

DVOM IN RAZBOR

V *Razpravi o metodi* postavi Descartes kot osnovno vodilo svojega filozofskega raziskovanja: "Prvo je bilo, da bom priznaval za resnico samo tisto, kar bom razvidno kot tako spoznal, to se pravi da se bom skrbno ogibal pre nagljenosti in predsodku in da ne bom v svoje logične sklepe sprejemal ničesar, kar ne bo mojemu umu tako jasno in razločno, da ne bom imel nobenega razloga za dvom."¹

131

To, kar izhodiščno zaznamuje Descartesovo filozofijo, je *metoda dvoma* ki mu omogoča osvoboditev od slehernega predsodka, bodisi da ta izvira iz prisvojenega šolskega nauka bodisi iz življenjske navade. Metoda dvoma pravzaprav pomeni neko vztrajanje v izhodišču, dokler ne pridemo do tiste točke², ki ne dopušča več niti najmanjšega dvoma in nam tako lahko velja kot absolutno gotovo izhodišče za vse nadaljnje filozofske sodbe. To temeljno izhodišče podaja znameniti Descartesov stavek: *cogito, ergo sum*. Misel *cogito, ergo sum* ni kak logični sklep, kot bi morda domnevali na podlagi vrinjenega *ergo*. *Ergo* se vrine kot trenutek prebliska, kot razsvetljenje v navalu dvoma, ki ga Descartes opisuje z besedami: "Ko da bi bil nenadoma padel v globok vrtinec,

sem tako zmeden, da ne morem najti nogi opore na dnu ali splavati na površje.”³ Prispodoba morda samo stopnjuje napetost zgodbe o dvomu, lahko pa tudi kaže bivanjsko razsežnost nauka o metodi. Descartesu ne gre zgolj za ureditev spoznanj, marveč tudi za preureditev lastnega življenje v skladu z vodilnimi spoznanji, pri čemer naj razločujoči intelekt določa, kako naj se hotenje odloča. Ni naključje, da se Descartes poleg “geometrijskega” poslužuje tudi avtobiografskega stila pisanja.

V čem je pravzaprav metodičnost metodičnega dvoma? Ta metodičnost prav gotovo ne zadeva le načina izpeljave dvomljenja, namreč da dvomljenje začne pri čutnih predmetih, napreduje k matematičnim resnicam, k bogu, vse tja do ničā in končno najde svojo nedvomno podlago v “dvomim, torej sem”. Že sam način izpeljave sicer jasno kaže, da Descartesov dvom ni navadna skepsa glede resnice sploh, ampak je že vnaprej preračunan na gotovost sleherne resnice. Da bi vse, kar je, postavil pod vprašaj, mora gotovo obstajati eno, kar nikakor in nikoli ne pride pod vprašaj. Črta vpraševanja, ločnica med gotovim in negotovim že vnaprej zarisuje pot dvoma, ki pelje v *mathesis universalis*. Descartesov dvom je metodičen, prav kolikor je včrtan v metodo samo.

132

Metoda je na splošno način, kako spoznamo resnično. Toda pri Descartesu metoda ne nastopa več zgolj v funkciji ugotavljanja resničnega – metoda je ta, ki šele *zagotavlja* resnico kot tako. Gotovost s tem postane kriterij resničnosti resnice. Vednost o resnici se preobrazi v sebegotovo vedenje, ki ga temeljno opredeljuje za-vedanje. S tem je določen tudi red spoznanja, ki izhaja od enostavnih in v tem oziru najbolj gotovih predmetnosti ter napreduje do sestavljenih. Najenostavneje je, da začnem pri samem sebi in in od tu napredujem k vsemu ostalemu. Zavest jaza je neposredno gotova, vse drugo je šele posredno, se pravi, prek te zavesti zagotovljeno. S tem vznikne novoveški subjekt: “jaz mislim” postane središčna podstava za vse predstave, za vse objekte. Pridevek “novoveški” je pravzaprav odveč, kajti drugega subjekta kot novoveškega ni. V skladu s tem tudi ni druge filozofije razen novoveške, ki bi bila utemeljena na metodi. Prva filozofija,

metafizika ali, če že hočemo, nauk o biti, postane z Descartesom metoda, *mathesis universalis*. To "dejstvo" pravzaprav neposredno govori iz stavka *cogito, ergo sum*. Če ga prevajamo z *mislim, torej sem*, moramo vedeti, kaj pravzaprav v tem primeru menimo z "mišljenjem": sebe reflektirajoči in tako sam od sebe delujoči um, ki ne obsega le tega, kar običajno označujemo z "mišljenjem", ampak tudi vse hotenje, občutje, domišljijo, želenje. Vse te "aktivnosti duše" so eno po zmožnosti neposredne refleksije, zato jih Descartes zaobseže z imenom *cogitationes*, drugače pa se poslužuje tudi oznake *perceptiones*. *Cogito* ali *conscientia* kot ta enotujoča samorefleksija – um – seveda ni kako psihološko, marveč bitno določilo. *Biti* pomeni zdaj: *re-flektirano, re-prezentirano*. Prav to smo imeli v mislih, ko smo rekli, da nauk o biti z Descartesom postane metoda. Descartes sicer ni prvi metodik v filozofiji, je pa prvi, ki filozofijo, t.j. spoznavanje resnice bivajočega kot takega v celoti, kritično-metodično utemeljuje na podlagi refleksivne gotovosti "jaz mislim". Ta egocentrizem ni vzrok, ampak posledica razumevanja gotovosti zavestne refleksije kot absolutnega kriterija resnice biti in kritike uma. Takega kriterija resnice in kritike uma pred Descartesom ni, čeprav so bili seveda koncepti jaza, samorefleksivnosti uma, gotovosti in dvoma poznani že prej.⁴ V skladu s tem bo Kant v svoji *Kritiki čistega uma* novi vek več kot upravičeno označil za epoho kritike: "Naša doba je prava doba kritike, ki se ji mora vse podvreči."⁵

