

THE EMBODIMENT OF COMMUNICATION PRACTICES

- 5 **Gaja Lukacs Čufer, Marko Markič, Katarina Majerhold:** Introduction
- 9 **Gaja Lukacs Čufer:** Embodied desire: The Crisis of Subjectivity in the Other
- 27 **Marko Markič:** Co-Constitutedness of Existence and Embodiment
- 55 **Eva Virc:** Back to the Therapy Itself
- 81 **Klavdija Remškar:** Dialogical Teaching – the Significance of the Embodiment of Language
- 105 **Claude Romano:** Embodiment
- 127 **Michel Henry:** Subjective body

ARTICLES

- 153 **Arne Praznik:** Out of Many, One: On the Nature of Biological Individuality
- 175 **Urška Janžič in Marko Miočič:** Occupational Medicine And Class Struggle

REVIEW

- 196 **Matjaž Zorec:** How Does Genocide Happen

UTELEŠENOST KOMUNIKACIJSKIH PRAKS

- 5 **Gaja Lukacs Čufer, Marko Markič, Katarina Majerhold:** Uvodnik
- 9 **Gaja Lukacs Čufer:** Utelešena želja: Kriza subjektivnosti pri Drugem
- 27 **Marko Markič:** So-konstituiranost eksistence in utelešenosti
- 55 **Eva Virc:** Nazaj k psihoterapiji sami
- 81 **Klavdija Remškar:** Dialoško poučevanje – pomen utelešenosti govornice
- 105 **Claude Romano:** Utelešenost
- 127 **Michel Henry:** Subjektivno telo

ČLANKA

- 153 **Arne Praznik:** Iz mnogih eno: o naravi biološke individualnosti
- 175 **Urška Janžič Janežič, Marko Miočič:** Medicina dela in razredni boj

RECENZIJA

- 196 **Matjaž Zorec:** Kako pride do genocida

Gaja Lukacs Čufer
Katarina Majerhold
Marko Markič

Uvodnik

V sodobni filozofiji le malo tem ohranja takšno bogastvo in globino kot pojem utelešenosti. Zasnovana v fenomenologiji, študija telesa kot živetega, presega klasično vprašanje, kako telo posreduje naše doživljanje sveta. V pričujočem tematskem sklopu lahko vidimo, da se danes dotika raznih filozofskih področij in preučuje, kako naša utelešena bit oblikuje našo sposobnost komuniciranja, interakcije in celo samorazumevanja. Pred nami je zbirka člankov, ki raziskujejo ta preplet utelešenosti in komunikacije, pri čemer se naslanjajo na fenomenološke tradicije in odpirajo nove poti razmišljanja o tem, kako kot utelešeni razumemo sebe in svoj odnos do sveta.

Utelešenost v fenomenoloških terminih ni zgolj telo kot biološka entiteta, temveč kot živo telo (*Leib*) – način, kako smo v svetu skozi našo utelešeno izkušnjo. Razlika med telesom kot objektom in telesom kot subjektom je v središču mnogih prispevkov v tem sklopu. Avtorji in avtorice preučujejo zapletene odnose med utelešenostjo in komunikacijo z naslonitvijo na mislece, kot so Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger, Michel Henry in Simone de Beauvoir. Ta raziskovanja ne kažejo le na filozofsko bogastvo utelešenosti, temveč tudi, kako je bistveno za razumevanje komunikacije kot eksistencialnega in utelešenega dejanja.

V sodobni filozofiji telo ni zgolj posoda za misli uma ali pasivni prejemnik čutnih podatkov; aktivno sodeluje pri oblikovanju pomena, odnosov in struktuiranju realnosti. V tem smislu postane tudi komunikacija utelešena praksa. Ne govorimo ali komuniciramo zgolj skozi jezik; komuniciramo s celotnim bitjem – skozi geste, čustvene odzive in samo prisotnost naših teles v prostoru. To spoznanje sega v različna področja našega življenja, vključno z izobraževanjem, terapijo in medosebnimi odnosi, ki se v veliki meri zanašajo na pogosto neizrečeno dimenzijo utelešene interakcije.

Prvi prispevek v tem sklopu, *Utelešena želja: kriza subjektivnosti pri Drugem* Gaje Lukacs Čufer, izpostavlja intelektualno presečišče med Merleau-Pontyjem in Beauvoir s posebnim poudarkom na stiku utelešenosti in seksualnosti. Poleg same analize njune filozofije se izpostavlja tudi pomanjkljivo branje *Drugega spola*, ki je

Beauvoir predstavi zgolj kot feministično interpretacijo Sartrove eksistencialne filozofije. Namesto tega se pokaže, da ji je njeno sodelovanje z mnogimi velikimi mislenci tistega časa, med drugim z Merleau-Pontyjem, omogočilo poglobljen pogled na fenomenologijo in bolj razgibano razumevanje utelešenega subjekta, zlasti v kontekstu ženskih želja. Analiza seksualne iniciacije kot fenomenološke izkušnje nas spomni, da živeto telo ni zgolj mesto zaznave, ampak tudi konfliktni prostor, kjer se subjektivnost nenehno pogaja v odnosu do drugega. To je ključno za razumevanje, kako utelešenost oblikuje ne le osebno identiteto, temveč tudi strukture komunikacije med seboj in drugimi. Opiranje Simon de Beauvoir na fenomenološko metodologijo ji tako omogoči uvid v razlike in preplet družbene konstituiranosti ženskega in moškega seksualnega izkustva, kako se seksualnost dinamično konstituira v utelešeni komunikaciji živetega seksualnega izkustva. Na tej osnovi pa lahko Beauvoir ponudi kritično refleksijo možnosti osvobajanja od prikritih struktur, ki določajo žensko seksualnost.

Prispevek z naslovom *So-konstituiranost eksistence in utelešenosti* Marka Markiča skuša ubrati teoretsko srednjo pot med Heideggerjevim strukturnim apriorizmom v *Biti in času* in Merleau-Pontyjevo dinamično fenomenologijo ustvarjalne, individualne utelešenosti. Pri tem prepoznava določeno napetost v Heideggerjevi lastni obravnavi utelešenih fenomenov, kot so razpoloženja in prostorskost. Pojem, ki lahko premosti navidezni prepad med skrajnostma obeh pristopov, je pojem ustvarjalne utelešene orientacije, ki je na eni strani strukturno utemeljena v apriorni strukturi eksistence, na drugi strani pa predstavlja način, kako se ta apriorna struktura vselej zgolj individualno izvršuje v konkretnih situacijah. Ta enakoizvornost bazične strukture eksistence in njenega konkretnega izvrševanja implicira so-konstituiranost eksistence in utelešenosti.

Enak poudarek prepleta utelešenosti in eksistence zaznamuje tretji prispevek *Nazaj k terapiji sami* Eve Virc. Prispevek se posveča prepletu utelešenega predrefleksivnega in predpredikativnega izkustva (na primer tesnobe) in produktivne interpretacije in transformacije tega v terapevtskem dialogu, ki razkriva njegov motivacijski in transformativni potencial. V fenomenološkem vidiku lahko terapevtski odnos pripomore k ustvarjalnemu prilagajanju na nove življenjske situacije zaradi izvorne prepletenosti samorazumevanja eksistence skozi govorico in utelešenosti. Govorica lahko tako motivira transformacijo praktičnega, utelešenega odnosa do sveta. Na drugi strani pa utelešene načine eksistiranja zmeraj že sodoločajo določene ustaljene oblike samorazumevanja. Cilj eksistencialno razumljene psihoterapije je tako doseganje prožnega, dinamičnega ravnovesja med danimi načini samorazumevanja in interpretacije in življenjskimi situacijami, ki izzovejo ustaljene oblike razumevanja in nagovarjajo k njihovi produktivni transformaciji.

Onkraj medosebnih odnosov se vprašanje utelešene komunikacije razširja na

izobraževanje, kar je obravnavano v zadnjem prispevku *Dialoško poučevanje – pomen utelešenosti govornice* Klavdije Remškar, v katerem dialog ni zgolj izmenjava idej, temveč temeljno utelešena praksa. Na podlagi del Robina Alexandra in Matthewa Lipmana lahko vidimo, da pravo dialoško poučevanje prepozna pomen utelešenosti v komunikaciji še posebej v izobraževalnih okoljih, kjer na sodelovanje in uspešno učenje močno vplivajo fizična prisotnost, geste in prostorski odnosi. Koncept dialoškega poučevanja postavlja izobraževanje kot utelešeno prakso, kjer je sposobnost spodbujanja kritičnega mišljenja in refleksije povezana s tem, kako se v dialogu odvija utelešena komunikacija.

Tematski sklop dopolnjujeta dve prevedeni besedili – članek Clauda Romana *Utelešenost* in poglavje iz knjige Michela Henryja *Filozofija in fenomenologija telesa* z naslovom *Subjektivno telo*, ki razširjata obravnavane teme in ponujata globoke vpoglede iz fenomenološke tradicije. Romanovo besedilo raziskuje napetost, ki se pojavlja v Merleau-Pontyjevem delu med dvema modeloma telesnosti: med mesom in utelešenostjo. Ta napetost kaže na širše vprašanje v fenomenologiji o tem, kako je telo lahko hkrati subjekt in objekt, tako živo kot zaznano, in kako ta dva načina biti oblikujeta naše doživljanje sveta. V tem kontekstu Romano v Merleau-Pontyjevem zastavku razpozna projekt de-transcendentalizacije fenomenologije, ki skuša integrirati neizogibno dvojni smisel telesa oz. utelešenosti, pri tem pa ostaja zvest fenomenološki metodologiji interpretativne rekonstrukcije živetega izkustva.

Henryjevo *Subjektivno telo* predstavlja pristop k temi utelešenosti, osredotočen na koncept prizadevanja Maina de Birana kot notranje, transcendentalne izkušnje gibanja. Henryjeva kritika kartezijskega dualizma in empirističnih pogledov okrepi osrednjo fenomenološko trditev, da telo ni zunanji objekt, ki bi ga lahko preučevali od zunaj, temveč je neločljivo povezano s subjektivnim izkustvom gibanja. Henry ne razvija nekakšne metafizične alternative tradicijskim pojmovanjem biti gibanja, ampak se tej posveča v fenomenološkem smislu, kakor je ta transcendentalno konstituirana in kakor se daje v živem, bogato smiselnem izkustvu subjektivitete. Henry tako sklepa, da ima notranje občutje prizadevanja, ki ga je mogoče istovetiti z izkustvom gibanja, privilegirano ontološko funkcijo v razkrivanju odnosa subjektivitete do biti same.

Sklop združuje in povezuje prepoznavanje, da je komunikacija v vseh svojih oblikah – naj bo v dialogu, terapiji, poučevanju ali vsakdanji interakciji – temeljno utelešen proces. V svetu, kjer abstraktni sistemi pomenov, digitalna komunikacija in neutelešene oblike interakcije prevladujejo nad velikim delom sodobnega življenja, ohranjanje pogovora o telesu in utelešenosti postaja pomemben filozofski vidik. Dela, ki sestavljajo ta sklop, nas opominjajo, da utelešenost ni zgolj tema teoretične razprave, temveč je integralni del tega, kako živimo, mislimo in smo v odnosu drug z drugim. Poudarek na utelešenosti ima pomembne

posledice za filozofsko razumevanje človeškega bivanja. S tem, ko se posvečamo telesu, prepoznavamo omejitve zgolj intelektualnih ali neutelešenih pristopov k obravnavi človeškega življenja. Fenomenologija kot filozofska metoda ponuja način, kako teoretsko integrirati živeto izkušnjo, pri čemer poudarja pomen zasidranja filozofskih interpretacij v realnostih utelešenega bivanja.

Utelešena želja: Kriza subjektivnosti pri Drugem

Abstract

Embodied desire: The Crisis of Subjectivity in the Other

The present article aims to illustrate the intellectual intersection between Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty, focusing on their exploration of embodiment and sexuality. We want to show that Beauvoir's major philosophical work, *The Second Sex*, is not merely an application of Sartre's philosophy to feminist issues, but incorporates the thoughts of many authors and philosophies. Through Merleau-Ponty's treatment of embodiment, sexuality, and the relationship between object and subject, we wish to demonstrate their intellectual connection and address the chapter on *Sexual initiation* as a phenomenological representation of the specific lived experience of what we call being a woman. It is well-known that Beauvoir spent several years deeply studying German phenomenologists and later published a review of *Phenomenology of Perception* in which she demonstrated her knowledge and positioning in the field, indicating agreement with Merleau-Ponty's establishment of the concept of the subject. The goal is to bring together both intellectual paths and show that they are more intertwined in understanding perception, embodiment, subject, and object than researchers of her texts generally acknowledge. Above all, we wish to show that Beauvoir was a philosopher who, through the use of various philosophical methods, created a complex analysis of the female condition and should not be reduced to secondary literature.

Keywords: sexuality, embodiment, perception, phenomenology, feminist theory

Gaja Lukacs Čufer is currently pursuing a doctoral degree in philosophy at the University of Ljubljana. Her intellectual interests within the academic sphere range from contemporary philosophy, feminist theory, phenomenology, and theoretical psychoanalysis to gender studies. She pays special attention to women's studies and the philosophy of Simone de Beauvoir, focusing on the exploration of sexuality, sexual initiation, and abortion. E-mail: gaja.lukacs.cufer@gmail.com

Povzetek

V pričujočem članku poskušamo prikazati intelektualno presečišče med Simone de Beauvoir in Mauriceom Merleau-Pontyjem s poudarkom na njunem raziskovanju utelešenosti in seksualnosti. Želimo pokazati, da največje filozofsko delo Beauvoir *Drugi spol* ni le aplikacija Sartrove filozofije na feministično problematiko, ampak vključuje razmišljanja mnogih avtorjev in filozofij. Preko Merleau-Pontyjeve obravnave utelešenosti, seksualnosti in odnosa med objektom in subjektom želimo pokazati njuno intelektualno povezavo in obravnavati poglavje *Spolna iniciacija* kot fenomenološko predstavitev specifične živete izkušnje fenomena, ki mu rečemo ženska. Namreč, znano je, da je Beauvoir več let poglobljeno študirala nemške fenomenologe in kasneje objavila recenzijo *Fenomenologije zaznave*, v kateri je pokazala svoje poznavanje in opredelitev na področju, ki jasno nakazuje strinjanje z Merleau-Pontyjevo vzpostavitev koncepta subjekta. Cilj je skupaj pripeljati obe intelektualni poti in pokazati, da sta bolj prepleteni pri razumevanju zaznave, utelešenosti, subjekta in objekta, kot raziskovalci njenih besedil to običajno priznavajo. Predvsem pa želimo pokazati, da je bila Beauvoir filozofinja, ki je ob uporabi različnih filozofskih metod ustvarila kompleksno analizo ženske situacije, in je ne smemo reducirati na sekundarno literaturo.

Ključne besede: seksualnost, utelešenost, zaznava, fenomenologija, feministična filozofija

Gaja Lukacs Čufer trenutno opravlja doktorski študij filozofije na Univerzi v Ljubljani. V okviru akademske sfere se njeni intelektualni interesi raztezajo od sodobne filozofije, feministične teorije, fenomenologije, teoretske psihoanalize do študija spola. Posebno pozornost namenja ženskim študijem in filozofiji Simone de Beauvoir, pri čemer se osredotoča na raziskovanje seksualnosti, spolne iniciacije in abortusa. E-mail: gaja.lukacs.cufer@gmail.com

Intelektualno presečišče: Beauvoir in Merleau-Ponty

Leta 1945 je Maurice Merleau-Ponty objavil obširno študijo z naslovom *Fenomenologija zaznave*, v kateri se je lotil raziskave živete telesa – njegove percepcije, čustev in gibov kot tudi sveta, v katerem se telo nahaja in se mu kaže. Poleg standardnih fenomenoloških vprašanj pa se Merleau-Ponty v enem izmed poglavij obrne tudi k vprašanju seksualnosti (Heinämaa, 2004), v katerem zastavi svojo glavno tezo, da seksualnost ni le specifična funkcija telesa, ampak izraz eksistence (Merleau-Ponty, 2006).

Merleau-Pontyjeva filozofija je imela velik vpliv na razmišljanja Simone de Beauvoir in posledično njena filozofska dela. Njeno najbolj poznano delo in *magnum opus Drugi spol* je izšlo leta 1949, le štiri leta po izidu *Fenomenologije zaznave*. V *Drugem spolu* lahko opazimo tri instance, v katerih se je avtorica naslonila na fenomenologijo svojega prijatelja – opis živetelega telesa, obravnava seksualnosti in časovna narava izkustva (Heinämaa, 2004). Vendar pa to ni prvi zapis filozofskega srečanja med Beauvoir in Merleau-Pontyjem. Takoj po izidu *Fenomenologije zaznave* je Beauvoir objavila recenzijo v *Les temps modernes*. Sicer je besedilo samo po sebi kratko (zgolj pet strani v originalnem tisku), vendar predstavlja ključni element pri našem razumevanju filozofske povezave med Beauvoir in fenomenologijo Merleau-Pontyja. Predvsem pa služi kot osvetlitev fenomenološkega ozadja Beauvoir, ki je tako zelo pogosto potisnjeno ob stran. Ta umestitev je ključnega pomena za razumevanje *Drugega spola* kot celostnega in kompleksnega filozofskega dela. Treba je vedeti, da je bila Beauvoir ob pisanju recenzije že podrobno seznanjena s principi Husserlove nove filozofije, saj se je med letoma 1934 in 1935 posvetila raziskovanju fenomenologije v originalni nemščini – tako Husserla kot Heideggerjev kritični odziv (Heinämaa, 2004).

Tako je lahko objavljena kritika vsebovala poglobljeno razumevanje fenomenološke filozofije. Zaradi trdnega razumevanja konceptualnega temelja je bila zmožna izluščiti argumentacijo in prepoznati originalne vidike besedila. V recenziji Beauvoir poudarja Merleau-Pontyjev opis telesa in podaja predstavitev njegovega živetelega izkustva. Za razliko od avtorjev pred njim Merleau-Pontyjev filozofski cilj ni vzpostavitev novega teoretičnega sistema, ampak razkrivanje toka izkustev, ki predstavljajo skriti temelj teoretične in konceptualne konstrukcije (Beauvoir, 2004).

Fenomenološka utelešenost seksualnosti

Merleau-Ponty seksualnost najbolj obsežno obravnava v poglavju z naslovom *Telo kot seksualno bitje*. Ta obravnava telesa je vpeljana na točki, ko poskuša predstaviti bistveno funkcijo, ki omogoča, da si prisvojimo prostor ali objekt, telo pa predstavlja mesto tega prisvajanja. Dokler obravnavamo odnos med utelešenim subjektom in prostorom ali zaznano stvarjo, hitro zaidemo v obravnavo odnosa med epistemološkim subjektom in objektom. Da prikažemo genezo biti za nas, je treba vpeljati čustveno področje, saj je edino, ki je resnično za nas (Merleau-Ponty, 2006).

Ključni pomen v tem poglavju nosi obravnava pacienta Schneiderja, ki je med prvo svetovno vojno doživel poškodbo možganov. Posledično mu je bilo oteženo

prepoznavanje objektov oziroma predmetov, kljub temu da ni utrpel nobene poškodbe vida. Poleg oteženega vzpostavljanja konceptualne povezave med predmeti in njihovim pomenom oziroma namenom pa je imel težave s kompleksnimi motoričnimi gibi, kar je bilo nenavadno predvsem zato, ker je lahko opravljal vse posamezne motorične gibe. Pri povezavi njegovega stanja s fenomenološkim vprašanjem seksualnosti pa ima ključno vlogo dejstvo, da si bolnik od poškodbe naprej nikoli več ni sam od sebe želel seksualnega akta. Natančneje – tudi pogovori, erotični materiali ali erotični stik (npr. poljub) v njem niso vzbudili poželjenja ali seksualne stimulacije (Merleau-Ponty, 2006).

