

Klaus Held

RAZKRITJE SVETA KOT IZVOR EVROPE - RAZMIŠLJANJE S HERAKLITOM

247

V obdobju skupne rasti vseh tradicijskih kultur sta se dva kulturna pojava, ki imata svoje korenine v Evropi, razširila čez celotno zemljo: na človeških pravicah utemeljena moderna demokracija in novoveška znanost skupaj s tehniko, ki se po njej vzpostavlja. V tem smislu lahko z Edmundom Husserlom, utemeljiteljem fenomenologije, govorimo o evropeizaciji človeštva. Zdi se seveda, da evropsko poreklo teh fenomenov za konkretno znanstveno-tehnično raziskovanje, ki poteka po vsem svetu, in za pripoznavanje demokratičnih pravil igre, ki je v mnogih deželah na Zemlji postalo samoumevno – vsaj verbalno – danes nima več nobenega pomena. Ali je spominjanje na evropsko poreklo glede na te okoliščine še smiselno?

Znanost in demokracija nista nič samoumevnega; iznašli so ju Grki v 6. in 5. st. p. n. š. To ni bil evropski dogodek le zato, ker se je pripetil v geografskem prostoru z imenom Evropa, ampak v prvi vrsti zategadelj, ker je bila s tem utemeljena tradicija, iz katere je v nadaljnjem razvoju nastala evropska kultura. Nastanek znanosti in demokracije je bil bistveni element tega, kar lahko s Husserlom označimo kot

“praustanovitev” te kulture. Tako si lahko zastavimo vprašanje o smislu te praustanovitve. Zdi se, da smo v primeru praustanovitve Evrope to primorani storiti, saj mora človeštvo na koncu tega stoletja spoznati, da je za neprimerljive in neutajljive napredke, ki sta jih prinesli znanost in demokracija, plačalo visoko ceno: pri tehniki, ki jo je omogočila znanost, je to uničevanje okolja v svetovnih razmerah, pri moderni demokraciji pa totalitarna perverzija političnega. Če človeka ogrožajo zgodovinsko nastale nevarnosti, nima na razpolago nobene druge možnosti orientacije kot razmislek njihovega zgodovinskega porekla. S tem pa smo napoteni na praustanovitev Evrope.

248

Če naj popolnoma pozabimo na poreklo znanosti, tehnike in demokracije, ki je nerazdružljivo povezano s to praustanovitvijo, izgubi človeštvo priložnost, da spozna prave korenine nevarnosti, ki danes ogrožajo okolje in javno skupno življenje. Fenomenologija je filozofija prihodnosti, ker si je za nalogo postavila način analitičnega razmisleka, ki lahko prevlada pozabo smiselnih izvorov. Pri pričujočem poskusu fenomenološkega razmisleka bi se rad oprl na nekatere Heraklitove izreke, ker je bil po izročilu prvi mislec, ki je reflektiral početje najzgodnejše znanosti in hkrati premišljal o skupnem življenju v grški polis, v kateri je za njegovega časa nastala demokracija.

Heraklitova refleksija ima obliko kritike empirične znanosti, ki se je pričela v tem času. Samo sebe je imenovala *historie*, ker se je vršila kot “poizvedovanje” o vsem in vsakem v svetu. Heraklitu pa gre nasprotno za “duha” – grško *noûs*: treba je spoznati, kaj je skupnega množtvu prikazujočega in kaj jih drži skupaj kot enotnost. To “skupno” – grško *xynón* - je označeval z besedo *kósmos*, ki v vsakdanjem grškem jeziku pomeni toliko kot “krasen red”. Pri Heraklitu je postala oznaka za celoto sveta, za katero dotlej ni bilo nobenega imena. Lahko se je reklo: “*ta pánta*”, “vse in vsako”, toda s tem je bila označena le skupnost prikazujočega. Svet kot red, ki iz gole vsote mnogoterega naredi enotnost sopripadnega, je bilo treba šele razkriti in najti ime zanj.

Heraklit se je jasno zavedal odločilnega karakterja svojega razkritja. Zategadelj je skoraj povsod polemiziral z, kot jih je sam imenoval "mnogimi", tj. ljudmi, kakor povprečno in dan zadnevno živijo svoje življenje. Njim je to "skupno", en svet, ki drži skupaj množstvo prikazujočega, zaprto. Odprtost za to je pridržana eliti, redkim mislečim. Široka množica ljudi sicer živi v svetu, vendar ji temeljna naravnost, ki nosi njihovo celotno zadržanje, preprečuje spoznati svet, v katerem živijo, *kot svet*, namreč kot vsezaobjemajočo enotnost. Da bi svet *kot svet* zadeval človeka, je potrebno distanciranje od te naravnosti.