Kantovo pripoznanje kritike kot temeljne poteze novoveškosti razodeva tudi gotovost svobode novoveškega človeka kot umno razsvetljenega bitja. Gotovost kot sebegotovost ni šele kak nasledek kritične svobode, ampak sam kriterij kritičnosti, ki osvobaja vse kritično vodenje in vedenje. Pri tem ni odveč spomniti na latinsko besedo za gotovost "certitudo". Glagol "cerno" je istega izvora kot gr. "*kríno*" in nem. "reinen". *Kríno* pomeni: ločim, izločim, razločim, izbiram, razbiram, razsojam, obsojam, zaslišujem. Odtod tudi besede: *krísis* – ločitev, razločitev, spor, razpor, izbor, odločitev, preizkušnja, preiskava, obtožba, pravda, sodišče; *krités* – razsodnik, sodnik; *kritós* – od-bran, izbran. Gotovost je potemtakem tista stopnja čistosti, luči, jasnosti in razločnosti v premišljevanju, ki ne potrebuje več nobenega nadaljnega razločevanja, raz-čiščevanja, razso-

janja, raz-laganja ali dvo-umljenja in je v tem pogledu absolutno, z ničemer drugim pogojeno izhodišče vsakega nadaljnega presojanja. To v osnovi pomeni Descartesova metodična zahteva po clara et distincta perceptio, po mentis intuitum, s katero se, kot smo rekli, nauk o biti prvokrat utemeljuje iz metode, tako da kritična refleksija, vnaprej razvidno odsevanje, postane absolutna podlaga vse biti.

A Hegel v svoji *Znanosti logike* vendarle ugotavlja: "Filozofija doslej še ni našla svoje metode; z zavistjo je opazovala sistematično zgradbo matematike in si jo, kot rečeno, od nje sposojala, ali si pomagala z metodo znanosti, ki so le zmesi že dane snovi, izkustvenih stavkov in misli – pomagala si je tudi s surovim zametavanjem vsake metode. Vendar pa spada ekspozicija tistega, kar je edino lahko resnična metoda filozofske znanosti, v obravnavo logike same; kajti metoda je zavest o formi samogibanja njene vsebine."⁶ Hegel s tem, ko postavlja v ospredje vprašanje metode filozofije, sledi temeljni intenci novoveške filozofije, ki jo je izhodiščno začrtal Descartes s svojim metodičnim obratom resnice v gotovost, biti v zavest biti. To je razvidno tudi iz vloge, ki jo v zgodovini filozofije sam pripisuje Descartesu, namreč da z njegovo mislijo "vstopamo v neodvisno filozofijo, ki ve, da samostojno prihaja iz uma in da samozavest predstavlja bistveni moment resničnega".⁷ Hegel je principiuelno zavezan Descartesovi filozofski paradigmi, čeprav ne odobrava njegovega spogledovanja z matematično metodo, tako kot ga, recimo, ne bo odobral Edmund Husserl, ki bo v Descartesovi metodi dvoma ugledal pravzor radikalnega začenanja v filozofiji. Zase bo celo menil, da je uspel rešiti pravi smisel vrnitve na transcendentalno-subjektivna tla vsega spoznanja, ki naj bi se Descartesu izmuznil "z neznatnim, a usodnim obratom, po katerem postane ego *substantia cogitans*, ločena človekova *mens sive animus* in izhodiščni člen za sklepe po principu vzročnosti; skratka z obratom, po katerem je Descartes postal oče (kako, tu še ne moremo pokazati) nesmiselnega transcendentalnega realizma. Vse to nam ostane tuje, če ostanemo zvesti radikalizmu samopremisleka in s tem principu čiste intuicije ali evidence ter ne pustimo veljati nič razen tistega, kar smo si dejansko in najprej docela neposredno dali na polju ego cogito, ki se

nam je razprlo po oni *epoché*, če torej ne izrečemo ničesar, česar sami ne *vidimo*. V tem je Descartes pogrešil in tako je prišlo do tega, da stoji pred največjim vseh odkritij, da ga je na določen način že naredil, in vendar ni dojel njegovega pravega pomena, torej pomena transcendentalne subjektivitete, ker tako ni prekoračil vhodnih vrat, ki peljejo v pristno transcendentalno filozofjo.”⁸

Načelo absolutne brezpredpostavkovnosti po Husserlu ne dopušča, da bi delal kompromise s samim seboj na način: jaz mislim – jaz sem misleča stvar. Metodo dvoma, “postavljenje pod vprašaj”, je treba radikalizirati do “postavljanja v oklepaje” in “izključevanja teze”, do fenomenološke *epoché* v smislu vzdrževanja od “vseh stališč do danega objektivnega sveta in s tem razveljavljanja stališč do biti.”⁹ To mu odpre pot do transcendentalnega življenja zavesti s svetom kot njenim intencionalnim korelatom. Medtem ko je Descartesova metodična *dubitatio* namenjena *osvobajanju od dogem*, je Husserlova fenomenološka *epoché* svojevrstno metodično *osvobojanje dokse*. Izvajanje fenomenološke *epoché*, s katerim “*ne negiram* tega ‘sveta’, kot da bi bil sofist, *ne dvomim o njegovem bivanju*, kot da bi bil skeptik”¹⁰ stori, da se to, kar se kaže, kaže v meji svojega kazanja. Z izrecnim distanciranjem od sofistike in skepticizma želi Husserl povedati, da z zadrževanjem stališč do biti svet ne gre v nič, ampak šele prav izstopi *kot svet*. Toda le toliko, kolikor vstopa v kritično refleksijo, se pravi, kolikor je pod lučjo uma, ki mu pripada ta zmožnost samorefleksivnosti, po kateri je identičen z bitjo. Tudi za Husserla “biti” prvobitno pomeni reflektiran-biti, reprezentiran-biti. Tako se svet, še preden izstopi v *lastni bitni odkritosti*, torej *kot svet*, vnaprej predočuje v *njegovi predstavljenosti oz. predmetnosti*. Spoznanje sveta kot sveta je torej metodično podvrženo ugotavljanju spoznatnosti sveta kot predmetnega korelata transcendentalne zavesti.