Njegovi odzivi so bili veliko bolj prostorsko pogojeni in vzbudil jih je šele neposredni stik z drugim telesom. Ob orgazmu partnerice ali ob prekinitvi predigre je prišlo do uplahnitve poželjenja in seksualni cikel se ni začel znova. Izlivi so bili na splošno redki in nikoli jih niso spremljale fantazije. Očitno je, da gre tukaj za več kot le za izgubo vidnih predstav. Izgubljene so bile vsakršne taktilne predstave seksualnih aktov, prav tako pa so tudi same taktilne stimulacije izgubile večino seksualnega pomena (Merleau-Ponty, 2006).

Če bi na tem mestu šlo za splošno izgubo tako seksualne kot vidne predstave, bi morali opisati tudi konkretne vidike te pomanjkljivosti na seksualnem področju. Namreč redkosti izlivov ni mogoče razlagati s šibkostjo predstav, saj le-te služijo bolj kot njihov učinek kot pa vzrok. V tej situaciji bi lahko sklepali na oslabitev običajnih seksualnih refleksov, vendar bi s tem samo zagovarjali, da seksualni refleksi ne obstajajo, kar pa je nesmiselno. Namreč, če bi bila seksualnost pri človeku neki avtonomni refleksni aparat, bi ob potencialni poškodbi prišlo do sprostitve avtomatizmov in seksualno vedenje bi bilo poudarjeno. Kar pa nakazuje, da poleg avtomatizma in predstave obstaja določeno vitalno območje: »... v katerem se razvijajo bolnikove seksualne možnosti, tako kot tudi prej omenjene gibalne in zaznavne pa tudi njegove intelektualne možnosti ...« (Merleau-Ponty, 2006: 171).

Obstajati mora neka funkcija, ki seksualnosti zagotavlja njen razvoj, normalna razsežnost seksualnosti pa se mora opirati na notranje zmožnosti posameznega subjekta. Merleau-Ponty pravi, da temu lahko rečemo *eros* ali *libido*, vendar mora obstajati nekaj, kar oživlja izvirni svet in ga seksualno osmisli oziroma ovrednoti, poleg tega pa vsakemu subjektu glede na njegove notranje zmožnosti pripiše, kako bo ravnal s svojim objektivnim telesom (ibid.).

Zato je pomemben Schneiderjev primer, saj je pri njem spremenjena sama struktura erogene izkustva. Namreč, običajno človek lastnega telesa ne zaznava enako kot ostalih objektov, ampak vidno telo podpira individualna seksualna shema, ki glede na okoliščine poudarja erogene cone in oblikuje splošno seksualno fiziognomijo, poleg tega pa se vse vključuje v čustveno celoto. Sprememba funkcije se jasno kaže pri Schneiderju, ki pravi, da je značaj tisti, ki naredi

žensko privlačno, ker imajo vse enako telo. Tesen telesni stik ne dosega novih pogojev njegove spremenjene seksualne strukture in zato ne pride do vzpostavitve seksualnega vedenja. Tako se bolnik ne more več sam postaviti v erotično situacijo, ki bi jo lahko sam od sebe razvijal do zadovoljitve. Predvsem gre za to, da mu konceptualno beseda »zadovoljitev« nič več ne pomeni, umanjka mu seksualna intencija, ki bi sprožila cikel sprememb v čustvovanju (Merleau-Ponty, 2006).

Če bolnik v drugih situacijah lahko izkorišča taktilne dražljaje, izgubili pa so svoj seksualni pomen, lahko sklepamo, da ne nagovarjajo več njegovega telesa s stališča seksualnosti. Torej, bolnik izvirnega sveta seksualno ne osmišlja več in okolica je zanj izgubila seksualni pomen. Do tega pa v prvi vrsti pride zato, ker je njegov pogled na situacijo hladen in je ne doživlja v sebi. Tako kaže, da ne gre le za objektivno zaznavo, ampak za določeno intencionalnost, ki je pri bolniku umanjala. Določena predstava nima seksualnega pomena takrat, ko si iz nepoznatih razlogov predstavljamo njeno povezavo s seksualnimi organi ali stanji ugodja, ampak mora obstajati za moje telo. Zato govorimo o zmožnosti, ki lahko dane dražljaje kadarkoli poveže v erotično situacijo in ji določi seksualno vedenje. Gre torej za erotično izkustvo, ki ne pripada razumu, vendar to ne pomeni, da gre zgolj za telesno funkcijo ali obrobni avtomatizem, ampak za intencionalnost (ibid.). »Schneider se ne more več postaviti v seksualno situacijo, tako kot na splošno ni več v čustveni ali ideološki situaciji. Obrazi se mu ne zdijo simpatični ali antipatični, saj druge osebe vrednoti glede na odnos, ki ga imajo do njega, glede na pozornost ali skrb, ki mu jo namenjajo ..., počutje je torej odvisno le od osnovnih organskih funkcij, svet pa je čustveno nevtralen« (Merleau-Ponty, 2006: 172).

Schneider ne širi svojega socialnega okolja, saj takega širjenja ni več zmožen (vzpostavljanje prijateljstev, razpravljanje o politiki ali veri, spoznavanje števil ...). Zato Merleau-Ponty seksualno življenje označi kot izvirno intencionalnost; zaznavanje, gibanje in predstavljanje pa te procese utemeljujejo na »intencionalnem loku«, ki pri izkustvu običajnega človeka predstavlja določeno stopnjo vitalnosti, pri bolniku pa popušča (ibid.).

Na tej točki se je treba obrniti tudi k raziskavam psihoanalize, ki pri obravnavi človeka ne razlaga toliko seksualne strukture, ampak v seksualnosti odkriva odnose in drže (ki pa so poprej bile predpisane zavesti). Predvsem gre za to, da v funkcijah, ki smo jih imeli za telesne, »odkriva dialektično gibanje in da seksualnost znova vključi v človeka« (Merleau-Ponty, 2006: 173).

Motili bi se, če bi mislili, da psihoanalitični pristop kakor koli nasprotuje fenomenološki metodi – prej nasprotno bi lahko trdili, da je psihoanaliza prispevala k razvoju fenomenologije, saj vsakršnemu človeškemu aktu pripisuje določen smisel. Predvsem pa je pomembno, da vsak akt poskuša razumeti in mu ne predpisuje mehanskih pogojev. Seksualno se ne enači z genitalnim, saj seksualno

življenje ni neki skupek genitalnih užitkov oziroma procesov, ki izhajajo iz genitalnih organov. Najpomembnejše in najbolj izpostavljeno pa je definiranje libida, ki ni instinkt ali naravna usmerjenost k določenim ciljem. Merleau-Ponty *libido* opiše kot splošno zmožnost, zaradi katere psihofizični subjekt vstopa v določena okolja in sprejema vedenjske vzorce. Ponovno gre torej za definicijo, ki se odmi-ka od anatomskih ali fizioloških pogojev in človeškimi aktom pripisuje določene pomene. Zato pomembno vlogo pri tej obravnavi igra zgodovina vsakega subjekta, saj psihoanaliza uporablja seksualno zgodovino za pojasnitev subjektovega življenja. To pa lahko stori, ker se »v njegovi seksualnosti zasnuje njegov bivanjski način glede na svet oziroma glede na čas in glede na druge ljudi« (Merleau-Ponty, 2006: 174).

Na tej točki se poraja vprašanje, kaj sploh seksualnost pomeni – gre za seksualno infrastrukturo življenja ali lahko pojem celo razširimo do te točke, da vključuje celotno bivanje? Vendar moramo tukaj postopati previdno, saj lahko hitro izpade, kot da ima vsako bivanje seksualni pomen, ali celo, da ima vsak seksualni fenomen bivanjski pomen. Namreč, ta tok misli vzpostavlja bivanje kot abstrakcijo, kar pa pomeni tudi označevanje seksualnega življenja. Vendar pa smo vzpostavili, da seksualno življenje ni več ločljiva funkcija, ki bi jo določala vzročnost organskega aparata, saj ga ni mogoče na tak način omejiti. Zato je nemogoče trditi, da seksualno življenje razloži celotno bivanje, saj se življenje očitno izraža v več tokovih (Merleau-Ponty, 2006).

»Seksualnosti ni mogoče zasnovati v bivanju, kakor da bi bila zgolj neki pomožen fenomen« (Merleau-Ponty, 2006: 175). Tudi če rečemo, da ima seksualnost bivanjski pomen in ali izraža bivanje, tega ne smemo razumeti, kot da je seksualno življenje zgolj izražanje ali simptom bivanja. Namreč, bivanja ne moremo »zvesti« na telo ali seksualnost in enako ne moremo seksualnosti »zvesti« na bivanje, saj bivanje ne pripada redu dejstev, ki bi jih lahko zvedli na druga dejstva. Pojmi, kot so sramežljivost, poželenje in ljubezen, imajo metafizični pomen, ki jih je nemogoče razumeti, če človeka obravnavamo kot nekakšen stroj, ki ga vodijo naravni zakoni ali instinkti, saj se tičejo človeške zavesti in čustev. Človek običajno ne kaže svojega telesa brez specifičnega namena, saj se mu zdi, da ga tuj pogled na njegovo telo oddaljuje od njega samega – nasprotno pa ima lahko občutek, da mu bo izpostavljanje predalo drugega. S tem se sramežljivost in nesramežljivost zapletata v dialektiko gospodarja in sužnja. Ker imam telo, lahko pod pogledom drugega postanem objekt in za drugega izgubim osebnost, vendar lahko tudi jaz iz drugega naredim objekt, a ta odnos nima smisla, saj s prepoznavanjem nesvobode v drugem zame izgubi vsakršni pomen. Ker imam telo, to pomeni, da me lahko drugi obravnavajo kot objekt, vendar želim biti subjekt – s tem se pokaže dialektika množstva zavesti, ki jo izražata sramežljivost in nesramežljivost. Ključnega pomena pa je, da lahko na enak način obravna-

vamo tudi seksualno poželenje (ibid.). »To, kar si želimo prilastiti, torej ni telo, ampak je telo, ki ga oživlja zavest ..., nikoli ne ljubimo nore osebe, razen če smo jo ljubili, še preden je postala nora« (Merleau-Ponty, 2006: 183). Ko telesu pripoznamo njegovo pomembnost, postane objekt za drugega in subjekt zame. Glede na pomembnost seksualnosti in seksualnega užitka v družbi lahko sklepamo, da je seksualno izkustvo nekaj vsakomur danega in dosegljivega, predvsem v najsplošnejših momentih odvisnosti in neodvisnosti; sužnja in gospodarja; sramežljivosti in nesramežljivosti (Merleau-Ponty, 2006).

Človeško vedenje že vsebuje seksualno vznemirjenje, ob tem pa seksualnost izvajamo tudi zaradi nje same v povezovanju z večpomenskostjo telesa. Vendar pa telo postane večpomensko šele v izkustvu, predvsem v seksualnem izkustvu oziroma zaradi njega. Merleau-Ponty meni, da smo s Freudom seksualnost posplošili in vsebine zavesti ni dejansko mogoče označiti kot seksualne (ibid.).

»Seksualnost se pred samo seboj skriva za masko splošnosti, nenehno skuša ubežati napetosti in drami, ki ju ustvarja ... Seksualnost ne prehaja v človeško življenje in prav tako se v svojem jedru ne izraža z nezavednimi predstavami.« (Merleau-Ponty, 2006: 183–184) Kar s tem želimo povedati, je, da je seksualnost vselej prisotna v človeškem življenju kot nekakšna atmosfera. Na podoben način kot se sanjajoči ne zaveda latentnega pomena sanj, tudi genitalnih dražljajev sprva ne prepoznamo kot takih. Podobno kot za sanjajočega velja tudi za nezavedni del budne osebe, da ga čutimo v naših predstavah – skozi to posebno meglico zaznavamo svet. Obstajajo določene oblike ali prednostni odnosi, za katere vemo, da so (podobno kot sanje) dvoumni in povezani s seksualnostjo, čeprav je ne izrekajo direktno. Tukaj pa se ponovno vzpostavi povezava med telesom in izkustvom, namreč seksualnost se s telesom in preko telesa širi – podobno kot z roko sežemo po objektu, implicitno vemo, da se roka proži; ali ko premikam oči, računam na njihovo gibanje brez zavestnega razmišljanja o gibu ali namenu, vendar pa se kljub vsemu zavedam, da je premikanje vidnega polja navidezno in da se premikajo zgolj moje oči. Prav tako tudi seksualnost motivira oblike izkustva, ne da bi bila aktivni objekt zavesti (ibid.).

S tem lahko seksualnost obravnavamo kot večpomensko atmosfero in zaradi tega jo Merleau-Ponty postavi ob bok razsežnosti življenja. Zanj je večpomenskost bistvo človeškega bivanja, saj ima vse, kar počnemo in mislimo, več pomenov. Seksualnost postaja bivanje, ko vpliva na življenjski slog (kar se lahko kaže tudi kot sramežljivost ali odmik od seksualnosti) in s tem pridobiva tako splošen pomen, da subjektu nudi priložnost za številne zaznave in razumsko utemeljene odločitve. To prelivanje pa se lahko razvleče do točke, da v seksualnosti ni mogoče več videti oblike bivanja (Merleau-Ponty, 2006).

Med bivanjem in seksualnostjo nastane osmoza, kar pomeni, da se bivanje zliva v seksualnost, obenem pa se seksualnost zliva v bivanje, tako da je pri dani odločitvi ali delovanju nemogoče ločiti med seksualno motivacijo in tisto, ki izhaja iz drugih virov, neko odločitev ali delovanje pa je nemogoče ovrednotiti kot »seksualno« ali »ne seksualno« (Merleau-Ponty, 2006: 185).

Tako kot telo na splošno tudi seksualnost ni naključna vsebina našega izkustva, namreč bivanje nikoli ne zapusti samega sebe in vse, kar je, ni zanj nikoli naključno ali zunanje, saj vse nosi v sebi. Ključno za nedoločenost bivanja je operacija podeljevanja smisla nesmiselnemu in s tem tisto, kar ni imelo seksualnega pomena, pridobi splošnejši pomen in naključno postane razumsko. V človeku je torej povezano vse – od seksualnosti do gibanja in umnosti. Zato je tukaj ključnega pomena razumevanje, da je v človekovi biti nemogoče ločevati med telesno organizacijo kot tistim naključnim in med drugimi bivanjskimi funkcijami kot tistim nujnim. V človeku je vse nujnost, saj se v vsem izraža isti način bivanja. V človeku je nekaj lahko naključno samo v smislu, da nobenemu otroku ob rojstvu ne moremo pripisati nekega bistva človeškega načina bivanja, saj se mora to bistvo nenehno prenavljati skozi naključja objektivnega telesa.

Vrnjeno telo

Beauvoir svojo recenzijo *Fenomenologije* zaznave prične z obratom k umestitvi otroka v družbo. Izobrazba in etika sveta, v katera je otrok umeščen, mu zapovedujeta desubjektivizacijo – zahtevata, da se odpove svoji individualnosti, svojemu »jazu« v odnosu do drugih. Ohraniti mora zavedanje človeškosti, vendar zgolj v odnosu do drugih, med drugimi, skupaj z ostalimi je podvržen univerzalnemu zakonom. Gola znanost ga vzpodbuja, da poskusi pobegniti iz lastne zavesti in se obrne stran od živetelega in pomenljivega, v zameno pa mu ponuja univerzalne, zamrznjene objekte, odmaknjene od pogleda ali misli. Vendar navkljub etični zapovedi družbe vsak subjekt pozna skrivnostno intimnost eksistence, ki je le njegova. Iz tega se rodi vrzel, ki jo lahko opazimo med teorijo in prakso, odkritimi mnenji in skritimi prepričanji, naučenimi predpisi in spontanostjo življenja. S tem je subjektu odtrgan svet in subjekt izvzet iz sveta – s tem postane nemogoče, da bi istočasno posedovali tako svet kot sebe. Posledično se nekateri obrnejo k zamrznjenim, tujim objektom in zavračajo misel, da ob tem izgubljajo sebe (Beauvoir, 2004).

S tem v ospredje stopa fenomenologija, ki je subjektu vrnila pravico do avtentične eksistence preko odstranitve vrzeli med subjektom in objektom. Nemogoče je vzpostaviti in definirati objekt, če ga odrežemo od subjekta, preko katerega in za katerega se daje kot objekt. Beauvoir zapiše, da *Fenomenologija zaznave* ni le izjemno strokovno delo, ampak zadeva vsakega posameznika in celo človeštvo, saj zajema celotno človeško stanje. Po njenem mnenju fenomenološki pristop predstavlja temelj za vzpostavitev etike, ki jo lahko vsaka oseba iskreno in v celoti upošteva. S tem pravi, da otroku vračamo drznost reči: »Tukaj sem« (Heinämaa, 2004). Fenomenološki pristop subjektu omogoča dostop do sveta in s tem možnost, da v njem najde sebe (Beauvoir, 2004).

V tem oziru se osredotočamo predvsem na telo oziroma natančneje na subjektivno lastno telo, ki ga znanost obravnava kot odtujenega in pripadajočega univerzalnemu svetu objektov, fenomenologija pa subjektu vrača dostop do eksistence lastnega telesa. Kot na več točkah v besedilu Merleau-Ponty tudi pri obravnavi odnosa do lastnega telesa pri analizi uporablja primerjavo med običajnim procesom in patološkimi primeri, s čimer pokaže, da je obravnava lastnega telesa kot tujega objekta enostavno nemogoča. Najpogosteje se pri tem uporablja primer fantomske okončine, ki postane razumljiv šele, ko telo postane način bivanja v svetu – lahko bi celo rekli skupek »prijemov«, ki jih imamo na svetu. S tem telo obravnava svet kot prijemljiv in tak lahko ostane tudi po odstranitvi okončine, tudi če smo dejansko izgubili način za prijetanje sveta. Objekt v svetu se mi daje kot prijemljiv in me opozarja na roko, ki je več nimam, preko katere bi poprej prijemal svet in objekt v njem, na njeno odsotnost pa me opozarja preko objektove prisotnosti in prezenca v okolju (ibid.).

Pomemben primer, ki ga obravnava Merleau-Ponty, je pacient s cerebralno poškodbo, ki ni zmožen opravljati abstraktnih gibov (npr. upogib prsta), lahko pa še vedno seže po robček, torej se odzove na konkretno situacijo. Lahko bi rekli, da mu je njegovo fenomenološko telo še vedno na voljo – kljub poškodbi je telo ostalo nedotaknjeno v njegovi vlogi kot sredstvo njegovega bivanja v svetu. Lahko živi svoje telo, ne more pa ga konceptualno odtujiti in ga misliti kot objekt med drugimi objekti (Beauvoir, 2004; Merleau-Ponty, 2006).

