

MARIO RUGGENINI

KRISIS:

EVROPSKI NIHILIZEM IN USODA SUBJEKTA

Evropa v pretresu: vprašanje fenomenologije.

153

Ko se uvedemo v vprašanje o Evropi, kakršno si lahko postavimo na podlagi fenomenologije, smo prisiljeni, da se predhodno vprašamo, kaj je vprašanje fenomenologije sploh. To nam omogoča, da razumemo miselni preobrat, ki ga Husserl doživlja, ko se v zadnji fazi svoje raziskovalne poti obrača k analizi evropske krize, izhajajoč iz krize evropske znanosti. Husserlove raziskave iz dvajsetih let potekajo namreč v znaku problematike poslednjega osnovanja filozofije, se pravi v znaku ideje, da je transcendentalna fenomenologija *philosophia prima* (*Erste Philosophie*, 1923/24), v znaku kritike logičnega razuma v fenomenološko-transcendentalni perspektivi (*Formale und Transzendente Logik*, 1929) in v znaku radikalizacije kartezijskega navdiha pri fenomenološkem pojmovanju subjektivnosti. Pariško in strasburško predavanje ter dodelava besedila *Kartezijskih meditacij* pa zaključujejo delo tistih let in nas vpeljejo v zadnjo fazo Husserlove filozofske dejavnosti iz tistega skrbi polnega časa, ki ga naznanjajo težave pri predelavi *Meditacij* v nemške izdaji

besedila, namenjenega francoskemu prevodu.¹ Tudi z ozirom na ostale teme iz dvajsetih let, ki jih poznamo preko izdaje Husserlovih predavanj in preko njegovih neizdanih spisov (o fenomenološki psihologiji, analizi pasivne sinteze in fenomenologiji intersubjektivnosti), lahko danes kakor takrat filozofova razglasitev evropske duhovne krize, povezane z radikalnim neuspehom pri evropskem izvornem poklicu za znanost, preseneti vse tiste, ki so sledili etapam Husserlovega raziskovanja: povsem nepričakovano naletimo na izjavo, da mora fenomenologija prevzeti nase dramatično zgodovinsko odgovornost.

Vprašajmo se torej: katero je vprašanje fenomenologije, ki ga temeljno izpraševanje *Krize* obelodani? Zagovarjal bom tezo, da fundamentalistično in na svojo transcendentalno in konstitutivno funkcijo pritrjeno pojmovanje subjektivnosti, kakršno pač izhaja iz *Krize*, razodeva, da je vprašanje fenomenologije vprašanje smisla.

154

Dostop k poslednjemu osnovanju smisla poteka, kot je znano, preko *epoché* naravne drže do redukcije vsake realnosti na fenomenološki karakter objekta. Pri tem postopku gre pravzaprav za potrditev objektivnosti objekta oziroma dejstva, da je vsaka stvar in vsako živo bitje, celo vsaka oseba, različna od jaza izkušnje, res taka, ker ne določuje smisla svojega bivanja sama na sebi, temveč ga prejema od odnosa s subjektom, s katerim je v razmerju. *Biti objekt torej pomeni biti smislen za subjekt*, saj prav intencionalnost pogojuje bit objekta (subjekt se namreč intencionalno obrača na objekt in s tem omogoča vedno kompleksnejše in integrirano konfiguracijo smisla). Ni objekta brez smisla, ampak prav zaradi tega ni objekta brez subjekta. Če problematika *epoché* in redukcije postavlja v teh terminih vprašanje subjekta kot vprašanje osnovanja smisla, smemo trditi, da to predstavlja za Husserlov idealizem razrešitev realnosti v objektivnost, pogojeno od subjektivnosti subjekta.

To je pravzaprav za fenomenološko razmišljanje nujen *telos*, obenem pa nam razkriva napetost, pri kateri se tovrstno razmišljanje navdihuje.

Zasledimo ga lahko v *Krizi*, a tudi v besedilih iz prejšnjih let. Zadnje Husserlove strani nam dajejo razumeti usodo fenomenologije v vlogi transcendentnega idealizma. *Vprašanje fenomenologije se razleti v radikalnih terminih v epohalni uri krize smisla* (in opravičuje Husserlovo obsedenost pri vztrajanju v odločujočem koraku redukcije kot predhodnem in nujnem pogoju za vsako fenomenološko raziskavo). Utemeljivitvene strategije za zadnje osnovanje smisla se rojevajo iz epohalne izkušnje, da je smisel defekten, da mu nekaj manjka; človek se ne prepozna več kot subjekt v tistem svetu, ki ga je, kakor razlaga *Kriza*, moderna znanost naredila za izmerljivega in ga zreducirala na njegove kvantitativne aspekte. Človek je izgubil svoje živo in neposredno razmerje z *Lebensweltom*. Heidegger bo v sledi teh ugotovitev razvil svoje radikalno izpraševanje o usodi tehnike. Habermas bo odklonil Heideggerjevo radikalizacijo in bo od Husserla prevzel problematiko *Lebenswelta* ter uvedel v družbeno-političnem smislu pomemben pojem kolonizacije sveta življenja.

