

## RESNICA, IDENTITETA, DIFERENCA

1. Resnica Evrope in Zahoda – resnica, kot jo je mislila grško-krščansko-moderna metafizična zgodovina sveta – je *resnica identičnega*: ena in edina resnica za vse, brez katere ne bi bilo ničesar razen razdeljenosti in nerešljivih konfliktov. Še na vrhu moderne Kant toži nad tem, da se metafizika za razliko od znanosti še vedno kaže kot prizorišče nenehnih bojev. Še zanj, ki je substancialistično paradigmo, ki je obvladovala predhodne epohe, zamajal v temeljih, je *resnica podrejena identiteti, in ne obratno, identiteta resnici*. To pomeni, da premena resnice v identiteto, ki je predpostavka metafizične tradicije, še ni mogla postati problem, temveč je zunaj diskusije – in sicer tudi za kopernikansko revolucijo –, da je resnica bodisi za vse enaka ali pa je sploh ni. S transcendentaliziranjem subjektivnosti se identiteta uma obvaruje pred nevarnostjo empirične in s tem nenadzorljive pomnožitve. Kantova resnica ima sebe torej še za identično univerzalnega uma in to v času, v katerem prihajanje-do-govorice izkustva resnice – po treh kritikah – skrha identiteto uma kot čistega uma.

Medtem pa je evropska zgodovina vendarle v zadostni meri izkusila, do kakšnih razsežnosti nasilja in razdeljenosti vodi zahteva po veljavnosti resnice kot absolutne resnice: resnice, za katero so se kot krščansko, kot edino blagor [*Heil*] in odrešitev prinašajočo, morali izreči vsi ljudje. Pregledno bom orisal nekatere bistvene momente, v katerih se izpolnjuje metafizična usoda identičnega, ki s Kantovo mislijo in torej z izkustvom nezaobidljive končnosti uma nepreklicno zaide

---

v krizo. Kant se tej krizi še upre, saj prav on odpre pot metafiziki sprave, torej pot poskusom ponovne vzpostavitve v nemškem klasičnem idealizmu. Po izjalovitvi teh zadnjih poskusov pripade fenomenologiji skrajna naloga apeliranja na univerzalnost duha, kar pa le s težavo prikriva skrajni napor evropskega človeštva, da se predstavi kot varuh univerzalnega smisla uma, navkljub nepreklicni, nezabornljivi krizi, v kateri se je Evropa že znašla, in navkljub tragičnim sencam, ki so se nanj spustile.

a) Grška metafizika obravnava resnico kot resnico identičnega, zunaj katere se širi področje govoric, razširjanja mnenj, njihovega nerazrešljivega konflikta, torej, z besedami antične problemske zastavitve, področje sofistike in skepticizma, po modernem pojmovanju pa področje relativizma in nihilizma. Antična substancialistična paradigma resnice postavi bit kot trajno prisotnost in prezenco in temu ustrezno resnico kot trajno prisotnost prisotnega. To razumevanje se v krščanskem teološkem pojmovanju biti kot popolne prisotnosti na sebi in po sebi še radikalizira: v njegovih očeh je vse razgrnjeno v popolni transparenici. V popolni samoidentičnosti te biti se zbere neskončna različnost določitev in vse postane eno. Bit je v tem smislu resnica, ker je enotnost in je enotnost, ker je resnica. *Ens, unum, et verum convertuntur*. Grška teologija z njenim očitnim politeizmom in njenim naturalističnim temeljem (Aristotel: narava je božanski um) tega močnega, za krščansko teologijo značilnega poenotenja dejanskega in resničnega še ni zmogla proizvesti.<sup>1</sup> Niti Aristotelov prvi gibalec kot mišljenje mišljenja ne more preseči temeljne alergije, ki ga loči od sveta gibanja; ta ostaja namreč zunanji Bogu, ki misli samega sebe. Ta za grško metafizično mišljenje konstitutivna težava, kako zajeti odnos med bitjo, ki presega gibanje, in mnogolično, porajanje in minevanje podložno resničnostjo, najde svoj skrajni izraz v mišljenju enega pri Plotinu. Tu najdemo namreč tako priznanje dokončne, ireducibilne dvojnosti kot tudi potrjevanje temeljne enotnosti celote v njenem transcendentnem izvoru (pratemelju, principu), ki ga željno poskuša doseči krščanska teologija, da bi mislila najvišje bivajoče v njegovi absolutnosti. Na eni strani torej bivajoče v gibanju, torej bit kot *ghénesis*, ne kot *ousía*; na drugi strani bit, ki zmeraj je, *tò dè òn aeí*, nevidno, nespremenljivo, vedno enako samo sebi, nenastalo in neuničljivo.<sup>2</sup> Plotin tako oblikuje idejo enega, numerično identičnega, ki je povsod in je

1 »*ho theòs kai he physis oudèn máten poiúsin*«, *De Caelo*, I,4,271 a 33 (Aristotle, *De Caelo*, uredil D.J. Allan, Clarendon Press, Oxford 2005); *Protrepticus*, B 50 (*Der Protreptikos des Aristoteles*, uvod., besed., prev. in kom. Ingemar Düring, Klostermann, Frankfurt/M, 1969). V *Phys.*, II,198 a 10–13 (*Aristotelis Physika*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Clarendon, Oxford 1950) trdi Aristoteles, da sta *noús* in *physis* vzroka svetovnih fenomenov in ne naključje. V svoji monografiji *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter Verlag, Heidelberg 1966, Ingemar Düring piše, da filozof vidi božansko in umno ureditev v naravnih procesih in pripomni, da je to prepričanje prišlo preko Platona iz predstavnega sveta antičnega grštva.

2 Plotin, *Enneaden (Plotins Schriften)*. Grško-nem. prevod v. R. Harder, 7 Bde., Meiner, Hamburg 2004), VI, 5, 2, 10–15.

hkrati celota: »*tò hèn kai tautòn arithmôî pantachouî háma hólon eînai*«. S to idejo se naveže na tisto, kar naj bi ljudje mislili o biti Boga, ki je »v nas vseh«, ki pa v svoji vseprisotnosti ne postane množstvo.<sup>3</sup> Samoidentičnost enega izrazi nespremenljiva transcendenca njegove biti v trenutku, ko se postavi kot izvor celote in s tem radikalizira potrebo po enotnosti, ki jo velika metafizika pred njim ni mogla potešiti oz. jo ni prepoznala v vsej njeni nujnosti.