S tem se zdi, da je telo v prvi vrsti živeto telo, fenomenološko telo; v svetu predstavljeno telo, ki se daje kot objekt, vendar pa ima sekundarno vlogo in je naknadno dodano k realnosti živetega telesa. Naše telo ni v svet postavljeno na enak način kot drevo ali kamen, ampak se v njem giblje – v njem živi. Na splošno bi lahko rekli, da je to način, kako imamo svet. Naše eksistence ne izraža v smislu njene zunanje dopolnitve, ampak se v telesu naša eksistenca uresničuje (Beauvoir, 2004). Preko vrnitve telesa nam fenomenologija vrača tudi svet in objekte v njem – preko telesa lahko »imamo svet«, ga obiskujemo in razumemo. Zaznava ni odnos med subjektom in objektom, ki sta drug drugemu tuja, ampak nas

povezuje s svetom kot komunikacija in združitev (ibid.). »Stvari nam govorijo, in temu ne smemo pripisati metaforičnega ali simbolnega pomena. Narava je resnično jezik, ki bi sam sebe učil, kjer sama struktura znakov razkriva njihov pomen.« (Beauvoir, 2004: 162) S tem avtorica želi sporočiti, da človek ne more biti tujek v svetu, saj je svet naša domena – tudi najbolj neukročena puščava ali najbolj skrita jama nosita človeški pomen. Vendar pa ima njihova poznana stran vedno tudi tiho, misteriozno plat – tisto Drugo, ki nam uhaja, saj svet ni le objekt, ampak presega vse naše perspektivne poglede. Zato je svet kljub svoji resničnosti vedno tudi nepopoln. Takoj, ko se umestim v trenutku, da uzrem in zaznavam svet okoli sebe, svet potisnem v nedosegljiv horizont mojega izkustva. Zato Merleau-Ponty vzpostavlja, da se naša eksistenca nikoli ne dojema v svoji golosti, ampak je vedno izražena z našim telesom, ki pa ni zaprt v tem trenutku in s tem implicira celotno zgodovino subjekta (Beauvoir, 2004; Merleau-Ponty, 2006).

Sebe je na primer možno v prostoru vzpostaviti samo v odnosu do predhodno danega prostora, ki pa tudi sam po sebi nakazuje na *a priori* prostor, ne da bi se ustavili na nekem »prvem«, nekje zasidranem nivoju. Zaznava prostora in vse ostale zaznave na splošno predpostavljajo nedoločeno zgodovino – komunikacijo s svetom, ki je starejša od misli in ki jo vzpostavlja dejstvo našega rojstva. Moja zgodovina je vzpostavljena v telesu, ki vzpostavlja odnos s svetom pred mojim obstojem (Beauvoir, 2004). »Na osnovi teh definicij sveta in človeka Merleau-Ponty razmišlja o večini glavnih problemov, ki se tičejo *condition humaine*, in ponuja nekaj zanimivih predlogov, predvsem o vprašanju seksualnosti ...« (Beauvoir, 2004: 163)

Beauvoir zagovarja stališče, da se filozofija poskuša znebiti opozicije med subjektom in objektom. Predvsem v fenomenološkem okviru se objekt vedno daje subjektu in subjekt se vedno obrača k objektu – sta soodvisna. V tem oziru se Beauvoir nanaša na Husserla, ki pravi, da je vsako izkustvo intencionalno, torej je izkustvo nečesa, vedno je usmerjeno k nekemu objektu. Seveda izkustvo vsebuje tako subjektivno kot objektivno stran, ki sta sistemsko prepleteni, in njuno soodvisnost je mogoče raziskovati preko fenomenološke metode redukcije. Za Beauvoir je fenomenološka ideja intencionalnosti ključnega pomena predvsem v okvirih etike, kar je pri njej tesno povezano s filozofsko obravnavo dvoumnosti. Njeno glavno stališče zagovarja, da vrednot ne diktira narava ali Bog, ampak so njihov vir naša dejanja, interakcije in prakse. Eksistencialistična drža v etiki zagovarja prepoznavo naše vloge in odgovornosti pri ustvarjanju vrednot. *Drugi spol* je primer praktične aplikacije predstavljene filozofije, ki jo je Beauvoir prenesla na področje ženske podrejenosti (Heinämaa, 2004).

Tradicionalno se je delo Beauvoir obravnavalo kot aplikacijo Sartrove filozofije na praktične primere. Šele ko je bil Sartre izvzet iz enačbe, je bilo mogoče prepoznati, da je Beauvoir od nekdaj črpala iz različnih virov in da njena obravnava pozicije spolov predstavlja njeno originalno razumevanje eksistencialne etike. V

obravnavani recenziji Merleau-Pontyjevega dela lahko vidimo, da njegovi filozofiji namenja poglobljen premislek in na trenutke nasprotuje Sartrovi interpretaciji določenih pojmov (npr. subjektivnosti). Pri obravnavi njenega dela je treba opustiti domneve, ki izvirajo iz njenega zasebnega življenja, in opazili bomo, da se nam ponujajo drugačne in nove interpretacije njenih obsežnih in izčrpnih besedil. Vprašanje, iz katerih virov je spletla svojo interpretacijo filozofije in specifično njene obravnave ženske in seksualnosti, ostaja v veliki meri neodgovorjeno, vendar si želimo поблиžje pogledati povezavo med Merleau-Pontyjevo fenomenološko interpretacijo seksualnosti in med seksualnostjo, kot jo Beauvoir obravnava v poglavju *Spolna iniciacija* (Heinämaa, 2004).

Subjekt ali objekt, duh ali meso

Spolna iniciacija je izredno pomembno poglavje v *Drugem spolu* predvsem zato, ker predstavlja ključni preobrat v življenju posameznice oziroma prelom z njeno preteklostjo. V fenomenološki obravnavi pa je odličen prikaz dvojnosti dinamike subjekt–objekt. Kot opozarja Merleau-Ponty, se pri obravnavi odnosa med utelešenim subjektom in njegovo okolico hitro omejimo na dinamiko med epistemološkim subjektom in objektom. Tukaj pa se pojavljajo tako subjektivacija sebe in objektivacija Drugega, kot to predstavlja Merleau-Ponty, kot kriza ženske pri objektivaciji lastnega telesa ob prvem stiku s seksualnostjo. Na koncu poglavja Beauvoir odlično strne lastne misli o krizi, ki jo stik s seksualnostjo vzbuja pri ženski:

Erotična izkušnja je ena tistih, ki ljudem najočitneje razkriva dvoumnost njihovega položaja; v njej se doživljajo kot meso in duh, kot drugi in subjekt. Ta konflikt se najbolj dramatično kaže pri ženski, saj se naprej dojema kot objekt in ne doseže takoj ugodja, v katerem bi lahko našla zanesljivo avtonomijo ... (Beauvoir, 2022b: 168–169).

Razčlenimo nekoliko ta navedek. Čeprav besedilo primarno govori o iniciaciji v seksualnost, se pri Beauvoir ta močno prepleta z iniciacijo v spol. Ob analizi tega besedila lahko prepoznamo, da v določenih instancah govorimo o družbeni iniciaciji in vzgoji v spol, ki nam je bil pripisan ob rojstvu. Zavoljo lažjega razumevanja sta na tem mestu uporabljena izraz spol, ko govorimo o družbenih konstruktih in družbenih normah [*gender*], ter izraz seksualnost za vse, kar pritiče

seksualnim dejavnostim oziroma seksualnim aktom. Pomembno pa je izpostaviti, da sta pri Beauvoir ta dva pojma močno prepletena med seboj, kar je tudi zelo jasno razvidno v obravnavanem poglavju.

Ključnega pomena za ustrezno interpretacijo tega besedila pa je razumevanje, da gre v tem poglavju specifično za govor o prvem stiku s seksualnostjo. V to so vključeni občutki tik pred, med in po prvem seksualnem aktu ter vse okoliščine, ki so v to vpletene. Ne gre torej za odnos žensk do seksualnosti v vseh stopnjah njihovega življenja, ampak se nanaša na prvo seksualno izkušnjo in kako le-ta vpliva na odnos do sledečih seksualnih izkušenj. Poleg tega Beauvoir izpostavlja, da se lahko kljub negativni prvi izkušnji odnos tekom življenja vedno tudi izboljša oziroma spremeni (Beauvoir, 2022b).

V samem začetku se Beauvoir opre na Freuda in izpostavi, da se seksualnost prične razvijati že zelo zgodaj. Preko spoznavanj lastnega telesa in teles drugih kot seksualnih se tekom otroštva razvije splošno razumevanje seksualnosti. Istčasno in recipročno pa se akumulirajo tudi vse družbene informacije, ki se tičejo konstrukcije spola. S tem se torej izoblikujejo tudi norme in pričakovanja za subjekt glede na njen ali njegov spol (Beauvoir, 2022b; Freud, 2013).

Za razliko od prehodnih besedil, ki so obravnavala temo seksualnosti, je Beauvoir specifična v tem, da v ospredje postavlja žensko in njeno izkušnjo. To ne pomeni, da moškega in njegovo izkušnjo ob prvem stiku s seksualnostjo popolnoma zanemari, ampak tukaj ni v ospredju. Namreč, za mlado žensko prva seksualna izkušnja predstavlja prelom s preteklostjo. Navadno gre za nepričakovano boleč in grob dogodek, zaradi česar se lahko pri posameznici vzpostavijo različni problemi. Kriza se včasih razreši sama, predvsem pa je treba razumeti, da sta sama prva izkušnja in odziv posameznice ključnega pomena za njeno nadaljnje seksualno življenje (Beauvoir, 2022b).

Na tej točki pa se prične porajati vprašanje, zakaj je za žensko prva seksualna izkušnja tako drugačna od moške in zakaj se jo povezuje z izrazi, kot so kriza, prelom, grobost itd. Ta obravnava je seveda dvoplastna in zajema tako biološko kot družbeno oziroma psihološko gledišče, ki sta med seboj tesno povezani (ibid.). Z biološkega vidika osrednjo točko predstavlja to, čemur Beauvoir pravi »anatomska usoda ženske«. Namreč, za moškega je prehod iz otroške v odraslo seksualnost relativno lahek, saj pride do jasne objektivacije seksualnega ugodja v erekciji. Moški se sicer s spolovilom, dlanmi in ustnicami steguje po partnerki, a ostaja pri tem dejanju v središču aktivnosti. Sega po Drugem, a ostaja v središču pozornosti, je subjekt soočen z objekti (ibid.). »Projicira se proti drugemu, ne da bi pri tem izgubil avtonomnost ...« (Beauvoir, 2022b: 132). Seksualni akt pa zanj doseže svojo enotnost v svoji naravni dopolnitvi, tj. v orgazmu. Seksualno občevanje ima v tem kontekstu točno določen cilj in to je ejakulacija oziroma izpraznitev izločkov, ki so se nabrali, ob čemer občuti tudi ugodje. V njegovem primeru je služē-

nje biološki vrsti združeno z ugodjem. Pri ženski pa ni tako. »Ženska erotika je mnogo kompleksnejša in odseva kompleksnost ženske situacije« (ibid.). Ta kompleksnost se med drugim izraža v nasprotju dveh organov: klitoris in vagine. V začetku središče ženske seksualnosti predstavlja klitorisni sistem, ki se tudi v odrasli dobi biološko ne spremeni in tako ženski omogoča ohranitev seksualne avtonomije, saj klitorisnemu spazmu, podobno kot pri moškem orgazmu, sledi uplahnitev organa. Vendar pa je pomen klitoris vedno sekundarne narave, saj ugodje, ki pride z njegovo stimulacijo, nima nobene vloge pri razmnoževanju, tj. služenju biološki vrsti, in tako ni vključen v »normalno« seksualno aktivnost. Tako ob seksualni iniciaciji središče ženske seksualnosti postane vagina, preko katere se zgodi oploditev. Ugodje je tako doseženo s krčenjem notranje vaginalne površine, ki pa se ne izteče v jasno določen in dokončen orgazem (Beauvoir, 2022b). O ženskem ugodju Beauvoir proti koncu poglavja zapiše, da:

se razširja po vsem telesu; ni vedno osredotočen na genitalni sistem; in tudi če je, vaginalne krčitve ne proizvedejo pravega orgazma, ampak prej nekakšen sistem valovanj, ki se ritmično rojevajo, izginjajo, se znova oblikujejo, na trenutke dosežejo vrhunec, nato pa se pomešajo in zlijejo skupaj, ne da bi zares do kraja ugasnili (Beauvoir, 2022b: 161).

Z naravnega vidika normalni seksualni akt žensko dejansko postavlja v odvisnost od moškega. V običajnih okoliščinah si jo moški vedno lahko vzame – žensko zavračanje je vedno mogoče premagati. Ker je ženska objekt, njeno nesodelovanje bistveno ne spremeni njene naravne vloge. Poleg tega lahko do oploditve pride, ne da bi ženska občutila kakršno koli ugodje. Predvsem pa žensko seksualno iniciacijo v večini spremlja bolečina, ki sicer variira glede na posameznico, vendar pa ima tesno povezavo s samimi okoliščinami prvega seksualnega akta ter z njenimi družbenimi in psihološkimi predispozicijami (ibid.).

Tukaj ključno vlogo igra krepostnost, ki jo je ženski pripisala patriarhalna družba. Seveda obstajajo nekolikšne razlike med zapisi, ki jih predstavlja Beauvoir, in današnjim stanjem, saj je bilo v tistih časih veliko govora o zakonski zvezi in devištvu ob poroki, kar se je z leti omililo, vendar pa je moškemu še vedno priznana pravica, da poteši svoje seksualne želje, za žensko pa se še vedno uporabljajo izrazi – npr. da je »dala«, da je »lahka«. Zavajanjem moških se mora še vedno upirati, drugače je bila »zapeljana« ipd. Struktura zakonske zveze in prostitucija kažeta, da se ženska daje, moški pa jo za to nagraduje in si jo vzema. Z darili ženska sprejme gospodarja in s tem se izgubi vsa recipročnost v odnosu (Beauvoir, 2022b). Moško seksualno aktivnost se primerja z vojaškim besedi-

ščem z govori o naskoku, zmagi, izstrelu, z idejo osvojevalca in osvojene stvari itd. Privilegirana pozicija moškega se kaže tudi v tem, da se njegova napadalna biološka vloga sklada z njegovo družbeno funkcijo poglavarja, gospodarja (ibid.).

Pred seksualno iniciacijo se v mladi ženski vrstijo dvounmja, protislovja, strahovi, družbene in moralne zapovedi. Zaradi nevednosti obeh partnerjev se ženska preda aktu, ki mu umanjka vsa ideja ljubljenja, nežnosti in hrepenjenja in je zamenjan s surovo telesnostjo in bolečino. Objem, ki jo obdaja, je lahko tako za točišče in zaščita, hkrati pa jo lahko tudi vklepa in duši. Mlada ženska ne pozna svojega telesa in organ, preko katerega se bo zgodila seksualna iniciacija, je tudi njej nepoznan. Ženska potrebuje moškega, da se ji razodene lastno telo. Tako kot moški si tudi ženska želi partnerja posedovati, po njem posegati in se z njim zlit, vendar ji za to primanjkuje organ in sprejme svojo pasivno vlogo. Seveda obstajajo možnosti, da bi ženska prevzela neko stopnjo aktivnosti, vendar to navadno ni prakticirano pri prvi seksualni izkušnji in tudi moški ne bi želel sprejeti pasivne vloge. Na tej točki se vzpostavi množstvo zavesti, o kateri govori tudi Merleau-Ponty – ker ženska poseduje telo, pod pogledom drugega postane objekt, vendar zaradi odsotnosti užitka ali organa, ki bi ji *a priori* omogočil avtonomnost, postane odvisna in ob seksualni iniciaciji sama sebe prepozna kot objekt. Čeprav ve, da bi lahko tudi ona partnerja spremenila v objekt, si tega ne želi, saj prepozna svoj odpor do tega, da je obravnavana kot objekt, oziroma je postavljena v pozicijo objekta in želi postati subjekt (Beauvoir, 2022b; Merleau-Ponty, 2006). »Devici noben organ ne omogoča, da bi potešila svojo aktivno erotiko; in nima še žive izkušnje tistega organa, ki jo zapisuje pasivnosti« (Beauvoir, 2022b: 139). Ta pasivnost pa vseeno ni popolna nedejavnost ali hladnost – za ustrezno vznemirjenje bi v njenem telesu moralo priti do pozitivnih procesov, tj. vzbuditev erogenih con, nabreklost določenih tkiv, izločanj, pospešitve pulza in dihanja ..., ki pa ob prvem seksualnem aktu navadno niso doseženi. Fiziološki vzroki, povezani s psihičnimi dejavniki, moralnimi inhibicijami, strahovi pred bolečino, nosečnostjo in prelomom s preteklostjo, so vsi aktivni faktorji pri seksualni iniciaciji (ibid.). Ključno je razumevanje, da je iz sebe narediti objekt ali pasivnost nekaj popolnoma drugačnega kot biti pasivni objekt. Ob odstranitvi fizične napetosti in moralnih ovir se lahko »vsa življenjska energija usmeri v ...« (ibid.) seksualni akt. Ko se vse to zlije, lahko tudi v svoji predanosti pride do aktivnega delovanja, kjer ženska kot uročena praska ali grize in se telo usloči v iskanju lastnega užitka. To pa je praktično nemogoče pričakovati od mlade ženske, katere deviško telo in obremenjena zavest ne želita v dejanju prisostvovati niti se ne more ali ne zna na tak način prepustiti (Beauvoir, 2022b). Njen um je preobremenjen s tabuji, prepovedmi, predsodki in zahtevami, teh nekaj ur ali le trenutkov pa zajema njeno celotno seksualno iniciacijo. Zato si je mogoče predstavljati, da za žensko prvi koraki v erotiki niso enostavni. V tem enkratnem

dejanju se zgodi prelom med preteklim sanjarjenjem in neizprosno realnostjo. Tako anatomsko usoda kot družbena pozicija moškemu pripisujeta vlogo iniciatorja. Seveda je tudi mlademu devičniku prva partnerka iniciatorica, vendar se njegova seksualna avtonomija jasno kaže v erekciji. Ženska pa potrebuje to izkušnjo, da se ji razkrije njeno lastno telo. »On si vzame svoje ugodje; njej ga daje; že te besede same ne predpostavljajo recipročnosti« (ibid.).

Mlada moški in ženska zelo različno dojemata svoji telesi. Moško spolovilo je preprosto in se razkazuje, medtem ko je tudi ženski sami njeno spolovilo misteriozno. Skrito je, ne vidi ga, vsak mesec krvavi. Poleg tega pa predstavlja tudi izvor potencialne bolečine, nosečnosti in notranji konflikt s tabuji in prepovedmi, ki izvirajo iz njene vzgoje in iz družbe. Če svojemu seksualnemu partnerju ne zaupa popolnoma in opusti vse svoje inhibicije, previdnost hromi njeno erotiko oziroma seksualnost (ibid.).

Beauvoir zapiše, da so »najugodnejše okoliščine za spolno iniciacijo tiste, v katerih se dekle brez nasilnosti in presenečenja, brez vnaprej določenih pravil in točnega roka počasi uči premagovati sramežljivost, se privaja na partnerja, vzljubi njegove nežnosti« (Beauvoir, 2022b: 155). V tem citatu Beauvoir opisuje proces, v katerem ženska nenasilno spoznava svoje telo in ob tem tako zase kot za drugega iz objekta postaja subjekt. Tisto, kar si želimo v seksualnosti prilastiti, ni nikoli samo telo, ampak je telo, ki ga prežema zavest – telesi segata eno po drugem v aktu, kjer sebe in drugega prepoznata kot subjekta (Beauvoir, 2022b; Merleau-Ponty, 2006).

