

Martin Heidegger

KONEC
FILOZOFIJE
IN
NALOGA
MIŠLJENJA



Phainomena
13-14

I.
Znanost in osmislitev
Konec filozofije in naloga mišljenja I
Vprašanje določitve stvari mišljenja

II.
Seminar v Le Thoru

III.
Pogovor s Heideggrom (Spiegel)
Heideggrovi odgovori (Wisser)

ISSN 13183362

UDK 1

PHAINOMENA 1995 IV/13, 14

MARTIN HEIDEGGER

Konec filozofije in naloga mišljenja

PREVOD Tine Hribar

GLASILO FENOMENOLOŠKEGA

DRUŠTVA V LJUBLJANI

BULLETIN OF ASSOCIATION FOR

PHENOMENOLOGY

GLAVNA IN ODGOVORNA

UREDNIČA

EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli - Komel

UREDNIŠKI ODBOR

EDITORIAL BOARD

Aleš Debeljak, Tine Hribar, Dean

Komel, Ivan Urbančič, Tomo Virk

ZNANSTVENI SVET

SCIENTIFIC COUNCIL

Damir Barbari (Zagreb), Renato

Cristin (Trst), Klaus Held (Wuppertal),

Friedrich Wilhelm von Herrmann

(Freiburg), Thomas Luckmann

(Konstanz), Hans Rainer Sepp

(Freiburg), Helmuth Vetter (Dunaj),

Bernhard Waldenfels (Bochum)

I Z D A J A T E L J

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO

V LJUBLJANI

Oddelek za filozofijo

Filozofske fakultete

Religiološko društvo

CPZ Fakultete za družbene vede

ZALOŽILA

Nova revija d.o.o.

Časopisno založniško podjetje

Zanjo Niko Grafenauer

OBLIKOVANJE

Gašper Demšar

TISK Plan print

PRELOM KGB - Kudov Grafični Biro

Publikacijo sofinancirajo:

Ministrstvo za znanost in tehnologijo

Ministrstvo za kulturo

Raziskovalni inštitut Filozofske fakultete

Po mnenju Ministrstva za kulturo z dne 26. 3. 93 se za proizvod plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev po Zakonu o prometnem davku (Uradni list RS, št. 4/92).

MOJA POT V FENOMENOLOGIJO

3

Moj univerzitetni študij se je začel pozimi 1909/10 na Teološki fakulteti univerze v Freiburgu. Glavna zaposlitev s teologijo pa je vseeno nudila dovolj prostora za filozofijo, ki je tudi spadala v študijski načrt. Tako sta že od prvega semestra na moji študijski klopi v teološkem seminarju ležala oba zvezka Husserlovih Logičnih raziskav. Spadala sta v univerzitetno biblioteko. Rok izposoje sem lahko zmerom znova podaljševal. Očitno študentje tega dela niso posebej iskali. A kako je sploh prišlo v njemu tuje območje moje študijske klopi?

Iz vrste napotil v filozofskih revijah sem razbral, da Husserlov način mišljenja opredeljuje Franz Brentano. Njegova disertacija O mnogovrstnem pomenu bivajočega pri Aristotelu (1862) pa je bila tista ost, ki me je spodbujala pri mojih prvih nemočnih poskusih, da bi prodrl v filozofijo. Dovolj nedoločno me je preganjalo razglabljanje: Če o bivajočerm govorimo v mnogovrstnem pomenu, kateri je tedaj vodilni temeljni pomen? Kaj pomeni bit? Zadnje leto mojega gimnazijskega obdobja sem naletel na naslednji spis tedanjega profe-

sorja za dogmatiko na freiburški univerzi: O biti - Oris ontologije. Izšel je leta 1896, v času, ko je bil njegov izdajatelj izredni profesor za filozofijo na freiburški Teološki fakulteti. Na koncu vsakega večjega oddelka v spisu so bili daljši citati iz Aristotela, Tomaža Akvinskega in Suareza, poleg tega pa je bila dodana še etimologija besed za temeljne ontološke pojme.

4 Od Husserlovih Logičnih raziskav sem pričakoval odločno razdelavo vprašanj, ki jih je zastavila Brentanova disertacija. Toda moj trud je bil zaman, kajti nisem, kakor sem zmozel ugotoviti šele veliko kasneje, iskal na pravi način. Hkrati pa je Husserlovo delo name delovalo tako močno, da sem ga v naslednjih letih zmerom znova bral, ne da bi povsem uvidel, kaj me je vezalo nanj. Čar, ki je izhajal iz njega, je segal do takšnih vnanjosti, kot je bila postavitev stavka in naslovnice. Na njej je bilo, še danes imam to pred očmi, ime založbe Max Niemeyer. Povezovalo se je z meni tujim imenom Fenomenologija, ki se je pojavil v podnaslovu drugega zvezka. Kakor malo sem v tistih letih vedel o založbi Max Niemeyer in njenem delovanju, tako šibko in negotovo je bilo tudi moje razumetje naslova Fenomenologija. Kako tesno si sopripadata obe imeni - založba Niemeyer in fenomenologija - pa se bo takoj jasno pokazalo.

Po štirih semestrih sem opustil teološki študij in se povsem posvetil filozofiji. Neka predavanja iz teologije pa sem poslušal še tudi po letu 1911, namreč o dogmatiki pri Carlu Braigu. Za to sem se odločil zaradi zanimanja za spekulativno teologijo, predvsem ob prodornem načinu razmišljanja, ki je bil navzoč na vsaki uri predavanj omenjenega učitelja. Od njega sem na redkih sprehodih, na katerih sem ga smel spremljati, prvič slišal o pomenu Schellinga in Hegla za spekulativno teologijo, za razliko od sholastičnega nauka. Tako je v območje mojega iščočega pogleda vstopila napetost med ontologijo in spekulativno teologijo v zgradbi metafizike.

Včasih je to območje glede na tisto, o čemer je na seminarskih vajah govoril Heinrich Rickert, namreč o obeh spisih svojega učenca

Emila Laska, ki je že 1915 padel v Galiciji kot navaden vojak, seveda potonilo v ozadje. Rickert je "ljubemu prijatelju" posvetil svoje delo Spoznavni predmet (Uvod v transcendentalno filozofijo), ki je to leto izšlo v tretji, popolnoma predelani izdaji. Posvetitev naj bi pričala o spodbujenosti učitelja po učencu. Oba spisa Emila Laska - Logika filozofije in nauk o kategorijah (Študija o območju vladavine logičnih form) iz leta 1911 in Nauk o sodbah iz leta 1912 - pa sta s svoje strani dovolj razločno pričala o vplivu Husserlovih Logičnih raziskav.

Ta okoliščina me je prisilila, da znova predelam Husserlovo delo. A tudi ponovni zagon ni bil zadovoljiv, saj se skozi glavno težavo nisem prebil. Šlo je za preprosto vprašanje, kako slediti metodi mišljenja, ki se je imenovala fenomenologija. Tisto vznemirljivo tega vprašanja je izhajalo iz razcepljenosti, ki jo je Husserlovo delo kazalo že na prvi pogled.

Prvi zvezek dela, ki je izšel 1900, je z dokazovanjem, da nauka o mišljneju in spoznavanju ni mogoče utemeljiti s psihologijo, zavrnil psihologizem v logiki. Drugi zvezek, ki je izšel leto kasneje in je bil trikrat bolj obsežen, pa je vseboval opis tistih aktov zavesti, ki so bistveni za zgradbo spoznanja. Torej vendarle spet psihologija.

Čemu sicer 9. člen v peti raziskavi o Pomenu Brentanove razmejitve "psihičnih fenomenov"? S tem se je Husserl s svojim fenomenološkim opisom fenomenov zavesti znova znašel v položaju psihologizma, ki ga je pravkar zavrnil. Če pa tako velike zmedenosti Husserlovemu delu vendarle ne moremo očitati, kaj tedaj pomeni fenomenološki opis aktov zavesti? V čem je tista samosvojost fenomenologije, kolikor ni niti logika niti psihologija? Nastopi zdaj povsem nova filozofska disciplina, z lastno veljavo?

Znotraj teh vprašanj se nisem najbolje znašel, ostal sem brez smeri in poti in vprašanj tudi nisem mogel razviti s takšno jasnostjo kakor zdaj.

Nek odgovor pa je prineslo leto 1913. Pri založbi Max Niemeyer je začel izhajati Husserlov Letopis za filozofijo in fenomenološka raziskovanja. Otvoritvena Husserlova razprava Ideje o čisti fenomenologiji in fenomenološki filozofiji je s svojim naslovom že naznani-
la razsežnosti in doseg fenomenologije.

“Čista fenomenologija” je “temeljna znanost” po njej vtisnjeni filozofiji. “Čista”, to pomeni: “transcendentalna fenomenologija”. Kot “transcendentalna” pa je postavljena “subjektiviteta” spoznavajočega, delujočega in vrednote postavljajočega subjekta. Oba naziva, “transcendentalno” in “subjektiviteta” kažeta, da se fenomenologija zavestno in odločno uvršča v izročilo novoveške filozofije in to na tak način, da je “transcendentalna subjektiviteta” s fenomenogijo dosegla izvorno in univerzalno določljivost. Fenomenologija je obdržala “zavestne doživljaje” kot svoje tematsko območje, toda tokrat znotraj sistematično zasnovanega in utrjenega raziskovanja struktur doživljajskih aktov, hkrati z raziskavo v aktih doživetih predmetov glede na njihovo predmetnost.

6

V tem univerzalnem zasnutku fenomenološke filozofije lahko tudi Logičnim raziskavam, ki so sicer ostale filozofsko nevtralne, določimo sistemsko mesto. Še istega leta 1913 je pri isti založbi izšla druga izdaja. Seveda pa je bila večina raziskav medtem podvržena “globoki predelavi”. Šesta raziskava, “s fenomenološkega vidika najpomembnejša” (predgovor k drugi izdaji), je bila seveda zadržana. Vendar je tudi k prvi številki na novo ustanovljene revije Logos priključeni tekst Filozofija kot stroga znanost v svojih programskih tezah zadosti utemeljen šele z “idejami o čisti fenomenologiji”.

Istega leta 1913 je pri založbi Max Niemeyer izšla tudi najpomembnejša raziskava Maxa Schelerja: O fenomenologiji občutja simpatije ter o ljubezni in sovraštvu (Z dodatkom o temelju postavke o eksistenci tujega jaza).

Z imenovanimi izdajami se je Niemeyer s svojo založniško dejavnostjo prebil v ospredje filozofskega založništva. Takrat si lahko kaj pogosto naletel na ugotovitev, da je s "fenomenologijo" vstopila nova smer v evropsko filozofijo. Kdo naj bi sploh zanikal pravilnost takšne izjave.

A tako zastavljeno historično gledanje ni zadelo tistega, kar se je zgodilo s "fenomenologijo", se pravi že z Logičnimi raziskavami. To je ostalo neizrečeno in o tem tudi dandanes komajda spregovorimo na pravi način. Husserlova programska pojasnila in metodološke razlage so same prejkone utrdile nesporazum, da fenomenologija terja tak začetek filozofije, ki zanika vse predhodno mišljenje.

Tudi po izidu Idej o čisti fenomenologiji sem ostal ujet na tiru, ki je peljal od Logičnih raziskav naprej. Znova je povzročil vznemirjenje, ki ni poznalo lastnega temelja, četudi je dalo slutiti, da izhaja iz nemožnosti doseči zgolj z branjem filozofske literature miselni način, ki ga terja "fenomenologija".

Le počasi je zginjala brezizhodnost, trudoma je bila odpravljena zmedenost šele tedaj, ko sem se v njegovi delavnici smel osebno srečati s Husserlom.

Husserl je prišel leta 1916 v Freiburg kot naslednik Heinricha Rickerta, ki je prevzel Windelbandovo katedro v Heidelbergu. Husserlovo poučevanje je potekalo v obliki postopnega uvajanja v fenomenološko "gledanje", ki je obenem terjalo spregled nepreizkušene rabe filozofskih znanj pa tudi odpoved temu, da bi se sklicevali na avtoriteto velikih mislecev. Od Aristotela in drugih grških mislecev pa sem se toliko težje ločil, kolikor bolj sem se ob rastoči seznanjosti s fenomenološkim gledanjem bal razlaganja Aristotelovih spisov.

Kajpada tudi nisem mogel videti, kako odločilne posledice bo prinesel obnovljeni zaokret k Aristotelu. Ko sem od 1919 v Husserlovi

bližini, učeč kot učeči se, uvajal fenomenološko gledanje in v seminarju obenem poskusil s spremenjenim razumevanjem Aristotela, sem se znova začel zanimati za Logične raziskave, predvsem za šesto iz prve izdaje. Tu izdelan razloček med čutnim in kategorialnim zrenjem se mi je odstrl v tisti svoji razsežnosti, ki omogoča določitev "mnogovrstnega pomena bivajočega".

Zaradi tega smo - prijatelji in učenci - mojstra zmerom znova prosili, naj bi tedaj že težko dosegljivo šesto raziskavo ponatisnil. Z izrazito naklonjenosti do fenomenološke stvari je založba Niemeyer leta 1922 znova izdala zadnji del Logičnih raziskav. Husserl je v Predgovoru pripomnil: "Stvari so takšne, da sem pod pritiskom prijateljev pričujočega dela popustil in se odločil napraviti znova pristopen njegov sklepni del v stari obliki." Z obratom "prijatelji pričujočega dela" je Husserl želel povedati tudi to, da sam od izida Idej naprej ne more biti več povsem zadovoljen z Logičnimi raziskavami. Bolj ko kdajkoli je tedaj, na novem kraju svoje akademske dejavnosti, svojo miselno strast in napor posvečal sistematični izgradnji v Idejah predloženega zasnuteka. Torej je Husserl v omenjenem predgovoru k šesti raziskavi lahko zapisal: "Tudi moja freiburška učna dejavnost je terjala od mene usmeritev zanimanja k vodilnim občostim in k sistemu."

Tako je Husserl velikodušno, a v temelju odklonilno, opazoval, kako poleg svojih predavanj in vaj v posebnih delovnih skupnostih s starejšimi učenci predelujem tudi Logične raziskave. Zame so bile plodne predvsem priprave na to delo. Ob tem sem - voden bolj s slutnjo, kot uveden z utemeljenim vpogledom - skusil tole: To, kar se v fenomenologiji aktov zavesti odvija kot samooznanjanje fenomenov, je bilo izvorneje že mišljeno po Aristotelku ter vsem grškem mišljenju in tu-bitu kot aletheia, kot neskritost prisotnega, kot njegovo odkrivanje, samokazanje sebe. To, kar so fenomenološke raziskave na novo odkrivale kot nosilno držo mišljenja, se je izkazalo kot temeljna poteza grškega mišljenja, če ne celo filozofije kot take.

Kolikor jasnejše mi je bilo to, toliko bolj se mi je vsiljevalo vprašanje: Odkod in kako določiti to, kar po principu fenomenologije skušamo kot "stvar samo"? Sta to zavest in njena predmetnost ali pa je to bit bivajočega v svoji neskritosti in zakritju?

Tako sem stopil na pot vprašanja biti, razsvetljen s fenomenološko držo, na nov in drugačen način vznemirjen z vprašanji, ki so izšla iz Brentanove disertacije. A pot vpraševanja je bila daljša, kakor sem domneval. Terjala je veliko postankov, ovinkov in stranpoti. To, kar so poskušala prva freiburška in nato marburška predavanja, je le posredno kazalo na pot.

"Gospod kolega Heidegger - zdaj pa bi morali kaj objaviti. Imate kak primeren rokopis?" S temi besedami je v mojo študijsko sobo nekega dne v zimskem semestru 1925/26 vstopil dekan marburške Filozofske fakultete. "Seveda", sem odgovoril. Nakar je dekan odvrnil: "A biti mora hitro natisnjen." Fakulteta me je namreč unico loco predlagala za naslednika Nocolaia Hartmanna. Od ministrstva v Berrlinu pa je bil predlog zavržen z utemeljitvijo, da že deset let nisem ničesar objavil.

9

Zdaj je torej kazalo dolgo varovano delo prepustiti javnosti. Na podlagi Husserlovega posredovanja je bila založba Max Niemeyer pripravljena takoj tiskati prvih petnajst pol dela, ki naj bi izšlo v Husserlovem Letopisu. Brž je fakulteta poslala ministrstvu tudi dva izvoda krtačnih odtisov. Čez nekoliko časa pa so se vrnili na fakulteto s pripombo: "Ne zadošča." Februarja naslednjega leta (1927) je nato izšel popolen tekst *Biti in časa* v osmem zvezku Letopisa in kot poseben zvezek. Potem je ministrstvo po pol leta svojo odklonilno sodbo umaknilo in potrdilo zaposlitev.

Ob priliki nenavadne izdaje *Biti in časa* sem prvič navezal neposredne odnose z založbo Maxa Niemeyerja. To, kar je bilo v prvem semestru mojega univerzitetnega študija na naslovnici fascinantnega Husserlovega dela le ime, se je zdaj in tudi v prihodnje

pokazalo v vsej skrbnosti in zanesljivosti, velikopoteznosti in urnosti založniške dejavnosti.

Poleti 1928 smo med mojim zadnjim marburškim semestrom pripravljali slavnostni zbornik ob Husserlovi sedemdesetletnici. Na začetku tega semestra je nepričakovano umrl Max Scheler, eden soizdajateljev Husserlovega letopisa, ki je v prvi in drugi številki (1916) izdal svojo veliko raziskavo Formalizem v etiki in materialna vrednotnostna etika. Poleg Husserlovih Idej naj bi veljala za najpomembnejši prispevek v letopisu, ki je s svojim širokim učinkom osvetlil daljnovidnost in podjetnost založbe Niemeyer z novo lučjo.

Slavnostni zbornik je izšel natančno na rojstni dan Edmunda Husserla, kot dodatni zvezek letopisa. Lahko sem ga 8. aprila 1929 v krogu njegovih učencev in prijateljev izročil slavljenu učitelju.

10

Naslednje desetletje je bila kakršnakoli večja objava zadržana, dokler ni leta 1941 založba Niemeyer tehtala, ali naj izda, brez navedbe letnice izdaje, moje predavanje o Hoelderlinovi himni Kot če na praznik... To predavanje sem imel maja tega leta kot gost Univerze Leipzig. Lastnik založbe, gospod Hermann Niemeyer, je prišel na to predavanje iz Halleja in na koncu sva se pogovarjala o objavi. Ko sem se dvanajst let kasneje odločil, da izdam nekdanja predavanja, sem si za to izbral založno Niemeyer. Zdaj ni več v Halleju ob Saali. Po velikih izgubah in mnogovrstnih težavah je njen sedanji lastnik, prizadet s težko osebno bolečino, založno nanovo postavil v Tuebengenu.

Halle ob Saali - v tem mestu je v devetdesetih letih prejšnjega stoletja na tamkajšnji univerziti učil tedanji privatni docent Edmund Husserl. V Freiburgu je kasneje pogosto pripovedoval o zgodovini nastanka Logičnih raziskav. Ob tem se je vselej s hvaležnostjo in občudovanjem spomnil založbe Niemeyer, ki se je na prelomu stoletja odločila izdati obsežno delo komaj poznanega docenta, ki se je

podal na neobičajno pot mišljenja in je moral zato delovati tuje na sodobniško filozofijo; to se je godilo še leta po izidu dela, dokler njegovega pomena ni spoznal Wilhelm Dilthey. Založba tedaj ni mogla vedeti, da bo v prihodnje njeno ime povezano s fenomenologijo, ki je kmalu začela določati - največkrat neizrecno - duh časa na različnih področjih.