Kljub temu Plotin seže po platonskem motivu, namreč po »*epékeina tês ousías*« iz *Države* (VI, 508–509), da bi mislil enotnost enega s samim seboj kot »*od vseh najmočnejšega principa*«: »*pánton bebaiotáte arché*«. Ta motiv žene mišljenje preko razsežnosti biti kot substance v radikalno diferenco enega do celote bivajočega; toda ne glede na to se Eno razodene v svojstvu prvega in poslednjega principa ravno zaradi stremljenja vseh reči, da dosežejo enotnost lastne biti in jo ohranijo: »*Želja po dobrem [...] res pelje do enega: vse naravno stremi k enemu, torej k samemu sebi. V tem je namreč za naravno njegovo dobro: pripadati samemu sebi in biti ono samo; in to pomeni: biti eno.*« Če je dobro zatorej za vsako bivajoče v njegovi lastni biti, oblikujejo vse stvari v tem stremljenju po enotnosti biti eno: *hèn ára pánta tà ónta*.<sup>4</sup> Eno, ki se ne pomnožuje, je s tem na začetku in na koncu množstva bivajočega. Zato tudi ne more biti nič bivajočega in zato v Plotinovi misli tudi zavzema osrednje mesto spomin na to zagonetno mesto pri Platonu, pri čemer pa se nagiba bolj v smeri nujne integracije kot pa v smeri postavljanja pod vprašaj grškega substancializma in njegovega v temelju nemišljenega. Kljub temu pa prinaša ireducibilna diferenca enega – ki jo lahko v več kot enem oziru najdemo preusvojeno v heraklitovskem razumevanju *lógos*a in resnice kot *sophón*, torej v mišljenju *hen pánta eînai* – v zahodno misel možnost mišljenja onkraj biti bivajočega, ki jo tudi sam Plotin prepozna na izrazito dvoznačen način ali pa se ji povsem odreče in ki v svoji radikalni daljnosežnosti ostaja nemisljiva tudi za krščanske teologe.<sup>5</sup>

Ti vidijo zlasti v diferenci enega ali bolje v njegovi skorajda absolutni odsotnosti skrajno miselno možnost – odprla jo je grška metafizika, vendar sega že preko nje in je, da, usmerjena celo proti njej in tudi proti Plotinu – da bi izhajanje celotne resničnosti iz enega edinega, najvišjega, v sebi subsistirajočega principa pojmovali v smislu radikalnega nazora o stvarjenju.<sup>6</sup>

3 Ibid., V, 5, 1, 1e 5, 4, 1–13.

4 Ibid., VI, 5, 1, 8–26.

5 Heraklit, *Fragmente* (ured. Bruno Snell, Heimeran, München 1989), 10, 32, 41, 50 DK. Porfirij o enem pravi, da je »*Ne-bit onkraj biti*« v tem smislu, da ni nobeno končno bivajoče. Kasneje ga Eriugena opiše kot »nič«.

6 Drugi uveljavljeni strokovnjaki nasprotno zastopajo pojmovanje, da je Plotinovo eno že stvarnik. Glej Plotinus, *The road to reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967 (ponatis 1980). To, da je eno »*onkraj biti*«, pomeni po Ristu namreč, da je neskončno in v toliko tudi pratemelj vse končne biti. Neskončnost

Krščanski nazor o stvarjenju vdira – s poenostavljajočo silo ireverzibilnega preloma – v živost tistega, kar zaznava kot negotovost grške metafizike glede razmerja med Bogom in svetom in predvsem med Bogom in božanskim. Od sveta ločen na način, ki ga nikoli ni zmožel misliti noben grški *chorismós*, vzdržuje Bog stvarnik brez motenj razmerje s stvaritvami, ki jih je ustvaril iz nič, cepljen (in nedotakljiv) z neskončno ontično diferenco med tem, kar je absolutno v sebi in za sebe, in tem, kar je absolutno po drugem in za drugo, ker je na sebi nič.<sup>7</sup> Te značilno substancialistična diferenca med pozitivno absolutnim in negativno absolutnim, potreba teologije in mistike razodetja, da misli Boga kot povsem drugo glede na od njega v biti odvisnih resničnosti, ne napade. Še več: motiv brezimenske transcendence enega, ki je v središču Plotinove metafizično-religiozne izkušnje, prevzame substancializem krščanske metafizike, tj. utemeljitev totalne pozitivitete resničnega v njegovem prvem principu; na ta način se vzpostavi nadzor nad vznemirjujočo aporetiko, razvezavo goste mreže negacij, s katerimi je poskušal Plotin braniti drugost *arché*. Vsekakor pa je potrebno upoštevati, da je ta drugost nepreklicno kompromitirana z bivajočim zaradi metafizične potrebe, narediti iz drugosti princip neskončnega izhajanja vse resničnosti? Eno je tako že na poti, da postane prvi vzrok krščanske teologije, vendar je še brez moči uresničenja stvarjenja bivajočega iz nič.

196

b) Moderno pojmovanje razmerja med identiteto in resnico razgradi in na koncu tudi odpravi substancialistično paradigmo, ohrani pa identiteto kot instanco na ravni biti subjekta kot samogotovosti, kot princip in temelj spoznanja sveta, ki ga razume kot izgrajevanje in pripravljanje resničnosti za udejanjenje znanstvenega uma. Dejstvo, da se ta gotovost izvršuje v samorazumevanju absolutnega subjekta kot svetovnega duha ali v neskončnem teleologije smisla v zgodovinskem razumevanju poznega Husserla, sicer spremeni temeljno misel o resnici kot resnici identičnega, v katerem se raztopi vsa raznoličnost in dobi svoje upravičenje, vendar jo načeloma obdrži. Identiteta temeljne samotransparentnosti upraviči vsako temo in vsako mejo s tem, da razodene njihovo negotovo usodo.

Kriza Evrope kot kriza filozofije, »kriza evropskega človeštva«, o kateri je Husserl govoril maja 1935 na Dunaju, je kriza zahodnega pojmovanja uma, katerega voluntaristični temeljni nagib prikaže z dramatično jasnostjo. Ta temeljni nagib prihaja namreč danes prikrito do izraza kot zadnja substanca neke racionalnosti,

enega v Ristovih očeh zaznamuje »enormno diferenco med Plotinom und Platonom« (p. 26–27). Vendar pri tem ostaja nerazjasnjena odločilna točka, namreč ali položaj enega kot univerzalnega pratemelja pri Plotinu vključuje tudi misel o stvarjenju bivajočega iz nič.

