

# Pavel Kouba

## O NUJNOSTI KRIZE

Za svet, v katerem živimo, je značino, da dobe reči v njem pomen le v kontekstu našega življenja, naše življenje pa le v kontekstu tega, kar nas srečuje. Tako je človek postavljen pred nalogo, ki je sicer ne zmore rešiti, ki pa mu vseeno omogoča, da je. Filozofija, kakor jo je razumel Husserl, tj. kot idealna teleologija evropske zgodovine, je po svojem bistvu poskus, da bi to nalogo zmogli tako, da zanj najdemo čvrsto teoretično osnovo. Za Husserla je, kot je znano, nastanek teoretske nastrojenosti v antični Grčiji predstavljal konec končnega človeštva in začetek dela na novi razvojni stopnji življenja; in to novo življenje naj bi bilo sposobno, ob odvrnitvi od vseh praktičnih interesov, dospeti do absolutne univerzalnosti čiste teorije in oblikovati samega sebe v sozvočju z njeno idealno normo.

171

Stremljenje po univerzalni teoriji sveta pa je, po Husserlovem prepričanju, medtem, v našem času, zašlo v krizo, ki se neprestano pogloblja. Novoveška znanost doseže namreč svojo metodično čistost – konsekventno matematično idealizira objektiviteto – s tem ko popolnoma ignorira svoj subjektivni izvor. In filozofija, ki tematizira subjektivnost,

---

---

ne ve kaj bi z njo počela: bodisi jo popredmeti in uvrsti v objektivno naravno bit ali zapade skepticizmu in se odreče slednji objektivni resnici.

V takem stanju postavi Husserl program univerzalne in čiste duhovne znanosti, ki prekoračuje prepad med naravoslovjem in duhovnimi vedami ter položi temeljni kamen dokončne znanstvene razjasnitve, s tem ko pokaže, da narava naravoslovja, narava za raziskujoči duh, predpostavlja vedo o duhu, ter da je resnično znanstveno in racionalno moč raziskati edinole duha v njegovi samostojnosti. Po začetnem, morda celo nujnem ovinku, se tako končno začne izpolnjevati izvorna intencija teoretske nastrojenosti.

**172**

Izhodišče za prevlado sedanje krize vidi pozni Husserl v tematizaciji sveta življenja, neodtujljivega okvirja vseh objektivirajočih aktivnosti naravoslovcev. Zdaj moramo presvetliti to venomer pozabljeno ozadje smisla in pokazati *njemu* lastne racionalne forme. V pojmu sveta življenja je pri tem molče predpostavljena možnost, da je moč storiti nek skrajno težak korak: docela obdržati temeljni smisel naravne nastrojenosti in obenem ta smisel prekoračiti z refleksijo, ki ga tematizira.

Znanstvenik, ki objektivira v naravni nastrojenosti, s svojo "subjektivno" bitjo za to objektiviteto oblikuje neko pogojeno sfero, ki mu v danem trenutku nujno ostaja netematska. To sfero seveda lahko tematiziramo, vendar se potem pokaže, da smo v svoji biti pogojeni "objektivno".

Ker Husserl namerava prek tematizacije sveta življenja odkriti in utemeljiti subjektiviteto, ki fungira *absolutno*, mora konsekvetno eliminirati bistveno končnost naravne nastrojenosti, tp. nujnost, da biva mo pri izkazujoči tematizaciji vsake sfere netematično "drugače". Svet življenja, ki je za navzven usmerjene, objektivne znanosti, nedosegljiv in nejasen, je pri njem v transcendentni refleksiji moč objektivirati brez izgube, in zato lahko predstavlja prvo stopnjo neke nove, nepogojene znanstvenosti, ki bo za svojo temo imela svet kot celoto.

---

---

Tu se na neki kompleksnejši ravni srečamo s taisto miselno operacijo, v kateri temelji fenomenologija kot taka: intencionalna bit subjektivitete *ostaja* intencionalna, četudi po tem, ko smo izvršili epoché, *ni* več usmerjena navzven. Intencionalnost se v refleksiji ne izgubi in jo zato lahko spoznamo. S tem ko ukinemo vero v svet, se subjektiviteta obrne k sebi, tako da lahko, po Husserlu, stopi pred oči intencionalna struktura kot celotnost, mogoče je izdelati njeno detajlirano analitiko. Utemeljujoče razmerje med načinom danosti in predmetnim smislom, ki ga preiskujemo ob ukinitvi naše vere v svet, je v sebi pregledno, racionalno in ga lahko napravimo za predmet čiste teorije; začetna samo-pozaba subjektivitete ni niti nujna ne nepremostljiva.

