

POVOD

Arhe, III, 5-6/2006.
UDK 130.122
Originalni naučni rad

BERNHARD VALDENFELS
Profesor Emeritus Univerzitet Bohum

RADIKALIZOVANO ISKUSTVO NOVE PERSPEKTIVE U FENOMENOLOGIJI¹

I

Mnogi od nas poznaju Huserlov energičan zahtev: „Podsticaj istraživanja ne treba da potiče od filozofa, nego od stvari i problema.“ Esej „Filozofija kao stroga nauka“, u kojem je iznesen ovaj stav (Hua XXV, 61), potiče iz godina prodora fenomenologije. Najpre je objavljen u časopisu *Logos*, koji nije publikovan samo na nemačkom, već i na italijanskom i ruskom, što je njegov radijus sa zapada Evrope proširilo daleko na istok.² Kako danas stoji sa tim? Huserlov stav je morao biti podvrgnut kritici, ali njegova udarna sila, koja se može osetiti i kod Hajdegera, deluje i dalje, dokle god ima nečega poput fenomenologije. Doduše, postoji opasnost, da on dalje živi samo još kao citat i da se pritom dogodi kao sa natpisom koji najavljuje „Ovde se glača“, a svakoga ko donosi svoj veš mora razočarati, budući da ga očekuje ponuda starinarnice. Ne želim da Kjerkegorovo šaljivo podrugivanje onome, što su filozofi njegovog doba imali da kažu o stvarnosti, iskoristim kao Kasandrin poziv, ali svakako želim kao opomenu i kao izazov da ne laskamo iskustvima koje imamo sa fenomenologijom.

Što se tiče savremenosti, ne oklevam da govorim o sve većoj atraktivnosti fenomenologije koja je raspršena i ima vrlo malo veze sa granicama školske discipline. To je u vezi sa nastankom novih konstelacija. Propast velikih istorijskih vizija koje svoju atraktivnost u velikoj meri vuku iz Hegelove i Marksove dijalektike, ima za posledicu da su počeli da se prikazuju pojedinačni fenomeni i razlike koje više ne važe kao vesni-

1 Objavljujemo integralni tekst predavanja koje je prof. Bernhard Valdenfels održao na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu 2. marta 2006. Gostovanje jednog od najistaknutijih fenomenologa u Novom Sadu i Beogradu realizovano je u saradnji Gete instituta iz Beograda i Odseka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu. Delatnicima Gete instituta se i ovom prilikom zahvaljujemo na podršci i saradnji.

2 Poljska od početka pripada istočno-evropskoj hemisferi fenomenologije. Tekst koji sledi započet je jednim predavanjem koje je održano u novembru 2003. u Varšavi na konferenciji Poljskog društva za fenomenologiju. Tako se razjašnjava progamatski početak. Prvobitna verzija objavljena je u novoosnovanom časopisu *Fenomenologia* (Varšava) 1 (2003), str. 13-29.

ci jedne celine. Mikroskopsko potonuće u detalj dobija novu hranu. Ima li se, sa druge strane, u vidu kanon naučne metodike, koji je višestruko stopljen sa filozofijom, onda se nailazi na izvesnu iscrpljenost pravila i na intenzivniju orijentaciju ka dinamičnim sistemima što su u stanju da organizuju sami sebe. Jezička pravila i kognitivna kodiranja jednako su pogođeni tim preorijentisanjem kao i norme važenja. Ako čak i neurološki procesi ne podležu čvrstim pravilnostima, onda na značaju načelno dobijaju otvorenije i životnije forme asocijativnog i spontanog oblikovanja smisla, onako, kako su na delu u fenomenološkim, ali i u geštalt-teorijskim analizama.

Konačno, odavno valja konstatovati povratak prostora, iziskivan od strane simultanog mnoštva kultura i osnažen od strane tendencija globalizacije, koje nipošto nisu neproblematične. Eksplozija jedinstvenog, zapadno orijentisanog kulturalnog kalendara stvara nove zone konflikata, ali takođe stvara i novu prijemčivost za fenomenološka određenja mesta, poput Ovde i Tamo, Blizina i Daljina, Unutra i Spolja, koja ne mogu biti mišljena bez telesne usidrenosti, bez procesa ograničavanja i razgraničavanja i bez permanentnog prekoračivanja granica.

Na drugoj strani ne nedostaju manevri izbegavanja koji se mogu pronaći i drugde u filozofiji. Pre svega nameće se filološko-tekstualni beg, što se zadovoljava studiranjem i brigom o klasičnim tekstovima. Tu spada i scijentistički beg, sa kojim se filozofija povlači na poziciju metanauke koja metodički rekapitulira ono što ustanove istraživanja. To iskušenje je svakako daleko jače u analitičkoj filozofiji. Nasuprot njemu stoji kulturalistički beg koji vodi ka pokopavanju filozofije u mnoštvu socio-kulturalnih simboličnih svetova. Prakticistički beg, koji filozofiju tretira kao politiku sa drugim sredstvima, umesto da misli ono političko, danas gotovo da više i ne postoji u nekadašnjem velikom formatu, ali još uvek nije iščezao. On istrajava u filozofiji, a naročito u etici *ad usum commissionis*. Preostaje još i privatistički beg koji se ispoljava u tome, što svoja četiri misaona zida popunjava sa produktima hobi-filozofije, a katkad takođe i sa ezoterijom. Možda je fenomenologija, poput celokupne filozofije, čin uspostavljanja balansa. Protiv istorijske učenosti, protiv bliskosti sa istraživanjima, protiv smisla za kulturalne kontekste, protiv političke budnosti. Protiv pokušaja, da se ne služimo samo svojim vlastitim razumom, nego i svojim očima i ušima, ne može se ništa reći, kao ni protiv izvesnih jednostranosti, bez kojih ne nastaje ništa naročito. Isto važi i za naknadno ugrožavanje balansa, sa kojim se već Huserl morao boriti. Očekivanja od fenomenologije, koja govore iz pomenute atraktivnosti, na taj način svakako ne bivaju ispunjena.

