

SMISEL IN NESKONČNOST.

Fenomenološki izziv

Ideja fenomenologije je zaznamovana z afiniteto do končnosti. V ospredju se nahaja interes za fenomen, za to, »kar se kaže, tako kot se kaže samo od sebe«¹. Z razliko do platonične tendence, da bi transcendirali *phainomenon* in se povzpeli do tistega temelja, ki ga omogoča, *noumenon*, poskuša fenomenologija razumeti fenomen iz njega samega. Pri platoničnem iskanju *noumenona*, kar na paradigmatičen način zaznamuje zahodni idealizem, se skriva zahteva, da bi prispeli do nečesa nepogojenega, brezpogojnega, kar ne pozna prostorsko časovnih meja in je v tem smislu tako večno kot neskončno. Gibanje človeškega uma v smer brezpogojnega povratno vpliva na samorazumevanje človeka. Njegova sposobnost presejanja končnega in spremenljivega izkustvenega sveta, umsko doseganje absolutnega, podeljuje človeku absolutni, neskončni smisel. Nasprotno pa fenomenologija uteleša drugačno usmeritev. Namesto iskanja transcendentnega smisla onkraj pojava njegov smisel išče v fenomenu samem, t.j. v njegovi fenomenalni konstituciji. Pri tem gre v prvi vrsti za odkrivanje tistih obzorij, ki jih naivna naravnost preskoči, ki pa na bistveni način spadajo h konstituciji fenomena. Tudi če pri izkušanju določenih obzorij odkriva elemente neskončnosti – kot na primer pri nezaključenosti odsenčenj prostorskega predmeta – ostaja povezanost obzorja s končnostjo bistvenega pomena. Ta fenomenološka senzibilnost za končnost prihaja do izraza tudi pri znanem Husserlovem principu vseh prin-

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen (16. izd.) 1986, 34.

cipov, da namreč »vse, kar se nam v 'intuiciji' izvorno daje ... enostavno sprejmemo kot to, kar se daje, *toda tudi v mejah* (poudaril B. K.), v katerih se daje«². Meje (Schranken), o katerih govori Husserl, konotirajo končnost in so za fenomenologijo temeljnega pomena. Ne smemo jih razumeti negativno kot omejitve ali oviro nekega fenomena, temveč kot njegovo pozitivno *de-finicijo*: meja kot *finis* konstituirata fenomen v tem, kar je on sam. Meje fenomen kot tak sploh omogočajo.

To afiniteto do končnosti, ki je lastna fenomenologiji, pa ne razvije Husserl, temveč Heidegger in jo napravi za poglobljeno znamenje svoje hermenevitične fenomenologije. Husserl vedno ostaja odprt za možno in različno razumljeno *transcendiranje*. Njegov obrat v transcendentalno fenomenologijo, ki ga je veliko učencev razumelo kot problem, se navezuje na zahodno tradicijo idealizma oz. metafizike. Pri Heideggerju pa gre nasprotno za radikalno ločitev fenomenologije od te tradicije in za poskus, kako prevzeti končnost v absolutnem smislu. Zgodovinskost (kot končnost) biti je poslednje obzorje njegovega mišljenja. Ta prispevek želi problematizirati takšno razumevanje fenomenologije predvsem v odnosu do njegovih etičnih implikacij. Pomemben partner v tej diskusiji je Levinas, ki je – kot je znano – Heideggerjevo misel postavljal pod vprašaj iz etičnega vidika in si prizadeval za nov razmislek glede tega, kaj naj bi bilo bistvo fenomenologije.

98

Metafizika in dostojanstvo človeka

Prenos perspektive opazovanja na etiko ne pomeni padca v metafiziko in njeno mišljenje vrednot, kakor bi utegnil ugovarjati Heidegger. Pri tem namreč ne gre za moralna vrednotenja, ki bi naivno preskočila vprašanje po (smislu) biti oz. ne bi ustrezno upoštevala tega vprašanja. Gre v večji meri za razmislek glede razumevanja človeka in glede implikacij, ki iz njega izhajajo in ki zadevajo naše skupno življenje, naše »biti«.