135

Načelo brezpredstavkovnosti pri Descartesu in načelo brezpredpostavkovnosti pri Husserlu zahteva, da je treba metodološko izkjučiti iz spoznanja vse nereflektirano in umno refleksijo predhodno zagotoviti kot absolutno gotova tla pravega znanstvenega vedenja ter pravilnega

vodenja življenja v kritični odgovornosti. Tako življenje pritiče živemu bitju, ki je obdarjeno z naravno lučjo razuma. A obvlada ga šele na podlagi tega, da ga po svoji volji podredi umu. Zavest te samovoljne podreditve umu zavoljo kritičnega obvladovanja življenja mora biti kot taka faktično izkušena. Tu se vključi dvomljenje, v katerem običajno življenje, življenje v svoji naravni naravnosti, izgubi svojo samoumevnost in postane dvo-umno, ali, kot pove Hegel v *Uvodu k Fenomenologiji duha*, naravna zavest "zgubi svojo resnico. Zato lahko v tem vidimo pot *dvoma*, ali pa pravzaprav pot *zdvomljenja* (*Verzweiflung*), na njej se namreč ne zgodi tisto, kar ponavadi razumemo pod dvomljenjem, omajanje te ali one domnevne resnice, kateremu sledi ustrezno ponovno izginotje *dvoma* in povratek k oni resnici, tako da se stvar na koncu jemlje tako kot poprej."¹¹ Zdvomljenje ali razdvojitvev (*Ent-zweiung*) narave zavesti nastopa tu v funkciji fenomenologije duha, tj. konkretnega dialektično-spekulativnega razvitja absolutne gotovosti samozavedanja. "Ta dogajajoči se skepticizem zato tudi ni tisti, s katerim se je pač resna vnema za resnico in znanost, kot si umišlja, zanju pripravila in opremila, namreč z *namenom*, da se v znanosti ne prepustiš mislim drugih spričo avtoritete, temveč da vse sam preveriš in slediš le lastnemu prepričanju, ali še bolje, da vse sam produciraš in imaš le lastno dejanje za resnično."¹² Heglovo distanciranje od Descartesove metode *dvoma* je oprto na drugačno razumevanje metode filozofiranja kot refleksije na drugo potenco, po kateri se mora umno življenje razviti do življenja uma.

Z življenjem v kritični odgovornosti kot merilom življenja sploh se umnost izkazuje kot postavljalka vrednosti življenja. Življenjska fleksibilnost je sama ničvredna, če ni predhodno vprežena v umsko refleksijo. Življenjski volji mora um vnaprej postaviti smoter, saj se sicer mota v praznem in naposled izteče v nič. Življenje brez uma sploh ni vredno življenja. Tam, kjer se zlomi moč uma, postane življenje kot tako dvomljivo. Dvom, s katerim imamo v tem primeru opraviti, ni metodični, ampak vrednostni dvom, ki seže tja do življenjskega obupa in bivanjske groze. Toda že metodični dvom je vrednosten, kolikor hoče biti *kritičen*. Tako za vrednostni dvom lahko rečemo, da je metodičen, kolikor je *krizen*. Ne samo zgolj zato, ker se z njim krepi

“kriza vrednot”, ki jo vse preradi izenačujemo z nihilizmom. Toda evropski nihilizem, kakor ga je v prejšnjem stoletju razkril Friedrich Nietzsche, je le nekaj več od krize vrednot, saj seže v samo poreklo vrednotenja. Pridevek “evropski” je zato bistven. Nihilizmu zapade vsa tista *evropologija*, ki jo Descartes razvija kot *sapientia universalis*, ki je še pred njim motrena kot *prote philosophia* (Aristotel), ki je za njim postavljena kot *Absolute Wissenschaft* (Hegel), ki je naposled prevrednotena v *Fröhliche Wissenschaft* (Nietzsche), če naj navedemo zgolj te štiri konstelacije. Nihilizem zadeva celoten nauk o biti kot vrednostno določilnost evropskega duha. To moramo upoštevati, da nihilizma ne bi izenačevali z običajno krizo vrednot in oboje zavračali kot amoralno držo, brez opore v pravih vrednotah, pa naj bodo religiozne, umetniške, znanstvene ali ideološke. Nihilizem je *epohalni* fenomen, kolikor v celoti zajema dobo evropskosti, ki je sebe kritično utemeljevala na vrednoti umnosti oziroma na umnosti kot *človeku zagotovljeni vrednoti*.

V perspektivi vrednotenja je umna gotovost po Nietzscheju samo eden od načinov vrednotenja, ki mogoče sam po sebi sploh ni gotov: “Vprašanje vrednot je bolj fundamentalno kakor vprašanje gotovosti; to drugo postane resno šele s predpostavko, da imamo odgovor na vprašanje vrednot.”¹³ Glede na to, da nam je poreklo vrednot v umni gotovosti postalo docela vprašljivo, nimamo nikakršne pravice, da v imenu življenja terjamo življenje v kritični odgovornosti. Če je poreklo vrednotenja v omogočanju življenja, je treba razmisliti, ali ta kriticizem ne ravno onemogoča samonikle moči življenja v radoživi neodgovornosti vsega živega. “Povsod, kjer so iskali odgovornost, je iskal instinkt maščevanja.”¹⁴ Kritična odgovornost do življenja je vivisekcija pod stalnim nadzorom spoznavnega uma. Kritično stališče umnosti vnaša v življenje vidik stanovitnosti, ki se po umnosti sami izpričuje kot resnična bit v nasprotju z videzom in varanjem siceršnjega življenja. Sleherni sodba na podlagi umne gotovosti pomeni obsodbo živosti življenja v njegovem večnem prihajanju in uhajanju. Metodični dvom je torej nekakšen detektor laži v rokah uma, ki ga iz ljubezeni do resnice razjeda ljubosumje in maščevalnost do življenja. Le-to bi mu moralo ljubeznivo