Zaključek

V pričujočem članku smo želeli pokazati, da je filozofsko izhodišče *Drugega spola* fenomenološko razumevanje telesa, in opis fenomena, imenovanega ženska. Najpogostejša izhodiščna napaka je, da se besedila Beauvoir (tudi strokovna) obravnavajo kot esejistična in poljudna pričanja s področja sociologije in zgodovine, namesto da bi se jim pripoznalo njihovo dejansko filozofsko vrednost. Zato poskušamo pokazati, da je njena misel posledica dolgoletnega študiranja in izpopolnjevanj ter da Sartrova misel pri njej ni implicitna (Heinämaa, 1999). Poleg sociološko-zgodovinske interpretacije *Drugega spola* pa je preko razumevanja Merleau-Pontyjevega pogleda na telo in seksualnost mogoče prepoznati tudi fenomenološki opis realnosti, ki jo imenujemo ženska. Predvsem pa je njen namen analizirati vse okoliščine, ki so prisotne pri vzpostavitvi te realnosti (ibid.). »Njeno delo vključuje radikalno problematizacijo naših idej o ženskosti, ženstvenosti in ženski podrejenosti kot tudi o seksualnosti, utelešenosti in odnosih med subjektom in drugim« (Heinämaa, 1999: 115).

Drugi spol nam poda podroben opis živetega seksualnega telesa, njegovih telesnih in spiritualnih aspektov, predvsem pa njegov odnos do drugih teles in sveta na splošno. Kot Beauvoir predstavlja seksualnost v svojem obsežnem delu, ne gre le za en element obstoja, ampak prežema našo celotno eksistenco, kar močno napeljuje na Merleau-Pontyjevo obravnavo problema. Kot je razvidno iz obravnave poglavja *Spolna iniciacija*, za Beauvoir telo ni le stvar, ampak način, kako stopamo v stik s stvarmi, kako se nanje odzovemo in kako stvari vplivajo na nas (Heinämaa, 1999). V povezavi z Merleau-Pontyjevim poglavjem o seksualnosti oba razvijata idejo mesa, ki uteleša nasprotujoča si nagnjenja – telo, ki je tako subjekt in objekt. Beauvoir pa to misel pelje dalje in vzpostavi, da je telo kot medij bivanja najlažje prepoznati v zatiralskih kontekstih bivanja na način ženske (McWeeny, 2017). Torej, ključna povezava pri obravnavi telesa in seksualnosti sta pri njiju pojma subjekta in objekta ter njuni združljivosti oziroma neločnosti pri seksualnosti. V *Fenomenologiji zaznave* je jasno predstavljeno, da je telo za drugega objekt in zase subjekt, kar je natanko ideja, ki jo Beauvoir predstavlja skozi celotno svoje besedilo in se tako jasno pokaže v ženskem predajanju, odkrivanju in razkrivanju lastnega telesa. Telesa, ki je tudi njej sami tuje in potrebuje drugega, da se njej sami razkrije. Telo, ki nas uteleša, naše fiziološke in čustvene dražljaje, vendar nas vedno presega in posega v svet in po drugem, ki se nam daje kot objekt, vendar ga prepoznamo kot sebi enakega in ga želimo doživeti kot subjekt (Beauvoir, 2022b; McWeeny, 2017; Merleau-Ponty, 2006).

Medtem ko Merleau-Ponty seksualnost predstavlja kot metafizični odnos do sveta in Drugega – v nekem smislu komunikacijo – pa Beauvoir to misel dopolnjuje z izpostavljanjem, da je seksualnost drastično drugače doživeta s strani moškega ali ženske, predvsem v odnosu do subjektivnosti in objektivacije. In ravno pri seksualni iniciaciji, pri prvem stiku s seksualnostjo, človeško bitje odkrije sebe kot meso in duh; kot drugi oziroma objekt in subjekt. Zato je ta izkušnja izrazita za žensko, ki se najprej prepozna kot objekt, saj sprva ne najde avtonomije v užitku. Tako lahko prepoznamo drugo knjigo *Drugega spola* kot fenomenološko razlago spolne razlike, kar Beauvoir doseže preko predstavitve živeti izkušenj. Žensko definira način, kako zaznava svoje telo v odnosu do sveta in do drugih subjektov (McWeeny, 2017).

»Ženska se ne rodi; ženska to postane« (Beauvoir, 2022b: 15). To je eden najbolj poznanih citatov Beauvoir, ki nam sporoča mnogo pomembnih stvari, vendar s fenomenološkega vidika jasno sporoča, da zanjo ženska ni trdna realnost, ampak postajanje oziroma večno spreminjanje. Zato na nobeni točki ne poskuša opisati, kaj ženska je, in jasno zastavlja, da to ni mogoče, saj gre za večpomenskost bivanja, ki se spreminja ne le na utelešeno izkušnjo, ampak tudi glede na drugega, ki ga opazuje. Prej bi rekli, da gre za poskus opisa skupne osnove za vse posamezne živete izkušnje ženske eksistence. Za Beauvoir žensko in moško telo nista dva

ločena koncepta, ampak različni variaciji človeške utelešenosti. Opis ženskosti zelo spominja na Merleau-Pontyjevo umestitev seksualnosti in bivanja, saj velja, da je vseprisotna v živeči izkušnji, vendar ne biva v nekem specifičnem organu, osebi ali praksi, ampak se manifestira kot živeta in razvijajoča se specifičnost spreminjanja (Heinämaa, 1999).

Literatura

- Beauvoir, Simone de (2004): A Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty (1945). V: *Philosophical Writings*, M. A. Simons, M. Timmermann in M. B. Mader (ur.), 159–164. Urbana: University of Illinois Press.
- Beauvoir, Simone de (2014): *Le deuxième sexe II*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, Simone de (2022a): *Drugi spol: Dejstva in miti*. Ljubljana: Krtina.
- Beauvoir, Simone de (2022b): *Drugi spol: Doživeta izkušnja*. Ljubljana: Krtina.
- Bergoffen, Debra (2004): Simone de Beauvoir (Stanford Encyclopedia of Philosophy). Dostopno na: <https://plato.stanford.edu/entries/beauvoir> (Pridobljeno 1. avgust 2024).
- Card, Claudia (2003): *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, Sigmund (1995): *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Ljubljana: Škuc.
- Freud, Sigmund (2013): *Spisi o seksualnosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Heinämaa, Sara (1999): Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference. V: *Hypatia* 14 (4): 114–132. Dostopno na: <https://www.jstor.org/stable/3810830>.

- Heinämaa, Sara (2004): Introduction to A Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty. V: *Philosophical Writings*, M. A. Simons, M. Timmermann in M. B. Mader (ur.), 153–159. Urbana: University Of Illinois Press.
- Hengehold, Laura in Bauer, Nancy (2017): *A Companion to Simone de Beauvoir*. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated.
- McWeeny, Jennifer (2017). Beauvoir and Merleau-Ponty. V: *A Companion to Simone de Beauvoir*, Nancy Bauer in Laura Hengehold (ur.), 211–224. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Merleau-Ponty, Maurice (2006): *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Wilkerson, William (2017): Beauvoir and Merleau-Ponty on Freedom and Authenticity. V: *A Companion to Simone de Beauvoir*, Nancy Bauer in Laura Hengehold (ur.), 224–236. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated.

So-konstituiranost eksistence in utelešenosti

Abstract

Co-Constitutedness of Existence and Embodiment

In *Being and Time*, Heidegger unveils two existential aspects of the traditional problem of affectivity – namely, findingness (*Befindlichkeit*) and Attunement (*Stimmung*). The first concept expresses the facticity of existence, a structure comprising the fact that Dasein has always already accepted itself in its thrownness. The second concept expresses the interpretatively structured existentiell modification of findingness. In addition, one has to discern also an ontical, psychical experience of moods. Despite polemical rhetorics of SZ concerning the foundation of attunements in the existential structure of findingness, by way of ontological priority, it remains unclear how in fact to grasp their ontological relation. On the other hand, the tradition of phenomenology of embodiment poses a question of how to understand the relation of findingness, attunements, and embodiment. Is it possible to maintain the transcendental priority of Dasein, and at the same time to integrate the embodied view, and thus articulate a thesis on their constitutive intertwining? In the present article I shall argue for the said thesis, on the basis of a critique of the transcendentalist understanding of existence as a formal structure, which exemplifies itself in particular ontic experiences. Against that, I shall argue for an interpretation that the meaning of existence as a unique relation to its thrownness requires that it can only exercise itself in concrete, embodied experiences, without having a stand-alone meaning. I shall base my argument on the concept of creative embodied orientation.

Keywords: existence, embodiment, orientation, attunements, creativity

*Marko Markič received his PhD in Philosophy at the University of Ljubljana with a dissertation titled *Temporality as the Foundation of the Relation of Dasein and the World*, concerning the problem of the authentic meaning of being-in-the-world in *Being and Time* and Heidegger's lectures up to the '30s. His main research topic is an existential ontology of motivation and authentic practice, while the broader research interest encompasses the hermeneutics of Aristo-*

telian ontology, the problem of transcendental ontology in Kant and Husserl, Husserl's phenomenology of practice, and a hermeneutic critique of existential psychology and psychotherapy. E-mail: markic.marko.plato@outlook.com

Povzetek

Heidegger v *Biti in času* razkriva dva eksistencialna vidika fenomena, ki se je v tradiciji obravnaval pod naslovom afektivnosti – nahajljivost (*Befindlichkeit*) in razpoloženje (*Stimmung*). Prvi imenuje fakticiteto, strukturo, ki povzema to, da se je eksistenca vselej že sprejela v svoji vrženosti. Drugi pa imenuje interpretativno strukturirano eksistencialno modifikacijo nahajljivosti. Poleg tega je treba razlikovati še ontično, psihično izkustvo razpoloženj. Kljub polemični retoriki teksta o fundiranosti razpoloženj v eksistencialni strukturi nahajljivosti na način, da slednji pripada ontološka prioriteta, pa ostaja nejasno, kako zares razumeti njuno ontološko razmerje. Na drugi strani razvita tradicija fenomenologije utelešenosti zastavlja vprašanje, kako razumeti razmerje nahajljivosti, razpoloženj in utelešenosti. Ali je mogoče ohraniti transcendentalno prioriteto tubiti, obenem pa integrirati utelešenjski vidik in tako artikulirati tezo o njihovem konstitutivnem prepletu? V prispevku bom zagovarjal slednjo tezo, in sicer na podlagi kritike transcendentalističnega razumevanja eksistence kot formalne strukture, ki se zgolj uprimerja v posameznih ontičnih izkustvih. Nasproti takemu razumevanju bom zagovarjal interpretacijo, da smisel eksistence kot edinstvenega odnosa do vrženosti bistveno implicira to, da se lahko izvršuje le v vselej konkretnih, utelešenih izkustvih, zunaj katerih nima nobenega samostojnega, ločenega smisla. Pri tem se bom opiral na pojem ustvarjalne utelešene orientacije.

Ključne besede: eksistenca, utelešenost, orientacija, razpoloženja, ustvarjalnost

Marko Markič je doktoriral na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani z disertacijo Časovnost kot temelj razmerja tubiti in sveta o problemu avtentičnega smisla biti–v–svetu v Biti in času in Heideggerjevih predavanjih do 30. let. Avtorjevo osrednje raziskovalno področje je eksistencialna ontologija motivacije in avtentične prakse, širši raziskovalni interes pa obsega hermenevtiko aristotelske ontologije, problem transcendentalne ontologije pri Kantu in Husserlu, Husserlovo fenomenologijo prakse in hermenevtično kritiko eksistencialne psihologije in psihoterapije. E-mail: markic.marko.plato@outlook.com

Očrt problema

Eksistencialna analiza, kot jo je razvil Heidegger v *Biti in času*, si prizadeva na eni strani podati analizo splošnih struktur eksistence, na drugi strani pa izhajati iz fenomenalne danosti. To opredeljuje hermenevtično, kot smisel dan in zgrajen skozi členjeno interpretacijo v govorici. Vendar pa k fenomenalnosti izkustva spada tudi konkretna utelešenost osebne individualnosti v življenjskem svetu. Ta vidik je v svojih poznih konstitucijskih analizah upošteval Husserl, za njim pa Merleau-Ponty, Michel Henry in drugi francoski fenomenologi. Obenem pa so fenomenologije utelešenosti zanemarile posebni eksistencialni vidik, in sicer z argumentacijo, da ga je mogoče subsumirati pod analizo utelešene prakse. Če zavrtnemo sicer široko razširjeno analitično recepcijo Heideggerja v anglosaškem prostoru, ki *Bit in čas* bere kot pragmatistični opis splošne strukture vsakdanjega delovanja, in vztrajamo na posebnem, neizvedljivem smislu ontološke zastavitve eksistencialne analize, ki zadeva strukturo vnaprejšnjega razumevanja biti v njeni radikalni diferenci z bivajočim in ne le strukture razumevanja različno modificiranih bitnih smislov bivajočega, se znajdemo pred naslednjim problemom: kako slediti taki transcendentalni, aprioristični zastavitvi eksistencialne analize, obenem pa upoštevati vidik utelešene konkretne individualnosti, oz. kako integrirati raven splošne hermenevtične ontologije *Biti in časa* in raven fenomenologije utelešenosti. Ker utelešenost tematsko vsebuje fenomene utelešene intersubjektivnosti, komunikacije, afektivnosti in zgodovinskosti, ta problem vsebuje tudi nalogo integracije teh vidikov in eksistencialne analize splošnih struktur razumevanja biti.

V poskusu take integracije se hočemo torej izogniti temu, da bi tezo o konstitutivni¹ vlogi utelešenosti, faktične situiranosti za eksistenco, nasproti transcendentalni interpretaciji, pripeljali tako daleč, da bi univerzalni, apriorni smisel eksistence same razpustili v individualni, naključni konkretnosti življenjskega sveta, ki ostaja zamejena na okolni svet in odvisna od njega – namesto da bi svoj smisel prejemala iz svoje apriorne interpretativne strukture.

Problema razmerja eksistence in utelešenosti se ne da reducirati na problem razmerja ozkega okolnega sveta in anticipativne napotnosti na skupni življenjski svet, horizontalna struktura v obeh primerih namreč sovпада; okolni svet že predpostavlja in implicira horizontalno prepletenost z življenjskim svetom, ena-

¹ S pojmom konstitucije tu mislim naknadno, vzvratno interpretacijo tega, kako kompleksne, členjene strukture vseh plasti izkustva v urejenem in dinamičnem prepletu skupaj tvorijo izvorno enotno, a v interpretaciji korelacijsko razčlenljivo smiselno izkustvo, ki na integrativen način vključuje sestvo, druge, naravo, kulturne objekte, motivacijo, afektivnost, zgodovinskost in um.

kost utelešene strukture.² Če pa eksistenco razumemo kot interpretativni odnos do odnosa do biti, potem se postavi vprašanje, kako se eksistenca v tem pomenu sama konstituira v utelešeni življenjskosvetni praksi. Kakšno je tedaj razmerje eksistence in osebnosti, osebnega individualnega sebstva, ki je afektivno, utelešeno? Kakšno je razmerje nahajljivosti eksistence in razpoloženj v njihovi eksistencialni interpretativni strukturi in ontičnih razpoloženj? »Kje« je tedaj eksistenca, kakšen lastni status ji pripada, če v življenjskem svetu biva le utelešena, individualna oseba? Ali gre za dve ravni, plasti sebstva, ki med seboj komunicirata? Kako je skratka eksistenca kot univerzalna in apriorna, čeprav individualizirana interpretativna struktura, lahko utelešena in v kakšnem smislu je vendar univerzalna in apriorna? Kar si torej prizadevam pojasniti, je to, kako sta eksistenca in utelešenost so-konstitutivni.

Tekstualna umestitev

V tej sekciji bom nakazani problem podrobneje predstavil s tem, da ga bom tekstualno umestil v sklopu klasičnih fenomenoloških tekstov.

Husserlove refleksije o pasivni konstituciji, genezi in zgodovinskosti kot absolutnem prafaktu biti, individuirajočega pra-jaza in pra-pasivnosti (prim. Landgrebe, 1982: 115; *ibid.*: 38–58) zadevajo enotnost in edinstvenost individualne utelešene izkušnje kot transcendentnega, praizvornega pogoja vsakršne umne konstitucijske sinteze. Husserlov postopek je ta, da išče zadnji transcendentni temelj, ki je absolutni skupni izvor tako utelešenosti kot splošnih struktur transcendentnega sebstva.³ Praizvorno konstitucijo Husserl obravnava pod naslovom pasivne sinteze, ki naj ne bi bila strukturirana na način samodoločenih in samsmerjenih aktov in zato tudi nikoli docela dostopna refleksiji.⁴ Husserlov transcendentni subjekt konstitucije je tako v samem procesu konstitucije vselej že faktično situiran, ta situacijskost pa sama konstituirana (prim. Sowa, 2022).

S Heideggerjem lahko Husserlu očitamo vztrajanje na načelu fundiranja, odmišljeno, racionalistično ukvarjanje s konstitucijo, transcendentalistično hier-

2 Kot je poskušal Lipps, prim. Kerkhoven (Kerkhoven, 2001).

3 Patočka tako pravilno izpostavlja, da gre Husserlu tudi v analizah utelešenosti nazadnje vselej za subjektiviteto, torej transcendentno konstitucijsko strukturo, ne pa zgolj za osebno, individualno utelešenost, ki je v svojem konkretnem izvrševanju postavljena v oklepaj skozi *epoche* in redukcijo (Patočka, 1988: 175).

4 Za temeljito študijo Husserlovih analiz utelešenosti in intersubjektivnosti prim. Taipale, 2013: 33–121; Welton, 2000: 165–259.

arhičnost.⁵ Sledeč Husserlu lahko na drugi strani Heideggerju očitamo zanemarjanje problema vzajemne konstitucije subjekta, sveta, zgodovinskosti in intersubjektivnosti.

Kakšno je tedaj pravo mesto, vrednost eksistencialne analize napram transcendentalni analizi, in obratno, kakšna je vrednost hermenevtike napram transcendentalni metodi? Pri Husserlu nikjer ni zares prisotna analiza strukture eksistence – odnosa do odnosa do biti, ostaja pri precej enostavnem modelu korelacije, ki je sicer hermenevtično zaznamovan, kolikor upošteva krožnost razumevanja bitnega smisla in strukture bivajočega ter strukture intence in bitnega smisla, vendar ne vključuje povratne zanke samorazumevanja odnosa do biti kot konstitutivne za odnos do biti in bivajočega. Transcendentalna konstitucijska analiza in spoznanja hermenevtične eksistencialne ontologije so lahko komplementarni; ne samo v smislu, da se naknadno dopolnjujejo, ampak v smislu, da lahko eksistencialna analiza informira konstitucijsko analizo tako, da pokaže, kako je treba vključiti problem eksistence – odnosa do odnosa do biti (prim. Overgaard, 2004: 170).⁶

Eksistencialna analiza je transcendentalna, v kolikor vsaj na videz razkriva neke apriorne strukture eksistence. Te same niso konstituirane, ampak konstitutivne. Tako se zdi, da izpadejo iz Husserlovega hermenevtičnega kroga poznih analiz, v katerem je vsako konstitutivno že samo nekako konstituirano, bistvo fakticitete pa je ravno to, da ta ni konstituirana. Toda prav to je treba zdaj zavreči kot nekak transcendentalni aprioristični predsodek, ki ne temelji na pristni hermenevtični zastavitvi – vselejšnja vpotegnjenost v odnos do biti in sprejetje te vrženosti na noben način ne izključujeta procesualne konstitucije take fakticitete v življenjskosvetnem izvrševanju. To je torej glavno, kar je treba nasproti nekemu povsem apriorističnemu branju *Biti in časa* ohraniti od (poznega) Husserla: fakticiteta sama je konstituirana.