Medtem ko smo v naravni nastrojenosti usmerjeni na posamične predmete, ostaja svet kot horizont netematski; v radikalnem obratu fenomenološke refleksije lahko tematiziramo svet sam. Ta svet za zavest sicer ostaja transcendenten, vendar pa ga v tej transcendenci kot idejo univerzalne enotnosti sintetičnih storitev (Leistungen) konstituira transcendentalna subjektiviteta. Tematizacija sveta torej predpostavlja transcendentno, zunaj-svetno pozicijo, kjer lahko postanemo neudeleženi opazovalci. Šele ko smo zavzeli to držo, se nam razpre univerzalno napotilno sovisje in s tem tudi up postopnega odkrivanja resnice, ki je popolnoma izkazljiva, splošno veljavna, absolutna.

Husserl si od možnosti radikalne, čiste znanosti in njenega univerzalnega kritičnega potenciala obeta tudi radikalno preobrazbo prakse; človeštvo, sposobno absolutnih teoretskih vpogledov, bo, svojo eksistenco prav tako podvrglo normam idealnosti, oblikovalo sebe iz umskih idej, tako da bo lahko prevzelo polno odgovornost za eksistenco. V tem preobraženju pripada odločilna vloga filozofiji; prav ona, njena znanstvena izkazljivost in samo-odgovornost naj vodi človeštvo k polni avtonomiji. Ob natačnejšem opazovanju celo ugotovimo, da ta nova, preobražena praksa ni nič drugega kot filozofija sama. Husserl si zastavlja realizacijo, praktično učinkovanje njegovih odkritij transcendentnega horizonta predvsem kot razširitev fenomenološkega gibanja, kot "prebujenje ne-fenomenologov v fenomenologe".<sup>1</sup> To je tudi

---

---

popolnoma pravilno, saj je le filozofija, ki sledi absolutnemu, ravnanje, ki si resnično postavlja neskončni cilj. Nasprotno so pri ravnanju v običajnem smislu, uvidi od katerih to izhaja, kot tudi cilji, ki jih zasleduje, bistveno končni.

\* \* \*

Vključitev problematike sveta življenja v transcendentalno-fenomenološki nauk o metodi, karkoli že jo pri Husserlu motivira, v *Heideggerovem* pogledu nikakor ni izkazala nujnosti in univerzalnosti reduktivne metode; pravzaprav se je pokazalo, da Husserl še naprej dopušča, da ga namesto fenomenov in stvari še vedno vodijo nekatere metafizični predsodki. Za Heideggro je temeljna poteza metafizičnega mišljenja v stremenju misliti bit bivajočega kot substanco, kot *arché*, ki ostaja navzoča, tudi če umaknemo vse nebistveno. Taka substanca je v novem veku postal subjekt v smislu spoznavnega subjekta, in Husserl, po Heideggro, ostaja v tej tradiciji, ker želi v konstitutivnih aktih subjektivitete fundirati bit bivajočega kot bit kakega "objekta".

**174**

Husserl je pri naravoslovnem objektivizmu kritiziral naivnost, s katero ta preskoči in pozabi svoj subjektivni izvor; zgodnjemu Heideggro pa se ne zdi naivna le znanstvena objektivacija narave, ampak tudi verovanje, da je moč objektivizirati svet v celoti, tj. vera v možnost transcendentalne teorije. Konflikt med objektivističnim in transcendentalno-subjektivnim fundiranjem vedenja izgubi pomen, kolikor je transcendentalno stališče sicer priznано kot najvišji izraz znanstvenosti, znanost sama pa je dojeta kot dokončanje metafizike, tj. kot pozaba biti. Za Heideggro ni odločilno to, da je treba fundament, ki ga iščemo, spremeniti in razširiti, temveč, da moramo popolnoma zapustiti misel biti kot trajajoči temelj, ki bi ga bilo moč uzreti teoretsko, z distance. Tudi intencionalna struktura ni kar enostavno navzoča, ponujena nezaiteresirani zunaj-svetni refleksiji čiste zavesti: vselej jo nosi in ohranja način, *kako bivamo*. V tem smislu postavi Heidegger vprašanje po biti intencionalnosti.