Mnogim ostaja po Heraklitu svet kot svet skrit zategadelj, ker je njihovo zadržanje podobno snu: sleherni ima kot v sanjah neki svet zase, svoj omejeni horizont. Vsak pozna le to, kar je vsakokrat lastno in privatno – *ídion* -, ne pa to skupno. Kdor prevlada ujetost v lastno, postane sposoben razodeti razmerje sopripadnosti, v katerem se nahaja vse prikazujoče. Grška beseda za predložitev razmerij se glasi: *lógos*, – beseda, ki smo je bolj vajeni v pomenu "jezik". Široki množici ljudi ni dano tako razumeti *logos*. Imenujejo se "mnogi", ker so ujeti v množstvo svojih partikularnih horizontov, čeprav je svet, v katerem živijo in so doma, *en*. Ta *en* domačni svet lahko označimo s temeljnim pojmom Husserlove fenomenologije kot "svet življenja", kajti ta pojem pomeni *en*, vsem ljudem skupni horizont, ki oklepa vse partikularne horizonte.

249

Nasproti mnogim, ki so slepi za skupnost enega sveta, Heraklit v svojem osrednjem izreku o svetu posebej poudari, da je "ta *kósmos* tukaj" – ta "tu" očitno kaže na svet življenja – "isti vsem". Grška praustanovitve evropske kulture se prične z razkritjem sveta kot skupnega življenjskega sveta po *logosu*. Temeljno Heraklitovo misel, da je za prevladanje skritosti sveta potrebno distanciranje od življenjske držbe mnogih, v spremenjeni obliki znova srečamo dve in pol tisočletji pozneje pri Husserlu. Husserl označuje to življenjsko držbo kot naravno naravnost. Njegova fenomenologija je reflektirano povzetje razkritja sveta *kot sveta* ob praustanovitvi Evrope in preloma z ono naravnostjo, ki je za to zahtevan.

Distanciranje od te naravnosti je Heraklit motril kot zadevo redkih mislečih, ki se jim je uspelo osvoboditi iz ujetosti mnogih v lastnem svojih partikularnih horizontov. Toda vzporedno s tem je v Grčiji tudi za široko množico nastala možnost, da se odpre za skupno enega sveta življenja. To je bil prehod grške polis v demokracijo. Tudi v polis, mestu, imamo nekaj vsakič lastnega, namreč življenje, ki ga mnoge družine vsakič živijo v svoji hiši – svojem *oikos*. Sleherna grška hiša je bila – že po svoji arhitektonski obliki - zaprt, za druge družine skrit življenjski prostor. V nasprotju s tem se skupno življenje v mestu ni odigravalo na skritem, ampak javno.

Lahko bi rekli, da je javno neprikazujoči se hišni življenjski prostor tvoril za Grke primarno obliko življenjskega sveta. Življenjski svet je kot horizont povezanost smiselnih napolnil, v kateri se pri slehernem našem zadržanju orientiramo in iz katere nam je vse, s čimer se srečujemo, razumljivo. To sovisje je človeku v njegovem vsakdanjem zadržanju temeljno domače po tem, da si mora zagotoviti svoje preživetje ter pri tem izkusi, kako ga cilji ohranjanja življenja napotujejo na sredstva, ki so za to potrebna, in obratno. Kraj individualnega in kolektivnega ohranjanja življenja pa je bila v stari Evropi hiša, življenjski prostor velike družine.

V grškem razlikovanju med skritostjo hišnega življenjskega prostora in javnostjo mestnega skupnega življenja se je prvič v evropski kulturi prebudila zavest, da življenjski svet lahko ostane skrit, lahko pa se tudi prikaže kot svet. Antična velika družina kot socialni življenjski prostor v evro-ameriški kulturi danes ne eksistira več, odpravila jo je "družba". Njen življenjski prostor ni več posamezna hiša, ampak v dobi skupne rasti vseh človeških kultur celota planeta Zemlje. Toda "hišni" značaj sveta življenja je kot prostor ohranjanja življenja neodvisno od zgodovinsko in kulturno spreminjajočih se socialnih razmerij obdržal svoj pomen. To dokazuje tudi dejstvo, da danes za označevanje dveh področij razmisleka, ki se nanašata na ohranjanje življenja človeške družbe, uporabljamo dva pojma, v katerih je ohranjen grški *oikos*: "eko-nomija" in "eko-logija",

Kontrast k skritosti hišnega življenjskega sveta je pri Grkih tvorilo javno skupno življenje v mestu, podložno *nómos*, tj. zakonu, ki je jamčil enotnost polis, notranjo povezanost mnogih meščanov in njihovih družin. Ta povezanost se je v zunanji podobi polis kazala na mestnem obzidju, ki ji je navzven dajalo nujno trdnost. Z ozirom na ta razmerja pravi Heraklit: kakor se morajo redki misleči utrjevati v logosu, da bi vse prikazujoče spoznavali v povezujoči enotnosti enega sveta, tako se mora množica meščanov polisa utrjevati v zakonu kot za mestnim obzidjem, da bi obvaravala svojo povezanost. Ta izrek jasno kaže, da je tudi mesto neki svet. Torej nam daje oporno točko za domnevo, da je med razvojem polis v demokracijo in razkritjem sveta kot *kósmos* neko notranje sovisje.

