

## VZVRATNI KORAKI

V nedavno izdani knjigi Petra Sloterdijka z naslovom *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*<sup>1</sup> se ime Husserl pojavlja na določeni točki, poleg tega, kar lahko imenujemo »doktrina o *epohé*«, ki vzpostavlja enega izmed najpomembnejših vidikov fenomenologije. Sklicevanje na *epohé* ni zgolj tematsko; izpolnjuje namreč preprosto vzorčno funkcijo in je izjemoma skoraj povsem zunanja teoretskim vprašanjem, ki so v imenovani doktrini implicirana. *Epohé*; tokrat cilja na neko vrst »vztrajnosti«, obračanja proti toku kot nasprotujočega progresivni naravi gibanja, ki označuje to, kar Sloterdijk glede na izpostavljen filozofski kontekst imenuje »vse ostalo«, oziroma, v nekem približku, vse, celoto, svet, človeštvo v svoji pričujoči globalni in globalizirajoči se totalnosti. »Naloga refleksije«, kateri Sloterdijk nameni nekaj uvodnih vrstic, »je v vnaprejšnjem določanju zaželenih dezinhibicij«. Ob tem, se pravi družno z »vsem ostalim«, je tako tudi sama refleksija postavljena v službo vsesplošnega in nezamejenega delovanja (čeprav njena lastna smotrnost s tem ni zanikana), katerega motive, vire, sedanje ter domnevne prihodnje učinke Sloterdijk na široko opisuje v svojem zadnjem in hkrati najuspešnejšem delu. S tem pa naj bi bila refleksiji kot edino področje njene aplikacije navsezadnje odkazana le še vloga lajšanja individualnih dezinhibicij (posamičnih ali kolektivnih). Gre torej za dolo-

---

<sup>1</sup> Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005.

čen pogled na našo pričujočo situacijo, oziroma, grobo rečeno, za nek pogled na stanje sodobnosti nasploh; znotraj te situacije ni tolerirano nič (ali pa skoraj nič), kar bi lahko predstavljalo oviro na poti vesplošnega progresivnega gibanja omejenega delovanja. Izključeni so celo primeri, ki spadajo v sam red »načel« tega delovanja, saj gre tu prav za delovanje v imenu delovanja samega, za delovanje brez sleherne motivacije ali zunanjega izhodišča, katerega bi lahko ovirala že najmanjša inhibicija ali oklevanje reflektivnega značaja. In znotraj tovrstnega vrtinca je vztrajanja očitno zmožna le ena drža. Sloterdijk izpostavljen situacijo orisuje z naslednjimi besedami:

Prevladujoče poteze Modernosti torej nikakor ne gre iskati v presežku notranje reflektivnosti, kot to domnevajo nekateri avtorji, niti v neki zadržani inhibiciji kot njegovi posledici: vse prej gre za nekakšno pragmatično neodločnost, ki jo lahko ne glede na to, če se pojavlja sama ali ob ostalih potezah, večinoma opazimo šele v zadostnem časovnem razdobju. Očitno postaja, da je naloga refleksije v vnaprejšnjem določanju zaželenih dezinhibicij. Misel Modernosti je sicer v redkih in izjemnih primerih to delovanje na osnovi določenih načel resda sposobna vsaj začasno zadržati, toda v splošnem lahko sklenemo, da ni v modernih časih ničesar bolj neustreznega, kot prav drža kontemplativne filozofije. S tem pa ne zanikujemo dejstva, da so nam v začetku dvajsetega stoletja fenomenologi po Husserlu s svojo doktrino o *epoché* dovolj natančno demonstrirali izvode za prisvojitve tega delovanja; »korak nazaj«, dopuščen filozofiji, postane kot tak očitno šele takrat, ko je vse ostalo enoznačno naravnano v smer napredka.<sup>2</sup>