<sup>7</sup> Tomaž Akvinski se glede tega v *De aeternitate mundi, contra murmurantes* (Sancti Thomae de Aquino. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M.* edita, t. 4, Rim 1976, str. 49-89) z vso jasnostjo: »Kreatura nima nobene biti, razen od drugega, sama sebi prepuščena in sama zase vzeto je nič: zato v njej po njeni naravi leži najprej nič in ne bit [...] njena narava je taka, da bi bila nič, če bi bila prepuščena sama sebi.«

ki ji njena naloga v resnici ni uspela. Sprememba, na katero prisega Husserl, zahteva od subjekta, da naposled postane v polnem obsegu subjekt. Na ta način se um kot tak – Husserl si ga predstavlja v gibanju nenehnega samozjasnjenja – potrjuje le na osnovi volje do racionalnosti, ki ji ne preostane nič drugega, kot da se vrne k neskončni teleologiji uma. Biti umen pomeni po Husserlu najprej in predvsem to hoteti, kolikor je biti umen najstvo: »*biti umen je hoteti umnost*«. To je bistvena usoda človeka: »*Človeškost je teleološkost in najstvenost*«, in odgovornost, ki za filozofijo iz tega izhaja, je, v evropski zavesti znova prebuditi teleološki namen uma, ki ga je Evropa po zaslugi fenomenologije zmožna razumeti in katerega podpornica mora postati: »*Filozofija je racionalnost [...] v prizadevanju za dosežek resnične in polne racionalnosti*«. <sup>8</sup>

Ideja, ki v smislu neskončnega napora poganja um, je ideja resnice, h kateri se steka gibanje samouveljavitve subjektivnosti kot usode planetarnega človeštva. Smisel zgodovine se dogaja s človekovim sprejemom dostojanstva subjekta, ki izpolnjuje njegovo umno bistvo. Toda resnica subjekta je pri Husserlu potrjevanje moderne evropske ideje racionalnosti, v kateri se mora prepoznati vsak poskus razumevanja zgodovinske naloge človeštva.

Iz teh napotil je razvidno, da je temeljna poteza, ki jo filozofija ohranja skozi svojo zgodovino, mišljenje, ki v identičnem išče nujno mero svoje lastne resnice, tako na ravni ontologije kot tudi teologije in naposled teleologije. Te ravni se vselej kažejo kot prepletene ali kot nanašajoče se druga na drugo in ne tako zelo kot jasna členitev instanc mišljenja, ki se ne dajo reducirati druga na drugo. Kant, ki predlaga bistveno pomnožitev ravni sodbe, se sam, kot smo že nakazali, umakne pred pretresljivimi implikacijami svoje lastne kritike, tako da pomnožitev, ki jo je izpostavil iz elementa preloma, pretvori v faktor kompromisa. Kajti to, kar na eni strani odpade – namreč možnost teoretskega uma, da doseže poslednje teološko upravičenje svetovnega reda – ponovno pridobi v kraljestvu praktičnega uma s temeljnim postulatом smisla, ki še enkrat upraviči sklicevanje na metafizičnega Boga. Grandiozni povratek transcendentnega Boga, katerega kategorični potrditvi se je teoretični um odpovedal, se utemelji v volji do smisla subjektivega uma (oz. uma, ki je pojmovan subjektivistično, čeprav le v transcendentalnem smislu.) *Kritika razsodne moči* dela še naprej v smeri njegove ponovne vzpostavitve, in prav to veliki metafizično spekulativni podvig, ki se izrazi v nemškem idealizmu – v pravi spravi ločitve med subjektom in resničnostjo, ločitve izkušene kot nevzdržne – poskuša odpraviti.

<sup>8</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Nijhoff, Den Haag 1962, str. 273–276.

Na osnovi te ločitve je, kot sarkastično pripominja Hegel, Bog padel na stran no-umenona. Skrajna konsekvenca te radikalne izločitve božanskega iz kraljestva teoretičnega uma, katere predrznosti Kant sam ne prepozna, bo kmalu postal klic izgube »blaznega človeka«: *Bog je mrtev*. To pa pomeni vdor nihilizma kot konca moderne metafizike.

Kljub Nietzscheju se tek razsvetljuječega uma – od Kanta do Hegla in Husserla – odvija naprej v smeri redukcije empiričnega mnoštva antropoloških perspektiv na enotnost spekulativnega dojetja, torej transcendentalne konstitucije sveta. Na osnovi te slednje uresničuje subjektni jaz svojo lastno absolutnost s podrejanjem narave same in, še enkrat, kot svetovni duh, svoj poslednji triumf nad zgodovino in njeno nenadzorovano iracionalnostjo.

Kljub neuspehu hegllovstva in kljub dramatičnemu opozorilu na nezaustavljivo napredovanje nihilizma pri Nietzscheju, za katero Husserl ni našel časa, čeprav njegova analiza krize smisla, v katero je zašlo evropsko človeštvo, v svojem jedru govori prav o tem, mojster fenomenologije lahko še enkrat v globoki skladnosti s spekulativnim idealizmom apelira na poslednjo usodo duha: »*Ratio ni nič drugega kot resnično univerzalno in resnično radikalno samorazumevanje duha v obliki univerzalno odgovorne znanosti [...] Univerzalnost absolutnega duha obsega vse bivajoče v absolutni historiciteti, v katero se umesti narava kot duhovna tvorba.*« Eno stran prej Husserl svečano zatrdi: »*Duh in celo samo duh je v sebi in za sebe bivajoč, samostojen in je lahko v tem samostanju in samo v tem obravnavan resnično racionalno, resnično in iz temeljev znanstveno [...] Samo če se duh iz naivne obrnjenosti navzven povrne k sebi in ostane pri sebi in samo pri sebi, lahko zadosti sebi.*«<sup>9</sup> Torej imamo problem, ki se spričo zvite redukcije resničnega na identično niti ne zastavi: ali je usoda duha resnica, ali pa je bolj bistveno, da duh uresniči identiteto s samim seboj, torej lastno samouveljavitev na planetarni ravni: uveljavitev najvišjega samozavedanja, najvišjega zavedanja lastne naloge in zato tudi lastne moči evropskega uma in ne poslušnost resnici, ki je v stanju pokazati umu njegove neprekoračljive meje.

In vendar se v spekulativnih podvigih moderne misli zgodi nekaj bistvenega, nekaj kar se zaostri v Nietzschejevem in Husserlovem smislu krize metafizične Evrope in v apelu k skrajni volji do smisla. V tej smeri konvergirata na parado-

9 Edmund Husserl, *Krisis*, Hua. VI, str. 345–346: »*Die ratio ist nichts anderes als die wirklich universale und wirklich radikale Selbstverständigung des Geistes in Form universaler verantwortlicher Wissenschaft [...] Die Universalität des absoluten Geistes umspannt alles Seiende in einer absoluten Historizität, welcher sich die Natur als Geistesgebilde einordnet.*«, »*Der Geist und sogar nur der Geist ist in sich selbst und für sich selbst seiend, ist eigenständig und kann in diesem Eigenstand, und nur in diesem, wahrhaft rational, wahrhaft und von Grund auf wissenschaftlich behandelt werden [...] Nur wenn der Geist aus der naiven Außenwendung zu sich selbst zurückkehrt und bei sich selbst und rein bei sich selbst bleibt, kann er sich genügen.*«

ksen način Nietzschejevo uničenje absolutnih vrednot v njegovi »filozofiji s klavdivom« in drzni program ponovne ustanovitve filozofije iz temeljev, ki ga Husserl s poudarkom zasleduje. Zgodí se razkroj substancializma tradicionalne metafizike, da bi s tem naredili prostor za samouveljavitev subjekta kot principa smisla. To dogajanje terja novo izkušnjo resnice in jo naredi za možno, da, nujno, onstran izjemne prilastitve virov principa subjektivitete, ki se dogaja tako v nihilističnem pojmovanju resnice kot fiksne navidezne predstave volje do moči kot tudi v transcendentalni konstituciji resnice kot subjektivno zagotovljenega smisla. Skupaj z resnico kot substanco zaide v krizo tudi identiteta, ki se ne opira več na ontologijo fizične prezenze biti, temveč izhaja iz moči subjekta/volje, iz moči, smisla, zakaj ono/on mora določiti, da bi se s svoje strani – vsaj v primeru Husserla – vsaka določena realnost konstituirala kot transcendentna identiteta. Pri Nietzscheju dobi najvišja volja do identitete tragično in nemogočo podobo večnega vračanja enakega. In še enkrat se resnica dojamé v odvisnosti od paradoksné identitete volje do vračanja, namesto da bi sebe postavila kot mero, ki ji je podrejeno vsakršno uveljavljanje identitete.

