nasiljem, kajti na tak način želi kolonizator domorodcem vcepiti hlapčevsko miselnost.

Zato se je v knjigi - ki v članku predstavlja glavni vir njegovih idej - Črna koža, bele maske posvetil različnim vidikom in načinom preučevanja koncepta kolonizator-kolonizirano, in sicer preko jezika, psihoanalize, psihopatologije, raznih kompleksov, ki jih pripiše koloniziranim ljudstvom in tudi o odnosih, ki se tvorijo med rasami.

Jezik

Prvo poglavje knjige Črna koža, bele maske je Fanon naslovil "Črnc in jezik". Avtor je že na začetku zapisal: »Govoriti pomeni absolutno obstajati za drugega« (Fanon 2016, 13) in »Govoriti pomeni biti zmožen uporabe določene sintakse, posedovati morfologijo in prevzeti določeno kulturo ter prenašati težo določene civilizacije« (Ibid.). Se pravi, človek, ki poseduje nek jezik, posredno poseduje tudi svet, ki ga ta jezik izreka in implicira. Tako je v posedovanju jezika velikanska moč. Kajti tako bo Antilec, ki hoče biti bel, toliko bolj "bel", ko bo posvojil kulturno orodje, ki je v tem primeru jezik.

Če pa se vrnemo k trditvi, da "govoriti jezik, pomeni sodelovati v svetu in sprejeti civilizacijo" (ibid., 32) lahko opazimo, da tudi avtorjev jezik (francosčina, ki je bil jezik kolonizatorjev) morebiti nekolikoodseva filozofsko okolje francoske in nemške filozofije iz sredine 20. stoletja (fenomenologija, eksistencializem, hermenevtika). Jezik, subjektivnost in realnost so tako namreč prepleteni kot stvar bistva. Če govoriti jezik X, pomeni sodelovati v svetu X in sprejeti civilizacijo X, potem je jezik koloniziranih v bistvu jezik, ki so ga vsilila stoletja kolonialne nadvlade in je posvečen odpravi ali zaničevanju drugih izraznih oblik. Kajti govoriti o svetu na način, kot o njem govori kolonizator, se pravi, sodelovati pri lastnem zatiranju in posledično odražati same strukture svoje odtujenosti v vsem (od besedišča, sintakse do intonacije).

Na tej točki se vzpostavlja vprašanje, ali je potem sploh možna osvoboditev od tujosti. Npr. če se temnopolti nauči francoskega jezika kot pravi Parižan - ali se potem na tak način osvobodi? Vendar Fanon trdi, da je to nemogoče zaradi "epidermalnega značaja rase", kajti biti črn in govoriti popolno francosko še zmeraj pomeni biti črn. In tako izpelje sklep, da iz epidermalne kože ni pobega (ibid., 50). Utelesenje torej uokvirja jezikovno izvedbo in omejuje njen pomen. Fanon prav tako predstavi primer: če so torej temnopolti že samo zaradi svoje rase primarno označeni za cono ne-bivanja, potem temnopolti subjekt kljub

znanju popolne francoščine, še zmeraj ostaja v coni ne-bivanja, vendar se sedaj nahaja onstran ostalih temnopolnih, se pravi, v nekem pogledu postane bolj bel kot drugi temnopolti, vendar ne dovolj bel, da bi se lahko pridružil coni bivanja oz. belcev (ibid., 80).

Psihoanaliza, odvisnostni kompleks in problem črne kože

V 4. poglavju z naslovom "Domnevni odvisnostni kompleks koloniziranih" Octave Mannoni v *Psychologie de la Colonisation* zapiše: »Niso vsa ljudstva primerna za to, da se jih kolonizira, ampak samo tista, ki imajo to potrebo. Skoraj povsod, kjer so Evropejci ustanovili kolonije, so jih njihovi bodoči podložniki nezavedno pričakovali, celo hrepeneli so po njih. Povsod so bili v legendah vnaprej naslikani v obliki tujcev, ki prihajajo z morja in prinašajo dobrote« (Fanon 2016, 86). Pojavi se vprašanje, zakaj so Evropejca oz. tujca klicali "častiti tujec", zakaj so evropske brodolomce sprejemali z odprtimi rokami? Fanon se je tako preizpraševal o različnih vidikih in vplivih, ki je pri koloniziranih ljudstvih odtisnili pomen manjvrednosti oziroma odvisnosti od "nadrejene" rase. Kolonizirani ljudje so namreč prepogosto ponotranjili prepričanja in vrednote kolonizatorja, kar pa je vodilo do občutkov manjvrednosti in sovraštva do samega sebe.

Fanon je tako zapisal: »(1) Moj pacient ima manjvrednostni kompleks. Grozi mu, da bo njegova psihična struktura razpadla. Pred tem ga je treba obvarovati in ga postopno osvoboditi nezavedne želje. (2) Če ga tako močno prežema želja, da bi bil bel, je vzrok v tem, da živi v družbi, ki omogoča njegov manjvrednostni kompleks, v družbi, ki svojo trdnost črpa ravno iz ohranjanja tega kompleksa, v družbi, ki zagovarja večvrednost ene rase; in ravno toliko, kolikor mu družba povzroča težave, bo on vztrajal v nevrotični situaciji« (Ibid., 87). Se pravi, drugorazrednost ni zgolj pojem na polju zavesti, temveč je v kolonizirana ljudstva globoko zakoreninjena. Zatorej osvoboditev od takšnega mišljenja oz. bolje rečeno bivanja ni mogoča čez noč.

V 5. poglavju z naslovom "Črnčeva resnična izkušnja", ki je eksistencialistično-fenomenološkega značaja, pa se avtor ukvarja s pomenom žaljivke "črnc". Opisuje problematiko, kako beli pogled fiksira črnstvo in poskuša razložiti kompleks manjvrednosti, ki je namreč posledica dvojnega procesa, in sicer: najprej ekonomskega, nato pa ponotranjenega (ibid., 93).

Sartre je v spisu *Réflexions sur la question juive* (*Razmišljanja o judovskem vprašanju*) zapisal: »Judje so se pustili zastrupiti z določeno predstavo, ki jo imajo

drugi o njih, in živijo v strahu, da bi se njihova dejanja skladala z njo, torej bi lahko rekli, da je njihovo vedenje večno naddoločeno od znotraj» (po Fanonu, *ibid.*, 100). Fanon to idejo prenese na probleme črne kože, saj so temnopolti ljudje tako naddoločeni od zunaj, se pravi, od družbe, ob tem pa tudi od znotraj, in tako so med drugim tudi sužnji svoje lastne pojave (*ibid.*).

Fanon pa se ustavi tudi pri izrazu "fobogeneza", ki izhaja iz polja psihiatrije in psihoanalize ter je specifično pridobljen iz koncepta fobičnega objekta. T.i. "fobični objekt" je stvar ali oseba, ki v subjektu izzove "iracionalne občutke groze, strahu in sovraštva." Temnopolta oseba je tako fobični objekt, ki v očeh belcev vzbuja tesnobo. Takšna negotovost pa povzroča strah in sovraštvo hkrati. Fanon se na tem mestu ponovno sklicuje na Mannonovo študijo *Psychologie de la Colonisation* in pravi: »Argument, ki ga rasisti po vsem svetu uporabljajo proti ljudem, ki ne delijo njihovih prepričanj, je naslednji. "Kaj pa," pravijo rasisti, "če bi imeli hčerko, bi jo npr. poročili z zamorcem?" Videl sem ljudi, ki na videz niso bili rasisti, a so zgubili sleherni kritični čut, ko so jih zmedli s takšnim argumentom. Takšen argument se namreč dotakne zelo motnih (natančneje, incestuoznih) čustev, ki prek obrambne reakcije pripeljejo do rasizma« (*Ibid.*, 120).

Možnost osvoboditve

Fanon je v svoji knjigi predstavil tudi nekoliko kontroverzno tematiko, in sicer nasilje kot možnost osvoboditve. Nasilje tako torej predstavlja neizogibni del boja za dekolonizacijo. Trdil je, da morajo kolonizirani ljudje uporabiti silo, da strmoglavijo svoje zatiralce in ustvarijo novo družbo. Nasilni odpor proti kolonializmu opisuje kot mentalno katarzično prakso, ki očisti kolonialistično hlapčevstvo iz domorodne psihe in povrne samospoštovanje podjarmljenim. Nasilje je za Fanona pomembno kot predpogoj za osvoboditev, in sicer to deluje v dveh smereh: (1) znotraj kolonije med koloniziranimi, in (2) zunaj kolonije v formalnem konfliktu med koloniziranim in kolonizatorjem. Nasilju prav tako dodeli 2 nalogi: (1) odprava kolonialnega sistema na ravni domišljije in materialne realnosti ter (2) oblikovanje kulturne, družbene in politične identitete (*ibid.*, 171).

Delo Frantza Fanona je v veliki meri vplivalo na postkolonialno teorijo in kritično rasno teorijo. Njegove ideje o psihološkem vplivu kolonializma in nujnosti nasilja v boju za dekolonizacijo so bile kontroverzne, a so bile tudi pomembne pri navdihovanju družbenih in političnih sprememb. Fanonova

zapuščina se še naprej čuti v gibanjih za dekolonizacijo po vsem svetu in v nenehnih bojih za pravičnost in enakost. Kljub ali zaradi pesimističnega podtonu njegovih del, je Fanon trdil, da z današnjim oz. takratnim mišljenjem (se pravi v času 50-ih let 20. st.) ne bomo prišli nikamor. Kot rešitev je videl zgolj idejo, da bomo morali razviti nov način razmišljanja in si prizadevati ustvariti novega človeka in ta novi človeka bo pripadal prihodnosti.

3 Homi K. Bhabha in odmik od esencializma

Zadnji avtor oziroma točka našega potovanja po različnih pogledih na raziskovanje postkolonialne teorije je Homi K. Bhabha², je ena vodilnih osebnosti kulturne kritike in sodobne postkolonialne teorije. Razvil ali nadgradil je vrsto konceptov kot so hibridnost, tretji prostor, ambivalenca in posnemanje v kontekstu postkolonialne teorije, vendar pa je njegovo delo vplivno na raznih področjih, kot so diskurzi o kulturnih migracijah, globalizaciji, človeških pravicah, spolu, rasi in umetnosti. Uporaba Bhabhinih konceptov in njegove misli v takem širokem spektru področij kaže na relevantnost postkolonialne misli v svojem splošnem projektu, in obenem potrjuje, da kolonializem ni esencialna, v sebi enotna kategorija iz preteklosti, temveč nekaj, kar se v najraznejših oblikah pojavlja tudi v sedanjosti in vzbuja občutek, da ni toliko zgodovinski pojav kot pa precej splošno določilo razmerij moči, ki ureja razvoj vsakršne civilizacije.

Najpomembnejša poteza Bhabhinega mišljenja kolonializma je nenehni boj proti polarizaciji in proti afirmaciji dualizmov, prepoznava in osredotoča pa se na avtonomijo koloniziranih in morebitne mehanizme, ki omogočajo upor za tiranju. Nasprotuje torej mišljenju v kontekstu negibljivih kulturnih identitet in v smislu kulturnih razlik, ki konceptualno temeljijo na takšnem reduktivnem kulturnem esencializmu; z nasprotovanjem trdnim dualizmom nasprotuje tudi razlikovanju med »dobrimi« zatiranimi in »slabimi« zatiralci – odnos med kulturami je v njegovem pogledu namreč veliko manj enosmeren, saj se ne gre za »zlobne« kolonizatorje ki zatirajo »dobre in nedolžne« kolonizirane, temveč je razmerje med kulturami bistveno recipročno.

Če torej najbolj splošno označimo prehod od paradigme Fanona in Saida do Bhabhinega mišljenja, je najpomembnejši moment preseganja dualizmov

2 Rojen v Mumbaju je tam začel tudi svojo univerzitetno izobrazbo, ki pa jo je nadaljeval na Univerzi v Oxfordu. Med raznimi drugimi funkcijami pa je od leta 2001 naprej profesor angleške in ameriške literature in jezika na Harvardu.

esencialnih kategorij, na primer dualizem kolonizatorja in koloniziranega pri Fanonu in dualizem Orienta in Okcidenta pri Saidu. Tudi Bhabha se giblje v kontekstu teh pojmov, vendar želi svoj miselni horizont utemeljiti na kritičnem filozofskem premisleku pomena in statusa teh kategorij in njihovih medsebojnih odnosov. Če torej pri Fanonu govorimo o odnosu med kolonizatorjem in koloniziranim, pri Saidu o foulcaultevskem diskurzu med vzhodom in zahodom kot Evropo in njenim Drugim, pa pri Bhabhi več ne moremo misliti evropskega kolonizatorja s svojo izolirano in esencialno kulturno identiteto v odnosu do enako karakterizirane kulturne identitete koloniziranega. Spoznati moramo, da pri srečanju kultur kolonizatorja in koloniziranega pride do nekakšnega *tretjega prostora*, znotraj katerega preko *pogajanja* kulturnih identitet prihaja do njihove *hibridizacije*, pri čemer sta obe kulturni identiteti enako kot njun odnos v nenehnem toku spremembe in vedno vnovičnega določanja. Tukaj pa je potrebno še pripomniti, da Bhabhi ne moremo priznati celotne zasluge pri odkritju od dualističnega pojmovanja, saj to miselno smer v neki obliki najdemo že pri Saidu v delu *Culture and Imperialism*, ki je bilo objavljeno leta 1993, le eno leto pred objavo Bhabhinega dela *The Location of Culture*. Sam pojem hibridnosti pa tudi ni Bhabhina inovacija, saj izvira iz pozitivističnega diskurza devetnajstega stoletja in je nato bil v dvajsetem stoletju prenesen na področje humanističnih ved za aplikacijo na kulturne pojave (Wolf 2000, 133).

Hibridnost in tretji prostor

V uvodu knjige *The Location of Culture* najdemo precej strnjen zapis nekaterih glavnih potez Bhabhine teorije. Bhabha kot izhodišče svojega mišljenja izpostavi nek premik v miselnosti modernega sveta, zaradi katerega več ne zadostuje preprosto operirati z vnaprej določenimi pojmi ali kategorijami. To je »premik stran od singularnosti ‚razreda‘ in ‚spola‘ kot primarnih konceptualnih in organizacijskih kategorij«³ (Bhabha 1994, 1), ki je osvetlil dejanske podležeče subjektne pozicije, s katerih je v modernem svetu izvedena vsakršna artikulacija identitete. Če torej razmišljamo o kulturnih identitetah, je potrebno odpraviti zastarelo razumevanje le-teh kot izvornih in esencialnih subjektivnosti in »se osredotočiti na tiste momente ali procese, ki so proizvedeni v artikulaciji kulturnih razlik« (Ibid.)

Da se lahko ukvarjamo s temi momenti in procesi, pa je potrebno omogočiti vpogled v polje, v katerem se kulturne razlike artikulirajo. Vendar pa je to

3 Vsi prevodi citatov so lastni.

precej nehvaležna naloga, saj ne moremo o tem polju razmišljati tako preprosto, kot bi si predstavljali nek presek dveh množic, ki reprezentirata eno in drugo kulturo. Takšno pojmovanje bi zapadlo ravno v ta dualizem, za katerega spoznavamo, da ni primeren model mišljenja kultur in njihovih medsebojnih odnosov. Vtem ko so kulturne identitete same po sebi nenehno v stanju fluidnosti in konstantnega vnovičnega določanja, je tudi polje, v katerem se artikulirajo kulturne razlike, v nekem smislu večrazsežnostni prostor, zaznamovan s tolikšno kompleksnostjo, da je njegova neposredna narava razumu nepojmljiva. Iz tega razloga smo že na začetku obsojeni na neuspeh, saj nikakor ne moremo upati, da bomo ta predmet preiskovanja lahko zadovoljivo jezikovno zapopadli. To moramo imeti pred očmi, ko se poskušamo približati Bhabhini misli. Ko smo soočeni z njegovim načinom pisanja, nas zamika, da bi stvar obsodili kot še en primerak akademske tendence k zavijanju misli v nerazumljiv žargon, toda če uvidimo dejansko kompleksnost preučevanega predmeta, pač ne moremo zanikati, da drugačen pristop ni možen, če naj se izognemo reduktivizmu.

Hibridnost in tretji prostor sta pojma, ki ju ni mogoče misliti medsebojno izolirana, saj je tretji prostor tisto polje, kjer prihaja do hibridizacije kulturnih identitet. Ta tretji prostor lahko karakteriziramo s pojavom rež ali špranj (*interstices*), ki so »prekrivanja in zamiki področij razlike« (ibid., 2), v katerih nastopajo pogajanja (*negotiation*) za »intersubjektivna in kolektivna izkustva narodnosti, interesov skupnosti ali kulturnih vrednot« (ibid.). V tem procesu so »subjekti oblikovani ‚vmes med‘ [...] seštevkom ‚delov‘ razlike« (ibid.). Kaj je torej to pogajanje, ki se dogaja v tem prostoru, v teh režah med prekrivanjem in zamiki razlike? Zakaj ta pojem ni naključen? V tem pojmu lahko prepoznamo Bhabhin premik naprej v metodi postkolonialne misli, namreč poskus pretrgati s heglovske tradicije, v katero je zelo očitno potopljena Saidova misel. Čeprav v njegovi poznejši misli v tem smislu pride do nekaterih razvitij in sprememb, pa je v delu *Orientalizem* jasno prikazan dialektični pristop k razumevanju odnosa med Vzhodom in Orientom.

Če sprejmemo Saidovo temeljno paradigmo Evrope, ki reprezentira orient, ki torej ustvarja reprezentacijo razlike, v odnosu do katere določa samo sebe in utemeljuje svojo moč, pa nas Bhabha usmeri k bolj kritičnemu pojmovanju tega fenomena, kjer »reprezentacije razlike ne smemo prenežno razumeti kot odsev vnaprej danih etničnih ali kulturnih lastnosti« (Ibid.) Reprezentacija razlike je produkt družbene artikulacije razlike, ki se dogaja v domeni tretjega prostora v procesu manifestacije kulturnih hibridnosti, in ta »družbena

artikulacija razlike [...] je kompleksno, nenehno pogajanje, ki si prizadeva avtorizirati kulturne hibridnosti, ki vzniknejo v momentih zgodovinskih transformacij« (Ibid.)

»V kolonialnem kontekstu je kulturna hibridnost proizvedena v trenutku kolonialnega stika, ko sta *jaz* in *drugi* nerazločljiva skozi medsebojno kontaminacijo« (Wolf 2000, 134). Na tej točki ne moremo več misliti dualistično nasprotnih entitet, ki se samodoločajo v medsebojni negaciji, pomena več ni mogoče reducirati na ali razložiti iz enega mesta v dvojici. Kakor kulture v sebi niso fiksne in enotne, jih tudi ni mogoče postaviti v trdne dualizme, in zato je neizogibno, da postuliramo nek tretji prostor, kjer se pomen in identiteta formirata v samih prehodih »med obstoječimi referenčnimi sistemi in antagonizmi« (ibid., 135). Ti prehodi ustvarjajo notranjo časovnost tega vmesnega prostora, ki »prepreči, da bi se identitete na obeh straneh ustalile v primordiale polarnosti« (Bhabha 1994, 4).