Polis je skupen svet po javnem značaju mestnega življenja. Ta sloni na enaki pravici, ki po zakonu pripada vsem meščanom, namreč da se prisluhne njihovim političnim mnenjem. To pravico lahko seveda zadovoljivo uveljavljajo le tisti, katerih mnenje se drugim meščanom kaže kot diskutabilno. Kdor s svojim mnenjem ostaja ujet v svojem *ídion*, v zgolj njemu lastnem in privatnem, ne more računati s tem, da bodo drugi prisluhnili njegovemu glasu. Zategadelj pride do tega, da je treba pri formuliranju lastnega mnenja vnaprej reflektirati in ustrezno utemeljiti njegovo razmerje - *lógos* – do drugih možnih mnenj. Komur uspe drugim predložiti svoj tako razumeti logos, torej storiti to, kar se v grščini imenuje *lógon didónai*, ima možnost, da mu bodo le-ti pri javnem medsebojnem pogovarjanju prisluhnili.

Poleg logosa mišljenja redkih je torej možen tudi logos za kopico mnogih, javno sprejemljivo mnenje v polisu, ki temelji na *lógon didónai*, "dajanju obrazložitve" ("Rechenschaftgeben") v demokratičnih diskusijah. Heraklit sam mnogim v polis še ni pripisoval te sposobnosti, vendar njegov izrek kaže, da je v njegovem času preobrazba polis v svet. Praustanovitev Evrope se je pričela z dvojnim prevladanjem skritosti sveta kot sveta po ustreznem logosu: komplementarno z razkritjem sveta kot *kósmos* po eliti redkih mislečih izstopi svet kot svet tudi za kopico mnogih, s tem ko življenjski svet prvič stopi iz skritosti hiše

in postane skupno življenje v polis javno, tj. preide v demokracijo. Potemtakem verjetno ni naključje, da sta tako znanost kot demokracija nastala pri istem narodu in skorajda ob istem času.

Najprej bi rad sledil razkritju sveta v znanosti in se potem vrnil k svetu polis. Razkritje sveta *kot sveta* predpostavlja, formulirano v jeziku Husserlove fenomenologije, prelom z naravno naravnostjo. To, da nam je neka naravnost "naravna", torej da obstaja "po naravi", ne more pomeniti, da smo biološko tako programirani, ampak zgolj to, da gre za posebno vrsto navade. Naravna naravnost je tista navada, v kateri "zmeraj že" živimo in ki je zategadelj ni mogoče speljevati na kakršnokoli odločitev naše volje; lahko bi jo imenovali pranavado. Normalno vemo za naše naravnosti, ker so se kot navade oblikovale pod neposrednim ali posrednim vplivom naše volje. V naravni naravnosti pa živimo nasprotno pred sleherno odločitvijo, po kateri sicer nastajajo navade. Zato nam je tako samoumevna, da se sploh ne zavemo njenega obstoja. Praustanovitev evropske kulture temelji na "čudežu", da je bila ta naravnost prvič kot taka opažena.

252

Čeprav človek pred nastankom mišljenja ne ve ničesar o svoji pranavadi, pa ta v temelju opredeljuje človeško življenje. Zato človek lahko opaža dobre ali škodljive učinke te navade na svoje življenje, vendar jih ne more zvesti na navado samo, ampak jih mora pripisovati neki drugi moči, moči, za katero meni, da je ne obvladuje, ker ne prepozna moči naravne naravnosti. Grki so to nadmoč označevali kot *dáimon*, tj. kot nekaj boštvenega, ki v človeškem življenju nenadoma povzroči srečo ali nesrečo. V smislu te povezave pravi Heraklit o navadi, *éthos*, da je "za človeka daimon: *éthos anthrópo dáimon*". Ost izjave je v tem, da ostaja človek v naravni naravnosti ujet v verovanju v daimonično in ne prepozna svoje lastne navade – vendar ne kake poljubne navade, ki je odvisna od njegove volje, ampak tiste navade, ki se razlikuje od vseh takih navad in je v naravni naravnosti kot take prav zato ni mogoče spoznati.