S tega vidika se lahko zdi Heideggerjeva kritika zahodne metafizike enostranska. Levinas, ki je na začetku svoje miselne poti simpatiziral s to kritiko, je kmalu postal previdnejši. Pri znanem soočenju med Heideggerjem in Cassirerjem v Davosu, kjer se je Levinas postavil na stran Heideggerja, je bilo v ospredju vprašanje odnosa med staro metafiziko v obliki transcendentalne filozofije in med novim fenomenološkim nastavkom Heideggerja. Poenostavljeno bi lahko ti poziciji označili kot napetost med iskanjem idealne forme na eni in med bližino življenju na drugi strani. Z vidika živetege življenja se idealistični vzpon k *mundus intelli-*

2 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III/I, Nijhoff, Haag 1976, 51.

gibilis, k brezčasnim formam in pomenom, lahko občuti kot neke vrste odtujitev. »Pristno« (samolastno) védenje ne more biti abstraktno, temveč mora stati v življenju in biti sposobno razgibati to življenje. Mora se »dogajati« in biti zato »dogodno« oz. zgodovinsko. Ideja kot tisto, kar presega čas in dosega večni smisel, postane vprašljiva prav z vidika oddaljitve od dogajajočega se človeškega življenja in ga zato ni sposobna ustrezno artikulirati.

Seveda kmalu postane jasno, da je vprašanje veliko kompleksnejše. Tudi če metafizični vzpon človeka v smeri noumenalnega (absolutnega, neskončnega) s seboj lahko prinaša »pozabo« našega živetega »biti«, pa ima človekov odnos do transcendence izjemni etični pomen. Zmožnost preseganja (transcendiranja) svoje končnosti, tj. svoje končne in kontingentne biti, kot se to dogaja v metafizični tradiciji, človeku podeljuje neskončni smisel. Čeprav se ta vzpon k absolutnosti razlaga kot dejanje uma, pa je njegov pomen v prvi vrsti etičnega značaja. Tako poskuša Cassirer opozoriti prav na to točko, ko želi s Kantovo etiko preseči Heideggerjevo radikalno razumljeno končnost tubiti: »Nravno kot tako pa vodi onkraj sveta pojavov. To je vendar metafizično odločilno, da se na tej točki zgodi preboj. Gre za prehod k mundus intelligibilis. To velja za etično in pri etičnem dosežemo točko, ki ni več relativna glede na končnost spoznavajočega bitja, temveč se tu postavi nekaj absolutnega.«³ Absolutno implicira transcendiranje končnosti in se zato razume kot neskončno. Absolutni oz. neskončni smisel človeka pomeni v etičnem smislu, da ga ne moremo nikoli postaviti kot sredstvo za določen »konec« (smoter) in da preprosto ne obstaja noben »konec« (cilj) pri končnem dejanju, kateremu bi bila podrejena človeška bit. V prvi vrsti torej ne gre za neskončnost človeka v smislu neumrljive biti (neskončno življenje duše), temveč za neskončno dostojanstvo.

Takšna metafizična transcendenca in njen etični pomen sta v vsej razločnosti razvidna pri Kantu. Kot je znano, Kant odreka čistemu umu sposobnost spoznanja biti. »Biti« (Sein), kot ga Kant razume z razliko od »najstva« (Sollen), se nujno navezuje na izkustvo in na fenomenalnost. Kar zadeva spoznanje, ostaja človek radikalno vezan na svoje končno izkustvo. Transcendenca uma, ki gre onkraj končnega izkustva, pa ima eminentno etični pomen. Čisti um v praksi (praktični um) pomeni možnost, da človek presega določila svoje končne biti, ki pripada fenomenalnemu svetu, in v moralnih dejanjih (četudi so le-ta v izvrševanju vedno končna) izpričuje absolutnost, neskončnost. V sklepu svoje Kritike praktičnega uma Kant piše: »Drugi [moralni zakon, B. K.] pa pričinja pri mojem vidnem sebstvu, moji osebnosti, in me predstavi v svetu, ki ima resnično neskonč-