Proti Husserlu pa je treba upoštevajoč Heideggerja ta zastavek še dodatno korigirati: vendarle je neka izvorna plast fakticitete, ki ni konstituirana, ampak resnično vselej že vnaprej dana in delujoča, in sicer danost razumevanja biti v njeni diferenci z bivajočim, torej odnos razumevanja in smisla biti v interpretativno

5 Knudsen povzema Heideggerjevo kritiko Husserla tako, da naj bi ta imel utelešenost za fundirajočo, in torej v hierarhičnem razmerju z racionalnostjo in duhom, osebo, družbenostjo, medtem ko naj bi šlo v eksistencialni analizi za to, da se razloži ravno enotnost vseh teh plasti (Knudsen, 2023: 50).

6 Prim. Costa za argumentacijo, kako sta ravni eidetske analize in genetične analize pasivne prakonstitucije komplementarni na način, da prve služijo kot vodilo za slednje, te pa globlji osvetlitvi eidetsko-konstitucijske analize in so bistvenega pomena za to, da je fenomenološka analiza transcendentalna v polnem smislu, tj., da zadeva končno transcendenco (Costa, 1988).

strukturirani govornici.⁷ Nagovor biti v njeni diferenci z bivajočim, ki že zahteva odnos do odnosa do biti, pa je vselej tako ali drugače modificiran in konstituiran v živi interpretativni praksi utelešene govornice. Medtem pa je Husserlova glavna omejitev ta, da je vseskozi poskušal izdelati ravno konstitucijo danosti samega smisla biti v zavesti v njeni diferenci z bivajočim – vse analize, tudi pozne analize življenjskega sveta, so nazadnje služile temu, bodisi kot konstituciji naravne biti, ali družbene biti itd., namreč biti v husserlijanskem smislu kot izpolnitve intence.⁸

Merleau-Ponty poudarja na drugi strani samozadostnost utelešene prakse, ki konstituira edinstvenost v intersubjektivnosti in skoznjo. Tako govori o danosti samemu sebi skozi umeščenost in vpletenost v družbeni svet (Merleau-Ponty, 2006: 368) in prisotnost samemu sebi, ki me obenem vrže izven mene (ibid.: 372). Toda ne posveča se vprašanju mesta eksistencialne edinstvenosti. Zdi se, da Merleau-Ponty neupravičeno zlije smisel eksistence in utelešenosti (kot procesa utelešenja), čeprav se izrecno razmeji od tega, da bi bivanje zvajali na telo (kot dano, zgolj fizično telo), in sicer zato, ker operira z reduciranim pojmom eksistence kot odnosa do bitnega smisla in sveta kot sklenjenosti strukture bitnega smisla namesto s pojmom eksistence kot bogato strukturiranega odnosa do odnosa do smisla biti in sveta kot sklenjenosti smisla biti v njeni diferenci z bivajočim.⁹

7 Ravno to je Husserlov glavni problem, kar zadeva *Bit in čas*: obravnava tubiti, eksistence kot odnosa do biti ne bi smela vnaprej predpostavljati danosti tega odnosa in ga zgolj hermenevitično eksplicirati, ampak bi morala ravno razjasniti konstitucijsko genezo tega odnosa.

8 Prim. Overgaard, ki razlaga, da Husserl opisuje *quasi* znotraj naravne naravnosti, Heidegger pa tak postopek izpostavlja kot neizvoren (Overgaard, 2004: 20).

9 Prim. Merleau-Ponty: »Vrnitev k bivanju kot okolju, v katerem je mogoče razumeti povezavo med telesom in duhom, še ni vrnitev k Zavesti ali k Duhu, saj eksistencialna analiza ne sme biti izgovor za obnovo spiritualizma. To bomo bolje razumeli, če bomo natančno določili pojma 'izraz' in 'pomen,' ki pripadata svetu konstituiranega govora in mišljenja in ki smo ju nekritično pripisali odnosom med telesom in duševnostjo [...]« (Merleau-Ponty, 2006: 175–176). »Če torej rečemo, da telo v vsakem trenutku izraža bivanje, je to tako, kot bi rekli, da beseda izraža misel. [...] moramo prepoznati prvotno pomensko operacijo, v kateri izraženo ni ločeno od izražanja in kjer znaki sami kažejo svoj pomen navzven. Tako telo izraža celotno bivanje [...] zato, ker se v njem uresničuje« (ibid.: 181). Prim. dalje: »Ne telesa in ne bivanja ne moremo imeti za izvornik človeške biti, ker vsak od njiju predpostavlja drugega in ker je telo ukročeno in posplošeno bivanje, bivanje pa je nenehno utelešanje. [...] Isti razlog, ki preprečuje, da bi bivanje 'zvedli' na telo ali na seksualnost, nam preprečuje tudi, da bi seksualnost 'zvedli' na bivanje: bivanje namreč ne pripada redu dejstev ..., ki bi ga lahko zvedli na druga dejstva ali na katera bi se prva lahko zvedla [...]« (ibid.: 182). Na drugem mestu se sicer zdi, da Merleau-Ponty vseeno prihrani določeno vlogo bivanju, ki je ni moč zvesti na utelešanje: »V človeškem bivanju torej obstaja neko načelo nedoločenosti [...] Bivanje je nedoločeno na sebi prav zaradi svoje bistvene strukture, če je ta sama operacija, s katero nesmiselno pridobi smisel [...] in če ta struktura povzema dejansko situacijo. Ta postopek, v katerem bivanje prevzame in preoblikuje dejansko situacijo, bomo imenovali transcendenca« (ibid.: 185).

Tisto, na čemer je treba vztrajati v smislu eksistencialne aprioritete, pa je to, da eksistenca *kot struktura* nikakor ni fundirana v utelešenosti, saj ima prav strukturo breztemeljnosti. Eksistenca je v svojem konkretno modificiranem izvrševanju utemeljena v utelešeni praksi, ne pa tudi v svoji strukturi interpretativnega samoodnosa – je utemeljena, kolikor gre za izvrševanje eksistence v izrečenem govoru, ni pa utemeljena, kolikor gre za osnovno strukturo govornice. Merleau-Pontyjeva razlaga je tako omejena v tem vidiku, da predpostavlja kot izhodišče faktično utelešenost, kakor da celotna fenomenalna utelešenost ne bi bila na noben način konstituirana drugače kot v utelešenjski samokonstituciji. Nekatere točke, ki jih velja obdržati iz Merleau-Pontyjevih analiz, pa so naslednje: (1) neposredna vključenost telesa v okolni svet, enotna kinestetična celota, ki zagotavlja izvorno enotnost fenomenalnega izkustva, artikuliranega v momente sveta in zaznave, ki je ne more doseči eksistencialna samointerpretacija sama po sebi, (2) problem zaostajanja vsakršne interpretacije, v govorici artikulirane analize za izvirno danostjo izvorno enotne sintetičnosti zaznave in sveta v utelešenosti, (3) živa telesnost kot konstituirana in kot konstituirajoča, v hermenevitičnem prepletu (»hiazmi«), (4) preplet telesnosti in smiselne intencionalnosti.

Naslednja točka, na kateri je treba vztrajati na eksistencialni, ontološki zastavitvi *Biti in časa*, je ta, da je neki posebni eksistencialni smisel edinstvenosti, vselejmojosti, neprimerljivosti (Heidegger, 2005: 71), ki nikakor ni zvedljiv na utelešeno individualnost, saj, prvič, zadeva edinstvenost odnosa do odnosa do biti, ki je strukturno povsem drugačen od odnosa do bivajočega in primerljivosti med bivajočim, in, drugič, da tudi utelešena individualnost ne bi bila mogoča brez sodelovanja te eksistencialne edinstvenosti. Osebna individualnost zajema vse konkretne okoliščine, situacije, srečanja, širše okolnosvetne kontekste, osebnostno dispozicijo itd. – medtem ko eksistencialna vselejmojost zadeva le konkretne modifikacije splošnih eksistencialnih struktur (določeni modusi razumevanja, razpoloženja itd.). Živeta eksistenca torej ni zgrajena le iz nabora povezanih konkretnih utelešenih možnosti delovanja, ampak predstavlja posebno plast samointerpretacije. Problematično pa seveda ostaja njuno razmerje.

Dve ključni temi glede razmerja eksistencialne analize in fenomenologije utelešenosti sta temi ontologije razpoloženj in družbenosti oz. intersubjektivnosti. V preostanku te sekcije naj se torej kratko posvetim tema dvema vidikoma v *Biti in času*.

Heidegger v *Biti in času* poskuša ostro razmejiti eksistencialno ontologijo od ontičnih razlag, zato ima to lahko za posledico, da eksistencialna analiza ostane preveč abstraktna; in sam pravi, da bi jo bilo treba dopolniti s specialnimi eksistencialnimi ontologijami – eksistencialno psihologijo, antropologijo itd. Toda vprašanje je, ali je to še mogoče potem, ko je bila opravljena tako radikalna metodološka razmejitev.

Najprej moram pojasniti, da »počutje« (*Befindlichkeit*), pojem, ki ga prevajam kot »nahajljivost«, razumem strogo ontološko, kot strukturo vselejšnjega sprejetja vpotegnjenosti (»vrženosti«, Heidegger 2005: 192) v odnos do nagovora smisla biti v diferenci z bivajočim, in v tem smislu torej kot strukturo fakticitete, ne pa kot nekakšne vsebinsko smiselno prazne formalne strukture pogoja možnosti afektivnosti,¹⁰ niti ne kot nekakšne obskurne predanosti razkritosti kot interpretacijsko nerazčlenljive enotnosti razumevanja in sveta.¹¹ Ustrezno, tudi razpoloženja (*Stimmungen*) razumem ne zgolj kot primere psihične afektivnosti, ampak kot interpretativno strukturirano modifikacijo nahajljivosti, ki pa so seveda v neki fenomenalni zveznosti z razpoloženji v psihološkem smislu – zveznosti, ki si jo prizadevam artikulirati v pričujočem prispevku.

Tako interpretacijo smisla razpoloženja podpira tudi enakoizvornost razpoloženja, razumevanja in govora, namreč ne kot po minimalnem branju kot označujoča zgolj paralelne, spremljajoče vidike izkustva, ampak v tesnejši zveznosti kot vzajemno določujoče v svoji interpretativni strukturi, tako da je razpoloženje samo vselej že interpretativno strukturirano, ne pa da ga zgolj spremlja neka interpretacija.

Heidegger sicer v *Biti in času* na eni strani razpoloženja uvede prav s sklicevanjem na njihovo ontično danost (Heidegger, 2005: 190), na drugi strani pa razpoloženja izrecno razmeji od psihičnega pomena:

Že na tem mestu postane vidno, da je počutje (nahajljivost, op. a.) zelo oddaljeno od nečesa takega, kot je najdovanje kakih duševnih stanj. Počutje nima karakterja dojetanja, ki se najprej obrača okoli in nazaj, temveč vsa imanentna refleksija lahko najdeva »doživljaje« samo zato, ker je >tu< že razklenjeno v počutju [...] Razpoloženje prevzame. Ne prihaja niti od »zunaj« niti od »znotraj«, temveč se kot način biti–v–svetu dviguje iz nje same [...] Razpoloženje je vselej že razklenilo bit–v–svetu kot celoto in sploh šele omogoča naravnost na [...] Razpoloženskost se najprej ne nanaša na duševno, ni sama nobeno stanje v njem, ki potem na skrivnosten način prispe ven in obarva stvari in osebe. [...] počutje je temeljni eksistencialni način enakoizvorne razklenjenosti sveta, sotubiti in eksistence, ker je ta sama bistveno bit–v–svetu (Heidegger, 2005: 193–194).

Razpoloženje kot konkretna interpretativna modifikacija nahajljivosti torej že zajema izvorno enotnost eksistence in sklenjenega smisla biti (sveta), kar pome-

10 Branje, ki je razširjeno v anglosaksonski analitični recepciji.

11 Za tako branje prim. reprezentativno von Hermann, 1987; Richardson, 2003.

ni, da je kompleksna, reflektivna interpretativna struktura, ki je zato ne moremo enačiti z ontičnimi, psihičnimi razpoloženji.¹²

Vendar Heidegger v *Biti in času* posebni eksistencialni smisel razpoloženja pušča odprt, nerazjasnjen, zgolj negativno določen; to je povezano s tem, da ne eksplicira zadostno motivacijskega smisla fakticitete, kar pa izvira v nerazjasnjem pojmovanju eksistence kot odnosa do odnosa do biti.¹³

Heidegger pripisuje razpoloženju tudi intencionalno (v neobjektivnem smislu), horizontalno interpretativno strukturo, splošno označeno kot *obračanje k in odvrčanje od* (ibid.: 192), v analizi tesnobe pa razbere strukturne momente *predčimer* in *za-kar*. Drugi vidik intencionalnosti razpoloženj po eksistencialni analizi pa je ta, da je znotrajsvetno razkrito vselej v značaju, enakoizvornem z značajem nahajljivostne modifikacije, tj. razpoloženja, ta korelacija značajev pa omogoča zadevajočnost znotrajsvetnega za eksistenco. Heidegger tako eksplicira, da »[...] je bit-v kot taka eksistencialno predhodno tako določena, da se je znotrajsvetno srečljivo lahko na ta način *dotika*. Ta dotakljivost temelji v počutju, ki je kot tako razklenilo svet, npr. glede na ogrožajočnost. [...] Razpoloženjskost počutja eksistencialno konstituira svetno odprtost tubiti« (ibid.: 194–195). Tako Heidegger ugotavlja: »Počutje eksistencialno vključuje razklepajočo navezanost na svet, iz katerega je dotakljivo lahko srečljivo« (ibid.). Poleg psihične, empirične navezanosti na svet je torej v eksistencialni ontologiji mogoče govoriti še o posebnem eksistencialnem smislu te navezanosti, ki je temelj vsakršne intencionalnosti, postavlja pa se torej vprašanje, v kakšnem razmerju natanko sta oba smisla te navezanosti. Heidegger tako sklepa: »Prav v nestanovitnem, razpoložensko valujočem gledanju 'sveta' se priročno kaže v svoji specifični svetnosti, ki je vsak dan drugačna« (Heidegger, 2005: 195). Ne torej le, da razpoloženja modificirajo način javljanja svetnosti sveta, kako nasploh in zgolj formalno enakoizvorno z razpoložensko sorazkrito biti-pri znotrajsvetnem, ampak modificirajo način, kako je znotrajsvetno dano prav »v« svoji svetnosti, torej način fenomenalne, »objektivne« enotnosti bivajočega in svetnosti (strukture sklenjenosti bitnega smisla).

Ključni paragraf za problematizacijo razmerja eksistence in utelešene intencionalnosti je sicer 23. paragraf *Biti in časa* (Heidegger, 2005: 152–159), v katerem Heidegger analizira posebni eksistencialni smisel prostorskega biti-v-svetu, h kateri spada že usmeritev v svet (ibid.: 157), tako da je vsakršna konkretna orien-

12 Prim. Heidegger: »Nekaj takega kot afekcija ne bi nastopilo niti pri najmočnejšem pritisku in odporu, odpor bi ostal bistveno neodkrit, če bi se počutna bit-v-svetu ne že navezala na dotikljivost znotrajsvetno bivajočega, ki so jo zarisala razpoloženja« (ibid.: 195).

13 V *Biti in času* je posebna interpretativna struktura obravnavanih eksistencialnih razpoloženj velikokrat nepopolno pojasnjena, kot ugotavlja Dahlstrom, ki ugotavlja, da je za ontologijo avtentične prakse ključno opredeliti pomen biti-pripravljen-na tesnobo (Dahlstrom, 2019: 117).

tacija eksistencialno utemeljena v izvorni prostorskosti tubiti. Problem razmerja nahajljivosti in eksistencialnih razpoloženj zadeva smisel enakoizvornosti eksistencialnih struktur. Stroga enakoizvornost tubitnih struktur pa lahko velja le, če se fakticiteta ne izvršuje drugače kot vselej v določenem razpoloženju, nasproti modelu, ki bi predpostavljala nekakšno apriorno vselejšnjo prisotnost globinske strukture, ki se naknadno modificira.¹⁴ Glede razmerja apriornosti in konkretne modifikacije tubiti v *Biti in času* obstaja določena problematična napetost – na eni strani Heidegger poudarja smisel eksistence kot zasnutek in možnost, na drugi strani pa vztraja, da gre za temeljne, strukturno rigidne eksistencialne.¹⁵ Vendar

14 Razmerja temeljnih eksistencialnih struktur in njihovih izvršitvenih modifikacij torej ne smemo razumeti po analogiji z metafiziko atributov in modusov substance. Analogija substance namreč predpostavlja, da je neko bistvo substance izraženo skozi njene attribute, ki skozi vse njene modifikacije ostane nespremenjeno tako, da je mogoče že vnaprej, mimo teh modifikacij, uvideti polno bistvo substance. Kaj takega za tubit in njene možnosti ter načine ne velja. Smisel temeljnih tubitnih možnosti je sicer mogoče v grobem osnutku naznačiti tudi onkraj modifikacij načinov, toda »polno bistvo« oz. »celota« tubiti leži šele v modifikacijah teh temeljnih možnosti – oz. polni smisel slednjih se vsakokrat določa šele iz njihovih modifikacij. Razlog za to leži v razumevajoče–razlagajočem ustroju tubiti – vsaka tubitna možnost in način sta obenem možnost in način tubitnostnega samorazumetja in samorazlage. Zato tubiti njeno polno »bistvo« ne more biti dano vnaprej, kakor da bi ji vnaprej bila dana celota njene razumevajoče razlage, ne da bi ta sploh bila izvedena. Se pravi je izraz tubitni način lahko zavajajoč, kakor bi pod njim lahko razumeli način po analogiji z modusom substance – med substance in modusom namreč velja nesorazmerni odnos, v katerem pojem in obstoj substance ne predpostavljata pojma in obstoja kakega določenega modusa, pojem in obstoj določenega modusa pa nasprotno vselej predpostavlja obstoj in pojem substance. Vsak začetno, v izvorni prestavitvi v tubit, pridobljen eksistencial naj torej služi le kot formalna naznaka tubitnega smisla, ki naj ga vsakokrat znova razpira. Zgolj o tem smislu tudi lahko govorimo o temeljnih eksistencialih, namreč prav kakor delujejo kot naznake, h katerim se analiza vselej vrača, kot k fenomenalnemu temelju, iz katerega prejema vodilo za nadaljnja eksistencialna razprtja. Za detajlno problematizacijo hierarhične prioritete eksistencialnih struktur prim. Malpas, 2006: 104–126.