K naravnosti spada, da je neko-razmerje-do-nečesa; ima, kot to izrazi Husserl, neki korelat. Korelat naravne naravnosti je lahko samo življenjski svet. Toda ker nam je v tej naravnosti skrito, da se zadržujemo v neki naravnosti, se tudi ne zavemo njenega korelata. Naše razmerje do sveta v naravni naravnosti zaznamuje prav to, da se pozornost ne more usmeriti na svet *kot svet*; svet nam je sicer po pravnosti domač kot prostor našega življenja, vendar nam ne stoji nasproti kot predmet, ki bi lahko postal tema našega mišljenja in govorjenja. Prelom začenjajočega mišljenja z naravno naravnostjo ni v ničemer drugem kot v tem, da je življenjski svet prvič tematiziran *kot svet*, kar pomeni toliko kot da je pravnost stopila iz svoje neupadljivosti.

S tem ko svet postane tema, se pokaže – to pove pojem *kósmos* – kot celota, v kateri vse prikazuje tvorijo enotnost. Možnost, da se nam sploh nekaj prikazuje, je v tem, da nam stopa naproti iz horizontov, iz sovisnosti smiselnih napotil in prek tega dobi za nas smisel in določenost. Svet je na sploh zaobjemajoča napotilna sovisnost, v kateri tudi horizonti napotujejo drug na drugega. Ker obstaja ta enotnost sveta, za nas lahko vse prihaja na plano v svojih vsakokratnih horizontih in se nam lahko v tem smislu “prikazuje”. Svet kot to, kar vse prikazuje pušča prihajati na plano v njegovih horizontih, ni kak statično navzoči zaboj za prikazuje, ampak dogajanje prikazovanja samega. V tem genuinem fenomenološkem smislu je lahko Heidegger k samostalniku “Welt” (“svet”) tvoril umetni glagol “welten” (“svetiti”). Dogajanje svetovanja, prikazovanje prikazuječega, se vrši konkretno, ko se za nas odpirajo horizonti in ko v našem zadržanju sledimo napotilnim sovisnostim, ki jih ti horizonti vnaprej začrtujejo. Prav to je način, kako nam je življenjski svet v pravnosti naravne naravnosti na netematični način domač.

Če je pravna take vrste, da je volja ne more spraviti v ospredje ali vplivati nanjo, potem prelom z njo ne more pomeniti, da se ji človek lahko odpove; kajti tudi ko opustimo kako navado, je to neki vpliv volje na navado. To za mišljenje pomeni, da prelom z naravno nara-

vnanostjo sicer obstaja v tem, da se pranavadi vzame njeno samoumevnost, vendar ne v tem, da jo odpravimo. V pranavadi konkretno živimo, v tem ko v našem zadržanju zasledujemo prednaznačitve napotilnih sovisnosti. Prelom z naravno naravnostjo je lahko zgolj v tem, da s tem gibanjem prekinemo. Toda zastoja v zasledovanju napotilnih gibanj ne more nihče povzročiti z odločitvijo, saj je pranavada odtegnjena vplivu naše volje. Če je kljub temu možno, da naravna naravnost izgubi svojo samoumevnost, potem se to lahko zgodi le tako, da pobuda za prekinitev z onim gibanjem ne prihaja od človeške volje.

254 Svet sam – dogajanje prikazovanja – mora dajati pobudo za to. To dogajanje je pričujoče v slehernem prikazujočem, kolikor se prikazuje. Dejansko se nam lahko s slehernim prikazujočim pripeti, da nenadoma prenehamo slediti napotilnim sovisnostim, ki so se s tem odprla, in da se namesto tega pomudimo pred dogodevanjem prikazujočega samega – svetjenjem sveta. V tem izkustvu se ovemo tega, da smo v tem dogajanju izročeni naši pranavadi, ker ta navada ni podvržena vplivu naše volje. Faktum prikazovanja tako rekoč navali na nas, odvzame našemu zadržanju navajeno zanesljivost in nas prestavi v neko razpoloženje, v katerem se nam nenadoma vse in vsako prikaže kot ena sama samcata uganka. To izkustvo so Grki označevali kot *thaumázēin*, čudenje. To, da razpoloženje čudenja prerese našo navado, se dogodi še znotraj naravne naravnosti, a vendar ji to že odvzame njeno samoumevnost. Tako to razpoloženje pripravi možnost izrecne tematizacije sveta.