3 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Klostermann, Frankfurt/M 1991, 276.

nost, čeprav ga lahko občuti le razum [...].⁴ Nekoliko kasneje govori o »ciljni določenosti moje tubiti s strani tega zakona, ki ni omejena na pogoje in meje tega življenja, temveč gre v neskončno [...].«⁵ Očitno pri tem ne gre za spekulativno neskončnost, ne za sintetično moč uma, temveč za etično »kategorijo«, ki ne pripada redu *biti*, temveč redu *najstva*. Najstvo pa v nravnem dejanju postaja »dejansko«, postaja »bit«, ne da bi ga lahko reducirali na njeno faktičnost in končnost. Moralnost se sicer dogaja v fenomenalnem svetu, toda izpričuje transcendenco inteligibilnega sveta. Pri Kantu je očitno, da to »odkritje« transcendence človeka ni posledica poveličevanja ali domišljavosti subjekta, kjer bi bila na delu skrita volja do moči, ki jo Heidegger prepoznava v ozadju metafizične težnje. Prej gre za izkustvo lastne razdeljenosti med egoističnim jazom in med izzivom transcendentnega smisla. Sam se moram višje ceniti, kot se lahko faktično izkušam. Podobno velja tudi za soljudi. Neskončno presegajo svojo končno pojavnost in zato moralni zakon že vedno vsebuje medosebno razsežnost: druge osebe ne morem nikoli obravnavati kot sredstvo, temveč vedno kot »cilj na sebi«.⁶ Kljub končnemu izkustvu, ki ga imam o drugih, me mora pri mojem delovanju voditi ideja neskončnosti, ideja neskončnega dostojanstva. Nasprotno pa bi končni smisel človeka predstavljal nevarnost, da bi se človekovo dostojanstvo relativiralo in bi ga lahko podredili ciljem (tudi *idejam* v najširšem smislu), ki bi ležali zunaj njega. Zaradi tega etičnega potenciala lahko Levinas trdi, da je »idealizem konec koncev nauk o človeškem dostojanstvu [*une doctrine de la dignité humaine*].«⁷

100

Heideggerjeva rehabilitacija končnosti

Heideggerjevo zgodnje ukvarjanje s prevladujočo idejo znanosti in z iskanjem izvorne znanosti, kot razume filozofijo oz. fenomenologijo, poteka vzporedno z njegovim nasprotovanjem idealizmu v obliki tedanje »transcendentalne filozofije vrednot«⁸. Če si dovolimo močno poenostavitev Heideggerjeve kompleksne kritike, bi lahko rekli, da idealizem temelji na ontološki naivnosti. Ne zadostna ali celo manjkajoča refleksija glede smisla biti vodi k sprejetju idealne biti, iz kate-re človek razume tudi samega sebe. Ta idealna bit se izraža v mišljenju vrednot (*Wertdenken*), kar je merodajno za etiko. Fenomenologija pa se želi te naivnosti znebiti s tem, da kot »izvorna znanost« sprašuje po izvornem obzorje vsake konstitucije smisla. To obzorje je za zgodnjega Heideggerja lahko le živeto življenje, faktično izvrševanje življenja. Vsak fenomen se konstituira – ali bolje: živi

4 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Kant Werke, Bd. IV, WBG, Darmstadt 1983, 300.

5 Prav tam.

6 Prav tam, 61.

7 Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris (5. izd.) 1994, 95.

8 Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Klostermann, Frankfurt/M 1987, 119.