In danes? Zdi se, da je čas fenomenološke filozofije mimo. Velja že za nekaj preteklega, kar je le še historično beleženo ob drugih filozofskih smereh. Toda fenomenologija v tistem, kar ji je najbolj lastno, ni nikakršna smer. Je v času spreminjajoča in samo tako ohranjujoča se možnost mišljenja. Če fenomenologijo skusimo in ohranimo takšno, tedaj kot naziv lahko izgine na ljubo stvari mišljenja, katere razodetje ostaja skrivnost.

Dodatek 1969

V smislu zadnjega stavka je že v *Biti in času* (1927), str. 38, rečeno: "bistveno (fenomenologije) ni v tem, da bi bila dejanska kot smer. Višje od dejanskosti je možnost. Razumetje fenomenologije obstaja edino v dojetju fenomenologije kot možnosti."

ZNANOST IN OSMISLITEV

12

Območje, v katerem se odigrava duhovna in ustvarjalna človekova dejavnost, označujemo znotraj običajnega predstavljanja z nazivom "kultura". K njej prištevamo tudi znanost, njeno gojenje in organizacijo. Znanost tako uvrščamo med vrednote, ki jih človek ceni in je zanje zainteresiran zaradi različnih razlogov.

A dokler znanost obravnavamo le v tem kulturniškem smislu, ne bomo nikoli dojeli daljnosežnosti njenega bistva. Enako velja za umetnost. Že danes ju radi navajamo skupaj: umetnost in znanost. Tudi umetnost si lahko predstavljamo kot sektor kulturniškega pogona. Vendar tedaj ne bomo o njenem bistvu izvedeli ničesar. Glede nanj je umetnost posvetitev in zakladnica, iz katere človeku dejansko vselej na novo podarja svoj doslej kritični sij, da bi človek v tej svetlobi čisteje videl in jasneje slišal tisto, kar nagovarja njegovo bistvo.

Kakor umetnost tudi znanost ni le kulturniško udejstvovanje človeka. Znanost je način, in sicer odločilnostni način, na katerega se nam predstavlja vse, kar je.

Zato bi morali reči: dejanskost, znotraj katere se giblje in se skuša zadržati današnji človek, v njenih temeljnih potezah in z naraščajočo mero sodoloča to, kar imenujemo zahodno-evropska znanost.

Če premislimo ta proces, se pokaže, da je znanost v okrožju zahodnega sveta in v obdobju njegove zgodovine razvila moč, ki je sicer ne najdemo nikjer na Zemlji ter je pred tem, da to moč navsezadnje razširi čez ves planet.

Toda ali je znanost le človeška tvorba, ki se je povzpela do takšnega gospodstva, da menimo, kako jo bomo morali nekega dne s človeško voljo, prek sklepov kakih komisij spet razgraditi? Ali pa gre za nekaj veliko bolj usodnega? Ali v znanostih vlada še kaj drugega kot zgolj človekova volja do znanja? Vsekakor. Vlada nekaj drugega. Toda to drugo se nam, dokler smo ujeti v običajne predstave o znanosti, skriva.

To drugo je nekaj, kar vlada v vseh znanostih, a je njim samim vendarle skrito. Da bi to nekaj zagledali, pa mora biti zadosti jasno, kaj je znanost. Kako naj bi prišli do tega izkustva? Zdi se, da najbolj gotovo tako, da si ogledamo današnji znanstveni pogon. Takšna predstavitev nam utegne pokazati, kako se znanosti že dalj časa vse odločneje, obenem pa nevpadljivo vkoreninjajo v vse organizacijske oblike modernega življenja: v industrijo, v gospodarstvo, v izobraževanje, v politiko, v vojskovanje, v publicistiko vseh vrst. Vedeti za to zakoreninjenost je pomembno. Da pa bi jo lahko predstavili, moramo najprej skusiti, v čem temelji bistvo znanosti. To lahko povemo v zelo kratkem stavku. Glasi se: Znanost je teorija dejanskega.

Stavek ne želi biti niti dokončna definicija niti priročna formula. Stavek vsebuje zgolj vprašanja. Ta vzniknejo šele, ko stavek razjasnimo. Poprej pa moramo biti pozorni na to, da pomeni naziv "znanost" v stavku "znanost je teorija dejanskega" vselej le novoveško moderno znanost. Stavek "znanost je teorija dejanskega" ne velja niti za srednjeveško niti za staroveško znanost. Srednjeveška doktrina je od

teorije dejanskega bistveno različna, ravno tako ta od antične epistémé. Vseeno pa bistvo moderne znanosti, ki je kot evropska medtem postala planetarna, temelji v tistem mišljenju Grkov, ki se od Platona dalje imenuje filozofija.

To opozorilo nikakor ne želi zmanjševati prevratne narave novoveške vrste vedenja; ravno narobe: značilnost novoveškega vedenja obstaja v odlični razdelavi neke poteze, ki je bila v bistvu grško izkušenega vedenja še skrita in ki jo je grško vedenje prav potrebovalo, da bi postalo drugačno vedenje.

Tisti, ki danes poskuša, da bi z vpraševanjem, pretehtavanjem in tako že tudi s sodelovanjem ustrezal globinskemu toku pretresanja sveta, ki ga vsako uro skušamo, mora opaziti ne le to, da naš današnji svet obvladuje volja do vedenja moderne znanosti, ampak mora tudi in predvsem premisliti, da se kakršnakoli osmislitev tega, kar je sedaj, lahko pojavi in zgodi le, če prek razgovora z grškimi misleci in njihovo govorico požene svoje korenine iz temelja naše zgodovinske tubiti. Ta razgovor še čaka na svoj začetek. Je šele komajda pripravljen in sam je za nas spet predpogoj neizbežnega razgovora z vzhodnoazijskim svetom.

Razgovor z grškimi misleci, se pravi hkrati tudi s pesniki, pa ne pomeni kake moderne renesanse antike. Ravno tako ne pomeni kake historične radovednosti glede nečesa, kar je medtem sicer minilo, lahko pa še zmerom služi temu, da bi si nekatere poteze modernega sveta razjasnili historično glede na njihov nastanek.

Tisto, kar je bilo mišljeno in pesnjeno na začetku grške antike, je prisotno še danes, tako zelo prisotno, da nas njegovo, še njemu samemu skrito bistvo vselej že pričakuje, prihaja k nam, najpogosteje tam, kjer bi najmanj pričakovali, namreč iz gospostva moderne tehnike, ki je bila antiki povsem tuja, a ima v njej vendarle svoje bistvenostno poreklo.

Da bi skusili to prisotnost zgodovine, se moramo rešiti še zmerom vladajočega historičnega predstavljanja zgodovine. Historično predstavljanje jemlje zgodovino kot predmet, v katerem se odvija neko dogajanje, ki pa v svoji spremenljivosti obenem mineva.

V stavku "znanost je teorija dejanskega" je prisotno tisto zgodaj mišljeno, zgodaj usojeno.

Ta stavek bomo zdaj razjasnili z dveh vidikov. Najprej se bomo vprašali: Kaj pomeni "dejansko"? Potem pa se bomo vprašali: Kaj pomeni "teorija"?

Razjasnitev bo obenem pokazala, kako spadata drug k drugemu dejansko in teorija.

Da bi pojasnili, kaj v stavku "znanost je teorija dejanskega" pomeni naziv "dejansko", se bomo držali besede. Dejansko zapolnjuje območje dejstvenega, tega, kar dejstvi. Kaj pomeni "dejstvi"? Odgovor na vprašanje se mora držati etimologije. Vendar pa je odločilno, kako se dogaja to. Golo ugotavljanje starega in pogosto ničesar več povednega pomena besede, zapopadenje tega pomena z namenom, da bi ga uporabili v novi jezikovni rabi, ne pelje nikamor, kvečjemu v samovoljo. Pač pa velja, ko se opremo na zgodnji pomen besede in njegovo spreminjanje, uočiti stvarno območje, iz katerega govori beseda. Velja to bistveno območje premisliti kot tisto območje, znotraj katerega se giblje z besedo imenovana stvar. Le tako spregovori beseda, in sicer s sovisnostjo pomenov, v katerih se je po njej imenovana stvar razvijala skozi zgodovino mišljenja in pesnjenja.

"Dejstvi" pomeni biti "dejaven". Kaj pomeni biti "dejaven"? Beseda spada k indogermanskemu korenu dhé; odtod izvira tudi grška thésis: postavev, postava, položaj. Vendar ta dejavnost ni mišljena le kot človeško delovanje, predvsem ne kot delovanje v smislu akcije in agiranja. Tudi rast, ravnanje narave (physis) je dejavnost, in sicer natanko v smislu thésis. Šele v poznejšem času sta naziva physis

in thésis postala nasprotstvi, kar pa se je spet lahko zgodilo le zaradi tega, ker ju določa isto. Physis je thésis: nekaj iz sebe pred-ložiti, to iz-postaviti, pro-iz-vesti, namreč v prisostvovanje. V takšnem smislu delujoče je dejstvujoče, je pri-sostvujoče v svojem prisostvovanju. Tako razumljena beseda "dejstvovati", namreč pro-iz-vajati, pomeni način, kako prisotno prisostvuje. Dejstvovati pomeni pro-iz-vajati, bodisi da se nekaj samo po sebi pri-važa v prisostvovanje bodisi da pro-iz-vajanje nečesa opravlja človek. V srednjeveški govorici naša nemška beseda "wirken" (dejstvovati, učinkovati) še pomeni proizvajanje hiš, orodij, slik; kasneje pa se pojem zoži na proizvajanje v smislu šivati, vesti, tkati.

16 Dejansko je dejstvujoče, dejstveno: v prisostvovanje pro-iz-vajajoče in pro-iz-vedeno. "Dejanskost" potem, če natančno premislimo, pomeni: v prisostvovanje pro-iz-vedena pričujočnost, v sebi dovršeno prisostvovanje po sebi proizvajajočega. "Wirken" spada k indogermanskemu korenu uerg, odtod naša beseda "Werk" in grška ergon. Nikdar pa ne moremo dovolj poudariti: temeljne poteze v "Wirken" in "Werk" ne tvorita efficere in effectus, marveč to, da je nekaj postavljeno in položeno v neskrto. Tudi tam, kjer Grki - namreč Aristotel - govorijo o tem, čemur pravijo Latinci causa efficiens, nikdar ne mislijo na dosežek kakega efekta. V ergon dovršujoče se je v polno prisostvovanje proizvajajoče se; ergon je to, kar pri-sostvuje v samolastnem in najvišjem smislu. Zato in samo zato imenuje Aristotel samolastno prisotnost prisotnega energieia ali pa tudi entelecheia: zadrževanje samega sebe v dovršenosti (namreč prisostvovanja). Ti nazivi, ki jih je Aristotel oblikoval za samolastno prisostvovanje prisotnega, so v tem, o čemer govorijo, s prepadom ločeni od kasnejšega novoveškega pomena, ki ga ima energieia v smislu "energije", dejstvene premožnosti, ali entelecheia v smislu "entelehije", zmožnosti dejstvovanja.

Aristotelovo temeljno besedo za prisostvovanje, energieia, prevedemo stvari ustrezno z našo besedo "Wirklichkeit" (dejanskost) le tedaj, če mislimo "wirken" grško, v smislu: pri-važati v neskrto, pro-

izvajati v prisostvovanje... Prisostvovanje nam pomeni ohranjanje tega, kar, ko je prišlo v neskritost, ostaja tu. V času po Aristotelu pa je bil ta pomen energieia, ohranjanje proizvedenega, zasut na ljubo nekega drugega. Rimljani prevedejo, se pravi mislijo ergon glede na operatio kot actio in namesto energieia pravijo actus, to pa je čisto druga beseda s čisto drugim pomenom. Pro-iz-vedeno se zdaj pojavlja kot to, kar do-sega operatio. Dosežek - glede na actio - je to, kar sledi: po-sledica. Dejansko je zdaj posledično. Do posledice privede neka star, ki ji je predhodna, vzrok (causa). Dejansko se zdaj pojavlja v luči kavzalnosti (causa efficiens). Celo Bog je predstavljen - v teologiji, ne v veri - kot causa prima, kot prvi vzrok. Končno prodre znotraj sledenja odnosu med vzrokom in dejstvom (učinkom) v ospredje zaporedje in s tem časovni potek. Kant prepozna kavzalnost kot pravilo časovnega sledenja. V novejših delih W. Heisenberga nastopa kavzalni problem kot čisti matematični problem časovnega merjenja. S takšno spremembo dejanskosti dejanskega pa je povezano še nekaj drugega, ravno tako bistvenega. Učinek v smislu posledičnega se kaže kot stvar, ki je bila izpostavljena prek delovanja, zdaj torej v doseganju in delu. Z dejem takšnega delovanja doseženo je dejstveno. Beseda "dejstveno" ima smisel sigurnega, pomeni toliko kot "gotovo" oziroma "sigurno". Namesto "gotovo je tako" pravimo "to je dejstvo", "dejansko je tako". Da pa beseda "dejansko" od začetka novega veka, od 17. stoletja dalje pomeni toliko kot "gotovo", ni niti naključje niti gola muhavost pomenskega spreminjanja zgolj besed.

17

"Dejansko" v smislu dejstvenega tvori zdaj nasprotstvo tistega, kar ni zmožno zagotovo vzdržati in se zato predstavlja kot goli videz ali kot nekaj, kar pripada le mnenju. A tudi v tem mnogokratno spremenjenem pomenu vsebuje dejansko še zmerom zgodnjo, toda zdaj manj ali drugače poudarjeno temeljno potezo tistega prisotnega, ki se postavlja po samem sebi.

Toda zdaj se predstavlja kot posledični uspeh. Uspešna posledica dokazuje, da je prisotno prišlo do sigurnega stanja in da ga naha-

jamo kot tako stanje. Dejansko se zdaj kaže kot predmet.

Beseda "Gegenstand" je nastala šele v 18. stoletju, in sicer kot nemški prevod latinske besede "obiectum". Obstajajo globlji razlogi, zakaj sta besedi "Gegenstand" in "Gegenständlichkeit" imeli za Goetheja posebno težo. Vendar si niti srednjeveško niti grško mišljenje prisotnega nista predstavljali kot predmet. Sedaj pa način prisotnosti prisotnega, ki se v novem veku pojavlja kot predmet, imenujemo predmetnost.

To je v prvi vrsti narava prisotnega samega. Kako pa se predmetnost prisotnega pojavi in postane prisotno predmet za neko predstavljanje, se nam pokaže šele, če se vprašamo: Kaj je dejansko glede na teorijo in s tem na nek način skozi njo? Drugače rečeno se zdaj sprašujemo: Kaj v stavku "znanost je teorija dejanskega" pomeni beseda "teorija"? Naziv "teorija" izvira iz grškega glagola theorein. Ustrezni samostalnik se glasi theoria. Besedama je lasten visok in skrivnosten pomen. Glagol theorein je zrasel iz dveh korenskih besed: thea in orao. Thea (primerjaj s teater) je videznost, izgled, s katerim se nekaj kaže, nudi. Platon je ta izgled, s katerim se kaže prisotno, imenoval eidos. Videti ta izgled, eidenai, je vedeti. Orao, druga korenska beseda v theorein, pomeni: nekaj gledati, ga imeti na očeh, o-gledovati. Tako pridemo do naslednjega: theorein je thean oran: gledati izgled, s katerim se prikazuje prisotno in s tem pogledom ostajati gledajoč pri njem.

Tistemu načinu življenja (bios), ki se predaja theorein in ga ta določa, pravijo Grki bios theoretikos, življenjski način zročih, tistih, ki zrejo v čisto videznost prisotnega. Za razliko od tega je bios praktikos način življenja, ki se ukvarja z delovanjem in proizvajanjem. Ob tem razlikovanju pa se moramo vselej zavedati naslednjega: za Grke je bios theoretikos, zroč življenje, zlasti v svojem najčistejšem liku kot mišljenje, najvišja dejavnost. Theoria je po sebi, ne šele prek neke dodatne koristnosti, najdovršenejši lik človeškega bivanja. Kajti theoria je čisti odnošaj do izgledov prisotnega, ki prek svojega

sevanja, s tem ko iz-sevajo navzočnost bogov, zadevajo človeka. Drugih značilnosti, ki jih ima theorein, to, da dojemanju in razlaganju privaja archai in aitia prisotnega, tu ne moremo obravnavati; kajti to terja osmislitev tega, kaj je grška skušnja razumela s tem, kar si že dolgo predstavljamo kot principium in causa, načelo in vzrok (prim. Aristoteles, Eth. Nic. VI c 2, 1139a in naprej).

Z najvišjim rangom, ki ga ima theoria znotraj grškega bios, sovпада, da Grki, ki na edinstven način mislijo iz svoje govorice, tj. sprejemajo iz nje svojo tubit, v besedi theoria lahko slišijo še nekaj drugega. Ob drugačnem naglasu obe korenski besedi thea in orao pomenita: theá in ôra. Theá je boginja. Zgodnjemu mislecu Parmenidu se kot taka prikazuje Alétheia, Neskritost, iz katere in v kateri prisostvuje prisotno. Alétheia prevajamo z latinsko besedo "veritas" in z našo nemško besedo "Wahrheit" (resnica).

Grška beseda ôra pomeni obzirnost, ki jo imamo, čast in spoštovanje, ki ju dajemo. Če besedo theoria premislimo glede na nazadnje imenovana besedna pomena, tedaj pomeni theoria spoštuječe
19
čaščenje neskritosti prisotnega. Teorija v starem in tj. zgodnjem, nikakor ne zastarelem smislu je varujoče zrenje resnice. Naša staronemška beseda "wara" (iz katere izhajajo wahr, wahren in Wahrheit) ima isti koren kot grška orao, orafora.

Mnogoznačno in z vseh vidikov visoko bistvo grško mišljene teorije ostaja zasuto, če dandanes v fiziki govorimo o relativnostni teoriji, v biologiji o descendenčni teoriji, v zgodovini o teorijah ciklov, v pravu o teoriji naravnega prava. Obenem pa se skozi moderno razumljeno "teorijo" vendarle rišejo obrisi tega, kar je bila theoria. Živi iz te, in sicer ne samo v smislu zgodovinske odvisnosti, ki je očiten. Tisto, kar se dogaja tu, postane razločnejše, če se vprašamo: Kaj je za razliko od tega, kar je zgodnja theoria, tista "teorija", ki jo navajamo v stavku: "moderna znanost je teorija dejanskega"?

Ko smo navidezno izbrali hitro pot, smo nujno odgovorili na kratko. Bili smo pozorni na to, kako sta bili grški besedi *theorein* in *theoria* prevedeni v latinščino in nemščino. S premislekom smo rekli "Worte" in ne "Wörter"; da bi nakazali, kako se v bistvu in vladanju govornice vsakokrat odloča nekaj usodnega.

Rimljani so *theorein* prevedli s *contemplari*, *theoria* s *contemplatio*. Ta prevod, ki izhaja iz duha rimske govornice, se pravi rimske tubiti, z eno potezo zabriše tisto, o čemer govorita grški besedi. Kajti *contemplari* pomeni: nekaj oddeliti kot odsek in ga ograditi. *Templum* je grški *temenos*, ki izvira iz čisto druge skušnje kot *theorein*. *Temnein* pomeni: sekati, oddeliti. Nerazdeljivo je *atmeton*, *atomon*, *atom*.