2. Možnost ponovne problematizacije razmerja med resnico in identiteto se mora razviti po poti hermenevtike končnosti, pri tem pa premagati metafizični predsodek, ki iz končnosti naredi mejo, ki človeka ločuje od resnice. Radikalna hermenevtika končnosti zlasti izključuje metafizično idejo absolutne resnice – resnico krščansko-metafizičnega Boga, popolne redukcije množstva v svetu na temeljno identiteto, ki ga drži v biti; za moderne: resnico biti, ki poseduje sebe kot subjektiviteto ali pa se uresničuje kot volja in iznašanje smisla, v vse bolj dramatičnih alternativah Bogu kot »najvišjemu bivajočemu« krščanske teologije. Onkraj teološko-metafizičnega preoblikovanja resničnega in identičnega, ki se tudi v primeru modernih metafizičnih sistemov subjektivitete izvršuje kot transcendenca principa, ki ustanavlja enotnost, nasprotno kaotični razpršenosti množstva, končnost odpira eksistenco za *prigodo sveta* in s tem za prvotno zemeljsko-svetno, torej eksistencialno razsežnost resnice.

Hermenevtično izkustvo se ne more postaviti proti končni resnici, ker kot resnico lahko misli le tisto, ki se kaže in uveljavlja v svetnem pogovoru eksistenc. Nobene resnice, ki ločuje, tako kot metafizična resnica v imenu svoje domnevne enkratnosti in absolutnosti; nobene nespravljive resnice, ki si domišlja, da se bo uveljavila z močjo nepreklicnih izključitev; tembolj pa gostoljubna resnica, vsaj kolikor se jo da povedati in kolikor se ne pusti reducirati na zaprt sistem dokončnih izjav. Resnica, ki – prav zato, ker ne ločuje – omogočarazlikovanje med udeleženci pogovora, ki jih kliče k pogovoru in ki jih v njihovem medsebojnem razlikovanju vztrajno medsebojno poveže. Resnica prigode, ki se je ne da reducirati na kakršno koli kot vztrajanje pri prezenci pojmovano identiteto (po vzo-

ru nečesa, kar imamo pred očmi in kar se skladno s svojo temeljno istostjo upira spremembi določenih temeljnih potez v sebi); prav tako se ne da reducirati na kakršno koli sistemsko resnico, katere pretenzijo dokončnosti zanika vsaka nova beseda, ki nastopi nepredvideno in zmoti njeno domnevno vladavino. V prigodi resnice, v odpiranju sveta, ki se zgodi v jeziku, se vsi nujno uskladimo za pogovor, in da torej v pogovoru med seboj izkusimo diference, ki vsakomur dodelijo njegovo lastno usodo (in sicer življenjsko usodo, ne usodo abstraktnega teoretičnega mišljenja).

*Paradoks resnice pogovora* kot končne resnice leži torej v dejstvu, da združuje tiste, ki jih med seboj razlikuje. Kajti kot resnica nikomur ne dovoli spuščanja v kompromise, ne pusti se torej zamenjati s kakim konfuznim konsenzom; nasprotno, vsakič zahteva skrbno upoštevanje in odgovorno sposobnost razlikovanja. Ker se dogaja v pogovoru, resnica pogovora ne dopusti nobene zahteve po zaključku, temveč zahteva nadaljnje besede, ki se pridružijo, da bi preizkusile konsistenco resničnega, ki se da povedati nasproti tistemu, kar ostaja zamolčano, ker ga je potrebno še misliti ali pa ker nujno ostaja nemišljeno. Le v tej igri razkrivanja in zakrivanja, le zato, ker se resnično spričo tega, da ga je moč povedati, hkrati preda molku, pušča nastajati odkrivajoče, vendar nikdar dokončne besede. Resnica terja namreč vedno nove udeležence v pogovoru, a ne zato, ker bi kot že popolnoma odkrita resnica potrebovala še odzrcaljenje, temveč zato, ker je nenehno hkrati skrita in očitna in se zato nujno dogaja kot resnica v pogovoru vseh, ki jih prigoda sveta kliče k besedi.

200

Vendar pa resnica, ki se dogaja, ki se prigodi, ki prihaja, v dejanskem smislu prihoda (*ad-ventus*), tudi ni nobena resnica, ki postaja – če ni trajna resnica: v prezentovem smislu biti kot prisotnosti, ki prežema grško izkušnjo in pri tem biti pripisuje čisto ontične predikate, kot so spremenljivost in nespremenljivost, biti v mirovanju ali pa v gibanju, biti eno ali pa biti nekaj različnega v čisto fizičnem smislu in končno sploh biti ali pa nebiti. Nanašajoč se na to globoko izkušnjo, ki je obvladovala metafizično mišljenje, *za resnico ne moremo reči, da »je«*, tako kot tudi za eksistence v pogovoru ne moremo reči, da »so«, a ne zato, ker bi nasprotju s tem »postajale«, temveč zato, ker se usoda razmerja med resnico in eksistenco ne odvija izključno v nadzorovanem prostoru paradigmatiskih instanc na bit bivajočega usmerjenih analiz.

Bit resnice ni nobeno trajanje, prav tako malo pa tudi bit eksistence ni postajanje, ker ne ena ne druga ni samo enostavno prisotna ali odsotna. Komur manjka resnica, temu ne manjka nekaj ontičnega, temveč tisto, kar v sebi nosi skrivnostna nujnost njegovega pogovarjanja z drugimi in – navsezadnje – njegovega eksistiranja. Tako kot tudi tisti, ki najde resnico, ne najde preprosto stvari, tudi ne

sistema izjav in trditev ne, temveč možnost razumevanja, možnost odgovora na vprašanja, ki ga ženejo naokrog, temelj, na katerem bi še sam zastavil druga vprašanja in tako ostal v pogovoru z drugimi eksistencami. Kajti nihče ne poseduje resnice v svojih lastnih pogovorih, temveč se v teh resnicah dogaja, pri tem pa se hkrati že tudi odteguje in tako napoteva na nadaljnje pogovore.