– znotraj faktično izvrševanega življenja.⁹ Seveda življenja ne smemo razumeti biološko ali teoretsko objektivirano. Gre namreč za tisto temeljno izvrševanje (*Vollzug*), katero že vedno *sem* in znotraj katerega se konstituira vsaka razumljivost. Izvorno obzorje je potemtakem dogajanje (*Geschehen*) oz. zgodovina (*Geschichte*). Preden nek fenomen motrimo na teoretski način in ga objektiviramo, ga »izvršujemo« oz. se le-ta dogaja v živetem življenju. Teoretska naravnost, ki fenomen iztrga iz tega živega dogajanja in motri kot nekaj »zgolj navzočega«, predstavlja skriti izvor »postvaritve« (reifikacije, *Verdinglichung*)¹⁰ in lahko bi rekli tudi idealizacije. Idealiziranje je posledica teoretske objektivacije živetelega dogajanja. Pomeni fiksiranje zgodovinskega, tj. v izvrševanju dogajajočega se smisla v objektivno, idealno in brezčasno smiselno vsebino.

Ta objektivacija ni nevtralni proces, temveč dejanje s težkimi posledicami. Pri teoretskem objektiviranju pride do zadušitve živetelega življenja in kot to formulira Heidegger, do »*Entlebung*«. ¹¹ Življenje se izgubi; postane nesamolastno. Idealizacije se tako izkaže kot nekaj, kar je življenju sovražno in idealizirani, teoretski smisel dobi prizvok nesamolastnosti (nepristnosti). Na ta način je zastavljena pot, ki omogoča Heideggerjevo kasnejšo kritiko idealistične metafizike, katera s svojim iskanjem idealnega smisla in idealne biti vodi v izgubo pristnega življenja. Če transcendentalni idealizem išče svojo najglobljo opravičenje v etiki, potem se tudi Heideggerjeva fenomenologija lahko izgovarja na nič manj etične motive. Celo več, njemu naj bi šlo za pristno (samolastno) resnico človeka oz. za njegovo pristno bit(i).

Kje se nahaja odločilna razlika med fenomenološkim razumevanjem, ki se podaja v izvrševanje faktičnega življenja, in med idealistično teoretizacijo, ki želi abstrahirati trden, objektivni smisel? Glede vloge časa. Teoretični uvid je brezčasen. Grška metafizika bistev, ki se je preko ideje *episteme* prenesla v današnjo znanost, se razume kot transcendiranje časa. Pozaba časa pa pomeni pozabo pristne biti. Če vzamemo časovno, tj. zgodovinsko obzorje mojega vedno že živetelega življenja kot nekaj izvornega, potem imamo lahko vsak poskus vzpona onkraj časa za nekaj naivnega. Četudi se zdi, da v teoretski usmeritvi lahko dospemo do navidezno brezčasnega smisla, je ta brezčasna transcendenca skrajno vprašljiva. Heidegger piše: »Tudi 'brezčasno' ali 'nadčasno' je glede svoje biti 'čas(ov)no'. In to ne le na način privacije nasproti 'časovnemu' ali 'v času' bivajočemu, temveč v

⁹ Prav tam, 21.

¹⁰ Gre za nasprotje od »erleben« (doživeti) v smislu odtujitve od življenja, zamrtja. Heidegger to imenuje tudi »proces fiksacije v določene oblike, ki omogočajo razpoložljivost« (Prozess der gestaltgebenden Verfestigung zur Verfügbarkeit). Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA 58, Klostermann, Frankfurt/M 1993, 119.

¹¹ Prav tam, 232.

pozitivnem smislu, ki pa ga je potrebno šele razjasniti.«¹² Povedano drugače: ne obstaja nikakršen izhod iz časovnega dogajanja, katero mi že vedno *smo*. Zato je bolj na mestu vprašanje, kakšen časovni, zgodovinski (dogajajočnostni) smisel imajo tako imenovani idealni, transcendentni, brez- ali nadčasni pomeni. V kakšnem izvrševanju življenja se izvorno dogajajo (tj. se konstituirajo) in kaj je njihov živeti smisel? V tej povezavi bi lahko govorili o fenomenološki redukciji na izvorno obzorje dogajanja (izvrševanja življenja) oz. na njemu pripadajočo časovnost, čemur je podvržen vsak fenomen, še zlasti domnevni brezčasni fenomeni, ki naj bi bili onkraj »dogajanja«. Tu je potrebno iskati tudi smisel in naloge Heideggerjevega projekta fenomenološke destrukcije »zgodovine ontologije«¹³ oz. metafizike.