Latinski *templum* pomeni prvotno na nebu in na zemlji izsekani odsek, nebesno smer, nebesno stran po sončnem zahodu. Znotraj tega so razlagalci ptičev postavili svoje opazovalnice, da bi na podlagi ptičjega leta, vreščanja in hranjenja napovedovali prihodnost (prim. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* 1951, str. 1202: *contemplari dictum est a templo, i.e. loco qui ab omni parte aspici, vel ex quo omnis pars videri potest, quem antiqui templum nominabant*).

Theoria, ki je postala *contemplatio*, izraža že v grškem mišljenju sopripravljeni moment razsekujočega, razdeljujočega gledanja. V spoznavanju se uveljavi narava delilnega, v to, kar se nudi očem, posegajočega postopka. Še zmerom pa ostaja razlika med *vita contemplativa* in *vita activa*.

Spet drugačen smisel dobi navedena razlika v govornici krščansko-srednjeveške pobožnosti in teologije. Nasproti svetno-dejavnemu življenju povzdigne samostansko-zamaknjeno življenje.

Nemški prevod besede *contemplatio* se glasi: *Betrachtung*, motrenje, preučevanje. Grško *theorein*, gledanje izgleda prisotnega, se zdaj

pojavlja kot motrenje. Teorija je motrenje dejanskega. Toda kaj pomeni motrenje? O motrenju govorimo v smislu religiozne meditacije in zamaknjenja. Ta način motrenja spada v območje pravkar navedene vita contemplativa. Govorimo tudi o motrenju slike, katere videznosti se prepustimo. Ob takšni govorni rabi ostaja "motrenje" v bližini ogledovanja in zdi se, da še pomeni nekaj enakega kot zgodnja theoria pri Grkih. Toda "teorija", v kateri se kaže moderna znanost, je nekaj bistveno drugega od grške "theoria". Če "teorijo" torej prevajamo z "motrenje", dajemo tedaj besedi "motrenje" drug pomen, ne takega, ki bi ga samovoljno iznašli, marveč tistega, ki izhaja iz njegovega prvotnega izvora. Če to, kar pomeni nemška beseda "Betrachtung", vzamemo zares, tedaj bomo spoznali nekaj novega v bistvu moderne znanosti kot teoriji dejanskega.

Kaj pomeni motrenje? Motriti je latinsko tractare, obravnavati, obdelovati. Motriti nekaj pomeni: nekaj obravnavati, mu slediti, mu pristopiti, da bi ga zagotovo zastopili. Teorija kot motrenje bi bila tedaj dostavljajoče in vzpostavljajoče obdelovanje dejanskega. Takšna značilnost znanosti pa je v očitnem nasprotju z njenim bistvom. Kajti znanost naj bi bila kot teorija zgolj "teoretska". Torej naj bi se odvrčala od obdelovanja dejanskega. Gre ji le za to, da bi dojela dejansko. Ne posega v dejansko, da bi ga spremenila. Čista znanost, razglašajo, je "brez smotrov".

Pa vendarle: moderna znanost je kot teorija v smislu motrečega preučevanja neznansko obdelovalno poseganje v dejansko. Prav s tem obdelovanjem ustreza neki temeljni potezi dejanskega samega. To se novoveško kaže namreč na ta način, da svoje prisostvovanje postavlja v predmetnost. Znanost ustreza temu predmetnostnemu obstoju prisostvovanja s tem, ko s svoje strani kot teorija dejanskega izziva prav njegovo predmetnost. Znanost postavljanja dejansko. Postavlja ga tako, da se dejansko vselej predstavi kot učinek, tj. prek preglednih posledic zastavljenih vzrokov. Tako dejansko prek svojih posledic postane sledljivo in pregledno. Dejansko se vzpostavi v svoji predmetnosti. Iz tega izhajajo področja predmetov, ki si jih

Ko smo navidezno izbrali hitro pot, smo nujno odgovorili na kratko. Bili smo pozorni na to, kako sta bili grški besedi *theorein* in *theoria* prevedeni v latinščino in nemščino. S premislekom smo rekli "Worte" in ne "Wörter"; da bi nakazali, kako se v bistvu in vladanju govornice vsakokrat odloča nekaj usodnega.

Rimljani so *theorein* prevedli s *contemplari*, *theoria* s *contemplatio*. Ta prevod, ki izhaja iz duha rimske govornice, se pravi rimske tubiti, z eno potezo zabriše tisto, o čemer govornita grški besedi. Kajti *contemplari* pomeni: nekaj oddeliti kot odsek in ga ograditi. *Templum* je grški *temenos*, ki izvira iz čisto druge skušnje kot *theorein*. *Temnein* pomeni: sekati, oddeliti. Nerazdeljivo je *atmeton*, *atomon*, *atom*.

Latinski *templum* pomeni prvotno na nebu in na zemlji izsekani odsek, nebesno smer, nebesno stran po sončnem zahodu. Znotraj tega so razlagalci ptičev postavili svoje opazovalnice, da bi na podlagi ptičjega leta, vreščanja in hranjenja napovedovali prihodnost (prim. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* 1951, str. 1202: *contemplari dictum est a templo, i.e. loco qui ab omni parte aspici, vel ex quo omnis pars videri potest, quem antiqui templum nominabant*).

Theoria, ki je postala *contemplatio*, izraža že v grškem mišljenju sopripravljeni moment razsekujočega, razdeljujočega gledanja. V spoznavanju se uveljavi narava delilnega, v to, kar se nudi očem, posegajočega postopka. Še zmerom pa ostaja razlika med *vita contemplativa* in *vita activa*.

Spet drugačen smisel dobi navedena razlika v govornici krščansko-srednjeveške pobožnosti in teologije. Nasproti svetno-dejavnemu življenju povzdigne samostansko-zamaknjeno življenje.

Nemški prevod besede *contemplatio* se glasi: *Betrachtung*, motrenje, preučevanje. Grško *theorein*, gledanje izgleda prisotnega, se zdaj

pojavi kot motrenje. Teorija je motrenje dejanskega. Toda kaj pomeni motrenje? O motrenju govorimo v smislu religiozne meditacije in zamaknjenja. Ta način motrenja spada v območje pravkar navedene vita contemplativa. Govorimo tudi o motrenju slike, katere videznosti se prepustimo. Ob takšni govorni rabi ostaja "motrenje" v bližini ogledovanja in zdi se, da še pomeni nekaj enakega kot zgodnja theoria pri Grkih. Toda "teorija", v kateri se kaže moderna znanost, je nekaj bistveno drugega od grške "theoria". Če "teorijo" torej prevajamo z "motrenje", dajemo tedaj besedi "motrenje" drug pomen, ne takega, ki bi ga samovoljno iznašli, marveč tistega, ki izhaja iz njegovega prvotnega izvora. Če to, kar pomeni nemška beseda "Betrachtung", vzamemo zares, tedaj bomo spoznali nekaj novega v bistvu moderne znanosti kot teoriji dejanskega.

Kaj pomeni motrenje? Motriti je latinsko tractare, obravnavati, obdelovati. Motriti nekaj pomeni: nekaj obravnavati, mu slediti, mu pristopiti, da bi ga zagotovo zastopili. Teorija kot motrenje bi bila tedaj dostavljajoče in vzpostavljajoče obdelovanje dejanskega. Takšna značilnost znanosti pa je v očitnem nasprotju z njenim bistvom. Kajti znanost naj bi bila kot teorija zgolj "teoretska". Torej naj bi se odvrčala od obdelovanja dejanskega. Gre ji le za to, da bi dojela dejansko. Ne posega v dejansko, da bi ga spremenila. Čista znanost, razglašajo, je "brez smotrov".

Pa vendarle: moderna znanost je kot teorija v smislu motrečega preučevanja neznanosko obdelovalno poseganje v dejansko. Prav s tem obdelovanjem ustreza neki temeljni potezi dejanskega samega. To se novoveško kaže namreč na ta način, da svoje prisostvovanje postavlja v predmetnost. Znanost ustreza temu predmetnostnemu obstoju prisostvovanja s tem, ko s svoje strani kot teorija dejanskega izziva prav njegovo predmetnost. Znanost postavljanja dejansko. Postavlja ga tako, da se dejansko vselej predstavi kot učinek, tj. prek preglednih posledic zastavljenih vzrokov. Tako dejansko prek svojih posledic postane sledljivo in pregledno. Dejansko se vzpostavi v svoji predmetnosti. Iz tega izhajajo področja predmetov, ki si jih

znanstveno preučevanje lahko dostavi na svoj način. Dostavljajoče predstavljanje, ki vse dejansko vzpostavlja v njegovi slednji predmetnosti, je temeljna poteza tistega predstavljanja, s katerim novoveška znanost ustreza dejanskemu. O vsem odločujoče delo, ki ga v vsaki znanosti opravlja takšno predstavljanje, pa je tista obdelava dejanskega, ki dejansko sploh šele zares izdela v predmetnost, po kateri je vse dejansko vnaprej predelano v mnogovrstnost predmetov dostavljajočega vzpostavljanja.

Da se prisotno, npr. narava, človek, zgodovina, govorica izpostavlja kot dejansko v svoji predmetnosti, da je znanost s tem obenem postala teorija, ki dejansko dostavlja in vzpostavlja kot predmetno, bi bilo srednjeveškemu človeku ravno tako tuje, kot bi bilo zaprepaščujoče za grško mišljenje.

Moderna znanost kot teorija dejanskega zato ni nič samoumevnega. Ni niti gola človeška tvorba niti je ni izsililo samo dejansko. Pač pa je bilo bistvo znanosti prisotnosti prisotnega potrebno v tistem trenutku, ko se je prisotnost izpostavila kot predmet dejanskega. Ta trenutek ostaja kot vsak trenutek njegove vrste skrivnosten. Ne pridejo potihoma le velike misli, ampak pride zares potihoma predvsem sprememba prisostvovanja vsega prisotnega.

Teorija vzpostavi kot svoje predmetno področje vselej neko območje dejanskega. Področna narava predmetnosti se kaže v tem, da vnaprej zarisuje možnosti postavljanja vprašanj. Vsak novi pojav, ki vznikne znotraj kakega znanstvenega področja, obdelujejo toliko časa, dokler ne ustreza kriteriju predmetnostne sovisnosti teorije. Ta sama se ob tem spreminja. Nespremenjena pa ostaja v svojih temeljnih potezah predmetnost kot taka. Vnaprej predstavljeni določilni temelj ravnanja in postopkov je strogo pojmovno vzeto bistvo tega, čemur pravimo "smoter". Če je kaj določeno z nekim smotrom, potem je to čista teorija. Določena je s predmetnostjo prisotnega. Če bi se tej odpovedali, bi zanikali bistvo znanosti. To je npr. smisel stavka, da moderna atomska fizika nikakor ni odstranila

klasične fizike Galileja in Newtona, marveč je le omejila območje njene veljavnosti. Ta omejitve pa je hkrati potrditev za teorijo narave odločilne predmetnosti, ustrezno kateri se narava predstavlja, nudi kot prostorsko-časovna, na različne načine vnaprej preračunljiva gibalna sovisnost.

Ker je moderna znanost teorija v naznačenem smislu, ima v vsem njenem pre-učevanju odločilno prednost način njenega uočevanja, tj. način dostavljajoče-vzpostavljačega predstavljanja, se pravi metoda. Pogosto navajani stavek Maxa Plancka se glasi: "Dejansko je to, kar lahko merimo." To pomeni: Odločitev o tem, kaj sme za znanost, v tem primeru za fiziko, veljati kot gotovo spoznanje, se nanaša na merljivost, ki je vkoreninjena v predmetnosti narave in v skladu z njo na možnosti merjenj izvajajočega postopka. Stavek Maxa Plancka pa je resničen le zato, ker izreka nekaj, kar spada v bistvo moderne znanosti, ne samo naravoslovnih znanosti. Dostavljajoče-vzpostavljajoči postopek vsakršne teorije dejanskega pomeni računanje. Tega naziva ne smemo razumeti na zožen način v smislu operiranja s števili. Računanje v širšem, bistvenem smislu pomeni: računati z nečim, računati na nekaj, ga imeti na očeh, se pravi postaviti ga v območje pričakovanja. Na ta način pomeni vsakršno popredmetovanje dejanskega računanje, pa naj se kavzalno-pojasnjevalno ukvarja s posledicami vzrokov, si morfološko upodablja predmete ali pa izpostavlja sovisja redov in sosledij. Tudi matematika ni nikakršno računanje v smislu operiranja s števili zaradi izpostavitve kvantitativnih rezultatov, pač pa je računanje, ki prek enačb postavlja pričakovano zenačenje relacij med redi in tako vnaprej "računa" s temeljno enačbo vseh možnih redov.

Ker moderna znanost kot teorija dejanskega temelji na prednosti metode, mora kot vzpostavljanje predmetnih območij te med seboj razmejiti in razmejeno omejiti na discipline, se pravi, jih disciplinirati. Teorija dejanskega je neogibno disciplinarna znanost.

Raziskovanje predmetnega območja se mora v svojem delu nanašati na vsakokratno posebno vrsto pripadajočih predmetov. Takšno nanašanje pa napravi postopek disciplinarne znanosti za specialno raziskovanje. Specializiranje zato nikakor ni kaka zaslepljena izroditelj ali celo pojav propadanja moderne znanosti. Specializacija tudi ni le neogibno zlo. Je nujna in pozitivna posledica bistva moderne znanosti.

Razmejitev predmetnih območij, obmejitev teh na specialne cone znanosti ne razbije, marveč šele omogoči njihovo mejno komunikacijo, ob čemer se začrtujejo mejna območja. Iz njih izhaja lastni zagon, ki sproža nove, pogosto odločilne zastavitve vprašanj. To so znana dejstva. Njihov temelj pa ostaja uganka, ravno takšna uganka kot je celotno bistvo moderne znanosti.

To bistvo smo zdaj sicer zaznamovali s tem, da smo stavek "znanost je teorija dejanskega" razjasnili glede obeh glavnih nazivov. To se je zgodilo kot priprava za drug korak, ob katerem se bomo vprašali: Katero nevidno razmerje stvari se skriva v bistvu moderne znanosti?

24

Razmerje stvari opazimo takoj, ko smo ob primeru posamičnih znanosti pozorni na to, kako je vsakokrat s predmetnostjo predmetnega območja znanosti. Fizika, v katero so zdaj, grobo rečeno, vključene makrofizika in atomska fizika, astrofizika in kemija, preučuje naravo (physis), kolikor se ta izpostavlja kot neživa. Iz takšne predmetnosti se narava kaže kot gibalno sovisje materialnih teles. Temeljna poteza telesnega je neprodornost, ki se po svoji plati spet predstavlja kot vrsta gibalne sovisnosti elementarnih predmetov. Te same in njihovo sovisje obravnava klasična fizika kot geometrijsko mehaniko točk, današnja fizika pa z nazivom "jedro" in "polje". Temu ustrezno je v klasični fiziki vsako gibalno stanje prostor zapolnjujočega telesa vselej določljivo tako glede na kraj kot glede na hitrost, se pravi enoznačno vnaprej preračunljivo. V atomski fiziki pa je mogoče gibalno stanje v temelju določiti le glede na kraj ali le glede na hitrost. Temu ustrezno meni klasična fizika, da se

da naravo vnaprej preračunavati, enoznačno in popolno, atomska fizika pa dopušča le takšno gotovost predmetnega sovisja, ki ima statistično naravo.

Predmetnost materialne narave izkazuje v moderni atomski fiziki popolnoma druge temeljne poteze kot v klasični fiziki. Ta, klasična fizika, je sicer lahko vgrajena v drugo, v atomsko fiziko, ne velja pa narobe. Jedrske fizike ne moremo več uvrstiti in vrniti v klasično fiziko. Pa vendarle - tudi moderna fizika jeder in polj še zmerom ostaja fizika, tj. znanost, tj. teorija, ki vzpostavlja predmete dejanskega v njihovi predmetnosti, da bi jih izpostavila v enotnosti predmetnosti. Tudi za moderno fiziko velja, da zagotavlja tiste elementarne predmete, iz katerih obstajajo vsi drugi predmeti celotnega območja. Tudi predstavljanje moderne fizike je naravnano k temu, da bi "izpisalo eno edino temeljno enačbo, iz katere bi izhajale lastnosti vseh elementarnih delcev in s tem obnašanje materije sploh" (Heisenberg, Die gegenwärtigen Grundprobleme der Atomphysik. Prim. Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, 8. izdaja, 1948, str. 98).

25

Grobo opozorilo na razliko med epohami znotraj novoveške fizike pojasnjuje, kje se je odigrala sprememba med eno in drugo: v izkustvu in določitvi predmetnosti, v kateri se izpostavlja narava. Tisto, kar pa se v tej spremembi od geometrizirajoče klasične fizike k fiziki jeder in polj ni spremenilo, je to, da je narava vnaprej postavljena na razpolago dostavljajočemu zagotavljanju, ki znanost dovršuje v teorijo. Tega, koliko v najnovejši fazi atomske fizike izginja še celo predmet, tako da v ospredje stopa odnos med subjektom in objektom kot zgolj odnos in je ta zagotovljen kot sestav, na tem mestu ne morem natančno razložiti.

Predmetnost se spreminja v sestavnost sestava, ki ga določa postavje (prim. Die Frage nach der Technik). Šele s tem postane odnos med subjektom in objektom čista "odnosnost", tj. dostavnost, v katero sta poskrkana tako subjekt kot tudi objekt. To ne pomeni: Odnos med

subjektom in objektom je izginil, temveč narobe: prišel je do skrajnega, po postavlju preddoločenega gospostva. Postal je sestav dostavnosti.

Bodimo sedaj pozorni na nekazno razmerje stvari (Sachverhalt: Stanje stvari), ki vlada v predmetnosti.

26 Teorija postavlja dejansko, v primeru fizike neživo naravo kot neko predmetno območje. Ob tem pa narava še zmerom prisostvuje po sebi. Popredmetovanje ostaja s svoje strani vezano na prisotno naravo. Tudi tam, kjer tako kakor v moderni atomski fiziki teorija zaradi bistvenih razlogov postane neogibno nenazorna, ostane vezana na to, da so atomi izpostavljeni čutnemu dojetanju, četudi se to samokazanje elementarnih delcev dogaja po zelo indirektni in tehnično mnogokratno posredovani poti (prim. z Wilsonovo kamero, Geigerjevim števcem, poleti balonov zaradi ugotavljanja mezonov). Teorija nikdar ne more mimo že prisotne narave in v tem smislu nikoli ne more obiti narave. Fizika sicer lahko predstavi najobčejšo in najsplošnejšo zakonitost narave kot identiteto materije in energije, tako fizikalno predstavljeno je sicer narava sama, vendar pa neogibno le narava kot predmetno območje, katerega predmetnost je določena šele s fizikalno predelavo in pravzaprav postavljena šele z njo. Narava v svoji predmetnosti je v moderni naravoslovni znanosti le eden izmed načinov, kako se razodeva in postavlja pred znanstveno obdelavo prisotno, ki se že zelo dolgo imenuje physis. Četudi je predmetno območje fizike v sebi enotno in sklenjeno, ta predmetnost ne more nikdar zaobjeti bitnostne polnosti narave. Znanstveno predstavljanje ne more nikdar zajeti bistva narave, kajti predmetnost narave je že vnaprej le eden izmed načinov izpostavitve narave. Narava ostaja za znanost fizike tako nekaj nezaobidljivega. Ta beseda pomeni tu dvoje. Najprej narave ni mogoče zaobiti, kolikor teorija ne more nikdar mimo prisotnega, marveč je vezana nanj. Potem pa narave ni mogoče obiti, kolikor predmetnost kot taka preprečuje, da bi njej ustrezajoče predstavljanje in zagotavljanje lahko zaobjela bitnostno polnost narave. To je

tisto, kar je imel pred očmi Goethe v svojem ponesrečenem sporu z newtonovsko fiziko. Goethe še ni mogel videti, da se že tudi njegovo nazorno predstavljane narave giblje v mediju predmetnosti, v odnosu med subjektom in objektom ter da se zato v temelju ne razlikuje od fizike in ostaja na metafizični ravni isto kot ta. Znanstveno predstavljanje samo po sebi ne more nikdar odločati o tem, ali se narava prek svoje predmetnosti morda prej ne odteguje, kot pa da bi se prikazovala iz svoje skrite bitnostne polnosti. Znanost si tega vprašanja sploh ne more predstaviti; kajti kot teorija se je že zasidrala v območju, ki ga omejuje predmetnost.