15 Sepp tako povzema Mischev očitek, » [...] da Heideggerjeva koncepcija obravnavo dinamike življenja zvaja nazaj na probleme forme sistematične ureditve eksistencialnih fenomenov« (Sepp, 2000: 245). Prim. dalje Sepp: »Pogoji možnosti priročne in navzoče znotrajsvetnosti ležijo na ravni, ki je 'za vedno' nekomenzurabilna s tematičnim objektiviranjem znotrajsvetnega. Nekomenzurabilnost med empiričnim in apriornim – to v tem primeru 'legitimira' ontično–ontološka diferenca – pa je značilna za sleherno različico klasičnega (tako epistemološkega kot ontološkega) transcendentalizma. Prav to Heideggerjevo tezo o dihotomični transcendenci je ostro napadal Misch« (ibid.: 248). Prim. še Ginev: »Refleksija objektivacije življenjskega zadržanja to hermenevitično učinkovalno sovsije sicer lahko izrazi, ne more pa mu priti za hrbet. Lahko se giblamo znotraj 'horizonta ukvarjanja z nečim', tematično pa ga ne moremo objektivirati. S tem Misch na hermenevitičen način upošteva princip nezaobidljivosti življenja. [...] Ker se izza te konstitucije ne da iti, tudi ne moremo zgraditi sklenjene teorije smiselne artikulacije življenja. [...] tako Husserlova transcendentalna fenomenologija kot Heideggerjeva hermenevitična fenomenologija [...] propagirata sklenjeni teoriji konstitucije smisla. [...] Nezaključena je ta teorija v tem smislu, da sicer zmore racionalizirati sleherno posamezno [...] 'objektivacijo življenja', a kljub temu ne zmore ponuditi univerzalne racionalizacije življenja« (Ginev, 2002: 241). Prim. dalje Koch: »Z eksistencialno–ontološkim

se *Bit* in čas kot pripravljalna analiza, kot fundamentalna ontologija, sploh ne ukvarja z nalogo pojasniti način izvrševanja eksistence, ampak zgolj z njenimi abstrahiranimi formami.

Glede obravnave sotubiti v *Biti in času* pa lahko rečemo, da struktura vsakdanje, zapadle eksistence kot sotubiti ne razrešuje problema razmerja eksistence in intersubjektivnosti, konstruirane skozi komunikacijo, ker ne zadeva izvorne strukture tubiti kot take kot vselej moje, edinstvene – vselejmojost je načelno ohranjena, ampak izvedeno, kot zgolj generični *nekdo* (*Man*), brez radikalne edinstvenosti eksistence, v soočenju s katero se šele lahko zastavi neki problem resnične življenjsko svetne intersubjektivnosti kot eksistencialni, torej ontološki problem. Globinska struktura eksistence, ki je eksplicirana v uvodu *Biti in časa* kot radikalno edinstvena, nima v sebi načelno nobene imanentne, vnaprejšnje intersubjektivne, skupnostne ali družbenostne strukture.

Če bi torej izhajali v branju *Biti in časa* iz poglavja o zapadli tubiti, ki je posvečeno vprašanju eksistencialnega sebstva vsakdanjosti, bi zašli v neposredno protislovje z začetno zastavitvijo smisla tubiti. Nasprotno, to poglavje o zapadli tubiti je treba brati v luči izvornega smisla tubiti. Ni torej nikakršne intersubjektivnosti, nikakršnega skupnostnega smisla tubiti, brez vselejmojosti, edinstvenosti, neprimerljivosti tubiti – zgolj ker in kakor je ta vselej že zapadla, zakrita, se neka intersubjektivnost sploh lahko najprej in večinoma interpretativno konstruira. Če pa je treba ohraniti ta vidik, se šele na tej točki zastavi pravi eksistencialni problem intersubjektivnosti – in sicer, če je ta vendarle vselej komunikacijska, utelešena, kako je tedaj v tem gibanju vseeno konstitutivno udeležena izvorna struktura tubiti – in sicer prav tako v zapadli kot v avtentični eksistenci.

Na drugi strani pa tubit v utelešeni komunikacijski praksi ne mora ostajati vselej moja izvorno le zato, ker bi bila ta izvorna struktura nekakšen pogon delovanja, in torej kako implicitno delujoča – vztrajati pri takem modelu bi spet pomenilo zanemariti utelešeni smisel intersubjektivnosti – ampak zato, ker je

odgovorom [...] se Heidegger brezpogojno razmeji do 'kategorialnih' bitnih načinov, kot sta življenje in predročnost. Ta napetost ne popusti niti s pomenljivo diferenco med 'fundamentalno-eksistencialnimi' in 'eksistencialnimi določitvami'; tudi fundamentalno-eksistencialne določitve ostajajo eksistencialne, četudi specifične. Ta problematična dvoidnosnost markira dvopolnost v temeljni poziciji *Biti in časa*. [...] Eksistencialno bi bilo v istoizvornem smislu razmejeno nasproti 'drugemu samega sebe' in hkrati zanj fundirajoče« (Koch, 1999: 51). Kot razmišlja Lafont, tedaj ni mogoče več uporabiti transcendentalnega razlikovanja konstitutivno/konstruirano, namreč v smislu logične prvotnosti (Lafont, 2001: 44). Kakšno je potem razmerje med ontološkim in ontičnim, med eksistencialnim in eksistencialnim? Konstitucija ima v hermenevitični eksistencialni analizi drugačen smisel. Ne pomeni podeljevanja enotnosti smisla, ampak ekspliciranje in interpretativno formiranje fundiranih struktur, ki pa so soizvorne s konstruirajočo smiselno enotnostjo, ni tako, da bi neka prvotna časovnost aktivno podeljevala enotnost vsakdanji časovnosti, ampak je ta vselej že konstruirana kot smiselno enotna, toda soizvorno z izvorno časovnostjo.

nekako vselej prepletena z osebno, individualno utelešenostjo, ki pa je vselej že umeščena v skupni življenjski svet.

Tubiti je vselej že v sosvetu v sotubiti z drugimi le tako, da se ta skupnostna bit v svetu, odnos do skupnega sveta (»kakor nekdo pač je v svetu«) ustvarjalno vselej že sprti in vedno znova konstruira¹⁶ – ni nobenega *danega interpretativnega izhodišča* fakticitete, hermenevtični krog se vselej dinamično odvija, fakticiteta je procesualna, zgodovinskost skupnega sveta se vselej šele konstruira v komunikacijskem vnovičnem prevzemanju, preoblikovanju in sooblikovanju – in sicer v prepletu s prav tako ustvarjalno konstitucijo individualizirane eksistence.

Intersubjektivnost mora biti torej eksistencialno gledano konstituirana skozi: (1) hermenevtični, interpretativni preplet osebne individualnosti in življenjskega sveta;¹⁷ (2) enakoizvorni hermenevtični preplet radikalno edinstvene eksistence z njeno splošno strukturo in osebne individualnosti; (3) konstrukcijo prepleta osebne individualnosti in življenjskega sveta skozi razmerje, ustvarjajočo dinamiko izvirne in splošne strukture eksistence in osebne individualnosti.

Eksistenca sama pa v svojem izvornem in apriornem, splošnem strukturnem smislu torej ni (1) že vnaprej in vselej strukturno intersubjektivno vzpostavljena; (2) ni intersubjektivno vzpostavljena *enostransko* skozi posamezne komunikacijske akte ali njihove sklope;¹⁸ (3) niti ni njim kako strukturno predhodna niti ni z njimi enakovredna (*contra* Merleau-Ponty).

To sekcijo bom zaključil z dvema kritičnima opazkama glede *Biti in časa*, ki zadevata razmerje eksistence in utelešenosti.

1. Vsaj na retorični ravni je v *Biti in času* zaznati neki eksistencialistični predsodek, da prostost, svoboda tubiti, ki izvira v strukturi tega, da razumevaje biti ni nič znotrajsvetnega, da je strukturno povsem različno od vsakršnega netubitnostnega bivajočega, implicira, da ta prostost tubiti na noben način ni odvisna od bivajočega, ni zvezana z njim. Tako branje bi pomenilo razumeti enakoizvornost

16 Prim. Welton za Husserlovo pojmovanje govora kot primarno intersubjektivno konstruiranega (Welton, 2000: 240).

17 McMullin v navezavi na pojem pustiti-biti razlaga, da ontična srečanja razkrivajo in evocirajo ontološke kategorije tubiti, jih spočenjajo in bogatijo (McMullin, 2013: 88). Po modelu, ki ga sam zagovarjam v pričujočem prispevku, je taka razlaga še preveč simplistična – bivajoče ne le da pozove strukturo eksistence v izvrševanje, ampak jo tudi sokonstituira, prav kakor je tudi samo po njej sokonstituirano.

18 Kritiki Heideggerjeve razlage intersubjektivnosti, kot denimo, reprezentativno, Sartre, predpostavljajo vnaprej, da intersubjektivnost temelji na partikulariziranem, vselej konkretnem odnosu jaz-ti, in zanemarijo celotno poanto analize zapadlega sebstva vsakdanje tubiti, ki razkriva vsakršno vsakdanje jaz-ti razmerje kot zgolj modifikacijo zapadle, nivelizarne, generične sotubiti (prim. McMullin, 2013: 58-77). V nadaljevanju se McMullin posveti kritiki Heideggerjevega apriorizma in se v tem sklopu sklicuje na Tugendhatovo kritiko Heideggerjevega pojmovanja resnice, ki naj ne bi bilo zmožno podati resničnostnih pogojev konkretne situacije (ibid.: 77-105).

prostosti in sproščanja bitnega smisla bivajočega, ki že vključuje prosto zavezanost bivajočemu enostransko, kot voluntarističen proces, ki izvira v sami sklenjenosti tubitnega odnosa do sveta. Tako bi bila tudi enakoizvirnost vrženosti v svet in biti pri bivajočem razumljena kot izvirajoča primarno iz te svobode, kot samozasnuti v tubitni samointerpretaciji.

Nasproti takemu dobesednemu branju je treba inkorporirati razsežnost utelešenosti in priznati, da vrženost sicer nima ontičnega temelja, ker gre za različne ontološke ravni, ampak je interpretativno in izkustveno prepletena z neko izkustveno plastjo, brez upoštevanja katere ni mogoče v polnem fenomenalnem smislu govoriti o fakticiteti eksistence. To pomeni, da eksistencialni model prakse ni metanje strukturne mreže na karkoli že bi tubit srečala v svetu, ampak investirana ustvarjalna transformacija teh pogojev v smeri samorazumevanja – ne da bi na drugi strani padli v pragmatizem in zatrdili, da eksistencialno samorazumevanje leži prav zgolj v tem konkretnem utelešenem angažmaju.

2. Vsekakor lahko rečemo, da Heidegger skozi *Bit in čas* vseskozi predpostavlja utelešenost, individualizirano tubit, fenomenalno nekako združeno z osebnim psihičnim življenjem, ko se sklicuje na rokovanje z bivajočim, na ontični pomen razpoloženj, govor, prostor, svetni čas itd. Toda sama ta utelešenost in njeno razmerje z eksistenco prav nikjer nista tematizirana¹⁹ – metodološki zastavek *Biti in časa* se torej vseskozi giblje na neki na videz samosklenjeni, teoretsko samoutemeljeni ravni, ki pa se stalno navezuje na konkretno živeto izkustvo kot zadnje fenomenalno polje, osnovo.²⁰ Pred izvedbo eksistencialne analize je torej izvedena neka tiha, zamolčana redukcija na interpretativno strukturo tubiti. Toda ta redukcija nima transcendentalno pojasnjevalne funkcije glede na fenomenalno izkustvo kot v Husserlovem primeru, ampak povsem svojevrstno funkcijo – eksplikacijo izvorne strukture eksistence same, odnosa do odnosa do biti, pri čemer vse reference na strukture vsakdanjega doživljanja uporablja le v službi tematizacije prve (denimo svetni čas kot linearen itd.). Hermenevtična situacija

19 Vsaj v analizi vsakdanje tubiti Heidegger v *Biti in času* že predpostavlja izvorni hermenevtični preplet dejavnega, ustvarjajočega opravka z bivajočim, kakor je dano in srečljivo, v vsej konkretnosti utelešene kulturnozgodovinske življenjske prakse, in pa tubitnega odnosa –, vendar ta začetno zastavljeni, postulirani in s hermenevtično analizo tudi razkriti krog ni v nadaljevanju do konca eksplicitno izveden – namreč v vidiku, kako je sam tubitni odnos do biti in samoodnos sokonstituiran skozi ustvarjajoče orientiranje v okolnem svetu bivajočega. Za enak pogled mojemu v vidiku kritike transcendentalizma *Biti in časa* prim. Romano, 2015: 350–354. Romano argumentira še, da struktura biti-v-svetu, kot je podana v *Biti in času*, ne zadosti zahtevam pristno holistične razlage izkustva, saj zanemari bistveni vidik holistične narave zaznave (ibid.: 384–385).

20 Prim. Malpas za argumentacijo blodnega kroga argumentacije, v katerem skuša Heidegger pojasniti prostorsko enotnost z enotnostjo priročnosti, ki pa to enotno prostorskost prav že predpostavlja (Malpas, 2012: 117). Dalje Malpas razlaga, da prostorskost ne moremo konstruirati zgolj s pojmom vpletenosti, vpotegnjenosti v svet, saj ta spet že predpostavlja neki pojem prostorsosti (ibid.: 118).

teksta *Biti in časa* je tako taka, da mnogo interpretov uporablja ta tekst z namenom razjasnitve celotnega fenomenalnega sklopa živete eksistence, medtem ko sam tekst sploh ne ponuja metodoloških sredstev za tako obravnavo. Posledica tega je ta, da se v pragmatističnih interpretacijah tekst *Biti in časa* nasilno bere že z začetka kot traktat o ontični, svetno umeščeni, utelešeni, osebno individualizirani eksistenci.²¹

V sledeči diskusiji pa je vselej treba imeti v mislih, da cilj filozofske fenomenologije, transcendentalne fenomenologije, ni opisati, kako doživljamo svet in sebe v svetu in izkustveno genezo tega doživljanja (kar je cilj fenomenološke psihologije), ampak razumeti in interpretirati, kaj se v tem doživljanju sebe v odnosu do sveta smiselno dogaja, razkriti izvorno plast interpretabilnega smisla, skrito za prosojnico doživljanja, neposrednega izkustva.²² Heidegger tako lahko tematizira hermenevtični krog odnosa do biti in smisla biti le, ker že prelomi z vsakdanjo naravnostjo, ker izvaja interpretativno konstrukcijo, vodeno z nekega hermenevtičnega faktičnega izhodišča, načela, stališča. To stališče je lahko v analizi le izkazano, ne more pa biti v njej utemeljeno. Pri tem je treba imeti v mislih, da je eksistencialna analiza vseskozi interpretativna *konstrukcija* (enakoizvorna z dekonstrukcijo vsakdanjosti), ker gre za hermenevtični tekst, ne pa analiza neposredno danih načinov utelešene prakse, zato ne moremo pričakovati, da bo lahko docela pojasnila razmerje eksistence in konkretne osebne individualne utelešenosti.²³

21 Blattner opaza nekonsistentnost prvotnosti prakse, znanstvenosti, pojmovnosti ontologije in transcendentalnega pojmovanja ontologije kot apriorne, medtem ko ne vidi po sebi nekonsistentnosti med prvotnostjo prakse in aprioristično ontologijo, kolikor je ta prav analiza strukture predinterpretativnega, predpojmovnega izkustva (Blattner, 2007: 22–23) – česa takega pri Heideggerju v resnici ni, že zaradi zgodovinskosti, in vselej členjene strukture interpretacije.

22 Prim. Dodd za eksplikacijo fenomenologije kot interpretativne konstrukcije, v kateri je fenomenološka drža kot zaobrat naravne drže šele ustvarjena (Dodd, 1988).

23 Problem transcendentalne konstitucije utelešenosti je povezan tudi s paradoksom, da je vsakršna teoretska konstrukcija sama lahko delujoča le znotraj nekega posameznega, bolj ali manj naključnega, spremenljivega horizonta življenjskega sveta, in tako ne more pretendirati na univerzalno veljavnost. Razrešitev tega pomisleka, ki bi sledila duhu Husserlovih analiz, morda leži v vedno bolj pretanjenem samoovedenju konstitucijskih postopkov, v neskončni teleologiji samorazlage.

Artikulacija teze

Če želimo integrirati eksistencialno analizo in fenomenologijo utelešenosti, je treba postaviti z vidika *Biti in časa* morda precej radikalno tezo: odnos do biti, in celo eksistenca sama, odnos do odnosa do biti, je v nekem določenem smislu zmeraj že utelešeno, komunikacijsko, praktično *konstituirano*; vselej znova v konkretni utelešeni in s tem tudi vselej že razpoloženski komunikacijski praksi, in sicer na ta način, da se *ustvarja* vselej znova v utelešeni življenjskosvetni, razpoloženski in komunikacijski praksi, v dinamičnem interpretativnem prepletu eksistiranja in utelešanja procesov, ki se konstitutivno dogajata hkrati (v časovnem vidiku) in obenem (v strukturnem vidiku).²⁴ Razmerje utelešenosti in eksistence torej ni razmerje koekstenzivnosti ali paralelizma ali odražanja ali označevanja.

Nikakršna vpletenost v življenjski svet ne bi bila možna, če eksistenca ne bi bila vpletena, vpotegnjena vselej že v odnos do enigmatičnega smisla biti, po tem vselej že motivirana – toda obenem je lahko vanj vpeta le zato, ker vselej že srečuje bivajoče in ga v govorici, v komunikaciji interpretira, in skozi to vzpostavlja in se najdeva v odnosu z bitjvo v njeni diferenci z bivajočim. Temeljni odnos do nagovora smisla biti se torej oblikuje v zgodovinsko zaznamovani govorni praksi, ki je zmeraj že osebno, individualno edinstveno interpretativno naravnana v svet, do smisla biti – to, da karkoli je, me zadeva enakoizvorno najprej v moji nezamenljivi, utelešeno nezvedljivi osebni individualnosti, ne pa zgolj v apriorni, univerzalni strukturi edinstvenosti eksistence (kar pa tudi še ni enako neposredno, izoliranemu psihičnemu individualnemu značaju, osebnosti v psihološkem pomenu).

V individualizirani eksistenci torej ni nikakršnega implicitno vselej delujočega transcendentalnega jedra, ki bi samodejno aktiviral vse različne mogoče intencionalne naravnosti, medtem ko bi konkretne utelešene pogoje situacije rabil le kot svoje sredstvo (kot karikirani husserlijanski Jaz, ki organizira čutni material tako, da mu podeljuje enotni smisel, medtem ko idejo te enotnosti najde v samem sebi kot umni samopostavitvi).²⁵

Podano tezo bom v nadaljevanju podrobneje artikuliral v naslednjih vidikih: (1) eksistencialna konstituiranost utelešenosti, (2) utelešena konstitucija eksistence, (3) hermenevtični preplet edinstvenosti eksistence in osebne individu-

24 Hkrati trdim, da ima ta trditev značaj transcendentalne analize, torej samointerpretacije izkustva, in ne izreka nič o empiričnem procesu izkustvene geneze, ampak zadeva transcendentalno genezo. Smisel te enakoizvornosti je torej interpretativen, izkustvena enotnost eksistence in utelešenosti pa je drugačnega značaja.

25 Model, ki se ga lahko napačno pripiše Husserlu in ki povsem spregleda korelacijski značaj njegove analize in utemeljenost umske teze v fakticiteti korelacije.

alnosti, (4) enakoizvornost eksistence, življenjskega sveta in utelešene osebne individualnosti. Ključni »srednji pojem« v naslednji ekspoziciji bo predstavljal pojem ustvarjalnosti utelešene prakse.