Valja nešto reći i o mnoštvu varijeteta fenomenologije koji se izgradio tokom povesti, a lako zbunjuje. Serija seže od ontološke, transcendentalne, egzistencijalne, strukturalne, lingvističke i hermeneutičke fenomenologije, pa sve do novih pokušaja da se uspostavi neurofenomenologija. Ne postoji nijedan razlog da se taj niz prekine, dokle god se radi o promenama i ustanovljenju težišta koji izrastaju iz zahteva same stvari, a ne prate puki trend. Na taj način mogu se uspostaviti fenomenološki i, uopšte, filozofski idiomi koji su crpeni iz odomaćenih tradicija ili aktuelnih sučeljavanja, tako da mogu da stupe u plodan međusobni spor. Idiomi, poput jezika, mogu postojati samo u

množini, budući da svaka osobenost pretpostavlja kontrast sa stranim.³ Zaključak donesen 1969 u švapskom Halu, da se odustane od svetskog društva za fenomenologiju u korist regionalnih društava, izvesno ima svoje dobre strane i to u znaku interkulturalnosti koju ne treba pobrkati sa globalnom kulturom.

II

Govor o radikalizovanom iskustvu započeću time, da Huserl – zajedno sa Vilhelmom Diltajem, Vilijemom Džejsom i Anri Bergsonom – spada u merodavne mislioce kraja devetnaestog i početka dvadesetog stoleća, koji su dali reč jakom pojmu iskustva. “Empirija umesto empirizma”, kako glasi jednostavna Diltajeva formulacija (G. Schriften XIX, 17). Pod jačom formom iskustva shvatam iskustvo koje se ne ograničava na isporučivanje pukih materijala koji – kao nekada u ranom bečkom pozitivizmu – služe kao baza podataka ili, u današnjim varijacijama konstruktivizma – ispostavlja puki kamen temeljac za konstrukte opažanja, pamćenja ili konstrukte telesnosti. Jača koncepcija iskustva, kako se pojavljuje već kod Aristotela i kod Hegela, kazuje da poreci nastaju i menjaju se u samom iskustvu i da onaj što iskušava ne ostaje nepromenjen nakon takvih iskustava.. U svakom slučaju, za moderno shvatanje karakteristična je i kontingencija koja kazuje, da bi svagdašnji poredak mogao biti i drugačiji, što ipak ne znači i da bi mogao biti proizvoljan. Unutar fenomenologije, valja podsetiti na Huserov proces konstitucije iskustva koje se, kao samoiskustvo, vraća sebi samom, te na iskustvo mišljenja kod Hajdegera ili na Merlo-Pontijevo određenje filozofije kao potrage za smislom *in statu nascendi*. Ipak, kada posežem za stepenastom formom radikalizovanog iskustva, onda ne pratim samo prastaru želju za doticanjem ῥιζώματα πάντων, koja se kod Marksa nalazi jednako kao i kod Huserla (Hua XXV, 61). Mislim na iskustvo u kojem se događa nešto, što ne može biti dostignuto uz pomoć bilo kakve refleksije, dakle na iskustvo koje ne samo što nailazi na strano, već sebi samom postaje strano. Te misli razviću uz pomoć nekih temeljnih motiva. Oni će mi pružiti priliku da skiciram osnovne crte responzivne, patički zasnovane fenomenologije na kojoj radim već niz godina.⁴

III

Započeću, kao što je i Huserl činio, sa *smislom* i intencionalnošću, dakle sa jezgrovitim pojmovima koji odlučujuće oblikuju strukturu iskustva. Ono što se nakon prvog ko-

3 O tome pogledati moju skoro objavljenu knjigu *Idiome des Denkens. Deutsch-Frantösische Gedankengänge II*, Frankfurt am Main 2005, Kap. 17.

4 O tome opširno u: *Antwortenregister*, Frankfurt am Main 1994, kao i *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt am Main 2002. Komprimovana verzija odgovarajućih lajtmotiva nudi moj najnoviji spis: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006. Pojam iskustva kod Huserla ovde ću samo uzgredno spominjati; zato upućujem na svoju studiju „Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie“, u: *Deutsch-Frantösische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, ako i na pogovor „Husserls Verstrickung in die Erfahrung“ u izdanju Huserlovih tekstova koje sam priredio: Edmund Husserl, *Arbeit an Phänomen*, München 2003.

lebanja u *Logičkim istraživanjima* ocrta kao fenomenologija, ne započinje sa čulnim prapodatkom, niti sa prastavljanjem Ja, već sa *prarazlikovanjem*: nešto se pokazuje, pojavljuje se, daje se kao nešto, dakle u određenom smislu ili sa određenim značenjem. To nešto kao nešto, što nastojim da označim kao signifikativnu razliku, čini mi se kao istinski *Sezam* fenomenologije. Tako i slavni „princip svih principa“, koji markira početnu tačku fenomenologije, nalaže da sve, „što se originarno [...] daje, valja prihvatiti *kao ono što se daje*“ (Hua III/1, 51, podvukao B. V.). Već u *V. Logičkom istraživanju* (vidi §§ 17, 20) Huserl pravi sličnu razliku između onoga *šta* je mišljeno, i načina *na koji* je mišljeno. Dok nemačko Kao ujedno smjera na ulogu u kojoj se nešto pojavljuje, Kako načelno ukazuje na modalitete pojavljivanja, a među njima na prostorno senčenje i na vremensko trajanje.⁵ Sada sve zavisi od toga kako se odredi status Kako. Odlučimo li se za jedan sublimni entitet, koji pripada trećem svetu u smislu Karla Popera, te pored fizičkog zastupa i psihičke realitete, onda dospevamo na put idejnog realizma koji je ponovo oživeo u devetnaestom stoleću u Locevoj školi. Ali šta onda učiniti sa perspektivističkim aspektima stvari, bez kojih se naše opažanje ne može misliti?⁶ Stanje stvari se menja, ako Kao razumemo u smislu međuinstance, kao reljef, šarku, uvez ili kao faltu, kako glase neke od poznatih komparacija. Ono fungira pre nego što biva tematizovano i pre nego što se o njemu raspravlja kao o quasi-nečemu. Modusi značenja i načini pojavljivanja ne pripadaju niti svojstvima stvari, kao da bi ‚levo‘ ili ‚blizu‘ važili za uobičajene attribute, niti pak pripadaju aktima i stanjima subjektivnog duha, ili duši, kao kada bi se u slučaju Napoleona ‚pobednika kod Jene‘ ili kao ‚gubitnika Vaterloa‘ navodno radilo o dva različita stanja duševnosti. Poznato je koliko plodnom se dokazala ta neznatna i neprividna razlika između Šta (ili Ko). Ona otvara vrata međusvetu slika reči i značenja, mitskim formama poput Prometeja i Pegaza, patološkim otkrićima, kao i haluciniranim glasovima ili paranoičnoj maniji proganjanja. I strukture posredovanja, koje su u međuvremenu nasilno stasale, a sastoje se iz praksi, tehnika, medija i simbola, nalaze svoje mesto u procepu što se pojavljuje između Šta datosti i Kako njene konstitucije.⁷