V predmetnosti narave, ki ji ustreza fizika kot popredmetovanje, vlada v dvojnem smislu nezaobidljivo. Brž ko to nezaobidljivo uzremo v kaki znanosti, četudi je še nismo dovolj premislili, jo kaj lahko vidimo tudi pri vsaki drugi.

Psihiatrija pre-učuje človeško duševno življenje prek njegovih bolezenskih pojavov, torej vselej že tudi v njegovih zdravih pojavih. Predstavlja jih v predmetnosti telesno-duševne-duhovne enotnosti človeka kot celote. V psihiatrični predmetnosti se vselej izpostavlja že prisotna človeška tubit. Tu-bit, v kateri ek-sistira človek kot človek, ostaja tisto nezaobidljivo psihiatrije.

Historija, ki se čedalje močneje razvija v univerzalno historijo, izvaja svoje dostavljajoče zagotavljanje na področju, ki se njeni teoriji predstavlja kot zgodovina. "Historija" (historein) pomeni: izpričati in predočiti, torej način predstavljanja. Ob tem pa beseda "zgodovina" pomeni to, kar se nudi, kolikor je tako in tako pripravljeno in dostavljeno, tj. zgodeno in dogodeno. Historija pomeni izpričanje zgodovine. Vendar pa historično preučevanje ne ustvarja zgodovine same. Vse historično, vse na način historije pre-stavljeno in vzpostavljeno je zgodovinsko, se pravi utemeljeno v zgodi dogajanja. Toda zgodovina nikakor ni nujno nekaj historičnega.

Ali se zgodovina razodeva le prek in za historijo ali pa se prek historičnega popredmetovanja morda prej zakriva, o tem zgodovinska znanost ne more odločati. A odločilno je: v historični teoriji vlada zgodovina kot tisto nezaobidljivo.

Filologija spreminja v predmet pojasnjevanja in razlage literaturo nacij in ljudstev. Pisno literature je vselej govorjeno neke govorice. Če filologija obravnava govorico, jo obdeluje s predmetnimi vidiki, ki so položeni z gramatiko, etimologijo in primerjalno zgodovino jezikov, s stilistiko in poetiko.

Govorica pa govori, ne da bi morala postati literatura in povsem neodvisno od tega, ali je literatura vstopila s svoje strani v predmetnost, ki ji ustreza postavitvev literarne znanosti. V filološki teoriji vlada govorica kot tisto nezaobidljivo.

28 Narava, človek, zgodovina, govorica ostajajo za navedene znanosti tisto nezaobidljivo znotraj njihove predmetnosti, na kar so vselej vezane, česar pa s svojim predstavljanjem v bistveni polnosti ne morejo nikdar zaobjeti. Ta nezmožnost znanosti ne temelji v tem, da njihovo dostavljajoče zagotavljanje ne more nikdar seči do konca, marveč v tem, da predmetnost, v kateri se izpostavljajo narava, človek, zgodovina, govorica, v principu vedno ostaja le eden izmed načinov prisostvovanja, na katerega se navedeno prisotno sicer lahko prikazuje, nikakor pa ni nujno, da bi se moralo tako prikazovati.

Onačeno nezaobidljivo vlada v bistvu vsake znanosti. Ali pa je to nezaobidljivo tudi nekazno razmerje stvari, ki naj bi ga uočili? Da in ne. Da, kolikor nezaobidljivo spada k navedenemu razmerju stvari; ne, kolikor navedeno nezaobidljivo samo za sebe še ne tvori razmerja stvari. To se kaže že s tem, da samo to nezaobidljivo terja neko bistveno vprašanje.

Nezaobidljivo vlada v bistvu nanosti. Potemtakem bi morali pričakovati, da lahko znanost sama najde v sebi nezaobidljivo in ga opredeli kot takega. A prav to se ne dogaja, in sicer zaradi tega ne, ker je to v bistvu nemogoče. Kako lahko spoznamo to? Če bi znanosti že same po sebi lahko našle v sebi navedeno nezaobidljivo, bi morale biti najpoprej sposobne predstaviti si svoje lastno bistvo. A tega niso nikdar sposobne.

Fizika kot fizika ne more ničesar izjaviti o fiziki. Vse izjave fizike govorijo na fizikalen način. Sama fizika ne more postati možni predmet fizikalnega eksperimenta. Isto velja za filologijo. Kot teorija govornice in literature ne more postati možni predmet filološkega preučevanja. Povedano velja za vsako znanost.

Tu pa lahko pride do nekega ugovora. Historija ima tako kot vse druge znanosti svojo zgodovino. Torej zgodovinska znanost lahko preučuje samo sebe v smislu svojega tematiziranja in metode. Gotovo. S takšnim preučevanjem historija dojame zgodovino tiste znanosti, ki je ona sama. Toda historija s tem nikdar ne dojame bista same sebe kot historije, tj. kot znanosti. Če hočemo kaj povedati o matematiki kot teoriji, moramo predmetno področje matematike in njen način predstavljanja zapustiti. Z matematičnim preračunavanjem ne moremo nikdar priti do tega, kaj je matematika sama.

29

Ostanemo pri tem: znanosti s sredstvi svoje teorije in prek načinov predstavljanja te teorije si nikoli niso zmožne predstaviti samih sebe kot znanosti.

Če znanostim ni mogoče niti to, da bi znanstveno sploh pristopile k lastnemu bistvu, potem so se še manj zmožne približati k nezaobidljivemu, ki vlada v njihovem bistvu.

Pokaže se torej nekaj vznemirljivega. V znanostih vsakokrat nezaobidljivo: narava, človek, zgodovina, govornica je znanostim kot to nezaobidljivo povsem nedosegljivo.

Šele če smo pozorni na nedosegljivost nezaobidljivega, bomo ugledali razmerje stvari, ki obvladuje bistvo znanosti.

Čemu pa nedosegljivo nezaobidljivo imenujemo "nekazno razmerje stvari"? Nekazno ne izstopa. Lahko ga vidimo, ne da bi ga posebej opazili. Ali ostaja pokazano razmerje stvari v bistvu znanosti neopazno le zaradi tega, ker o bistvu znanosti premišljamo preopredko in premalo? To bi komajda kdo lahko zatrdil. Narobe, veliko prič je, kako danes prežema čuden nemir ne le fiziko, ampak vse znanosti. Pred tem pa so se v preteklih stoletjih zapadne zgodovine duha in znanosti zmerom znova pojavljali poskusi obmejitve bistva znanosti. Strastni in nepopustljivi trud okoli tega je predvsem značilnost novega veka. Kako je tedaj navedeno razmerje stvari lahko ostalo neopazno? Danes govorimo o "krizi temeljev" znanosti. Ta zadeva vsekakor le temeljne pojme posameznih znanosti. Nikakor to ni kriza znanosti kot takih. Te gredo po svoji poti danes bolj gotovo kot kdajkoli.

30

Nedosegljivo nezaobidljivo, ki prežema znanosti in tako njihovo bistvo postavlja pred uganko, pa je veliko več, namreč nekaj bistveno drugega kot gola negotovost pri uvajanju temeljnih pojmov, ki znanostim vsakokrat odkazujejo njihovo območje. Tako tudi nemir znanosti sega daleč čez negotovost glede njihovih temeljnih pojmov. Vznemirjenje vlada v znanostih, pa vendarle ni mogoče reči, čemu in od kod; kljub množici razprav o znanostih. Pri tem trudu naletimo na strani filozofije na samopredstavitve, poskus znanosti samih v obliki povzemajočih očrtov in pripovedovanja zgodovine znanosti.

In vendar ostaja nedosegljivo nezaobidljivo nekaj nekaznega. Zato nekaznost razmerja stvari ne more biti utemeljena le v tem, da ne stopa pred nas in da je ne opazimo. Marveč temelji nekazno razmerje stvari v tem, da se samo od sebe ne prikazuje. V nedosegljivem nezaobidljivem kot takem je nekaj, zaradi česar ga nenehno preskakujemo. Kolikor je nekazno temeljna poteza navedenega razmerja stvari samega, ga bomo zadostno opredelili šele tedaj, če bomo rekli:

Razmerje stvari, ki prežema bistvo znanosti, tj. teorije dejanskega, je nenehno preskakovano nedosegljivo nezaobidljivo.

Nekazno razmerje stvari se v znanostih prikriva. A ni v njih kot jabolko v košari. Prej bi morali reči: znanosti temeljijo v nekaznem ramerju stvari kot potok v izviru.

Naša naloga je bila pokazati na razmerje stvari, tako da bi se to samo pokazalo kot tisti predel, iz katerega izvira bistvo znanosti.

Do česa smo prišli? Postali smo pozorni na nenehno preskakovano nedosegljivo nezaobidljivo. Pokazalo se nam je ob predmetnosti, v katero se izpostavlja dejansko in prek katere se teorija postavlja ob predmete, da bi jih v njihovem sovisju znotraj vsakokratnega znanstvenega predmetnega območja vzpostavila za predstavljanje. Nekazno razmerje stvari prežema predmetnost, v kateri lebdi tako dejanskost dejanskega kot teorija dejanskega, torej tudi celotno bistvo novoveške-moderne znanosti.

31

Zadovoljili smo se s tem, da smo pokazali na nekazno razmerje stvari. Da bi se lotili tega, kar je to samo v sebi, bi morali postaviti nova vprašanja. Vseeno smo z opozorilom na nekazno razmerje stvari pokazali smer poti, ki pelje do tistega, kar je vprašanja vredno. Za razliko od vprašljivega in nevprašljivega tisto, kar je vprašanja vredno, šele podeljuje jasno napotilo in svobodno zadržanje, s katerima se moremo približati klicu tistega, kar nagovarja naše bistvo. Popotovanje po poti tistega, kar je vprašanja vredno, ne pomeni pustolovščine, ampak vračanje domov.

Ubrati pot, na katero se je stvar podala že sama po sebi, se v naši govorici imenuje sinnan, sinnen. Prepustiti se smislu je bistvo osmislitve. Ta pomeni nekaj več od golega ozavedenja. Če imamo zgolj zavest, še nismo prišli do osmislitve. Osmislitev je nekaj več. Pomeni prepuščenost sistemu, kar je vprašanja vredno.

Prek tako razumljene osmislitve bomo zares prišli tja, kjer se, ne da bi to že tudi izkusili in videli, že dolgo zadržujemo. Z osmislitvijo se približamo kraju, na katerem se šele odpre prostor, ki ga premerja naše vsakokratno dejanje in nehanje.

Osmislitev je drugačnega bistva, kot sta ozavedenje in znanstveno vedenje, tudi drugačnega bistva, kot je izobraženost. Beseda "izobraziti" najprej pomeni: postaviti vzor in ga predpisati. Potem pomeni: izoblikovati že dane zasnove. Izobraževanje daje človeku vzor, po katerem naj bi oblikoval svoje dejanje in nehanje. Izobraževanje potrebuje nek vnaprej zagotovljeni vzorec in vsestransko utrjeno stališče. Postavitev skupnega izobrazbenega ideala in njegovo gospodarstvo predpostavljata nevprašljiv, na vse strani trden položaj človeka. Ta predpostavka pa mora s svoje strani temeljiti v veri v neomajno moč nespremenljivega uma in njegovih principov.

32

Osmišljanje pa nas, narobe, šele vodi na pot do kraja našega zadrževanja. Ta vseskozi ostaja zgodovinsko, se pravi odkazano nam, vseeno ali si ga predstavljamo, razčlenjujemo in urejamo historično ali pa menimo, da se lahko umetelno rešimo iz zgodovine le s hoteno odvrnitvijo od historije.

O tem, kako in s čim naj bi za naše zgodovinsko zadržanje zgradili prebivališče, pa osmislitev neposredno ne more odločiti.

Doba izobraževanja se končuje; ne zaradi tega, ker so na oblast prišli neizobraženi, marveč zato, ker postaja očitno znamenje tiste epohe, v kateri bo tisto, kar je vprašanja vredno, spet odprlo vrata k bitnoststnemu vseh stvari in zgod.

Nagovoru prostranosti, nagovoru zadržanosti te epohe bomo odgovorili, če začnemo z osmišljanjem samih sebe, tako da se spustimo na pot, ki jo je razmerje stvari že ubralo in se nam kaže iz bistva znanosti, čeprav ne samo iz njega.

Obenem pa ostaja osmišljanje predhodno, bo dolgotrajnejše in ubožnejše od poprej gojenega izobraževanja v okviru njegove epohe. Uboštvo osmišljanja pa vendar obljublja bogastvo, katerega zakladi se svetijo v blesku tistega nekoristnostnega, ki ga nikoli ne moremo podvreči preračunavanju.

Poti osmišljanja se nenehno spreminjajo, pač glede na tisto mesto poti, od koder smo se napotili, glede na dolžino poti, ki smo jo prehodili in glede na pogled, ki se odpira na poti k tistemu, kar je vprašanja vredno.

Čeprav znanosti po svoji poti in s svojimi sredstvi ne morejo nikdar prodreti do bistva znanosti, pa se vsak raziskovalec in poučevalec znanosti, vsak človek, ki se prebija skozi znanost, lahko kot misleče bitje na različnih ravneh ohranja in obuja osmišljanje.

A celo tam, kjer bomo nekoč po posebni naklonjenosti dosegli najvišjo stopnjo osmiselitve, se bo morala ta zadovoljiti s tem, da pripravi pripravljenost za nagovor, ki ga potrebuje naš dandanašnji človeški rod.

33

Potrebuje osmislitev, a ne zaradi tega, da bi odpravili kako naključno zagato ali prelomili z nejevoljo do mišljenja. Osmislitev potrebuje kot odgovor, ki se bo sam pozabil v jasnosti nepopustljivega vpraševanja v neizčrpno tistega, kar je vprašanja vredno, tistega, ob čemer bo odgovarjanje v primernem trenutku zgubilo naravo vprašanja in postalo preprosto rekanje.

KONEC FILOZOFIJE IN NALOGA MIŠLJENJA

34 Iz naslova zveni poskus osmislitve, ki vztraja pri vpraševanju. Vprašanja so poti do odgovora. Td bi moralø, ko bi bilo dodeljeno, obstajati v neki premeni mišljenja, ne v kaki izjavi o stanju stvari.

Tekst, ki sledi, spada v neki večji sklop. Gre za poskus, lotevamo se ga zmerom znova že od 1930, izvirneje zastaviti vprašanje Biti in časa. To pomeni: podvreči nastavek vprašanj iz Biti in časa imanentni kritiki. S tem bi moralo postati očitno, kako kritično vpraševanje, ki naj bo stvar mišljenja, nujno in stalno spada v mišljenje. Zaradi tega se bo naslovna naloga Biti in časa spremenila.

Vprašujemo se:

1. Koliko je filozofija v sedanji epohi že prišla do svojega konca?
 2. Katera naloga je mišljenju prihranjena na koncu filozofije?
-

1. Koliko je filozofija v sedanji epohi že prišla do svojega konca?

Filozofija je metafizika. Ta misli bivajoče v celoti - svet, človeka, Boga - glede na bit, glede na sopripadnost bivajočega (v) biti. Metafizika misli bivajoče kot bivajoče na način utemeljujočega predstavljanja. Kajti bit bivajočega se od začetka filozofije in z njim kaže kot temelj (arché, aítion, počelo). Temelj je tisto, od koder bivajoče v svojem nastajanju, minevanju in ostajanju kot spoznatljivo, obravnavano, obdelano je to, kar kot takšno je in kakor je. Bit kot temelj privaja bivajoče v njegovo vsakokratno prisostvovanje. Temelj se kaže kot prisotnost. Njena pričujočnost je v tem, da vsakokratno na svoj način prisotno proizvaja v prisotnost. Glede na dani vtisk prisotnosti ima temelj karakter utemeljevanja, kot omogočanje predmetnosti predmetov, kot dialektično posredovanje gibanja absolutnega duha, historičnega produkcijskega procesa, kot vrednote postavljaljoča volja do moči.

Značilnost metafizičnega mišljenja, ki bivajočemu utemeljuje temelj, je, da, izhajajoče iz prisotnega, tega predstavlja v njegovi prisotnosti in ga tako razstavlja kot utemeljenega v njegovem temelju.

Kaj pomeni govor o koncu filozofije? Konec nečesa prehitro razumemo v negativnem smislu, kot golo prenehanje, kot izostanek nekega napredovanja, če ne celo kot propad in nezmožnost. V nasprotju s tem pa govor o koncu filozofije pomeni dovršitev metafizike. A dovršitev ne pomeni popolnosti, tako da bi morala filozofija ob svojem koncu doseči najvišjo popolnost. Ne manjka nam samo vsakršno merilo, ki bi nam dovoljevalo, da bi popolnost neke epohe metafizike ocenjevali glede na kako drugo. Sploh nimamo pravice, da bi ocenjevali na tak način. Platonovo mišljenje ni popolnejše od Parmenidovega. Heglova filozofija ni popolnejša od Kantove. Vsaka epoha filozofije ima lastno nujnost. Da neka filozofija je, kar je, moramo preprosto priznati. Saj vendar ne gre, da bi eni dajali prednost pred drugo, kakor je to možno glede različnih svetovnih nazorov.

Stari pomen naše besede "konec" pomeni isto kot kraj: "od enega konca do drugega" pomeni: od enega kraja do drugega. Konec filozofije je kraj, tisti, na katerem se zbere v svoji skrajni možnosti celotno njene zgodovine. Konec kot dovršitev pomeni to zbranstvo.

V vsej zgodovini filozofije je odločilno (massgebend: merodajno), četudi se njegov lik spreminja, Platonovo mišljenje. Metafizika je platonizem. Nietzsche je svojo filozofijo označil kot preobrnjeni platonizem. S preobratom metafizike, ki ga je izvršil že Karl Marx, je dosežena skrajna možnost filozofije. Prišla je do svojega konca. Kolikor še poskušajo s filozofskim mišljenjem, prihaja le do epigonskih renesans in njenih odtenkov. Torej konec filozofije vendarle pomeni prenehanje njenega načina mišljenja? Skleniti to bi bilo preuranjeno.