Čas oz. zgodovinskost postaneta pri Heideggerju izvorno in neobhodno obzorje biti in smisla. Končnost, ki je neposredno povezana s časom, dobi tako absolutni pomen. Metafizični predsodki proti končnosti, ki izhajajo iz primerjanja z idealom neskončnosti, otežujejo pridobitev njenega izvorno pozitivnega pomena, tako rekoč njene temeljne in vse omogočujoče »pozitivnosti«. »Konca« v besedi *končnost* ne smemo razumeti na idealistično-spekulativen način, temveč ga je potrebno razlagati fenomenološko-pozitivno. Heidegger piše: »Končno je pri tem vedno potrebno razumeti v grškem smislu *πέρας* = meja, kot tisto, kar neko stvar končuje in izpolni (*vollendet*) v tem, kar je, kar jo zameji v njeno bistvo in na ta način omogoča, da se pojavi (*hervortreten lässt*).«¹⁴ Konec ni pomanjkljivost, temveč dokončanje v smislu dovršitve, izpolnitve. Končne biti ne smemo meriti po metafizičnem idealu neskončnosti, temveč se njena pozitivnost vzpostavlja iz odnosa do nič. Nič pa spet ne pomeni negativne omejitve, temveč tisto prvo omogočanje. Neskončnost (*aperion*) ali brezmejnost bi bile s tega vidika nekaj grozečega, nekaj ne(do)umrljivega in brez identitete. Meja daje obliko, nekaj (do)pušča v njegovo identiteto in v prisostvovanje. S pojmom meje je tesno povezan pojem obzorja, horizonta. Grški glagol »horizein« pomeni nekaj omejiti (*horos* pomeni mejo), toda ne v smislu utesnitve, temveč v smislu omogočanja, v smislu dajanja prostora. S tem ko horizont zariše meje, odpre in daje prostor.¹⁵

12 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 18–19.

13 Prav tam, 39.

14 Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt/M. 1987, 230. Podobno o tej tematiki: »Meja (*πέρας*), razumljiva grško, ni to, pri čemer se nekaj neha, temveč to, znotraj česar nekaj nastane, znotraj česar nekaj stoji kot v nečem, kar to, kar je nastalo tako in tako 'oblikuje', ga dopušča, da stoji v neki obliki in kot obstojno prisostvuje. Kjer tisto, kar omejuje, manjka, nekaj ne more prisostvovati v tistem, kar je.« (Martin Heidegger, *Parmenides*, GA 54, Klostermann, Frankfurt/M 1982, 121).

15 Več o tej tematiki prim. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Böhlau, Wien 1997, 119–136.

Takšen pozitivni pomen meje v smislu omogočanja je razviden pri eksistencialni analizi smrti, kot jo Heidegger predstavi v *Biti in času*. Smrt pomeni dokončno mejo tubiti. Toda le skozi to mejo oz. v odnosu do nje pridobi tubit svojo samolastno, pristno bit. Ne gre torej za omejitev tubiti, temveč za njeno najvišje omogočanje. Smrt je najvišja možnost, ki je pred vsemi drugimi možnostmi in te sploh omogoča. Tubit je tako »bistveno« končna. Neskončna tubit, eksistenca brez smrti, bi bila strogo vzeto pri Heideggerju protislovje; bila bi »contardictoire dans les termes«, kot dobro pripomni Levinas.¹⁶ Do-končnost smrti je iz Heideggerjeve perspektive absolutno nujna. V njegovem poznem mišljenju je končnost mišljena v povezavi z dogodjem. Kot razodeva že pomen besede, stoji dogodje v diametralnem nasprotju do metafizične brezčasnosti. V mišljenju dogodja ni mesta za neskončnost.