Huserl je doprineo konkretizaciji i mobilizaciji tog šturog Kako ili Kao. Nešto se ne pojavljuje samo kao nešto, već i *sa drugim*, dakle u određenom horizontu smisla, pri čemu svet obrazuje univerzalni horizont. Nešto se ne pojavljuje samo kao nešto, već *tako i ne drugačije*, dakle na selektivan i ekskluzivan način, što valja razlikovati od konačnosti načina datosti koja iziskuje dopunu i odgovarajuće „oskudnosti“ fenomena. Svaka opažajna perspektiva i svaka situacija činjenja pruža svedočanstvo o toj selektivnosti i ekskluzivnosti. Ona nikada nije prosto „banalna“ ili „uobičajena“. Ništa manje ona ne dotiče prazasnivanja koja, kao „simboličke institucije“ u smislu Marka Rišira

5 Ta razlika iščekava i na grčkom i na latinskom jer grčko η valja dopuniti sa jednim $\acute{o}\delta\acute{\omega}$, a latinsko *qua* sa *via*, tako da se sve svodi na put, na način, slično kao u francuskom *comme* i engleskom *as*.

6 Već Platon ne nalazi pravo mesto za prostorne perspektive, kao što pokazuje njegova kritika perspektivističkog slikarstva u desetoj knjizi *Države*.

7 Ovde fenomenologija pronalazi bogato polje zadataka kojem su sa svoje strane doprineli teorija simbola Ernsta Kasirera, analiya epistema, diskursa i dispositiva kod Mišela Fukoa, kao mnoštvo aktuelnih teorija slike i medija Aufgabenfeld, zu dem die Symboltheorie von Ernst Cassirer, die Analyse von Epistemen, Diskursen und Dispositiven bei Michel Foucault sowie die Vielzahl aktueller Bild- und Medientheorien das ihre beitragen. Tim zadacima se može ovladati samo kooperativno.

otvaraju određeni prostor smisla, bio on novi naučni stav poput euklidske geometrije ili Galilejeve matematičke fizike, nova politička institucija poput atinske ili moderne demokratije, novi pravni sistem poput Code Napoléon, nova umetnička forma poput centralne perspektive renesanse i njene revizije u kubizmu, religijska reforma poput Klunijeve ili reformacije poput Luterove i Kalvinove, ili bio to, konačno, nov način mišljenja poput same fenomenologije. To što je Huserl tek kasno otvorio povesne dimenzije, i to samo u određenoj meri, ne govori ništa protiv činjenice, da je signifikativna razlika od samog početka posedovala povesni potencijal. Sam Huserl je primetio da postoji “povratno tumačenje”. (Hua IV, 337)⁸

Ipak, otkriće dimenzija smisla ne vodi samo u širinu, nego i u dubinu. Huserl se ne zadovoljava sa tim, da ispita uslove mogućnosti opštevažećih sudova i odluka i da zatim razmotri prikladna *questio iuris*, već se uspinje sve do jednog “logosa estetičkog sveta” (Hua XVII, 297), koji bi trebalo odrediti preciznije, kao “logos kinestetskog sveta”, nailazeći pritom na telesnu senzornost i motoriku, koja doprinosi konstituciji smisla. Sa genetičkom fenomenologijom, koju razvija s tim u vezi, Huserl svakako dospeva na strmu oblast. “Ja činim” i “ja se krećem” ukazuju unatrag na procese smisla koji se pasivno odvijaju, a pripisani su jednom “Pre-Ja”. Analiza iskustva doseže do graničnih zona, gde motivi poput pasivne sinteze, afekcije, praimpresije i nagonske intencionalnosti igraju svoju podzemnu igru. Ipak, kada sa tim motivima ode predaleko, Huserl računa sa davno potvrđenim instancama poput svesti, Ja, vlastitosti ili telosa, da bi nasipom ogradio nasukanu struju događanja smisla. Izdržavaju li ti bedemi pritisak radikalizovanog iskustva? Čini se da se Huserl-apologija, koju valja pažljivo razlikovati od brižljive Huserl-egzegeze, svojim zavidnim delom sastoji od krparija i od prizivanja formula, a slično se može dogoditi i u slučaju Fihtea ili Hegela. Ne držim mnogo do pokušaja, da se novo vino po svaku cenu pretače u staru burad.

Ima novih pitanja koja zahtevaju nove skretnice. Kada se ovom prilikom pozivam na radikalizovano iskustvo, tada ne mislim na puko osnaživanje postojećih tendencija, nego na promenu pravca koja nam daruje novo proveravanje snaga.