Pri tem pa je treba poudariti, da je sicer Husserl že mnogo pred *Krizo* in tematizacijo strateške funkcije ideje *Lebenswelta* poklical na zagovor ponareditev odnosa subjekt-objekt s strani objektivizma znanosti in še zlasti s strani eksperimentalne psihologije. Znanstveni objektivizem namreč predpostavlja izgubo dimenzije smisla: vse je objekt, zato ni niti subjekta niti smisla, saj je vse edinole izmerljiva količina. V *Filozofiji kot strogi znanosti* je Husserl zapisal, da je zaradi svoje eksaktnosti psihologija postala model za rigorozno znanost in zaradi tega sprožila "naturalizacijo zavesti" in zreducirala znanost na "znanost o empiričnih dejstvih", nesposobno, da ugotovi razloge za katerokoli normativnost. Posledica tega negativnega preobrata je "postvarjenje zavesti" ("*das Bewußtsein verdinglichen*"), ki nastane, ko pač zmanjka razlikovanja med doživetjem stvari in doživljanjem zavesti. Zaradi tega vidi Husserl v kraljevanju naturalizma tudi "rastočo nevarnost" za našo civilizacijo ("*eine wachsende Gefahr für unsere Kultur*"). V *Krizi* zasledimo namreč izjavo, tako v vsebini kot v obliki na las podobno formulacijam iz nekega spisa izpred petindvajsetih let²: znanosti, ki se ukvarjajo samo z dejstvi, ustvarjajo ljudi, ki so sposobni samo dejstev ("*Blosse Tatsachenwissenschaften machen blosse Tatsachenmenschen*").

Smemo torej izjaviti, da z obelodanitvijo epohalne usode fenomenologije *Kriza* obenem razkriva globoko etično-politično poslanstvo, ki je bilo skoraj povsem prikrito v dominantni teoretični drži. V odločilnejši vlogi kot moto "*Zu den Sachen selbst*" se v ospredju znajde Husserlov napor, da se zoperstavi *napredovanju nihilizma*, se pravi izgubi smisla življenja in sveta. Izguba smisla zahteva rekonstrukcijo subjektivnosti in ponovno osnovanje moderne izkušnje bivanja. *Kriza* je poslednje zagotovilo, da Husserlovo razmerje z Descartesom ni samo priložnostno, še manj pa sad nesporazuma, saj razkriva moderne korenine fenomenološkega izpraševanja sveta.³ *Izkušnja nihilizma* postavlja zahtevo, da odkopljemo korenino, ki jo moderno doživljanje bivanja kot smisla pogreza v uveljavitev subjektivnosti kot principa. Nietzschejevo epohalno vprašanje in Nietzschejev krik sta tudi Husserlovo vprašanje in Husserlov krik: "Nihilizem je pred vrati. Od kod nam prihaja ta najgrozlivejši od gostov?" Husserl se strinja s temeljno izkušnjo, ki jo Nietzsche izpove v nekem poznem zapisku: "Kaj manjka za zgodovino evropskega nihilizma? *V bistvu: manjka ji smisel.*" Prav tako se tudi Husserl z isto vnemo zavzema za diagnozo: "Nihilizmu se ne moremo izogniti, če ne razumemo njegovih temeljev".⁴

II. Nihilizem in teleologija razuma

A. Evropa v krizi je po Husserlovem mnenju izgubila smisel svojega razmerja z realnostjo oziroma z lastno zgodovino. Kriza Evrope je v dejstvu, da se evropsko človeštvo znajde v svetu, ki ne ustreza več njegovim idealom in njegovim vrednotam. Kriza Evrope je kriza smisla Evrope, se pravi *kriza Evrope kot projekta smisla*.

Ni torej neutemeljeno, da tolmačimo problem fenomenologije, ki ga *Kriza* obelodani, kot *problem evropskega nihilizma*, se pravi kot problem pojemanja evropskega smisla za svet.

Ko pojema smisel za svet, pojema tudi sposobnost evropske zavesti, da rekonstruira svojo zgodovino (z izhodiščem v grškem izvoru) kot opravičilo za lastno uveljavitev na planetarnem nivoju: pomen in smoter

zgodovine sta nemreč povezana z uveljavitvijo evropske racionalnosti oziroma evropskega duha, ki je po Husserlovem mnenju sestavljen iz filozofije, in se skladata prav z opevanjem zgodovinske naloge filozofije. V času *nihilizma* pa se odigrava možnost teleološke dovršitve razuma, torej tudi možnost evropske zavesti, da se razume kot zgodovina progresivnega ustvarjanja smisla sveta. *Skrivnost modernega izuma zgodovine*, ki je dosegel svoj vrh v velikih metafizičnih sistemih iz prejšnjega stoletja, je namreč potreba, da se tudi preteklost podredi sedanji uveljavitvi subjektivnosti: to je jamstvo, da je zgoraj omenjena dovršitev nasploh mogoča. Brez vrnitve k svojemu izvoru – brez možnosti, da se vsak “tako je” spremeni v nujnega predhodnika tega, kar je sedaj – in brez komplementarne anticipacije končnega zaključka *je namreč zgodovina onemogočena* ali vsaj onemogočena v svojem modernem pomenu *zgodovine smisla*. Zahteva po smislu, ki podeljuje subjektu najvišjo oblast nad bitjo stvari (realno je to, kar je za subjekt smiselno) bi brez njiju obvisela nad dvojnim neznosnim breznom. Teleološki pogled na zgodovino daje subjektivnosti dvojno zagotovilo, ki ga ta potrebuje v istem trenutku, ko pripravlja razrešitev pretekle temačnosti in bodoče negotovosti v sedanji samogotovosti subjekta. Evropa smisla, Evropa zgodovine sveta kot duhovne zgodovine, je Evropa poslednje konfiguracije, ki jo moderna subjektivnost pridaja svoji osnovni potrebi po smislu – Evropa take realnosti, ki naj smiselno odgovarja svojemu razmerju s subjektivnostjo. V tej svoji poslednji konfiguraciji subjektivnost sicer prevzame odgovornost sveta, a še vedno išče lastno potrditev. *Subjektivnost kot evropski duh išče prej smisel sveta kot pa svojo resnico*.