---

---

Husserlova fenomenologija po Heideggru ni zadostila svojemu lastnemu temeljnemu principu, ki dovoljuje, da izhajamo od stvari samih, in sicer v najpomembnejši točki: tam, kjer nekritično prevzame kartezijanski motiv samo-gotovosti subjekta, da bi rekonstruirala intencionalna razmerja v umetno ločeni sferi "čiste zavesti".

Za Heideggra "subjektiviteta" ni niti transcendentalna niti absolutna, in tudi ni kar brez nadaljnega sama sebi dostopna v imanenci apodiktičnega spoznanja: je končna transcendenca, ki si je dostopna le v izvrševanju (Vollzug) svoje biti in ki ne more nikoli docela začeti z distance do same sebe. Prek polemike zoper opazujočo, "teoretsko" oblikovanost Husserlovega nauka, Heidegger ne poizkuša, kot se večkrat poudarja, akcenta premakniti na "prakso": želi pojmovno artikulirati bit v svetu, ki take delitve sploh ne dopušča, ker v njej vsako spoznavajoče izkustvo tvori sestavni del časovnega izvrševanja skrbi.

"Stvar" filozofije torej niso absolutno dane intencionalne strukture, ta "stvar" je bit v svetu, ki je nikakor ne smemo zreducirati na golo "navzočnost", Vorhandensein. Heidegger zajame to bit v pojmu skrbi ter temporalni karakter skrbi določi s tem, da je vedno že pred-seboj in pri-nečem, vedno "drugačna" in "navezana na drugo", kar pomeni v možnostih, ki bistveno spadajo k njej sami. K tubiti venomer spada določen svet: to pomeni, da nam vedno gre za našo lastno bit *pri-nečem*, in za bit nečesa venomer *na naš lasten način*. Da bi tubit našla samo sebe, ne potrebuje nikakršnega obrata nazaj k sami sebi: "*Najde se,*" kot pravi Heidegger, "primarno in stalno *v rečeh*, ker njih oskrbujoča, odrinjena od njih, vedno nekako počiva v rečeh."<sup>2</sup> Te biti v možnostih ni moč popolnoma objektivizirati in njena enotnost ni dokazljiva; dejanska je le do te mere, kolikor zanjo ni nujno, da jo dokažemo.

S tem pa filozofija ni neskončna teorija, ki si za cilj postavlja dokončano objektivizacijo življenja, temveč samo-eksplikacija življenja kot biti-v-svetu, pozunanjenje življenja, ki ni "faktum", tudi ne transcendentalni. Filozofija zato tudi ne more prevzeti nobene absolutne odgovornosti: je

---

---

izraz bistveno končne odgovornosti. To, kar nas tu kliče k odgovornosti, kar nas "v filozofskem pojmu napada", je naša bit sama.

\* \* \*

Za pojem naše biti same je, nasprotno, odločilna neka dvosmiselnost, ki se v različnih podobah vleče skozi celotno zgodnje Heideggrovo mišljenje. Našo bit v svetu določi kot skrb; mi smo torej bivajoče, "ki mu pri svojem biti-v-svetu gre za to bit samo."<sup>3</sup> Če naj bi tako določilo imelo svojo polno težo, mora ravno tako izvorno pomeniti, da temu bivajočemu gre za "njegovo" (kar pomeni samolastno) bit, kot tudi za "to bit" (tj. za bit v svetu, pri bivajočem). Ta dvoznačnost pa obenem vendarle omogoča, da poudarimo prvo ali drugo. Da biti-sebstvo, Selbst-sein, in biti-v-svetu, In-der-Welt-sein, povesta isto, predstavlja v tej Heideggrovi izoblikovani obliki lastno odkritje, in tega se zaveda – in ponovno poudarja -, mi smo primarno mi sami pri rečeh, in ontološka struktura zapadanja ni nikakršen "propad" in "zaton", temveč ravno temeljni način biti-v-svetu. Kljub temu v konkretnih analizah oboje največkrat zoperstavlja: biti sebstvo potem praviloma pomeni *ne razumeti se iz reči*; tubit je samolastno ona sama *v razliki do tega*: v tesnobi, zamolčanosti in predhajanju k smrti, tj. v svoji najlastnejši možnosti.