IV

Oprobajmo još jednom osnovnu formulu *nešto kao nešto*, koja se odnosi na strukture smisla i na tvorenje smisla. Kako stoji sa tim *nešto*, koje se pojavljuje *kao nešto*? Ima li ono već neki smisao, ili tek postaje ono što jeste, nakon što poprimi neki smisao? Ne znači li tvorenje smisla nešto poput zadobijanja smisla, slično kao kada govorimo o dobijanju energije? Ne označava li ono jedno premeštanje, heterogenezu, što pri svom ponavljanju, koje i kod Huserla spada u konstitutivne uslove svake gradnje smisla, ukazuje na nešto neponovljivo? Nešto, što iskušavamo, samim tim se nikada

8 Upućujem na razmišljanja u *Ordnung im Zwielicht* (Frankfurt am Main 1987), gde sam pokušao da pokažem kako selektivnost i ekskluzivnost kontingentnih poredaka biva kontrastirana sa svakidašnjim viškom izvan-rednog. To se teško može sjediniti sa suprotstavljanjem siromašnih i banalnih fenomena s jedne, i zasićenih fenomena, sa druge strane, koje je uveo Žan-Lik Marion u svojoj „Fenomenologiji davanja“ (vidi. *Étant donné*, Paris 1997, § 23). Redovno nije banalno, već je uspostavljeno i održavano posredstvom izvan-rednog, a izvan-redno nije zasićeno, utoliko što se ne može odvojiti od svagdašnjih poredaka.

ne može vratiti kao potpuno isto, osim u slučaju idealizacije, u kojoj je naslaga slučajnosti izbrisana. Ovo može izgledati kao pojmovno cepidlačenje. Vratimo se dakle, kao što bi i sam Huserl uvek iznova savetovao, ka samim stvarima, i to ka paradigmi opažanja. Opažaj nije jednostavno opažaj, budući da podleže razlikovanju “estezijske mesta” i “heteroestezijske”⁹. Postoji opažaj u skladu sa navikama koji se, sve u svemu, ograničava na ponovno viđenje i ponovno slušanje onoga, što je u svojim osnovnim crtama već poznato. Ukoliko se opažaj ograničava na ponovno prepoznavanje, on se naposljetku može automatizovati, jer već poznajemo aparate za prepoznavanje lica ili monitore, koji registruju ono što se pred njima događa, a da se pritom nikada ne čude i ne dosađuju. Akti usmereni ka smislu onda se preobražavaju u kalkule i mehanizme čija programirana “značenjska igra” (Hua XIX/1, 75) se može povratno, posredstvom interpretacije, preobraziti u razumljivo značenje. Smisao se zatamnjuje ili prazni, i to već u mehanici našeg ponašanja, ali može biti i ponovo dobijen, posredstvom razjašnjavajućeg ponovnog izvršenja. Za razliku od njega, opažaj, koji otkriva novo, započinje sasvim drugačije. On započinje tako, što nešto odstupa od uobičajenog puta i remeti normalno odvijanje iskustva. On počiva u tome, *da mi nešto pada u oči*, ili – ako se premestimo u sferu mišljenja, – u tome, *da mi nešto pada na pamet*. Uočljivost, koja prelazi u zapažanje, nije akt koji mogu sebi pripisati.¹⁰ Ona je *događaj*, koji me se “tiče” (vidi Hua XV, 342), koji me dodiruje, aficira, događa mi se. Da bih to pojmovno izrazio, izabrao sam grčku reč *Pathos*, čija skala značenja obuhvata pasivno trpljenje, trpnju usled protivnosti, kao i prekomernost strasti, ili nemačku reč *Wiederfahrnis*. *Wiederfahrnis*, sa kojim se iskustvo pokazuje kao sebi suprotno kretanje, svakako ne treba pobrkati sa “protiviskustvom” u kojem se uobičajeno iskustvo preokreće.¹¹

Na osnovu toga rezultiraju različite konsekvence za ono, što sa Huserlom označavamo kao smisao i intencionalnost. Događaj, koji se odvija, ne treba pobrkati sa subjektivnim aktom kojim je intendiran smisao i koji sledi jedno pravilo i razumeva se u skladu sa njim. S druge strane, ne radi se ni o objektivnom procesu koji se odigrava u svetu, kojeg posmatramo spolja i sa njim možemo manipulirati. Događaj nije postojeće Nešto, već ono Od čega pogođenog bitka, što je uporedivo sa Pred čim strepnje, koje Hajdeger u *Bitku i vremenu* (§ 40) jasno razlikuje od objekta na koji se odnosi strah. Ukoliko se događaj nalazi *s onu stranu smisla i pravila*, ali ne kao neodređeni X, što čeka na svoje određenje i svoje regulisanje, ali ne ni kao neiscrpan “fenomen objave” kojem

9 Vgl. Hua IV, § 18; Hua XIII, Text 14. To kazuje da se iskustvo kreće na razmeđu između normalnosti i anomalije. Međutim, taj stav se svakako ne može dovesti u vezu sa obuhvatnom teleologijom iskustva. Reč je o pitanjima koja raspravljaju Alfred Šic, Kurt Goldštajn, Žorž Kangujem i Mišel Fuko, a koja sam i sam i sam razmatrao pod naslovom *Grenzen der Normalisierung* (Frankfurt am Main 1998).

10 To je temeljna misao moje *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (Frankfurt am Main 2004), koja je našla mesto i u narednim promišljanjima. Huserlovo učenje o pažnji, čiji počeci su odnedavno pristupačni u XXXVIII tomu Huserlijane zasigurno ima svoje zasluge, ali i manjkavosti, usled svoje jednostrane usmerenosti na intencionalni akt koja stoji na putu radikalizovanju iskustva. Upućujem na svoju recenziju „Wahrnehmung und Aufmerksamkeit beim frühen Husserl“, in: *Philosophische Rundschau* 52 (2005), S. 302-310.

11 Uporedi, Marion, *Étant donné*, a.a.O., tamo gde se iskustvo preokreće u *contre-expérience* (p. 300) a apel biva shvaćen kao obrt intencionalnosti u *contre-intentionnalité* (S. 367).

sam “predat”.¹² Događaj se pre pokazuje u svojim učincima, u iznenadnom šoku, u postojanoj začuđenosti ili u afektu koji nas dotiče. Ako to Od čega može biti shvaćeno kao nešto realno, onda preostaje smao Realno u Lakanovom smislu, dakle kao nešto što se izmiče simboličkom poretku i oslikavanjima imaginarnog. Ipak, ono nas vodi ka stazama požude koja kao *libido vivendi* i *libido audiendi* održava tok opažanja. Sam Pathos se može shvatiti samo indirektno, kao *suvišak* u svim relacijama smisla i strukturama pravila, ali nipošto ne kao višak smisla koji odgovara “višku mnjenja” (Hua I, 84) i zadržava se na tragu intencionalnog tvorenja smisla.