Do te tematizacije lahko pride, ker zagonetnost sveta, ki se človeku odpre v čudenju, človeku vzbudi radovednost, iz katere lahko nastane neko daljnosežno poizvedovanje po vsem prikazujočega, že omenjena *historíe*. To je pot, ki pelje od čudečega se pomujanja pred prikazujočim do znanosti. Poizvedovanje seveda lahko preide v prizadevnost, s katero zapustimo pomujajočo se držo čudenja; na to vrsto radovednosti se nanaša Heraklitova kritika mnogoznalstva *historíe*. Znanstveno radovednost pa lahko nosi tudi ta drža in tedaj je le-ta odprtost

duha – nus – za prikazujoče v njegovem prikazovanju. Če se tako pomujamo pred prikazujočim, da ga srečujemo kot nekaj, v čemer se dogaja dogajanje sveta samega, se nam ne prikazuje več kot predmet, ki služi za vsakdanje potrebe življenjskega sveta, ampak kot “reč” v emfatičnem smislu te besede, na katerega je opozoril Heidegger. V reči je pričujoč svet sam kot dogajanje prikazovanja – kot svetenje.

Svet je kot to, kar dopušča prikazovanje reči, temelj reči, tp. neki začetek, od katerega prikazujoče prihaja. Toda prikazujoče tega začetka ne zapusti; temelj se ne nahaja zunaj prikazujočega, saj svet ni nič drugega kot prikazovanje prikazujočega. Zategadelj mišljenje, ki se čudeč pomudi pred prikazujočim, sprašuje po začetku, ki ostaja pričujoč v tem, kar je po njem utemeljeno. Grška beseda za to se glasi *arché*. Izročilo pravi, da sta se filozofija in znanost pričeli z vprašanjem po *arché*. To, da je svet pričujoč v rečeh kot *arché*, podeljuje letem neko počivanje-v-sebi, po katerem so na nepojmljiv način “več” kot samo material, ki nam služi za naše vsakdanje potrebe. Temu “več” odgovarjamo, ko se čudeč pomudimo pred rečmi in smo pozorni na prikazovanje, ki se dogaja v njih. Tako razumljeno “motrenje” reči je to, kar je Aristotel imenoval *theoría*.

255

Pranavada naravne naravnosti lahko sicer prek čudenja izgubi svojo samorazumljivost, vendar je ni mogoče ukiniti, ker ni zadeva volje. Iz tega pa sledi še nadaljnja nemožnost: tudi korelata pranavade, sveta, ne moremo odpraviti. Zategadelj imamo o biti sveta neko netematično gotovost, ki jo je Husserl imenoval “generalna teza naravne naravnosti”. Svetenje sveta, v katerem smo v tej pragotovosti, lahko prav tako malo kot ono navado ukinemo z voljo. Z držo *theoría* upošteva začenjajoče se znanstveno mišljenje to, da bit sveta, izkušena v naravni gotovosti sveta, ne more biti odvisna od človeške volje, pravzaprav sploh od nikakršne volje. Dogajanje prikazovanja, ki je svet, se dogaja samo od sebe. Na to “od sebe” meri vodilna beseda začetnega mišljenja: *phýsis*. “*Phýsis*” je ime za svet, kakor je kot *arché* pričujoč v slehernem prikazovanju.

Neodvisnost sveta kot *phýsis* od sleherne volje pa je spet kot prvi izrekel Heraklit. V že omenjenem osrednjem izreku o življenjskem svetu pravi: "Ta *kósmos* tukaj, isti vsem, ni napravil nihče od bogov in ljudi ..." Prelom z naravno naravnostjo ne pomeni, da bi bila bit sveta kakorkoli na razpolago kaki volji; možnost, da bi prikazovanje prikazujočega pojasnjevali kot delo nekega napravljanja – v grščini imamo ustrezni glagol "*poiéin*" – ne pride v poštev. Znanstveno mišljenje pa od začetka in neizbežno ogroža duh napravljanja. Zategadelj je za Heraklita nujno, da se izrecno zoperstavi temu duhu.

256 Ker je znanstveno mišljenje sposobno tematizirati svet, ki v naravni naravnosti ni tematični korelat te naravnosti, se nagiba k predpostavki, da bi lahko ukinilo naravno netematičnost sveta. To bi pomenilo, da obstaja neka volja, ki poseduje moč, da odpravi pranavado in postavi na njeno mesto druge navade. To bi spet predpostavljalo, da je svetenje sveta, kot nam je netematično domače prek pranavade, odvisno od neke volje in da ga je zato treba interpretirati kot napravljanje. Toda ta predstava je v celoti prazna blodnja, kajti pranavada ni nikakršna stvar volje. Mišljenje je potemtakem lahko kos svoji lastni situaciji le, kolikor pripozna, kako mu je postavljena naloga, da pranavadi odvzame njeno samoumevnost, ne da bi zapadlo v hibridno domnevo, da jo je mogoče odstraniti. Za razmerje mišljenja do sveta, korelata pranavade, se postavlja temu ustrezna naloga: gre za to, da svet napravimo za temo ravno v njegovi netematičnosti.