36 Konec kot dovršitev je zbranstvo v skrajnih možnostih. Na te mislimo preozko, dokler pričakujemo le razvijanje novih filozofij v doslednejšem stilu. Pozabljamo, da se je že v razdobju grške filozofije pokazala odločilna poteza filozofije: gre za izoblikovanje znanosti znotraj obzorja, ki ga je razprla filozofija. Izoblikovanje znanosti pomeni obenem njihovo odtrganje od filozofije in njihovo samostojno usmeritev. Tak potek spada k dovršitvi filozofije. Danes je njegov razplet v polnem teku na vseh področjih bivajočega. Kaže se kot gol razpad filozofije, v resnici pa pomeni ravno njeno dovršitev.

Zadošča, da opozorimo na samostojnost psihologije, sociologije, antropologije, na vlogo logike kot logistike in semantiko. Filozofija postaja empirična znanost o človeku, o vsem, kar lahko za človeka postane izkustveni predmet njegove tehnike, s katero se umešča v svetu, ko ga na najrazličnejše načine obdeluje in predeluje. Vse to se povsod dogaja na podlagi in po merah znanstvene razklenitve posameznih območij bivajočega.

Ni potrebno profetstvo, da bi spoznali, kako bo položaj znanosti kaj kmalu določala in krmilila nova temeljna znanost, imenovana kibernetika.

Ta znanost ustreza človeku kot delujočemu družbenemu bitju. Kajti to je teorija o krmiljenju možnega načrtovanja in upravljanja človeškega dela. Kibernetika pretvarja jezik v komunikacijsko sredstvo. Umetniške veščine postajajo krmiljeno-krmilni instrument informiranja.

Razvitje filozofije v samostojne, a medsebojno čedalje bolj odločno komunicirajoče znanosti, pomeni legitimno dovršitev filozofije. V sedanji epohi je filozofija prišla do konca. Svoje mesto je dobila v znanstvenosti družbeno delujočega človeka. Temeljna poteza te znanstvenosti pa je njena kibernetična, tj. tehnična narava. Bržkone potreba, da bi tematizirali moderno tehniko, umira v enaki meri, v kakršni tehnika čedalje bolj odločilno oblikuje in usmerja svetovne pojave ter položaj človeka v njih.

Znanosti bodo vse, kar v njihovi zgradbi še spominja na filozofsko poreklo, razložile z znanstvenimi pravili, se pravi na tehniški način. Kategorije, na katere je pri razčlenitvi in obmejitvi svojega predmetnega področja vezana vsaka znanost, razume ta instrumentalno, kot delovne hipoteze. Njene resničnosti ne merimo le z učinki, ki jih povzroči njena uporaba v raziskovalnem procesu. Znanstveno resnico izenačujemo z učinkovitostjo učinkov.

To, kar je v toku svoje zgodovine, mestoma in na nezadosten način, poskušala filozofija, namreč izpostaviti ontologije vselejšnjih območij bivajočega (narave, zgodovine, prava, umetnosti), so znanosti zdaj prevzele kot svojo nalogo. Njihov interes je usmerjen k teoriji vsakokratnih nujnih strukturnih pojmov danega predmetnega področja. "Teorija" pomeni zdaj supozicijo kategorij, ki jim pripada le kibernetična funkcija brez kakršnegakoli ontološkega smisla. Zavladala sta operacionalnost in modelnost predstavljajoče-računajočega mišljenja.

Toda ob neobhodni supoziciji svojih področnostnih kategorij znanosti še zmerom govorijo o biti bivajočega. Le da tega ne povedo.

Svoje filozofsko poreklo sicer lahko zanikajo, ne morejo pa ga zavreči. Kajti iz znanstvenosti znanosti še zmerom zveni to, da imajo filozofski rojstni list.

Konec filozofije se kaže kot triumf upravljajočega krmiljenja znanstveno-tehničnega sveta in temu svetu ustrezajoče družbene ureditve. Konec filozofije pomeni začetek v zahodno-evropskem mišljenju utemeljene svetovne civilizacije.

Toda ali konec filozofije v smislu njenega razpleta v znanostih pomeni že tudi popolno udejanitev vseh možnosti, znotraj katerih je nastanjeno mišljenje filozofije? Ali pa ima mišljenje poleg naznačene poslednje možnosti (razpad filozofije na tehničirane znanosti) še neko prvotno možnost, iz katere je mišljenje filozofije sicer moralo izhajati, a je kot filozofija ni moglo zares skusiti in privzeti?

Če je tako, bi morala biti mišljenju v zgodovini filozofije, od njenega začetka do konca, na prikrit način prihranjena še neka naloga, ki ni dostopna ne filozofiji kot metafiziki ne iz njee izviraajočim znanostim. Zato se vprašujemo:

2. Katera naloga je mišljenju prihranjena na koncu filozofije?

Že misel na tako nalogo mišljenja se zdi tuja. Mišljenje, ki ne more biti niti metafizika niti znanost?

Naloga, ki se je filozofiji zaprla že na njenem začetku, celo z njenim začetkom in se ji je zato v naslednjih dobah nenehno in čedalje bolj odtegovala?

Naloga mišljenja, ki vključuje - tako kaže - ugotovitev, da filozofija ni dorasla stvari mišljenja in je zato postala zgodovina golega propadanja?

Ne prihaja tu do besede nadutost, ki se hoče postaviti celo nad veličino filozofskih mislecev?

Ta pomislek se vsiljuje. A ga je lahko odstraniti. Kajti vsakršen poskus, da bi dobili vpogled v domnevajočo nalogo mišljenja, se mora ozirati na celoto zgodovine filozofije; ne samo to, prisiljen je celo najpoprej premisliti zgodovinskost tega, kar je filozofiji podelilo neko možno zgodovino.

Že zaradi tega domnevajoče mišljenje nujno ostaja za veličino filozofov. Je šibkejše od filozofije. Šibkejše tudi zaradi tega, ker je temu mišljenju še v večji meri kot filozofiji odvzeto tako neposredno kot tudi posredno učinkovanje v tehnično-znanstveno vkalupljeni javnosti industrijske dobe.

Šibkejše pa ostaja domnevajoče mišljenje predvsem zaradi tega, ker ima njegova naloga le pripravljalni značaj, nikakor pa ne utemeljuječega. Zadovoljuje se z vzbuditvijo pripravljenosti človeka za možnost, katere obris ostaja v temi, katere prihod je negotov.

39

Mišljenje se mora šele učiti, kako se spustiti v to, kar je ohranjeno in prihranjeno za mišljenje, v tem učenju pa pripravlja lastno premeno.

Pri tem je mišljena možnost, da bi svetovna civilizacija, ki se šele začinja, nekoč prestala tehnično-znanstveno-industrijsko vkalupljenost kot edini kriterij človekovega prebivanja na svetu - sicer ne iz sebe same in po sebi sami, pač pa iz pripravljenosti človeka na narek, ki neprestano, če ga slišimo ali ne, narekuje v še ne odločeni usodi človeka. Enako negotovo je, ali bo svetovna civilizacija kmalu in naglo razrušena ali pa se bo utrjevala v dolgem trajanju, ki se ne opira na nekaj trajnostnega, trajanju, ki se umešča v nenehnem zamenjavanju vselej najnovejšega.

Domnevajoče pripravljalno mišljenje ne želi in ne more napovedovati prihodnosti. Le sedanosti skuša dopovedati nekaj, kar je bilo

povedano, vendar pa ne posebej mišljeno, že davno ali prav na začetku filozofije in zanj. Tokrat se tega lahko dotaknem le na kratko. Pri tem nam bo v pomoč kažipot, ki nam ga nudi filozofija.]

Če se vprašujemo o nalogi mišljenja, tedaj to v obzorju filozofije pomeni: opredeliti tisto, kar zadeva mišljenje, kar je za mišljenje še sporno, sporen primer. To pomeni v nemški govorici beseda "Sache". Imenuje to, s čimer ima v pričujočem primeru opravka mišljenje, v Platonovi govorici tó prâgma autó (glej Sedmo pismo 341 c 7).

V novejšem času pa je filozofija sama po sebi mišljenje izrecno pozvala "k stvari sami". Navedimo dva primera, katerima se dandanes posveča posebna pozornost. Ta klic "k stvari sami" zveni iz "Predgovora", ki ga je Hegel postavil na začetek svojega dela "Sistem znanosti, Prvi del: Fenomenologija duha", ki je izšlo 1807. To ni predgovor k fenomenologiji, marveč k "Sistemu znanosti", k celoti filozofije. Klic k "stvari sami" je namenjen navsezadnje, to pa pomeni: glede na stvar samo, najpoprej "Znanosti logike".

V klicu "k stvari sami" je naglas na "sami". Klic ima najpoprej pomen obrambe. Zavrtnjeni so neprimerni odnosi do stvari filozofije. Vanje spada golo govoričenje o smotru filozofije, pa tudi golo poročanje o rezultatih filozofije. Ne eno ne drugo ne tvori dejanske celote filozofije. Celota se pokaže le in zgolj v njenem postajanju. To pa se dogaja v razgrinjajočem predstavljanju stvari. V predstavljanju postaneta tema in metoda identični. Pri Heglu se ta identiteta imenuje: misel. V njej se pokaže stvar filozofije "sama". Vendar pa je ta stvar zgodovinsko določena: subjektiviteta. Descartesovski ego cogito je tisto, pravi Hegel, s čimer filozofija prvič stopi na trdna tla, kjer se lahko udomi. Če ego cogito kot odlikovani subiectum ni nič drugega kot fundamentum absolutum, potem to pomeni: Subjekt je v zavest prestavljeni hypokeimenon, resničnostno prisotno, ki se v tradicionalni govorici precej nejasno imenuje substanca.

Ko Hegel v Predgovoru (Hoffmeisterova ed., str. 19) obrazloži, da je treba "resnično (filozofije) zapopasti in izraziti ne samo kot substanco, ampak tudi kot subjekt", to pomeni: Bit bivajočega, prisotnost prisotnega je šele tedaj očitno in s tem popolna prisotnost, ko si kot taka sama sebi postane navzoča v absolutni ideji. Od Descartesa dalje pa idea pomeni: perceptio. Postajanje biti v samo sebe se dogaja prek spekulativne dialektike. Gibanje misli, metoda, je šele stvar sama. Klic "k stvari sami" terja ustrezno metodo filozofije.

Kaj pa je stvar filozofije, to velja kot odločeno že vnaprej. Stvar filozofije kot metafizike je bit bivajočega, njegova prisotnost v liku substancialitete in subjektivitete.

Sto let kasneje klic "k stvari sami" znova zaznamo v Husserlovi razpravi Filozofija kot stroga znanost. Izšla je v prvem zvezku časopisa Logos iz leta 1910/11 (str. 289). Klic ima najpoprej spet obrambni pomen. A je naravnan drugam kot pri Heglu. Zadeva naturalistično psihologijo, ki zagotavlja, da je prava znanstvena metoda za raziskovanje zavesti. Kajti ta metoda vnaprej zapira dōstop do fenomenov intencionalne zavesti. Obenem pa je klic "k stvari sami" naravnan zoper historicizem, ki se je zgubljal v razpravah o položaju filozofije in v razčlenjevanju tipov filozofskih svetovnih nazorov. O tem Husserl v raprtem tisku pravi (prav tam, str. 340): "Nagib raziskovanja mora izhajati iz stvari in problemov, ne pa iz filozofij."

41

In katera je stvar filozofskega raziskovanja? Glede na isto izročilo je to tako za Husserla kot za Hegla subjektiviteta zavesti. "Kartezijanske meditacije" za Husserla niso bile le tema njegovih pariških predavanj februarja 1929, ampak je njihov duh spremljal strastni tok njegovih filozofskih raziskav ves čas, od Logičnih raziskav pa do konca. Tako v njegovem negativnem kot pozitivnem pomenu velja klic "k stvari sami" utrditvi in izdelavi metode, velja filozofskemu postopku, prek katerega stvar sama šele lahko pride od izkazljive danosti. Za Husserla "princip vseh principov" v prvi vrsti ni vsebinski, marveč

metodični princip. Husserl je v delu "Ideje o čisti fenomenologiji in fenomenološki filozofiji", ki je išlo 1913, posvetil določitvi "principa vseh principov" poseben paragraf (paragraf 24). Ob tem principu, pravi Husserl (prav tam, str. 44), "si ne moremo zamisliti teorije, ki bi nas lahko zmedla".

"Princip vseh principov" se glasi:

"Vsako izvorno dano zrenje (je) pravi izvir spoznanja, vse, kar se nam izvorno (tako rekoč v svoji telesni dejanskosti) nudi z 'intuitivo', moramo preprosto sprejeti, kot kar se daje, a tudi le v mejah, v katerih se tu daje..."

42 "Princip vseh principov" vsebuje tezo o prednosti metode. Ta princip odloča o tem, katera stvar edino lahko zadosti metodi. "Princip vseh principov" terja kot stvar filozofije absolutno subjektiviteto. Transcendentalna redukcija nanjo daje in zagotavlja možnost, da subjektiviteto, prek nje pa objektiviteto vseh objektov (bit bivajočega) utemeljimo z njeno veljavno zgradbo in sestavo, se pravi z njeno konstitucijo. Tako se transcendentalna subjektiviteta izkaže kot "edino absolutno bivajoče" (Formalna in transcendentalna logika, 1929, str. 24). Iste vrste kot bit tega absolutno bivajočega, se pravi iste vrste kot filozofiji najbolj lastna stvar, je tudi transcendentalna redukcija kot metoda "univerzalne znanosti" o konstituciji biti bivajočega. Metoda se ne samo ravna po stvari filozofije. K stvari ne spada le kot ključ h ključavnici. Marveč spada v stvar, saj je "stvar sama". Če bi se hoteli vprašati, od kod pa tedaj "princip vseh principov" dobiva svojo neomajno pravico, bi se odgovor moral glasiti: iz transcendentalne subjektivitete, ki je kot stvar filozofije že predpostavljena.

Obrazložitev klika "k stvari sami" smo si izbrali kot kašipot. Privedel naj bi nas do poti, ki nas vodi do opredelitve naloge mišljenja na koncu filozofije. Do kam smo prišli? Do vpogleda, da je za klic "k stvari sami" že vnaprej fiksirano, kaj je tisto, kar filozofijo zadeva kot

njena stvar. Z vidika Hegla in Husserla - in ne le z njunega - je stvar filozofije subjektiviteta. Za ta klic ni sporna stvar kot taka, marveč njeno predstavljanje, prek katerega se unavzoči. Heglova spekulativna dialektika je gibanje, s katerim pride stvar kot taka do sebe same, do njej pripadajoče prezence. Husserlova metoda naj bi stvar filozofije privedla do končno veljavne izvirne danosti, se pravi: do njej lastne prezence.

Obe metodi se razlikujeta, kar se da. Toda stvar sama, ki naj bi ju predstavili, je ista, četudi skušena na različna načina.

A kaj nam te ugotovitve pomagajo pri poskusu, da bi ugledali nalo go mišljenja? Dokler ostajamo zgolj pri golih obrazložitvah klica, nam ne pomagajo nič. Velja pa se vprašati, kaj ostaja v klicu "k stvari sami" nemišljeno. Če se vprašamo na ta način, lahko postanemo pozorni na to, kako se nekaj prikriva prav tam, kjer je filozofija svojo stvar privedla do absolutnega vedenja in končno veljavne evidence.

A kaj ostaja nemišljeno tako v stvari filozofije kot v njeni metodi? Spekulativna dialektika je eden izmed načinov, kako stvar filozofije prihaja k videznosti, iz sebe same za sebe samo in se tako unavzočuje. To prihajanje k videznosti se neogibno dogaja v neki svetlobi. Le iz nje se lahko kaže, tj., ima videz tisto, kar prihaja k videznosti. Svetloba pa je s svoje strani oprta na nekaj odprtega, prostega, da ga sem in tja, zdaj pa zdaj lahko razsvetli. (Svetloba se odigrava v odprtem in se tu spopada s temo.) Kjerkoli se neko prisotno srečuje z drugim prisotnim oziroma mu le biva nasproti, a tudi tam, kjer se spekulativno zrcali v drugem kot pri Heglu, že vlada odprtost, je v igri področje prostosti. Edino ta odprtost tudi pohodu spekulativnega mišljenja dovoljuje prehod skozi to, kar misli.

Tej odprtosti, ki dovoljuje možno dopustitev videznosti in kazanja, pravim jasnina. Nemška beseda "Lichtung" je, jezikovno zgodovinsko, prevedena izposojenka francoske clairiere. Tvorjena je glede na starejši besedi "Waldung" in "Feldung".

V izkustvu razlikujemo gozdno jaso od strnjene gozda, ki se v starejši govorici imenuje "Dickung" (goščava). Substantiv "Lichtung" (jasnina) zvajamo na verbum "lichten" (jasniti). Adjektiv "licht" (jasen) je ista beseda kot "leicht" (lahk). Nekaj razjasniti pomeni: napraviti nekaj lahko, prosto in odprto, npr. sprostiti (od dreves) neko mesto v gozdu. Tako nastalo prostostno je jas(nin)a. Jasno v pomenu prostega in odprtega nima niti jezikovno niti stvarno ničesar skupnega z adjektivom "licht" (lučen), ki pomeni "hell" (svetel). Na to moramo biti pozorni pri razliki med jasnino in lučjo. Obenem pa obstaja možnost stvarne sovisnosti med obema. Luč namreč vdre v jasnino, v njeno odprtost in v njej dopusti igro svetlobe in teme. Vendar pa nikakor ne ustvarja šele luč jasnine, marveč ta, luč, predpostavlja jasnino, odprtost, prosto ne le za svetlobo in temo, ampak tudi za zvok in nezvok, zven in izzvenetje. Jasnina je tisto odprto za vsakršno prisotno in odsotno.

44 Za mišljenje je nujno, da smo na stvar, ki smo ji tu rekli jasnina, posebej pozorni. Pri tem ne gre za to, da bi, kakor bi se sprva lahko zdelo, iz golih besed, npr. iz "jasnine", izvlekli zgolj kake predstave. Marveč velja biti pozoren na edinstveno stvar, ki je stvari ustrezno poimenošana z imenom "jasnina". To, kar beseda pomeni glede na tukaj mišljeno sovisnost, prosto odprtost, je, če naj uporabimo neko Goethejevo besedo, "prafenomen". Morali bi reči: pra-stvar (Ursache: vzrok). Goethe pripominja Maksime in refleksije (n. 993): "Samo ne iščimo ničesar za fenomeni: sami učijo." To pomeni: Fenomen sam, v pričujočem primeru jasnina, nam zastavlja nalogo, da si od nje, vprašujoč jo, pustimo poučiti, se pravi, da si pustimo povedati.

Temu ustrezno se mišljenje bržkone ne bi smelo plašiti nekega dne postaviti vprašanje, ali ni prav jasnina, prosta odprtost, tisto, kjer je vse zbirajoči, shranjujoči kraj čistega prostora in ekstatičnega časa ter vsega v njiju pri-in-odsotnega.

Tako kakor spekulativno-dialektično mišljenje je tudi izvorna intuicija s svojo evidenco vpeta v že vladajočo odprtost, jasnino. Evidentno je neposredno uvidljivo. Evidentia je beseda, s katero je Cicero prevedel, tj. prestavil v latinščino, grško henárgeia. Henárgeia, iz katere zveni isti koren kot iz argentum (srebro), pomeni to, kar se svetli iz sebe samega in se tako pokaže v luči. V grški govorici ni govora o akciji gledanja, o videre, marveč o tistem, kar se svetli in videzno kaže. Videzno kaže pa se lahko samo, če je odprtost že tu. Jasnine, odprtosti ne ustvari šele žarek luči, jo le premeri. Edinole takšna odprtost sploh šele dopušča dajanje in sprejemanje, dopušča evidenci tisto prostost, v kateri se lahko zadržujeta in v kateri se morata gibati.