Zgornji opis, ki je umeščen med vrstice, katerim nikakor ne gre odrekati določene avtoritete, na tem mestu ni predmet diskusije. Lahko ga recimo navežemo tudi na ostale podobe, ki se pojavljajo v nadaljevanju, npr. na podobo teorije, ki ni več dojeta kot neka statična kontemplacija, temveč kot »dejavna konstrukcija zadostnih, uspešnih motivacij«<sup>3</sup> in podobno. Na tem mestu bi se namreč rad za trenutek ustavil pri tem, kar se v pričujočem opisu že nakazuje kot nekakšen dvojni značaj v filozofiji, ali pa vsaj kot določen način delovanja znotraj in skozi »teorijo«, kot svojevrsten način »ustvarjanja teorije«. In pri vsaj navidez neizbežni vpetosti v vladajoče delovanje, ki se prav kot vseobsegajoče hkrati kaže tudi kot domala neobvladljivo, očitno pa ga vselej spremlja neka (morda njemu samemu implicitna?) zmožnost vztrajnosti, odtegnitve oz. *sámo*-izključitve iz tega delovanja, ob kateri se je Sloterdijk spomnil na gesto *epoché*, na svojega učitelja ter na nekatere njegove slovite učence: vsekakor na Heideggerja, omenjenega v zvezi s

2 Prav tam, XI. Poglavje.

3 Prav tam.

»korakom nazaj«, verjetno pa tudi na ostale izmed njih, morda celo na kakšnega iz mlajših generacij.

Sprašujemo torej po možnosti in hkrati tudi po zmožnosti lastne vztrajnosti filozofske geste *epohé*, obravnavane onstran njene neposredne motivike in kritične vsebine, saj je bila sama prvotno vpeljana v precej drugačnem kontekstu. Ko je namreč Husserl v fenomenologijo, v svojo fenomenologijo, vpeljeval elementarne metodološke postopke, prav gotovo ni mislil na vzpostavljanje vztrajnosti ali celo nasprotnega toka znotraj poglobitvinih planetarnih teženj. Njegovim tedanjim namenom vsaj v osnovi namreč skoraj nič ni bolj tuje. Tudi v kasnejših tekstih, zlasti v tistih, zbranih v *Krizi*, ki skušajo pojasniti osnovno zagatnost nekaterih »evropskih« (kar danes pomeni enako kot »globalnih« oz. »svetovnih«) smernic splošnega stanja in usmeritve znanosti kot take, pojem *epohé* kljub precejšnjim težavam, s katerimi je Husserl tam soočen, nikakor ni rabljen v tovrstnem smislu. Gesta *epohé* torej pri Husserlu na noben način ni postavljena v razmerje do delovanja; bitka, v kolikor gre za to, se vrši na področju vednosti; rečemo lahko celo, da je usmerjena prav proti samozvanim »funkcionarjem človeštva«. Na tem planetu, pravi Husserl, se odvija usoda, v njegovem času evropska, celote vednosti in posledično tudi vsakega delovanja.

Navedeni Sloterdijkovi, navidezno nebitveni opazki, ki je namenoma vzorčna in s tem tudi precej svojevoljna, kljub njeni kratkosti vsekakor ne gre odrekati zaslug za korenito in učinkovito omajanje orisanega reda in stanja stvari. *Epohé* se tako na način, v katerem je rabljena v zgornjem primeru, ne kaže več kot gesta z neko lastno filozofsko specifičnostjo in z razmeroma natančno določenim teoretskim kontekstom, temveč vse bolj izkazuje, kako se določen tip filozofije ali morda celo filozofija nasploh vzpostavlja kot eksplicitno in skorajda tematsko zastavljeno gibanje nasproti »vsemu ostalemu«, ki se znotraj svoje celokupnosti v sorazmerju s svojo ekspanzijo vse bolj potrjuje kot nenehna težnja po napredku in obratno. In če vzamemo v ozir ostale Sloterdijkove tekste, je takoj očitno, da pri tem ne gre le za neko bežno opazko ali celo za svojevrstno *izjemo*. Znotraj njegovih del, vsaj tistih, ki so naravnana bolj strogo teoretsko,<sup>4</sup> je namreč premena filozofskega iz konteksta »vednosti« na področja, kjer je le-to dosti bolj neposredno povezano z delovanjem (ali pa je le-temu celo podrejeno?), še posebej nedvoumna, očitna in vseprisotna.