B. Za obdobje *Krize* je značilno zelo gosto prepletanje bistvenih filozofskih motivov in tem iz filozofije zgodovine, kot je razvidno iz pred kratkim izdanega *Ergänzungsband* (R. N. Smid, neobjavljeni teksti iz let 1934/37). Zelo pomembno je dolgo besedilo *Teleologie in der Philosophiegeschichte*, ki ga urednik izdaje predstavlja kot Husserlovo filozofsko oporoko (“Husserls philosophisches Testament”).⁵

V elaboraciji svoje teleologije evropske filozofske zgodovine se Husserl ne zaustavi pri ugovoru pozitivističnega značaja, češ da njegova rekonstrukcija

zgodovinskega izvora filozofije in njenega ponovnega začetka pri Descartesu temelji na interpretacijah in ne na dejstvih. Husserl želi najti v zgodovini neko "boljšo in poučnejšo pot" kot je tista prvotna in nezgodovinska pot iz *Idej I*. Ta pot naj bi vodila k popolni osvetlitvi ideje filozofije. Kriza sodobne Evrope pretresa temelje filozofije in zahteva preosnovanje same možnosti filozofije kot znanosti. Tako imenovana "zgodovinska pot" je v "metodični predstavitvi notranje teleologije najbližje zgodovine" in razlaga, kako se Kartezijeva ideja razširja preko Locka do Leibniza in Huma ter preko Leibniza in Wolfa do Kanta. Kritična poglobitev v slogu radikalne *epoché* omogoča, da se pod gladino neresnične teleologije pojavlja prava teleologija, ki zares vodi zgodovino. Kot je zapisal Husserl, gre prav po tej poti pristopiti k "transcendentalni subjektivni *Geschichtlichkeit*"⁶, ki je edina resnična že po svojem izvoru. V bodoče se bomo povrnili na to zapleteno strukturacijo "zgodovinske poti" in na dejstvo, da le-ta ne nastaja samostojno in izključno na podlagi zbiranja zgodovinskih podatkov.

158

Spomnimo se vendar, da je na dunajskem predavanju maja 1935 Husserl govoril o "absolutni historičnosti (*absolute Historizität*), v kateri "univerzalnost absolutnega duha" doumeva prav vsako bitje, ter razjasnil, da se ji "podreja tudi sama narava kot duhovna tvorba". Zahtevam fenomenologije v tej zadnji verziji seveda sploh ni potrebno kaj dodati, saj je razvidno, da jim nič ne manjka. Husserl je po drugi strani pravkar pojasnil, da "je intencionalna fenomenologija prvič naredila iz duha kot takega področje izkustva in sistematične znanosti": tako lahko filozof odgovarja "navideznemu brodolomu racionalizma" s pomočjo prenovljene izkušnje razuma. "*Ratio* ni nič drugega kot samorazumevanje duha, zares univerzalno in zares radikalno v obliki univerzalne zgodovine znanosti"; omogoča ga nova znanstvenost, ki ji je fenomenologija odprla pot prek potujčenja razuma, izgubljenega v slepih ulicah naturalizma in objektivizma. Fenomenologija ponovno dodeli razumu svojo resnično odgovornost do smisla totalne biti, in obenem odkriva "teleologijo evropske zgodovine", tokrat preko "elaboracije ideje *Evrope kot zgodovinske teleologije* neskončnih smotrov razuma". Na ta način je po Husserlovem mnenju jasno, da "*so evropski svet ustvarile ideje razuma, se pravi duh filozofije*". Samo od tega duha lahko pride do preнове Evrope, do odrešitve od barbarstva

“na podlagi junaštva razuma, ki lahko dokončno prekosi naturalizem.” V tem junaštvu je racionalizem, ki je potreben za pravo filozofijo, če je le-ta “sam razum v stalnem samopojasnjevalnem gibanju, z začetkom v svojem prvem vdoru v življenje človeštva”. Husserlov poziv k racionalnosti odkriva voluntaristično plat njegovega pojmovanja razuma v obliki *volje po razumu* in razkriva njegove najbolj razvidne moderne poteze. “Filozofija je racionalnost ... kot volja, da se dospe k pravi in polni racionalnosti (*im Erringenwollen der wahren und vollen Rationalität*). Taki ideji lahko pravzaprav sledimo v neskončnost, pa čeprav vselej na podlagi zaključne oblike (*Endgestalt*), ki je obenem začetna oblika (*Anfangsgestalt*) neskončnosti in relativnosti novega reda.”

Teleološka dinamika univerzalnega duha kot evropskega duha oziroma “neskončen napredek razuma”, se zaključuje na podlagi “samorazumevanja filozofirajočega ega”. Ta je za Husserla “nosilec absolutnega razuma v svojem prihodu k samem sebi”. Apodiktičnost bivanja Jaza – subjekta kot samovedenja (“*sein Für-sich-selbst-sein*”) se torej potrdi kot osnova Husserlovega stališča glede krize evropskega človeštva, se pravi etično-filozofske prenovе, ki jo je sam oznanjal.

159

Treba je opaziti, da je za Husserla filozofirujoči ego (čeprav povzdignjen v transcendentalno dimenzijo absolutne subjektivnosti) še vedno povezan s človekovo človečnostjo, ki jo *Kriza* obravnava na sicer nejasen način kot “samoobjektivacijo transcendentalne subjektivnosti v svetu”. Človek razume svoj poklic v globlji odgovornosti do lastnega bivanja v svetu absolutnega samorazumevanja, ki prepaja življenje subjekta v svetu in ga hkrati presega v preobrazbi svoje znotrajsvetne biti. Če biti-človek pomeni “biti-racionalen zaradi svoje volje po racionalnosti (*vernunftigsein im Vernunftigsein wollen*)”, predstavlja “življenje v apodiktičnosti” obenem mejo in “neskončno ekstenzijo življenja, ki se steguje k razumu”. Biti človek, zaključí Husserl, je biti v teleološkem smislu, v smislu bivanjske nuje: “*Menschsein ist Teleologischsein und Sein-sollen*.”⁷ Etična destinacija evropskega človeka se končno razodeva v nujni potrebi po filozofski spreobrnitvi v fenomenološko-transcendentalnem smislu. Iz tega neizpodbitno sledi, da je rešitev Evrope

povezana, kot sem pač želel dokazati, s svojo filozofsko oziroma fenomenološko spreobrnitvijo.