Vsakršno filozofsko mišljenje, ki izrecno ali pa ne izrecno sledi klicu "k stvari sami", je v svoji hoji, s svojo metodo že pripuščeno v prostost jasnine. Vendar pa filozofija o jasnini ne ve ničesar. Filozofija sicer govori o luči uma, ni pa pozorna na jasnino biti. Lumen naturale, luč uma, le razsvetli odprto. Jasnino sicer zadeva, vendar je ne tvori, marveč jo potrebuje, da bi v jasnini prisotno sploh lahko osvetlila. To ne velja le za filozofsko metodo, ampak tudi in celo predvsem za stvar filozofije, namreč za prisotnost prisotnega. Tega, kolikor je tudi v subjektiviteti vselej mišljen subiectum, hypokeímenon, tisto, kar je že predležeče, torej prisotno v njegovi prisotnosti, tu ne moremo podrobneje prikazati. Glede tega glej Heidegger, Nietzsche II (1961), str. 429 in naprej.

Bodimo zdaj pozorni na nekaj drugega. Naj prisotno izkusimo, dojamemo in predstavimo ali pa ne, prisotnost je kot vztrajanje v odprtem, vselej vpeta v že vladajočo jasnino. Tudi odsotno ne more biti kot tako, če v prostosti jasnine ni kot prisostvujoče.

Vsa metafizika, skupaj s svojim nasprotnikom, pozitivizmom, govori v Platonovi govorici. Temeljna beseda njegovega mišljenja, se pravi predstavitve biti bivajočega, se glasi eídos, idéa: izgled, v katerem se kaže bivajoče kot tako. Izgled pa je način prisotnosti. Ni izgleda brez

luči - to je spoznal že Platon. Vendar pa ni ne luči ne svetlobe brez jasnine. Potrebuje jo celo tema. Kako bi sicer lahko zašli v temo in jo potem prebrodili? Vendar pa v filozofiji jasnina, ki vlada v biti, v prisotnosti, ostaja, kot taka nemišljena; četudi se je na njenem začetku o jasnini govorilo. Kje se je to zgodilo in pod katerim imenom?

Odgovor:

V miselni Parmenidovi pesnitvi, ki je, kolikor vemo, prvi posebej razmišljal o biti bivajočega in ki še danes, četudi ga ne slišijo, govori skozi znanosti, na katere je razpadla filozofija.

Parmenid je bil takole nagovorjen:

... hreó dé se pánta pythésthai
emèn Aleheíes eykykléos atremès çtor
edè broton dóxas, taísonkéni pístis alethés.

fragment I, 28 in naprej

“skusiti pa moraš vse:
tako neskritosti, polnookroglo, nedrhteče srce
kot tudi prepričanja smrtnikov, ki niso zmožni
zaupanja v neskrito.”

Imenovana je bila Alátheia, Neskritost. Polnookrogla se imenuje, ker se vrti v obodu kroga, na katerem sta začetek in konec vselej ista. Pri tem vrtenju ni nikakršne možnosti zvrtenja, zakritja ali zaitja. Misleči človek bo torej skusil nedrhteče srce neskritosti. Kaj pomeni govor o nedrhtečem srcu neskritosti? Pomeni njega samega v tistem, kar je njegovo najbolj lastno, pomeni kraj tišine, ki ima v sebi zbrano tisto, kar šele dopušča neskritost. To je jasnina odprtega. Sprašujemo se: Odprtosti za kaj? Omenili smo že, da pot mišljenja,

tako spekulativnega kot intuitivnega, potrebuje premerljivo jasnino. V njej pa počiva tudi možna videznost, se pravi samo možno prisostvovanje prisotnega.

Tisto, kar neskritost dopušča pred vsem drugim, kot prvo, je pot, po kateri se mišljenje približa nečemu in ga zazna: hopos éstin... eînai: da prisostvovanje prisostvuje. Jasnina najprej vsemu dopušča možnost poti do prisotnosti in dopušča možno prisostvovanje te same. Alétheia, neskritost: misliti si jo moramo kot jasnino, ki šele dopušča bit in mišljenje, njuno prisostvovanje drugega ob drugem in za drugega. Mirno srce jasnine je kraj tišine, iz katerega se šele daje nekaj takega, kot je možnost sopripadnosti biti in mišljenja, tj. prisotnosti in dojemanja.

V tej povezanosti temelji možna zahteva po obvezujočnosti mišljenja. Brez tega predhodnega izkustva alétheie kot jasnine ostaja vsako govorjenje o obvezujočnosti ali neobvezujočnosti mišljenja brez tal. Od kod ima svojo obvezujočnost Platonova določitev prisotnosti kot idé. Glede na kaj je obvezujoča izpostavitev prisostvovanja kot enérgeie pri Aristotelu?

47

Teh vprašanj, v filozofiji na čuden način vselej opuščениh, sploh ne moremo postaviti, dokler ne izkusimo, kar je moral izkusiti Parmenid: alétheia, neskritost. Poti do nje so glede na pot, po katerih se morajo preganjati prepričanja smrtnikov, različne: alétheia ni nič smrtnega, ravno tako ne, kot to ni smrt.

Če ime alétheia trdovratno prevajam z neskritost, se to ne dogaja na ljubo etimologiji, marveč zaradi stvari, ki jo je treba premisliti, če naj ustrezno stvari mislimo to, kar se imenuje bit in mišljenje. Neskritost je kot element, v katerem so dani in bit in mišljenje in njuna sopripadnost. Alétheia je na začetku filozofije sicer mišljena, toda v času, ki je sledil, je filozofija kot take ni mislila. Kajti od Aristotela naprej je stvar filozofije kot metafizike ontoteološko misliti bivajoče kot tako.

Če pa je tako, tudi ne moremo presoditi, ali filozofija na nekaj ni bila pozorna, ali je nekaj zamudila in je zato udarjena z nekim bistvenim mankom. Kazanje na nemišljeno filozofijo ni kritika filozofije. Če že je potrebna kaka kritika, potem bi se morala prej nanašati na poskus, ki od Biti in časa dalje postaja vse bolj nujen, namreč vprašati na koncu filozofije po možni nalogi mišljenja. Kajti alétheia tu ni več prevajana z običajnim imenom, z besedo "resnica"? Odgovor se mora glasiti:

Dokler resnico razumemo v tradicionalnem "naravnem" smislu kot ob bivajočem izpričano soglašanje spoznavanja z bivajočim in dokler razlagamo resnico kot gotovost vedenja o biti, alétheie, neskritosti v smislu jasnine ne smemo enačiti z resnico. Saj šele alétheia, neskritost, mišljena kot jasnina, dopušča možnost resnice. Kajti resnica sama je, tako kot sta bit in mišljenja, lahko le v elementu jasnine to, kar je. Evidenca, gotovost katerekoli stopnje, veritas glede na katerokoli vrsto verificiranja, se vselej že z njo gibljejo v območju vladajoče jasnine.

48

Alétheia, neskritost, mišljena kot jasnina prisotnosti, še ni resnica. Je tedaj alétheia manj od resnice? Ali pa je več, ker šele dopušča resnico kot adaequatio in certitudo, ker ni prisotnosti in unavzočevanja zunaj območja jasnine?

To vprašanje ostaja mišljenju prepuščeno kot naloga. Mišljenje mora premisliti, ali si takšno vprašanje, dokler misli filozofsko, se pravi v strogo metafizičnem smislu in vprašuje po prisotnem le glede na njegovo prisotnost, sploh lahko postavi.

Nekaj je jasno v vsakem primeru: Vprašanje o alétheia, o neskritosti kot taki, ni vprašanje o resnici. Zato ni bilo stvari primerno in potemtakem napačno, če smo alétheia v smislu jasnine poimenovali z resnica. Govorjenje o "resnici biti" ima svoj upravičen smisel v Heglovi Znanosti logike, kajti resnica tu pomeni gotovost absolutnega vedenja. A Hegel se ne vpraša, kakor tudi Husserl in vsa

metafizika ne, po biti kot biti; ne postavi vprašanja, kako da prisotnost kot taka sploh lahko obstaja. Obstaja le, če vlada jasnina. Alétheia, neskritost jasnino sicer imenuje, ni pa mišljena kot taka.

Naravni pojem resnice ne pomeni neskritosti, tudi v grški filozofiji ne. Pogosto in po pravici poudarjajo, da že Homer besedo alethés vselej uporablja glede na verba dicendi, izjavljanje in zato v smislu pravilnosti in zanesljivosti, ne v smislu neskritosti. A to napotilo pomeni predvsem to, da si niti pesnik niti vsakdanja govornica, kaj šele filozofija, niso zastavili naloge, vprašati se, če ni edinole element jasnine prisotnosti tisti, ki dopušča resnico, se pravi pravilnost izjavljanja.

Glede na to vprašanje moramo priznati, da je bila alétheia, neskritost v smislu jasnine prisotnosti, skušena takoj in le kot orthótes, kot pravilnost predstavljanja in izjavljanja. Tedaj pa tudi trditev o bistveni spremeni resnice, se pravi iz neskritosti v pravilnost, ne drži. Namesto tega moramo reči: Alétheia, kot jasnina prisotnosti ter unavzočevanje v mišljenju in rekanju, je takoj obravnavana z vidika homiosis in adaequatio, se pravi z vidika prienačenja v smislu soglašanja predstavljanja in prisotnega.

49

Prav takšen postopek pa sili k vprašanju: Kako da se naravnemu izkustvu in rekanju prikazuje alétheia, neskritost, le kot pravilnost in zanesljivost? Je to zaradi tega, ker je človekovo ekstatično zadržavanje v odprtosti prisostvovanja obrnjeno le k prisotnemu in pričujočemu unavzočevanju prisotnega? A kaj pomeni to drugega, kakor da ostajata s tem neopaženi prisotnost kot taka in še prav posebno njo dopuščajoča jasnina? Skušeno in mišljeno je le tisto, kar alétheia kot jasnina dopušča, ne pa to, kar je kot taka.

To ostaja zakrito. Se to dogaja po naključju? Se dogaja zgolj zaradi nemarnosti človeškega mišljenja? Ali pa se dogaja, ker k alétheia spada léthe, samozakrivanje, skritost, ne kot kak goli dodatek, ne tako kakor senca k luči, marveč kot srce alétheie? Tako da v tem

samoskrivanju jasnine prisotnosti vlada tudi tista skrinja dopuščanja, iz katere je šele dopuščena neskritost in se prisotno tako lahko prikazuje v svoji prisotnosti.

Če pa bi bilo tako, tedaj jasnina ne bi bila gola jasnina prisotnosti, marveč jasnina skrivajoče se prisotnosti, jasnina skrivajočega se dopuščanja.

Če bi bilo tako, bi tedaj šele s takšnimi vprašanji stopili na pot naloge mišljenja na koncu filozofije?

Toda ali ni vse to le neutemeljena mistika ali celo slaba mitologija, v vsakem primeru pa škodljiv iracionalizem, zanikanje racija?

50 Vprašujem za nazaj: kaj pomeni ratio, noûs, noeîn, dojemanje? Kaj pomenita temelj in princip in celo princip vseh principov? Ali to lahko vselej opredelimo na zadosten način, ne da bi alétheio skusili grško kot neskritost in jo potlej mislili, onstran grštva, kot jasnino samoskrivanja? Dokler ratio in racionalno ostajata glede svoje lastnosti vprašljiva, je brez temelja tudi govorjenje o iracionalizmu. Tehnično-znanstvena racionalizacija, ki obvladuje sedanje razdobje, se sicer legitimira vsak dan s svojimi čedalje bolj presenetljivimi in komaj še preglednimi efekti. Toda ti efekti ne povedo ničesar o tistem, kar sploh šele dopušča možnost racionalnega. Efekti dokazujejo pravilnost tehnično-znanstvene racionalizacije. Toda ali se razprtost tega, kar je, izčrpa v dokazljivem? Ne zapira ravno insistiranje pri dokazljivem poti do tega, kar je?

Morda obstaja mišljenje, ki je preudarnejše od nezadržnega bohotenja racionalizacij in napredujoče kibernetike. Bržkone je skrajno iracionalno prav to napredovanje.

Morda obstaja neko mišljenje zunaj razlike med racionalnim in iracionalnim, preudarnejše celo od znanstvene tehnike, preudarnejše in zato ob strani, brez efektov, obenem pa z lastno nujnostjo. Če se

sprašujemo po nalogi tega mišljenja, tedaj pod vprašaj ni postavljeno samo to mišljenje, ampak predvsem vpraševanje o njem.

Vsi še zmerom potrebujemo vzgojo v mišljenju, še poprej pa vedenje o tem, kaj pomenita v mišljenju vzgojenost in nevzgojenost. O tem dobimo namig pri Aristotelu, v IV. knjigi njegove Metafizike (1006 a in naprej). Glasi se: *ésti gar apaideusia to mē gignóskein tinon deí zeteín apódeiksin kai timon ou deí*. "Nevzgojeno je namreč ne videti, kdaj nujno potrebujemo dokaz za nekaj, kdaj pa ga ne potrebujemo."

Te besede terjajo skrben premislek. Kajti še zmerom ni odločeno, na kakšen način naj bi skusili tisto, kar ne potrebuje dokaza, da bi postalo dostopno mišljenju. Šta to dialektično posredovna je, oziroma izvorno dana intuicija ali pa noben od njiju? O tem lahko odloči le lastnost tistega, kar pred vsem drugim terja od nas, da ga pripustimo. A kako naj nam to odločitev omogoči, preden smo ga pripustili? V kakšnem krogu, in sicer neizbežno, se gibljemo tu?

Je to *eykykleos Alétheie*, polnookrogla neskritost sama, mišljena kot jasnina?

51

Se tedaj naslov naloge mišljenja namesto Bit in čas glasi: Jasnina in prisotnost?

A kako in od kod se daje (es gibt) jasnina? Kaj pomeni: se daje?

Naloga mišljenja bi bila torej opustitev dozdašnjega mišljenja zaradi opredelitve stvari mišljenja.

O VPRAŠANJU DOLOČITVE STVARI MIŠLJENJA

52

Na ta slavnostni večer bomo lahko zvedeli, da je Ludwig Binswanger na poti svojega zdravniškega udejstvovanja in svojega znanstvenega iskanja prešel tudi skozi različne stopnje in smeri filozofije v našem stoletju.

Vsaka znanost počiva na temeljih, ki njej sami, in sicer prek vprašanj in metod njenega načina raziskovanja, že v principu niso dostopni. Toda vsak raziskovalec se tem temeljem lahko približa prek osmišljanja, ob predpostavki, da je odprtega duha in s pomočjo njega odloči, da se bo prepustil razgovoru s filozofijo. Takšen poudarek spada tudi k življenju moža, čigar delo in odločitve slavimo danes.

Zato naj mi bo dovoljeno, da iz območja mišljenja, v katero spada filozofija, rečem besedo, ki ima po svojem izvoru prirojeno obliko vprašanja. Vprašanje je: Kaj je in kako je v zdajšnji epohi določena stvar mišljenja? Stvar - to pomeni tisto, kar nagovarja mišljenje in po čemer je mišljenje samo šele določeno. Seveda bo moralo zadoščati,

da pokažem le na nekaj malega. A naj velja kot pozdrav in darilo za ta slavnostni večer.

To, ali je vprašanje o stvari mišljenja sploh postavljeno in kako je postavljeno, odloča, tako se mi zdi, o usodi mišljenja. Odločitev, ki bo tu padla, ni v naših rokah. Pri njej smo, vsekakor nujno, le udeleženi.

Tisti, ki govori o tej odločitvi, predpostavlja, da se mišljenje glede določitve svoje stvari nahaja v stanju neodločenosti. V čem obstaja ta? Bržkone v tem, da je mišljenje znotraj lika, ki mu je že dolgo izroččen, prišlo do svojega konca. Če je tako, se je z njegovim koncem sicer odločila usoda filozofije, ne pa tudi usoda mišljenja. Je mogoče, da se v koncu filozofije skriva neki drug začetek mišljenja. Pravkar rečeno imamo lahko za vrsto nedokazanih trditev. Toda to so le vprašanja.

Vanje spada vprašanje, ali ima v območju mišljenja zahteva po dokazih, kakršne pozna znanost, ravno tako svoje mesto. Tisto, česar ne moremo dokazati, lahko utemeljimo. A celo utemeljevanje pade v prazno, če stvar mišljenja nima več narave temelja in zato ne more biti več stvar filozofije.

Zategadelj velja predvsem zvedeti, koliko se je filozofija že približala svojemu koncu.

Če govorimo o koncu, menimo, da nečesa ne bo več, da je prenehalo biti. Konec velja za nekaj pomanjkljivega in mučnega. Konec - to zveni kot nezmožnost in propad.

Toda jezikovna obrata, kot sta "od enega konca k drugemu" in "na vseh koncih in krajih", naznanjata še neki drug pomen besede "konec". Pomeni toliko kot kraj. V nadaljnjem bomo s koncem razumeli prav kraj, na katerem se nekaj zbira v svoji poslednji možnosti in se dopolni.

Na koncu filozofije se izpolnjuje nاپotilo, ki mu je filozofsko mišljenje na poti svoje zgodovine sledilo že od svojega začetka. V koncu filozofije gre s poslednjo možnostjo njenega mišljenja zares. To lahko skusimo prek poteka, ki ga bomo označili le z nekaj stavki.

Filozofija se je razpustila na samostojne znanosti: logistiko, semantiko, psihologijo, sociologijo, kulturno antropologijo, politologijo, poetologijo, tehnologijo. Tako razpuščeno filozofijo odpušča neko novo enotenje teh novih in vseh že obstoječih znanosti. Njihova enotnost se naznanja s tem, da so različna tematska področja znanosti zasnovana v enem samem edinstvenem dogajanju. Znanosti so izzване, da to dogajanje predstavljajo kot dogajanje krmiljenja in informacij. Nova, vse znanosti v nekem novem smislu enotnosti enotujoča znanost se imenuje kibernetika. Ta je, kar zadeva njene vodilne predstave in njeno uvajanje na vsa znanstvena področja, še na začetku. Toda njena dominacija je zagotovljena, ker že njo samo krmili neka moč, ki ni vtisnila narave planiranja in krmiljenja samo znanostim, ampak vsemu človeškemu delovanju.

54

To pa je danes že jasno: Doslej odločilni temeljni pojmi v znanostih, kot so razlog in posledica, vzrok in učinek, so se prek kibernetičkih vodilnih predstav - informacija, krmiljenje, vzvratno sporočilo - spremenili na, skoraj bi lahko rekli, grozovit način. Zato kibernetike ne moremo več označevati s temeljno znanostjo. Enotnost tematskih področij vedenja ni več enotnost temelja. Je v strogem smislu tehnična. Kibernetika je naravnana na to, da pripravi in postavi nadzor nad procesi, ki jih je moč tako rekoč brez izjeme krmiliti. Brezmejna moč, ki jo terja takšno postavljanje, določa tisto samostalno moderne tehnike, a se odteguje vsem poskusom, da bi si tudi njo samo predstavili na tehničen način. Čedalje bolj enoznačno tehnično naravo znanosti kaj lahko prepoznamo na način, na kakršnega same dojemajo kategorije, ki obmejujejo njihovo področje in ga členijo, namreč instrumentalno. Kategorije veljajo za operacionalne predstave modelov. Njihova resnica se meri ob efektih, ki jih povzročijo njihova uporaba znotraj raziskovalnega napredovanja.