Zaključek

V članku smo predstavili tri pisce in mislece na področju postkolonialnih študij. Naredili smo pregled treh različnih pristopov k raziskovanju postkolonialnih problemov, idej in morebitnih rešitev, vendar pa je teh vidikov še veliko več. Zagovorniki postkolonializma namreč pogosto menijo, da raznovrsten pristop daje glas subalternim ljudstvom in da je ključen za razumevanje sodobnih problemov, ki izvirajo iz kolonializma in imperializma. Vendar pa je bil tudi sam postkolonializem deležen mnogih kritik, saj je bil obtožen, da se ponovno preveč posveča procesom in zgodovinskim dogodkom, ki so osredotočeni na Evropo, medtem pa pozablja na druge regije sveta (kot sta Azija in Južna Amerika). Prav tako pa se ne more izogniti dejstvu, da je morebiti preveč teoretski in pravzaprav ne pripomore k dejanskim, praktičnim rešitvam.

Vendar ravno z različnimi pristopi obravnavanja dotične problematike je postkolonializem usmerjen v razvrednotenje (intelektualnih in jezikovnih, socialnih in ekonomskih) teorij, s pomočjo katerih kolonialisti "dojemajo", "razumevajo" in "spoznavajo" svet. Postkolonialna teorija tako vzpostavlja intelektualne prostore za subalterni ljudstva, da govorijo zase, z lastnim glasom, in tako proizvajajo kulturne diskurze filozofije, jezika, družbe in gospodarstva, uravnovešajoč neuravnoteženo binarno razmerje moči "mi in oni" med kolonisti in kolonialni podaniki.

Literatura

- Drabinski, John. 2019. "Frantz Fanon". The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Splet. 3. 4. 2023. Dostop: <https://plato.stanford.edu/entries/frantz-fanon/>
- Fanon, Frantz. 2016. Črna koža, bele maske. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Foucault, Michel. 2009. *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krtina.
- Gandhi, Leela. 2019. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction (Second Edition)*. New York: Columbia University Press.
- Said, Edward W. 2019. *Orientalism (Third Edition)*. London: Penguin Random House.
- Said, Edward W. 1996. *Orientalizem*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Wolf, Michaela. 2000. "The Third Space In Postcolonial Representation." V *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era*, ur. Sherry Simon and Paul St-Pierre, 127–46. Ottawa: University of Ottawa Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1ckpcz7.10>.
- Bhabha Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

Povzetek

Prelomi v metodi postkolonialne teorije

Članek predstavlja nekaj temeljnih teoretskih pristopov k metodi postkolonialne teorije. Skozi raziskovanja treh mislecev in avtorjev temeljnih del (Frantz Fanon, Edward Said in Homi K. Bhabha) so predstavljeni ključni prelomi, ki poskušajo zarisati možnost razsrediščenega ukvarjanja s postkolonialnimi študijami. Tako preko Fanonovega postkolonialnega razmišljanja o jeziku in psihoanalizi, Saidovega preučevanja koncepta orientalizma in Bhabhinega razvitja ideje o hibridnosti in tretjem prostoru, poskušamo vzpostaviti pregled nad široko teorijo postkolonialnih študij.

Ključne besede: postkolonialne študije, orientalizem, Frantz Fanon, Edward Said, Homi K. Bhabha

Summary

Turns in the Method of Postcolonial Theory

The article outlines some fundamental theoretical approaches to post-colonial theory. Focusing on the research of three foundational figures for postcolonial thought (Frantz Fanon, Edward Said and Homi K. Bhabha), we present some key breakthroughs in the discipline, discussing the possibility for

a decentralized engagement with postcolonial studies. We argue for a broad spectrum of different approaches to postcolonial studies which would include Fanon's postcolonial thinking about language and psychoanalysis, Said's study of the concept of Orientalism, and Bhabha's development of the idea of hybridity and the third space.

Keywords: post-colonial studies, orientalism, Frantz Fanon, Edward Said, Homi K. Bhabha

Med statistiko kot metodo in metodo statistike

Blaž Istenič Urb

Uvod

V prispevku se bomo osredotočili na filozofijo v smislu t. i. analitične tradicije, zato ji bomo najprej namenil nekaj besed. Pogosto se jo definira s pomočjo pojma analize, ki ga Beaney opisuje kot »proces izoliranja ali redukcije na nekaj bolj fundamentalnega, s čimer lahko razložimo ali rekonstruiramo nekaj, kar je najprej vzeto kot dano« (Beaney 2017). V tem prispevku se oddaljujemo od tega ozkega dojetja analitične tradicije in jo opredeljujemo predvsem kot akademsko disciplino. Poleg tega nam je dokaj blizu tudi opredelitev, za katero se zavzema Crane, po kateri je (tudi) analitična tradicija predvsem povezana z zgodovinsko konstruirano množico tekstov, ki definirajo ključne probleme usmeritve (Crane 2012).

Naša opredelitev analitične tradicije je podobna tudi Hyltonovi, ki dve pomembni značilnosti analitične filozofije vidi v jasnosti, ki hkrati predstavlja praktično zahtevo po jasnosti v pisanju in teoretično zahtevo po postopku, ki vidi v pojasnitvi filozofskih problemov tudi možnost njihove rešitve (Hylton 1998, 37). Hylton slednjo značilnost povezuje zlasti z uporabo formalne logike (predvsem logike prvega reda z identiteto) za reševanje filozofskih problemov. Ta postopek je tudi najbližje analizi v Beaneyjevem smislu.

Poleg omenjenega reševanja filozofskih problemov (z metodami logike) naše pojmovanje analitične tradicije vključuje tudi refleksijo o različnih

znanstvenih disciplinah. Torej imamo na eni strani tradicionalne filozofske discipline, kot so na primer etika, metafizika in druge, na drugi pa filozofije različnih znanosti, disciplin in ved (filozofija fizike, filozofija biologije itn.). Meja med obema skupinama sicer ni vedno povsem jasna: koncept časa lahko hkrati dobi filozofsko analizo na področju metafizike, hkrati pa lahko filozofija fizike preučuje njegovo uporabo v fiziki (pri čemer je seveda na mestu tudi vprašanje, ali res lahko govorimo o istem konceptu). Naše dojemanje filozofije je torej v tem prispevku v grobem blizu filozofske akademske prakse v širši analitični tradiciji.

Kallens idr. z analizo podatkov (med drugim) zaposlovanja akademskih filozofov v anglosaškem svetu ugotavljajo, da bi poleg razlikovanja med kontinentalno in analitično tradicijo govorili tudi o filozofiji znanosti kot ločeni tradiciji. Kljub temu, kot je običajno, v tem prispevku skupaj govorimo o tradicionalni analitični filozofiji in o filozofiji znanosti.

Zavedamo se, da vprašanje logike kot metode filozofije nikakor ni omejeno na analitično tradicijo (kakorkoli jo že opredelimo). Navsezadnje je logika kot filozofska disciplina v širšem smislu v ospredju že vse od Aristotela. Crane (sicer kritično) omenja pogosto citirano povezavo med analitično tradicijo ter logiko in znanostjo, pa vendar so za našo rabo pomembni predvsem primeri, kjer je ta povezava smiselna, saj je namen zamenjava logike v triadi filozofija-logika-znanost s statistiko, pri čemer nastane povezava filozofija-statistika-znanost.

1 Med logiko kot metodo in metodo logike

Že v zgornji opredelitvi Hylton omenja formalno logiko, ki jo najpogosteje povezujemo z analitično filozofijo. Mi bomo to povezavo med logiko in filozofijo opredelili v petih smislih (upoštevaje delitev med problemi filozofije in filozofijami različnih ved).

Logika je lahko uporabljena za reševanje filozofskih problemov na različnih področjih: verjetno najbolj paradigmatični primer je Russell, kjer je bil cilj vsaj deloma pokazati, da so filozofski problemi lahko odraz napačne analize jezika (cf. Russell 1987). Ta pristop danes ni več posebej aktualen, saj je predpostavljal sprejetje ene in edine logike (ta razvoj dobro opiše Coffa; cf. Coffa 1991).

V podoben kontekst, a brez eksplicitne kritike jezika in nujne predpostavke klasične logike, lahko uvrstimo *filozofsko logiko*: to so lahko logični sistemi, katerih cilj je reševanje filozofskih problemov. Sem bi lahko uvrstili razvoj

modalne logike v okviru filozofskih diskusij o pojmi nujnosti in možnosti. Treba je poudariti, da tukaj ni jasne meje med filozofijo in logiko, saj gre za filozofsko motiviran razvoj logičnih sistemov. Običajno so ti logični sistemi neklasični,¹ pri čemer Burgess v članku »Logic and Philosophical Methodology« razlikuje med »ekstraklasičnimi« razširitvami klasične logike (npr. modalna, časovna logika) ter »antiklasičnimi« logikami (npr. intuicionistična, para-konsistentna logika), ki niso samo razširitve (Burgess 2016).

Tretja vrsta odnosa je v primerih, ko je logika metoda drugih ved, filozofija pa se ukvarja s preučevanjem teh ved. Do povezave pride npr. ob razmišljanjih o vlogi in pomembnosti logike v teh vedah. Tipičen primer je (teoretično) računalništvo: v primeru filozofije računalništva (cf. npr. Angius idr. za določena vprašanja) se lahko vprašamo po uporabi logike, pa tudi njenih omejitvah.

Četrta vrsta odnosa vzame logiko kot bolj ali manj samostojno vedo, vredno filozofskega preučevanja: to običajno imenujemo *filozofija logike*.² Gre hkrati za metodologijo same vede kot tudi njeno utemeljitev (kaj je njen predmet ipd.), v grobem za »filozofska vprašanja, ki se tičejo logike« (Cohnitz in Estrada-González 2019, 2–3).

Obstaja pa še ena povezava, ki je najbližje temu, kar omenja najprej Hylton: to je splošna racionalna argumentacija, ki običajno ni povezana z eksplicitnim logičnim sistemom, temveč bolj z zahtevo po jasnosti (Hylton 1998, 37). Tu gre torej večinoma za neformalno logiko. To bomo tu imenovali praktična metoda (kot opozicijo teoretični).

Jasno je, da se te povezave lahko prepletajo. Logični sistemi so lahko tako na primer motivirani tudi z določeno koncepcijo logike, hkrati pa so kasneje uporabljeni tudi v drugih vedah. Primer slednjega je uporaba modalne logike v računalništvu. Tako logika v tem smislu pomeni vsak formalizem, ne glede na svoje aplikacije, ki je dovolj podoben logiki v izvirnem klasičnem smislu, da ga lahko preučujemo v skladu z običajnimi metodami (Burgess 2016). Burgess celo izpostavlja, da je za »filozofska logika« (oz. njene tehnike) danes najpomembnejše področje računalništvo (in informatika), torej gre pri tretji vrsti

1 To poudarja tudi Burgess v delu *Philosophical Logic*, ki filozofska logiko do določene mere kar identificira z neklasičnimi logikami (Burgess 2009).

2 Nekateri tako aplikaciji logike na vprašanja filozofije (čemer smo mi zgoraj rekli filozofska logika) kot refleksiji o logiki sami (tudi naši *filozofski* logiki, njenih metodah ipd.) pravijo filozofska logika, cf. Restall 2022, 1. Medtem Burgess (Burgess 2016) pravi, da ima zamenjevati filozofska logiko in filozofijo logike toliko smisla kot zamenjevati zgodovino geologije s historično geologijo (geologijo, ki se ukvarja z zgodovino Zemlje).

povezave (glej zgoraj), kot rečeno, pogosto za sisteme, ki imajo ali so imeli določen filozofski interes (ibid.).

2 Statistika

Zdaj bomo opredelili, kaj v tem prispevku razumemo pod statistiko in statističnimi metodami. Najprej moramo izpostaviti, da je v zadnjem času posebej aktualna dihotomija med metodami, ki temeljijo na logiki, in tistimi, ki so verjetnostne. Tu je tudi dihotomija med deduktivno logiko, kjer premise popolnoma podpirajo sklep, in induktivno logiko, kjer je podpora sklepa delna (cf. npr. Uršič in Markič 2009, 259).

Izraz induktivna logika bomo tu rezervirali za logične sisteme, ki temeljijo na sklepanju, ki je povezano z verjetnostjo, npr. Carnapova induktivna logika (cf. Leitgeb in Carus 2023, C), pa tudi t. i. verjetnostne logike (cf. Demey 2019 idr.). Ključno je, da govorimo o logičnih sistemih, kjer premise, kot zgoraj rečeno, sklepa ne podpirajo popolnoma.

Na drugi strani lahko statistiko, sledeč Romeijn (Romeijn 2009, 626) in Otsuki (Otsuka 2023, 11), opišemo kot matematično disciplino, ki opisuje postopke za povzemanje podatkov in za derivacijo rezultatov o populaciji iz podatkov o vzorcu. Statistične metode morajo povezovati empirične podatke in hipoteze tako, da so empirični podatki kodificirani in strukturirani v množice podatkov in hipoteze morajo biti formulirane v obliki verjetnostnih porazdelitev prek možnih podatkov (Romeijn 2009). Statistiko delimo na t. i. deskriptivno statistiko, ki le povzema obstoječe podatke (in torej ne izraža napovedi), in na t. i. inferenčno statistiko, ki sklepa in ocenjuje neopažene fenomene na podlagi obstoječih podatkov (Otsuka 2023, 4; 17).

Primeri, ki jih navaja Romeijn, so na primer odločitve o tem, ali naj sprejmemo določeno potezo o populaciji, napoved glede vzorcev v prihodnosti ipd. Statistične metode seveda lahko poskusimo prevesti v določene (induktivne) logične sisteme. To za Carnapovo induktivno logiko želi narediti Romeijn, Howson in Urbach (Otsuka 2023, 52–3) pa Bayesovo statistiko razumeta kot neke vrste logični sistem, a v deduktivnem smislu, zaradi česar se postavi vprašanje induktivnosti Bayesove statistike.

Otsuka poudari tudi razliko med klasično statistiko, kjer je verjetnost interpretirana frekventistično, in (že zgoraj omenjeno) Bayesovo statistiko, kjer verjetnost izraža stopnjo gotovosti v določeno hipotezo (ibid., 41). Tukaj torej

vidimo, da so statistične metode povezane tudi z interpretacijo verjetnosti in se do določene mere lahko uvrščajo v dihotoomijo logika proti verjetnosti, a med tema vprašanjema ne moremo potegniti preprostega enačaja.

Še ena povezava s statistiko je tudi t. i. računska filozofija, tj. uporaba mehaziranih računskih metod za izvedbo, razširitev in ojačanje filozofskega raziskovanja (Grim in Singer 2022). Nekatere izmed teh metod so lahko statistične, a tudi Grim in Singer poudarjata, da se računska filozofija ne omejuje na tip računskih metod (»katere koli metode, ki so na voljo«), torej so lahko tudi (vsaj delno) logične (ibid.)

Zdaj, ko smo opredelili, kaj so po naših opažanjih najpomembnejše značilnosti povezave logike in filozofije, ter tudi bolj natančno opisali naše dojemanje statistike, lahko pogledamo, v katerih pogledih je statistika podobna logiki pri svoji povezavi s filozofijo.

3 Kritika filozofskih problemov in intuicij

En primer uporabe logike je russelijanski protimetafizični pristop kritike številnih filozofskih problemov kot psevdoproblemov, kar je pozneje zlasti značilno za Dunajski krog (cf. Coffa 1991, 223–239). Tako v manifestu Dunajskega kroga beremo, da »razjasnitev tradicionalnih problemov rezultira v tem, da so deloma razgaljeni kot psevdoproblemi, deloma pa so preobraženi v empirične in tako podvrženi eksperimentalni znanosti. V tej razjasnitvi problemov in izjav sestoji naloga filozofskega dela, ne pa v oblikovanju lastnih ‚filozofskih‘ izjav. Metoda te razjasnitve je logična analiza« (Hahn 2012, naš prevod).

Ta pristop k filozofiji je danes nekoliko manj prisoten (kot pripominja tudi Malec; cf. Malec 2019), logika je manj razumljena kot sredstvo odkrivanja »psevdoproblemov«. Temu delno pritrjujejo tudi Bonino idr., ki ugotavljajo, da logika v velikem delu analitične filozofije ni neposredno prisotna, prav tako v splošnem logične metode uporabljene za reševanje filozofskih problemov niso zelo sofisticirane.

Če se ozremo k statistiki, tovrstna kritika filozofskih problemov in intuicij danes najde v (večinoma statističnih) metodah t. i. eksperimentalne filozofije. Podobno kot v primeru uporabe logike so tarče eksperimentalne filozofije pogosto filozofski problemi oz. bolj natančno filozofske intuicije glede konceptov, problemov in miselnih eksperimentov. Glavna ideja je problematiziranje filozofskih intuicij kot vira filozofskih izjav. »Negativni program« tako

želi pokazati, da gre pri uporabi intuicij kot podpore filozofskim tezam za napako, medtem ko »pozitivni program« želi intuicije rigorizirati (Mallon 2016, 411). Primer problema je, kdaj komu pripišemo znanje, pa tudi moralno odgovornost ipd. (Ibid., 414). Tu vidimo precej jasno paralelo z zgoraj omenjenim Dunajskim krogom, saj lahko predvsem z negativnega vidika pod vprašaj postavimo precej filozofskih problemov. Metoda razjasnitve zdaj ni več logična analiza, temveč statistična metoda, saj tako negativni kot pozitivni program temeljita na testih (večinoma takih, ki so v uporabi npr. v psihologiji), ki preverjajo, kakšne so na splošno intuicije filozofov, zlasti v primerjavi z nefilozofi.

Bolj konkretno gre tukaj za statistične teste, ki preverjajo, ali so rezultati določenega eksperimenta statistično značilni, podobno preverljiva pa je tako tudi trditev o nezanesljivosti intuicij. Colombo idr. med uporabljenimi metodami navajajo test značilnosti ničelne hipoteze (*null hypothesis significance testing*; Colombo idr. 2018), za katerega Polonioli idr. ugotavljajo, da močno prevladuje, zato pri metodah predlagajo večjo pluralnost (Polonioli idr. 2021). Nasploh nekateri kritizirajo prav statistične postopke eksperimentalne filozofije in torej tudi njene ugotovitve, saj se zaradi svoje bližine s psihologijo spopada z vprašanji možne ponovitve rezultatov.

Prav zaradi bližine s psihologijo se poraja vprašanje, ali in v kakšni meri lahko eksperimentalno filozofijo dojemamo kot del filozofije, saj bi lahko nazadnje vse probleme preobrazila v empirične. To seveda ne predstavlja problema za vse, saj je ena od možnih reakcij prav vztrajanje, da meja med znanostmi in filozofijo ni tako jasna.

Poleg eksperimentalne filozofije v zgoraj navedenem smislu gre za aplikacijo statistike tudi v primeru računalniških analiz filozofskih besedil, kar je blizu običajnim lingvističnim metodam. Tu gre za uporabo metod na primer na področju zgodovine filozofije, kjer lahko s statističnimi analizami preučujemo uporabo določenega koncepta pri nekem avtorju. Seveda je možna uporaba teh metod tudi v smislu zgoraj omenjene eksperimentalne filozofije, saj lahko analiziramo uporabo konceptov pri različnih (tudi sodobnih) avtorjih (ali konsistence pri enem). V tem primeru je produkt filozofije sam tarča statistične analize. Tudi te metode pa imajo kritike v zvezi z uporabljenimi statističnimi postopki oz. pomanjkanjem statističnih testov (cf. Chartrand 2022)

Robinson idr. omenjajo še en primer povezave med filozofijo (znanosti) in statistiko, ki je eksperimentalna filozofija znanosti (Robinson idr. 2019). Tudi

sicer zdaj govorimo le o aplikaciji v filozofiji znanosti, torej ne gre nujno za kritiko intuicij oz. problemov. Tako preverjajo različne filozofske poglede znanstvenikov na primer na znanstveno metodologijo, motivacijo za raziskovanje, redukcionizem in druga vprašanja.