176

Zdi se, da se je tu tudi Heidegger prepustil tradicionalnemu metafizičnemu motivu, ne pa "stvarem samim": prek povratka subjektivitete k sami sebi, na kateri je – četudi v drugem smislu – zgradil svojo metodo tudi Husserl. Eksistenca intencionalnosti kot tudi transcendence obstoji v iz-stopu-iz-sebe, tj. de facto v izgubi-sebe-samega; Husserl in Heidegger na različne načine poskušata misliti "povratek" k celostni biti, v kateri je ohranjeno prestopanje-samega-sebe, ki obenem preneha biti izgubljanje-samega-sebe. Husserl izvrši ta obrat v aktu *epoché*, v fenomenološkem obratu pogleda, ki razpre polje univerzalne teorije; Heidegger se je ne loti "teoretsko", kot začetka apodiktičnega spoznanja, temveč kot eksistencialne modifikacije, ki omogoča samolastno samobitnost, Selbst-sein.

---

---

Da tak obrat pri Heideggru sploh lahko mislimo, je tesno povezano s tem, da to dvoznačno strukturo biti-v-svetu nazadnje dojema kot eno – nerazjasnjeno – razmerje med dvema vrstama bivajočega z različnima “načinoma biti”. Ko si to pobliže ogledamo, ugotovimo, da je Heidegger iz metafizične prezence navzočnosti (Vorhandensein) osvobodil le *tisto* bivajoče, katerega bitni način je biti-tu, Da-sein, in da je v tem bivajočem in njegovi diferenci (časovnosti) našel fundament za druge “načine” biti. “Soigra različnih bitnih načinov”, pravi Heidegger, “je le to, kar je, tako rekoč vsakokratno raz-igra-nje (Auseinanderspiel) primarnih celostnih struktur *tubiti same*”.<sup>4</sup> Če pa gledamo tako, je *tubit* fundament, ki ga ni moč objektivirati, nemetafizičen, časen in eksistirajoč v možnostih. V katerem oziru je ta linija Heideggrovega mišljenja – ne glede na načelne razlike – ostala v bližini Husserla in celotne tradicije, lahko zelo dobro odčitamo iz načina, kako jo je prevzel in razvil Jan Patočka.

\* \* \*

177

Princip, ki po Husserlu utemeljuje duhovno enotnost Evrope, je zahteva, da mora vse naše mišljenje in ravnanje temeljiti na uvidu, *Einsicht*. Ta uvid pa ima že pri njem dva aspekta: prvič, teoretiško radovednost, ki hoče pojasniti danosti, in drugič, odgovorno oblikovanje lastne eksistence. Husserl sicer računa z drugim aspektom, vendar ga ima vseeno za samoumevno posledico čisto evidentnega spoznanja in se zato na tej točki zadovolji z neko splošno ugotovitvijo. Patočka pa, s Heideggrovo pomočjo, popolnoma resno zgrabi prav ta aspekt. Pokaže se tudi, da vzroka krize ne vidi primarno s Husserlom, v polovičnosti in nezadostni radikalnosti teoretskega uvida, temveč v tem, da se je védenje odvrnilo od zavezujočega in odgovornega samooblikovanja zavoljo teoretskega in tehničnega “uspeha”. Za razliko od Husserla mu torej ne gre za krizo znanosti, ki so zašle v slepo ulico, temveč za krizo človekove eksistence, ki jo je, med drugim, povzročila močnejša prevlada znanosti.

---

---

Tudi Patočka kritizira prekomerni intelektualizem Husserlovega transcendentnega projekta neskončne objektivacije in, podobno kot Ludwig Landgrebe, podeli nekaterim pomembnim korakom fenomenološke metodike izrecen eksistencialni pomen. (Zelo karakteristično je, na primer, njegovo tolmačenje *epoché* kot izkustva svobode.) Odgovornega samooblikovanja za Patočka ne podaja iz nedvomljive in univerzalne izkazljivosti, ki vključuje tudi dejanja (Leistungen) subjektivitete, temveč iz dramatičnega boja subjekta za smisel lastne biti.