138 vračati resnico, a ga v resnici vara z videzom. Nietzsche kot zagovornik večne radoživosti življenja na valovih volje uporabi metodo dvoma zoper umnost. Iz pristanišča umnosti je treba odpluti na odprto morje bivanja: *sum, ergo cogito*.¹⁵ Tako preobračanje ni kako nastopaštvo v imenu eksistenčne gotovosti, ampak veseloznanstveno poigravanje svobodnega duha. V enem izmed svojih zapiskov iz leta 1885 Nietzsche Descartesu zabrusi: "Vera v neposredno gotovost mišljenja je ena vera več in nobena gotovost! Mi novejši smo vsi nasprotniki Descartesa in se upiramo njegovi dogmatični lahkomiselnosti v dvomu. 'Treba je dvomiti bolje kakor Descartes!' Pripoznavamo obratno – nasprotovanje absolutni avtoriteti boginje 'umnosti' povsod tam, kjer biva globlji človek. Fanatični logiki so nas prepričali, da je svet prevara in da je samo v mišljenju dana pot do 'biti', do 'nepogojenega'."¹⁶ Nasprotno od "logikov" hoče Nietzsche ravno *ta* svet, ki je prevara, in sicer po svoji temeljni moči volje do moči. To, kar se danes uveljavlja kot virtualna resničnost je samo odsev virtualnosti vsega svetnega, ki jo je v prejšnjem stoletju "iznašel" Nietzsche. Odtod tudi njegova zahteva, da se mora um preustvariti v umetnost in da mora namesto zakrknjenega "jaz mislim" kot nosilca gotovosti izstopiti živa telesnost kot iznesenost perspektivnega izgotavljanja: "Vse, kar kot 'enost' stopa v zavest, je že neznansko zapleteno: zmeraj imamo samo *videz enosti*. Fenomen *telesa* je bogatejši, razločnejši, oprijemljivejši: metodično ga je treba postaviti na čelo, ne meneč se za njegov zadnji pomen."¹⁷

Ko Nietzsche zahteva, da je treba dvomiti bolje kot Descartes, kar, mimogrede, zahteva že Leibniz, ima v mislih sestavine stavka *Cogito, ergo sum*: mišljenje, biti in "ergo". To, da Nietzsche stavek razume kot (napačno) logično sklepanje, seveda kaže neko perspektivo vrednotenja, morda celo temeljno. Sklepanje *Cogito, ergo sum* po Nietzscheju ne more izražati neposredne gotovost že zato, ker ga posreduje neko predhodno vedenje o mišljenju in biti. "Je 'gotovost' možna v vedenju? Mar ni neposredna gotovost neka *contradictio in adjecto*? Kaj je spoznanje v razmerju do biti? ... Pred vprašanjem o 'biti' bi moralo že biti odločeno vprašanje vrednosti logike."¹⁸

Tisto, kar je prvo vredno vprašanja, je izvor naše vere v bit, ki sam po sebi kaže v "logiko". Zato pride najprej na vrsto vprašanje logike. Le-ta pa sama temelji na veri v absolutno resničnost umnega postavljanja biti. Vprašanje "logike" nas spet vrača k biti, če verujemo vanjo ali ne. Nietzsche zavrača pojmovanje biti kot reflektiranosti oz. reprezentiranosti na podlagi samogotovosti "jaz mislim". Sam dojema "bit" onkraj jaza in umnosti iz perspektivnosti živega – torej ne iz reflektiranosti, ampak iz *fleksivnosti*. V tem je seveda neko vrednotenje biti: bit ima vrednost življenjske fleksibilnosti ali pa sploh nima nobene vrednosti¹⁹ in je izničevalka življenja pod okriljem logike, ki sama obratuje v skladu z umnim postavljanjem biti: "Logično zanikanje in nihiliziranje sveta sledi iz tega, ker moramo bit in nebit postavljati nasproti in ker zanikamo pojem 'nastajanje'.²⁰ "Postavljanje nasproti biti in nebiti" je življenje v kritični odgovornosti kakor ga postavlja um s svojo perspektivo resničnega sveta. A koliko drugih perspektiv je po Nietzscheju še odprtih za človeka, če se jim le odpre in premaga dvom v vrednost življenja, ki ga je vanj zasejal um. "Kardinalnega pomena je, da odpravimo *resnični svet*. To je veliki dvomljivec in zmanjševalec vrednosti sveta, ki smo mi: do zdaj je bil naš najnevarnejši atentat na življenje."²¹ Toda tudi po odpravi resničnega sveta se še zmeraj in celo bolj kot prej odpira vprašanje biti in odgovor mišljenja.

Morda je v tem tudi razlog, da se kljub Nietzschejevu razkrinkanju "velikega dvomljivca" dvom še naprej vsiljuje kot možno izhodišče filozofije; ne le tam, kjer znanstvena filozofija išče gotova tla vsega spoznanja, ampak tudi tam, kjer filozofija odkrito prevzema vlogo refleksije človeka in poudarja negotovost ter neizgotovljenost človeškega bitja znotraj bivajočega v celoti. V mislih imamo seveda sodobno filozofsko antropologijo. Tako je pred kratkim Richard Wisser, filozof iz Mainza, ki se zavzema za vzpostavitev kritično-krizne filozofske antropologije, poizkusil fiksirati dvom kot antropološko konstanto človeka: "Morda tiči v dvomu več antropološke resnice kot v vseh poskusih, da se v polju filozofije razveljavi dvom. Morda se človek ne odloča za dvom le kdaj pa kdaj, ko mu je nekaj sumljivo ali pa se zdijo okoliščine dvomljive. Morda je človek antropološko-