4 Filozofska logika, filozofska statistika?

Druga točka naše povezave med logiko in filozofijo je t. i. filozofska logika, torej v skladu z našo definicijo logični sistemi, ki so razviti ob in za reševanje filozofskih problemov. Zdi se, da je v primeru statistike tovrstne paralele težje najti, morda bi bil delni primer Bayesova statistika, ki v veliki meri temelji na določeni interpretaciji verjetnosti v zvezi s stopnjami prepričanja. Poleg tega Romejin omenja tudi formalno teorijo učenja (*formal learning theory*) kot področje, kjer so aktivni filozofi (Romejin 2022).

Določeno vlogo igra že dejstvo, da je zgodovinsko gledano logika precej bolj filozofska disciplina, verjetno tudi sociološko dejstvo o številu logikov na oddelkih za filozofijo v primerjavi s statistiki. Tako vsaj po našem vedenju ne obstaja veliko statističnih metod, ki bi podobno kot v primeru logike temeljile na določenih filozofskih problemih (ne le interpretaciji verjetnosti in vprašanju indukcije). Zaradi naštetega lahko rečemo, da se zdi, da je povezava med filozofijo in statistiko v tem primeru nekoliko drugačna kot pri logiki.

Uporaba logike in statistike v znanostih

Naslednja vrsta povezave je bila pri logiki njena uporaba v znanostih, ki jo lahko analizira filozofija posamezne znanosti. Kot primer smo dali računalništvo in informatiko, čemur bi lahko dodali tudi lingvistiko, kjer je uporaba logike zlasti v formalni semantiki zelo pogosta. Seveda so se ob tovrstni uporabi logike razvili tudi novi logični sistemi, filozofija teh disciplin pa mora preučiti tudi, kakšna je vloga logike in kakšna je njena utemeljitev. V lingvistiki se tako lahko vprašamo, ali uporaba logike služi le modeliranju delovanja naravnega jezika ali pa je hkrati tudi teorija konstitucije pomena v psihičnih procesih.

V primeru statistike se zdi, da je tovrstnih vprašanj še več, saj je v eksperimentalnih znanostih praktično nepogrešljiva. Zgoraj smo že omenili probleme pri replikaciji raziskav na primer v psihologiji. Vse to bi lahko uvrstili tudi pod filozofijo statistike (o kateri več spodaj), saj gre pogosto za splošna vprašanja

uporabe statistike (kot v Colling in Szűcs 2021) . Glede te točke lahko torej zaključimo, da je situacija precej podobna kot pri logiki.

Filozofija logike, filozofija statistike

Četrta točka naše povezave med logiko in filozofijo je bila t. i. filozofija logike, torej v skladu z navedeno definicijo gre za filozofska vprašanja o sami logiki. Pri statistiki takoj vidimo paralelo v filozofiji statistike, kjer gre med drugim za utemeljitev statistike kot bolj ali manj samostojne vede, pa tudi za vprašanja, o katerih smo govorili v prejšnjem razdelku. Ob tem lahko pomislimo na besede Mayo, ki je že pred precej desetletji izpostavila, da so se filozofi resda ukvarjali z verjetnostjo in indukcijo, precej manj pa s statističnimi metodami (Mayo 1980). Danes je seveda situacija drugačna, a praktično najpomembnejša je še vedno povezava med statistiko in interpretacijo verjetnosti, saj lahko, kot že rečeno, razlikujemo med klasično frekventistično in Bayesovo statistiko (Otsuka 2023, 41).³

Praktična metoda

Statistika se zdi manj prisotna v smislu praktične vsakodnevne metode filozofov. Deloma je verjetno razlog za to tesna povezanost zahteve po jasnosti v pisanju, ki jo omenja Hylton (Hylton 1998, 37), in logike. Tudi če ima Crane prav, ko kritizira idejo, da lahko »naravo« analitične filozofije jasno povežemo z logiko, se zdi, da je večina argumentov (na primer za učenje logike pri filozofih) prav jasnost in neformalna argumentacija, kar izpostavlja tudi Burgess (Burgess 2016). Ne gre za neposredno uporabo logike pri reševanju filozofskih problemov, temveč za bolj implicitno rabo pri vsakdanjem filozofiranju. Prav zaradi te povezave se zdi, da je statistika bolj kot logika dojeta kot izključno jasno definirana metoda, ki nima jasne neformalne vzporednice. V določeni meri je to verjetno povezano tudi z zgodovinskimi razlogi, saj statistika za razliko od logike sama večinoma niti pogojno ne velja za eno izmed filozofskih disciplin. Zaradi tega se tudi zdi, kot je izpostavljeno že zgoraj, da poleg filozofije statistike in aplikacije statistike na bolj meta-filozofski ravni nimamo tretjega elementa: prave »filozofske statistike«, kot imamo filozofsko logiko.

3 Romeijn poudarja med drugim tudi pomembnost problema indukcije, Otsuka pa pravi, da utemeljitev same inferenčne statistike temelji na predpostavki uniformnosti narave, ki se skriva za podatki (4, 17).

5 Ali kritika filozofije zadostuje?

Glede na to, da ugotavljamo, da sta si vlogi logike in statistike v filozofiji v številnih vidikih podobni, zlasti v smislu kritike filozofskih problemov in intuicij, lahko uporabo statistike v filozofiji vidimo kot komplementarno logiki. A prav usoda logike nas opozarja, da morda kritika ni dovolj. Seveda, filozofske probleme lahko s pomočjo logike in drugih formalnih metod razkrijemo kot psevdoprobleme in jih rešimo, a problem je že, da običajno ne obstaja le ena možna rešitev. Če vzamemo matematično-filozofski primer: paradokse naivne teorije množic je Russell resda lahko reševal s teorijo tipov, a tovrstni postopki sami po sebi še ne povedo, zakaj je prav določena rešitev prava in kako lahko razlikujemo »prave« od »navideznih« filozofskih problemov. Izkazalo se je, da je morda celo bolj plodna bolj pozitivna uporaba logike kot metode, ki problemov nujno ne eliminira, temveč stimulira nadaljnje filozofske raziskave.

Podobno s kritiko intuicij, utemeljeno na statistiki, ne povemo nujno, v kakšnem smislu (če katerem) je na primer problem svobodne volje pravi filozofski problem. Ugotovitev, da se intuicije filozofov razlikujejo od intuicij ostalih ljudi, nam še ne pove, kaj naj s tem filozofskim problemom storimo, nenazadnje je filozofija v pomembnem delu tudi normativna disciplina. Prav zato je pomemben tudi že omenjeni pozitiven program eksperimentalne filozofije, saj lahko tako statistika (in enako velja za logiko) pripomore k večji rigorizaciji filozofije, hkrati pa ne nastopa nujno proti ostalim filozofskim razmišljanjem.

Eden bolj konkretnih primerov tovrstne aplikacije eksperimentalne filozofije je njena povezava z metodologijo *eksplikacije*, kot jo je razvil Rudolf Carnap. Kot povzemata Leitgeb in Carus (Leitgeb in Carus 2023, D), je bila za Carnapa eksplikacija zamenjava določenega nejasnega in nenatančnega koncepta z novim, ki je jasnejši in natančnejši. To je določena vrsta »konceptualnega inženiringa«, kjer se glede na to, kaj nam je na voljo, in glede na cilj (npr. uporabe v znanosti) odločimo osredotočiti na določene vidike uporabe koncepta. Shepherd in Justus uporabo eksperimentalne filozofije v tem kontekstu vidita zlasti kot vir materiala, na katerem naj eksplikacija temelji, preden so uporabljeni ostali formalni (bolj logični) postopki (Shepherd in Justus 2015). Tako lahko oba tipa formalnih metod v filozofskem delu najdeta svoje mesto.

Kljub vsemu: tovrstni pozitiven program, ki vključuje na statistiki temelječe metode v filozofsko delo, ni dovolj. Glede logike se zdi pomenljivo, da sta si filozofska logika in filozofija logike, kot ju pojmuje v tem prispevku, danes tako blizu. In nekaj podobnega si lahko želimo prav pri vlogi statistike v

filozofiji: ne le mehanične aplikacije statističnih metod, temveč njihove povezave s filozofsko refleksijo o njih samih. Prav prepletanje obeh vidikov se je izkazalo za izjemno plodno na področju logike in podobno si lahko obetamo tudi pri statistiki.

Zaključek

Za konec naj poudarimo, da se v naših razmišljanjih nismo dotaknili pomembnega metodološkega vprašanja statističnih metod, ki so del zgoraj omenjene računske filozofije, in torej tudi ne vloge modelov in modeliranja v filozofiji, tako logičnih kot statističnih (deloma za ta vprašanja cf. Grim and Singer 2022). Prav tako nismo eksplicitno obravnavali vloge statistike v bolj socioloških študijah filozofske prakse, ki imajo prav tako velik vpliv.

Ogledali pa smo si navedenih pet značilnosti odnosa statistike in filozofije na podlagi prej identificiranih povezav med logiko in filozofijo. Kot ugotovitev lahko navedemo, da sta si v logika in statistika v več pogledih podobni. Zlasti to velja za filozofijo logike in statistike ter za aplikacijo logike in statistike na filozofske probleme. V slednjem primeru obstaja zelo jasna vzporednica med primeroma logike in statistike, saj t. i. eksperimentalna filozofija tako rekoč nadaljuje tradicijo logike pri kritiki določenih intuicij oz. filozofskih problemov, enako pa tudi v pozitivnem smislu ponuja metodo za njihovo reševanje oz. reformulacijo. Vzporednico med primeroma najdemo tudi pri razmišljanjih o aplikaciji logike in statistike v drugih vedah.

Dve področji, kjer se logika in statistika razlikujeta, sta manko »filozofske statistike« in statistike kot praktične, ne nujno formalne metode za filozofijo. Glede filozofske statistike se zdi, da je razlog deloma z zgodovinskim razvoju statistike v matematično disciplino, ki je precej manj povezana s filozofijo (tudi v institucionalnem smislu). Kar se tiče praktične metode, pa lahko prav tako rečemo, da je situacija razumljiva, saj smo statistiko na prvem mestu opredelili kot zbir postopkov, ti pa v veliki meri pridejo iz praktične uporabe v znanostih, ki imajo običajno precej drugačne potrebe kot tradicionalna filozofija.

Na koncu smo zagovarjali tezo, da moramo statistiko, če naj ima vlogo, ki je res komplementarna logiki, ne le mehanično aplicirati na različne filozofske probleme, temveč zmanjšati razliko med slednjim in refleksijo o statističnih metodah samih.

Literatura

- Angius, N., Primiero, G. in Turner, R. 2021. »The Philosophy of Computer Science«. V The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/computer-science/>>.
- Beaney, M. 2017. »Analysis«. V The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/analysis/>>.
- Bonino, G., Maffezioli, P. in Tripodi, P. 2021. »Logic in analytic philosophy: a quantitative analysis«. *Synthese*, 198 (11): 10991–11028.
- Burgess, J. *Philosophical Logic*. 2009. Princeton: Princeton University Press.
- Burgess, J. 2016. »Logic and Philosophical Methodology«. V The Oxford Handbook of Philosophical Methodology, ur. Cappelen, H., Szabó Gendler, T. in Hawthorne, J., 607–621. Oxford: Oxford University Press.
- Chartrand, L. 2022. »Modeling and corpus methods in experimental philosophy.« *Philosophy Compas*, 17 (6).
- Colling, L.J., Szűcs, D. 2021. »Statistical Inference and the Replication Crisis.« *Rev.Phil. Psych.* 12, 121–147.
- Coffa, J. A. 1991. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohnitz, D. in Estrada-González, L. 2019. *An Introduction to the Philosophy of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Colombo, M., Duev, G., Nuijten, M. B. in Sprenger, J. 2018. »Statistical reporting inconsistencies in experimental philosophy.« *PLOS ONE*, 13 (4).
- Crane, T. 2012. »Philosophy, Logic, Science, History.« *Metaphilosophy*, 43 (1/2), 20–37.
- Demey, L., Barteld, K. in Sack, J. 2019. »Logic and Probability.« V The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/logic-probability/>>.
- Grim, P. in Singer, D. 2022. »Computational Philosophy.« V The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/computational-philosophy/>>.
- Hahn, H., Neurath, O. in Carnap, R. *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*. Hrsg. Vom Verein Ernst Mach (1929). 2012. Reprint prve izdaje, ur. Friedrich Stadler in Thomas Uebel. Wien: Springer Verlag.
- Hylton, H. 1998. »Analysis in Analytic Philosophy.« V *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, ur. Biletzki in Anat Matar. New York: Routledge, 37–55.
- Knobe, J. in Shaun, J. 2017. »Experimental Philosophy.« V The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/>>.
- Leitgeb, H. in Carus, A. 2023. »Rudolf Carnap«. V The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/carnap/>>.

- Malec, M. 2019. »Frege, Russell in Wittgenstein o ontološkem statusu in apriornosti logike.« V *Filozofska pot Andreja Uleta*, ur. Malec, M. in Markič, O., 109–123. Ljubljana: Znanstvena Založba Filozofske fakultete v Ljubljani.
- Mallon, R. 2016. »Experimental Philosophy.« V *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, ur. Cappelen, H., Szabó Gendler, T. in Hawthorne, J., 410–443. Oxford: Oxford University Press.
- Mayo, D. G. 1980. »The Philosophical Relevance of Statistics.« *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1: 97–109.
- Otsuka, J. 2023. *Thinking About Statistics: The Philosophical Foundations*. New York: Routledge.
- Polonioli, A., Vega-Mendoza, M., Blankinship, B., Carmel, D. 2021. »Reporting in Experimental Philosophy: Current Standards and Recommendations for Future Practice.« *Rev.Phil.Psych.*, 12: 49– 73.
- Restall, Greg. 2022. *Proofs and Models in Philosophical Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, B., Gonnerman, C., & O'Rourke, M. (2019). »Experimental Philosophy of Science and Philosophical Differences across the Sciences.« *Philosophy of Science*, 86 (3), 551–576.
- Romeijn, J.-W. 2009. »Inductive Logic and Statistics.« V *Handbook of the History of Logic: Inductive Logic*, ur. Gabbay, D. M., Hartman, S. in Woods, J., 625–650. Amsterdam: Elsevier.
- Romeijn, J.-W. 2022. »Philosophy of Statistics.« V *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/statistics/>>.
- Russell, B. A. W. [1905]. 1987. »O denotaciji.« *Prev. Boštjan Kuljić. Problemi, razprave*, 25 (2): 99–107.
- Shepherd, J. in Justus, J. 2015. »X-Phi and Carnapian Explication.« *Erkenntnis*, 80 (2): 381–402.
- Uršič, M. in Markič, O. 2009. *Osnove logike*. Ljubljana: Založba Filozofske fakultete.

Povzetek

Med statistiko kot metodo in metodo statistike

V kakšnem smislu (če sploh katerem) lahko rečemo, da ima statistika kot filozofska metoda podoben položaj kot logika? Da bi odgovorili na to vprašanje, začnemo z definicijami pojmov filozofije, logike in statistike, kot jih bomo uporabljali, in nadaljujemo z razpravo o različnih stičnih točkah statistike in filozofije (filozofija statistike, eksperimentalna filozofija itd.). Ugotavljamo, da je statistika, čeprav je v filozofiji uporabljena manj pogosto kot logika, precej podobna logiki, kar se tiče odnosa do filozofije, tako ob aplikaciji na filozofske

probleme kot v smislu predmeta filozofskih razmišljanj. Zagovarjamo tezo, da mora prav ta dvojnost določati vlogo statistike v filozofiji.

Ključne besede: statistika, logika, metafizika, eksperimentalna filozofija, filozofska metoda, filozofija statistike, filozofija logike, filozofska logika

Summary

Between Statics as Method and the Method of Statistics

In what sense (if any) can it be said that statistics is a philosophical method on a par with logic? In order to answer this question, we start by defining what we take philosophy, logic, and statistics to be and then continue by discussing particular cases and areas where statistics and philosophy meet (philosophy of statistics, experimental philosophy, and others). It turns out that statistics, even though not as widely used as logic, is indeed very similar to logic in its relationship to philosophy, both when applied to philosophical problems and as a subject of philosophical investigations. We argue that it is precisely this double character that should orient the role of statistics in philosophy.

Keywords: statistics, logic, metaphilosophy, experimental philosophy, philosophical method, philosophy of statistics, philosophy of logic, philosophical logic.

SMRT

Končnost kot temelj samolastnega smisla sveta

Marko Markič

Uvod

V članku bom argumentiral naslednje teze: (1) obstaja neki samolastni smisel biti in sveta kot celosti bitnega smisla; (2) ta smisel je breztemeljnost biti v njeni diferenci z bivajočim; (3) smisel in temelj odnosa samolastne tubiti in samolastne svetnosti je prav tako breztemeljnost; (4) polni eksistencialni smisel breztemeljnosti biti in s tem tako samolastnega smisla sveta kot razmerja do tega je *skrajnost* kot posebni samolastni modus časovnosti, ki obsega enakoizvorno: dovršenost, vseobsežnost in presežnost; (5) predhodne tri teze je mogoče izkazati iz prehoda časovnosti globokega dolgčasa v samolastno časovnost trenutka odločenosti.

V globokem dolgčasu se nakazuje svet kot časovna celota v prav drugačnem smislu kot v vsakdanji časovnosti *se*-ja; tam je svet kot celota namreč omejen na to ali ono implicitno delujočo celoto mrež smisla, ki zadeva vsakdanjo tubit, ne pa tubiti kot take, ki jo zadeva le svet v svojem polnem, samolastnem smislu kot skrajna meja vsakega možnega bitnega smisla sploh. V prehodu iz nesamolastne časovnosti odnosa so sveta v samolastno časovnost odnosa do sveta se dogodi tudi korelativni prehod iz nesamolastne svetnosti v samolastni smisel sveta. Eksistencialni razlog, da se tu karakter sveta kot smiselne celovitosti bitnega smisla ohrani, je nazadnje ta, da nesamolastna časovnost sama temelji v samolastni časovnosti trenutka.

Na podlagi eksistencialne analize tesnobe še ne moremo utemeljeno zatrditi, da je nek samolastni smisel sveta nujno temelj nesamolastnega smisla sveta, ki se v tesnobi podre, in da zato v tesnobi nujno ostane nek samolastni smisel sveta. Možnost prehoda iz nesamolastnega odnosa do sveta v samolastni odnos namreč še ni mogla biti izkazana, saj analizi na tisti stopnji eksplikacije še manjka vodilni, orientacijski fenomen, na katerem je ta prehod tudi mogoče izkazati. Ta fenomen je dolgčas, saj k njegovi strukturi enakoizvorno spada njegov stisk, vdor v trenutek, čeprav faktično ni nujno, da se ta tudi dogodi. Brez fenomena dolgčasa in njegove strukturne sopripadnosti s fenomenom trenutka analiza tako ne bi imela nobene fenomenalne podlage za izkaz faktične možnosti samolastnega odnosa do sveta, ki je ves čas v analizah tesnobe, končnosti, izpričevanja in časovnosti zgolj problematično nakazan v svoji formalni, načelni eksistencialni možnosti.