To ujedno znači, da transcendentarno-filozofsko pitanje o uslovima mogućnosti iskustva nailazi na svoje granice. Ukoliko se želi insistirati na njima, onda bi se moralo postaviti pitanje o uslovima mogućnosti bola, erosa, čuđenja, vica, pronalaska, nasilja. Na taj način bi granična iskustva ipak izgubila svoj patički efekat iznenađenja. Jedan eksplicitan vic više ne bi bio vic, a od *jeu d'esprit* u najboljem slučaju bi preostao samo esprit, a ne bi bilo ništa od one duhovne munje u kojoj se odaju naši nesvesni nagoni podsticaji. Na drugačiji način to važi za trpljenje nasilja. Ozdravljenje koje za sobom ne ostavlja ožiljke, spada u bezazlene ponude tradicionalne filozofije povesti.¹³ Ono što nam se događa jeste *Nemoguće* u stogom smislu te reči. Ono ne protivreči uslovima kojima podleže, već naprosto prolazi kroz mrežu sačinjenu od mera opreznosti, pravila, razjašnjenja, tumačenja, pripisivanja, ali ne ostaje da visi u toj klopci. U svojim učincima, ono se izmiče apriornom rasteru, poput traumatizovanja koje je Frojd analizirao kod čoveka-vuka, poput saobraćajne nesreće, koja doduše ulazi u statistike, ali čija žrtva nije puki slučaj, poput izbijanja rata, koje uvek označava prodor varvarstva, čak i ako se ratni protivnici (što je poprilično retko) pridržavaju načela ratnog prava.¹⁴ Pozivajući se na poznatu Vitgenštanovu formulaciju možemo ustanoviti: Nije sve, što je slučaj, baš puki slučaj.

Ne-mogućnost, koja ne predstavlja puki deficit, povratno se odnosi na ono, što sa Huserlom i Hajdegerom označavamo kao osnivanje. Osnivanje nije akt, nije akcija o čijem smislu i opravdanosti bismo se mogli zapitati. Osnivanje ima formu *zasnivajućeg događanja*, što znači formu *omogućavanja* smisla, a ne formu ostvarivanja već postojeće mogućnosti ili urođene ideje. Pored toga, osnivanja ostaju dalekosežno anonimna. Ko bi bio osnivač narodnog jezika? Jezik kojim su govorili Dante ili Luter bio je nov, ali ga oni nisu pronašli *ab ovo*. Čak i u slučajevima, kada osnivači i pronalazači mogu biti imenovani, oni su i sami bili iznenađeni vlastitim otkrićima. Ne bi se mo-

12 O religiozno shvaćenom *phénomène de révélation* kao poslednjoj mogućnosti vidi ebd., p. 325-335 a o sebe-predavanju p. 369: „Ainsi naît l'adonné, que l'appel fait succéder au ‚sujet‘ comme ce qui se reçoit entièrement de ce qu'il reçoit.“ Malo upotrebljavani povratni glagol *s'adonner* znači ‚sebe predati‘, ‚sebe dati‘; teško je reći, šta treba da kazuje ‚sebe‘, ako se ‚sebe primiti‘ shvati kao totalni prijem stranog. Moja rano iznesena kritika *forme pure de l'appel* (*Antwortregister*, a.a.O., S. 580 f.) time bi samo bila osnažena, nezavisno, ili upravno zbog nekih srodnih misaonih motiva.

13 O tome pogledati Alfred Hirsch: *Recht auf Gewalt?* München 2004. U tom delu su kritičkom ispitivanju podvrgnuti najrazličitiji pokušaji da se nasilje opravda filozofski, religijski ili pragmatički.

14 Radi se o varvarstvu koje prodiere usred kulture i ne treba ga pripisivati takozvanim sirovim počecima kulture. O „varvarizovanju rata“ uporedi Antje Kapust: *Der Krieg als Ausfall der Sprache*, München 2004, S. 166-201.

gao pronaći pronalazak koji bi u potpunosti bio gospodar samom sebi, već bi se mogao samo iznova pronaći. Huserlov pokušaj u *Krizi*, da događaje osnivanja evropske pove-
sti usmeri ka telosu, ka “svrhovitom smislu”, odvija se u prazno, čak i ako priznamo,
da je teleologija oslabljena tako što biva mišljena kao događaj u kojem se “nešto nasto-
ji postići” (vidi Hua VI, 74, 485).

Konačno, upitnim se čini i pokušaj da se Widerfahrnis, koji preskače naša tvorenja
smisla i stavljanja smisla smestimo u Lajbnicov kontinuum aktivnosti i pasivnosti. Ne-
što, što mi pada u oči, što mi pada na pamet – *une idée qui vient*, misao koja dolazi kada
“ona hoće”, kao kod Ničea – markira *razliku pravaca*, uporedivu sa skoncentrisanim
i rasutim zračenjem koje i sam Huserl svrstava u delatnosti Ja. Takva razlika ne spada
u slučajeve delatnosti koji prolaze kroz različite stepene budnosti, a u snu se svode na
nulu. Ono *što mi dolazi* odvija se u drugačijem pravcu od mog *pridolaženja nečemu* (ili
nekome), tako da ono ne označava puko umanjenje mog vlastitog učešća. Sa svojim
ambulo ergo sum Gasendi je odviše olakšao Dekartu.¹⁵

V

Temeljna revizija stavlja razgovetne granice orijentacije smisla i za sobom povla-
či čitav niz narednih revizija koje ovde mogu biti samo skicirane. Najpre je pogođen
takozvani subjekt. Pozicija modernog subjekta koji deluje kao ovladavajuća, centralna
instanca, sintetizuje ono dispartno, odgovoran je i celokupno trpljenje oseća kao ogra-
ničenje vlastite moći raspolaganja – teško se podnosi sa stanovištem Pathosa, *što me
snalazi*, i to u svemu, što preduzimam i što me dotiče u mojoj unutrašnjosti. Ne radi se
o tome, da se subjekt ili Ja odbaci ili omalovaži, nego se radi o tome, da se suprotstavi-
mo drskostima. Ono što ostaje jeste funkcija subjekta koja se primerava određenim po-
stignućima, ostaje status ličnosti sa kojim se povezuju prava i dužnosti, odnosno Ja-in-
stanca koja ukazuje na govornika i njegovo okruženje. Kao što je ustanovio već Šopen-
hauer, obmana započinje sa supstancijalizacijom Ja što se odvija bez prepreka.¹⁶ U toku
Widerfahrnis-a, Ja se naprosto pojavljuje, ali upravo ne u nominativu, ako autor, sredi-
šte ili izvor akata, već u dativu, tačnije: “u dativu adrese”¹⁷. Pojavljuje se kao *pacijent*
u opštem smislu, što odgovara značenjskom obimu grčke reči “Pathos”. Ukoliko zapa-
žam ono što mi pada u oči, što me šokira, dotiče ili privlači, ja odgovaram, pojavljujem
se kao *respondent*. U odgovorima, među kojima valja pomenuti “odgovarajuće pogle-
danje i osluškivanje” (Hua XV, 462), ono *od čega* sam pogođen se preobražava u ono