Če je torej treba resnico poiskati, če zbuja nepotešljiv nemir želje, postane za eksistenco določujoča, ni pa proizvod stremljenja same eksistence – ni delo ali sad človeškega genija – temveč tista drugost, ki ostaja nedosegljiva, a jo je kljub temu nenehno mogoče pričakovati, vse dokler je vsaki eksistenci dano, da se udeležuje pogovora sveta. Čeprav se je ne da reducirati na bit eksistence, je resnica resnica le za končno eksistenco. O absolutni resnici, o trdno postavljeni identiteti v polni posesti same sebe ali pa o identiteti, ki se nasprotno poskuša na fatalen način uresničiti v zgodovini sveta in uničujoči ne-smisel človeških dogajanj spraviti pod določen nadzor, filozofija ne more prav ničesar vedeti in misliti. Kar filozofija razume, je, da človek eksistira, ker mora govoriti in v govoru biti odgovoren za resničnost in pravičnost svojih besed in dejanj. Njegova končnost ga ne odteguje neizčrpnemu izzivu resnice, temveč ga k temu izzivu šele privede, ga izpostavi izzivu resnice, ki se v pogovoru ljudi dogaja, ne da bi se pri tem kdaj reducirala na nemogoč seštevek vseh njihovih mnenj. In tudi ne, da bi kdaj pustila, da jo prehitijo človeška iniciativa: nasprotno, ljudje so rojeni v nujnost, da se orientirajo med resnico in zablodo, in sicer od tistega trenutka dalje, ko prvič prisluhnejo besedi, ki jih kliče k pogovoru z drugimi eksistencami.

Ta izvorni priteg k resnici se torej razodene v potrebi, ki v najrazličnejših oblikah vznemiri eksistenco. Ta potreba bit človeka odpira k resnici, ki – kot njemu predhodna – prihaja k njemu; ni pa – nasprotno – izvor resnice, ki bi jo iskali kot zavarovanje proti življenju. V tej luči lahko razumemo tudi, da se *temeljni smisel blagra*, ki ga resnica obljublja človeku – in katerega se ta tudi čuti upravičen zahtevati – prevede v možnost eksistirati in ne zgolj živeti, v možnost, ki jo resnica odpre človeku, ko jo enkrat najde, vendar le zato, da bi jo vedno znova iskal. Eksistirati ne pomeni namreč nič drugega, kot si nenehno postavljati vprašanja o prihajanju in odhajanju na poteh svobode; na poteh, ki jih človeku odprejo besede resnice, katero razumeti mu pripade ali katero privedi na plano mu je dano.

Eksistenca se torej z drugimi pogovarja išoč č besede resnice. S tem prevzame odgovornost obojestranske diference. Dogajanje komunikacije med eksistencami ni, kot že rečeno, nič drugega kot dogajanje paradoksa, po katerem se udeleženca pogovora sicer morata zblížati in se razumeti, a le zato, da bi vsak zase našel svojo odgovornost in svojo usodo. Komunikacija torej »uspe«, če združi diference tako, da jih istočasno ohranja in podpira. Nihče, še najmanj pa prizadeti, ne

zmore izmeriti te uspešnosti. A uspešnost je bistvena za pogovor, ki mora privedi do *homo-logije diferenc* in torej do možnosti vsakogar, govoriti z drugim zato, da bi spoznal svojo lastno usodo ireducibilne individualnosti in jo vedno znova postavljal na preizkušnjo. Usodo individualnosti, ki nam nikdar ni že »dana«, temveč jo moramo vsakič pripeljati v igro na novo. »*Homologeîn sophôn esti*«, pravi Heraklit, modro se je strinjati v poslušanju logosa, ne v poslušanju vsakogaršnje *idía phrónesis*: torej logosa, ki je *xynón*, ne zato, ker bi iz vseh govorov naredil enega samega, ki bi ga morali vsi ponavljati, temveč zato, ker odpira prostor, v katerem je dana možnost, prepoznati v drugih udeležence pogovora, ki jih potrebuje in ki jih je pogovor določil za srečanje, ki ga vsak išče, naj to ve ali pa ne.<sup>10</sup> V pogovoru z *lógosom* torej vsak izkusi besede, ki jih prepozna kot naslovljene nase, ker zahtevajo njegovo pozornost, ne le kot besede neke druge eksistence, temveč kot besede resnice, ki odloča o njegovem življenju in v soočenju s katero se mora odločiti njegovo lastno življenje.

202

3. Perspektiva nujne *pluralnosti resničnega* – resnice, ki se kot taka ne uveljavlja na osnovi nekega transcendentnega intelekta ali subjekta, temveč se dogaja v pogovoru eksistenc – dovoljuje obvladovati prikazen ortodoksije, ki jo je metafizično mišljenje opremilo z uničujočo močjo in ki bi se je tudi še danes morali paziti, prav tako pa tudi zavrženo senco relativizma, kateremu smo nagnjeni z vse preveč ekscesivno prenašljeno prepustiti vse več prostora. Ker pa pluralnost resničnega ni nobeno dano dejstvo in tudi resnica ni nikdar nič takšnega, *odpravlja hermenevitično razumevanje resnice, ki se dogaja edinole v besedah ljudi, hkrati že tudi predpostavke relativizma*. Apologeti resnice kot identitete ne morejo sprejeti, da je zares prav ločitev med resnico in eksistenco – med transcenco in postvarjenostjo resničnega na eni strani in temeljne vzajemne tujosti človeških subjektov – pojmovanih kot entitete, ki so zaprte v svoje samozavedanje, na drugi strani – tista, ki izključuje odnos do drugih oz. ga dela sekundarnega: da torej te ločitve ne dovoljujejo nič drugega kot privaten in zato neizbežno relativističen odnos do resnice. Resnica, ki jo končnost projicira v onkraj svoje biti, postane zanjo absolutno. Do te resnice lahko pride le pod pogojem, da resnica odpravi ovire njegove končnosti. V primerjavi s transcenco resničnega ni potem resnica, katere je zmožno končno, nič drugega kot zabloda in slepilo. Relativizem torej.