Glavno vprašanje, ki si ga zastavljam, se tako glasi: Ali lahko iz strukture globokega dolgčasa, kot tistega, ki žene tubit iz skrajne časovnosti praznine in zadržanosti proti skrajni konici trenutka odločenosti izpeljati, da v prelomu vsakdanjega smisla svetnosti¹ izstopi tudi nek modificiran, odločeni tubiti primeren, smisel sveta kot interpretativne celosti bitnega smisla? Pri tem ta prehod

1 Svetnost kot smiselno strukturo, ki pripada tubiti (*Bit in čas* §14) ali pa tvori ustroj tubiti same, lahko interpretativno razjasnjimo takole: (1) Svetnost je v enem pomenu struktura napotilne smiselne celote, strukturirane kot bitni smisel priročnega. V tem pomenu je svetnost nek smisel, s katerim je tubit kot razumevanje biti v odnosu; (2) Svetnost je v drugem pomenu značaj tubiti, kolikor tubiti pripada, da je svetnostna, se pravi, da je vselej v odnosu s svetnostjo v prvem pomenu; (3) Svetnost je v tretjem pomenu moment tubiti kot izvorno enotnega, interpretativno korelacijsko strukturiranega smisla, je moment tubiti, kakor tubit izraža odnos razumevanja in biti. Pri tem velja opozoriti na v prejšnjem poglavju uveljavljeno interpretacijo, da razumevanje samo kot smiselni moment izvorno enotnega smisla ni nek odnos. Svet kot v-čemer, glede na kar in zavoljo česar se lahko interpretira najprej dvojno; enkrat kot smiselna enotnost, korelirana odnosu do bitnega smisla, drugič pa kot karakter tubiti same, kot odnosa, kolikor ji pripada, da je v svetu. Če se razume v prvem smislu, potem se spet lahko interpretira dvojno: kot neka splošna smiselna forma bitnega smisla srečljivega, priročnega, ali pa kot nek posebni bitni smisel. Če izenačimo tubit z bitjo v svetu, potem lahko trdimo, da je svet konstitutivni moment tubiti same. Toda tedaj je treba pojasniti, v kakšnem smislu tu menimo tubit. Videz logične nujnosti, da je svet smiselni moment strukture tubiti same kot odnosa-do-sveta (biti-v-svetu), nastane zato, ker se spregleda, da je tubit v tem smislu kot odnos-do-sveta (kar imenuje to, kar je v odnosu) že analitično izolirani moment izvorno enotnega smisla razumevanja in sveta. Če se svetnost pojmuje kot razumljivost, pomenljivost, se že zabriše pojmovno razlikovanje med tubitjo in svetom kot samostojnim smislom. Razen če je to razumljeno v smislu izvorne enotnosti tubiti in sveta. Pomenskost bi se dalo razumeti tudi transcendentno kot podeljevanje pomena in tedaj svetnost kot celoto pomenskosti prvenstveno odnosno, kot celoto podeljevanja pomena. Lahko pa govorimo o svetnosti kot sredini obojega, kakor bi se to dalo neposrečeno izraziti, se pravi o svetnosti kot izvorni enotnosti smisla. Zdi se, da ima Heidegger večkrat v mislih prav ta pomen. Zakaj sam ni jasno razločeval teh možnih pomenov? V tej pripravljalni analitiki je bil osredotočen na to, da sploh pridobi horizont interpretacije tubiti, ne na jasna analitična razlikovanja. Gre za začetno hermenevtiko, zato je pravzaprav nujno, da smisel marsikje ostaja nejasen, kakor je nejasna sama vsakdanjost.

sam interpretiram kar najmanj ontično, čeprav se sicer lahko interpretira tudi praktično ali pragmatistično kot vpogled v situacijo, kar bi predstavljalo neka- kšno minimalno interpretacijo, ki bi se trudila kar najmanj odstopati od črke teksta.

Vodilna orientacija pristopa k problemu temporalnosti, tj. samolastnega smi- sla časovne horizontalnosti bitnega smisla v njegovi celosti, ki jo zavzemam, je, da je kljub problematičnosti, aporetičnosti tega smisla, ki izvira v njegovi breztemeljnosti, vendar mogoče podati pregledno, sistematično razlago te strukture samolastne časovnosti sveta v njenih členitvah in izpostaviti ena- koizvornost njenih momentov. Sama problematičnost smisla ima vendarle neko eksistencialno strukturo. Teza je, da sistematična izpostavitve te struk- ture ničesar ne odvzame od problematičnosti, ampak jo nasprotno napra- vi bolj pregledno, bolj »učinkujočo« v njenem nagovoru, izzivu eksistenci. Utemeljenost takega pristopa je v nesamolastno-samolastni strukturi tubiti, zaradi katere lahko vsak samolastni smisel, to pa pomeni tudi v njegovi pro- blematičnosti, postane pregleden kot modifikacija strukture nesamolastne tubiti, ki je že poprej postala pregledna v analizi. Tak pristop k problemu samolastne horizontalnosti sveta zavrača interpretativno tezo, da se v samola- stni tubiti horizonti svetnosti nekako sesujejo v nehorizontalnost sploh, da je nesamolastna horizontalnost v svojem dinamičnem prepletu vzdrževana zgolj na temelju neke smiselne napetosti, ki jo omogoča zapadanje, ali da morda v samolastni tubiti ostane zgolj nek enostavni horizont prisostvovanja. Predla- gana interpretacija pa je ravno obratna: horizonti nesamolastne časovnosti so, prav tako kot nesamolastne ekstaze, izenačevanje samolastne časovnosti, to pa je mogoče samo, če je samolastna časovnost sama horizontalno strukturi- rana na način dinamičnega smiselnega prepleta ekstazam odgovarjajočih horizontov.

Naj še kratko pojasnim rabo temeljnih eksistencialnih pojmov v tem pri- spevku (bit, tubit, končnost, samolastnost). Bit razumem kot samostojni, v vsakem izrekanju bivajočega so-menjeni smisel, ki funkcionira vselej kot enigmatični nagovor, v svoji absolutni diferenci z vsakim posebnim smislom ali strukturo bivajočega. Izraz tubit (eksistenca) rabim v smislu sprašujočega, interpretativnega odnosa razumevanja do smisla biti, ki vselej že vključuje interpretivni odnos do tega odnosa, in je zato tudi sebstveno zaznamovan. Sam odnos tubiti in smisla biti razumem kot izvorno enotnost dajanja smisla v strukturirani, členjeni interpretaciji, ki se pusti analizirati v korelativna momenta razumevanja in biti s korelativnimi pripadajočimi značaji. Ker pa

je ta izvorna enotnost dinamično strukturirana na način stalnega vzajemnega okroževanja obeh smiselnih momentov (kar imenuje izraz zasnutek), taka korelacijska analiza vselej zaostaja za polno fakticiteto izvorne enotnosti smisla. Zato lahko nudi le približno, čeprav kar se da natančno, interpretacijo izvornega dogajanja smisla.

Eksistencialni smisel končnosti interpretiram kot breztemeljnost, kot predhajanje prek vseh posebnih tubitnih možnosti, utemeljenih v določenem načinu odnosa do bivajočega, k ne-utemeljenosti dajanja bitnega smisla samega v katerem koli posebnem odnosu do bivajočega in zato njegove vselej možne ne-možnosti². Kot tisti značaj, ki je skupen vsem možnim bitnim smislom in odnosom, je ta ne-možnost tudi tista, ki jih vnaprej smiselno enoti. Tako razumljena končnost omogoča, da je korelacija tubiti in bitnega smisla vidna, pregledna *kot* taka, ker z izkazovanjem njene breztemeljnosti sooči tubit z njeno najbolj skrajno, mejno možnostjo ne-bitni-v-svetu. Tako kot končna tubit predhaja v možnost korelacije kot take, onkraj vseh njenih posebnih modifikacij. Na drugi strani pa končnost kot skrajna oz. mejna možnost tubiti omogoča enotnost tubiti in, korelativno, enotnost sveta kot smiselnega bitnega korelata. Končna časovnost omogoča, da se tubit *zadrži* v svoji možnosti biti-v-svetu oz. biti v korelaciji, odnosu do sveta.

Tako razumem samolastnost kot interpretativno prevzetje te izvorne breztemeljnosti odnosa do biti in biti same. Samolastnost tubiti na drugi strani pomeni še, da je tubit sama edinstveni temelj transcendence in da je kot taka, v zavedanju, prepuščena sebi kot naloga takega temelja. Samolastna eksistenca nujno, načelno vključuje zavedanje o tem sotvorjenju smisla sveta, je nujno

2 Namesto minimalne interpretacije kot omejenosti možnosti in načinov razklepanja razklenjenosti biti-v-svetu kot napotenosti na preddani svet bivajočega. Če povzamemo, najdemo v literaturi v glavnem naslednja dva pristopa: (1) strukturno-metaforični: končnost tubiti je »metafora« za strukturno omejenost razumevanja biti – za sopripadnost skrivanja in razkrivanja smisla biti. Tu je problem ta, da omejenost razumevanja biti spada tudi k nesamolastni tubiti, pri biti-h-koncu pa gre za eksistencial samolastne tubiti; (2) metaforični: končnost tubiti je metafora za tesnobo. Tu je težava, ker že na ravni teksta ni mogoče enačiti počutja tesnobe in eksistenciala biti-h-koncu, čeprav je tesnoba določeno kot tisto počutje, ki je s tem eksistencialom so-izvoren. Poleg tega menim, da ni nujno prehoda iz tesnobe v samolastno biti-h-koncu, to je samo neka možnost. Predvsem pa gre in mora iti v biti-k-smrti za samostojen eksistencial, ki šele tvori bitno zmožnost celosti tubiti, ki v tesnobi še ni dosežena in tudi ne vzdržana kot taka. Oba glede na svojo motivacijo pretežno izhajata iz tega, da se želita izogniti intepretaciji, ki bi končnost tubiti vezala na posameznika in tako padla na ontično raven. To je nepotrebna skrb – posameznost tubiti ne pomeni nujno zvajanja na ontično raven, saj v primeru biti-h-koncu kot eksistenciala tubiti, te ne gre razumeti kot neko bivajoče, ampak kot strukturo eksistence. Problem smrti z ozirom na problem celosti tubiti je v *Biti in času* sicer polemično zastavljen, nasproti vsakdanjemu razumevanju smrti, a tega ne gre brati tako, kot da eksistencial biti k smrti kakorkoli razlaga smrt, kakor je vsakdanje mišljena, oziroma, kakor da se ta razlaga sploh nanaša na isti fenomen.

refleksivna. Tubiti ima v samolastnem smislu ima samo to nalogo, da sama tvori svoj, lastni odnos do sveta, do tega, da se sploh daje nek neprimerljiv smisel biti, in s tem obenem svoj odnos do tega odnosa³.

1 Končna časovnost globokega dolgčasa⁴

V globokem dolgčasu se vse bivajoče odtegne v vsakem vidiku: v vidiku pri-čujočnosti, bivšosti in prihodnosti (GA 29/30 §32). Da se bivajoče odtegne v celoti torej pomeni: v enem izvorno enotujočem horizontu časa⁵. Čas se v globokem dolgčasu izkaže v svojem trojnem horizontu, kot tisto, kar je odtegnjeno v celoti. S tem, ko se torej bivajoče tubiti odtegne v celoti in v tem

-
- 3 Medtem pa Heidegger sam morda problem samolastne časovnosti vseskozi razume drugače: kot problem zasnovanosti smisla biti na neko strukturo (končno časovnost), ki omogoča njegovo *razkritost*. Problem s tako interpretacijo (za reprezentativno eksplikacijo prim. von Hermann, Sheehan, Richardson) je seveda v tem, da tedaj smisel razkritosti neposredno prenesemo na smisel biti, namreč kot tisto, glede na kar je sam ta smisel biti zasnut. To pa nikakor ni legitimen hermenevtični korak. Pomeni namreč pripisovanje hermenevtične prednosti razkritosti, ki sama sploh ni povezana z nekim samostojnim smislom biti, in s tem v minimalnem oziru, preformulacijo vprašanja. Tak pristop tako zanemara osnovno načelo fenomenologije: izkaz samo-danosti. Obstaja neka minimalna hermenevtična interpretacija *Biti in časa*, ki izhaja iz razumevanja tubiti kot razjasnenosti, razkritosti ali razkrivanja, ki pa že implicira izvorno enotnost razumevanja in bitnega smisla – na način vrženega odtega, zakrivanja. Gre za to, kako se ta izvorna enotnost pojmuje. Temelj interpretacije, ki daje poudarek razklenjenosti, se zdi v tem, da razume diferenco tako, da njena skrajna enigmatičnost, nedoločljivost, prepoveduje oz. preprečuje, da bi lahko bit »funkcionirala« sama kot samostojni smisel, kot nagovor v svoji enigmatičnosti – čeprav seveda obenem in skozi nagovor difference. Za tako tezo sam ne najdem nobene fenomenalne potrditve v govorici, niti nobenega načelnega razloga. In zato ta interpretacija ne dovoljuje, da bi bila bit in razumetje biti mišljena kot samostojna elementa dogajanja smisla, saj se oba momenta lahko dogajata le na način samo-dogajanja difference zaradi skrajne enigmatičnosti tako bitnega smisla kot razumetja biti. Sam v tem vidim neko skrajno hermenevtično tezo, ki nikakor ni kakorkoli očitna. Motiviranost interpretacije, ki daje poudarek razklenjenosti, vidim v naslednjem premisleku: izvorno enotnost bitnega smisla, bivajočega kot takega, difference in razumevanja (zajeta kot bit-v-svetu) se ne zdi utemeljena v sebi, v razmerju svojih elementov, ampak jo omogoča neka še bolj izvorna danost, neko dogajanje te izvorne enotnosti, ki se ga ne da pojasniti zgolj strukturno. Očitno je, da je taka interpretacija motivirana z bojzarnijo pred transcendentalizmom. Toda ta je odveč, ker ne gre za subjektno konstitucijo, ampak še vedno za interpretacijo v smislu razlagajočega odgovarjanja nagovoru, se pravi nekemu predmetju, vendar v dinamični sovisnosti, enakovrednosti z njim. Ni torej tako, da naj bi morala govorica, če naj bi se strukturirala v smiselne momente, ki so v razmerju, že vzeti za model odnos med bivajočim, bitni smisel in njegovo javljanje pa očitno prehodita takemu modelu oziroma ga presejata.
- 4 Za interpretacijo, ki izhaja iz psihološke kategorizacije dolgčasa in ugotavlja, da Heideggerjev pojem globokega dolgčasa ne ustreza nobeni od psihološko kategoriziranih form dolgčasa, ampak kombinira značilnosti dveh temeljnih (iz česar sledi hermenevtično povsem neustrezna ugotovitev, da v globokem dolgčasu ne gre za samostojen ontični fenomen), prim. Elpidorou 2019, 177–205.
- 5 Izvorni, edini in enotni univerzalni horizont časa tu pomeni izvorni, edini, enotni in univerzalni horizont razumetja biti. Te enosti horizonta časa seveda ni razumeti v smislu transcendentalne logične veljavnosti za vse možne predmete izkustva, ampak kot vnaprejšnji enotni smiselni vidik interpretacije vsakega možnega razumevanja bitnega smisla. Tu Heidegger misli tri horizonte časa v njihovi enakoizvornosti kot enotni horizont.

odtegu nakaže v svojem značaju svetnosti, celote, je tubiti odtegnjeno biti v svetu, kolikor to velja za vsakdanji smisel biti-v-svetu⁶. V globokem dolgčasu pa se tubit znajde nad previsom v samolastno bit-v-svetu, bit-v-odnosu-s-celoto. Ker pa je bit-v-svetu vselej časovno konstituirana, to pomeni, da se s previsom iz vsakdanje časovnosti proti samolastni, časovnost sama odtegne tubiti vsakdanji, povprečni način biti-v-svetu.

V globokem dolgčasu se nakazuje svet kot časovna celota – v prav drugačnem smislu, kot se v vsakdanji časovnosti se-ja. Tam je svet kot celota namreč omejen na to ali ono implicitno delujočo celoto mrež smisla, ki zadeva vsakdanjo tubit – ne pa tubit kot tubit. V tesnobi in globokem dolgčasu pa je tubit prvič privedena predse kot taka. V globokem dolgčasu so v enakoizvornosti ekstatične bivšosti, pričujočnosti in predhajanja, ki se v dolgčasu kaže v svoji neizbežnosti in celovitosti, izkazani tudi trije korelativni horizontalni karakterji *dovršenosti, vseobsežnosti in presežnosti*:

(1) *Dovršenost*. V dolgčasu se stalno in v načelu nikoli dovršljivo celotenje smisla, značilno za vsakdanjo tubit, zaustavi. Zdaj momenti bivšosti, pričujočnosti in prihodnosti, ki so bili prej ločeni, stopijo v eno samo časovnost, ki tako dobi značaj celote. Ta se zdaj izkaže negativno iz vsakdanje časovnosti, kot poslednja in tudi vnaprejšnja zaključenost, nemožnost novega, izenačenost vsega možnega bitnega smisla v njegovi brezpomenskosti, ta možnost nemožnosti pa kot dokončna, skrajna.

(2) *Vseobsegajočnost*. Ta »v celoti«
brezpomenskosti tako rekoč napade tubit, jo obvzame, zadrži izvajanje vseh njenih možnosti, uklene, uroči, na vseobsegajoč način, tubit povsem prevzame, vse določene in posamezne bitne možnosti postanejo nepomembne.

(3) *Presežnost*. V dolgčasu tubit ne more najti ničesar, kar bi nosilo nek njeno bit, zadevajoč bitni smisel. Toda ne gre za to, da se slučajno nič takega ne znajde pri roki, pač pa kakorkoli bi tubit iskala, ji nič ne bi spregovorilo v svojem

6 Vsakdanja tubit kot bit-v-svetu ne eksistira na način izrecnega, razklenjenega, preglednega, razloženega, vidnega izvorno enotnega zasnutka lastnega odnosa in sveta, pač pa se razbije na sebstvo in svet kot smiselno celoto namembnosti, kateri se nato lahko prepušča, se v njej pomirja, se ji pusti zapeljati, o njej govoriči, vse, da bi se razbremenila ne le bremena neprimerljivosti, izjemnosti biti, ampak tudi in predvsem bremena izvorne enotnosti biti-v-svetu; izvorne vpotegnjenosti v odnos do sveta kot celote biti, medtem pa ji ostaja prikrito, da je ta beg pred odnosom do sveta le drug način tega odnosa samega. Glavno značilnost te nesamolastne enotnosti biti tvori videz, da je vedno na razpolago, sama v sebi utemeljena, nerazrušljiva. Prikrivanje breztemeljnosti biti, beg pred njo, na način odvracanja od nje le kaže nazaj nanjo in namesto nje ustvarja sliko, podobo stabilne enosti, podobo sveta s katero se lahko pomiri, opusti odgovornost zanjo in jo pusti počivati, kakor je.

bitnem smislu – celota, ki se javlja v dolgčasu kot bitno brezsmiselna celota na način zanikanja vsakega možnega posameznega smisla, se tako izkazuje kot presežna, transcendentna, prekoračujoča; vsak možni posamezni bitni smisel ali bitni odnos, način⁷.

Ko se izkaže skrajnost časa v zgoraj navedenih horizontih in dolgčas pride do svoje skrajne točke, utesni tubit, tako da se vsakdanja horizontnost razpoči. V tej skrajni utesnitvi se javlja končnost globokega dolgčasa. Utesnitev dolgega časa praznega dogajanja časovnosti v svoji skrajni možnosti izkaže čas kot breztemeljen, horizontnost pa kot ne-utemeljeno v strukturi danega bivajočega, ampak nasprotno kot breztemeljni temelj možnosti danosti bitnega smisla sploh. Obenem pa izkaže to breztemeljnost kot časovno – trojno horizontno strukturirano.