Šele razbohotenje eksistencialnega obrata, v katerem smo konfrontirani z našo negotovo končnostjo, in naša odločenost, da jo prevzamemo, izpričujemo, tvori tla za dejanski vpogled in s tem tudi za prevlado sedanje krize.

**178**

Patočkova pozicija je, med drugim, občudovanja vredna tudi zaradi načina, kako povezuje Heideggrov motiv možne samolastnosti tubiti s Husserlovo teleologijo evropske zgodovine. Ideal življenja iz uvida se Patočku prikaže neresničen le primeru, če z uvidom razumemo *doseganje* apodiktične evidence v čisti teoriji: "Idealna totalne refleksije, ki zna z definitivno jasnostjo razločiti to, kar *vidi*, od tega, kar domneva, meni in sluti, verjetno ni mogoče realizirati (...)" Vseeno pa ga moramo, in naj bi ta ideal še vedno zasledovali: "(...) toda kot stremenje po maksimalni jasnosti ostaja kljub temu veljaven in vnaprej začrtuje možnosti, pot življenja k resnici in v resnici, ki jo ubirata filozofija in znanost."<sup>5</sup> Pot k temu cilju ne zahteva več zagotavljanja absolutnih tal, temveč odločenost, ki samo sebe udenjanja: resničnost (das Wahre) nekega uvida "(...) ni zgolj tu, temveč za nas velja, da se moramo potegovati zanjo, in se šele s tem oblikovati v enotnost, kjer uvideno velja univerzalno."<sup>6</sup> Uvid, *Einsicht*, za Patočka ostaja drzno, tvegano, dvoznačno podjetje, je nezagotovljena posest, in zatorej pot; napoten je na venomer novo odrinjenje k samolastnosti: uvid ima, kot pravi Patočka, "moralično jedro". Tako dojemanje uvida pa obenem dovoljuje – v slučaju da pride do atropije jedra – zvestobo Husserlovemu idealu, in ohranitev teleološke enotnosti evropske zgodovine: "Zaradi vseh teh razlogov je življenje osnovano na uvidu

---



---

tveganje. Seveda se je tam, kjer tvegamo, pokazala pozitivnost uvida, kot določnega vedenja, ki ne pozna skepse, o katerem vedno lahko dosežemo soglasje, ki velja za zagotovljeno.”<sup>7</sup>

Samoudejanjenje zato lahko venomer ostane samoudenjanjenje uma, toda temelj, ki nosi to neskončno nalogo, ni več teoretska evidenca: je praktično-moralično izvrševanje samolastne biti.

V svojem nedokončanem delu o Evropi, iz katerega smo ravnokar citirali, je Patočka skiciral podobo evropske duhovne zgodovine, v kateri se omenjena aspekta uvida (univerzalno spoznanje danega in odgovorno samooblikovanje) razvijeta v dve dopolnjujoči se liniji metafizike: demokritsko in platonsko linijo. V njegovi idealni rekonstrukciji imata obe skupen končni cilj: spoznanje resnične biti in zagotovitev bistvenostnega razmerja med bitjo in človekom. Iz prve metafizike se razvije zasnitek univerzalne znanosti, ki človeku podeli učinkovita sredstva zunanje moči nad svetom, druga pa zasnuje moralične ideale, ki zakoličijo okvir za notranje življenje duše med razmahom in propadom, med dobrim in zlom; zgolj ti ideali zmorejo integrirati zunanje znanje, saj mu postavijo cilje.

179

Temeljni kamen, v katerem se srečata spoznanje in samooblikovanje, je pri Patočku “skrb za dušo”; pojem, prek katerega poskuša izvorni metafizični intenciji dati novo, ne-metafizično vsebino. Ne gre več za to, da bi dosegli absolutno vedenje, temveč za prevzem situiranosti med razmahom in propadom, tj. za izrecen prevzem naše lastne končne svobode. Šele ta iščoča svoboda fundira kontinuiteto *zgodovine*. In zgodovina, dojeta kot “prizorišče notranjega boja človeka za pristnost in samolastnost”,<sup>8</sup> predstavlja za Patočka možnost, kako lahko tudi danes obdržimo nesoči impulz metafizične tradicije, v nekem času, kjer so se kot iluzorne izkazale tudi zahteve te tradicije po pozitivnem dostopu k absolutnemu.