Znanstvena resnica je zenačena z eficienco teh efektov. Ob tem same znanosti prevzemajo izoblikovanje pojmovnih modelov. Tem je pripisana tehnično-kibernetična funkcija, torej jim je odvzeta vsakršna ontološka vsebina. Filozofija je postala odveč. Sodba, ki se je doslej včasih še pojavljala, da namreč filozofija caplja za znanostmi - mišljene so bile naravoslovne znanosti - je zgubila svoj smisel.

Poleg tega je kibernetiski vodilni pojem informacije dovolj širok, da lahko nekega dne zahtevam kibernetike podredi tudi historične duhovne znanosti. To se bo lahko zgodilo toliko lažje, kolikor se razmerje današnjega človeka do zgodovinskega izročila čedalje bolj pretvarja v golo informacijsko potrebo. Dokler pa se človek vendarle še razume kot zgodovinsko bitje, se bo kajpada upiral temu, da bi določilo človeka izročil kibernetiskemu načinu mišljenja. Predvsem že kibernetika sama priznava, da tu zadeva na velike težave. Vendar jih ima načeloma za rešljive in človeka le predhodno obravnava kot "moteč faktor" znotraj kibernetičnega računanja. Ob tem si je glede svoje stvari, tega, da z vsem, kar je, računa s procesi, ki jih je moč krmiliti, že lahko gotova, saj jo vodi misel, da je človekova svoboda določena kot nekaj, kar je moč planirati, se pravi krmiliti. Kajti zdi se, da ta znotraj zmerom bolj prodirnega tehničnega sveta lahko ohranja možnost človeškega prebivanja le v industrijski družbi.

55

Konec filozofije je zaznamovan z razpustitvijo njenih disciplin na samostojne znanosti, katerih novo enotenje se odvija znotraj kibernetike. A če bi hoteli ta razpust filozofije na znanost in njeno odpustitev v kibernetiki oceniti kot pojav golega propada, bi s tem zgrešili stvarni vpogled v to, kar pomeni konec filozofije.

Sodba bi bila prenagljena tudi zaradi tega, ker smo doslej konec filozofije le označili, nismo pa še razmislili o lastnostih tega konca.

To nam bo uspelo šele tedaj, ko se bomo - vsaj za trenutek - vprašali: Katera je tista filozofiji lastna stvar, na katero je vezana že od svojega začetka?

Na svojem začetku je bilo mišljenje, ki se je kasneje poimenovalo s filozofija, zavezano temu, da najprej dojamemo in izreče začudenje, da bivajoče je in kako je. To, čemur na mnogoznačen in zmeden način pravimo bivajoče, so grški filozofi skusili kot prisotno, kajti bit jih je nagovorila kot prisotnost. Z njo so mislili hkrati tudi prehajanje iz prisotnosti v odsotnost, prihajanje in zginjanje, nastajanje in minevanje, se pravi gibanje.

Med potekom zgodovine filozofije sta se skušnja in razlaga prisotnosti prisotnega spreminjali. Konec filozofije je dosežen, ko se to spreminjanje dopolni v svoji poslednji možnosti. Zgodovine tega spreminjanja in njegove dopolnitve doslej zaradi tega nismo spoznali, ker smo grškemu mišljenju podtikali novoveške predstave. Klasični primer tega postopka v velikem stilu je Heglova razlaga zgodovine filozofije.²

56

Grškemu mišljenju je bila prisotnost v smislu predmetnosti predmetov neznan. Prisotno se mu nikoli ni nudilo kot objekt. Prisotnost v smislu objektivitete si je filozofija lahko zamislila šele, ko je Descartes prisotno - grško hypokeimenon, rimsko subiectum - našel v območju svoje izjave ego cogito oziroma ego sum. Temu ustrezno se je jaz človeka, človek sam pojavil kot odlikovani subiectum, ki je nato ime subjekta nadel izključno sebi. Odslej zato subjektiviteta tvori tisto področje, znotraj katerega in za katero se šele postavlja objektiviteta.

Medtem pa je prisotnost prisotnega zgubila smisel objektivitete in predmetnosti. Prisotno današnjega človeka zadeva tako ali drugače dostavljivo. Prisotnost, četudi je kot taka komajda še mišljena in izrekana, izpričuje naravo brezpogojne dostavljivosti vsega in vsakogar.

Prisotnega ne srečujemo več in ne biva več v obliki predmetov. Reducirano je na sestav, ki mora biti nenehno dostavljiv in nadomestljiv, biti na razpolago kateremu koli smotru. Sestave

postavljajo od primera do primera, pač glede na vsakokratno planiranje. Kot taki so dostavljeni glede na svoj ustroj. Sestavom ni lastna nikakršna stalnost v smislu stalne nespremenljive prisotnosti. Način prisostvovanja sestava je dostavljivost, ki jo odlikuje možnost nenehnih inovacij in izboljšav, brez zazrtja v najboljše.

Komu pa je na tak način prisotno dostavljivo? Ne posameznim ljudem, ki imajo kot subjekti pred seboj objekte. Dostavljivost sestavov se uravnava in usmerja glede na vzajemnost industrijske družbe. Ta se sicer še pogosto pojavlja kot subjektiviteta objektivitete produktov in institucij tehnične svetovne civilizacije, kot v sebi stoječa in opredeljujoča subjektiviteta. Industrijska družba, v ustanovah in napravah katere želi sociološko mišljenje videti temelj vsega, kar je, se temu ustrezno misli še zmerom kot subjektiviteta glede na shemo odnosa med subjektom in objektom, se pravi kot pojasnitveni temelj vseh pojavov. Toda industrijska družba ni niti subjekt niti objekt. Marveč je, v nasprotju z videzom njene na sebi sami stoječe in vse opredeljujoče samo-stojnosti, postavljena na razpolago po prav isti moči izzivalnega stavljanja, ki je nekdanjo predmetnost predmetov pretvorila v golo dostavljivost.

57

Kot dostavljivi sestav je izpostavljena tudi narava naravoslovnih znanosti. Prisotnosti narave si v tematskem področju jedrske fizike ne moremo zamisliti, dokler si jo namesto kot nekaj dostavljivega še zmerom predstavljamo kot objektivnost. Premena prisotnosti prisotnega iz predmetnosti v dostavljivost pa je tudi predpostavka tega, da je nekaj takega, kot je kibernetični način predstavljanja, sploh lahko nastalo in se začelo potegovati za vlogo univerzalne znanosti.

Ker ostaja kibernetika, ne da bi to vedela in mogla misliti, podrejena navedeni premeni prisotnosti prisotnega, jo lahko vpeljemo le kot znamenje konca filozofije. Sam ta temelji v tem, da je z dostavljivostjo prisotnega dosežena poslednja možnost v spremi-njanju prisotnosti. S tem so za predstavljanje postala dostavljiva različna področja prisotnega. Nanje usmerjene discipline mišljenja

se lahko na samostojen način lotijo njihove obdelave. Razpustitev filozofije je postala dostavljiva naloga, katere enotnost je razrešena z nastankom kibernetike.

To, da je filozofija prišla do svojega konca, je legitimni proces. Ustreza zakonu, po katerem se je začela, ko je sledila napotilu, naj misli prisotnost prisotnega, ustrezno načinu, kako prisotnost nago-varja mišljenje, ne da bi bila pri tem mišljena tudi sama.

Spreminjanje prisotnosti prisotnega ne temelji na menjavi filozofskih nazorov. Filozofi so misleci, če so, samo kolikor zmorejo odgovoriti na spremenjeni nagovor prisotnosti. S tem odgovarjanjem mislimo seveda na odnos, ki spada v območje vprašanja vrednega, tiste-ga, kar opredeljuje tudi vprašanje o določitvi stvari mišljenja.

58 Ta odnos pa se pokaže, brž ko začnemo razmišljati o tistem, na kar pri doslejšnjem razjasnjevanju prisotnosti kot dostavljivosti nismo bili pozorni. Razmislek se glasi: Koliko je dostavljivost zadnja faza zgodovine spreminjanja prisotnosti? Ni človeka, ki bi lahko odločil, ali so pred nami še nadaljnje spremembe ali ne. Prihodnost nam ni znana. Vendar pa za to, da bi določili dostavljivost kot poslednjo možno fazo v zgodovinskem spreminjanju prisotnosti, ni potreben preroshi pogled v prihodnost. Zadošča pogled v sedanost, samo če namesto opisovanja svetovnega stanja in položaja človeka usmerimo pogled na način prisotnosti človeka in reči, obenem pa na način človekove prisotnosti glede na stvari. Potem se pokaže: Sama moč izzivalnega sestavljanja v gospostvu dostavljivosti prisotnega se prikaže, kolikor predvsem človeka samega postavlja v položaj, da vse prisotno, s tem pa tudi samega sebe vzpostavlja v njegovi dostavljivosti.

Sicer nepregledni uspehi nezadržnega razvoja tehnike še zmerom vzbujajo videz, kakor da je človek gospodar tehnike. V resnici pa je hlavec moči, ki obvladuje vsako tehnično postavljanje. Ta moč izzi-valnega stavljanja pretvarja človeka v smrtnika, ki ga je ta moč nago-

vorila, ga postavila in ga v tem smislu tudi uporablja. V prisotnosti prisotnega vladajoča moč rabi človeka. V tej rabi se naznanja tisti odnos prisotnosti do človeka, ki mu preprečuje, da bi mu bil odgovoren na samolasten način. Glede na ta odnos se prisotnost kaže kot stvarnost stvari, ki se izmika vidnemu polju filozofskega mišljenja.

Temu je od njegovega začetka dalje in skozi vso njegovo zgodovino odkazano misliti prisotno glede na njegovo prisotnost, ne pa prisotnost samo v zgodovini njenega spreminjanja, ne prisotnost glede na tisto, kar določa prisotnost kot tako. Vprašanje o tej določenosti misli v območju, ki je za filozofsko mišljenje, ki je znano kot ontološko, transcendentalno in dialektično mišljenje, nedostopno.

Prek svoje druge stvari ni drugo le tej ustrezno mišljenje, ampak se spremeni tudi smisel in način določenosti njegove stvari (Be-stimmung: u-glašenosti). Kolikor bolj jasno izkušamo, da moč izzivalnega stavljanja in z njo gospostvo dostavljivosti prisotnega zakrivata svoje poreklo, toliko nujnejše, obenem pa čedalje bolj tuje postaja vprašanje o določenosti stvari mišljenja.

Konec filozofije je dvoznačen. Najprej pomeni dopolnitev nekega mišljenja, filozofskega, ki se mu prisotno kaže kot nekaj dostavljivega. Potem pa prav ta način prisotnosti vsebuje napotilo k moči izzivalnega stavljanja, katerega določitev terja neko drugo mišljenje, tisto, ki mu postane vprašanja vredna prisotnost kot taka. Kajti ta prinaša s seboj še nemišljeno, nemišljeno, katerega samolastnost se odteguje filozofskemu mišljenju.

Nemišljeno v prisotnosti sicer filozofskemu mišljenju že od njegovega ranega obdobja ni nekaj povsem neznanega, vendar pa ga filozofija ne samo da ni spoznala, marveč ga je v tem, kar je njegovo lastno, prepoznala napačno, se pravi, preinterpretirala ga je v smislu tega, kar filozofija imenuje "resnica".

Toda ali nismo zašli v nevarnost podcenjevanja prav daljnosežnosti grškega mišljenja? Če je Platon prisotnost prisotnega zagledal v njegovem izgledu (eidos, idea), ki se nudi pogledu na prisotno kot tako, tedaj je s tem pogled obenem postavil v odnos do luči, ki pogled sploh šele dopušča. To dokazuje, da je bil pozoren na tisto, kar vlada v prisotnosti kot taki. S tem je bil le v skladu s temeljno potezo grške skušnje prisotnega. Spomnimo se neke scene ob Odisejevi vrnitvi domov.

Pomislimo nazaj do Homerja, ki je ravno tako, kakor iz sebe, prisostvovanje prisotnega postavil v odnos do luči. Ob odhodu Evmajona se prikaže Atena v podobi lepe mlade ženske. Odiseju se je prikazala boginja. Sin Telemah pa je ne vidi in pesnik pravi: Oy gar pos pantessi theoi phanontai henargeis (Odisej XVI, 161). "Bogovi se vsem namreč ne prikažejo henargeis" - to besedo prevajajo z "očitno"³ Toda hargos pomeni bleščec. To, kar se blešči, se sveti samo po sebi. Kar se sveti tako, prisostvuje iz samega sebe. Odisej in Telemah gledata isto žensko. Toda le Odisej zazna prisostvovanje boginje. Kasneje so Rimljani henargeia, samo po sebi svetoče, prevedli z evidentia; evideri pomeni napraviti očitno. Evidenca je mišljena s strani človeka kot gledajočega. Henargeia pa nasprotno pripada naravi prisotnih stvari samih.

60

Po Platonu dolgujejo ideje svoj sij luči. Ta nanos idej na luč razumemo kot metaforo. Vendar pa se moramo vprašati: Kaj je v lastnem prisotnega tisto, da njegova določitev zahteva in dopušča prenos in nanos na luč? Zelo dolgo je razmišljajoče vznemirjalo to, koliko na določila, kot so enakost, drugačnost, istost, gibanje, še lahko mislimo kot na ideje. Se ne skriva v tem neka čisto druga stvarnost, ki ostaja znotraj novoveške preinterpretacije ideje (idea) iz prisostvovanja prisotnega v perceptio, v predstavo, ki jo oblikuje človek, popolnoma nedostopna?

Prisotnost prisotnega se kot taka nikakor ne nanaša na luč v smislu svetlobe. Pač pa je prisotnost navezana na luč v smislu jasnine.

Kaj mislimo s to besedo, bo postalo jasno ob primeru, seveda če ga bomo dovolj premislili. Gozdna jasa to, kar je, ni na podlagi svetlobe in luči, ki sijeta nanjo podnevi. Jasa obstaja tudi ponoči. In pomeni: na tem mestu je gozd prehoden.

Jasno v pomenu svetlobe in jasno jasnine se razlikujeta ne samo v stvari, ampak tudi v besedi. Jasni pomeni: sproščati, dati prosto, pustiti prosto. "Lichten" (jasni) spada k "leicht" (lahko). Napraviti nekaj lahko, olajšati, pomeni: odstraniti pred njim odpore, privedi ga tja, kjer ni odporov, na prosto; "lichten" (osvoboditi) sidro pomeni: sprostiti ga glede na oklepajoče ga morsko dno in ga dvigniti v prostost vode in zraka.

Prisotnost je navezana na jasnino v smislu poročstva prostosti. Postavlja se vprašanje: Kaj se jasni v jasnini, ki sprošča prisotnost kot tako?

Ni to govorjenje o jasnini le metafora, povzeta iz gozdne jase? Toda ta sama je nekaj v prisotnem gozdu prisotnega. Sama jasnina kot poročstvo prostosti prisotnega in bivanje prisotnega pa ni niti nekaj prisotnega niti kaka lastnost prisotnosti. Jasnina in to, kar jasni, ostaja to, kar zadeva mišljenje od tistega trenutka dalje, ko ga zadene vprašanje, v kakšnem razmerju je s prisotnostjo kot tako.

Premisliti to, da je jasnina poročstvo prisotnosti, in kako je to, spada v vprašanje o določenosti stvari mišljenja, ki je prisiljeno, če naj ustreza tej stvari in njej lastni stvarnosti, da se spremeni. Kot takšni stvarnosti se kažeta prostor in čas, ki sta za mišljenje že od nekdaj v sovisnosti s prisotnostjo prisotnega. Toda tisto, kar je samolastno prostoru in času ter njenemu odnosu do prisotnosti kot take, določimo lahko šele iz jasnine.

Prostor prostori. Uprostorja. Sprošča, namreč bližino in daljavo, ožino in širino, kraje in razmike. V prostorjenju prostora se odigrava jasnina. Čas časuje. Sprošča v prostost enotnosti ekstatičnega bivšost, prihodnost in sedanost. V časenju časa se odigrava jasnina.

Kaj pa enotnost prostora in časa? Njuna sopripadnost ni niti nekaj prostornostnega niti nekaj časovnega. Bržkone pa v njuni sovisnosti vlada jasnina. Toda ali ta obstaja za sebe, nad prostorom in časom in poleg njiju? Ali pa jasnina jasni le na način prostora in časa ter v njuni skrivnostni enotnosti? Ali pa se jasnina sploh ne izčrpa s prostorjenjem prostora in časenjem časa?

Vprašanje za vprašanjem, vprašanja, ki si jih mišljenje kot filozofija ni nikdar zastavljalo, kaj šele, da bi odgovorilo nanje. Kajti ta vprašanja pritisnejo na mišljenje šele tedaj, ko postane vprašanja vredno tisto, kar je bilo za filozofijo nekaj nevprašljivega, prisotnost kot taka.

Tako je v tem trenutku postalo primerno, da vsaj na grobo prikažem jasnino kot odlikovano stvar nekega drugačnega mišljenja. Kajti že pred štirimi desetletji je hermenevitična analitika tubiti govorila o jasnini, glede na razvitje vprašanja biti v Biti in času. S tako zastavljeno analitiko tubiti je kasneje stopila v razgovor "eksistencialna analiza", ki želi pojasniti osnove psihiatrije.

62

A potrebna je bila desetletna hoja po gozdnih poteh, da bi spoznali, kako je stavek "sama tubit človeka je jasnina" (Bit in čas, paragraf 28) morda zaslutil stvar mišljenja, nikakor pa je ni zadosti premislil, se pravi, ne nastopi kot vprašanje, ki je že doseglo stvar.

Tubit je jasnina za prisotnost kot tako, obenem pa to nikakor ni, kolikor je namreč šele jasnina tubit, se pravi, da je porok tubiti kot take. Analitika tubiti še ni vzstopila v tisto lastno jasnine, zlasti pa ne v območje, ki pripada jasnini.

Nujna sprememba mišljenja pri vstopanju v povsem drugačno stvar in opozorilo na konec in notranje meje filozofskega mišljenja ne vsebujeta nikakršnega poniževanja filozofije, tako kakor da bi se to drugo in sprva še zelo nedoločno mišljenje povzpenjalo nad filozofijo. Ne gre niti za dviganje nad filozofijo, za nekakšno transcen-

dentalno zastavitev vprašanj na drugo potenco, niti za poglobljanje temeljev filozofije v smislu "sestopa v temelj metafizike".

Pač pa je nujen korak nazaj iz filozofije. To je vrnitev v območje, ki smo ga zaznamovali z imenom jasnine in v katerem ljudje vselej že smo. V njem pa na svoj način bivajo tudi stvari.

S korakom nazaj filozofije niti ne opuščamo niti je ne brišemo iz spomina mislečega človeka. Ta nevarnost pa vsekakor v čedalji večji meri grozi s strani znanosti in njihove kibernetične organizacije znotraj uveljavljajoče se svetovne civilizacije. Celote filozofije in njene dopolnjene zgodovine pa korak nazaj tudi v smislu dialektičnega poteka zgodovine, kakor si ga je zamislil Hegel, ne presega. S korakom nazaj možnost, da filozofijo izročimo v last njej lastnega, šele vznikne. Tako bo prispela v neko začetnejše stanje, v katerem bo bogastvo že mišljenega pripravljeno za neki drug razgovor z njo.