Horizonti časa lahko uročijo tubit le zato, ker so končni in kakor so končni, zamejeni vnaprej v skrajnost lastne breztemeljnosti, ki ne dopušča nadaljnjih utemeljitev v bivajočem⁸. Ta uročitev ni drugega kot uklenitev v to končnost, skrajnost breztemeljnosti, ki pa še ni izrecno prepoznana in sprejeta; ni še sprejeta kot samolastna. Kakor pa pokaže analiza fenomenov vesti in odločenosti (Heidegger 2005, §57–58), si v samo-izpričevanju tubit dopoveduje lastno končnost, ničnost, breztemeljnost na način molčeče odvrnitve od *se*-ja. Prav tako funkcijo ima tudi dolgčas – vse kar spada k vsakdanji, povprečni eksistenci *se*-ja tubiti v dolgčasu namreč postane dolgočasno. Vsakdanja časovnost *se*-ja izgubi svojo dinamično prepleteno, vzajemno utemeljujočo se horizonto napotilnost. V tem molčečem zasnavljanju tubit predhaja v svojo skrajno breztemeljno možnost. V izpričevanju kot predhajajoči odločenosti se tubiti prvič jasno izkaže njen končno-časovni značaj. Toda kako bi to bilo mogoče, če samo izpričevanje ne bi izviralo iz nekega počutja in razpoloženja,

7 Vsak izmed teh značajev ima svoj izvorni bitni smisel, ki je konstituiran v nekem odnosu tubiti do lastnega odnosa do biti, in ga ni moč deducirati iz podedovanih metafizičnih pojmov perfekcije, absolutnosti in transcendece. Obratno, ti pojmi lahko dobijo svojo eksistencialno izvorno razjasnitev šele iz naznačenih bitnih momentov.

8 *Prim. Heidegger*: »Kar uročuje v povedni odtegnitvi, mora obenem biti to, kar daje biti svoboden (prost) v svoji povedni objavitvi, in kar temeljno omogoča možnost tubiti. [...] zares, ta uročujoči čas je sam ta skrajnost, ki bistveno omogoča tubit. Tako se čas ... obenem javlja kot tisto, kar samolastno omogoča« (Heidegger 1983, 223). Časovni karakter zadržanosti je biti gnan skozi urok časa proti trenutku odločitve. »Časovna uročenost, ki postane očitna v tem ‚dolgčas je‘ je lahko zlomljena samo skozi čas. [...] Kar čas kot uročujoč zadržuje in v tem obenem javlja in upoveduje kot nekaj, kar osvobaja, dajajoč to, da bi bilo lahko spoznano kot možnost [...], je nekaj, kar pripada času samemu; je tisto, kar omogoča, kar je lahko le in edino čas sam: trenutek odločitve. Tubit je gnana k skrajnosti tega, kar samolastno omogoča tako, da je gnana skozi uročujoči čas v ta čas sam, v njegovo samolastno bistvo, t. p., proti trenutku odločenosti, kot temeljni možnosti samolastne tubiti« (ibid, 224).

ki bi samo že dajalo tubit sebi kot očitno in izrecno časovno, kakršna tubit v svoji temeljni sturkturi pač je – pa četudi le na način odtega prav te horizontne časovne strukture? Prav to pa je tisto, kar je odtegnjeno v molčēci odvrnitvi od *se-ja*, in kar tako odtegnjeno, sili tubit v samolastno izpričevanje.

Dolgčas ni drugega kot izvorni čas tubiti, razumljen v določenem vidiku. Ta izvorni čas (še) ni samolastno prevzet in izvajan⁹, izvorni čas tubiti pa je končen. Če torej ni samolastno prevzet kot tak, je dolgčas. Zakrit je v svojem končnostnem, breztemelnem značaju in se zato njegov razpon zdi tako obsežen, kot da časa sploh ni, kot da horizonti v svoji razsežnosti izginejo in se stopijo v nek ne-čas. Kakor pa se časovnost v dolgčasu kaže negativno, na način odtega, tako se kaže tudi končnost, oz. na isti način je dolgčas v svojem značaju končen. Ker je končnost časovno strukturirana, enakoizvorno pa tudi časovnost končnostno strukturirana. V dolgčasu se tako tubiti očitno in povedno odteguje njen lastni bistveni odteg, njena lastna breztemeljna ne-možnost.

2 Prehod iz globokega dolgčasa v samolastno časovnost trenutka

Ekstatični momenti sami – bivšost, pričujočnost in prihodnost – so v globokem dolgčasu stisnjeni, njihova izvorna dinamika strukturiranega interpretativnega prepleta je zaustavljena, zato pa je zaustavljena tudi dinamika horizontnosti kot tistega, proti čemer so ekstaze v svojem odvijanju interpretativno zasnete, zamaknjene. Obenem je tako utesnjena, zaustavljena in prikrita izvorna dinamika same izvirne enotnosti ekstaz in horizontov. Uročujoča dalja horizontov se stisne do poka in zlomi urok praznega in zadržanega časa. Zato to samolastno zadržanje tudi nosi ime trenutek, ker izhaja iz tega poka, previsa, na meji, konici v globokem dolgčasu utesnjene časovnosti. Toda, ali se zdaj da iz tega izpeljati, da iz preloma odtegnjene celote v oposamljeno tubit trenutka, izstopi tudi nek modificirana, odločeni tubiti primerna časovnost samolastnega smisla sveta, samolastne celosti bitnega smisla¹⁰?

9 » [...] raztez časovnega horizonta ne osvobodi tubiti ali je razbremeni, ampak jo stisne s svojim razsežjem. [...] Kar nas dolgočasi v globokem dolgčasu [...] je časovnost v določenem načinu svojega časenja« (Heidegger 1983, 229). Urok dolgčasa tako po Opiliku izkaže horizont kot horizont tako, da se skozi nesproščenost, zakritost horizonta odvija moč uroka (Opilik 1993, 176).

10 Primat razkritosti lahko, sledeč interpretaciji, ki poudarja razkritost, razberemo tudi v Heideggerjevi analizi dolgčasa. Odtegne se bivajoče v celoti, v svoji pomenskosti bitnega smisla, njegovem dinamičnem razkrivanju, v trenutku tubit izbruhne v sebe kot dogajanje razkritosti, razklenjenosti bitnega

Tubit sploh ne more biti samolastno odločena, ne da bi se zasnula kot tu-bit-v-svetu-kot-celoti. Da se hkrati s tem, ko se tubit razklene sama sebi, razklene tubiti tudi svet, je torej nujno. V tej nujnosti tubitnostno-svetne korelacije leži apriornost transcendentalne utemeljitve možnosti odnosa do samolastnega smisla sveta kot samolastne smiselne celosti biti. Izrečeno še z vidika trenutka: trenutek je nujno obenem trenutek tubiti in trenutek sveta, oz. v trenutku se nujno obenem javljata tako tubit kot svet¹¹. Stisnjenost, ki se dogaja v globokem dolgčasu tako omogoči »pok« v trenutku v smislu razpočenja v dinamično enotno časenje ekstaz in horizontov. Pok pa ni kar nekaj, kar se zgodi in nato »mine«, pač pa v časenju trenutka ostaja kot stalno razpočenje, pretresenost časovnosti, zanihanje v izvorno breztemeljno enotnost breztemeljnih ekstaz in njihovih horizontov kot interpretativnih zasnutkov breztemeljnosti bitnega smisla samega, ki je kot taka tubiti tudi pregledna, saj je strukturirana kot interpretativni samoodnos¹².

smisla sploh, v svoji končnosti zlomi urok praznega, dolgega časa, in ostane dogajanje razkritosti. Kako po interpretaciji, ki daje primat razklenjenosti, razumeti, da je v trenutku privedeno bivajoče, zbrano skupaj v svoji skrajnosti, in kaj je torej tu ta skrajnost? Skrajnost kot možnost končnosti, kot možnost nemožnosti, da bi se dejala razprtost sploh, možnost nemožnosti pa kot vrženost, in zato, skrajna možnost tubiti kot razklenjenosti same. Trenutek odločitve, ki je razumljen kot vpogled v situacijo je lahko nek približek samolastnega smisla sveta, a ostaja vezan na zadržanje do bivajočega. Ima lahko nek praktičen smisel, ne pa izvorno eksistencialnega. Vsekakor se izkazuje enotnost tubiti in svetnosti. Neka minimalna interpretacija teksta se lahko tako izteče v to, da se svet kot bivajoče v celoti izkazuje kot končno prizorišče tubiti, ki lahko v meri svoje prostosti sicer razklene le določeno situacijo kot tako, medtem ko se bivajoče v celoti kot tako skriva, odteguje zaradi končnosti časovnosti in se pokaže kot tako le v preblisku v prehodu v trenutek odločitve, iz katerega se lahko zasnuje konkretno zadržanje do vsakokratne situacije.

- 11 Opilik nasprotno meni, da trenutka ne moremo razumeti kot enotnosti samolastnih horizontov, ki bi bili modifikacija nesamolastnih, ampak kot vdor skritosti v razkrtost (Opilik 1993, 180). Preloma uroka tako ne razume kot preloma v neko posebno samolastno razkrtost, strukturo odnosa, ampak kot spremembo odtega, ki se dogaja v uroku v »tubitni skritosti«, se pravi eksistiranje na način zakritosti. Ker horizont razkriva smisel tako, da obmejuje na način, da tisto, kar ostaja zunaj, ostaja zakrito, vdor skritosti v razkrtost ni mogoča na način horizonta, trenutek tako zlomi samo horizontnost časa (ibid. 181). V resnici ni nobene načelne, logične, sistematske nujnosti, ki bi preprečevala, da je sopripadnost razkrtosti in skritosti artikulirana ne samo v strukturo enakoizvornih treh ekstaz, ampak tudi v korelativno strukturo enaoizvornih treh horizontov. Opilik preprosto operira s preozkim, husserlianskim, nehermenevtičnim pojmom horizonta, predvsem pa mu manjka problematični pojem horizonta. Kar zanemari taka interpretacija, ki poudari zakritost in iz tega poudarka izpeljuje nemožnost »pozitivne« artikulacije smisla trenutka, samolastne časovnosti, je to, da časovnost še naprej ostaja interpretativno strukturirana. Samolastna razkrtost biti se tako vede zgolj na sebe-skrivanje, samoskrivanje. To predstavlja mistifikacijo in redukcijem, ki nič ne pomeni, saj ne pojasni strukture sebeskrivanja in ker vnaprej, povsem brez osnove, na osnovi neke umetne, formalnega logičnega pomisleka, ki nima nobenega mesta v eksistencialni analizi razglasi, da je kaj takega nemogoče.
- 12 Trenutek ima tu drug pomen kot v *Biti in času*. Pomeni nenaden prehod v samolastno tubit. Najprej zveza s končnostjo še ni naznačena, Heidegger pa nanjo nakaže ob diskusiji, kako zastaviti metafizična vprašanja po svetu, samoti in končnosti. Heidegger predlaga, da je zlom uroka horizontov znak končnosti tubiti kot časa. Ta zlom je zlom v tubiti sami.

Toda kako naj bi se to dogodilo in kaj naj bi bil smisel in struktura tega dogajanja¹³? Ključni stavek predavanja *Temeljni pojmi metafizike*, na katerega opiram nadaljnjo interpretacijo, se glasi: »Kakor pa se tubit nahaja razpoložena sredi bivajočega ... lahko tubit odločno razklene samo sebe, samo, če privede to bivajoče skupaj v skrajnosti« (Heidegger 1983, 223). V trenutku odločenosti je tubit privedena na neko lastno interpretativno skrajnost smisla, značaj skrajnosti se v globokem dolgčasu izkazuje v tem, da horizonti ne napotujejo več dalje, ne služijo kot struktura vselej vnovičnega napotovanja, ampak se izkažejo v svojem izvornem smislu omejevanja bitnega smisla. V trenutku odločenosti pa so kot taki tudi sprejeti in zadržani. Ker pa je tubit odnos do biti (bivajočega), nujno kot v tej skrajnosti eksistirajoča korelira s skrajnostjo smisla biti same, ki pa je zarisan vnaprej in iz katere je vzvratno poenoteno vse možno bivajoče v svoji biti. Kakor tubit eksistira na način odnosa do biti bivajočega, se lahko samolastno, odločno razklene, obenem pa vso bit bivajočega združi v smiselno enotni, neprimerljivi skrajnosti. Kar svet kot celoto bivajočega v njegovi biti samolastno interpretativno enoti, celoti – je tako skrajnost, mejnost smisla biti. Ta skrajnost smisla biti izvira v njeni breztemeljnosti, v tem, da ni prav nobenega razloga za to, da »karkoli sploh« je, v tem, da diferenca in sopripadnost biti in bivajočega sama ni utemeljena ne v biti, ne v bivajočem, ne v njunem razmerju. Bit je mejni fenomen. Svet je v samolastnem smislu mejni fenomen, je mejnost fenomena biti. V trenutku, ki je končnost, skrajnost smisla breztemeljnosti, je dana vsa celota biti naenkrat, v enem pogledu, v enem trenu. Trenutek ima temeljno pomensko potezo zbranosti – kot v trenu se zbere v vidiku smiselne skrajnosti celotna časovnost kot ena in celotno bivajoče v svoji biti kot breztemeljno neprimerljivi, kot en svet.

13 Predavanje *Temeljni pojmi metafizike* (Heidegger 1983) predvsem pušča interpretativno odprto, kaj je smisel sveta razkrit v trenutku. Smisel celosti ostaja v nejasnosti, morda tudi namerno. Kaj v svojem rezultatu ta del teksta pušča odprto? Značaj celosti sveta je interpretiran glede na skrajnost, končnost. Toda ni pojasnjeno niti to, zakaj naj bi prav skrajnost tvorila smisel celosti, niti to, kako prav skrajnost smiselno enoto tako trojni horizont sveta kot trojno ekstatičnost tubiti. Ni pojasnjeno, zakaj se nujno zgodi zanihanje v trenutek, podan je le opis, in sicer, kako skrajnost funkcionira v smislu, da zahteva prehod v trenutek, kot uvid v to skrajnost samo. Teza: če naj bo tako pojasnilo možno podati, v obeh primerih, je skrajnost treba razumeti ne le kot značaj bivajočega v celoti in tubitne ekstatičnosti in njune izvorne interpretativne sopripadnosti, ampak predvsem kot značaj bitnega smisla samega in tako tudi kot sopripadnosti tubiti in biti. Zdi se, da je Heideggerju utemeljitev odnosa do sveta kot celote sicer preprečeval preširok pojem sveta in biti ter bivajočega. Če so bivajoče tako družbe kot živali, tako številke kot planeti, tako znanosti kot institucije, potem mora ostati res docela nejasno, kaj naj bi bila celost tako mnogovrstne »biti«, ko očitno v vsakem primeru izreka nekaj povsem drugega. Tako smisel sveta kot bivajočega v celoti njegove biti lahko ostane samo nekakšna igra, odprtost, dinamika skrivanja in razkrivanja, korelat proste transcendence, najbolj splošno in abstraktno menjena s smisla. Pri tem razumevanju je Heideggerja verjetno vodila ideja, da mora med še tako raznovrstnimi smisli biti veljati nek skupni smisel biti.

Trenutek je smiselno celovit, sklenjen in neprimerljiv – »je (daje se) samo trenutek«, to je pravi smisel trenutka. Ta značaj trenutka izvira iz izjemnosti, skrajnosti, neprimerljivosti in breztemeljnosti. V trenutku kot pričujočnosti vselejšnji breztemeljnosti, skrajni smiselni možnosti ne-možnosti biti, tubit zadeva na skrajno mejo lastne interpretativne zmožnosti. V trenutku se tubit izkaže in prevzame kot breztemeljna – kot odnos do biti, ki ni utemeljen v horizontnosti svetne bivajočnosti. V povezavi s tem pa se izkaže lastna breztemeljnost biti kot *skrajni* smisel: (1) kot vselejšnja in vnaprejšnja *omejenost* možnosti javljanja smisla biti na javljanje neprimerljivega, »edinstvenega« smisla biti. Ta neprimerljivost izključuje možnost javljanja neke »druge« biti, izvira pa v breztemeljnosti tega smisla (ker smisel biti ni utemeljen v nobenem posebnem smislu bivajočega, prav tako pa tudi ne smisel diference biti in bivajočega, se ne more javljati bit različna od biti, saj sta vsakršno razlikovanje in mnogoterost možna le na področju bivajočega in pri tistem, kar je v bivajočem utemeljeno). (2) Kot *omejujoča* glede na vsak možen v časovnosti konstituiran odnos do bitnega smisla – vsak možni bitni smisel bivajočega se lahko daje le, kolikor se daje v diferenci in sopripadnosti z neprimerljivim smislom biti.

Trenutek kot struktura samolastne končnosti, skrajne smiselne možnosti eksistence je tako temelj samolastne korelacije, kakor omogoča zaokret iz nesamolastne tubiti in nesamolastne svetnosti, obenem v samolastno tubit in samolastno svetnost. Ta »obenem« ne bi bil mogoč, če tubit ne bi bila časovno dinamično korelacijsko interpretativno strukturirana tako, da je v lastni skrajni časovnosti že napotena na skrajno časovnost smisla biti samega. Tubit in samolastni smisel sveta sta »hkrati« v trenutku; spadata v isto končno časovnost smisla.¹⁴

14 Falkenheyer razlaga smisel trenutka kot vsakokratnost časa skrbi. Toda to predstavlja padec nazaj v nesamostalno razlago časovnosti (2003, 142). Po tej interpretaciji je samolastno prevzetje tubiti kot enotne v svoji končnosti, kot edinstvene, kot cele, samoprevzetje kot vsakokratne, vselej moje v konkretni situaciji itn. (ibid., 143–144). Prioriteto prihodnosti pa razrešuje tako, da se v trenutku vsakokrat povzame tubit samolastno prav tej svoji prioritati prihodnosti (ibid., 146–147). Prim. glede končnosti same biti (ibid., 151). Trenutek kot tudi trenutek biti (ibid., 168). Toda po njeni interpretaciji to pomeni, da je tudi bit vsakokratna (ibid., 169). Smisel nesamostalstne pričujočnosti pa naj bi bil tako v tem, da se ta vsakokratnost ne vzame kot taka, kot določena vsakokratnost za posamezno vsakokratno tubit (ibid., 170). Razložiti v pregledu še breztemeljnost kot glavno interpretativno vodilo in analitično tezo, ki vse povezuje. Konica časa uročuje tubit, trenutek pa zlomi urok časa, zato naj trenutek ne bil istoveten niti s konico niti z urokom časa (ibid., 214). To razlikovanje je formaln, in ne zadene bistva problema, ki je, kako razumeti strukturo prehoda oz. konice dolgčasa v trenutek. Celoten smisel trenutka je v tem, da se *razpre* naenkrat, nenadoma, breztemeljno, iz same konice, smisel trenutka ni nek izoliran smisel eksistiranja, ki bi nastopil kot faza za neko fazo konice. Kot modifikacija nesamostalnosti je pravzaprav trenutek mogoč samo kot samolastno prevzetje te konice nase. Razlikuje trenutek kot eksistencialni pogoj možnosti odločenosti in trenutek kot eksistencialno izvajanje odločenosti (ibid., 214–215). Toda to je nek umeten interpretativni problem. V samolastni tubiti je razlikovanje eksistencialnega in ekistencialnega lahko samo formalno razlikovanje

Toda kaj je motivacija tubiti, da se soočena s svojo mejno, skrajno možnostjo, izkazano v omenjeni trojni skrajnostni časovnosti, iz globokega dolgčasa prevesi v trenutek in samolastni odnos do sveta in smisla biti? Zakaj se preprosto ne vrne v vsakdanji modus časovnosti, kaj tubit sili k temu zanihanju – zakaj je v končnosti (breztemelnosti) sami ta nuja zanihanja v samolastno eksistenco?