ontološko na določen način utelešen dvom (inkarnierter Zwei-fel).²² Dometa Wisserjeve kritično-krizne antropologije tu ne bomo posebej pretresali. Vpeljava dvoma kot antropološko-ontološke konstante človeškega bitja se nam zdi toliko problematična, kolikor ravno zamegljuje tisto, kar želi odstreti. Zato bomo Wisserjevo oznako človeka kot "inkarnierter Zwei-fel", "utelešenega dvoma", poskusili iztrgati iz antropološkega konteksta: človek je po svojem bistvu živo bitje, ki dvomi. To, da druga živa bitja ne dvomijo, je sicer očitno. Vendar pa ta razlika ni edina, ki človeka ločuje od drugih živih bitij. Tudi smeh ali dolgočasje sta značilna samo za človeka in ju lahko navedemo kot antropološko konstanto. Toda tako o človeku zvemo samo tisto, kar se že dolgo ve in je postalo samoumevno. Ta samoumevnost izgine, če se vprašamo, kako človek uteleša dvom? S tem se namreč vprašanje o tistem, kar bistveno spada k človeku, preobrazí v vprašanje o bistvovanju, ki mu človek sam bistveno pripada.

140

"Utelešati" nam običajno pomeni: kazati ali prikazovati na telesno oprijemljiv način. Kaj je ta telesna oprijemljivost? Materialnost? Telesno ni zgolj materialno. Če za nekoga pravimo, da je utelešena zloba, ni mišljena materializiranost, ampak individualiziranost, poosebljenost zlobe. Vendar pa ima "utelešanje" širši pomen od "poosebljanja". Tako govorimo tudi o "utelešeni zamisli". "Utelešeno" tu pomeni toliko kot "uresničeno", "udejanjeno", ob čemer velja pristaviti: utelešeno ali udejanjeno v tem smislu, da se nam takó in kot tako tudi prikazuje ter kaže. "Utelešeno" torej pove: u-navzočeno, u-prisotnjeno, "udejanjeno" ali "u-resničeno", tako da se prikazuje in kaže v posebnosti svojega bistva. Torej ugotovitev, da je človek utelešen dvom, vendarle ugotavlja, kako je človek v svojem bistvu dvom. Ob tem se je treba vprašati: *dvom o čem?* Vsak dvom je dvom o nečem. O niču ni mogoče dvomiti. Človek lahko dvomi, kolikor že ima nekaj, o čemer dvomi. Tisto, kar človek že vnaprej bistveno ima, je neko imetje na način *sveta*. *Človek ima sebe v prisotnosti sveta*. Človek lahko uteleša dvom, kolikor ima sebe že vnaprej v prisotnosti sveta, *kolikor njega samega uteleša svet*. In zato, ker ga "uteleša" svet, njegova telesnost razlikuje levo in desno, notranje in zunanje, veliko

in malo, visoko in nizko, stalno in spremenljivo ... Tudi spolna razlika je za človeka svetna. Različnost človeka in boga je svetna. Takoj ko filozofija skuša miselno zajeti urejenost bivajočega v celoti – *kósmos* – se ujame v oblike razlik enega in mnogega, celote in dela, istosti in različnosti, razkritosti in skritosti. Šele iz razločne razbirajočnosti se oglašča lična ubranost: *tò antíxioun symphéron kai ek tôn diapherónton kalísten harmonían*.²³ Razločujoči razbor vpenja človeka v tisto, kar so Grki imenovali *dóxa*. Pomenljivo je, da Platon v *Kratilu* primerja *dóxa* z izstrelkom loka.²⁴

Doslej se nismo posebej zadržali pri drugi besedi iz Wisserjeve oznake "inkarnierte Zwei-fel". Vrinjeni vezaj v besedi Zwei-fel hoče opozoriti na končnico *-fel*, ki se je razvila iz glagola *falten*: (na)gubati, preganiti, zložiti, skleniti, nabrati, ubrati, namrščiti, grbančiti. Samostalnik *Falte* pomeni: guba, giba, naborek, nabirek, branja, pregib. *Die Falten des Herzens* so skrivne srčne želje. Glagol *falten* je tudi v osnovi zloženk: *zweifältig* – dvogub, dvojen, lat. duplex; *mannigfältig* – mnogoguben, mnogovrsten; *vielfältig* – večvrsten; *einfältig* – enoguben, enojen, enovrsten, preprost, prost, pošten, lat. simplex. Posebej pa je za nas zanimiva beseda *Zwiefalt*, s katero Heidegger v poznejših spisih poimenuje plan ontološke difference, raz-ločenje (Unter-Schied) biti in bivajočega. Wisser je z zapisom *Zwei-fel* očitno hotel namigniti na notranjo povezavo med *Zweifel* in *Zwiefalt*, ob čemer je Heideggerovo mišljenje biti oz. razlike biti in bivajočega hkrati nekoliko prilagodil potrebam kritično-krizne antropologije. Heidegger v znanem razgovoru z Japoncem v delu *Na poti do govornice* namreč pove: "Bit sama to pove: prisostvovanje prisotnega, tj. razbor (*Zwiefalt*) obeh iz njune ubranosti (*Einfalt*). Razbor (*Zwiefalt*) je ta, ki človeka narekuje v njegovo bistvovanje". *Zwiefalt* smo, posebej z namenom, da bi ohranili povezavo z *Unter-Schied*, prevedli kot "razbor", *Einfalt* pa z *ubranost*, *ubor*. Predpona *zwie-* pomensko ne zajema le *dvo-*, *di-*, marveč predvsem *dia-*, *dis-*, *raz-*; napotuje na "zwischen", "inter", "unter", "vmes".²⁵ V dvojstvu biti in v dvojstvu bivajočega je za Heideggra vredna vprašanja njuna raz-dvojitev, raz-ločitev – njun raz-bor, ki napotuje v neko drugačno ločenje (*Schied*) in ubranost (*Einfalt*). Tako v preda-

vanjih o Heraklitu iz leta 1943/44 pove: "Dvojnostno razpornega razbora (zwiespältigen Zwiefalt) je treba najprej misliti v smeri razljlive raze (aufreißenden Rißes) in tistega odprtega, v čemer je bistvo človeka, in sicer na način razpornega razbora, nabrano (gefaltet) in zbrano (gesammelt), a hkrati tudi razsuto (zerstreut)."²⁶