C. Motiv odgovornosti kot volje do smisla se pojavi v razmišljanju o usodi Evrope in se prepleta z motivom teleologije razuma. Spodbuditev filozofije za ponovno rojstvo Evrope se navsezadnje razodeva kot *poziv k evropskemu človeku svojstveni volji po racionalnosti*. Goreči govor na dunajskem srečanju, emfatičen do meja naivnosti, ne prikriva tragično obarvanega poziva k razumu in k filozofiji. Ukinitev zgodovine in v zgodovino prelivajoč se teleološki optimizem, ki zajamči razvoj dogodkov v obliki zgodovine smisla, ter grobo razkritje, da je *razum, ki bi moral za človeka predstavljati razsvetljenje, konec koncev samo volja po smislu*, dokazujejo dramatično poštenost misli, ki je v obliki metafizike subjektivnosti že izrabila vse svoje adute.

160

Če se zopet vrnemo k Nietzscheju in postavimo problematiko nihilizma kot izhodiščno točko, lahko razberemo, da je izid velikega napora pri preosnovanju filozofije in Evrope zavest, da *obstaja smisel le, če obstaja volja, ki ga je sposobna hoteti*.

Kaj pa je izvor volje? Katera je njena resnica? Zgovorno je, da je Husserl zaključil dunajsko srečanje s tem, da je Evropo pozval k previdnosti pred utrujenostjo (*Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit*); prav tako je Nietzsche branil življenje pred utrujenostjo nihilizma, ki se predaja pomanjkanju smisla oziroma patosu "vsega zaman".

V drugih besedilih iz tega obdobja išče Husserlovo nepopustljivo filozofsko vztrajanje zadnje meje tistega brezupnega odpora, ki mora dopustiti ponoven prejem fenomenološkega načrta in legitimirati velik program ponovnega osnovanja evropskega duha. V znani *Beilage XXVIII* (poletje 1935) je Husserl zapisal: "Naravno vem za to, k čemur težim pod okriljem filozofije kot k namenu in področju svojega dela. Hkrati pa tega ne vem. Kateremu mislecu pa je 'vedenje' kdaj zadostovalo, za koga je filozofija kdaj prenehala biti vprašanje njegovega filozofskega življenja?" Samo "drugo-razredni misleci" se zadovoljujejo z definicijami ali z zgolj jezikovnimi

pojmi in na tak način razdirajo "problematični telos" filozofskega razmišljanja. Husserl izpove izredno zanimivo sugestijo, ko razmišlja o tem, da "se v tistem temačnem 'vedenju', kot pač v verbalnih konceptih vseh formul, skriva Zgodovinsko (*steckt das Historische*), ki v svojem lastnem smislu predstavlja duhovno zapuščino filozofa": v tej zapuščini vidi Husserl povezavo z drugimi, preko katere se ljudje poenotijo v filozofskem pogovoru, tako v prijateljskem kot v sovražnem razmerju.⁸

Ob vsem tem je treba predvsem poudariti vdor temačnosti Zgodovinskega, saj se s tem vdorom jasnost filozofske ideje zamegli. Uganka zgodovine skriva namreč v sami sebi Nerazberljivo, ki se odvija v odnosu z ostalimi, se pravi zgodovinski polom telosa, ki naj bi bil "*aus innerer apodiktischer Berufung*", – kot se Husserl izraža – za filozofa kategorični imperativ. Le-ta namreč ne poenoti številnih udeležencev dialoga v eno edino filozofijo, pač pa jih brezupno ("*hoffnungslos*") porazgubi v mnoge filozofije. Filozofija se za Husserla, vsaj kot ideja, ne sklanja v množini: "*Philosophie als Zweck hat nicht einen Plural. Alle Philosophien erstreben die Philosophie, die ihrem Sinne nach die einzige ist.*"

161

Tovrstna paradoksalnost filozofije predstavlja za Husserlovo pojmovanje prav brezizhodno situacijo ("*Ich muss mir das eingestehen*"), ki izvira iz dejstva, da sam nemški filozof išče razumevanje "enotnega telosa" ali presvetle ideje, ki naj bi pokazala smisel njegovega filozofskega življenja in vodila pot univerzalnega (oziroma evropsko univerzalnega) duha prav v porazgublajoči temačnosti zgodovine. Husserl sicer priznava, da "vsak filozof 'jemlje iz zgodovine' filozofov iz preteklosti", to pa s takimi kritičnimi rezervami, ki mu omogočajo izpeljavo "zgodovinske poti" legitimacije sicer nejasno in nedoločeno opredeljenega filozofskega namena.