Za to podajam sledečo interpretacijo:

(1) Dolgčas s svojimi značaji ima smisel končnosti kot odnosa do skrajnega smisla breztemelnosti dajanja biti; (2) V tej breztemelnosti je neka vnaprejšnja težnja k samoprevzetju, samolastnosti, oziroma breztemelnost sama ne dopušča tubiti, da bi se v nedogled zadrževala v stanju tesnobnega dolgčasa, ampak sili k nadaljnji, samolastni interpretaciji; (3) Ta se zgodi v »trenutku«, sprejetju breztemelnosti biti same in uvidu v izvorno korelacijo tubiti kot take in te breztemelnosti biti; breztemelnost bitnega smisla ni več razumljena zgolj kot sesutje utemeljenega časovnega življenjskega sveta, ampak kot njegova pozitivna in samolastna modifikacija; (4) Motivacija za ta prehod je utemeljena v tem, da je tubit neizogibno s tem, ko je soočena z breztemelnostjo bitnega svetnega smisla, soočena tudi z lastno breztemelnostjo (ni niti utemeljena v svetu, niti sama ne sodeluje pri utemeljevanju sveta) in obenem – to tu ključno – z *izvorno enotnostjo lastne breztemelnosti in breztemelnosti (končne časovnosti) biti same*, ki je (ta izvorna enotnost) neposredno vsebovana in izkazana v samem smislu in strukturi breztemelnosti, saj ta ne dopušča subjekt-objekt modela interpretiranja danosti bitnega smisla, tudi pa ne zgolj solipsističnega eksistiranja tubiti, ki ostaja vselej nagovorjena po breztemelnem smislu biti.

vidika, smisel samolastnosti tubiti je prav, da eksistira tako, kakor je tudi eksistencialno. Vsaj v predloženi interpretaciji smisla samolastnosti. Drži pa, da je bil Heidegger sam neodločen gled tega, kako razumeti to razmerje, kakor tudi Falkenheyer (ibid., 215). Tudi Falkenheyer podvomi v Opilikovo tezo, da se smisel kot poslednj izavoljo inodteg izključujeta (ibid., 109). Ničnost namreč pripada sami zavoljnosti. Kritizira Margot Fleischer prav tako na podlagi tega, da se eksistencialne strukture ne da pridobiti na osnovi abstrakcije eksistencialnega izvrševanja (ibid., 112). Razlikuje samolastno upričujočevanje in trenutek, v okvirih samolastne odločenosti, kot upričujočevanje v samem trenutku odločitve (ibid., 118). To se zdi spet neko umetno, formalno razlikovanje. Ko Heidegger pravi, da je trenutek potrebno razumeti kot ekstazo v aktivnem smislu, naj bi s tem podal specifični smisel trenutka, kakor se razlikuje od ekstaz bivšosti, pričujočnosti in prihodnosti (ibid., 139). Posledica takšne interpretacije je, da trenutek ni izvorna, transcendentalna struktura tubiti, ampak samo opis neke eksistencialne možnosti tubiti, nekega načina izvrševanja sicer apriorne strukture. To razlikovanje povsem spregleda dinamični smisel izvorne časovnosti. Enako interpretacijo glede enotnosti ekstatično-horizontne časovnosti poda Backmann, ki jo, sledeč omenjenemu predavanju, imenuje praesens, kot temelja danosti biti v njeni diferenci z bivajočim: »Praesens je tisto, kar omogoča ontološko diferenco biti in bivajočega. Je diferencialno strukturiran smisel biti, napolnilo na razsežnosti neprisotnosti, ki daje prisotnost kot smiselno, tp. kot bit, ki daje bivajoče s tem, da ga diferira od njegovega ozadnjega smisla.[...] [Č]as je lahko mišljen le kot prisostvovanje, ki je obenem samo-odtegnitev. Čas v svoji enotnosti prezence (Praesenz), ki je v sami sebi odsostvovanje (Absenz), ali odsostvovanje, ki je samo prisostvovanje« (Backman 2015, 110).

Ta izvorna enotnost pa je smisel trenutka odločenosti, v katerem tubit iz svojega skrajnega smisla sega k skrajnosti smisla biti same.

3 Trojna struktura končnosti (skrajnost breztemeljnosti) kot temelj samolastnega smisla sveta

Zveza skrajnosti in samolastnega smisla sveta je v tem, da je vsakdanji smisel sveta omejen na določene bitne načine, samolastni smisel sveta pa ni omejen na določene bitne načine, ampak je omejen s samo z breztemeljno možnostjo ne-možnosti biti, zato je skrajen. Skrajnost breztemeljne možnosti ne-možnosti biti se posreči še najbolje zajeti iz opisa poteka uvida v to skrajnost: prek vsake posamezne bitno-smiselne možnosti je mogoče vselej predahajati v, anticipirati neko drugo bitno možnost, toda prek breztemeljne možnosti ne-možnosti biti ni mogoče, saj ta ni zamenljiva, nadomestljiva s katero koli drugo bitno možnostjo, je neprimerljiva, pomeni namreč prav ne-zmožnost nadaljnje in kakršne koli možnostne variacije. Te možnosti ni mogoče dalje varirati, saj je poslednja in skrajna. Tubit v tem interpretativnem predhajanju v neprimerljivo breztemeljnost možno ne-možnega smisla biti seže k skrajni meji možnosti bitnega smisla sploh. Breztemeljnost, ne-možnost bitnega smisla samega je strukturirana kot skrajnost, kot vnaprejšnja omejenost horizontov smisla biti glede na vsak možen določeni ali posamezni bitni smisel ali bitni način določenega bivajočega.

Ker se v prehodu iz globokega dolgčasa v trenutek odločenosti naznači tudi samolastni smisel sveta, v poku nesamolastnega smisla sveta, to dogajanje pa je dogajanje tubiti kot zase izrecno končne, v svoji breztemeljnosti skrajne, je končnost tubiti tako temelj smiselne strukturiranosti samolastnega smisla sveta. Samolastni smisel sveta, kot neprimerljivosti (metafizika je dejala »edinstvenosti«) biti v primeri z vsakim bivajočim in vsakim možnim posebnim bitnim smislom, je tako označen prav s karakterji skrajnosti – vseobsežnosti, presežnosti in dovršenosti, ki so obenem karakterji biti kot breztemeljne, saj skrajnost smisla biti kot absolutno neprimerljivega leži prav v njeni breztemeljnosti.

V prehodu globokega dolgčasa v trenutek ostane le horizontnost sama – vselejnost vrženosti biti, pričujočnost biti in predhajanje preko vsega posameznega bivajočega. Ta horizontnost sama je v svoji skrajni modifikaciji, kolikor ni utemeljena v nobenem določenem bivajočem, interpretativna struktura breztemeljnosti. Toda da bi prehod v javljanje nekega samolastnega smisla

sveta kot celosti bitnega smisla zares izkazali iz same fenomenalne strukture tega prehoda, je potrebno izkazati naslednje: karakterji celosti bitnega smisla (vseobsežnost, dovršenost, presežnost ne-presegljivost), se nujno javljajo v odnosu tubiti do bitnega smisla v trenutku; bit se v trenutku nujno javlja kot smiselno celovita v teh omenjenih karakterjih. To se izkaže, če opravimo naslednji premislek: (1) V globokem dolgčasu se vsakdanja svetnost sesuje in ostane breztemeljnost (skrajnost) svetnosti v vidiku vseobsežnosti, presežnosti in dovršenosti, glede na vse možno vsakdanje bivajoče; (2) V trenutku je interpretativna struktura breztemeljnosti biti izkazana v globokem dolgčasu ohranjen zaradi *enotnosti breztemeljnosti, ki je izvor kontinuitete samointerpretacije tubiti kot breztemeljne*. Breztemeljnost ima omenjeno, v globokem dolgčasu javljajočo se, trojno časovno interpretativno strukturo skrajnosti, vendar pa kot skrajni, neprimerljivi smisel ne dovoljuje, da bi se njen smisel interpretiral zdaj na način te, zdaj one določene strukture, pač pa iz neprimerljivosti njenega smisla sledi tudi enoličnost njene strukture; (3) Značaje samolastne celosti biti kot breztemeljne značaje samolastne svetnosti tedaj prav tako tvorijo vseobsežnost, presežnost in dovršenost; (4) Ti značaji so v trenutku ohranjeni na modificiran način v svojem »pozitivnem« karakterju, to je, ne več v negativnem smislu glede na vsakdanjo svetnost kot absolutno zanikujoči vsakdanjo svetnost, ampak v pozitivnem smislu glede na breztemeljnost (skrajnost) samo (in zato samolastnem smislu).

V samolastni odločenosti so značaji skrajne celosti bitnega smisla ohranjeni in zadržani. Toda ne več kot dovršenost, vseobsežnost in presežnost brezsmisla biti, pač pa kot dovršenost, vseobsežnost in presežnost – in v tem smislu celost – breztemeljne možne nemožnosti (smisla) biti. V čem tedaj sestojijo dovršenost, vseobsežnost in presežnost breztemeljnosti možne nemožnosti biti, ki enakoizvorno tvorijo njeno smiselnost celost? Očitno je, da breztemeljnost, možna nemožnost (a) presega vsak posamezni možni bitni smisel in bivajoče, da dalje (b) breztemeljnost in možnost nemožnosti povsem prevzameta in zaobjemeta možnosti tubiti in s tem vnaprej interpretativno obsežeta in v orisu meje zajameta tudi že vse možne odnose do bitnega smisla in te smisle same; breztemeljnost, možnost nemožnosti pa je tudi (c) dokončna, dovršena, v sebi sklenjena, kakor je, ne glede na vse posamezno možno, vselej enaka¹⁵.

15 Haugeland predlaga razlikovanje časovnosti v ožjem smislu skrbi kot ekstatične, in v polnem smislu kot omogočujoče razumevanje smisla biti, kot temporalnosti, ki je ekstatično-horizontalna (Haugeland 2013, 233). »Horizontni značaj, ki ga temporaliteta doda časovnosti je torej ta, da je v ekstazi tubit prinešena pred neko mejo ali konec, in to pomeni, da je končna.« (Haugeland 2013, 235)

Ker pa se bit kot taka lahko javlja le skozi javljanje diference, breztemeljne razlikovanosti biti in bivajočega, je tedaj treba izkazati to, da se diferenca sama lahko javlja v trenutku le na način omenjenih treh časovnih karakterjev breztemeljne celosti bitnega smisla. Pred vsako posebno, določeno možnostjo je vržena v odnos do breztemeljnosti biti; je obenem breztemeljnost lastnega odnosa in predhajajoča preko vsake posamezne možnosti odnosa do bivajočega in kot taka lahko pričuje smislu biti, kot breztemeljno možnost-nemožnemu. Predhajajoča preko vsake posamezne in določene možnosti smiselnega odnosa do bivajočega v odnos do breztemeljnosti biti in obenem breztemeljnost lastnega odnosa, tubit, prosta vsakršnega utemeljevanja v bivajočem, vselej že transcendira bivajoče v odnos do nagovora diference biti in bivajočega. V tem vselej-že-predhajajočem prosto transcendirajočem odnosu tubit zadeva na nagovor biti, kakor se kaže v diferenci z bivajočim. V diferenci z bivajočim, ki zmeraj napotuje dalje na novo, se bit kaže kot *vselej že predhajajočnostno vseobsežna*; v diferenci z bivajočim, ki je kot napoteno vselej na drugo bivajoče sklenjeno v sebi in razumljivo le iz drugega bivajočega) se kaže kot *vselej že predhajajočnostno presežna* in v diferenci z bivajočim, ki tako nikoli ne more biti dano v celoti oz. popolnoma, se bit kaže kot *vselej že predhajajočnostno dovršena*.

4 Problematicni značaj samolastnega smisla sveta

Samolastna celost bitnega smisla, naznačena v treh časovnih značajih, pa lahko funkcionira le kot problematično zadan pojem, ki naj ga natančma eksistencialna analiza šele razjasni in vzvratno utemelji. Celost kot samostojni samolastni smisel v naznačenih značajih je problemsko zadana in vseskozi ostaja problem, nagovor. Absolutna, neprimerljivostna razlika loči tubit in absolutno neprimerljivost breztemeljne biti, a prav v težnji k premostitvi, preseženju te razlike se nakazuje in interpretativno odkriva smisel te neprimerljivosti biti.

Kakšno je točno smiselno razmerje celosti smisla biti kot breztemeljno neprimerljivega in diference, ki je prav tako breztemeljna? V breztemeljni diferenci je bit izkazana in se dogaja kot breztemeljno neprimerljiva. To pa pomeni: skrajni značaj neprimerljivosti, strukturiran v vseobsežnost, presežnost in dovršenost, svoj smisel prejema iz diference z bivajočim. *Celost bitnega smisla je kot samostojni smisel lahko samo zasilna, začasna fiksacija dogajanja diference*, ki tudi v tej fiksaciji ohranja neko napetost, ker se dogaja iz breztemeljne diference in v breztemeljni diferenci.

Na drugi strani pa diferenca sama še ne daje smisla celosti v teh treh smiselnih momentih, ampak je celost že interpretacija difference¹⁶. Zato je tubit v svoji eksistencialiteti tudi lahko v razmerju, čeprav dinamičnem, korelaciji, s celostjo smisla biti, ne pa tudi z diferenco, saj ta lahko služi le kot vselejšnji priteg skozi odteg, zato pravimo, da je tubit kot razmerje do biti, dogajanje difference., Razmerje do celosti biti je tako posebno, samolastno, dogajanje difference. Diferenca je tudi ta, ki se prvenstveno skriva v svojem razkrivanju. Torej tudi do tega sopripadnega razkrivanja-skrivanja tubit ne more biti v razmerju. Zato je odveč bojazen, tudi v temporalnem smislu, da ne bi bil mogoč samolasten odnos do celote biti, ker ima ta strukturo difference, ki se sopripadno skriva-razkriva. Brez razlikovanja celosti biti in raz-krivanja difference pa nemudoma pademo v aporijo in celotno diskusijo smisla transcendentalnega projekta *Biti in časa* na eni strani in kontinuitete s »pozni Heideggrom« na drugi.

Ta eminentna celost smisla biti, ki se kot taka javlja zgolj negativno (to je vidik njene skrajnosti in ne-možnosti), ni zares misljiva. Vse kar lahko stori hermenevtična eksistencialna analiza je, da izkaže, kako tubit v svojem samolastnem eksistiranju nujno zadeva na ta mejni pojem kot skrajno mejo možnosti svoje biti-v-svetu. Samolastni smisel sveta tako ni nekaj preprosto zajemljivega v kako izdelano formo, ampak je prvenstveno enigmatičen in problematičen pojem. Vendar pa nima zgolj značaja transcendentalne ideje, pač pa smiselna celost biti je izkusljiva, namreč v dinamičnem problematičnem interpretativnem odnosu do te celosti.

16 Za drugačno interpretacijo prim. Marion: »Ker se nič javlja samo glede na naznako (abweisende Verweisung, odteg, ki nakazuje), se kaže samo kot videz, ne kot fenomen v absolutnem smislu. [...] Nič torej ne ponuja poslednjega fenomena. Še vedno mora izvesti nanašanje, ki ga edino določa kot fenomen – kazanje sebe samega po samem sebi« (Marion 1998, 177). Tu je smisel fenomena vzet preozko, oz. brez njegove hermenevtične sestavine interpretativne strukturiranosti, ki bistveno vsebuje tudi zakritost. Nič je mejni fenomen, toda to ne pomeni, da sploh ni fenomen. Nič naj bi v Marionovi interpretaciji dalje molčal glede samega sebe (ibid. 182). To je neustrezna interpretacija. Če tesnoba tubit o sebi kot taki ne zmore ničesar povedati na način, kot ogovarja bivajoče, in če ji v tesnobi več ne spregovarja bivajoče, to še ne pomeni, da ji sploh ničesar ne spregovarja in da sploh ni pritegnjena v noben nagovor. Zdi se, da je Marion tu uspel ustvariti nek umeten interpretacijski problem. Nič dolgčasa in tesnobe sta že interpretativno strukturirana in izrekata odgovor nagovoru biti in v tem lastni smisel. Tako se Marion sprašuje: »Kako naj bi nič uvedel, nanašal ali nagibal nekoga k čemer koli drugemu razen k sebi?« (ibid). Marion je tu v svoji interpretaciji, hermenevtično vprašljivo, že vnaprej voden z lastno tezo. Prim. dalje: »... prepad med ničem in bitjo je lahko premoščen le začenjajoč z druge skrajnosti, biti, in ne iz svojega najbližjega začetka, nič [...]« (ibid., 185). In dalje: »[...] [T]ubit ne prehaja od sebe k biti kot fenomenu, kolikor utrepa stalne pozive fenomena, ki ga še ni vedela ali spoznala; in posledično, ker samo nagovor biti sam pusti nekomu izkusiti biti, eksistencialna analiza tesnobe postane najmanj nezadostna, ali celo odvečna za izkaz ‚fenomena biti‘. [...] [S]amo bit lahko nekoga poziva k biti. [...] izkustvo biti, celo v nič, ne izhaja iz eksistencialne analize tesnobe, niti iz hermenevtike fenomena nič, ampak v popolnem prelomu, iz izbruha biti same, katere ‚glas‘ človeka neposredno kliče (poziva)« (ibid., 185). Zdi se, da Marion ne upošteva hermenevtičnega razmerja razumevanja biti, seveda je poslednje predmetje nagovor biti. Nič kot ničenje bivajočega kot utemeljenega v drugem bivajočem seveda že je oblika in način nagovora biti.