S formulacijo te dvojne naloge smo prispeli do praustanovitvenega smisla znanstvenega mišljenja in s tem evropske kulture. Husserl in Heidegger sta – vsak na svoj način – kot prva opzorila na ta praustanovitveni smisel. Njuna fenomenološka diagnoza naše dobe se stvarno steka v tezo, da se evropskemu mišljenju doslej ni posrečila naloga tematizacije sveta v njegovi netematičnosti in da je človeštvo zato – zaradi svetovnozgodovinskega učinkovanja tega mišljenja – zapadlo v neko življenjsko krizo. Oba misleca diagnosticirata neko pozabo. Pri Husserlu je to pozabljeno življenjski svet, tj. svet, kolikor ima karakter horizonta. Svet kot horizont zaznamuje njegova netematičnost.

Heidegger poimenuje to pozabljeno aristotelsko z imenom "bit". Tisto, na kar s tem meri, je to, kar dopušča prikazujočemu, da se prikazuje. To pa ni nič drugega kakor svet kot prikazovanje, ki se godi samo od sebe.

Pristna fenomenološka diagnoza sedanjosti je pozaba sveta. Ta pozaba je neka usoda, ki se je vtrla že z praustanovitvijo evropske kulture, z razkritjem sveta *kot* sveta, ker skušnjava duha napravljanja že spočetka kot senca spremlja ukinitvev netematičnosti sveta in ustrezne izgube samoumevnosti pranavade. Kot izpričuje osrednji Heraklitov izrek, se omogočitev reči po njihovi *arché* od začetka lahko prikazuje kot neka vrsta napravljanja. Toda ker se prikazovanje dogaja samo od sebe, počivajo reči same v sebi, in njihova omogočitev ne more biti nobeno napravljanje. Iz čudečega se pomujanja pred prikazovanjem, ki se dogaja v rečeh, sledi neka zadržanost ali premišljenost, ki mišljenje obvaruje pred tem, da svetenje, v rečeh pričujočo *phýsis*, doje-ma kot napravljanje.

Problem napravljanja nas vodi iz sveta mišljenja, motrilnega pomujanja pred rečmi, v svet delovanja. Kot smo omenili na začetku, se je ta svet prvič prikazal *kot* svet na prehodu polis v demokracijo. Ta prehod postane možen z javnim karakterjem skupnega mestnega življenja. Ta karakter temelji na tem, da se slišijo glasovi vseh meščanov, ker si drug drugemu dajejo obrazložitev. V tem *lógon didónai* gre vsakokrat za odločitev v kaki zadevi – grško "*prágma*", ki se tiče vseh v mestu. Vzporedno s pomujanjem pred rečmi v *theoría*, ki je pridržano eliti redkih mislečih, ima tudi množica mnogih priložnost za pomujanja. Predmet tega pomujanja niso reči, ampak zadeve, *prágmata*.

Zadeve so možnosti delovanja v določeni situaciji. Pri njih se zamujamo s tem, ko obravnavamo situacijo, tj. s tem, ko se, namesto da takoj vstopimo v dejanje, skupaj vprašamo, kako je treba ravnati v prihodnosti. S tem ko drug drugemu dajemo obrazložitev glede tega, posebej preudarjamo o možnostih ravnanja *kot* možnostih. Tudi v *theoria* se vprašanja nanašajo na neko možnost, namreč na to, kako *phýsis*, samo od sebe dogajajoče se prikazovanje, kot *arché* omogoča

prikazujoče. Ko tako vprašujemo, se je prikazujoče zmeraj že dogodilo, saj se prikazovanje reči odvija pred slehernim pridajanjem naše volje. Tako je vprašanje po omogočitvi reči, po omogočitvi teoretskega logosa, usmerjeno na neko preteklost, ki nenehno naprej opredeljuje sedanost reči – povedano s Heideggrom: na bivšost (Gewesenheit).

Tudi v praktično-političnem logosu, demokratičnem *lógon didónai*, gre za neko omogočitev, namreč za to, da postanejo prihodnja ravnanja mogoča. Prihodnost, na katero se zanašamo pri preudarjanju o možnostih ravnanja, vsakokrat pripravljamo v sedanji situaciji. Zategadelj gre tu za neko omogočitev, na katero ima naša volja določen vpliv. Dimenzija omogočitve je pri političnem logosu prihodnost, pri teoretičnem logosu pa bivšost. Iz te razlike se naposled pojasni, da je svet *kot* svet ob praustanovitvi evropske kulture izstopil na dvojen način. Pri tematizaciji sveta po redkih mislečih, ki korenini v teoretskem pomujanju pred rečmi, je omogočitev odtegnjena slehernemu napravljanju. Pri transcendiranju skritega hišnega življenjskega sveta prek vzpostavitve političnega sveta, ki temelji na preudarnem pomujanju pred zadevami, je udeležena volja človeka.