Vendar nikakor ni niti nujno niti neizogibno, da bi tovrstno operacijo pripisovali domnevnim ali celo eksplicitnim namenom samega avtorja. Po eni strani je

4 Enako kot v *Im Weltinnenraum des Kapitals*, glej tudi npr. Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2001.

namreč že tako ali tako dovolj očitno, da se nahajamo v obdobju preoblikovanja filozofije v luči cele vrste pomislekov, zadevajočih področje antropologije, ali celo korenitega vnovičnega razmisleka glede same filozofije osnovnih antropoloških koordinat oziroma njihovih raznovrstnih izpeljav; po drugi strani pa je odprta tudi možnost vsaj začasne zaustavitve in ignoriranja tovrstnih tendenc. Kajti onstran vsakovrstnih »razlag« in pretencioznih teoretskih konstrukcij (katere Sloterdijk po svoji dobri navadi razkrinkava brez vsakega zadržka) v oči vse močnejše bije določena simptomatika. Gre za simptom, ki kaže na določeno premeno od »filozofskega« (narekovaji so potrebni zaradi raznovrstnih in ne nujno tudi medsebojno skladnih področij, ki so tu implicirana: mišljeni so tako znanstveni, meta-znanstveni, refleksijski in kritični, kot tudi ostali možni pristopi) k vse bolj antropološkemu oziroma antropogenetičnemu argumentacijskemu temelju. Iz postavke, da izpeljava človeka iz človeka ni nič drugega kot nasledek lastnega procesa samega delovanja<sup>5</sup> pa dalje sledi, da je le-temu potrebno pripisati prav vlogo nekakšne izvorne danosti, iz katere naj bi sledile tudi vse nadaljnje zmožnosti in opredelitve človeka, vključno z govorico, vpetostjo v horizont resničnostnosti, mišljenjem itd., ki s tem lahko veljajo le še kot njegovi sekundarni, izpeljani atributi, ali preprosto kar kot orodja.<sup>6</sup>

234

Poleg načelne relevantnosti v razmerju do vpraševanja po »izvornosti« ali po kronološki umestitvi pridobivanja zmožnosti in večšin lahko premislek »filozofskega« v luči »antropološkega« prispeva (oziroma bi lahko prispeval) k neki domala epohalni ali celo usodnosti izpolnitvi, k neizbežni in dokončni podreditvi »filozofskega«, npr. delovanju in njegovemu smotru: tovrstna podreditev pa bi dalje za delovanje in za njegov »korak naprej« spet lahko predstavljala neobhoden, ali pač zgolj uporaben sistemski vzvod, preko katerega le-to glede na vsakokratne okoliščine in možnosti lastnega udejanjanja izvaja svojo inhibicijsko oziroma dezinhibicijsko vlogo. Znotraj orisanega konteksta bi bilo tako sleherno početje navsezadnje enoznačno določljivo glede na svoje smotre in namene, glede na plat svoje »namembnosti« ali »koristnosti«. Tovrstna perspektiva pa s tem ni več daleč od pogledov, orisanih v nekaterih Nietzschejevih delih, kjer temeljne parametre človekovega zavestnega delovanja na osnovi vračuna ključnih pogojev

5 Glej *Nicht gerettet*, III. Poglavje.

6 V III. Poglavju knjige *Nicht gerettet* lahko vidimo, da je Sloterdijk v zvezi s tem povsem nedvoumen; zatrjuje namreč, da je »pogled, ki sledi metu kamna [...], prva oblika teorije«, da je »občutek pri merjenju v tarčo [...] prva stopnja post-animalične funkcije resničnostnosti«, da je »zadetek tarče prvobitna oblika stavka. Uspešen met je prva sinteza subjekta (kamen), kopule (delovanje) in objekta (žival ali sovražnik)«, v »dejanjih metanja, zadetja in rezanja [je] resnica *izvorno* izkazana kot pravilnost« in še na koncu, glede na povedano, »govorica je šele druga hiša biti.«

ohranjanja in stopnjevanja samega življenja očitno določa prav nek biološki perspektivizem.<sup>7</sup>

V podobnem kontekstu bi tako lahko »korak nazaj«, ki je po Sloterdijku dovršen prav z gesto *epohé*, razjasnil oziroma natančneje »določil«, kaj, in v kolikšni meri, je »filozofiji sploh dopuščeno«. Potrebno je torej vprašati: kako je lahko filozofija znotraj situacije, ki je v celoti »usmerjena na korak naprej«, sploh še priznavana in dopuščana kot neka ekstrateritorialnost ali vsaj kot presenetljiva imunost na to situacijo? Oziroma kot neka možna pot pobega? In kdaj natančno, kot pripominja Sloterdijk, sama »teorija« ni več razumljena kot »kot drža neke kontemplativne hladnokrvnosti ob soočanju z ikonami bivanja«, temveč kot »dejavno konstruiranje motivacij, ki naj zadoščajo za uspešno izvršitev delovanja?«<sup>8</sup> Pri tem naj seveda ne bi šlo zgolj za preprosto ukinitvev privilegijev ali za odrekanje pomembnosti in vplivnosti filozofije z ozirom na nastalo situacijo. Vse prej naj bi šlo prav za kritiko in prevrednotenje mesta, ki bi bilo lahko v novi luči razpoznano kot eno izmed najpomembnejših sredstev za dezinhibicijo delovanja kot takega.