Konstituiranost utelešenosti

Pomembno je pripoznati – morda skupaj s Husserlom in deloma Heideggerjem, in proti francoskim fenomenologom, da telesnost ni neki vnaprej dani sklop možnih intencionalnih izvršitev, ampak je konstitucija individualne intencionalne življenjskosvetne orientacije že določena z naperjenostjo k smislu biti, in hkrati artikulira neki določen način eksistiranja. Razumetje biti vselej vključuje že zasnutek odnosa do tega razumetja, eksistenco. Utelešene prakse so torej konstituirane skozi zasnutje in razvitje nekega eksistencialnega samorazumevanja tubiti.²⁶ To je mogoče zato, ker je govornica sama utelešena, razpoložensko zaznamovana, glede na konkretno situacijo. Zgolj z artikulacijo te izvorne izkustvene enotnosti individualne utelešenosti in univerzalnih tubitnih struktur se lahko izognemo tako enostranskemu eksistencialnemu transcendentalističnemu apriorizmu kot redukciji eksistence na utelešeno strukturo intencionalnosti.

Konstitutivnost utelešenosti: ustvarjalnost utelešene prakse

Toda, če govorimo o tej utelešenosti kot konstitutivnem pogoju, in ne zgolj fenomenalnem, izkustvenem pogoju, tedaj ji mora pripadati neki lastni *ontološki, eksistencialni smisel*, ki ni zvedljiv na smisel eksistence nasploh, ki torej ni le nekakšna zbirka nujnih atributov eksistence ali pa nekakšnih njenih nujnih spremljajočih značajev, ampak artikulira sam smisel eksistencialnosti, glede na katerega ostane analiza *Biti in časa* zvečine formalna. In sicer je ta ključni moment *ustvarjalna orientiranost odnosa do biti*, ki šele sploh omogoča kakršno koli razumevanje biti, fakticiteta tega, da se vselej že in stalno znova ustvarja neki osebni, individualni način te orientiranosti in s tem individualnega umeščanja v svet, brez katerega tudi govornica skupaj s svojo najbolj temeljno strukturo odnosa do smisla biti ne bi bila mogoča in ne bi imela nobenega smisla. Ta ustvarjalna

26 Prim. Ratcliffe, ki razume »eksistencialna počutja« kot neločljivo konstitutivna za izkustvo v širšem smislu in zvezana z razvito samointerpretacijo, ne kot zgolj ločljivo sestavino izkustva (Ratcliffe, 2020: 255).

orientiranost je utemeljena v utelešenosti, ki zagotavlja preplet spontane dejavnosti in odzivanja na okolni svet, orientiranja v svetu na način ustvarjalnega so-oblikovanja svetnih pogojev delovanja.²⁷

Naj ta pojem ustvarjalne utelešene orientiranosti še razčlenjeno predstavim: (1) ustvarjajo se utelešenjski pogoji utelešene prakse v utelešenjsko danem okolnem in življenjskem svetu; (2) ti pogoji se ustvarjajo utelešeno, v neposredni imanentni izvorni enotnosti utelešenosti in okolnega ter življenjskega sveta; (3) obenem se ustvarja določeni način osebne individualne utelešene umeščenosti, in sicer določena posebna individualna orientacija, posebna utelešena orientirana umeščenost v okolni in življenjski svet; (4) ta utelešena orientiranost se prav tako ustvarja v imanentni izvorni enotnosti utelešenosti in okolnega ter življenjskega sveta – ne kot dejanje ločenega utelešenega subjekta, ki bi imputiral svojo samodejno orientacijo na predani okolni svet, ampak spodbujena z okolnim svetom in obenem spreminjajoč njegove pogoje, elemente, razmestitev;²⁸ (5) ustvarjalna orientiranost se ne zgolj artikulira in izraža v eksistencialni interpretativni govorni praksi, ampak se ta sama ustvarja v prav enaki imanentnosti izvorne enotnosti utelešenosti in okolnega/življenjskega sveta, in tvori glavno sredstvo (toda ne v instrumentalnem, ampak v dinamičnem smislu)²⁹ ustvarjalne utelešenosti.³⁰

27 Prim. Henry, ki razume utelešeno prakso ne kot teleološko strukturirane, ampak na način spontane ustvarjalne težnje, ki ima svoj *terminus*, torej v nevtralnem smislu, ki ne implicira motivacije na način vnaprejšnje naravnosti k določenemu, opredeljenemu cilju (Henry, 1975: 199).

28 Prim. drugače Henry, ki razume telo kot subjektivno situirano, izkustvo pasivno, afektivno konstituirajoče telo, ne zaradi preddanosti objektivnega, konstituiranega, izkustveno danega telesa (ibid.: 190). Prim. dalje: »[...] naše telo je lahko v svetu samo pod pogojem, da ni nič svetnega. Zaradi tega, ker je subjektivno, je naše telo situirano. Faktičnost biti-v-situaciji je utemeljena v ontološki strukturi izvornega telesa« (ibid.: 191). Ta pozicija se razlikuje od Merleau-Pontyjeve interpretacije, ta namreč se zdi izhaja iz izvorno danega prepleta izkustveno danega telesa in izkustvo konstituirajočega telesa, ki pa ima pri njem intencionalno strukturo, medtem ko je pri Henryju predintencionalno. Henryjeva analiza se tako zdi bolj transcendentalna, apelira na neko prvotno konstitucijsko raven afektivnosti, ki vzpostavlja vsakršno faktično dano utelešeno situacijskost, medtem ko se zdi, da slednjo Merleau-Ponty vselej že predpostavlja, čeprav kot enakoizvorno z izkustvom konstituirajočo telesnostjo. Utelešenost pri Merleau-Pontyju se zdi zato ni povsem ustvarjalna, ampak je zmeraj že intencionalno napotena na utelešeno danost okolnega sveta in drugih – apriornost, ki jo morda prevzame iz Heideggerjeve artikulacije.

29 Prim. Henry, ki razlaga, da telo v svojem gibanju ni zgolj sredstvo v instrumentalnem smislu, ker je že dejavnost izvorne transcendentalne konstituirajoče utelešene prajazne (rečeno s Husserlom) afektivnosti (Henry, 1975: 60).

30 Človek je prvenstveno interpretativno bitje, kot eksponira Heidegger v analizi vsakdanosti v *Biti in času*, čeprav zavoljo zamejenega hermenevtičnega zastavka analize zanemari enakoizvorni vidik utelešenosti.

Zveznost in hermenevtični preplet utelešenosti in eksistence

Tezo je torej treba formulirati na način interpretativne, strukturne zveznosti strukture eksistence in individualiziranega izvrševanja eksistence, ki se hermenevtično prepleta z individualno utelešeno prakso. V življenju samem je neki nagib k samorazumevanju in samointerpretaciji, ta interpretativna struktura ni izključni ontološki privilegij eksistence. Prav analognost te motivacijsko zaznamovane interpretativne strukture pa omogoča njuno dinamično integracijo, so-konstitucijo. Med utelešeno prakso in eksistenco torej velja stalna dinamična, ustvarjalna zveznost; časovnost eksistence ni neki skrajni obod življenjske osebne časovnosti, ampak sta v razmerju tega stalnega dinamičnega navezovanja in prepletanja. Prav kakor fakticiteti pripada, da se iz sprva zakrite danosti lahko zmeraj bolj interpretativno razvija in razkriva, k temu interpretativnemu razvijanju pa pripadajo tudi eksistencialna razpoloženja, ta pa se tvorijo v prepletu z ontičnimi razpoloženskimi orientacijami, se tudi ta lahko razvijajo, ontičnim razpoloženjem pripada določen *telos*, težnja k samorazvijanju, ki jo vodi težnja k samorazvijanju, samorazjasnjevanju eksistence.

Te zveznosti pa ni nujno pojmovati kot popolne niti ne kot docela prozorne, saj je eden od smislov fakticitete prav ta, da eksistencialno samorazumevanje vselej zaostaja za živeto prakso. Absurdno bi bilo namreč trditi, da med utelešenostjo in eksistenco velja popolni paralelizem in popolnoma sklenjen hermenevtični krog – to bi namreč prav spregledalo problem, kaj je tisto v utelešenosti, kar se ravno izmika eksistencialni analizi. Razumevanje biti ne določa prav vsakega posameznega utelešenega akta in orientacije, zato tudi utelešena intencionalnost ni v celoti eksistencialno strukturirana.

Kljub temu pa razumevanje biti tvori določujoči skrajni horizont orientacije in samorazumevanja, vselej implicitno delujoč, in sicer ne le skozi vselejšnje nanašanje na preddano razumevanje biti, ampak skozi njegovo konstrukcijo skozi posamezne akte življenjskosvetne orientacije, ki to razumevanje vključujejo, spodbujajo in razvijajo. Eksistenca se v svoji izvorni formalni strukturi konkretno življenjsko polno pokaže vselej šele vzvratno; iz neke prakse, ki je razpoložensko, konkretno, utelešeno zgodovinsko utemeljena in konstituirana – eksistenca nikoli ni kar že v celoti svoje strukture kako vnaprej implicitno dana.

Zveznost eksistence in utelešenosti je torej treba pojmovati (1) kot hermenevtično prepletano, kar pa že vključuje zaostanek interpretacije za prakso, (2) kot ustvarjalno in dinamično; utelešena praksa ustvarja eksistencialno samointerpretacijo, s tem, ko se ta ustvarja, pa ustvarja utelešeno prakso, (3) kot implicitno vselej delujočo, na način stalnega krožnega, spiralnega interpretativnega

navezovanja utelešene orientacije na temeljne eksistencialne strukture in obratno, (4) kot paralelizem težnje, nagiba eksistence k samorazumevanju in težnje utelešene fakticitete k samorazvoju in samoizražanju, (5) kot posredovano skozi utelešeno komunikacijo, zgodovinskost in razpoložensjkost.³¹ Razmerje zveznosti eksistence in utelešenosti ni strogo apriorno fiksirano in se ne izvršuje samodejno, ampak se samo vedno znova vzpostavlja v utelešeni, zgodovinski komunikacijski praksi.

Zveznost edinstvenosti eksistence in osebne individualnosti

Če gre pri eksistencialnem sebstvu za absolutno neprimerljivo, radikalno edinstveno samosklenjenost eksistence, kot vselej moje, v utelešenem sebstvu pa za osebno individualnost, tedaj je srž tega problema razmerja eksistence in utelešenosti to, v kakšnem razmerju natanko sta edinstvenost eksistencialnega sebstva in pa edinstvenost individualne utelešenosti.

Kolikor je utelešena individualnost vselej že določena z razumevanjem biti, njena edinstvenost sama nikoli ne more interpretativno proizvesti eksistencialne edinstvenosti. Za praktično edinstvenost sebstva morata torej sodelovati tako edinstvenost utelešene individualnosti kot edinstvenost eksistence. Če hočemo torej vztrajati pri strogem hermenevitičnem modelu, lahko njuno razmerje, če sledimo zgoraj podani razčlenitvi razmerja eksistence in utelešenosti, podamo takole:

31 Prim. Patočka, ki podobno razume eksistenco samo kot gibanje (Patočka, 1988: 155). Prav tako pa se sprašuje, kaj lahko eksistenca prispeva k pojmovanju gibanja (ibid.). Patočka tako razume eksistenco kot »stvarni proces« (ibid.), in sicer v ključnem vidiku živete telesnosti. V tem kontekstu opozarja, da eksistenca v tem smislu ne more biti pojmovana niti kot gibanje substrata (Aristotel) niti nekaj objektivno opazovanega. Patočka tako nadaljuje, da eksistenca razume lastne možnosti le v tem, ko jih realizira (ibid.: 156). Prim. dalje za podobno argumentacijo Mensch, ki poveže Merleau-Pontyjev pojem prepletanja s Patočkovim pojmovanjem gibanja eksistence, ki je ne razume kot sebstvo v odnosu do sveta, ampak v smislu izvirne enotnosti izvrševanja razumevanja in dogajanja sveta, in zato kot gibanja samega pojavljanja (ne pa kot gibanja subjekta v objektivnem svetu) na način, da je slednje v prepletu s svetom (Mensch, 2018: 75), torej preplet gibanja individualne prakse in gibanja izvorne enotnosti dogajanja, pojavljanja sveta in razumevanja. Za podobno argumentacijo nujne sokonstitutivnosti utelešene prakse za eksistenco prim. Malpas, 2006: 128–135. Prim. dalje Malpas za podobno argumentacijo, da »subjektivna« struktura eksistiranja že implicira in se odpira v »objektivno« strukturo svetnosti, se pravi za poudarek temeljnega hermenevitičnega kroga oz. prepleta tubiti in svetnosti, namesto transcendentalističnega apriorizma, ki ga je mestoma mogoče razbrati iz Heideggerjeve polemično zaznamovane retorike (Malpas, 2012: 120).

(1) Edinstvenost eksistence in edinstvenost utelešene individualnosti sta hermenevitično prepletena, ta preplet vsebuje neki interpretativni zaostanek, ki sproža zapadanje; (2) razmerje edinstvenosti eksistence in edinstvenosti utelešene individualnosti je ustvarjalno in dinamično: individualnost praktične utelešenosti ustvarja, spodbuja in razvija edinstvenost eksistence, in obratno, razvijanje samorazumevanja edinstvene eksistence razvija in spodbuja edinstvenost utelešene individualnosti; (3) edinstvenost eksistence je implicitno vselej delujoča v individualni edinstveni utelešenosti na način, da se ta oblikuje v interpretativnem spiralnem krožnem nanašanju na eksistenco; (4) velja paralelizem težnje edinstvenosti eksistence in edinstvenosti individualne utelešenosti; (5) razmerje edinstvene eksistence in edinstvene osebne utelešenosti je posredovano skozi utelešeno komunikacijo, zgodovinskost in razpoloženja.

Kaj potemtakem zagotavlja *eksistencialno* kontinuiteto individualizirane, utelešene eksistence? Apriorna, univerzalna struktura govornice kot odnosa do biti in eksistence, toda ne v tem pomenu, da je ta struktura v svoji apriorni splošnosti kakor koli *samostojno intencionalno delujoča* – ampak vselej šele v *vzratni samointerpretaciji* osebne individualnosti, ki je mogoča zaradi ponovljivosti, uniformnosti osnovne strukture eksistence. Zveznost eksistence izhaja tako enakoizvorno iz zveznosti, enakosti zgodovinskosti, situacijskosti, komunikacije, razpoloženskosti in splošne strukture eksistence, ne pa zgolj iz stalnega vzratnega nanašanja na apriorno strukturo odnosa do biti kot take.

Enakoizvornost utelešene individualnosti, življenjskega sveta in eksistence

Vsakršen odnos do bivajočega je konstituiran v nekem odnosu do biti in vsakršen odnos do biti je konstituiran v nekem odnosu do bivajočega (osnovni hermenevitični zastavek). Onkraj te začetne formulacije hermenevitičnega načela enakoizvornosti pa je treba torej podati podrobnejšo eksplikacijo tega načela, ki upošteva naslednje elemente: (1) eksistenco, (2) konkretno, utelešeno individualizirano situacijo, (3) življenjski svet. Vsakršen odnos do bivajočega namreč zajema tudi neki odnos do konkretne situacije in do življenjskega sveta in tako tudi vsakršen odnos do (odnosa do) biti zajema to dvoje.

Sledeč zgoraj artikulirani osnovni tezi lahko trdimo, da se zgolj skozi vzajemni hermenevitični ustvarjajoči preplet osebne utelešene individualnosti in izvirne strukture eksistence eksistenca kot individualizirana, živeta eksistenca obenem integrira v skupni svet, in je mogoča praksa v eksistencialnem smislu oziroma praktična eksistenca – nikakor ne drži obratno, da bi namreč šele predhodni

preplet osebne individualnosti in skupnega življenjskega sveta strukturno omogočal eksistenco ali bi ji bil strukturno enak.

Seveda je osebna individualnost vselej že v prepletu z življenjskim svetom, vendar če se eksistenca ustvarja skozi osebno individualno prakso v življenjskem svetu, se sicer ustvarja skozi njuno razmerje, vendar ne v celoti, ne brez preostanka, ne brez vselejšnjega vmesnega ponovnega posredovanja zasnote, ustvarjene, v določeni modifikaciji izvrševane splošne strukture eksistence med osebno individualnostjo in življenjskim svetom. Hermenevtični preplet osebne individualnosti in skupnega življenjskega sveta torej ni vselej že vnaprej dan kot samosklenjena celota, z lastno spontano dinamiko, v enakoizvornosti obeh momentov, ampak med obema momentoma vselej že posreduje eksistenca v svoji izvorni splošni, a modificirani strukturi, *toda* ne zgolj v smislu distanciranega dekonstrukcijskega, neprizadetega dialoga, ampak na način, da je vselej že oblikovana skozi interakcijo obeh momentov.

Enakoizvorno torej (1) preplet življenjskega sveta in osebne individualnosti tvori vselej tako ali drugače modificirano individualizirano eksistenco, (2) v tem individualizirana eksistenca ohranja svojo splošno, apriorno strukturo kot modificirano, vred z njeno radikalno vselejmojostjo, edinstvenostjo (četudi v zapadli modifikaciji, v begu), in (3) ta ustvarjajoči preplet modificirane splošne strukture eksistence in osebne utelešene individualnosti tvori umeščenost (specifično horizontalno orientiranost) osebne individualnosti v skupni življenjski svet.³²

Brez vztrajanja na tej *trojni* enakoizvornosti življenjskega sveta, osebne individualnosti in vselej konkretno modificirane izvorne strukture eksistence pa izgubimo samo izvorno zastavitev eksistencialne analize in s tem možnost vsakršne eksistencialne ontologije prakse.³³ Taka konstrukcija sledi Husserlovi izvorni zastavitvi transcendentale konstitucije utelešene prakse, ki jo zaznamuje problem kompleksne dinamike izvorne radikalno edinstvene transcendentale subjektivnosti, imete/dane živete subjektivnosti in jaza, življenjskega sveta kot konstituiranega in življenjskega sveta kot preddanega.³⁴

32 Prim. McMullin za interpretacijo eksistencialnega smisla komunikacije kot koorientacije, utemeljene v soizvrševanju skrbi (McMullin, 2013: 175).

33 Smisla »vselej že« tukaj torej ne razumem kot vnaprejšnje, apriorne preddanosti, kar je hermenevtično-eksistencialni smisel apriorija v tekstu *Biti in časa*, ampak korigirano z fenomenologijo utelešenosti tako, da se vselej sproti utelešeno ustvarjajo modifikacije teh splošnih tubitnih struktur. To lahko poimenujemo utelešensko-eksistencialni apriori.

34 Komunikacijski akti so pri Husserlu tako razumljeni kot intencionalni akti, v katerih intencionalni cilj implicira (intencionalno) dejavnost drugega subjekta. To pomeni, da komunikacijska praksa predpostavlja vzajemnost prakse, ne le vzajemnosti komunikacije, in sicer na način, da je v komunikacijski praksi komunicirana sama praktična motivacija, in tudi tako pripoznana. Komunikacijska praksa je tako ne le motivirana, ampak tudi sama motivacijsko učinkujoča.

Posledice

Dinamična interpretativna intencionalna, horizontalno usmerjena struktura utelešenosti, ustvarjalna umeščenost v svet torej tvori *konstitutivni pogoj* združenosti, zvezanosti, sovpadanja in zveznosti transcendiranja eksistence k smislu biti in sklenjenosti smisla biti (sveta), in konkretne situiranosti – je tisto fenomenalno, intencionalno, eksistencialno in interpretativno jedro, ki hermenevtično osredinja in tako povezuje zgodovinsko, komunikacijsko umeščenost v življenjski in okolni svet.