Horizonti so kot predvidik bivšosti (vrženosti), pričujočnosti in prihodnje, preko vseh konkretnih možnosti predhajajoče možnosti bitnega smisla, neke forme odnosa do končnosti, breztemeljnosti, tudi v svoji nesamolastni modifikaciji, vendar tu še ne kot take. Horizont nujno že vključuje odnos do bitnega smisla, oziroma je smisel horizonta oblikovan glede na smisel in način odnosa. Vendar to še ne reši težave: odnos do poslednje skritosti breztemeljnosti, ali smisel skritosti, določen iz tega odnosa, se prav tako ne pusti ujeti v neke določene horizontne forme¹⁷. Ker pa je ta odnos nujno problematičen, neizogibno vključuje to problematičnost v povratni interpretacijski formi v sam smisel horizontnosti kot določene forme odnosa do poslednje skritosti breztemeljnosti. Toda zdaj nastopi ključno vprašanje: kako je prav ta problematičnost odnosa do skritosti lahko smiselno vključena v nekaj takega, kot je horizontna forma breztemeljnosti? Problematičnost naj pomeni stalno pozivanje v sprašujoči odnos, ki tudi glede sebe ostaja sprašujoč. Na kakšen način naj bi torej horizontna forma omogočala na eni strani to stalno pozivanje, in na drugi izpraševanje in samoizpraševanje, kolikor naj bi to sploh bilo mogoče? Za to je potrebno, da: (1) je samolastna horizontnost vselej v dialogu z nesamolastno in šele v tem dialogu prejema svoj smisel. Tako je lahko horizontnost imenovana zgolj po tej zvezi, kolikor je namreč neka problematizacija nesamolastne horizontnosti. Ta moment zagotavlja izpraševanje, samoizpraševanje; (2) Trojna samolastna horizontnost mora v svoji enakoizvornosti, v svojem prepletu vsebovati nek problemski vidik odnosa do poslednje skritosti breztemeljnosti na način vpetosti v stalno pozivanje, nagovorjenost po tej skritosti skozi odteg smisla. Imeti mora torej neko dinamično strukturo. Šele enakoizvornost samolastne horizontnosti v zvezi z odnosom do nesamolastne ustvarja hermenevitični preplet, ki omogoča problemski odnos do skritosti, ki se kot značaj skritosti svetnosti same izkazuje v horizontalnih shemah. Razmerje nesamolastne in samolastne horizontnosti ter s tem smisel horizontnosti sploh bi bilo torej narobe predstavljati kot neko razmerje analogije, katerega člene se lahko preprosto razvrsti v tabelo,

17 Problem izkazovanja celote kot odtegujoče je tako treba razumeti kot problem časovnega horizonta, prim. Opilik: »[...] že tu je dokaj jasno, da z govorom o horizontu tu ni rekurirano na neko sam po sebi razumljiv, dalje ne vprašljiv strukturni element, ampak da je njihova vloga v dogajanju odločenosti še nerazjasnjena. Koliko je ta nerazjasnjenost daljnosežna, to naj bi se pokazalo v Heideggerjevem poskusu, izdelati horizontalno strukturo pripadajočo bivajočemu, ki se odteguje v celoti« (Opilik 1993, 175).. Ker pa je ta horizont uročujoč, se ne pusti enostavno izolirati za analizo in tematizirati kot strukturni element razkritosti, ne da bi v temelju predrugačili njegov značaj (ibid., 177). Uročujočnost horizonta namreč ni neka zunanja lastnost, ampak ga določa v njegovi razklepajoči funkciji, zato je morda s pojmom uročujoči horioznt nakazan fenomen, ki se ne pusti zadovoljivo dojeti iz horizontalnega karakterja (ibid.). Veliko vprašanje temporalnosti se tako glasi, ali je mogoče na temelju trojnega enakoizvornega horizonta časa izkazati sopripadnost razkritosti in odtega? Po predlagani interpretaciji je to mogoče, ker je čas končnost, nemožnost, breztemeljnost, v čemer temelji tudi končnost njegovih horizontov. Temporalni smisel odtega nagovora, skritosti, se razume iz temporalnega skrajnosti kot temporalnega smisla breztemeljnosti.

kjer si vzporedno sledijo nesamolastni in samolastni horizonti. Tak model bi namreč predpostavljal, da je samolastna horizontnost nekako samozadostna in v zgolj formalnem, zunanjem odnosu do nesamolastne.

Literatura

- Backman, Jussi, *Complicated Presence: Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*. 2015. Albany: SUNY Press.
- Ciocan, Cristian, *Heidegger and the Problem of Boredom, Journal of the British Society for Phenomenology* 41.1. 2010
- Falkenheyer (von), Katharina. 2003. *Augenblick und Kairos: Zeitlichkeit im Fruehwerk Martin Heideggers*. Berlin: Duncker-Humbolt.
- Heidegger, Martin. 2005. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, Martin. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (GA 29/30)*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Haugeland, John. 2013. *Dasein Disclosed*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Marion, Jean-Luc, 1998. *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press.
- Opilik, Klaus. 1993. *Transcendenz und Vereinzelung*. Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Slaby, Jan. *The other side of existence Heidegger on Boredom*. Dostopno na: www.academia.edu
- Theodorou, Panos. 2015. *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordiality and the Categorical: Phenomenology Beyond its Original Divide*. New York; Dordrecht: Springer.
- Elpodorou, Andreas; Freeman, Lauren. 2019. *Is Profound Boredom Boredom; v: Heidegger on Affect* ed. Hadjioannou, Christos, Palgrave Macmillan, 177–205.

Povzetek

Končnost kot temelj samolastnega smisla sveta

Globoki dolgčas je nekakšen skrajni smiselni fenomen tubitne samointerpretacije. Značaji časovnosti, ki se javljajo v njem, so prav tako skrajni časovnostni smisli, v tej skrajnosti pa tvorijo smisel poslednje »celote« bitnega smisla, ki se javlja v dolgčasu. Po drugi strani se v globokem dolgčasu javlja izvorna breztemeljnost tubiti kot odnosa do bitnega smisla, čeprav na zastrt, tubiti še nepregleden način. Ta v svojem izvornem eksistencialnem smislu predhajanja prek vsake posamezne, utemeljene možnosti bitno smiselnega odnosa v skrajno, breztemeljno možnost dajanja smisla biti sploh, pomeni, da je globoki dolgčas tak izraz izvorne končnosti tubiti, ki to sili v soočenje z lastno končnostjo. Ta breztemeljnost globokega dolgčasa pa se javlja v

enakoizvornosti s skrajnimi časovnimi karakterji. Prav tako skrajni fenomen pa je trenutek odločenosti, ki nastopi v zlomu uroka skrajnih smiselnih horizontov globokega dolgčasa. Skrajnost trenutka je dalje povezana s skrajnostjo samega breztemeljnega smisla biti, v njegovi diferenci z utemeljevanjem vsega bivajočega. Teza, ki jo razvijam v prispevku je, da se v prehodu v trenutek odločenosti končni časovnostni značaji, ki se javljajo v globokem dolgčasu obdržijo, in sicer na način, da izpovedujejo in interpretirajo breztemeljnost smisla biti, kakor se kaže iz nagovora difference z bivajočim, kot skrajno mejo vsakega možnega bitnega smisla.

Ključne besede: dolgčas, časovnost, svet, eksistenca, breztemeljnost

Summary

Finitude as the Ground of the Authentic Meaning of the World

Profound boredom is a limit phenomenon of *Dasein's* self-interpretation. The temporal characters that are expressed in it are themselves limit temporal meanings, and in their limitness they form the meaning of the fundamental »wholeness« of the meaning of Being, which announces itself in boredom. On the other hand, in boredom, a primordial groundlessness of *Dasein* as the relation to the meaning of Being shows itself, although firstly in an obscured way. In its original existential sense of transcending all particular and grounded possibilities of meaningful being-relations, into the limit, groundless possibility of givenness of the meaning of being, this means that profound boredom is such an expression of the original finitude of *Dasein*, which forces it into confronting its own finitude. This groundlessness of profound boredom is however made present together with limit temporal characters. Another limit phenomenon is the moment of resolute vision, which comes to pass in the fracturing of limit horizons of boredom that entrance *Dasein* in it. The limitness of the moment is further correlated with the limitness of the very groundless meaning of Being, in its difference with always already grounded beings. The thesis that I present in the article is that in the transition into the moment of vision, the finite, limit temporal characters present in profound boredom, are preserved, namely in the way that they explicate the groundlessness of the meaning of Being, as it shows itself through the ontological difference, as the limit of all possible being-relations and being-meaning.

Keywords: boredom, temporality, *Dasein*, groundlessness

Podganar in njegov transcendent(al)ni rep

Žan Sever

Človek kot predmet filozofske antropologije ni abstraktno-pojmovna tvorba, temveč živo bitje, ki se izraža, ki o samem sebi govori ter se tako razlaga skozi svojo dejavnost. Če se želimo na pojmovni ravni približati k posebnostim konkretne človeške narave, potem to najbolj preprosto in prepričljivo storimo tako, da se v prvem koraku najprej vprašamo, ali obstaja neka specifična kulturna dejavnost, ki človeka – in zgolj njega – spremlja skozi vso zgodovino. Ta dejavnost obstaja; njeno ime: religija« (Ošlaj 2004, 21).

Uvod

Ljudje religiji že skozi stoletja posvečajo veliko energije, nekateri pa ji namenijo tudi celo svoje življenje. Ampak kaj je v religiji takega, zaradi česar je nekdo pripravljen toliko žrtvovati? Vernik bi verjetno rekel: »To delam, ker je tako prav in tako je prav, ker tako pravi Bog in Bog je Dobro/ dober. Če hočemo živeti dobro, moramo slediti Božji besedi.« A nekomu, ki ne veruje, bi se morda tak odgovor zdel neprepričljiv. Iz vsakdanjega življenja je precej očitno, da Bog predstavlja v življenju vernika precej pomemben element, hkrati pa do njega goji tudi popolno zaupanje. Na tej točki se nam porodi vprašanje, od kod verniku takšna gotovost. Se pravi, kako in zakaj ima lahko vernik tako zelo trdno prepričanje, da šele preko božje besede pridemo do dobrega življenja, ki je boljše in pravilnejše od vseh drugih pojmovanj dobrega življenja. Neverniku se taka zaverovanost zdi tuja, morda tudi nekoliko

neracionalna. Ker pa se s takšno vero ne more identificirati, ga to lahko spodbudi k nadaljnjemu razmisleku: »Od kod nam vednost o tej najresničnejši realnosti in najpravilnejši – ali edini pravilni – obliki delovanja?« Ko bi po tem dobil v odgovor eno ali drugo versko knjigo, bi sledilo še vprašanje: »Od kod pa nam ta gotovost, da je zgodba, ki si jo prebral v 2000 let stari knjigi, izraz volje entitete, ki je domnevno stvarnica vsega, vendar je sam – in veliko drugih – nisem nikjer zapazil?«

1 *Jouis-sense*

V splošnem na to sledita dve vrsti odgovora, odvisno od našega sogovorca. Prvi, »intelektualni« vernik, bi izpostavil teorije, ki se jih loteva tudi znanost in/ali filozofija, kot so nastanek Univerzuma, smisel življenja, posmrtno življenje in paranormalni dogodki, kot so npr. s Hudičem obsedeni ljudje itn. Vsem omejenim vrstam je skupno, da še ni a-teističnih teorij, ki bi bile dovolj močne, da bi jih popolnoma razložile, ampak so šele hipoteze. Takemu tipu Boga rečemo Bog vrzeli (ang. *god of the gaps*). »Intelektualni« vernik bo namreč Boga uporabil kot najbolj verjetno razlago oziroma kot mašilo za vsako vrzel v vedenju, za razlago vseh nepojasnjenih pojavov, ki smo jih srečevali skozi zgodovino – od evolucije, geocentričnega sistema, večno nespremeljivega Univerzuma ... In tako se v vseh primerih in skozi celotno zgodovino človeštva pri novih teorijah zmeraj vselej srečamo učinkovitega in teoretsko varčnega Boga – vsaj do prihoda bolj ekonomičnih teorij (Darwin z vpletenostjo človeka v evolucijo, Kopernik s heliocentričnim sistemom, Lemaître/Hubble o neprestanem širjenju Univerzuma ...¹ V zgodovini se je zmeraj znova porajalo vprašanje, kdaj bo znanstveni postopek dosegel zadostno mero sofisticiranosti, da lahko poda adekvatno razlago s dovoljšnjimi dokazi, ki izhajajo iz empirične podlage ali jih je vsaj mogoče dokazati s teorijami, ki imajo empirično podlago. V preteklosti (govorimo predvsem o prazgodovini in starem veku, čeprav ne moremo izključiti niti srednjega in novega veka) je pomanjkanje ali neizpopolnjenost znanstvene metode dopuščalo prostor za velike metafizične razlagalne

1 Podobno situacijo ali razlagalno tenzijo med znanostjo in religijo srečamo tudi danes na vprašanje stvaritve univerzuma: Nekateri »intelektualni« verniki bodo stavili na ekonomičnost principa božjega stvarjenja – npr. Swinburne odmerja večjo preprostost hipotezi Boga kot »predpostav[ki] bilijon bilijonov drugih univerzumov, da bi razložili življenje-spodbujajoče značilnosti našega univerzuma« (Holt 2012, 98), čeprav je druga stran npr. Carroll odgovoril na Swinburnov očitek češ, da ne gre za bilijone bilijonov, temveč le za dva ali tri (štejejo namreč teorije, ki jih postuliramo, ne svetovi, ti sledijo kot posledica) (Carroll 2013, 37:12). Zanimivo je, da lahko nekdo, kot je Richard Swinburne (tj. nekdo s močnim znanstvenim ozadjem), zagreši takšno napako. *Jouis sense* ...

principe, saj je ob pomankanju empirično preverljive metode za preizkušanje resničnosti vsak abstrakten princip dobil svojo priložnost za uveljavitev, o prevladi pa je odločala predvsem zmožnost očaranja vernikov. Prepričanje (ang. belief) je pomemben element tako religije kot znanosti, a medtem ko je religiozna doktrina izpeljana iz specifičnih privzetih predpostavk o naravi realnosti (tj. da ima vrhovni princip bivanja neskončno dober, da je ustvaril človeka in mu določil naravo, ki je podobna njegovi itn.), znanost kot osnovo vzame empirična opažanja, ki so večini ljudi lažje in pogosteje dostopna in jim lažje verjame, ter opazuje, kako se stvari obnašajo, kar nato poskuša predvideti prihodnje obnašanje pod istimi pogoji. Zato, ko znanost poda odgovor, v katerem je trdno prepričana (beri: ko je njihova hipoteza eksperimentalno podprta), »razumen« del religiozne skupnosti obmolkne ter svojega Boga odstrani iz omenjene vrzeli, saj se zavedajo večje teoretske varčnosti znanosti. Druga skupina vernikov se bo na Boga morda sklicevala manj na podlagi argumentov in bolj na podlagi čiste vere v agnostičnem smislu (»Ne moremo vedeti, ali Bog obstaja ali ne, a vanj vseeno verujemo«, v neposrednem pozitivnem smislu (»Bog zagotovo obstaja«) in morda še na kak drug način. Vendar predalčkanje tukaj ni bistvenega pomena, temveč je to nekaj drugega, kar je skupno vsem, tj. tako vernikom kot znanstvenikom. V njihovih besedah je moč ujeti *jouis-sense*.

2 Simbolno in Realno

Kje torej začeti? Z izrekanjem. Po besedah Slavoj Žižka je izvor celotnega simbolnega reda v travmi oziroma realnem, v delu, ki se upira simbolizaciji in okoli katerega je simbolno vzpostavljeno, vendar je kljub tej odsotnosti prisotno skozi njene izgrede. A travma ni le v dogodku samem, saj dogodek sam po sebi še ni travma, temveč nastane v poskusu simbolizacije ali osmišljanja nekega dogodka – travma je ravno nek dogodek, ki je posameznika vzburlil na čustveni ravni, a ni našel korespondenta na označevalni, torej ni bil uspešno osmišljen na zavestni ravni (Žižek 1994, 100–102). Psihoanalitično pojmovanje travme je torej na strani emotivizma, kjer so »moralne sodbe [...] prvenstveno [...] izraz[i] čustev oz. čustven[e] naravnosti« (Strahovnik 2016, 81)², in je vsakršna argumentacija le kvazi–racionalizacija, ki se vzpostavlja kot poskus maskiranja svojega izvora (Haidt 2001, 823). Gre za eksitacijo na telesnem nivoju, a se izrazi v obliki simptomov, ki so odgovor na Dogodek.

2 »Kastracija pomeni, da mora biti jouissance zavrnjena, da bi lahko bila dosežena na zaobrnjeni lestvi (*l'échelle renversée*) Zakona želje.« (Lacan v Evans 1996, 92).

Simbolno znotraj obeh teorij igra torej vlogo prepričanj, ki so domnevno, po naši vsakdanji refleksiji, temelj našega delovanja, medtem ko obstaja še globlja, nekognitivna dimenzija naših naravnosti na svet. Kako je to povezano s religijo? Kateri travmatičen dogodek skuša religija prikriti? Grožnja smrti.

V obdobju romantike na področju umetnosti pogosto srečamo motive narave, ki pa jih umetniki ne poskušajo upodobiti striktno na način, kot jih zaznavajo, temveč predvsem na čustveni ravni. Skozi svoje slike v indiferentno naravo prelijejo svoja čustva, občutke, fantazije in ustvarjajo podobe, ki ne poskušajo prikazati objektivne narave, temveč kakršno jo doživljajo kot posamezniki v njej. V skladu s tem vodilom smo dobili veliko slik, ki uprizarjajo neskončnost in celotnost narave tako v (za človeka) neogrožajoči (kot sta npr. zelo znani sliki Casparja Davida Friedricha *Popotnik nad meglenim morjem* in *Menih ob morju*), kot v ogrožajoči obliki. Za umetnike tistega časa, ki so se formirali s t. i. *Grand Tourom* po Evropi, je med enega izmed priljubljenih slikarskih motivov spadalo ravno slikanje motiva ogrožujoče narave – slikanje bruhajočega Vezuva. Če lahko v romantičnih slikah velikokrat zasledimo upodobljeno razmerje med vsemogočno naravo in šibkim človekom, ki se ji poskuša zoperstaviti, so (vsaj po mojem mnenju) vulkani motivi vsemogočne narave par excellence. Umetniki so se pri njihovih upodabljanjih res trudili izpostaviti barvni kontrast med bruhajočo lavo, ki na slikah najbolj izstopa, in preostalo okolico, s čimer so poudarili svoj domišljjski pridatek in vulkanu dodelili centralno vlogo na platnu. Del, ki je pri Vezuvu zajel njihovo domišljijo, čutni vtis, ki so ga s sliko hoteli posredovati, je ravno vidni spektakel, ki v prvi fazi v človeku vzbuja občutek presežnosti in vsemogočnosti narave – steber lave se vzpenja proti nebu, v očesu neznano in nevidno daljavo (Heguiaphal 2023). A v drugi fazi se ta ista snov, ki je bila predmet njihove prvotne fascinacije, vrača iz neznanega in se jim približa do te mere, da lahko njegovo moč občutijo na lastni koži, zapopadejo obličje Boga. V opazovanju uničenja vsega, kar je do tedaj predstavljalo njihovo življenje, smrtjo bližnjih in potencialnim lastnim srečanjem s smrtjo, se poruši človekov bivanjski svet. Takšen radikalen poseg ali vdor v človekovo vsakdanje, običajno doživljanje sveta je precej blizu Lacanovi preinterpretaciji grških izrazov *automaton* in *tyche*. Pojem *automaton* se povezuje s simbolnim redom in označevalcem, ki vztraja v determinaciji subjekta, je polje pomena, ki vzpostavlja navidezno celovitost in interpelira subjekta (v Althusserjevem smislu), pojem *tyche* pa z dimenzijo realnega, ki ga označi kot kontigenco, *Ereignis* onkraj *automatona*, ki vdira in razdira njegovo konsistenco, faktor, ki razblinja celotnostno pojmovanje življenja in sveta (Evans 1996, 24–25). *Tyche* označuje ravno ta vdor realnega v simbolno, vdor nesmisla (oziroma onkraj, izven smisla) v dotedanjo sfero smisla,

skozi katero ljudje osmišljajo svoj obstoj – sredi velikega Drugega se odpre reža, špranja in tako uvidimo njegov manko.