Končnost biti vključuje tudi končnost smisla. V Biti in času je smisel razumljen kot tisto obzorje (»področje zasnutka«), »znotraj katerega se vzdržuje (drži, vzpostavlja – B. K.) razumljivost nečesa« (*worin sich Verständlichkeit von etwas hält*)¹⁷. Kakor ne more obstajati obzorje brez meje, tako tudi ne more obstajati smisel, ki ne bi bil na bistveni način končen. Neskončnost dobesedno ni smiselna in zanjo tudi ne more veljati vprašanje smisla. Če bi bilo življenje neskončno, se vprašanje smisla sploh ne bi moglo postaviti. Šele spričo končne biti se pojavi takšno vprašanje. Človeško življenje ima lahko smisel prav zato, ker je končno in umrljivo. Dostojanstvo človekove tubiti izhaja iz njegove zgodovinske enkratnosti (končnosti) in možna prekoračitev te končnosti bi tubiti odvzelo njeno resnobo (smrti), s tem pa tudi njeno pristno dostojanstvo.

Etika in neskončno

Nevarnost, ki jo Levinas vidi pri Heideggerju, se nanaša na novo »absolutno« v njegovi misli, namreč na čas oziroma zgodovino. Pri poznejši misli Heideggerja namesto eksistencialne perspektive, kot jo poznamo v *Biti in času*, stopi v ospredje dogajanje oz. zgodovinskosti biti (*Seyn*). Ničesar ni, kar bi lahko transcendiralo to zgodovino biti. »Usoda« (*Geschick*, poslanost) biti pomeni vladanje prepadne svobode, katero pa ravno zaradi nepreračunljivosti dogodja lahko razumemo in sprejemamo kot dar. Ne obstaja noben kriterij, ki bi se nahajal zunaj zgodovine in bi lahko sodil ter presojal zgodovino. Poglavitni etični problem pri Heideggerju zato ni pogosto očitani decizionizem (v povezavi v delom *Bit in čas* ter držo »odločnosti«),¹⁸ ki sicer tudi v mišljenju dogodja ni povsem presežen, temveč od-

¹⁶ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, ed. J. Rolland, Grasset, Paris 1993, 56.

¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 151.

¹⁸ Glede tematike prim. Helmuth Vetter, »Heidegger und die Ethik. Materialien zur Klärung einiger möglicher Missverständnisse«, v: Helmuth Vetter, Günther Pöltner, Peter Kampits, *Verantwortung. Beiträge*

sotnost vsake nadzgodovinske »mere«. Smisel (resnica) in s tem osnova vsakega presojanja so imanentni zgodovini. V duhu Levinasa bi to lahko izrazili tudi kot odsotnost vsake možnosti, da bi zgodovino presojali s stališča »človeškosti« oz. »človečnosti« (absolutnega etičnega dostojanstva človeka). Zgodovinski dogodki, tudi »rane stoletja«, katerih priče sta bila tako Heidegger kot Levinas, bi bili potemtakem usoda in poslanost zgodovine. Glede njih ni možna sodba, ki bi se lahko opirala na instanco zunaj zgodovine.

Ali gre zgolj za še nepreseženo, še ne »preboleno« metafizično mišljenje, če popustimo skušnjavi, da bi lahko o zgodovini presojali z absolutnega vidika in rekli, da obstajajo določena človeška dejanja, ki so absolutno in brezčasno nepravilna ali celo zla? Ali je občutje podrejenosti človeške usode »poslanosti« zgodovine kot nečesa nepravilnega zgolj določeno zgodovinsko občutje, ki je časovno pogojeno? Ne glede na to, kako se vsak posameznik sooča s sprejemanjem svoje končnosti, se postavlja širše družbeno vprašanje, kakšne posledice izhajajo iz takšnih nazorov za naše skupno življenje. Ali ta moč zgodovinskosti ne zahteva nov razmislek glede humanosti človeka, ne da bi morali pri tem zapasti stari metafizični absolutizaciji človeškega bistva?