Tudi preišljen in artikuliran odgovor bi se le s težavo izognil sprenevedanju, da je neškodljivost pozicij določenih posameznikov ali celo njihovo nemilitantno obnašanje, ki sta popolnoma nezmožna kakorkoli dejavno ovirati »vse«, kolikor je le-to osredotočeno na »korak naprej«, plod nekakšne predpisane privolitve. Med drugim tudi zato, ker je za »vse ostalo«, ki se uveljavlja in perpetuira ravno preko vsakega izmed svojih delov, sleherni umanjkanje sredstev neposredna grožnja, ki s tem kot taka hkrati ogroža tudi vseprežemajoči in neustavljivi značaj tega, kar vzpostavlja lastno smotrnost teh delov samih. Po drugi strani pa v razliki do ostalih ne verjamem, da je lahko »korak nazaj, ki je dopuščen filozofiji«, storjen skozi samoiniciativno in avtonomno odločitev o lastnem izvzemanju okolju, ki je hkrati tudi edini prostor posameznikovega preživetja, življenja in delovanja, in da je odločitev za neko zvrst nasprotnega delovanja, vztrajnosti ali upora sploh možno misliti skozi têrmin »drža kontemplativne filozofije«. Kot da bi obstajala kakšna zvrst vztrajanja, ki bi bila kot taka možna tako znotraj »mišljenja«, kot tudi v okviru nekega »obnašanja«, nekakšnega namišljenega asketizma.

Morda pa lahko odgovor poiščemo v neki drugi smeri. In morda vprašanja po tem, kaj da je »filozofiji« sploh »dopuščeno«, že v osnovi ne bi smeli zastavljati

7 Glej npr. Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana, 1991, § 715, str. 401: »Vidik 'vrednosti' je vidik *ohranjevalnih, stopnjevalnih pogojev* glede na kompleksnejšo tvorbo relativne trajnosti življenja znotraj nastajanja«; gre seveda le za enega izmed primerov afirmacije tovrstnih razmišljanj, ki jih lahko najdemo v Nietzschejevemu opusu.

8 P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, xi. Poglavlje.

iz perspektive, ki je »filozofiji« kakorkoli vnanja, pa naj gre pri tem za vprašanje zunanosti, ki je reprezentirana z vsem ostalim kot z njenim komplementom v razmerju do celokupnosti, »osredotočene na korak naprej«, bodisi pač za vprašanje po zunanosti, ki je sicer morda iz nekega bližjega, a vseeno z zunanjega vidika orisana skozi behavioristični vzgib enega ali več posameznikov (četudi je le-ta podprt z etičnimi, pragmatičnimi, psihološkimi ali ostalimi motivi), odločenih ustvariti neko zvrst ekstrateritorialnosti, imunosti ali poti pobega od te celokupnosti, ki jo odlikuje prav neka mogočna in odločna tendenca po ohranitvi svojih človeških, oziroma vsaj »teoretskih« sredstev, ki pa so, v zgoraj izkazanem smislu, prav njena poglavitna motivacija. Zakaj naj bi bilo torej prav »filozofiji« dopuščeno lastno izvzemanje iz celokupnosti, iz celote, ki je skozi vse bolj dez-inhibirano in učinkovito delovanje določena in odločena za občo prevlado? Če torej tu ne gre za vprašanje privilegija, in če nam tudi omenjena zunanja pozicija »filozofske« razlage motivov in opredelitev tega delovanja ne more ponuditi nekega prepričljivega odgovora, moramo to vprašanje očitno zaobrniti k njemu samemu in ga s tem prepustiti prav filozofiji.