3 Razcepljeni subjekt v razmerju z *objet a*

Na tem mestu v igro vstopi Ošlajeva teorija religije. Najosnovnejši pojem, ki žene dogajanje v njegovi teoriji, je pojem diafore ali natančneje, diaforične zavesti (Ošlaj 2004, 30–31). Vpenjanje diafore v konkretno življenjsko situacijo povzemam po Sebastjanu Vörösu, kot jo je razvil v *Podobah neupodobljivega*: »V predosični dobi je bila človeška zavest kolektivna, plemenska, mitična in ritualistična, zdaj pa postane osebna, samorefleksivna in usmerjena navznoter« (Dalferth v Vörös 2016, 88–89). [...] »[Človek se] ove Biti kot celote, sebe in svojih omejitev. Izkuša grozo sveta in svojo nebogljenost. Zastavlja si radikalna vprašanja. Soočen s praznino stremlji k osvoboditvi in odrešitvi« (Black v *ibid.*, 89) [...] »in si prizadeva to omejenost – to razklanost, odrezanost od Biti kot celote – preseči.« (*ibid.*, 89) [...] Osična revolucija je torej sprožila premislek o sebi, ki pa »neizogibno pomeni razmišljati o smislu življenja – o trpljenju, smrti in nadaljevanju življenja. Odrešiti se pomeni zdaj dojeti smisel svojega življenja« (Jäger v *ibid.*, 89). »[P]reiti [mora] pogojenosti in omejitve, ki mu jih narekuje lastna bivanjska struktura, premagati tesnobo, omejenost in razklanost« (*Ibid.*, 89–90).

Podani primeri »razkola« zavesti (ali vsaj poskusa preseganja razkola) so opisi procesa, pod katerega lahko štejemo tudi doživljanje vulkanskega izbuha – v vseh mora človek ob soočenju s smrtjo, ki opustoši njegov dosedanji svet, njegovo polje smisla, iznajti nek nov način bivanja, novo pozicijo onkraj poprejšnje, ki ni več mogoča. Ampak najbolj bistveno pri tem procesu in kar sem z metaforo vulkanskega izbruha že poskušal nakazati je, da zgoraj naveden odstavek le znova na filozofski način iznajde procesa alienacije in separacije ter vlogo fantazme in *objet a*-ja. S participacijo v določeni formi velikega Drugega se posameznik alienira v polju označevalca – v zameno za žrtvovanja *jouissance*-a Drugemu, posameznik zadobi mesto v polju konsistentnega pomena, kjer ga dobi nazaj. A z vdorom realnega se posameznik zave, da je tudi Drugi ne-cel, razklan in preide v proces separacije, kjer je izvržen iz Drugega in v poprej omenjeni špranji v Drugem zasije *objet petit a*. Ta se kaže kot del, ki ima (za posameznika) nekaj, kar ima za posameznika ključni pomen. Razklan subjekt, ki izide iz separacije, se v pričakovanju zapolnitve subjektovega manka postavi v (fantazmatsko) razmerje do tega »objekta«, kar se odraža v fenomenu želje (zato *objet a*-ju rečemo tudi objekt-vzrok želje). Vendar pa je to razmerje le navidezno, iluzorno, saj *objet petit*

a strictu sensu ni nekaj zunanjega, ni objekt, temveč je pod videzom zunanjega objekta zamaskirano subjektovo lastno manko, odsotnost subjektove lastne biti (tako je fantazma ravno funkcija, ki nam ponudi določeno imaginarno identiteto, ki pa je le zaščita pred nam najbolj lastnim, želelnim jedrom). Čeprav je funkcija fantazme, da prikriva naše prazno jedro, nas drži na distanci, neizpodbitno sovpade s funkcijo, ki ji pravimo realnost.

S psihoanalitične perspektive pa se nam odkriva novo področje vprašanj: kako poenotiti obe formi dane teorije, kako ju misliti skupaj. V izhodišču imamo namreč »srečno« alieniranega posameznika, ki se je v zameno za vključitev v družbo, v večjo celoto, ki ponuja »širši« smisel (beri: *jouis-sense*), odpovedal užitku, ki bi ga lahko dosegel z neobzdranim vedenjem – krajo, nasiljem, ubijanjem, posiljevanjem ali s čimerkoli, kar mu prinaša užitek. Družba kot enost funkcionira, dokler ne pride do vdora in razdora. Ta vdor lahko privzame obliko izbruha vulkana, vpada barbarov, globalne epidemije itn. Občutimo ga kot propad celovitosti ideologije takratne družbe na način, da se razkrijejo njene pomanjkljivosti – v primeru vulkana se človeku razkrije pomanjkljivost magičnih ritualov (tj. da ne more nadzorovati neobzdrane moči narave), v primeru vpada barbarov pokaže, da ima tudi obrambni sistem imperija špranjo, v primeru globalne epidemije pa, da tudi znanost (še) nima vseh odgovorov. Vsem oblikam pa je skupna izhodiščna grožnja smrti v različnih oblikah. Po zgoraj omenjeni opredelitvi travme sama objektivnost situacije še ni tista, ki jo naredi travmatično, ampak jo travmatičnonaredi neuspešna simbolizacija, nezmožnost osmišljanja. V principu gre pri religiji torej za to, da je razklan subjekt, izvržen iz polja smisla (ali pa je, kot velja za veliko oblik Drugega, vanj že vrojen), postavljen v razmerje s smrtjo v vlogi *objet a*-ja, religiozna realnost, ki jo skonstruira, pa ni nič drugega kot fantazma, ki zakriva njegov temelj, zamegljeno jedro vsakršnjega izrekanja, ki ga nosimo v samem jedru naše biti, to je naša skrb in pogosto tesnoba, ki pritiče neizbežnemu manku naše tu-biti, ki ji pravimo smrt.

Smrt v religiozni zavesti torej ne deluje le na način, da okoli sebe razprede obsežno označevalno verigo (ki funkcionira podobno kot a priori ustroj, kot transcendentala oz. S2), temveč tudi poganja željo po izčrpanju tistega »pravega« označevalca (transcendence oz. S1), ki pa je zaradi ne-sovpadanja, tiste minimalne razlike, nepopravljivo metonimičen. Kot sem glede vznika pomembnosti jezika bežno omenil že prej, so bile ravno naravne katastrofe tiste, ki so povzročile prehod od mita k religiji oziroma od *mythosa* k *logosu*. Človek mitične zavesti namreč še verjame, da so naravni učinki v veliki meri odvisni od človeških dejanj in da lahko posledično nanje vpliva – učinkovitost magičnih ritualov torej temelji na

prepričanju, da posameznik ni le pasivni opazovalec dogajanja v naravi, temveč aktivni udeleženec, ki lahko usmerja naravni proces. Povezuje se s naravo in se poskuša z njo zlit, posledično se več ne počuti ogroženega, temveč se radostno izgublja v širši sliki obstoja. A znova in znova se pri mitičnemu človeku izkaže, da narava ne govori njegovega jezika, saj noben ritual ni zmožen ustaviti razdejanjanja indiferentne narave. Fizično je človek majhen in šibak, brez magičnih moči, zato na piedestal postavi nov vrhovni princip vesolja in znanja. Magično funkcijo zamenja semantična in osrednjo vlogo, del »magične moči« se prenese na *logos*. Kar je bil prej magični ritual, zdaj postane razpravljanje (Jelen 2021, 15–16). Predpostavka, iz katere so izhajali dialektiki v antični Grčiji in njihovi sodobniki (tj. začetniki velikih religij v osični dobi kot so Siddharta Gautama in Mahavara v Indiji, Lao Zi, Konfucij in Mencij na Kitajskem ter Izaija, Jeremija, Amos in Ozej v Palestini) (Vörös 2016, 88), je, da je med simbolom in njegovim objektom neka nevidna naravna vez, da resnica in realnost sovpadeta v substanci. Za s smrtjo zapopadnega posameznika tako pojmovanje jezika pomeni, da *logos*, torej beseda, zgodba, razprava, nauk ali pojem, o Bogu nujno izraža neko transcendentno bit, neko temeljno Resničnost. Struktura večine religij torej še temelji na tej zmoti, na nezmožnosti uvida konvencionalne narave jezika in arbitrarnosti označevalca³. Tako se religiozen človek z nadnaravnim ne povezuje več s performativnim ritualom, kot se je skušal mitični, temveč s besednimi rituali – verjame torej, da mora za njimi nujno obstajati neka vrhovna Substanca, ki za razliko od narave, govori njegov jezik (Jelen 2021, 16).

4 Manko, želja in eksistenca

Eden izmed najosnovnejših jezikovnih ritualov, ki se jih poslužuje povprečen vernik, je nedvomno molitev, ki ga krščanska vera opredeljuje kot pogovor z Bogom. Ampak ali je molitev res pogovor, torej serija nagovorov, ki so deležni odgovora? Zanimarimo za trenutek objektivni opis molitve, kakršno srečamo danes (kjer molitev izgleda kot serija nagovorov z naslovnikom, vendar brez odgovora) in namesto tega pogledjmo njen etimološki izvor – tako se nam morda lahko rakrije njen smoter. V staroslovanščini moliti pomeni tudi prositi, enako ali vsaj podobno pa tudi v staroprusčini, latinščini in stari francoščini

3 Ta uvid nima posledic le za onto-teo-logijo, temveč ima podobne posledice tudi za religiozno etiko: če so norme našega vedenja izpeljane iz lastnosti realnost/narave vrhovnega principa, tudi če so logično koherentne še ne pomeni, da imajo objektivno veljavo v smislu, da so »naravne« – ker je razmerje med označevalcem in označencem družbeno pogojeno, se stopnja koherentnosti razdelave pojma Dobrega ne prevaja v stopnjo objektivnosti Dobrega (tj. kaj je Dobro-na-sebi).

ter (sodobni) hrvaščini, srbščini, ruščini, litvijščini in armenijščini (Snoj 2023). Za enim samim označencem se torej skriva cela paleta različnih označevalcev, ki pa konec koncev le označujejo oziroma ciljajo na isto dejavnost. Cassirer o tem pravi: »Prava razlika med različnimi jeziki ni v zvoku ali znakih, pač pa v različnih perspektivah, ki jih tvorimo do sveta. [...] Vse oblike človeškega jezika so popolne v kolikor uspejo na jasen in primeren način izraziti človeška čustva in misli« (Cassier v Jelen 2021, 17).

Kaj pa to pomeni za razumevanje molitve? Lahko bi rekli, da molitev ni le določena dejavnost, ritual, sedimentirana oblika percepcije sveta določene zgodovinske civilizacije zadnjih približno par stoletij, temveč da je oblika te percepcije (geografsko gledano) precej univerzalna in zgodovinsko nespremenljiva. Dejstvo, da lahko najdemo enako dejavnost skozi tako široko zgodovinsko obdobje na tako širokem kulturnem polju, pomeni, da mora biti skozi celotno opazovano obdobje v človeški zavesti prisotna enaka želja (oz. vzrok želje) ali enak način odgovarjanja, reagiranja. Znotraj lacanovske psihoanalize pa takšni klinični strukturi rečemo obsesivna nevroza: »Vprašanje, ki je konstitutivno za obsesivno nevrozo zadeva možnost [kontingentnost] posameznikovega obstoja, vprašanje o smrti, ki je lahko izraženo kot ‚Biti ali ne biti?‘, ‚Sem mrtev ali živ?‘, ali ‚Zakaj obstajam?‘. Odgovor obsesivne osebe je vročično delo, ki upravičuje njegov obstoj [...]. [I]zvaja nek kompulziven ritual, ker misli, da bo mu to omogočilo uiti manku v Drugem, kastraciji Drugega« (Evans 1996, 126).

Molitve je torej kompulziven ritual vernika, ki se lahko ponavlja več ur in s katerim skuša prikriti dejstvo, da odgovora ne bo od nikoder. Ta je namreč za religijo tako esencialna kot tudi absurdna. Po eni strani z njenim ponavljanjem vernik prikriva praznino, na kateri je zgrajena (na simbolni naravi Drugega), po drugi strani pa prikriva svojo lastno nemoč, svojo lastno kastriranost (*manque-à-être*)⁴. Mesto odgovora Boga na svoje vprašanje neprestano polni s ponavljanjem istega vprašanja, saj, kakor hitro se njegova dejavnost ustavi, začuti tišino svojega sogovornika, zapopade praznino onostrana – Bog preneha obstajati in na njegovem mestu, onstran večnega življenja, zazija brezno neobstoja, brezno smrti⁵.

4 Vernik predpostavi Drugega/Boga, na katerega naslovi svojo molitev, iz tega dobi *jouis-sense* in Drugi zadobi bit.

5 Seveda to ne pomeni, da religija neposredno izhaja iz obsesivne nevroze (kot je trdil Freud), temveč je to le ena izmed možnih oblik. Drugi slavni Freudov pacient, Schreber, je imel »stik« s Bogom, četudi je bil po klinični strukturi psihotik. Ni si težko zamisliti primera vernika s perverzno strukturo – igra vloge instrumenta Božje volje – ali histerika – kjer se vernik absolutno podreja vsem normam skupnosti (za več primerov gl. Pound 2003), a v nobenem primeru ne moremo govoriti o nikakršni patologiji več, kakor pri kateri koli drugi obliki Drugega, kjer posameznik sklene »pakt« *jouis-sense* za bit.

Literatura

- Carroll, Sean. »God is not a Good Theory.« YouTube video, 53:15. 5. junij 2013. https://www.youtube.com/watch?v=ew_cNONhhKI.
- Evans, Dylan. 1996. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London & New York: Routledge.
- Haidt, Johnatan. 2001. »The Emotional Dog and Its Rational Tail.« *Psychological Review* 108, št. 4: 814 – 834.
- Heguiaphal, Maia. »When Romanticism Meets Eruptions.« *Daily Art Magazine*, 12. 2. 2023, dostopen 20. 4. 2023, <https://www.dailyartmagazine.com/volcanoes-in-paintings/>.
- Holt, Jim. 2012. *Why Does the World Exist: An Existential Detective Story*. ZDA: W. W. Norton & Company.
- Jelen, Lara. 2021. »Cassirerjeva filozofija simbolnih form.« Diplomaska naloga, Univerza v Ljubljani.
- Ošlaj, Borut. 2004. *Homo diaphoricus: Uvod v filozofsko antropologijo*. 2., predelana izd. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.
- Pound, Marcus. 2003. »Towards a Lacanian Theology of Religion.« *New Blackfriars* v. 84/993: 510-520.
- Snoj, Marko. 2023. *Slovenski etimološki slovar*. www.fran.si. Dostop 16. 7.
- Strahovnik, Vojko. 2016. *Moralna teorija: o naravi moralnosti*. Maribor: Aristej.
- Vörös, Sebastjan. 2016. *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Žižek, Slavoj. 1994. »Is There a Cause of the Subject?«. V: *Supposing the Subject*, ur. Joan Copjec, 84 – 106. London: Verso.

Povzetek

Podganar in njegov transcendent(al)ni rep

»Podganar in njegov transcendent(al)ni rep« je rudimentaren poskus spoja teorije diaforične zavesti Boruta Ošlaja, emotivizma Johnatana Haidta ter psihoanalize Jacquesa Lacana. Dve tematski polji sta nakazani že v naslovu, »Podganar« se namreč nanaša na enega najbolj znanih Freudovih pacientov, diagnosticiranega z obsesivno nevrozo, prav tako pa sem (mogoče neadekvantno, bolj Kantovsko) Lacana poskušal zajeti v besedi »transcendentalnost«. Sama struktura naslova pravzaprav izhaja iz Haidtove metapsihološke študije *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, kjer zagovarja stališče, da je večina naših moralnih sodb spontana in temelji na čustvih, razlogi ali utemeljitev le-teh pa so post-hoc konstrukcija, ki jo izgradimo, da upravičimo ali branimo naše že-narejene sodbe (enako strukturo sem v naslovu uporabil tudi sam, le

z drugačno vsebino). Namen je pokazati, da je religija v osnovi perpetuirana s strani posameznikov, ki kažejo določene podobnosti s obsesivnimi nevrotiki (kot bi rekel Freud), čeprav so le del splošnejšega procesa, skozi katerega gre človek ne le kot homo religiosus, temveč tudi homo diaphoricus – kot razklan subjekt, ki skozi Drugega poskuša zaceliti ali odpraviti svojo razklanost, ki jo doživlja na eksistencialni ravni (z jezikom in njegovimi tvorbami, ki so le post hoc konstrukcija, nastale zaradi in za vernika).

Ključne besede: Jouis-sense, transcendentalno, molitev, simbolno

Summary

Rat man and his Transcenden(tal) Tail

»Rat Man and His Transcendent(al) Tail« is a rudimentary attempt to combine Borut Ošljaj's theory of diaphoric consciousness, Johnathan Haidt's emotivism and Jacques Lacan's psychoanalysis. The two thematic fields are already suggested in the title, namely »Rat Man« refers to one of Freud's most famous patients, diagnosed with obsessive neurosis, and I have also (perhaps a bit inadequately, more with reference to Kant) tried to capture Lacan in the word »transcendental«, while the very structure of the title actually derives from Haidt's metapsychological study *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, where he argues that most of our moral judgements are spontaneous and based on emotions, and the reasons or justifications for them are a post-hoc construction we construct to justify or defend our already-made judgements (I used the same structure in the title, but with a different content). The idea was to show that religion is at its basis perpetuated by individuals who show certain similarities to obsessive neurotics (as Freud would say), even though they are only part of a more general process that man goes through, not only as homo religiosus, but also as homo diaphoricus - as a split subject who, through the Other, attempts to heal or undo the split he experiences on an existential level (through language and its productions, which are merely post hoc constructions made by and for the believer).

Keywords: Jouis-sense, transcendental, prayer, symbolic

Stvarno kazalo

A

abstraktna vednost 53, 54, 61, 64

B

breztemeljnost 113, 115, 116, 118–127, 129

Č

časovnost 94, 113–124, 126

D

determinizem 35, 36, 38, 40, 43, 46, 48, 49

E

Edward Said 81–86, 91–93
 eksistenca 115–116, 119, 123–124, 139
 eksistencializem 35, 41–43, 45–46, 48, 87
 eksperimentalna filozofija 101–102, 105–106

F

fenomenologija 12–13, 35, 45–47, 88
 filozofija logike 99, 104–105
 filozofija statistike 104
 filozofska metoda 7
 Frantz Fanon 81, 87–92

G

glasba 60–63

H

Hertz 22, 26, 28–32
 Homi K. Bhabha 81, 91–94

J

jouis-sense 135, 138, 140

K

Kant 11–13, 28, 82
 kopernikanski obrat 8–14, 16–17

- L**
logika 26, 36, 66, 76, 97–101, 103–106
- M**
Machiavelli 65, 70–77
marksizem 41–43, 45–46, 48, 81–83, 87
meditacija 59–62
- N**
nelegitimna vprašanja 21–23, 27, 31
- O**
orientalizem 81–86
ovira 7, 8
- P**
politično 16, 41, 65, 67–77, 83, 87, 90
postkolonialne študije 81–82, 87, 90–91, 95–96
praktično 8, 15, 37, 42, 45, 65, 66, 68, 76, 78, 80, 94, 99, 104, 106, 115
progresivno-regresivna metoda 36–37, 41, 43–48
- R**
razumevanje 52–53, 58–59, 61
- S**
Sartre 36–48
simbolno 135–136, 140
subjekt 8, 13–17, 24, 37, 40, 42, 83, 85, 88, 90, 92, 93, 124, 136–138, 142
- svet 12–115, 24–25, 28, 37–40, 42, 25, 47, 51, 55, 57, 71, 74, 78, 88, 94, 113–118, 120–129, 134, 136–137, 140
svobodna volja 35–39, 45–46, 48, 105
- T**
transcendentalno 13–14, 16, 114, 117, 121, 124, 128
- V**
vednost 51–63, 67, 76, 83–85, 134
- W**
Wittgenstein 21–32