Zgodovinski človek eksistira prek nivoja “golega življenja”. Išče enotno in sebi-odgovorno življenje. Kriza Evrope ima svoje korenine v vse

---

---

ostrejšem nasprotju med zgodovinsko bitjo in objektivistično-naturalističnim samorazumetjem človeka, ki se je skoncentriral na racionaliteto tehničnih sredstev. Prav racionaliteto, ki omogoča "boljše" življenje, prevzemajo moderne zunajevropske družbe, vendar, po Patočku, brez izvornega in utemeljujočega vprašanja po *dobrem* življenju, ki ga je medtem pozabila tudi Evropa. Ekspanzija evropske racionalnosti in kriza, ki gre z njo v korak, bi po Patočkovem mnenju lahko dali priložnost in spodbudo za to, da bi se človeštvo spet spomnilo izvira svoje racionalnosti in zgodovinskosti, tj. moraličnega samorazumetja.

\* \* \*

**180** Patočka je znal Heideggrov koncept možne samolastnosti tubiti uporabiti za novo interpretacijo klasičnih tem, vključno z Husserlovo perspektivo transcendentnega spoznanja, in še, znal je pokazati, da se potemtakem ni treba odpovedati moraličnemu in humanističnemu etosu do resnične – v tem primeru ne-bivajoče, zgodovinske – biti. Možnost take razlage indirektno izpričuje, da lahko Heideggrovo koncepcijo časovne biti tubiti upravičeno razumemo kot novi tip ontološkega fundamenta. Vendar pa je bil ravno to eden glavnih razlogov, zakaj se je Heidegger sam kasneje distanciral od svoje *fundamentalne* ontologije. In to tudi pojasnjuje, zakaj Patočka, ki je skrbno zasledoval Heideggrov razvoj, njegovega poznejšega mišljenja nikoli ni mogel sprejeti.

V tem, za kar Patočku najbolj gre, tj. v nezagotovljenem boju subjekta za resnično bit, je namreč tudi pri ne-metafizičnem, nepredmetnem dojetju te biti ključna pozicija še vedno dodeljena človeškemu subjektu: od *njegove* odločnosti zavisi, do katere mere bo bit v svojem resničnem bistvu lahko spregovorila in se uveljavila. Pri poznem Heideggru pa je, nasprotno, poudarjeno, da pozaba biti ni nikakšna napaka ali pregreha človeka in njegovega dosedanega mišljenja, in zato je tudi ni mogoče izravnati prek nikakršnega obrata, prek nikakršnega izrecnega prevzema vprašanja biti. Ob takem dojetju problema mislimo, po Heideggru, bit še vedno iz ozira na to "diferentno",

---

---

ne pa iz difference same. Treba je misliti diferenco (biti in bivajočega) kot tudi identiteto (biti in mišljenja) iz zakrivajoče se "jasnine", ki prisotnemu in odsotnemu zagotavlja skupno odprtost, biti in mišljenju pa sopripadnost, tj. iz dogodja biti same. Namesto da bi v odgovorni in samolastni samo-bitnosti (elbst-sein) dosegali "temelj", smo zdaj izročeni breztemeljnosti biti same.

Od tega dogodja biti pa ni mogoče misliti nikakršne distance, tudi ne kot dogodevanje nje same. Človek ji ni zoperstavljen kot kaki zahtevi ali klicu svoje lastne biti, tudi ne gre primarno za človeka; človek spada v to dogodje prek zgodovinskega bistvovanja (Wesen), ki tudi ni "nič človeškega". Konec metafizike pomeni le, da bit ni več prek subjekta predstavljena kot najvišje bivajoče, in še, da skritosti biti ne pozabljammo več. Ta skritost pa nikakor ni odpravljena: mišljenje se zdaj lahko zaobrne ravno k njej, s tem ko zmore misliti prisotnost odsotnega. S tem ko temu popolnoma drugemu vzdržujemo njegovo mesto kot kakemu bivajočemu, pričakujemo prihod biti, v katerem bo naše mišljenje uporabljeno za to, kar je še treba misliti.