236

S tem ko smo zastavili vprašanje po nenavadni, in sprva morda celo nedojemljivi ekstrateritorialnosti »filozofije« v njenem razmerju do »celote« ter njenih »korakov naprej«, smo morda nakazali tudi zmožnost nekega odgovora. Odgovora, ki pa je v prvi vrsti bolj kliničen kot teoretičen: »filozofija« se, ne glede na to, če je sama ustrezno predstavljena skozi gesto *epohé*, kaže kot zmožna lastnega izvzemanja nečemu; ne sicer nečemu določenemu, temveč prav celokupnosti kot taki; v »filozofski« terminologiji bi lahko rekli tudi: filozofija je na nek način zmožna sámo-izvzeta iz totalitete bivanja v lastno bivanje in postajanje. Skozi tovrstno formulacijo se zadeva takoj začne prikazovati kot nadvse pomembna in kot taka bi lahko vodila skorajda do neke vrste gigantomahije, izražene v epskih akordih. A temu dejansko pač ni tako in definicija »filozofije« kot možnosti in zmožnosti svojega izvzeta totaliteti bivanja v lastno bivanje in postajanje na noben način ne bi smela biti presenetljiva. Tovrstna opredelitev »filozofije« je lahko ustrezna v vsakem obdobju, v vsakem trenutku, za vsako gesto v odnosu do totalitete bivanja, če le sama v lastnem bivanju in postajanju ni že a priori zvedljiva na vsakokratno totaliteto kot tako. Prav ta mišljivost biti v njej sami in v njeni lastni totalnosti, v njenem bivanju in postajanju pa izraža le neko zunanjo pojavnost, torej prav to, kar da je »filozofiji« domnevno »dopuščeno«.

Morda ste že zaslutili nekakšno heideggerjansko ozračje. To vsekakor ni naključje in tudi vztrajna navzočnost »koraka nazaj«, s katerim Sloterdijk označuje to, kar da je »filozofiji« »dopuščeno«, gotovo ni edini vzrok tovrstnega občutka. Bolj verjetno gre za to, da so v pričujočo razpravo, četudi ne na povsem ekspliciten način, vpeljani pojmi, ki imajo na nek način opravka s Heideggerjem. To nikakor ne iz-

ključuje eksemplaričnega omenjanja *epohé*, filozofske geste, ki Heideggerjevi teoretski občutljivosti in namenom sicer resda ni prav blizu, vsekakor pa lahko kot taka kljub temu pomaga pri označitvi določenega vprašanja, ki ima z njegovim mišljenjem kar nekaj vzporednic. Gre namreč za vprašanje, na katerega namiguje zgornja omemba »zunanosti« oziroma »ekstrateritorialnosti« filozofije v razmerju do pojma celokupnosti biti, ki se lahko prekriva celo s pojmom globaliziranega sveta, kar se vsekakor dogaja vsaj v omenjenih Sloterdijkovih analizah.

S privzetjem geste kartezijanskega *cogita* namreč že Husserl izpostavi nekakšno anihilacijo dimenzije posvetnosti, *Weltvernichtung*, ki, daleč od tega, da bi ciljala na preprosto negacijo bivajočnosti v običajnem smislu, predstavlja prav neko zvrst razcepa med *egom* in med dimenzijo posvetnosti. Glede tega, da tu ne gre za posebno določeno nalogo geste *epohé*, je zgovorno že samo dejstvo, da le-ta v nobeni izmed svojih rab ne igra vloge pokazatelja ali celo možnosti kakršnega koli »razcepa«. Sloterdijk pa jo med drugim omenja tudi v zvezi z »možnostjo«. In natančno v zvezi z določitvijo tovrstne »možnosti« ter z njeno ponovno vpeljava znotraj neke še radikalnejše ravni so precej bolj učinkovita in odločilna ravno nekatera Heideggerjeva opažanja; čeprav se morda lahko zdi presenetljivo, se pri tem sklicujem prav na nekatera opažanja glede osnovnih opredelitev biti-v-svetu, ki jih Heidegger podaja znotraj analize eksistence. Na tem mestu se seveda nikakor ne moremo spuščati v podrobnosti te analize, a dovolj bo že, če izpostavimo zgolj najpomembnejše določilo našega odnosa do sveta, razumljenega v horizontu eksistenciala biti-v-svetu. Dejstvo je, da omenjeni izraz ne pomeni naše zaprtosti ali vsebovanosti v svetu, naše »navzočnosti« oziroma »subsistiranja« znotraj njega, temveč drži prav obratno, da je namreč naš odnos do sveta vselej potrebno razumeti v smislu odpiranja in transcendence.<sup>9</sup> Transcendenca oziroma povnanjenost v odnosu na svet, v kateremu ne prenehamo prebivati, pa čeprav skozi različne modalnosti: od maksimuma sovpadanja s svojo objektivnostjo znotraj situacije, ki jo Heidegger definira s terminom »nesamolastno eksistiranje«, vse tja do modalnosti, ki izkazuje značaj odpiranja za svet kot tak. Na kratko, človek je svoje »pripadanje« svetu zmožen zasnuti drugače kot le skozi perspektivo pripadanja kateremu koli objektu (ki je po definiciji vzpostavljen le znotraj sveta, dojetega kot prostor objektivnosti) in Heidegger skozi začetne strani *Biti in časa* neutrudno opozarja na to, da je bit v svoji osnovni opredelitvi prav »*transcendens kot tak*«. <sup>10</sup>