V tej sklepní sekciji se bom posvetil razvitju nekaterih vidikov razmerja eksistence in utelešenosti, ki sledijo iz zgoraj očrtane teze. Pri tem se bom osredotočil na razmerje razpoloženj, ustvarjalne utelešenosti, zgodovinskosti in komunikacije, kakor pripomore eksplicirati specifično utelešeno horizontalno strukturo intencionalnosti razpoloženj.

Ustvarjalna utelešenost osebne individualnosti v življenjskem svetu ima pomembne implikacije za eksistencialno ontologijo (eksistencialnih) razpoloženj: tudi ta se tedaj *ustvarjajo, in sicer v prepletu ustvarjalne utelešenosti in eksistencialne samointerpretacije*, kot je bilo to orisano zgoraj, in niso zgolj neke vnaprej dane možnosti, ki bi se jih lahko doživelo – nekaj, kar ni že implicirano v goli fenomenalni izkustveni vzporednosti psihičnih in eksistencialnih razpoloženj (za intencionalnost razpoloženj prim. Ramirez, 2015: 101; Helm, 2020). To pomeni, da se tudi vselej konkretno modificirana horizontalna struktura razpoloženj ustvarja v konkretni utelešeni praksi. Razpoloženja se ustvarjajo v prepletu s tem, da se ustvarja orientacija.³⁵ Razpoloženja so torej ustvarjalna tako, da so anticipatorna.³⁶ S horizontalno orientirano intencionalnostjo eksistencialnih razpoloženj sicer tu mislim interpretativno naravnost na sklop življenjskosvet-

35 Prim. artikulacijo zveze med razpoloženji in dejavnostjo pri Simondonu: »Afektivna emotivnost je gibanje med naravno nedoločenoostjo in *hic et nunc* dejanske eksistence; je tisto skozi, kar v subjektu odpira ta vzdig nedoločenoosti proti prisotnosti, ki bo to inkorporirala v skupnost. [...] Afektivna emotivnost ni samo obdržanje posledic dejanja v notranjosti individualne biti; je transformacija, igra dejavno vlogo – emocija (čustvo/razpoloženje) je ta individuacija, se izvršuje v transindividualni prisotnosti, toda afektivnost sama je tisto v biti subjekta, kar prevaja in vzdržuje možnost individuacije v skupnosti/kolektivu [...] Razpoloženje implicira prisotnost subjekta drugim subjektom ali svetu, ki ga postavlja v vprašanje kot subjekt; je torej vzporedna z dejanjem, zvezana z dejanjem [...] svet ima smisel, ker je orientiran, orientiran pa je zato, ker se subjekt orientira v njem glede na svojo emocijo [...] emocijo topološko strukturira bit; emocija se izteza v svet v obliki emocije. [...] V resnici bi bilo potrebno dojeti emocijo–dejavnost v njenem središču, na meji med subjektom in svetom, na meji med individualno bitjo in kolektivom« (Simondon 2007, 106–109).

36 Prim. Mueller: »S tem, ko so naravnana in odzivna, so zavzeta stališča (kot avtor razlaga razpoloženja, op. a.) v posebnem smislu dejavna, objavlanje samodejnosti: s tem, ko se nekdo postavi za nekaj, je dejaven, kolikor sam izvršuje posebno kvalitativno vsebino, ki je naravnana na svet« (Mueller 2020, 115).

ne pomenskosti.³⁷ Praksa je zmeraj že tako ali drugače ustvarjalno orientirana v svetu, razpoloženjskost pa sestavlja pomemben del orientacije, medtem ko orientiranost sama modificira razpoloženjskost.³⁸ Praktična eksistenca je torej vselej že ustvarjalno razpoloženjsko orientirana.³⁹ Razpoloženja imajo vsekakor to ustvarjalno sestavino, da ustvarjajo pogled na situacijo, določeno držo (prim. Mueller, 2020: 115). Ker pa razpoloženja izražajo nahajljivost (odnos do vrženosti eksistence), je nahajljivost sama torej nekaj, kar se (interpretativno) ustvarja v ustvarjanju razpoloženj. Da se odnos do vpotegnjenosti v odnos do biti vselej šele ustvarja, pomeni, da se vselej konstituira v ustvarjanju nekega posebnega osebnega odnosa do biti v situaciji. Zaradi tega je eksistenca vselej razpolože-

37 Horizonta ne gre pojmovati le kot zaznavnega horizonta. Horizont je zmeraj dan imaginativno, nikoli zgolj zaznavno. Toda imaginacija je zmeraj ustvarjajoča. Ustvarjajoča pa je lahko le, kolikor je utelešena, obenem pa vselej že interpretativna, zato je sploh lahko ustvarjajoča neki horizont bitnega smisla. Toda velja enakoizvornost: tudi utelešenost je mogoča le, kolikor je imaginativna. Ključno se torej zdi vprašanje, v kakšnem razmerju natanko sta imaginacija in ustvarjalna utelešenost. Kakor pa je slednja prostorska (kakor ji pripadajo okoliš, orientacija, konkretna situacija, gibanje), je treba problem definirati tudi v vidiku razmerja imaginacije in prostorski. Zanimajo pa nas ontološki pojem in smisel horizonta kakor tudi ustvarjalne utelešenosti in imaginacije. Torej tak pojem, ki že vključuje ali pa sokonstituira odnos do tega, da smo v odnosu do biti. Sicer bi ostali pri nizu trivialnih opisov empiričnega izkustva. Nikoli nas torej ne zanima le horizont bivajočega, ampak horizont bitnega smisla; ne ustvarjanje bivajočega, ampak odnosa do bitnega smisla.

38 Romano sledeč Merleau-Pontyju sicer problematizira model izpolnitve intence horizonta, ki je na tega prenesen z analize aktov (Romano, 2015: 367). Prim. dalje Romano za paradokso naravo horizonta kot obenem predelineacije in nedoločene (ibid.: 367). Romano tako kritizira Husserlov pojem horizonta na osnovi problema, da bi ta moral biti obenem tematski in netematski, niti docela zavesten niti docela nezaveden, in da implicira atomistično perspektivo, ki predpostavlja, da bi lahko zavest dosegla horizont s posameznimi akti, in s tem zanemari holistično naravo horizonta, da je namreč neka celovitost, ki je vsebinsko, smiselno več kot vsota delov, ki nanjo napotujejo (ibid.: 367–368). Romano tako postulira t. i. pozitivni pojem horizonta kot odprtosti, ki naj bi bila forma pojavljanja sveta, kot vnaprejšnja in latentno zmeraj dana nedoločena odprtost napotovanja (ibid.: 368–371). Romano tako argumentira, da je za holistično razumevanje sveta treba postulirati univerzalno vnaprejšnjo danost svetne strukture, ki torej ne more izvirati v sami strukturalni sklenjenosti bitnega smisla okolno bivajočega, kakor navsezadnje pripoznava tudi Heidegger v analizi tesnobe, ko analizira čisto svetnost tu-bitni in svet kot ta »tu, predel sploh«, torej vnaprejšnjo korelacijo eksistence in smiselne sklenjenosti smisla biti oz. vsakršnega bitnega smisla (ibid.: 385). Vendar je to lahko enostransko, kakor na drugi strani spet zanemarja vlogo utelešene sokonstitucije odnosa do smisla biti. Sicer pa ni nobene fenomenološke potrebe po takem postulatu apriorne danosti smiselne sklenjenosti biti – vsakdanja tubit povsem funkcionira znotraj strukturirane sklenjenosti bitnega smisla na določen način strukturiranega bivajočega, ki tvori njen življenjski svet. Problem ne-tematske, nedoločene narave horizonta in pojmovanja horizonta kot izpolnljive intence lahko namesto tega razrešimo s podano razlago vselejšnjega hermenevtičnega prepleta eksistence in ustvarjalne utelešenosti.

39 Prim Ratcliffe, ki se navezuje na Merleau-Pontyjev pojem stila in razume razpoloženja (»eksistencialna«, temeljna razpoloženja) kot anticipatorna doživetja (Ratcliffe, 2020: 257).

na. Razpoloženja so torej sama motivacijska in kot taka tudi praktična, kolikor motivacija fenomenološko pomeni določen način produktivnega usmerjanja v življenjski svet.⁴⁰ Z motivacijskostjo razpoloženj tu tako ne merim na preprosto fenomenalno ugotovitev, da imajo razpoloženja (kakor jih že razumemo) vlogo v motivaciji, ampak da je konkretna motivacijska orientiranost konstitutivna za interpretativno strukturo eksistencialnih razpoloženj.

Toda to funkcijo lahko opravljajo le, če komunicirajo z razpoloženjskostjo, ki zaznamuje sodobni zgodovinski življenjski svet. Razpoloženja se gotovo konstituirajo v situacijah. Te pa so zgodovinske, življenjskosvetne, in v tem smislu utelešene, konkretne. Če pa razpoloženja izkazujejo nahajljivost in se ta soizvršuje skozi razpoloženja, obenem z razumevanjem, to pomeni, da je konkretna utelešena zgodovinskost življenjskega sveta konstitutivna za samo nahajljivost, za njen vselej modificirani smisel strukture vpotegnjenosti v odnos do odnosa do biti.

Komunikacijska praksa sama pa je tedaj konkretno utelešena v tem pomenu, da pomeni komunikacijo z določenimi zgodovinskimi možnostmi razpoloženjskega odnosa do nahajljivosti, s tem se nanaša na zgodovinsko situacijo razpoloženjskosti, je v njej kreativno interpretativno udeležena. Posledica tega ni le trivialna ugotovitev, da je vsaka estetska, etična, kontemplativna ali intelektualna komunikacijska praksa že na določen način razpoloženjsko zaznamovana, ampak da ta zgodovinska razpoloženjskost kot način zgodovinske umeščeniosti fakticitete nujno usmerja, vodi, določa, oblikuje komunikacijsko prakso,⁴¹ kolikor gre v tej za komunikacijo nahajljivosti, ki pa je vedno že tako ali drugače v razpoloženju razprta. To pomeni, da je s tem tudi anticipacijska horizontna usmerjenost razpoloženj utelešena tako, da je zgodovinsko-kulturno ne le zaznamovana, ampak konstituirana, tj. ne le v kakem abstraktnem smislu, ampak zmeraj iz konkretne zgodovinsko določene situacije.

40 Helm poveže fenomenalno motivacijskost razpoloženj z njihovo intencionalno usmerjenostjo na način ovrednotenja, ki osredini pozornost (Helm, 2020: 232-233).

41 Prim. Heidegger: »Javnost kot način biti >se<-ja nima svoje razpoloženjskosti le nasploh, temveč razpoloženje rabi in ga 'ustvarja zase'. V njega in iz njega govori govornik, ki mora razumeti možnosti razpoloženja, da bi jih na pravi način vzbudil in usmerjal« (Heidegger 2005, 196).

Literatura

- Blattner, William (2007): *Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice: an Aporia in Heidegger's Early Philosophy*. V: *Transcendental Heidegger*, S. Crowell in J. Malpas (ur.), 10–28. Stanford: Stanford University Press.
- Costa, Vincenzo (1988): *Transcendental Aesthetic and the Problem of Transcendentality*. V: *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl*, N. Derpaz in D. Zahavi (ur.), 9–29. Dordrecht: Springer.
- Dodd, James (1988): *Attitude–Facticity–Philosophy*. V: *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl*, N. Derpaz in D. Zahavi (ur.), 57–87. Dordrecht: Springer.
- Dahlstrom, Daniel, O. (2019): *Missing in Action: Affectivity in Being and Time*. V: *Heidegger on Affect*, Christos Hadjioannou (ur.), 105–127. London: Palgrave Macmillan.
- Ginev, Dimitri (2002): *Spopad za pometafizično mišljenje*. *Phainomena* 11 (41–42): 235–259. Ljubljana: Nova revija.
- Heidegger, Martin (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Helm, Bennet W. (2020): *Affective Intentionality and the Reactive Attitudes*. V: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, T. Szanto in H. Landweer (ur.), 227–239. London, New York: Routledge.
- Henry, Michel (1975): *Philosophy and Phenomenology of the Body*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hermann (von), F. W. (1987): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von »Sein und Zeit«*. Bd. 1: »Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein«. Frankfurt am Main: Klosterman.
- Kerkhoven, Guy von (2001): *Intencionalnost in življenjski odnošaj*. *Phainomena* (37–38): 171–187. Ljubljana: Fenomenološko društvo.
- Knudsen, Nicolai K. (2023): *Heidegger's Social Ontology: The Phenomenology of Self, World and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Koch, Dietmar (1999): Dvoznačna temeljna zasnova Biti in časa in tu-bitu v človeku. *Phainomena IX* (27–28): 49–67. Ljubljana: Nova revija.
- Krueger, Joel (2020): Merleau-Ponty. V: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, T. Szanto in H. Landweer (ur.), 197–207. London, New York: Routledge.
- Lafont, Cristina (1993): Die Rolle der Sprache in Sein und Zeit. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (1): 41–59.
- Landgrebe, Ludwig (1982): Das Problem der Passiven Konstitution. V: *Facticitaet und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phaenomenologie*, 71–88. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Landgrebe, Ludwig (1982): Facticitaet und Individuation. V: *Facticitaet und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phaenomenologie*, 102–117. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Landgrebe, Ludwig (1982): Meditation ueber Husserls Wort »Die Geschichte is das grosse Faktum des absoluten Seins«. V: *Facticitaet und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phaenomenologie*, 38–58. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Malpas, Jeff (2012): *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being*. Cambridge MA, London: MIT Press.
- Malpas, Jeff (2006): *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge MA, London: MIT Press.
- McMullin, Irene (2013): *Time and the Shared World: Heidegger on Social Relations*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Mensch, James R. (2018): *Selfhood and Appearing: the Intertwining*. Leiden, Boston: Brill.
- Merleau-Ponty, Maurice (2006): *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Mueller, Moritz Jean (2020): Dietrich von Hildebrand. V: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, T. Szanto. in H. Landweer (ur.), 114–123. London, New York: Routledge.
- Overgaard, Soren (2004): *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht: Springer.

- Patočka, Jan (1988): *Body, Community, Language, World*. Chicago: La Salle: Open Court.
- Rattcliffe, Matthew (2020): Existential Feelings. V: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Szanto, T. in Landweer, H. (ur.), 250–262. London, New York: Routledge.
- Ramirez, Ignacio Quepons (2015): Intentionality of Moods and Horizon Consciousness in Husserl's Phenomenology. V: *Feeling and Value, Willing and Action: Essays in Context of Phenomenological Psychology*, Ubiali, M. in Wehrle, M. (ur.), 93–105. Cham, Heidelberg, Dordrecht, New York, London: Springer.
- Richardson, William (2003): *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- Romano, Claude (2015): *At the Heart of Reason*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Sepp, Hans Reiner (2000): Epoche kot razprtje kroga. *Phainomena* 9 (33–34): 233–234.
- Simondon, Gilbert (2007): *L'individuation psychique et collective*. Pariz: Aubier.
- Sowa, Rochus (2022): The Existential Situatedness of the Transcendental Subject. V: *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Cavallaro, M. in Heffernan, G. (ur.), 301–325. Cham: Springer Nature.
- Taipale, Joonas (2013): *Phenomenology of Embodiment: Husserl and the Constitution of Subjectivity*. Evanston IL: Northwestern University Press.
- Welton, Donn (2000): *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Giuseppe Acconcia
VELIKI IRAN

Monografija Veliki Iran Giuseppeja Acconcie, italijanskega novinarja, raziskovalca ter profesorja na Univerzi v Padovi, preseže fokus na geopolitičnih in imperialnih narativih in se poda v raziskovanje iranske civilne družbe od 19. stoletja do danes. Delo temelji na raziskavah, intervjujih in avtorjevem večletnem delu v Iranu, med katerim je dodobra spoznal iransko družbo. V pričujoči monografiji na svež način oriše zgodovino Irana od Ustavne revolucije leta 1906 prek delovanja civilne družbe. Izpostavlja močno organizirano inteligenco, pogosto izobraženo v tujini, novinarje, ženska gibanja, bazarske trgovce, pristaniške delavce, študente in druge družbene skupine, ki so v dolgem 20. stoletju prek strank, gibanj, protestov, stavk in drugih oblik organiziranja posegali v politično okolje

Frederick W. Taylor
**NAČELA ZNANSTVENEGA
MANAGEMENTA**

Načela znanstvenega managementa Fredericka Winslowa Taylorja predstavlja nepogrešljivo branje za vse, ki jih zanima management, organizacijski procesi in njihov vpliv na sodobno družbo. Knjiga je opremljena s štirimi spremnimi študijami, ki podrobno razčlenjujejo avtorjeve ideje in njihov vpliv na razvoj managementa skozi 20. stoletje. Namenjena je strokovni in znanstveni javnosti, ki se ukvarja s kritično obravnavo fenomena managementa ter razumevanjem njegovega pomena in vpliva na sodobno družbo. Taylorjeve ideje so pogosto napačno razumljene kot ideološko motivirane in zastarele. Vendar pa je proučevanje načel ključno za razumevanje paradigme managementa, ki, čeprav predstavlja eno od temeljnih metod sodobne družbe, ostaja hkrati tudi ena najmanj raziskanih.

Michael Hardt, Antonio Negri
SKUPŠČINA

Po Imperiju, Multitudi in Skupnem pri ČKZ pripravljamo še slovenski prevod zadnjega dela tetralogije avtorjev Michaela Hardta in Antonia Negrija – Skupščina. Knjiga izjemno plodovitega ameriško-italijanskega dvojca, ki je v originalu izšla leta 2017, je politično teoretski dialog z družbenimi gibanji, ki stremijo k radikalnim družbenim spremembam. Vas zanima revolucionarni potencial globalnih družbenih gibanj od Occupy, arabskih pomladi, Black lives matter itn. in zakaj gre pri desničarski reakciji? Potem je Skupščina, ki je ponovno delo prevajalskega kolektiva, prava izbira.

Dilar Dirik
**KURDSKO ŽENSKO GIBANJE
– ZGODOVINA, TEORIJA IN
PRAKSA**

Dilar Dirik, postdoktorska raziskovalka migracij na oxfordski univerzi, je avtorica knjige Kurdsko žensko gibanje – zgodovina, teorija in praksa. V njej prek lastne socializacije in politizacije znotraj kurdskega gibanja za svobodo analizira vzpostavitev avtonomnega ženskega gibanja, njegovih struktur ter ženske teorije osvoboditve. Dirik kot avtorica presega objektivno opisovanje teorije in prakse kurdskih žensk, temveč mesto izrekanja pogosto prepušča sogovornicam, sama pa v premišljevanja vpenja stališča revolucionark in feministk globalnega Juga. Nujno branje za vse, ki se zavedajo, da bo 21. stoletje stoletje ženske revolucije!

NAROČITE SE NA ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI

PRIDRUŽITE SE NAŠIM ZVESTIM BRALCEM IN SE NAROČITE NA ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI.

Letna naročnina je 30 evrov, za študente in brezposelne pa 20 evrov. Naročnina velja od datuma plačila, za naslednje tri številke.

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo je uveljavljena družboslovna in humanistična znanstvena revija. Zavezani smo kritični misli in transdisciplinarnosti, osvobajajočim epistemologijam in odpiranju akademskega prostora. Govorimo o tistem, o čemer se ne govori. Brcamo proti toku in izumljamo nove sloge plavanja – že od leta 1973.

Svoje naročilo nam sporočite na elektronska naslova
narocnine@ckz.si ali ckzrevija@gmail.com.