*Pluralnost resničnega*, o kateri priča hermenevitična končnost, je krati nujnost resničnega. Hermenevitična na ta način ne odpira vrat tisti razpršeni toleranci, ki

<sup>10</sup> Heraklit, Frg. 50 DK, v polnem obsegu pravi: »*Ouk emoû allà toû lógou akoúsantas homologeîn sophôn esti hèn pánta einai*: Če ne poslušate mene, temveč lógos, je modro soglašati, da je vse eno.« Fragment 2 pa pove, da tudi kadar je »*logos skupen, mnogi živijo, kot da bi imeli lastno modrost*«. Fragment 80 pa opozarja: »*Vedeti moramo, da je boj (pólemos) obči in pravičnost spor in da se vse dogaja po razdoru in nujnosti*.«

postaja pogosto le maska indiference, ki jo vsakdo čuti v notranjosti srca do tega, kar ima drugi povedati. Hermenevtika torej ne legitimira vsakega mnenja, tako da se zadovolji že z vsakim iskrenim prizadevanjem udeležencev pogovora, temveč nasprotno zahteva, da se konsistenca vsakega prepričanja meri po meri, ki se določi v samem pogovoru. Vendar zaradi tega še ne idealizira možnosti intersubjektivne komunikacije v smislu etike diskurza, da bi si tako naslikala rajsko skupnost subjektov, ki v perfektni recipročnosti intenc iščejo popolno transparenco, ki jo resničnost ves čas zanika. Kot je znano, v luči tega normativnega odnosa poskuša Habermas formalizirati pogoje idealne komunikacijske situacije, pri tem pa pozablja, da je resnica kot odprtje sveta predi dobrimi namerami subjektov, in jim tako že vnaprej odreja pogoje njihovega sebe-prigodevanja; le-to se vsekakor dogaja le na osnovi njihovih odgovorov. Zato je resnica pogovorov med ljudmi resnična, zgodovinska (ali če hočemo: usodnostna) resnica njihove končne eksistence in ne resnica nemožne možnosti medsebojnega komuniciranja brez meja. Habermas med drugim tudi ne upošteva, da so temeljni pogoji vsake resnice-zmožne-komunikacije v pogovoru definirane diskurzivno. Kaj je torej resnica diskurza »idealne govorne situacije«? Resnico pojmuje kot uresničitev univerzalnega in svobodnega konsenza vseh govorcev, ne da bi razmišljal o tem, da je to možno doseči le z odpravo za existenco človeka konstitutivne končnosti, torej ravno z odpravo nujnosti medsebojnega komuniciranja existenc. Habermasov ideal so torej sanje o neskončni resnici, ki je v rokah subjektov dobre volje. Njim in ne več Bogu metafizične tradicije je podeljena naloga zagotavljanja resnice kot resnice enega in identičnega. Toda ali niso bile to navsezadnje že Husserlove sanje?

Teza o nujni pluralnosti resničnega nasprotno izpostavlja resnico paradoksu končnega, ki resnici, ki jo nagovarja, mora tudi odgovarjati, in sicer prav s tem, ko priča o lastni končnosti in tako o nujnih mejah vseh svojih odgovorov. Le eksplicitno sprejemanje meje mu dovoljuje, da končnosti resnice, ki se mu daje v razmislek, ne izda, da torej resnico resničnega misli na končen način, njeno sebe-oznanjenje kot take znotraj meja končnega; odpove se vsaki ekstrapolaciji, ki trdi, da jo je dvignila na raven nekega zgolj postuliranega meta-fizičnega neskončnega. Po eni strani pomeni torej metafizika v najpristnejšem smislu besede potrebo končnega uma, projicirati absolutni temelj, za katerega verjame, da ji manjka, onstran svoje lastne končnosti.

Ta potreba pa kaže predvsem lahkoto, s katero um blodi in se izgublja – in nobenega oprijemljivega opravičila za pobeg pred končnim. Je torej argument za končnost in ne za pozitivno sklicevanje na absolutno. Po drugi strani pa zavest o končnem ne odpravlja svoje lastne končnosti v skladu z znano metafizično argumentacijsko strategijo, temveč predvsem dopušča prevzemanje odgovornosti, ki

eksistenci odpira skrivnost ireducibilne drugosti resničnega. Če se resnica dogaja le kot resnica eksistence – vsak drug diskurz o resnici se izgublja v meta-fizični iluziji – pa eksistenca vseeno še ni resnica, temveč resnica vselej že prehitena eksistenca in se ji predpisuje s tem, da zahteva njeno poslušnost, ali pa se ji odteguje, da bi jo nagovorila k iskanju, včasih pa tudi, da bi jo prepustila razočaranju prazne blodnje. Zaradi tega je resnica mišljena nepopolno, tj. subjektivistično, tudi še na znamenitem mestu iz *Biti in časa*, kjer piše »Resnica se daje le, kolikor in dokler je tubit«.<sup>11</sup> To ugotovitev je potrebno dopolniti s komplementarno tezo, ki odvzame subjektivistično enostranskost, namreč da se tudi tubit, eksistenca, daje le, če je in dokler je resnica, torej, dokler kliče eksistenca k tu-bitu v svetu. Dalje lahko ta teza zaobseže pogoj resničnosti prve teze, ki še vedno vsebuje bistveno relativnost resničnega, tako da izključi vsako možnost, da bi »bit« resničnega zamenjali z neodvisno, absolutno bitjo, ki bi bila preprosto nemisljiva.

204

Končno mišljenje končnega je v vsakem primeru v paradoksnih situacijah, da resnice, ki mu je predpisana, ne more zadržati kljub neprekoračljivemu vedenju o njeni poprejšnosti. Vsaka resnica je namreč vedno napotena na prilastitev, s katero postane prigoda, in na nenehne nove interpretacije, ki jo varujejo pred pozabo; na ta način ostaja živa zaradi nepojmljive kontinuitete diskurza, ki jo hkrati kaže tudi kot vsakič drugo. Zato ostaja končno mišljenje trdno zasidrano v resnici, ki jo je deležno v tolikšni meri, v kolikrški mu je to dovoljeno – da, celo zahtevano – kot odgovor na nujni klic, kateremu je prisluhnilo. Napor pojma, trud, ki je naložen mišljenju, torej ni ta, da proizvede resnico, temveč da stanovitno zaupa njeni poprejšnji stabilnosti. Prav tako ni mogoče misliti, da bi se končno lahko na kak način ujemalo z resnico; prav zato, ker je končno, se ji ne približuje iz lastne pobude, temveč mu resnica vedno že prihaja nasproti in ga doseže; *eksistenca srečuje resnico namreč kot drugost na mejah lastne končnosti*.

Končno se uresničuje tisto, kar je pri resnici trdnega, kot vedno znova nepredvidljiva gibljivost, nad katero je mišljenje lahko le vselej znova presenečeno; kajti vedno znova preseneča resnica s svojimi nepričakovanimi zahtevami celo mišljenje, ki se zvesto drži resnice, vedno znova mu podre njegov koncept, tako da ga postavlja v nestabilno situacijo, ki ga vedno spet požene v gibanje. Identiteta resničnega se tako kaže veliko bolj v njegovi nedoumljivosti kot pa v njegovi pomirjujoči razpoložljivosti. Ta namreč ni, kot že rečeno, ne identiteta trajnega, ne postajanje nekega subjekta, ki bi apriori, izhajajoč iz svoje subjektivne biti, vedel, kaj je njegova usoda. Je identiteta prigode, ki se uresničuje kot nevidna, neizračunljiva, nedoločena enotnost ireducibilnega mnoštva diskurzov, izkušenj, eksistenc, ki se srečujejo z vselej novimi in drugimi stvarmi in eksistencami. Stvari

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1967, S. 226. Navajamo po slov. prevodu: Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 310.

razodevajo svoje različne pomene po meri različnih odnosov, ki jih imajo z njimi eksistence, in sicer na osnovi dejstva, da eksistence kot take naravnost spodbode neke vrste potreba stvari, da se realizirajo kot določene resničnosti, tj. prav kot stvari, in to na osnovi sprejemljivosti in potreb samih eksistenc.