181

Zdi se, da so Heideggrova pozna razmišljanja na podoben način nedoločena kot njegova pozicija iz časa *Biti in časa*. Zgodnji Heidegger je znal pokazati paradoksalno strukturo biti-v-svetu v njeni nedeljivosti, obenem pa postavlja samolastno biti-sebstvo *zoper* bit prek stvari; kasneje kaže svet kot protislovno soigro dimenzij, ki gredo skozi nas, toda obenem misli prihod odtegujoče se biti same (v poslušnem ŠhörendemČ rekanju pesnikov in mislecev). Iz te perspektive pa "Kehre", obrat, na Heideggrovi poti ne predstavlja nobene tako pomembne preobrazbe, kot bi se lahko zdelo na prvi pogled, saj zadeva premik poudarka iz fundamentalnega biti-sebstvo k sami biti in slovo od "aktivizma" začetne "odločnosti" zavoljo kasnejše "sproščenosti", *Gelassenheit*, ne zadeva centra problematike biti-v-svetu.

Četudi je na filozofijo našega stoletja, ki se izteka, močno vplival prav *ta* premik v Heideggrovem mišljenju, prek osredotočenja na diferenco, prisotnost odsotnega, na samo-odtegotvanje biti. Oblike sedanjega

---

---

“antifundamentalizma” so vsekakakor zelo dispartatne, le nekatere se dejansko navezujejo na Heidegggra, in le nekaj od njih to tudi prizna.

Skupni imenovalec najdemo – verjetno – v uporabi zoper metafizično razumeto enotnost, zoper univerzalnost logosa, zoper bit, kolikor je z njo razumeta absolutizirana identiteta; v povezavi s tem se večina teh koncepcij trudi, da bi pripoznala razlikovanost in pluralnost interpretacij, da bi tolerirala ambiguiteto in v prizadetosti z diferenco nosila odgovornost za “drugega”.

\* \* \*

182

Če se od tu ozremo nazaj k Husserlu, vidimo, da nas od njegove zahteve po univerzalni in dokončno izkazljivi znanosti loči globok prepad. Tega nikjer ne opazimo bolj kot pri brezkrbni samoumevnosti s katero Husserl rokuje z besedami “absolutno”, “apodiktično”, “čisto”, in drugimi. Če za enkrat pustimo pridevnike ob strani – kako je z zahtevo po uvidu samem? Ni treba niti da je uvid absoluten, ne čist: na splošno, čisto in za vekomaj ga ne moremo ločiti od iluzije, samoprevare in laži, toda konkretno razumetje obstaja ravno v tem, da v danem položaju – s pomočjo uvida – te iluzije spregledamo. Kakšno luč meče etos uvida na današnjo pripravljenost za pluralnost načinov gledanja, za toleranco ali odgovornost za “čisto drugo”? Ali je ta široki spekter antifundamentalističnih konceptov dejansko resnično, osvobajajoče poimenovanje današnje krize? Ali ni raje zakasnela polemična reakcija, ki zaradi ostentativnega odklanjanja metafizično absolutnega fundamenta – ki vsekakor v sedanjem zahodnjem mišljenju de facto ne vlada – tudi zapira možnost, da bi končni uvid zajeli pozitivno?

Če mislimo uvid kot končen, potem ni nič drugega kakor način, kako smo v svetu. Če spoštujemo celo strukturo Heideggrove izhodiščne pozicije (katere se ni dosledno držal), lahko rečemo, da v svetu nismo najizvorneje tam, kjer smo pravzaprav mi “sami”, za razliko do naše biti “k svetu”, temveč ko smo v najvišji možni stopnji *oboje*. Protislovnost tega, kar “moramo biti”, napravi našo bit za biti-v-krizi, tj. za skrb.