Mar smemo na podlagi etimološke bližine nemških besed *Zweifel* in *Zwiefalt* sklepati na neko daljnje poreklo dvoma v ontološki diferenci? Pokazali smo, da dvom nastopa v filozofiji predvsem v vlogi kritično-kriznega mišljenja. To vlogo pa pri Heideggru igra – čeprav to še zdaleč ni vsa njena igra – prav ontološka diferenca. Tako Heidegger v predavanjih *Temeljni problemi fenomenologije* iz leta 1927, kjer prvič izrecno spregovori o ontološki diferenci, pravi: "Označujemo jo kot *ontološko diferenco*, tp. kot ločevanje med bitjo in bivajočim. Šele v izvrševanju tega razlikovanja, grško *krínein*, ne enega bivajočega od drugega bivajočega, pridemo na polje filozofske problematike. Samo s takim kritičnim zadržanjem držimo same sebe znotraj polja filozofije. Zato je ontologija in filozofija sploh za razliko od znanosti bivajočega kritična znanost, ali tudi znanost sprevrnjenege sveta. S tem razlikovanjem biti in bivajočega in tematičnim izluščenjem biti se načeloma podajamo iz področja bivajočega. Ga presegamo, transcendiramo. Znanost o biti lahko kot kritično znanost poimenujemo tudi *transcendentalno znanost*."²⁷ V zvezi s tem Heidegger posebej izpostavi prvi element fenomenološke metode, fenomenološko redukcijo kot "vzratno speljavo fenomenološkega pogleda od kakor koli že določenega zajetja bivajočega na razumevanje biti (zasnavljanje na način njegove neskritosti) tega bivajočega".²⁸ Redukcija ni mišljena kakor pri Husserlu v smislu speljevanja na transcendentalno zavest, saj je le-ta, čeprav konstitutivna, spet nekaj bivajočega.

Vsaka redukcija bivajoče na bit je že inscenirana v razkritosti biti same. Razkritost biti nudi horizont znotraj katerega si bit predstavljamo kot zanesljivi temelj vsega bivajočega. Razkritost biti je tako hkrati odkritost bivajočega v celoti. Toda razkritost biti je vendar v celoti nekaj drugega od odkritosti bivajočega. Bit se v tem, da poklanja pros-

transtvo bivajočega, s svoje strani hkrati že tudi odklanja: "Bit je to najzanesljivejše, kar nas nikoli ne vznemirja s kakim dvomom. Včasih podvomimo, če to ali ono bivajoče je ali ni; pogosto pomislimo, če je to ali ono bivajoče takó ali drugače. Bit, brez katere o bivajočem sploh ne bi mogli v katerem koli oziru podvomiti, nudi neko zanesljivost (Verlass), ki je nikakor ni mogoče preseči. Pa vendar - bit nam ne nudi nobenih tal in temelja kot bivajoče, na katero se obračamo, na katerem gradimo in na čemer se držimo. Bit je od-rekanje (Ab-sage) vlogi takega utemeljevanja, odreka vse temeljno (alles Gründige), je breztemeljna."²⁹ Čeprav Heidegger tu spregovori o dvomu zgolj na splošno, jasno pove, da brez razkrivanja biti ni dvoma, še najmanj pa metodičnega dvoma. Narobe pa se biti v njeni razliki do bivajočega ne moremo približati s kritično metodo dvomljenja in na tej podlagi "jasno razložiti" biti od bivajočega. S tem bi ostajali v okvirih tiste pojmovne tradicije, ki ni mislila razlike med razkritostjo biti in odkritostjo bivajočega, ki ni mislila te razlike kot razlike, čeprav je sama zakoreninjena prav v njem. Nietzsche je pred Heideggrom že pokazal na izkoreninjenost vrednote umnosti kot postavljalke biti, ki je evropsko človeštvo privedla do epohalnega zdvomljenja, nihilizma. Mišljenje biti, kakor ga zahteva Heidegger, je nekaj drugega od bit-postavljajočega uma in nanj postavljene vednosti o biti. Hkrati pa se ni mogoče znebiti vtisa, da Heidegger v tem pogledu ostaja brez prave alternative. Pri poskusu določitve naloge prihodnjega mišljenja nas, recimo, vedno znova napotuje na to, kar je nekdanje bilo mišljenje. Je njegov uvid, da drugače začenjajoče mišljenje ni zgolj in morda sploh ni v moči človeka znamenje resignacije? Ali pa je to znamenje drugačnega začenja v mišljenju biti in s tem odpiranja človeka za odprtost sveta? Znamenja so človeku spomin na veličino nekdanjega in napotilo v veličastnost prihodnjega. In če naj prisluhnemo Hölderlinovi besedi: "Znamenje smo, nerazložljivo / Brez bolečine smo in skoraj / Smo izgubili jezik v tujstvu."³⁰ Ni naključje, da nas Heidegger prav s to Hölderlinovo besedo uvede v svoje razmišljanje z naslovom *Was heisst Denken, Kaj se pravi misliti*³¹. Tu je izrecno povedano, da se filozofija od vprašanja, kaj se pravi misliti, ali še določneje, kaj mišljenju veleva misliti, "najdlje oddalji, če ji pade na pamet, da mora mišljenje pričeti z dvomljenjem."³²