Te pa spet v priznavanju skupne resnice pridejo skupaj, se ujamejo, ali pa se ločijo, če ta?? izgine, glede na spremembo njihovega odnosa do stvari. V tem dogajanju spreminjajočih se odnosov se izpolnjuje usoda, ki ji morajo odgovarjati eksistence, tako da postopoma prevzemajo odgovornost za svojo bit. Če se nekaj v tem dogajanju izkaže kot trajno, potem to ni določenost zgolj privzete substancialne resničnosti ali pa samoidentičnosti zavesti, ki sebe v resnici nikdar ne poseduje, temveč zvestoba eksistence njeni lastni usodi. Ta zvestoba ne pripada ne redu biti ne redu postajanja in se tudi ne da meriti po zunanje določenih kriterijih. Pripada skrivnosti odgovora, ki ga je eksistenca ves čas dolžna drugosti, ki ji pusti biti. Zato se ne da prevesti v kategorije ontologije prezenze, ki bit in spremembo stvari pojmuje kot fizično resničnost in iz eksistence same naredi stvar, niti se ne da misliti, izhajajoč iz zahteve po smislu, ki obvladuje neskončno teleologijo subjektivnosti, tj. njegovo vedno znova prevzeto napetost nedosegljive samopotrditve. Identiteta resničnega, ki jo vsaka na svoj način vedno predpostavlja tako ontologija kot tudi teleologija, je nujno alergična na *drugost resničnega*, ki se odteguje ontični alternativni med enim in mnogim in tudi tisti med trajajočim in postajajočim.

4. Drugost končne eksistence na osnovi »transcendence« – izterjane kot prigode, ki se jo ne da reducirati na sporazum eksistenc – ne more nastopati kot opora restavrativnemu zavezništvu med hermenevtiko končnega in metafiziko substance ali subjekta, ki bi dovoljevalo oživitev temeljne identitete resničnega. Nasprotno, drugost je princip, ki namenja vsakogaršnjo bit odnosu z drugimi, ker v eksistenca prihaja kot govorica; prigoda drugega kot taka kliče eksistence k pogovoru, v katerem mora vsakdo drugemu pričati o resnici, katere iskanje je njegova usoda. Končna eksistenca ima tako v drugem temelj, ki jo strukturno osvobaja od vztrajanja v lastni biti in lastni resnici (v *idía phrónesis*, po Heraklitovih besedah): od vztrajanja, ki ga kot temelj univerzalne resnice – resnice kot gotovosti identičnega – filozofija zavesti ali *cogita* predpostavlja. Tudi temu, kar Heidegger v *Biti in času* predočuje z veliko jasnostjo, da je namreč tubit sobit, manjka – kljub veliki eksplozivni moči, s katero vdre v debato v času razcveta fenomenologije – razsežnost radikalne drugosti, ki bi preprečevala padec v solipsizem; ta ni prihranjen niti velikemu vstopnemu delu. Kajti tubit drugega odkrije v sebi, če ostaja subjekt in še ni ek-sistenca; tako kot odkrije svet v sebi kot eksistencial, namesto da bi, nasprotno, sebe našel v svetu, torej sebe *v drugem* in na ta način vedno *z drugimi*. Z drugimi, ki so vedno pred vsakogaršnjo bitjo, tako kot so starši pred bi-

tjo otrok, ki jim podarijo življenje in besedo na temelju skupne pripadnosti prigodi sveta kot drugosti nasproti vsake eksistence.<sup>12</sup> Bolj natančno in konkretno to pomeni, da se bit z drugimi prigodi vedno na temelju drugosti, ki vlada kot *govorica* in definira situacijo končnosti eksistence v smislu bistvene ob-mejitve in za-mejitve. To ni nič drugega in nič manj kot nuja vsakogar, da govori pred obličjem drugih, in misliti z močjo resnice, ki se vsem pusti iskati, nikomur pa se ne daje na razpolago in tudi ne predstavlja idealnega poplačila za napore dobre volje skupnosti subjektov. Odrprtost sveta kot drugega se dogaja namreč le v pogovoru ek-sistenc.

Mišljenje končnosti tako ne cilja na idealno filozofijo dialoga, ker ji je predvsem do tega, da pokaže takorekoč heteronomni značaj medsebojnega pogovora ljudi: svojega temelja ne nosi v sebi, torej v samoustanovitvi pluralne in skupnostne subjektivitete (po Habermasu sprememba paradigme od solipsizma k intersubjektivnosti), temveč v resnici, ki obvladuje vsak diskurz in vsako soglasje tako, da si vsakič zagotovi predpravico, poklicati jih k pričevanju. V pogovoru gre namreč v prvi vrsti za resnico, ne za skupnost govorcev: tej se resnica ne podreja; in vendar se resnica ne dogaja nikjer drugje kot v medsebojnem pogovoru eksistenc. A prav zato, ker se resnica, ki nastaja v skupnem diskurzu, nikoli ne reducira na v tem diskurzu povedano, temveč neumorno terja nove besede in s tem razodeva nezadostnost povedanega v primerjavi z vselej nepovedanim, ima pogovor nujno polemičen, sporen značaj, ki ga ni mogoče zamolčati. Besede in misli se ne srečujejo le v smislu izmenjave in dopolnitve perspektiv, temveč tudi v smislu soočenja in konfrontacije, ki sicer včasih lahko privede do vzajemne obogatitve. Pogosto pa se ostrini nasprotovanja ne more izogniti in tudi zaradi nemožnosti medsebojnega razumevanja vodi k okrepitvi diferenc, ki jih na koncu naredi obojestransko nepredirne. Za udeležence pogovora ni vedno možno sprejeti argumente drugega.