15 Huserlov pojam pasivnosti i pored svoje plodnosti zadržava nešto dvoznačno. Puko umanjenje aktivno-
sti, koju su dotakli još Aristotel i Lajbnic, ne vodi ka Widerfahrnis-u, koji ne dolazi otuda. O tome vidi *Phä-
nomenologie der Aufmerksamkeit*, a.a.O., Kap. 4.

16 „Lukavstvo uvedeno od strane *Fihtea* a nakon njega sve intenzivnije promovisano, leži u izrazu *das
Ich*.“ Vidi, *Parerga und Paralipomena*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. V, Stuttgart/Frankfurt am Main: Insel
²1968, S. 48.

17 Vidi, Karl Bühler, *Sprachtheorie*, Stuttgart/New York 1982, § 15. Ovaj filozof i psiholog jezika do svog
emigriranja predavao je u Beču, a bio je prvi autor lingvističkog čitanja Huserlove rane teorije značenja. Nje-
gova teorija jezika inspirisala je i Romana Jakobsona, i do danas je zadržala svoj velik značaj .

na šta odgovaram. U svojoj originalnoj formi, ni odgovaranje nije akt koji se odvija iz moje vlastite pobude, iz vlastitih podsticaja i prema vlastitim zakonima. Odgovaranje se ne redukuje na puku sposobnost “da se započne od sebe”, ono kazuje, da i sam započinjem negde drugde. To negde drugde ukazuje na *Heteron*, što nipošto ne zauzima suprotnu poziciju u odnosu na *Autos*, već označava mesto njegovog porekla.

Stoga sam skloniji da, umesto o subjektu, govorim o sopstvu, preciznije: o *telesnom sopstvu*, koji nije samo i telesno, već je skroz naskroz telesno ustrojeno.¹⁸ Naime, patička dimenzija zahvata u sopstvo u formi *samoafekcije* koja me razdvaja od samog sebe. Već i prosto sebe-posmatranje, sebe-slušanje i samokretanje predstavljaju se tako, da se gledajuće i viđeno telo, slušajuće i saslušano, pokrećuće i pokrenuto nikada u potpunosti ne poklapaju na način, na koji sugerise cogito. Pozajmljujući izraz od Husserla, možemo reći da oni ostaju pri “pokrivanju u razlici” (Hua XV, 642). Moj pogled mi izmiče, čak i kada se gledam u ogledalu; glas mi se izmigolji, čak i kada slušam eho svog vlastitog glasa; moje vlastito kretanje deluje mi poput zadržanog pada. Samoodnos i samoizmicanje ukrštaju se na način, koji ne može preobratiti nijedna refleksija, nijedan povratak sebi u samoodnos.¹⁹ Svaki autoportret time poprima određene crte nekog stranog portreta, a svaka autobiografija određene crte biografije nekog stranca. Samoizmicanje u srcu mene samog, označavam kao stranost, kao oblik bitka-izvan-sebe. Ta urođena stranost uključuje *telesnost (Körperlichkeit)* telesnog sopstva (des leiblichen Selbst). Telesnost se izmiče mom direktnom samoraspolaganju, a ipak ujedno deluje, u otkucaju srca, u krvotoku i u disanju. Posebnu ulogu pritom igra “moj mozak”, čija “svagda-mojost” pokreće slična pitanja kao i “moje telo” kojem čak ni Dekart nije mogao da uskrati poseban status. Stranost telesnog sopstva otvara i pristup *nesvesnom* psihoanalize, odnosno jeziku telesnih simptoma. Poput svog učitelja Brentana i poput mnogih danas, Husserl je to učinio doista jednostavnim, utoliko što je nesvesno ispostavio kao puku negaciju svesti, tako da bi njega uvek već trebalo pretpostaviti. Međutim, nesvesno se može i sasvim drugačije razumeti, naime kao ono, što se u nama samima opire znajućem i željenom prisvajanju.²⁰ Husserl, koji je pre svega u svojim *Analizama pasivne sinteze*, stalno operisao sa pojmovima poput sila, borba i prepreka, nigde nije podrobno razjasnio povezanost smisla i sile, a uostalom ni povezanost smisla i moći.²¹ U tome se on saglašava sa Gadamerovom hermeneutikom, kao i sa svim filozofima koji se kreću isključivo u horizontu smisla. Nasuprot tome, radikalizovanje iskustva kadro je da razjapi ponore sopstva, što se ne mogu začepiti posredstvom bilo koje filozofije svesti i samosvesti, ili ni posredstvom bilo koje filozofije razumevanja i sporazumeva-

18 O tome u: *Das leibliche Selbst*, hrsg. von R. Giuliani, Frankfurt am Main 2000.

19 Ni Husserlu nije nepoznata mogućnost rasepa Ja, ali se on prebrzo premešta ka jedinstvu koje ostavlja slobodan put refleksiji (vgl. Hua VIII, 90).

20 Dvostruki izazov fenomenologije telesnosti; od strane psihoanalize, kao i od strane neurobiologije, razmatrao sam u sedmom i osmom poglavlju *Bruchlinien der Erfahrung*.

21 O ovoj temi: Ulrich Kaiser, *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, München 1997. U ovo, materijalom bogato istraživanje uključena su i srodna područja, unatrag sve do uticajne Herbartove teorije.

nja. Remboov često citirani stav “JE est un autre” je sve drugo, samo ne zastareo, i sve drugo samo ne samorazumljiv.