Zgodovinska pot pa ne daje neposredno iskanih rezultatov, marveč dokazuje, da "filozofija, kot jo najdemo v filozofijah od svoje prvotne postavitve (*Urstiftung*), ni še prišla do točke, v kateri bi se pokazala možnost njenega smisla (*ihre sinnhafte Möglichkeit*). Husserl je iz te ocene izpeljal posledico, da nobena izmed tradicionalnih filozofij ni mogla zares biti filozofija. V drugih delih govori Husserl z dramatično

odkritostjo o protislovnosti filozofa, razpetega med "apodiktikčnostjo potrebe po filozofiji" in pravico skepse, ki jo sam kliče na pomoč ozirajoč se na svoj primer.¹⁰

V tem težavnem trenutku osnovanja fenomenologije v Husserlovem smislu je poziv na *Besinnung*, osmislitev. "*Es bedarf der Besinnung*", "moramo se orientirati".¹¹

Osmislitev (*Besinnung*) pretrga temačnost zgodovine in se resnično povzdigne nad njo, nad njeno mnogotero in neobvladljivo kontingenco, ter postavi nov začetek s pomočjo univerzalne *epoché*. "Kartezijanska" tema popolne odsotnosti predpostavk se zmagoslavno povrne kot utvara, s katero Husserl prekine svojo filozofsko vero v poslednjo, nezaobrnljivo osnovo: "brez osmislitve totalnosti predpostavk ni filozofije – ni znanosti na podlagi poslednje, dejanske odgovornosti." Husserl ve za svojo veliko stavo, ve, da si vse zaigra v tej možnosti prekinitve ali preverjanja na tiho priznane "totalnosti vseh samoumevnosti". Nekaj vrstic pred koncem te dramatične oporoke pa se Husserl povrne na svojo neustrašno zahtevo: "Rekel sem totalnost. Če ne bi mogel uporabiti te besede, bi ne bilo mogoče priti do konca porazgubljenih in nepovezanih samoumevnosti, ki pripadajo ideji filozofije. V tem primeru bi bilo sami ideji že sojeno."¹² Filozofija je za Husserla mogoča samo ne ozirajoč se na kontingenco in onkraj nje. Za njeno osnovanje in poslednjo jamstvo, se pravi in extremis, se Husserl sklicuje na samotno *Besinnung*, ki v porazgubljeni mnogoterosti Zgodovinskega najde, izhajajoč iz samogotovosti in poslednje postavitve subjektivno-relativnega značaja sveta, sicer drugim načinom obravnave prikrit *telos*. "*Mich besinnen! Das ist schon ein neuer Anfang*."¹³ Odnos absolutne samoprozornosti do samega sebe je osnovna predpostavka tako diahronega kot sinhronega razmerja z ostalimi preko mnogoterih obdobji zgodovine in v vsakodnevnih dogodkih življenja. Samoprozorno razmerje je sicer omejeno, vendar vanj ne moremo podvomiti, vsaj v obsegu njegovega dometa ne. Husserlova *Besinnung* je tako umik k identičnosti s strani take filozofije, ki je občutila nujo po "drugem" – temačnem, a neizogibnem razmerju z ostalimi v zgodovini, hkrati pa ni prišla do točke, kjer bi doumela, da se to "drugo" ne more niti objektivirati niti subjektivirati.

Zaradi svoje pozno moderne zakoreninjenosti v misel subjektivnosti kot osnove, transcendentalna fenomenologija sploh ne more misliti "drugega", razen v obliki intersubjektivnosti oziroma ne more zagovarjati *drugega kot drugega od smisla*, od tega, kar subjekt primerja s svojo samouveljavitvijo.

III. Odgovornost drugega. Za etiko končnosti.

Če je zgodovina Evrope zgodovina smisla Evrope, je potemtakem tudi zgodovina svoje uveljavitve, nevarnosti samoizgube in potrebe po *preosnovanju evropske identitete*. Kot so večkrat opazili, odraža ta razdelitev skorajda dialektično shemo afirmacije, negacije in negacije negacije; treba pa jo je razumeti v močnem voluntarističnem smislu, kakršen pač izhaja iz predpostavk Husserlovega razmišljanja. Te predpostavke namreč priznavajo povezanost med evropsko identiteto in sposobnostjo *osmislitve*, oz. z možnostjo, da Evropa najde samo sebe kot zgodovinski subjekt. Pri tem velja na začetku pokazana implikacija, da ni zgodovine brez subjektivnosti in ni subjektivnosti brez zgodovine. To pa je potreba po razumevanju zgodovine kot dominacije, kot neizogibnega prisilnega stlačenja mnogoterosti in "drugega" v enotnost smisla, ki ga subjekt zgodovine obenem postavlja in upravlja. Ali lahko ta hermenevitična provokacija v odnosu do fenomenologije zažene prepotraben pretres klasične teme *Sinngebung, dajanja smisla*? Ali lahko razkrije prikrita nejasnosti, ki se skrivajo pod navidezno fenomenološko nevtralnostjo? Na sledi teh vprašanj se nam zgodovina smisla Evrope razodeva kot *uveljavljanje Evrope smisla*, se pravi Evrope, ki je taka, kolikor razpolaga in nosi odgovornost za smisel sveta. Husserl in filozofija, ki jo sam zaključuje, sta zahtevala tako pojmovanje Evrope. Vdanost pri ponovni potrditvi fundamentalizma filozofije oz. filozofije subjektivnosti, je v zelo jasnem ključu strašna nostalgija po hegemoniji Evrope.

163

Tu postane jasno, da ni dovolj, da zapustimo zahtevo po *osmislitvi* (filozofije in Evrope), še manj pa, da iz principa odklonimo vsako vprašanje o identiteti. Nasprotno – identiteto je treba dejansko premisliti in jo osvoboditi predpostavke, da nima smisla govoriti o identiteti, razen v

apodiktčnih in ultimativnih terminih. Paradoks Husserlovega razmišljanja je zahteva po kritični vzvišenosti nad totalnostjo vseh predpostavk: ta zahteva pa je produkt ene same, velikanske predpostavke.

Absolutna gotovost v *samoosmislitve* in v lik *samomisleca*, na katerega se Husserl sklicuje, ne dopušča odprtosti do drugega. Osmislitev ostaja zaradi tega samo funkcija jaza od katere (kot je zapisano v znanih refleksijah *V. Kartezijanske Meditacije*) poteka analiza in postavitev smisla v eno samo smer, od mene na drugega, nikoli pa od drugega name. V teh terminih je *gotovost jaza izguba drugih*.