104 Kot primer iskanja odgovorov na ta vprašanja lahko služi Levinas. Pomembnejše kot izsledki njegove misli so njegove postavitve vprašanj. Tudi če za Levinasa ne pride v poštev povratak k stari metafiziki, pa je potrebno to, za kar metafiziki gre, vzeti resno. Kot najpomembnejše se kaže zagotovitev absolutnega človeškega dostojanstva. Zato je potrebno iskanje neskončnega smisla človeka razumeti iz takšnih etičnih motivov. Levinas neskončnosti ne išče več v umski zmožnosti človeka, temveč v njegovi na novo razumljeni pasivnosti. V zgodovini metafizike je po Levinasu povezava med »zmožnostjo« uma in idealom neskončnosti privedla do potenciala nasilja, ko je um želel »brez konca« razširiti svojo moč. *Mutatis mutandis* bi lahko pri tem prepoznali bližino Heideggerjevi tezo o metafizičnem bistvu današnje tehnike oz. tehničnega razumevanja biti – namreč kot vladavino neskončne aktivnosti obvladovanja in razpoložljivosti, ki današnjega človeka določa v njegovem »bistv(ovanj)u«. Levinas se zato zavzema za radikalno ločitev neskončnosti od aktivnosti človeka. Človekovo biti se izvorno dogaja v »pasivu«, v trpniku, kar pride do izraza v različnih opredelitvah: nagovorjenost, poklicanost, prizadetost. Človek ostaja bistveno vezan na končnost, saj ne poseduje nobene zmožnosti, ki bi mu omogočala izhod iz njegove končne *conditio*. Toda človek je obenem naslovnik poziva oz. zahteve, ki prihaja od zunaj in ki je ne more zaobjeti v svoje (končno) razumevanje. Ta nagovorjenost ali naslovljenost ne pozna ne

mere ne konca – zato lahko govorimo o neizmernosti in neskončnosti, ki se upira vsakemu dojetju oz. prevzetju s strani dejavnega subjekta.

Če naj ima neskončnost smisel s fenomenološkega vidika, potem je potrebno relativirati vladavino obzorja (horizonta) in vezanost vsakega smisla (pomena) na določeno obzorje. Obzorje je po svojem bistvu končno. Da bi presegel to končnost, poskuša Levinas umestiti medčloveški odnos zunaj mišljenja, ki je vezano na obzorje. Odnos do drugega »iz obličja v obličje« (*face-à-face*) ne predpostavlja nobenega skupnega obzorja.¹⁹ Drugost drugega obstaja v tej absolutni zunanosti, ki vključuje popoln prelom z čimerkoli skupnim. Iz tega »onkraj« me drugi etično nagovarja in njegovega poziva ne morem nikoli privesti v moje obzorje razumevanja. Namesto »zbranosti« obzorja gre tu za vladavino neukinljive razlike, ki z vidika zbirajočega logosa²⁰ nasprotuje njegovi logiki in se izpostavlja očitku nesmiselnosti. Toda ali je moč omejiti smisel (pomenljivost) samo na zbranost ali pa obstaja možnost drugačnega smisla? Kako bi bilo, če bi bil smisel na poseben način povezan z razliko, če bi se dogajal kot razlika oz. bi »bil« razlika? Ali se pri tem ne bi bit »prelomila« in bi se odprl pomen oz. pomenljivost onkraj biti, drugo-od-biti? Tu gre torej za vprašanje, kaj smisel dela smisel, kaj je »bistvo« smisla. Za Levinasa smisel, ki je kot »področje snovanja« (*Entwurfsbereich*) vezan na idejo obzorja, nima zadnje besede. Zato si strastno prizadeva za drugačno, etično smiselno (pomenljivost, *signifiance*), ki se navezuje na razliko, na diferenco. Diferenca se po Levinasu »dogaja« kot etična ne-indiferenca, kot etična odgovornost. Smisel se dogaja v etičnem »eden-za-drugega« (*l'un-pour-l'autre*),²¹ kjer ta razlika do drugega, ki je ni moč nikoli ukiniti, pomeni nikoli zaključeno in zato neskončno odgovornost za drugega. V zaostreni formulaciji, ki izgubi navidezno splošnost in se glasi samo še »za-drugega« (*pour-l'autre*), gre za takšno »biti«, ki je tu za drugega in prav zato ga »ni«, kajti povsem se predaja in použiva v tem »za-drugega«. Razlika med menoj in drugim se pri poznem Levinasu prenese v prelom znotraj subjekta samega, ki ne pozna več zbranosti in miru, temveč se vseskozi nahaja v etičnem nemiru. V neskončni poklicanosti (odgovornosti) za drugega se »dogaja« (*se passe*) neskončnost – kot bi rekel Levinas –, ki sploh ni več moja (z)možnost, temveč predstavlja čisto pasivnost (*passivité*) – pasivnost, ki me ne spusti in ki v tem pasijonu (utrpelosti) izvršuje drugačno, etično smiselno.²²