U patičkom događaju, kao polazištu naših revizija, stanuje naročita vrsta *vremeni-tosti*, koja rasprskava okvire svake svesti o vremenu. Sa prihvatanjem žive sadašnjosti koja sa svojim retencijama i protencijama otvara vremensko polje i iščezava u tamnom horizontu prošlosti i budućnosti, ništa posebno nije učinjeno. To je ponovo samo prvi korak. Naprosto se ne radi o odnosu između Sada, Ranije i Kasnije i o odgovarajućoj sintezi prelaza, niti se radi o tome, da se odmeri težina budućnosti i prošlosti u međusobnoj relaciji. Radije se radi o rasepu koji se otvara u samoj sadašnjosti u formi originarnog potiskivanja vremena koje označavam kao *diastazu*. Ona se sastoji u tome, da Pathos, kao ono što nas iznenađuje stalno dolazi *prerano*, a naš odgovor na njega *prekasno*, da se dakle Sada nikada ne pojavljuje kao *nunc stans*, već uvek kao *nunc distans*. Naše primećivanje onoga, što nam pada u oči, ne događa se kasnije od onoga što nam pada u oči, a ono se ne događa ranije nego zapažanje, kao da bi dva događaja sledila jedan za drugim. U *Widerfahrnis*-u iskustvo prethodi samom sebi. Samog Pathosa se ne možemo sećati, budući da sećanje već podleže učincima onoga čega se sećamo. Stoga se on dodiruje sa naknadnošću, koju je već Frojd zapazio, sa kojom se traumatizovani seća traumatičnog događaja, što je činjenica za koju se u međuvremenu ne interesuju samo klinički psiholozi i analitičari, već i istoričari, a među njima prevashodno istraživači genocida. Upravo zbog toga što svuda, gde se pojavljuje novo, dakle već u slučaju našeg rođenja i u svim budućim ponovnim rođenjima, početak je početak koji se već dogodio – te stoga postoji budućnost *koja se ne može očekivati*, a susreće naša očekivanja i projekte. Jedna dijalektika povesti u kojoj se početak i kraj uzajamno stapaju, ovde nailazi na svoje unutrašnje granice. Ono što egzistira samo ukoliko dijastatički istupa jedno iz drugog, uskraćuje se svakoj sintezi i svakoj totalizaciji. Ono se uskraćuje i rasparčavanju vremena koje je podmireno time, što ne mari za prošlo i za buduće.

Stranost, koja stanuje u meni samom i pomalja se kroz pukotine vremena, naredno uspinjanje nalazi u *stranosti drugog*, koju Huserl pripisuje autentičnom iskustvu stranog. To je dalekosežna problematika koja ovde treba samo da bude zaoštrena u odlučujućoj tački. Huserlov pokušaj, da stranost drugog ispita u njoj samoj i dalje zadržava svoju zavidnu težinu u odnosu na mnoštvo epistemičkih, hermeneutičkih i pravno-moralnih stanovišta, u kojima je iskustvo stranog preskočeno ili neutralisano. Međutim, već i samo pitanje kako treba misliti drugo sopstvo, ἕτερος ἑαυτός, *alter ego*, strano Ja ili Ti, već u naizmeničnom izboru reči odaje zavidnu zbunjenost. Tradicionalno, postoje dva kraljevska puta ka drugome, koji se naposletku pokazuju kao šumski putevi. Prvi vodi *preko mene samog* i meni *vlastitog*, koje se u stranom doduše menja, a drugi vodi pravo ka *zajedničkom*, što nas ujedinjuje pod krovom uma, prirodnog prava ili ljudskih prava. Ipak, to su samo delimične istine. Drugi, koji me pogađa u mojoj unutrašnjosti nije niti duplikat mog Ja, niti deo jednog Mi. Huserl i ovde zauzima kolebljiv stav. Vlastito se probija u uživljanju koje polazi od mene, a teži ka zajedničkom, u međusobnoj prožetosti vlastitog i stranog tvorenja smisla. I pojam intersubjektivnosti u sebi ima nešto prelivajuće; subjektivnost koja sve vuče ka sebi, pretila da preuzme dominaciju nad ovim Između. Međutim, radikalna stranost kazuje, da zahtev drugog, što mi se neprestano nameće, beskonačno prekoračuje sve moje predstave, tumačenja i želje, i da

raskida svaki fenomenološki kontekst. Strano je jedan uljez, koji se nigde u potpunosti ne uklapa, atopos poput Sokrata, koji nigde nije sasvim na svom mestu. Lice drugog ne pada u moj vidokrug, ono je u strogom smislu nevidljivo, a ta nevidljivost se slaže sa pomenutom nemogućnošću.²² Pojavljivanje drugog stoga ne znači da se drugi dodatno priključuje. U svom vlastitom jezgri karakterističan sam po tome, da imam *sebi-jednako*. To nema puno veze sa predstavnicima jedne vrste ili čak sa robnim artiklima, koji postoje u mnogim egzemplarima: kao *jedna* muva, kao *jedan* mercedes, kao *jedan* Poljak ili *jedan* Nemač, ali isto tako nema veze ni sa tim, da je Drugi ili Druga meni sličniji od majmuna ili lava. Drugi ili druga se pre pojavljuju kao posebna vrsta *dvojnika*, tako da si ti tamo, gde ja ne mogu biti, a ja sam tamo „gde ti ne možeš biti“ (Pol Selan). Inače, budući da su mi naročito blizu, i to u formi nametljive nad-blizine, koja se kod Levinasa zove *proximité*, drugi ili druga su mi dalji od svih stvari i živih bića. Nestabilna, aproksimativna blizina i daljina postoji samo tamo gde se priključujemo društvenom poretku i gde se stranost preobražava u komparativnu stranost. Ne polazi nam za rukom, da strani pogled ili strani glas držimo na distanci i da ga se otresemo poput teskobnog tereta, jer su pogled i glas u vidu zahteva uvek već prodrli u nas, i „inplantirani“ su u nama od najranijeg detinjstva.²³ U tom smislu drugi je stariji od mene. Napestost se intenzivira, ako se imaju u vidu i rodne razlike, koje su od strane najvećeg dela filozofa uvažene samo *en passant*. One ukazuju da je drugi ili druga jednak meni, ali da je, usled nedostatka zajedničkog merila, istovremeno neuporediv. Da bih mogao da priznam drugog, i da se uporedim sa njim, već moram biti neko, a upravo to nisam bez drugog. Familijarno učvršćena razlika u polovima markira određenu formu stranosti, a jaz između generacija opet drugačiju vrstu, dok udaljenost između kultura i epoha jedne kulture opet donosi novu vrstu stranosti. Na taj način stranost oblikuje krugove nalik onima, što nastaju kada se kamen baci u vodu.