164 Prav nasprotno predstavlja priznavanje nepremostljive končnosti bivanja-v-svetu eksistence zaton mita o popolni izključitvi predpostavk, obenem pa to priznavanje odpira samoizkustvo jaza k *potrebi* po drugih. Bivanje-z-drugimi namreč postane za vsakega pogoj, da se lahko postavi kot jaz, da išče zatorej v ekstroverziji bolj kot v introverziji tisto resnico jaza, ki ne more biti nikoli nepogrešljivo podana, saj se definira na poti. Ne torej *telos* kartezijanskega izvora o totalni jasnosti, postavljen zaradi izenačenja resnice z samogotovostjo subjekta, pač pa priznanje, da se izkušnja resnice oplaja v razmerju s skritostjo in da ni resnično to, kar se dopusti brez rezerv, saj je prav skritost to, kar obdaja resnico in je njen čuvaj. S skritostjo ohranja resnica sposobnost, da ponovno preseneti in zmeraj znova postavi v krizo eksistenco: brez nje bi se sama reducirala na objekt, ki se ga subjekt polasti in ga ima v lasti. Nevarnost brodoloma, ki ga skrivata skritost drugega in zgodovine, ni zadosten razlog za zahtevo po *konverziji nujno neulovljive resnice drugega v povsem nadzorovano jasnost smisla, ki ji intencionalnost subjekta poskuša podrediti vsako drugačnost*. Na tak način – preko rehabilitacije problematičnega – zaobrnemo smer Husserlovega razmišljanja. Namesto, da bi mu sledili v trmasti zahtevi po apodiktčnosti, valoriziramo elemente ohlapnosti, nedoločnosti, nezaključenosti, skratka valoriziramo prav tiste sledi drugačnosti, ki je Husserlu za petami in ki bi jo on rad postavil pod nadzor. Okoristimo se bogatosti fenomenoloških tem, ne da bi sledili Husserlovemu namenu. Vztrajamo torej v "krizi", vendar izberemo drugačno izkušnjo, da poskusimo možnost drugačnega doživljanja zgodovine: brez teleologije, brez

junaštev (evropske) filozofske volje, ki nam prikrivajo resnico drugih ljudi, drugih izkušenj in spraševanj, različnih od filozofskih.

Znanosti je treba premisliti v novem razmerju do filozofije, treba pa jih je tudi osvoboditi naturalizma in scientizma, ne da bi jih s tem podredili philosophii primi. Še pred tem pa je treba premisliti religijo, umetnost in poezijo, ki pričakujejo razsvetljenje filozofije, prav tako kot filozofija potrebuje, da jo njihove revelacije presenetijo. Najbrž je evropski nihilizem kot kriza totalizirajočih načrtovanj smisla – kot razvrednotenje absolutnih vrednot, kot bi rekel Nietzsche – res grožnja (grožnja, da nas stlači teža propadanja tega, kar odhaja). Kljub temu je prav v tej grožnji možnost svobode.

Nihilizem ima po Nietzschejevem mnenju "hrbto stran", še neosvetljeno senčno stran brez destruktivnega jedra. To misel je treba razbrati onkraj mitov volje do moči in nadčloveka, se pravi onkraj tragične volje po večnemu povratku kot poslednji volji po smislu. Morda druga plat evropskega nihilizma prinaša prav porazgubitev metafizične subjektivnosti, ki je na vsak način hotela najti smisel sveta.

165

Vztrajanje v "krizi", poskus, da stopimo na dno vrtinca, pomeni poskus rešitve fatalne atrakcije absolutov, razrešitev iz vrtinca njihove slepe konfliktnosti, in poskus prevzema stanja končnosti, ki ga razkriva vsako iskanje resnice. V Husserlu se ta drama odvija z dramatično poštenostjo pred krizo razlogov za njegovo filozofsko življenje.

Morda lahko edinole *hermenevtika končnosti eksistence* prevzame fenomenološko zapuščino transcendentalne samopojasnitve subjektivnosti. *Odgovornost do drugega* stopi na mesto, ki ga je bil subjekt zasedel s svojo domnevno neprevrtljivo samogotovostjo.

Odgovornost do drugega je nuja, da pač odgovorimo drugemu, ker venomer od drugega in od drugod prihaja poziv, ki zbujajo eksistenco, vsakemu dana možnost, da si pravi jaz. Končnost pomeni heteronomijo, podrejenost v razmerju do drugih; vendar drugi, ki me poziva, je hkrati pod-

rejen v razmerju do mojega odgovora. V trenutku, ko mu odgovarjam, prevzamem nase odgovornost njegovega bitja in odgovarjam za svoje besede. Torej situacija medsebojne podrejenosti in odgovornosti, ki pomeni nujnost pogovora, obojestranskega prilagajanja, nujnega, da se ne zapremo v oholo samozadostnost zaščite pred spraševanjem drugega.

Gibalo samotne volje na podlagi te *etike drugačnosti* ni samo kategorični imperativ, temveč tudi neizogibna izkušnja odnosa z drugimi. Tak odnos je tuj moderni metafiziki avtonomije subjekta, ki reducira drugačnost drugačnega na smisel drugačnosti, ki mu ga mora poveriti sam subjekt, postavljajoč se na začetek odnosa kot absolutni jaz. Pravi odnos pa svojega začetka ne dojema v jazu, temveč ga najde v *drugi dimenziji*, onkraj dveh ali več polov razmerja, ki mu pravimo svet. Odpiranje sveta v eksistencah jih postavi v razmerje in poziva vsakega k odgovornosti, da si pravi jaz v odgovor na vprašanja ostalih. Beseda, ki pride iz druge eksistence, hrani skrivnost vsakega razmerja s svetom.