9 S predikati zaprtosti v svet, omejenosti z nekim specifičnim okoljem ter z odsotnostjo sleherne transcendence in svobodnosti Heidegger v opoziciji do človeka označuje prav modus bivanja živali. Glej: M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt/M. 1983, § 47: »Tekom svojega celotnega življenja je žival kot v nekakšen kalup, ki se niti ne širi, niti ne krči, ujeta v svoje okolje.«

10 M. Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana, 1997, § 7, str. 65.

Nobene potrebe ni, da bi v tej smeri še nadaljevali po poti Heideggerjevega mišljenja. Tu namreč nikakor ne gre za spodbijanje zgornjih trditev s pravkar navedenimi, niti obratno. Ne gre niti za spodbijanje Sloterdijkove trditve, da je »filozofiji dopuščen korak nazaj«, ravno nasprotno, gre prav za potrditev tovrstne intuicije, morda celo za njeno obrambo in za njeno nadaljnje pripoznanje v luči nekaterih drugih razmislekov. Ali še preprosteje, gre zgolj za razjasnitev glagola »dopustiti«, njegovega subjekta, subjekta podmene, znotraj katere je nekaj takega kot »korak nazaj« »dopuščen« temu, čemur pravimo »filozofija«. In če je »filozofiji« res dopuščeno nekaj takega kot vsaj delni odmik od celokupnega gibanja vsega, katerega napredovanje določa obča planetarna konjunktura, torej prav odmik, znotraj katerega lahko nekateri posamezni inertni elementi izkazujejo lasten, od občega gibanja neodvisen razvoj, gre pri tem najverjetneje ravno za lastno zmožnost »filozofije« same. S tem izrazom tu nikakor ne ciljам na neko natančno določeno disciplino, na katerega izmed njenih zgodovinskih segmentov, niti pač na neko, bodisi obrobno, bodisi véliko poglavje le-te, še manj pa na njene zgoraj omenjene etape; ne glede in navkljub primeru *epohé*, s katerim sem razpravo sploh vpeljal, sem se skušal izogniti vsaki konkretni določitvi, vsaki vsebinski ali formalni potezi, ki bi bila zunanja temu, kar lahko razumemo podi imenom »filozofija«. Osnovni izraz te namere je prav dosledna raba narekovajev.

238

Kaj torej razumemo pod besedo »filozofija«, ki da naj bi znotraj sebe vključevala možnost svojega vsaj delnega izvzemanja v razmerju do vsega ostalega, vsega, oz. totalnosti? Sam sem mnenja, da je pri sleherni definiciji, pozitivnemu odzivu ali sprejemanju »filozofije« potrebna precejšnja previdnost. Vsaj tukaj, vsaj zdaj. V skladu s tem se bomo zaenkrat rajši zadovoljili zgolj s poskusom nekoliko natančnejše kontekstualizacije omenjenega Sloterdijkovega namiga, saj le-ta nastopa prav v knjigi, v delu, s katerim je določen filozofski projekt morda docela opuščен. Pri tem si lahko še enkrat pomagamo z enim izmed teoretsko bolj odločilnih in izrecnih tekstov, iz katerega Sloterdijk prevzame in hkrati tudi modificira vprašanje odprtosti [the plane: das Offene], določene in hkrati nenavadne odprtosti, tiste »odprtosti«, ki je omenjena v enem izmed Heideggerjevih najslavnejših tekstov, v *Pismu o »humanizmu«*, in katero Heidegger skozi odgovarjanje na Sartrovo besedilo zapiše v jeziku in z besedami svojega oddaljenega sogovornika, torej v francoščini. V *L'existentialisme est un humanisme* Sartre zapiše: »Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes [natančno mi smo na neki ravni/odprtosti, kjer so samo ljudje (oz. jè samo ljudi)]«,<sup>11</sup> in za tem, ko Heidegger to frazo najprej ponovi, pripomni še: »Namesto tega bi se, v skladu z mišljenjem v 'Biti in času', lahko reklo: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être* [... kjer je načeloma bit (oz. jè načeloma