VI

Radikalizovanje iskustva, koje stalno izbija preko samog sebe, i nikada se u potpunosti sebi ne vraća, tangira i jezik, i to u najmanju ruku filozofski jezik koji se iskušava na stranosti. On učestvuje u nemogućnosti koja karakteriše sve strano. Kako jezički artikulisati ono što se uporno suprotstavlja identifikovanju i kvalifikovanju? Kako ono, što se izmiče jeziku, može doći do reči u jeziku? Problem je formulisao već Huserl sa svom razgovetnošću, utoliko što je fenomenologiji stavio u zadatak „da čisto i takoreći još nemo iskustvo ... dovede do čistog izraza svog vlastitog smisla“ (Hua I, 77). Šta ovde znači „još nemo“? Kada bi ono već bilo rečito, šta bi jeziku drugo preostalo, nego da samo prepričava? A kako stoji sa dvostrukom čistotom iskustva i jezika, zar ona ne

22 S tim u vezi upućujem na *Idiome des Denkens*, a.a.O., Kap. 10: „Das Gesicht des Anderen“. Dovoljno često sam formulisao svoje rezerve spram određenih jednostranosti i dvosmislenosti kod Levinasa; na ovom mestu ću zato odustati od njihovog ponavljanja.

23 Uporedi, Jean Laplanche, *Le primat de l'autre*, Paris 1997; delimičan nemački prevod u: *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*, übersetzt von U. Hock, Frankfurt am Main 1996.

bi pretpostavljala, da se iskustvo i jezik stapaju, primereno snu o rajskom jeziku? Paradoks izraza koji se ovde najavljuje nijedan fenomenolog nije shvatio bolje od Merlo-Pontija, koji je, uz pomoć bočnog pogleda na Prustov *livre intérieur* ustanovio: „Govoriti i pisati znači *prevesti* iskustvo, koje postaje tekst tek posredstvom reči koja ga pobuđuje.“²⁴ Dakle, ne postoji gotov prateći tekst, kao što misle jezički fundamentalisti, ali ne postoji ni gotov tekst iz prve ruke, bez uporišta u stvarima, kao što proglašavaju jezički konstruktivisti. Oslanjajući se na Hajdegerovu jezičku igru iz predavanja o Heraklitu (vidi GA 55, 447 f.), možemo reći da, kao i celokupno prevođenje, koje nikada ne dopušta da iščezne odstojanje između početnog i ciljnog jezika, i ovo prevođenje takođe znači *prevođenje* na drugu obalu. *Nešto dolazi do jezika*, kaže se na nemačkom. Baš to pretpostavlja da je naš jezik pobuđen kao i naša pažnja, da nešto budu našu žudnju i goni je ka jeziku, susreće ga.

Kako bi morao biti ustrojen jezik koji prekoračuje sve svoje mogućnosti, i govori više, nego što dozvoljavaju njegove vlastite mogućnosti? Nije uzalud Merlo-Ponti, i ne samo on, podsetio na bliskost literaturi i umetnosti što svoj vlastiti jezik pronalazi u bojama i u zvukovima, u slovnim glasovima i tvorevinama reči. Da li je mišljenju, koje će se latiti da prikaže ne samo nekazano, već i neiskazivo potreban novovrsan jezik? Husserl se hvatao u koštac sa tom mogućnošću, ali ju je ograničio na „preobražaj smisla“ narodnog jezika (Hua VI, 214). Novi jezik, koji bi se u potpuno oslobodio svega što karakteriše stari jezik, bio bi veštački jezik, dakle ponovo jedan poseban jezik pored drugih jezika. Forsirana prirodnost ubrzo se izokreće u izveštačenost. Ne može se raditi o tome da se govori drugi jezik, nego da se drugačije govori.

Uporišne tačke za to isporučuje sam jezik. Mislim na udvostručavanje govora u *kazivanje i kazano*, koje se u lingvistici javlja kao dvojstvo *énonciation* i *énoncé* [izražavanja i izraza, prim. prev]. Događaj kazivanja, koje odgovara na nešto, odakle je oslovljeno, prekoračuje sadržaj kazivanja i odstupa od već-kazanog. Dvostruko kretanje uočavanja i primećivanja, bez kojeg nema nikakvog iskustva, ponavlja se u dvostrukom kretanju dolaska-do-jezika i dovođenja-do-jezika. Fenomenologiji nije potreban nikakav *linguistic turn*, ako povede računa da jezik prethodi sebi samom i da ne gospodari onim što svagda valja reći. Govorenje koje govori, ono što govori, utoliko što prekoračuje rečeno i odstupa od već-rečenog, poprima oblik *indirektnog govora*; suvišak i odstupanja nisu mislivi bez naviknutog, preko kojeg oni izbijaju, i od kojeg odstupaju. U konačnom, taj govor se ostvaruje kao pokazujući govor, koji daje da se vidi ono o čemu govori. Time se vraćamo počecima fenomenologije. Govor, koji uključuje pokazivanje, a time i viđenje, ne susrećemo samo kod ranog Vitgenštajna, već ga poznajemo već od najranijih početaka fenomenologije. Mislim na proste okazionalne izraze koji su u potpunosti razumljivi samo ako poznajemo situaciju na koju oni ukazuju. Inače nam se događa kao sa natpisom iznad starinarnice: čitamo „ovde“ kao reč što pokazuje, što ne označava ništa drugo, nego samu sebe. Jezik živi i radi samo tamo, gde ukazuje na nešto, što se samim sobom pokazuje.

24 M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Paris 1968, S. 41: „Parler ou écrire, c'est bien *traduire* une expérience mais qui ne devient texte que par la parole qu'elle suscite.“ O tome opširno u: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, a.a.O., Kap. 7: „Das Paradox des Ausdrucks“.