Domnevati je, da se filozofija vprašanju, kaj se pravi misliti, najbližje približa, če se poda na plan razbora, Zwiefalt-a, ki ga Heidegger v omenjenem razpravljanju postopoma zjasni iz grške besedice za biva-joče in bit *hkrati*: *ón*. Ob tem spomni na (še vedno skrito) nekdanje poreklo mišljenja, ki ga izreka Parmenidov rek: “*chrè tò légein te noeîn t’ eðn émmenai*.” Celotna filozofska tradicija se opira nanj, tudi tam kjer se mu zoperstavlja. V zvezi s tem bo Aristotel pripoznal: “*kàì dè kàì tò pálai te kàì nún kàì acì zetoúmenon kàì aporoúmenon tí tò ón, toutó esti tís he ousía*.” “In od zdavnaj in zdaj in vedno bo iskano in brez izhoda (vprašanje): kaj je to, kar je (biva-joče v svoji biti), kaj je bitnost?”³³

144 Poreklo mišljenja je skrito v besedici *ón*, ki označuje *to, kar je* – biva-joče v biti in bit biva-jočega. V vprašanju po *tò ón* vidi Aristotel večno aporijo. Hkrati pa že gleda naprej v možno razrešitev aporije. Vprašanje po *tò ón*, biva-jočem v svoji biti, sovпада z vprašanjem po *ousía*, po bitnosti biva-jočega. Vprašanje po biti je bistveno dvoznačno. Ta dvoznačnost temelji v tem, da deležnik *ón* imenuje bit in biva-joče *hkrati*. V gramatikalnem oziru se ta hkratnost kaže v tem, da deležniki (nem. “Mittelwort”, “srednja beseda”) nasploh lahko prevzema tako nominalni kakor verbalni pomen.³⁴ Platon je razliko verbalnega in nominalnega doumel še na predgramatikalni ravni ter uvidel, da tam kjer nastopa deležje biva-jočega na biti – *méthexis*, vstopa v igro razločenost med njima – *chorismós*. V *Sofistu* sam izrecno opozori na aporijo rekanja biti in biva-jočega hkrati z besedico *ón*.³⁵ Ali nas ta enkratna hkratnost morda privede do drugačnega začenanja mišljenja iz kratenja razbora?

Grška filozofija ne pozna metode dvoma, pozna pa gibanje aporije, ki vzgibuje pot razmišljanja. Po Aristotelu mora teoretskemu zadrževanju nujno predhoditi zadržek aporije.³⁶ S prisposodbo vozla, ki ga je treba razvozlati, Aristotel posredno tudi pove, kaj pomeni *aporía*. To ni voz, ki ga filozof drži v rokah in ga mora samo še razvezati, ampak voz, ki filozofu – ne da bi vedel – zavezuje roke, tako da je podoben “vklenjenim, saj oboji ne morejo stopati naprej”.³⁷ Najprej mora torej

ugledati vozle (kompetenca raz-umnosti, *dianoia*), da si odveže roke in lahko prosto napreduje v raziskovanju. Kdor pri ukvarjanju s teorijo ne postopa takó, je po Aristotelu enak tistim, ki ne vedo niti kam naj gredo niti ali je iskano najdeno ali ne. Gibanje aporije prek diaporije v evporijo bi lahko primerjali z gibanjem vpraševanja: dobro postavljeno vprašanje samo vodi do odgovora. Tomaž Akvinski bo Aristotelovo zagovarjanje aporije kot zanesljivega načina začenjanja v filozofiji razumel v tem smislu, da mora znanost, ki ji gre za univerzalno teorijo resnice, začeti z "universalis dubitatio de veritate".³⁸ Pri Aristotelu kakega univerzalnega dvoma v resnico ne zasledimo, pač pa je zanj, kakor sam pripoznava na zgoraj navedenem mestu, "univerzalna" iskanost in aporija v vprašanju: *tí tò ón*. Ta nerazvozljivi vozle biti in bivajočega skuša Aristotel rešiti z določitvijo *ousía*, bitnosti. Vendar pa tudi pri tej določitvi trčimo na zavozlano razmerje med prvo in drugo bitnostjo.

V dubitatio so poglobitni elementi aporije sicer povzeti, a hkrati tudi že preoblikovani v skladu s temeljnim hotenjem po certitudo. Filozofskozgodovinski okviri tega preoblikovanja, ki je med drugim povezano tudi z uveljavitvijo latinščine kot drugega filozofskega jezika, bi seveda terjali posebno obravnavo. Pomebno je, da Aristotel v *Metafiziki* sam povezuje *aporía* s tistim, kar po njegovem kakor tudi po Platonovem prepričanju tvori temeljno razpoloženje filozofije: *tò thaumázein*. V čem je sorodnost aporije in čudenja? Kdor je ujet v aporijo in kdor je prevzet od čudenja, ve, da ne ve.³⁹ Pripoznana nevednost vzbuja vedoželjnost, po kateri naj bi bil filozof, kot pravi Sokrat v *Simposionu*, enak Erosu. Ta vedoželjnost je v osnovi želja po videnju tega, kar se na bivajočem vnaprej vidi (*idéa*). Tako videnje ni reflektivno, ampak teoretsko. Kakor metodični dvom izhaja iz vnaprejšnjega razumevanja biti kot reflektiranosti, tako aporija in čudenje prihajata iz vnaprejšnjega teoretskega razumevanja biti kot vidnosti, kot *idéa*. Zato je za Aristotela tako pomembno videti vozle. Aporia *on* se preko vprašanja *tí tò ón* razvije v teoretsko znanost, ki "nadzira bivajoče kot bivajoče in v celoti"⁴⁰ Pot k teoretskemu razumevanju biti kot vnaprejšnji vidnosti bivajočega, ki po Heideggru