166 Odgovor, ki ga vsakdo želi dati, je *prevzem odgovornosti za skupni svet*. Transcendentalna intersubjektivnost torej ni princip sveta na osnovi svoje konstitutivne moči. Fenomenologija odraža in zaključuje novoveški filozofiji lasten način razmišljanja, ki poverja družbi smisel sveta. Nasprotno je *Ereignis* sveta to, kar razbira eksistence v pogovoru enih z drugimi, v pogovoru rodov, kot si Husserl rad predstavlja: njihova osnovna etična povezava preko časa je v skupni odgovornosti do sveta.

Skupni svet ne more biti nič drugega kot svet različnosti. Svet relativnih različnosti, v smislu medsebojno podrejenih, torej krhkih razmerij, ki so stalno v nevarnosti in v skušnjavi, da vsakdo razglasi svojo različnost za absolutno. Prejšnje razmišljanje o oholosti, s katero se metafizični subjekt, zaverovan v svojo samozadostnost, reši odnosa z ostalimi in s svetom, ter o slepi konfliktnosti subjektov, ki se, kolikor absolutni, medsebojno izključujejo, nekaj pomeni tudi na ravni etično-političnega razmišljanja o usodi Evrope. Še več, prejšnje razmišljanje v zelo splošnih terminih tolmači današnjo tragedijo kontrastov in krvavega nespoštovanja na jugovzhodnih mejah Evrope. V tej uri izredno globoke krize, od katere lažje

odvrnemo oči kot pa jo premislimo, je problem Evrope ta, da ne moremo najti identitete preko prevzema prenovljene odgovornosti do sebe za ponovno uveljavitev lastnega hegemonskega duha, se pravi stvarno za obrambo svojih meja.

Evropsko identiteto je treba sedaj premisliti v terminih take odgovornosti, ki se obrača do drugega in ki je torej podrejena njegovi sposobnosti, da sprejme odnos in da se v njem okoristi. Ne smemo več vztrajati pri tisti odgovornosti, ki je obsedena z lastno samozaščito, ampak moramo kreniti k taki odgovornosti, ki se obvezuje, da drugemu dejansko odgovori, ne da bi se postavila v bran pred njegovim agresivnim pomanjkanjem oziroma pred grožnjo, ki jo to pomanjkanje zares predstavlja; ta grožnja namreč razkazuje mizernost naše razkošne gotovosti. Odgovor je toliko bolj odgovorno podan, kolikor bolj je bil vprašanec sposoben poslušanja, kolikor bolj je torej sprejel svojo postavitev v igro in pretehtal svoje besede z ozirom na zahteve drugega. Ne torej odgovor tistemu, ki postavlja lastne pogoje brez možnosti priziva, niti poskus, da se njegova prepričanja vsilijo sogovorniku, temveč odgovor tistemu, ki sprejme v svoja prepričanja tuje sestavine, ki so sposobne, da taista prepričanja tudi spremenijo. Tak odgovor predpostavlja odklon prekonstituirane identitete, ki jo je treba braniti v korist svobode, da postavimo na novo najdeno identiteto pod preizkušnjo vsakega novega srečanja — da svojo resnico vsakič preizkusimo tudi za ceno izgube običajne in pomirjajoče resnice. V bistvenih terminih to pomeni: drugega moramo dojeti kot nujen metrum svoje identitete, ne smemo mu vsiljevati lastnih paradigem. Samo preko poguma v visokem političnem smislu pretolmačiti nelagodnost drugega se Evropa lahko spopade s svojo krizo identitete. Vase zaprta in v svojo samozadostnost zaverovana Evropa je samo posreden ali neposreden vir spopadov. Izključeni "drugi", tisti "drugi", ki pritiska iz zunanosti na naše meje, razkriva, da nobeno oholo prepričanje v lastno samozadostnost ne more nikoli doseči stabilnosti, ki jo išče. Drugi izven subjekta, izključen iz njegovega avtarhičnega načrta, razkriva temno plat notranjosti: neintegritetnost, tujstvo v domovini: mnogotero tujstvo in raznoliko tujstvo, ki prebiva v vsaki družbi in v vsaki subjektivnosti. Neizbrisljiva notranja drugačnost — nesposobnost subjekta, da se ujema sam s sabo v stanju

popolne samolasti – je neodpravljliva notranja drugačnost, ki na eni strani razkraja samostojno trdnost subjekta, na drugi pa prav vsled notranje destabilizacije pripravlja možnost razmerja z drugim izven sebe. Ta možnost predstavlja reakcijo zoper introverzijo, ki bi sicer imela katastrofalne posledice. Problem pa je: kako se odvija neizogibna odprtost do drugega: kot proces integracije, izračunan edinole v funkciji interesov najmočnejšega subjekta, ali kot potrebna pot, ki prisili pola relacije, da se spoštujeta kot taka?