Neskončna etična zahteva podeljuje človeku neskončni smisel, ki gre preko končnosti dogajanja biti (oz. zgodovine). Ta smisel je sposoben izreči sodbo tudi o

19 Prim. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Haag 1980, 52sl.

20 Prim. Martin Heidegger, *Heraklit*, GA 55, Klostermann, Frankfurt/M 1979, 148.

21 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Haag 1978, 64.

22 Prav tam, 187.

zgodovini. Drugi, za katerega sem odgovoren, sodi tako mojo kot tudi splošno zgodovino. Ta sodba se sicer vedno artikulira zgodovinsko, toda etična zahteva, ki to sodbo motivira, presega zgodovino in se ne pusti relativirati z njene strani. Samo v tem etičnem smislu transcendirata človek zgodovino in ima neskončni smisel. Levinas ne sledi metafizičnemu iskanju zmage nad smrtjo, s čimer bi presešli tudi končnost. Neskončnost človeka ni poistovetena z njegovo neumrljivostjo. Ali kot pravi Levinas: »Odnos do neskončnega je odgovornost enega smrtnika za drugega smrtnika.«²³ Kljub temu, da je umrljiv in končen, je človek v odnosu do neskončnosti – nahaja se namreč pod neskončno zahtevo odgovornosti. V tem je tudi njegovo absolutno dostojanstvo.

Morda je najgloblja težnja fenomenologije v tem, da v končnem fenomenu odkriva skrito globino, da bi ga tako sploh lahko ustrezno cenili in spoštovali. Potem takem bi fenomenologija že vedno vključevala svojevrstno »transcendiranje« končnega, ki je etično motivirano in orientirano. O tej težnji nedvomno priča tudi Heideggerjeva miselna pot. Zato pričujoče kritike njegovih izhodišč, ki se inspirira pri Levinasu, ne gre razumeti kot splošno sodbo glede njegovega dela. Zaostrena kritična stališča so izraz krize, v kateri se danes nahajata človek in njegova »humanost« in ki zahteva temeljit razmislek. Grožnje tehnične dobe in naraščajoča instrumentalizacija človeka ne kličejo le po ovédenju glede zgodovinskega »bistva« (*Wesen*, biti) človeka in po iskanju »epohalne« (v Heideggerjevem smislu) rešitve. Morda je potrebno pričeti bolj skromno: z vsakdanjo etično senzibilnostjo, da so kljub omejenosti in končnosti našega védenja možni absolutni imperativi in da neskončnost predstavlja pomembno etično referenco.

23 Emmanuel Levinas, *La mort et le temps*, L'Herne, Paris 1991, 135.