206

12 V predavanjih poletnega semestra 1927 *Temeljni problemi fenomenologije* Heidegger od tega ne odstopa: »Svet je določba biti tubiti. ... Spada k eksistenčnemu ustroju tubiti. Svet ni navzoč, svet eksistira. [Welt ist eine Bestimmung des Seins des Daseins ... Sie gehört zur Existenzverfassung des Daseins. Welt ist nicht vorhanden, sondern Welt existiert.]« Vse torej pojasnimo na temelju razumevanja biti tubiti: svet, sobit z drugimi, bit pri stvarih. Kljub nasprotnim zatrjevanjem Heidegger ponovi subjektivistično nezmožnost Leibnizevih monad, da bi izstopile iz sebe. Tako pridobi izven-sebe-biti eksistence, ki ne seže čez horizont njenih konstitutivnih zasnutkov, saj ji manjka drugost sveta, iz eksistencializacije sveta (»Svet eksistira, tj. svet je le, dokler je tu tubit [Welt existiert, d. h. sie ist nur, sofern Dasein da ist/«) pa naredi strukturni pogoj transcendentne tubiti: »Svet je transcendentno, ker je, kot k strukturi biti-v-svetu spadajoč, preseganje ... izpolnjeno kot tako [Die Welt ist das Transzendente, weil sie zur Struktur des In-der-Welt-seins gehörig das Hinüberschreiten zu ... als solches ausmacht.]« V resnici pa lahko eksistenca le tedaj »razume iz sveta [aus einer Welt verstehen/«, kot bi to Heidegger rad, če je svet njen nedoumljivi izvor in v tem smislu torej drugo, iz katerega mora biti z drugimi, vendar ni nič absolutnega, nič, kar bi moglo biti neodvisno od eksistence. (Glej Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA. 24, Klostermann, Frankfurt na Majni 1975, str. 420, 422, 425).

To pa ne izključuje, da resnica, ki si ne more več lastiti absolutnosti in stalnega absolutno identičnega, ne bi ostala, iz principa, zaradi svoje končnosti, kot smo rekli, gostoljubna resnica, ki ji ni dovoljeno absolutno izključiti resnice sogovorca. Pokaže pa se tudi, da je temelj te liberalnosti, tega nujnega priznanja *pluralnosti resničnega*, v dramatičnem paradoksnem značaju usode končnosti. Končno ne more drugače kot biti poslušno resnici, s katero ne razpolaga. Toda prav zato, ker se resnica razodeva na končen način, bi končno izdalo svojo lastno končnost, če bi za vsako ceno iskalo pomiritev ali posredovanje resnice, ki ji dolguje poslušnost, z izkušnjo drugega. Ali pa če bi popustilo spravljeni skušnjavi resnice, ki bi morala na koncu zaobjeti vse in vsakogar. Eksistenca ne more ignorirati, da jo situacija končnosti, ki ji je naloženo, da išče resnico in da odgovarja resnici, ki se ji razodene, s tem tudi nenehno izpostavlja možnosti zablode. Še več, zabloda je kakor drugi obraz vsake resnice, ki ji sledi, prav zato, ker nič ni enkrat za vselej definitivno in ker je pogoj razumevanja besede vselej zapiranje ušesa za mnoge druge besede. Kljub temu eksistence to relativiranje vsake izkušnje resnice ne pooblasti za indiferentni relativizem, temveč ji zadaja varovati resnico, ki se ji neizprosno pripisuje in v vsakem primeru – ker ne izhaja iz njene lastne odločitve – odloča o njenem odnosu do vsake druge resnice, s tem da zahteva njeno zvestobo. Dejansko eksistenca razume le po zaslugi resnici, ki jo obkroža, da ima lahko odnos do različnih izkušenj: pa naj jo priteguje možnost plodne izmenjave ali pa naj ji je razvidna nekompatibilnost vsakokratnih pozicij oziroma naj jih prepozna kot nepremagljivo tuje. V vsakem primeru tudi različnih pozicij, ki se vsaj na eni točki spora izkažejo kot napačne, ne smemo in ne moremo izključiti iz pogovora – tudi če jih morda potem zaradi tega ne obravnavamo več prednostno – kajti ostajati v pogovoru z vsemi udeleženci pogovora spada k usodi iskanja končne resnice. Ta lahko namreč že jutri razodene doslej še nerazumljeno bogastvo pozicije, ki jo lahko danes le zavračamo ali katere pripadanje zadevi ne bi hoteli vzeti zares. Pluralnost resničnega se tako kaže kot nujno hkrati liberalna in polna konfliktov prav zaradi tega, ker predstavlja nasprotje relativistične indifferenice in ker s tem izkušnjo dramatične in nerazrešljive napetosti resnico in zablode naredi za neizogibne.

Naposled se torej pokaže, da misli, da je lahko resnica pogovora le končna resnica, ne moremo zaobiti. Ta misel ne vodi k sintezi, s katero bi lahko odpravili vse razlike, temveč nasprotno: dogaja se kot prigoda, v kateri se določijo razlike. Ne prinese višje enotnosti transcendentnega pogleda, ki zmore imeti (tak) pregled nad celoto, kakršen pogledu na posamično uide, temveč odpira vsakomur možnost, v soočenju dokazati svojo lastno resnico, in sicer ne zato, da bi se ji odpovedal, temveč da bi kolikor je mogoče zvesto odgovarjal njenim napotilom. Če moramo torej izhajati iz tega, da je resnica spričo svoje končnosti različna od vsakega soglasja in vsakega konsenza, je *resnica zaradi svoje drugosti končna*. Po eni

strani je soglasje možno le ob izbrisu vseh razlik, ki usodo končnosti, ki jo določa prigoda resnice, naredijo za nepresegljivo. Zato je vsako soglasje le prehodni pojav (in ima v razmerju do nuje vsake eksistence, da išče resnico, za katero postane v pogovoru z drugimi odgovorna, le podrejeno funkcijo). Po drugi strani resnica potrebuje eksistenco, za katero in prek katere se dogaja, kajti brez eksistenc se reducira na fetiš neke v sebi mirujoče biti, ki je brez življenja in brez mišljenja, ker je onkraj vseh pogovorov, resnico pa lahko privede na plano kot življenje in mišljenje le v pogovoru. A le na osnovi nujnega medsebojnega razlikovanja končnih eksistenc in zato na osnovi nujnega sebe-pomnoževanja resnice je lahko možna izkušnja najglobljega soglasja, ki je pred vsakim ujemanjem in razhajanjem in ki se vedno že dogaja kot možnost medsebojnega pogovora ljudi, torej na osnovi prigode sveta v jeziku. To vedno vladajoče soglasje, ki se ga ne da verificirati, razodene globoko enotnost, iz katere izhaja vsak pogovor in s katero se ujema. Vendar ta enotnost ostaja nepojmljiva, ker je nedoumljiva enotnost nujnega sebe-razlikovanja [*Sich-Unterscheidens*]. Morda govori Heraklit o tej enotnosti, ko na osnovi prispodobе o loku in liri kara tiste, ki – morda nanašajoč se na *lógos*? – »ne razumejo, kako se sebe-razlikovano ujema s samim seboj«. In pravi tudi, da je »skrita enotnost močnejša od razkrite«,<sup>13</sup> močnejša zaradi njene nevidnosti, nepreračunljiva, ker se razlikuje, tako da le ona sama na nedoumljiv način upravičuje enotnost neskončnega sebe-razlikovanja končnega. Torej identiteta kot diferenca ali diferenca kot edina misljiva identiteta.

208

Prevedel *Robert Simonič*

<sup>13</sup> Heraklit, Frg. 51 e 54 DK.