<sup>11</sup> Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946, p. 36.



biti)]. Od kod pa prihaja in kaj je *le plan*? *L'Être et le plan* sta isto.<sup>12</sup> Perspektiva, iz katere ta odgovor bere Sloterdijk, je jasna: »Rad bi izpostavil dejstvo, da tu srečujemo nekega Heideggerja, ki očitno ne razmišlja več o ekvivalenci časa in biti, katero je pred tem prav sam tako proslavil. Avtor tega *odlomka* se namreč tu vse prej ukvarja s sklopom drugačnih problemov, ki jih lahko brez pretiranih interpretativnih naporov izenačimo s problemi razmerja med bitjo in prostorom.«<sup>13</sup> Razmišljanje se torej giblje v smeri proučevanja vprašanj o naravi prostora, posredovanih skozi pojem *le plan*, ki ga Sloterdijk uvršča poleg ostalih heideggerjanskih invokacij »prostora«: »hiša, pričujočnost, domovanje, prebivanje, zadrževanje, razprostrtost.«<sup>14</sup> Pri tem gre za pomembno kritično gesto, ki ima kot taka velik delež zlasti pri posebnem načinu »utemeljevanja« celotnega zaporedja Sloterdijkovih refleksij znotraj njegove trilogije z naslovom *Sphären*. In v tovrstnem oziru temu tu nikakor ne gre ugovarjati.

Dvom pa se pojavi na točki, kjer tako sama »temporalnost«, kot tudi tista dimenzija, ki jo bom tu nekoliko na hitro poimenoval kar »filozofija«, postaneta zgolj sekundarni, kjer sta torej obe prestavljeni v *deuxième plan*. A ne toliko zato, ker da naj bi bil čas nekako bolj »filozofski« kot prostor, kot prav zato, ker omenjeni *plan* kot identičen z *Être* v svojem preobražanju v prostor za seboj očitno pušča prav bit kot tako, katera v Heideggerjevih tekstih vedno znova nastopa kot dimenzija transcendence, tj. prav v smislu *transcendensa* kot takega. Na *plan* zdaj namreč ni več postavljena *le Être*, temveč tudi *seulement l'espace*. Kaj pa *les hommes*? So izginili tudi oni? Morda ne.

Premena od časa k prostoru pa ni edino, kar ustreza tej Sloterdijkovi interpretaciji Heideggerja. Morda ta premena sploh ni najpomembnejša. V nekem tekstu, ki je znan po tem, da je povzročil več kot le rahlo vznemirjenje, smo na določeni točki vnovične obravnave heideggerjanskega pojma *Lichtung* [jasnina] soočeni s sledečo pripombo: »Človekovo vztrajanje znotraj *Lichtung* – Heidegger temu pravi prebivanje oziroma zadrževanje v *Lichtung* biti – na noben način ni nek izvoren ontološki odnos, ki naj bi bil kot tak nedostopen slehernemu nadaljnjemu preizpraševanju. Posredi je namreč zgodba o človekovem vstopanju v *Lichtung*, ki jo Heidegger vztrajno ignorira, socialna zgodba o tem, kako je vprašanje po biti implicitno človeku, zaradi česar gre pri razpiranju ontološke diference vselej za neko zgodovinsko gibanje.«<sup>15</sup> Nekaj let kasneje pa si Sloterdijk zastavi vprašanje, kateremu bi po naši oceni ravno kar navedeni citat lahko prav dobro služil kot od-

12 M. Heidegger, *O 'humanizmu': Pismo Jeanu Beaufretu, Pariz*; v: Martin Heidegger – Izbrane razprave, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967, str. 202–203.