---

---

Biti v nekem svetu vedno pomeni, da nam gre za našo bit pri drugem in pri drugem za našo lastno bit: v svetu smo sub-jekt, ki si vse podvrže, s tem ko je podvržem vsemu. In ker je eno možno le na račun drugega, pomeni "razumeti" predvsem – razumeti da bi bili.\*

Če pa, nasplošno, eno vendarle postavimo proti drugemu, ali pa če hočemo eno izpeljati od drugega – tudi od nečesa "popolnoma drugega" in od odgovornosti za to – zakrijemo dejansko kriznost biti v svetu. In "prevladati" kriznost v svetu lahko pomeni le eno – pripravljati katastrofo. Kajti v krizi se bivanje-v-svetu sploh šele najavlja: ravno kriza pokaže vladajoče stanje kot stanje nuje, ki zahteva odgovor (pri čemer odgovor, ki *za ta trenutek* obnovi celotno biti-v-svetu, prek svoje nujne enostranskosti že v naslednjem trenutku postane grožnja biti-v-svetu.)

V krizi smo zaradi *krínein*, sodečega razlikovanja, ki ne razpolaga s splošnim principom in pravili izvedenimi iz njega, ki lahko prevzame določeno linijo utemeljevanja le z osebnim udejstvovanjem in zato nikoli ne more biti "univerzalno". Prav tu, ob situirani sodbi o relevantnosti kontekstov – ne pa znotraj okvira konstituiranega diskurza in njegovega sistema pravil, govorimo o resnici in napačnosti v smislu uvida. Prav tu, kjer ne gre za preprosto rabo pojmov, nas eminentno zanima pristnost uvida, ker zadeva našo bit v svetu. Pri tem nikakor ne gre za enostavno "toleriranje" ambiguitete, temveč za njeno aktivno obnovo: o uvidu govorimo tam, kjer se posreči, da ponovno jasno in enosmiselno vzpostavimo dvosmiselnost biti v svetu. Ta osvobajajoči uvid ni ne popolnoma v moči človeka samega, ne v moči "biti same".

Le v napetosti, ki predhodno nastane v neki situaciji, med tem kar počnemo, in tem, zoper katerega to počnemo, lahko izkusimo, da se je bit v svetu na novo odprla.

Zato ni treba dokazati, da je bil uvid uspešen; to, za kar prek uvida prevzamemo odgovornost, ni nikakšna poslednja enotnost apodiktične

\* V originalu:... verstehen zu sein.

---

---

teorije, temveč ravno bit v svetu. V tej biti je vsaka dejanskost obenem možnost drugega, in vsaka drugačnost možnost dejanskega. Način, kako smo v tem svetu, je kriza, v kateri se obojestranska napotenost možnega in dejanskega vzdržuje od identičnega in drugega, v katerih se odigravajo njune obojestranske spremembe.

Izvrševanja te biti ne moremo podgraditi ne teoretično ne moralično; evropska zgodovinskost je le ena od form, kako lahko reflektiramo bit v svetu, in nasproti drugim je privilegirana le prek tega, da je naša forma. Če bit v svetu pomeni, da moramo razumeti to, kar nas srečuje iz konteksta našega življenja, in naše življenje iz konteksta tega, kar nas srečuje, potem to pomeni: biti odprt v omejenosti. Le zaradi tega zmoremo prek nešteti zgodovinskih, kulturnih in osebnih svetov biti v *enem* svetu.

Pomen filozofije ni delo na neskončni nalogi enotne in univerzalne teorije sveta, temveč v tem, katero vlogo igra v naši končni biti tu in zdaj. Če se moramo danes spet ponovno in radikalno spraševati, kaj pomeni biti v svetu, potem to ni zato, da bi se približali splošni rešitvi tega vprašanja, temveč da bi bili bolj, tj., da bi bili prek svoje biti pravilni do skoraj vseh možnih bistvenih aspektov naše krize.

prevedel Aleš Košar

#### OPOMBE

<sup>1</sup> Prim. Hans Reiner Sepp, *Lebenswelt und Ethik bei Husserl*, str. 16.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, zv. 24, str. 226.

<sup>3</sup> Prim. na primer, M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, 20. zv., str. 406, ali *Sein und Zeit*, §41.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, 20. zv., str. 422. Kurziva je Koubova (op. prev.).

<sup>5</sup> J. Patočka, *Europa und Nach-Europa. V. Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta 1988, str. 208.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 209.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 231 in dalje.

<sup>8</sup> *Die Epochen der Geschichte*, predvsem str 184. Citat po manuskriptu "Das Geschichtsschema".