258

Odločilno pa je zdaj to, da ima ta udeležena volja neko bistveno mejo. V logosu, ki ga meščani drug drugemu predlagajo pri demokratičnem *lógon didónai*, se razkrije razmerje med njihovimi divergentnimi mnenji. Ta, ki hoče, da se prisluhne njegovemu mnenju, mora že pri oblikovanju svojega mnenja paziti na to razmerje, tj. že spočetka se mora predstaviti v možna mnenja drugih. Toda to je mogoče le ob predpostavki neke temeljne skupnosti z njimi – heraklitsko povedano – nekega *xynón*. To skupno po drugi strani ne more imeti značaja mnenja, kajti mnenja so kot taka predmeti možnih diskusij, in zategadelj pri njih principiелno ne obstaja nikakršna zanesljivost, da so vsem skupna. Kot predpostavke doumljivosti *lógoi* pridejo v poštev le pravila skupnega življenja, ki so vsem skupna, ne da bi bila v formi mnenj postavljena kot tema diskusij. Taka pravila imajo značaj navade, *éthos*.

Izmenjava *lógoi* v vzajemnem *lógon didónai*, ki utemeljuje javni karakter sveta polis, temelji na neki skupni netematični navadi, na etosu. To, da svet lahko pride iz skritosti na plano kot javni, politični svet, predpostavlja neko navado, ki je odtegnjena tematizaciji. Tukaj se tudi na področju političnega sveta srečujemo z nemožnostjo eliminacije netematične navade. Prav tako kot tematizacija sveta kot sveta v mišljenju ne more odstraniti pranavade, predpostavlja vzpostavitev javnega političnega sveta nadaljnje obstajanje neke naravne navade. Tako ima udeleženosť človeške volje pri nastanku političnega sveta svojo mejo v etosu. Politični svet človek sooblikuje, ne pa naredi.

To, kar *theoría* varuje pred duhom napravljanja, je zadržanosť pred rečmi, ki izvira iz razpoloženja čudenja, *thaumázein*. Pričakovati je, da mora biti prav tako neko razpoloženje, ki omogoča tisto držo, s katero ljudje odgovarjajo etosu in so sposobni meščansko-javno skupno živeti. To razpoloženje dejansko obstaja; Grki so ga imenovali *aidós*, "strahospoštvanje" (Scheu). Heraklit pravi o teh, ki v Dionizovem kultu brez zadržkov slavijo spolno moč, zaradi katere se življenje ohranja, da jim manjka *aidós*. Ker golo ohranjanje življenja ogroža izguba mere, potrebuje človek preišljenosť. Kot je bilo že povedano, je življenjski prostor ohranjanja življenja prvotno hiša. Ker človeško življenje najde svojo mero šele onkraj golega ohranjanja življenja, je smiselno transcendirati skritosť *oikos* in živeti skupaj v javnosťi političnega sveta. Toda pri tem hkrati velja preišljeno obvarovati neukinljivo navado hišnega življenja. To, kar omogoča tako umerjeno transcendiranje prvotnega življenjskega sveta, je strahospoštvanje.

Strahospoštvanje se kaže na dvojen način: po eni strani je to drža do drugih, ki nas pred njimi potegne nazaj, tako da jim lahko izkažemo rahločutje, zadržanosť in spoštjivosť. Strahospoštvanje pa je tudi "spodobnosť", tj. občutek za nedotakljivosť naravne navade. S tem dvojnim značajem strahospoštvanje omogoča demokracijo. Pripravi nas k temu, da spoštujemo druge, tako da reflektiramo njihova stališča pri oblikovanju mnenj, s čimer mnenja sploh šele postanejo opazna v

javnem političnem svetu. Strahospoštovanje ohranja skupno navado, etos, brez katerega bi pri tem predpostavljena skupnost ne obstajala.

Tako razumljeno strahospoštovanje ustreza zadržanosti pred rečmi v *theoría*. Ta zadržanosti je bila pri praustanovitvi evropske kulture stvar redkih mislečih. Danes je iz grške *theoría* nastala tudi moderna naravoslovna znanost, ki omogoča tehnično občevanje z rečmi, ker je že v sebi – kot eksperimentalni miselni način – tehnično naravnana. S tem svojim karakterjem je tehnično aplicirana znanost širom sveta postala stvar mnogih. S tehničnim miselnim načinom je v znanost samo pritegnjen duh napravljanja. Kolikor se je ta možnost od daleč pripravljala že v izgubi samorazumljivosti pranavade, je tehnicizacija sveta legitimna posledica prvotne tematizacije sveta kot sveta. Toda po drugi plati obstaja smisel praustanovitve evropske kulture v paradoksalni dvojni nalogi, vzeti pranavadi njeno samorazumljivost, ne da bi jo ukinili, in tematizirati svet v njegovi netematičnosti.