v temelju zagrne razbor biti in bivajočega, je prikazana v Platonovi prisposodbi o votlini. Če upoštevamo prej podano Aristotelovo primerjavo z uklenjenci, je prisposodba o votlini svojevrstno Platonovo videnje *aporía* in poti iz nje. To je pot *nenadnih obratov*, spričo katerih se osvobodjencu – maloprej še uklenjencu – pred očmi zavrti svet. Kam napotuje ta vrtinec sveta, ki hipoma napoči? Morda je ta nenadni, vse prekrivajoči in obenem odkrivajoči trenutek – *exaíphnes* – edina priča zadržanosti mišljenja v enkratni hkratnosti razbora biti in bivajočega, ki sebe krati? Tovrstno trenutnostno “presekanje vozla” najdemo še v drugih Platonovih razgovorih. Tako Platon v *Parmenidu*, kjer se sooča z aporijo prehoda enega v množstvo, kot točko njunega vzajemnega prehajanja (*tò metabállein*) določi trenutek (*exaíphnes*, hip), “to nenavadno vzniklost (*phýsis atopós*), ki je zasidrana med gibanjem in mirovanjem ter ne biva v nobenem času; v njem in iz njega prehaja gibljivo v mirovanje, mirujoče pa v gibanje”.⁴¹ Nahajamo se pred problematiko razmerja med mišljenjem in časom, ki nedvomno predstavlja eno najtežjih poglavij v vsej filozofiji. Moramo se zadovoljiti z uvidom, da je tako v teoretsko naravnanimi čudenju in aporiji kakor tudi v reflektivno naravnanim dvomu skrito pričujoča neka *trenutnostna zadržanost mišljenja*, ki še najrazločnejše spregovori iz grške besede *epoché*.

Hans Georg Gadamer v krajšem spisu *Govorica metafizike* ugotavlja, “da tudi taki fenomeni hermenevtične dimenzije kot vprašanje, dvom, čudenje zmorejo pokazati, da iz prezenca mišljeno razumevanje biti stalno ogroža nič.”⁴² Ta nič je seveda lahko mišljen kot nebivajoče, kot zanikanje, kot stvarni nič, kot čisti nič, kot ničevnost ali kot ničiči nič. Tudi nič nastopa v različnih oblikah “prezenca”. Na podlagi razumevanja biti iz prezenca je nič dojet bodisi kot manko vidnosti bodisi kot manko reflektiranosti. Toda ta manko se nam lahko – če ga ne motrimo zgolj s stališča prezentne vednosti – odstre kot *epoché* neke presežnosti, ki poklanja razsežje sveta.

V tem ko mišljenje začena v razboru bivajočega in biti, v enkratni hkratnosti skrivajočega se razkrivanja, se človek odpira za odprtost

sveta. Takega mišljenja ne žene vedoželjnost po vnaprej videnem, ampak ga vabi tisto, kar se v razkrivanju biti skriva ter tako traja in vztraja v istem. Mišljenje in bit se v sredini istega srečujeta kot vzajemno kritje razkrivanja in skrivanja. Zadržanost tega vzajemnega kritja je *razprtost prebivanja* kot kraj utelešanja človekovega bistva. Nobena gotovost vedenja ne premore takega kritja. V načinu, kako si mišljenje in bit začetno podarjata kritje, razpoznavna na umnosti temelječe vedenje ravno skrajno nevarnost ničā v prikazni nihilizma. Vedenje ne ve ničesar o ničū. To je njegova slaba vest. Zato vedenje tudi ne ve ničesar o tem, kar varuje mišljenje v njegovi resnici. Mar varovanje v nekaterih evropskih jezikih naključno pomeni resnico: veritas, Wahrheit, verité? Varovanja mišljenja ni mogoče meriti ob gotovosti vedenja, ker kaže v drugačno resnico. Morda se mu približamo, ko pravimo: nič varuje bit, trenutek varuje čas, praznina varuje prostor, molk varuje govorico. V igri je varujoča sredina prostranosti sveta. Tako varovanje zaznamuje tudi umetniško prevaro in verovanje v boga.

147

Mišljenje v varujoči zadržanosti do sveta se odpoveduje gotovosti vedenja, ne z namenom, da bi človeku pahnilo v negotovost, ampak da bi mu dopustilo biti iz razprtosti prebivanja.

-
- ³⁰ F. Hölderlin, Mnemozina (fragment), *Lirika* 41, Ljubljana 1978, prep. Niko Grafenauer.
- ³¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken*, Tübingen 1984, str. 6.
- ³² *Ibid.*, str. 127.
- ³³ Aristotel, *Metafizika Z*, 1028b.
- ³⁴ Prim. *Was heisst Denken* (pos. str. 133-36), kjer Heidegger med drugim izpostavi ón kot "deležnik, ki zbira v sebi vse druge možne deležnike" (str. 134). Pri tem morda namiguje na končnico gr. deležnikov srednjega spola -on. Sprega nominalnega in verbalnega v deležniku ón je razvidna tudi pri prevodu z glagolnikom "bitje", ki lahko izraža tako biva-joče kot bivanje oz. bit (prim. SSKJ I, str. 141).
- ³⁵ "Ker smo se torej že znašli v popolni zadregi, am vi te stvari zadostno razodenite (emphanízein), kaj neki hočete označiti (semaínein) vsakokrat kadar izustite 'bivajoče'. Očividno je namreč, da vi te stvari že dolgo prepoznavate, mi pa smo si pred tem sicer to domišljali, zdaj pa smo v popolni zadregi (eporékamen)." (Sofist, 244a, Ljubljana 1980, str. 153; prim. tudi uvodno opombo k Biti in času, kjer Heidegger to Platonovo aporijo izrecno "vzame nase".)
- ³⁶ Prim. Aristotel, *Metafizika B*, 995a.
- ³⁷ *Ibid.*
- ³⁸ Prim. *In duodecim libros Metaphysicorum expositio* (III/1).
- ³⁹ Prim. *Metafizika A*, 982b.
- ⁴⁰ Aristotel, *Metafizika G*, 1003a 23.
- ⁴¹ Platon, *Parmenides*, 156 d-e.
- ⁴² H.-G. Gadamer: *Die Sprache der Metaphysik*, v: Hegel-Husserl-Heidegger, GW 3, Tübingen 1987, str. 332.