*Vsakdo mora v različnosti drugega spoznati usodo, ki ga prisili, da iztopi iz sebe, da najde svojo različnost. "So komm!", pravi pesnik, "Dass Wir das Offene Schauen / Das ein Eigenes Wir Suchen, So Weit Es Auch Ist." Hölderlin je vedel za težavnost svojega – vedel je, da svoje ni nikoli dano, saj ga je treba iskati, ker je do kraja spoznal potrebo po drugačnemu. "Aber das Eigene muss so gut gelernt sein wie das Fremde." Elegija se zaključuje s stih: "Trdna ostaja samo ena točka: naj bo poldan ali polnoč, vedno je mera vsemu lastna, vsakemu pa je dana svoja. K njej hodi in pride vsakdo do tja, kamor zmore."*¹⁴

168

Prevedel Jan Bednarik

OPOMBE

¹ Strasserjev predgovor k izdaji Husserliane I. prinaša nekatere odlomke iz Husserlovega dopisovanja z Romanom Ingardnom. Iz teh je razvidna pomembnost, ki jo Husserl pripisuje svojemu delu ("das wird das Hauptwerk meines Lebens sein"). V "kritični situaciji" nemške filozofije Husserl čuti in trpi svojo osamljenost do "generacije, ki so jo zablokirali predsodki in psihoza propadanja in ki noče nič več vedeti ne slišati o znanstveni filozofiji". Kljub temu pa Husserl potrdi svojo vero v bodočnost: "ich bin der Zukunft sicher" (Husserliana, I, 1963, Einleitung, str. XXVII). Te misli so predhodnice Beilage XXVIII v Krizi iz leta 1935, ki se začneja z znanim stavkom: "Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – der Traum ist ausgeträumt." Te besede ne izražajo predaje, temveč globoko zagrenjenost starega filozofa in zavest krize: "Philosophie ist in Gefahr, d.i. ihre Zukunft ist gefährdet" (Die Krisis der europäischen

Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana, VI., str. 508, 509). V nekaj letih je narasla napetost zavesti krize, kljub temu pa filozof odgovarja s ponovno predložitvijo bistvenih potez svojega raziskovanja. Kaj razkriva izkušnja krize ključnega problema Husserlove fenomenologije?

² Logos, I., 1910-1911, str.293, 295, 297, 310. Na tej zadnji strani je Husserl zapisal: "Dem naturwissenschaftlichen Vorbild folgen, das besagt fast unvermeidlich: das Bewußtseinverdinglichen". Zagotovo se znani stavek iz Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen, 1967, "das Bewusstsein zu verdinglichen" (str. 46: "die 'Verdinglichung des Bewußtseins', str. 47, str. 1) nanaša na to izjavo. Nasprotno pa je Goldmannova hipoteza v knjigi Lukacs et Heidegger, Paris, 1973, dvomljiva, saj težko verjamemo, da Heideggerov stavek odraža polemiko z Lukacsevimi analizami iz Geschichte und Klassenbewußtsein. Eksistencialna analitika se zagotovo nanaša na temo "reifikacije" v okviru problematike "Verfallen".

³ Kar se tiče ideje Descartesa kot začetnika modernosti ("Descartes als Initiator der historischen Epoche der Neuzeit") se ne moremo izogniti primerjave s Heglom, ki je toliko bolj razvidna, kolikor je Husserl v zadnjih letih v večji meri priznaval, da obstaja povezava med njegovim in klasičnim idealizmom: prim. *Krisis*, VI., str. 271: "erst der Idealismus in allen seinen Formen versucht der Subjektivität als Subjektivität habhaft zu werden und dem gerecht zu werden, daß Welt nie anders dem Subjekt und Subjektgemeinschaften gegeben ist denn als die ihr mit jeweiligem Erfahrungsinhalt subjektiv relativ geltende, und als eine Welt, die in der Subjektivität und von ihr her immer neue Sinnverwandlungen annimmt." Tekst št. 32, *Krisis*, XXIX, str. 397, govori o "Cartesianische Neuformung der Idee der Philosophie". Glede realizacije racionalnega duha (še zmeraj v *Krisis*, VI, §73, str. 274) Husserl govori o dvojnem odkritju, ki naj bi ločevalo dve zgodovinski obdobji. Prvo se nanaša na Descartesa ("odkritje potrebe po apodiktčnosti"), drugo pa na fenomenologijo ("predstavitev prave metode apadiktčno osnovane filozofije, ki apodiktčno sklepa"). Treba je podčrtati, da tu ni nobene omembe grškega izvora filozofije, kot da bi Husserla zanimal edinole moderen značaj filozofije.

⁴ F.Nietzsche, F.P. 1885-1887, 218, 227; F.P.1888-1889, 133: " Zur Geschichte der europäischen Nihilismus: woran es fehlt? Wesentlich: der Sinn fehlt".

⁵ *Krisis*, Husserliana XXIX (R. N. Smid), 1993. Tekst s str.32 je iz avgusta 1936-konec jun./jul. 1937. Izraz, ki ga oskrbnik citira, je na str. LXIII.

⁶ *Krisis*, XXIX, str.398-403. Za Husserlov preobrat do zgodovine prim. *Krisis*, VI,Beil.XXVI-II,str.510: "Also es ist kein Zweifel, wir müssen uns ins historische Betrachtungen vertiefen, wenn wir uns als Philosophen und das, was in uns als Philosophie werden will, sollen verstehen können."

⁷ *Krisis*, VI, str. 273-276; 345-348.

⁸ *Krisis*, VI, str.512.

⁹ *Krisis*, XXIX, str.406.

¹⁰ *Krisis*, XXIX, str.410-415 za možnost utemeljitve filozofije kot racionalnosti.

¹¹ *Krisis*, VI, str. 510. Husserl ji takoj nato pravi "Historische Besinnung".

¹² *Krisis*, XXIX, str.415 in 419.

¹³ *Krisis* XXIX, str. 411.

¹⁴ F. Hölderlin, *Brot und Wein*, 3. kitica. Nemško besedilo ostalih omenjenih stihov se glasi: "fest bleibt Eins; es sei um Mittag oder es gehe / Bis in die Mitternacht, immer besteht ein Mass, / Allen gemein, doch jeglichem beschieden, / Dahin gehet und kommt jeder, wohin er es kann". Prejšnji odlomek je iz pisma Kazimiru Ulrichu Böhlendorffu 4. dec. 1801 v Nürtingenu.