13 P. Sloterdijk, *Nicht gerettet*, III. Poglavje.

14 Prav tam.

15 Prav tam.

govor: »Pri rabi metafore prebivanja v hiši biti kot vodila procesa antropološkega mišljenja se moramo vprašati, na kakšen način se lahko neko še pred-človeško bitje, žival, ki živi v krdelu, in ki se kot taka v razvojno-ontološkem smislu umešča nekam med post-opičnjaka in pre-sapiensa, kako se torej lahko ta žival poda na pot, ki vodi do 'hiše biti'.«<sup>16</sup>

Vsebina vprašanja je tako na tej točki že precej očitna. Pri prevajanju heideggerjanskega vprašanja po biti in času v *plan* prostora ne gre zgolj za radikalno preoblikovanje (izpostavljenega) ontološkega ustroja, temveč tudi za spremembo samega osnovnega konteksta vpraševanja po določitvi človeka, torej prav tistih *hommes*, ki jih Heidegger ni želel pustiti samih na Sartrovemu *le plan*, temveč je morda prav skozi njihovo približevanje *Être* želel tudi vnovič osvetliti pozicijo njihove zunanosti, ekscentričnosti in ek-sistiranja v razmerju do vsega ostalega. Še enkrat: antropološki ključ, v luči katerega Sloterdijk bere nekatere (mnoge in pomembne) strani Heideggerjevih del, je, kot pravi sam, potrebno razumeti zlasti v smislu provokacije in demistifikacije. Predvsem pa omogoča zelo široko perspektivo, tako simptomatsko za današnji čas in za njegovo genealogijo, pri čemer verjetno ni potrebno posebej omenjati, da poglobitve težnje sodobnosti vsaj na prvi pogled tudi prihodnosti narekujejo podobne razvojne smernice. Pripomniti pa velja, da je ta alternativa prav zaradi svoje jasne določenosti, ki bi raven radikalizma sicer lahko ohranila, v nekaterih Sloterdijkovih tekstih izkazana v obliki, ki dopušča dokaj neposredno soočenje. V igri je namreč alternativa, ki ni zgolj metodološke narave, alternativa med privzemanjem tako imenovane antropološke (pa tudi antropogenetične ali npr. antropološko-filozofske) in pa »filozofske« perspektive. Spet, brez sleherne nadaljnje opredelitve. Gre pa vsekakor za perspektivo, ki jo Heidegger vztrajno in odločno zavrača: kot taka se namreč vzpostavlja kot tekunica in celo kot nasprotnica »vseh znanih oblik antropologije«, ki da nam lahko »ponudi ključne besede za povsem novo konfiguracijo antropologije in hkrati tudi samega mišljenja biti.«<sup>17</sup>

Sam sem mnenja, da pri tem vprašanju nikakor ne gre za neko izbiro med dvema enakovrednima disciplinama. Odpor do vsake oblike antropologije ali celo do njenega prevajanja v znanstveno oziroma »filozofsko« terminologijo, ki lahko kot tako kvečjemu le še toliko bolj zakriva dejstvo, da je sleherni izmed tovrstnih permutacij zgolj nek nadaljnji »del celote«, ni pri Heideggerju vzrokovan z nikakršno težnjo po pripadnosti svoji disciplini. Morda gre vse prej prav za težnjo, ki je pripadnosti sleherni disciplini kot nekemu glede na določen (in pomemben) segment »objektivnosti« vnaprej konstruiranemu tematskemu prostoru ravno di-

16 Prav tam.

17 Prav tam.

ametravno nasprotna. Za prizadevanje po neki ne-določni ali celo ne-določljivi »specifičnosti filozofskega«. To pa seveda v nobenem primeru ne pomeni, da bi morali zato tovrstnemu prizadevanju kakorkoli odrekati določeno metodološko previdnost in doslednost. Prav nasprotno, pri tem gre za celo poudarjeno pozornost in skrb v razmerju in v opoziciji do splošne težnje po izenačitvi totalitete delovanja znotraj celokupnosti biti ter njenega lastnega bivanja in nastajanja, za ohranjanje zunanosti, mišljivosti in možnosti tistega »koraka nazaj«, ki torej, naj bo končno jasno, »filozofiji« ni enostavno *dopusčen*, temveč je kot tak možen le *zaradi* »filozofije« in *skozi njo*.

Prevedel *Jan Princ*