260 Netematičnost je obvarovana v zadržanosti pred počivanjem-v-sebi reči. Z izkoristljivostjo vsega in vsakega kot materiala za človeško napravljanje je zadržanost, ki spada k praustanovitvenemu smislu razkritja sveta kot sveta, danes pozabljena. Neugodje spričo te pozabe je medtem, bolj kot je naše stoletje napredovalo, zajelo ne le redke misleče, ampak tudi množico mnogih. Nihče ne more več zatiskati oči pred mene tekel ekološke krize. Toda tudi odpoved pred drugim aspektom naloge, ki jo je postavila evropska praustanovitev, je svetovnozgodovinsko postala zaznavna za mnoge. Ta aspekt zadeva obvarovanje strahospoštovanja pred skupno navado, etosom. Po *lógon didónai* v moderni obliki demokracije postaja danes v principu vse diskutabilno. S tem pa grozi nevarnost, da se sleherna navada naravne naravnosti prek svoje tematizacije izgubi in se tudi sem naseli duh napravljanja. Temeljna poteza totalitarnih perverzij političnega v našem stoletju je poskus, da se izgubo skupne navade, ki jo politični svet zaradi svojega javnega značaja nujno potrebuje, kompenzira z nekim monstuoznim napravljanjem, namreč z odredbo in nasilno uveljavitvijo umetnega etosa.

Tako je tudi po duhu napravljanja obvladana moderna ogrožena z dvojno pozabo sveta – sveta, kakor je *kot svet* pričujoč v rečeh in zadevah: propadanju zadržanosti pred reči na področju mišljenja ustreza na polju javnega skupnega življenja propadanje strahospoštovanja. Ker so odklanjali strahospoštovanje, so vsi totalitarni režimi kot mrčes uničevali človeške skupine, ki so jih razglasili za nezaželene. Kaj lahko človeštvo, ki ga prek svoje evropeizacije v celoti ogroža ekološka in totalitarna nevarnost, obvaruje pred popolno pozabo sveta in spomni na smisel praustanovitve evropske kulture? Smisel te praustanovitve je bil izstop sveta *kot sveta*, tj. kot samo od sebe dogajajočega se, voljnosti kakega napravljanja odtegnjenega prikazovanja. Pobudo za pomujanje pred tem prikazovanjem sta Grkom dali razpoloženi čudenja in strahospoštovanja. Obe razpoloženi se v današnji praksi demokracije in tehnično izkoriščane znanosti zdita preplavljeni s pozabo praustanovitvenega smisla. Znova je potrebno, tako kot v Heraklitovih časih, da redki, ki v svojem mišljenju prebudijo kulturno-ustanovitvena razpoloženja, tem razpoloženjem ustrezajoče drže do ljudi in reči izrecno spravijo do besede.

261

Toda, da bi iz množice mnogih izstopili redki, mora tam že obstajati neka dojemljivost za taka razpoloženja. Vrh tega nima razmislek redkih brez take dojemljivosti nobene možnosti, da se mu prisluhne. Tako dojemljivost je konec tega stoletja vsekakor mogoče zaznati. Obstajajo nova razpoloženja, ki budijo pripravljenost za mišljenje: groza pred tem, da svet zaradi neprimerne ekološkega ravnanja ne bo več naseljav, in zgroženost nad trpinčenjen ljudi v totalitarnih sistemih ter odpor do tega. Ta razpoloženja niso omejena na redke, ampak so razširjena po celem svetu. V pretresenosti z ekološko grozo se še zmeraj – *ex negativo* – javlja možnost zadržanosti do reči, v političnim upor, ki ga spremlja zgroženost, pa strahospoštovanje do ljudi in njihove navade. Tako je tudi še v naši dobi in prav danes spet možen razmislek o evropski praustanovitvi demokracije in znanosti. Tu je priložnost fenomenologije.*

(prevedel Dean Komel)

* Predavanje 20. XI. 1995 v fenomenološkem društvu v Ljubljani in hkrati uvodno predavanje na simpoziju *Fenomenologia e l'Europa attuale* od 22. do 25. novembra v Trstu, s katerega so tudi ostali prispevki v bloku *O Evropi*. Ob tej priložnosti se Renatu Cristinu, koordinatorju simpozija, zahvaljujem, da mi je tekste predavanj vnaprej izročil za objavo v reviji *Phainomena*.

(D. Komel)