Zahteva mišljenju, naj se vrne "k stvarjem samim", dobi svoj smisel in zanesljivo oporo šele tedaj, če se poprej vprašamo, kaj je pravzaprav stvar mišljenja in od kod je določeno. Z razprtjem tega vprašanja pa kaj kmalu skusimo, da je vsako mišljenje končno. Njegova končnost ne izhaja samo in predvsem iz omejenosti človeških zmožnosti, ampak iz končnosti stvari mišljenja. Izkusiti to končnost je veliko težje od prenašane nastavitve absolutnega. Težava izhaja iz nevzgojenosti mišljenja, ki je pogojena z njegovo stvarjo in zato ni naključna; nanjo je na svoj način opozoril (Met. IV, 4. 1006 a 6 in naprej) že Aristotel. Stavek se glasi: "Nevzgojeno (v mišljenju) je namreč ne videti, za kaj potrebujemo dokaz in za kaj to ni nujno." Te nevzgojenosti je v današnjem mišljenju veliko. Še več je je glede na nalogo zastavitve in razvitja vprašanja o določenosti stvari mišljenja, pred katero šele smo. Že zaradi tega moramo Aristotelove besede skrbno premisliti. Kajti še zmerom ni odločeno, na kakšen način lahko izkusimo in izrečemo tisto, kar ne potrebuje dokazov, da bi postalo za mišljenje vprašanja vredno.

Se to lahko zgodi prek dialektičnega posredovanja? Ni ravno zahteva po njem kljub nasprotnemu videzu absolutna zahteva in ne pomeni spregleda samolastne končnosti mišljenja? Ali pa se izkustvo stvari mišljenja dogaja prek izvorno danega, utemeljujočega zrenja neposredljivega? Ne pomeni sklicevanje na takšno intuicijo ravno tako zahteve po absolutnem védenju? In ali nista posredovanje in neposredovanje navezana na isti način na posredništvo?

Ali ne terjata stvar mišljenja način mišljenja, katerega temeljna poteza ni niti dialektika niti intuicija? Odgovor na to lahko pripravi le vprašanje po določilu stvari mišljenja.

Kaj pa, če je odgovor na to vprašanje mišljenja spet le neko drugo vprašanje?

In če ta stvarnost kaže na končnost mišljenja, ki izhaja iz njegove stvari, ne pa na neko neskončno napredovanje?

SEMINAR V LE THORU

2. september 1969

65

Za podlago seminarskega dela¹ je bil določen Kantov tekst "Edino možni dokazni temelj za demonstriranje bivanja Boga" (1763), natančneje "Prva preučitev: O bivanju sploh".

Kantov tekst naj bi si v seminarju razjasnili posredno, kajti vedeti je treba, da je Kant svojo razlago biti dvajset let kasneje sam spremenil.

Pot, po kateri bomo poskusili s svojo posredno razjasnitvijo, je vprašanje biti, vprašanje po biti, kakor se je razvijalo od "Biti in časa" do danes.

Zastavimo si torej vprašanje: kaj pomeni "vprašanje po biti"? Kajti že kot vprašanje nudi vprašanje po biti veliko možnosti za nespo-razume, - kar potrjuje vztrajno nerazumevanje knjige "Bit in čas".

Kaj pomeni: "vprašanje po biti"? Ko rečemo "bit", besedo že vnaprej razumemo metafizično, se pravi, iz metafizike. V metafiziki in njenem izročilu pa "bit" pomeni: kar določa bivajoče, kolikor je bivajoče; vprašanje po biti metafizično torej pomeni: vprašanje po bivajočem kot bivajočem, oziroma, rečeno drugače: vprašanje po temelju bivajočega.

Na to vprašanje smo v zgodovini metafizike dobili vrsto odgovorov; na primer: *energeia*. Heidegger opozori na to, da se Aristotelov odgovor na vprašanje "Kaj je bivajoče kot bivajoče?" glasi *energeia* in ne morda *hypokeimenon*. *Hypokeimenon* razloži namreč bivajoče, nikakor pa ne biti. Čisto konkretno: *hypokeimenon* pomeni prisostvovanje otoka ali pogorja, in ko smo v Grčiji, nam postane to prisostvovanje očitno. *Hypokeimenon* je dejansko bivajoče v svojem položaju, tako kakor se da videti, se pravi: kakor se to, kar je tu, pred očmi, nudi samo po sebi. Tako leži pogorje v pokrajini in otok na morju.

66

Takšna je grška skušnja bivajočega.

Za nas je bivajoče v celoti - ta panta - le še prazna beseda. Za nas skušnje bivajočega v grškem smislu ni več. Narobe, Wittgenstein pravi: "Dejansko je, kar je primer" (kar pomeni: to, kar se da primer-no določiti, kar je oprijemljivo, določljivo). Pravzaprav je to fantazmagoričen stavek.

Grkom pa je njihova skušnja bivajočega tako zelo polna, tako konkretna in zadeva grškega človeka tako zelo, da obstajajo (Aristotel, *Metafizika A*) tudi značilni sinonimi: ta *phainomena*, ta *alēthea*. Zato ne pridemo nikamor, če ta onta prevajamo dobesedno z bivajoče. S tem se nismo prav nič približali razumetju tega, kaj je bilo Grkom bivajoče. Bivajoče je namreč: ta *alēthea*, razodeto v neskritosti, to, čemur se je skrito začasno umaknilo; je ta *phainomena*, kar se kaže po sebi samem.

Tu je bilo zastavljeno dodatno vprašanje: kaj je hypokeimenon? Kako se razlikujeta skušnji bivajočega, če ga razumemo kot hypokeimenon ali pa kot phainomenon? Recimo, da pogledamo na določeno bivajoče, na primer na pogorje Luberon. Če ga vzamemo kot hypokeimenon, pomeni hypo nek kata, natančneje kata nekega legein ti kata tinos. Prav gotovo Luberona dejansko ne napravimo za podlago, ko ga imenujemo hypokeimenon, toda tu ne stoji več kot fenomen, - ne stoji več, kakor se je dal videti sam po sebi. Ne prisostvuje več sam po sebi. Kot hypokeimenon je to, o čemer govorimo. Tu pa je važno, da glede na govorico delamo temeljit razloček, da namreč ločimo med čistim imenovanjem (onomazein) in izjavo (legein ti kata tinos).

Pri enostavnem imenovanju pustim prisotno biti, kar je. Nedvomno vključuje imenovanje tistega, ki imenuje - toda svojstveno imenovanja je prav to, da imenujoči vanj vstopi le, da bi sam pred bivajočim stopil v ozadje. Tedaj je bivajoče čisti fenomen.

Pri izjavi pa je tisti, ki izjavlja, udeležen, ko se vključi, - in vključi se kot tisti, ki se vzpne nad bivajoče, da bi potem govoril o njem. Brž ko se to zgodi, bivajoče že lahko razumemo le še kot hypokeimenon in ime le kot preostanek apophansis.

67

Danes, ko vsak govor že vnaprej razumemo iz izjave, je za nas zelo težko skusiti imenovanje kot čisto imenovanje, zunaj vsakršne kaptaphasis, in na takšen način, da pusti bivajoče prisostvovati kot čisti fenomen.

Kaj pa je fenomen v grškem smislu? Po novoveškem načinu izražanja je fenomen Grkov prav to, kar v novem veku ne more postati fenomen; to je stvar sama, stvar na sebi. Med Aristotelom in Kantom je prepad. Ob tem se moramo varovati vsakršne oziralne razlage. Zastaviti si moramo torej odločilno vprašanje: zaradi česa sta za Grke ta onta in ta phainomena sinonima? V čem sta si prisotno in po sebi samem kazoče se (pojaviujoče) povsem eno? Takšna enotnost je za

Kanta povsem nemogoča.

Za Grke se stvari pojavljajo.

Za Kanta se stvari pojavljajo meni.

V času med njima je prišlo do tega, da je bivajoče postalo predmet (obiectum oz. boljše: res obstans). Izrazu predmet v grščini ne ustreza ničesar.

Hegel razlaga grško filozofijo kot "zgolj objektivno", kar je novoveška in Heglova razlaga tega, kar je bila grška filozofija v resnici. Kar Hegel s tem faktično pove, je to, da Grki subjektivnega še niso mislili kot posredovanje in s tem kot jedro objektivnosti. Ko Hegel na ta način reče nekaj, kar po eni strani ustreza grški filozofiji, si obenem vendarle prav v temelju zapre vsak pristop h grškemu pomenu bivajočega, kajti Heglova razlaga potihoma predpostavlja, da grška filozofija še ni domislila dialektičnega posredovanja, se pravi, zavesti kot ključa za nastajanje fenomenov. Ko tako misli, in misli tako, se Hegel dokončno odmakne od grške skušnje bivajočega kot fenomena.

68

Grki, pravi nadalje, imajo skušnjo neposrednega. Toda to mu pomeni nekaj negativnega, uboštvo začetnikov, ki jim skustvo dialektičnega posredovanja še manjka.

Kaj se je zgodilo med Grki in Heglom?

Descartovo mišljenje. Z njim doseže mišljenje, pravi Hegel, prvikrat "trdna tla". Česar se je Descartes faktično lotil, je to, da je tla opredelil s trdnostjo, - da tal torej ni več pustil, da bi bila to, kar so sama po sebi. Dejansko Descartes tla odpravi. Zapusti jih zaradi trdnosti. Kakšna trdnost je to? Od kot izhaja pri Descartesu trdnost firmuma? To pove sam: iz punctum firmum et inconcussum. Inconcussum, tj. neomajno, namreč neomajno za vedenje, za zavest, za perceptio (z Descartesom postane vedenje perceptico). Odslej je človek na svojem položaju kot predstavljalec.

Ko se od tu vračamo nazaj k fenomenom, se postavlja vprašanje: kaj omogoča phainomena? Odgovor: alēthéia. Grki so bili ljudje, ki so živeli neposredno v razodetju fenomenov, - prek izrecne ek-statične usposobljenosti, da so se pustili nagovarjati po fenomenih (novoveški človek, kartezijski človek, se solum alloquendo, ogovarja le še samega sebe).

Nihče ni nikdar znova dosegel višine grškega skustva bivajočega kot fenomena. Spomnimo se (da bomo zaslutili, za kaj gre) le dejstva, da ni grške besede, s katero bi imenovali bit človeka v aletheia. Česa takega ni. Tudi v grškem pesništvu, kjer je ta bit človeka privedena do viška, ne. Namreč za to, da bi imenovali eksistiranje: beseda je postala tako običajna, da je izpostavljena vsakršnemu nesporazumu. Če za to ek-statično eksistenco ni grške besede, potem to ni zaradi manka, marveč zaradi presežka. Grki v svoji biti pripadajo alēthéia, v kateri se bivajoče odstira v svoji fenomenskosti. Temu ustrezno je njihova usoda: Moira.

Ker vzporejamo pomensko enakost bivajočega in fenomena, se vprašajmo: kako je iz strastnega zadržanja Grkov sredi fenomenov vzniknila filozofija? V koliko je lahko filozofija nastala le pri Grkih? Od kod je filozofijo zadel prvi sunek, ki jo je porinil na pot? Skratka: kaj je izhodišče filozofije? Ta vprašanja lahko speljemo na naslednje glavno vprašanje: ali obstaja v odnošaju grškega človeka do bivajočega v smislu neskritega nekaj, kar je filozofijo (kot raziskovanje biti bivajočega) napravilo za nujno?

Kakor že nam je težko znova povzeti, kako so se obnašali Grki, ko so mislili bivajoče kot fenomen zunaj skritosti, kot vzniknjenje-iz-skritosti (v smislu physis), se vendarle vprašajmo: kaj se je dogajalo med vzhajanjem-v-aletheia? Kaj je soimenovano v besedi phyein?

To je preobilje, presežek prisotnega. Tu se lahko spomnimo anekdote o Talesu: bil je tako prevzet od preobilja sveta zvezd, da ga je to sililo k temu, da je pogled obračal edino v nebo. V grški klimi² člove-

ka prisostvovanje prisotnega obvladuje na ta način, da ga prisili k vprašanju o prisotnem kot prisotnem. Odnosaj do tega navala prisotnosti imenujejo Grki thaumazein.³

Kot skrajno nasprotje tega lahko navedemo, da mesec kot mesec, ko nanj stopijo astronauti, izgine. Ne gre več niti gor niti dol. Je samo še računski kvantum tehniških postopkov človeka.

70 Odločilno pri tem je, da jasno uvidimo, kako privacija, a v alēthéia, ustreza presežku. Privacija ni negacija. Čim močnejše je to, kar označuje besede phyein, tem silnejši je izvir, iz katerega izvira, skritost v neskritosti. Zato moramo zmerom znova izpostavljati dimenzijo presežnega, iz katerega izvira filozofija. Filozofija je zares odgovor človeka, ki je prevzet od presežka prisotnosti, sam v sebi presežni odgovor, kar vodi do poblížnje oznake, da filozofija kot filozofija ni grški, temveč hipergrški način ek-sistiranja. Tako postane razumljiv drugi del anekdote o Talesu, ki je bil od tega, kar je gledal, tako prevzet, da ni več pazil na običajne stvari pod nogami in je padel v vodnjak. Torej lahko povzamemo: Grki so se tako prepuščali aletheia, da so bili y aletheia zaposleni na običajen način, medtem ko so tisti grški Grki, ki so filozofi, v posebnem razmerju z aletheia, ne da bi seveda kdaj prišli tudi tako daleč, da bi postavili vprašanje o alēthéia (kot taki).

Potem je bilo postavljeno vprašanje: v kakšni podobi in kakšni meri je bila Grkom očitna aletheia? Odgovor: v podobi to auto med noein in einai, kakor je izrečeno v Parmenidovi pesnitvi.

Ta odgovor je privedel do vprašanja po grškem smislu vedenja. Vedenje se v grščini imenuje noein in idein, ker oboje označuje odprtost za to, kar se daje samo po sebi. Od tu lahko razumemo uje-manje med Parmenidovim to auto in Heraklitovim logos: oba pomenita tisto zbranost, v kateri se narekuje bit.

Odgovor se mora zato glasiti: Grki so v alēthéia videli logos, - logos pa pomeni, bolj izvirno kot "govoriti": pustiti prisostvovati.

Začeli smo z vprašanjem: kaj pomeni "vprašanje biti?" Če ga razumemo metafizično kot vprašanje po biti bivajočega, potem nas bo to vprašanje privedlo ravno do tega, da vprašanja po biti kot biti ne bomo mogli nikdar postaviti.

Preizkus v nasprotni smeri lahko napravimo, če preučimo enega izmed prvovrstnih odgovorov na metafizično vprašanje po biti bivajočega: Platonov odgovor.

Éidos je bit bivajočega, ravno tako kot v novem veku ideja v kartezijskem pomenu. Kaj je éidos kot prvi odgovor na grško vprašanje: kaj je bit bivajočega? Kako naj razumemo ta odgovor glede na to, kar smo premislili doslej?

Da naj bi bila bit te knjige tu "ideja", to je naravnost nepredstavljivo! Za Platona je ta knjiga me on. Vendar pa ni ouk on, ni nič, ni nebivajoče, kajti ona je tu. Toda ona tudi bivajoče ni, kolikor ni to, kar ji kot temu bivajočemu, ki je ona, pušča biti.

71

Ta knjiga je le določen način, da lahko zaznamo bistvo knjige. Ob tem moramo razlikovati med ouk on in me on, med negacijo in privacijo. Privacija se kaže v manku in ta manko vznikne v razliki med éidos in éidolon. Ta določna knjiga ni éidos, marveč éidolon.

Seveda obstaja veliko knjig, ki niso ta določna knjiga, pa so nasploh vendarle knjige. Kaj je neskaljeno bistvo knjige? V kakšnem smislu lahko rečemo, da je éidos toliko kot ontôs on? V čem obstaja zadnji presežek v primeru te knjige tu? V čem ustreza platonska ideja natančno temu, kar imenujejo Grki prisotnost, ousia?

Spremeniti, predružačiti se pomeni oddaljiti se od nečesa prejšnjega: se odsostvovati. Edino ideja je čista prisotnost, nikdar odsotna

prisotnost, nenehno samousedanjevanje. To je tisto, kar je tu v presežku: prisotna prisotnost, - to je ontôs on. Najmočnejši občutek za to je pokazal Nietzsche, zlasti v tekstu: "Kako je pravi svet končno postal fabula" ("Götzen-Dämmerung").⁴

Bilo je še navedeno, da moramo pri Platonu "bivajoče" razumeti prej v verbalnem smislu: bivajočno, kot pa v nominalnem: bivajoče.

Nikdar ne bi smeli zgubiti spred oči, da se določili phainesthai in alēthea v Platonovem éidos predstavita popolnoma. Zmerom so poskušali, da bi v idea slišali idein, medtem ko ima prednost izgled, ki izhaja iz stvari, ne pa pogled na stvar, ki si ga izoblikujemo lahko le, ker smo si stvar poprej predložili. Nič ni bolj negrško kot tisto, kar je o Platonu dejal Schopenhauer (mišljen je stavek o puščavi, ki naj bi eksistirala edinole zaradi okoliščine, da mislim nanjo); v nasprotju s Schopenhauerjem pravi Aristotel: četudi zvezd ne bi videl noben človek, ne bi zaradi tega sijale nič manj.⁵

72

Kaj pa pomeni vprašanje biti v "Biti in času"? V "Biti in času" ni bilo vprašano: kaj je bivajoče? marveč: kaj je "je"?

Takoj zadenemo na težave. Zares, če "je" je, potem je bivajoče! Če pa po drugi plati ni, naj bi bil tedaj le gola, prazna kopula v sodbi?

Treba je najti izhod iz te aporije. S čisto gramatikalnega vidika biti ni le glagol, temveč pomožni glagol. Če pa mislimo dalje od gramatike, se moramo vprašati: je bit, kot substantiv, le iz "je" izpeljana abstrakcija, - ali pa lahko rečemo "je" le, če je bit vnaprej razprta in očitna?

Zato zadeva "Bit in čas" to vprašanje v optiki smisla biti.

V "Biti in času" ima smisel čisto natančen pomen, četudi je ta postal danes nezadosten. Kaj pomeni "smisel biti"? To lahko razumemo, če izhajamo iz "območja zasnutka", ki ga razgrne "razumetje biti". "Razumetje" (Verständnis) pa moramo spet zapopasti v izvirnem

smislu, iz biti pred (Vorstehen): nahajati se pred, biti na isti višini s tistim, pred čemer sem, in biti dovolj močan, da to vzdržim.⁶

“Smisel” moramo razumeti iz “zasnutka”, ki ga pojasnjuje “razumevanje” (Verstehen). Neprimernost takšnega načina zastavitve vprašanja je v tem, da preveč omogoča razumeti “zasnutek” kot človekov dosežek; temu ustrezno lahko zasnutek potem jemljemo le še kot strukturo subjektivitete - kar je storil Sartre, ko se je oprl na Descartesa (pri katerem z alēthēia ni nič).

Da bi se izognilo tej napaki in ohranilo “zasnutku” pomen, ki ga je že imel (pomen odpirajočega razpiranja), je mišljenje po “Biti in času” izraz “smisel biti” nadomestilo z “resnica biti”. In da bi odstranilo vsakršno popačenje smisla resnice, da bi izključilo to, da bi bila resnica razumljena kot pravilnost, je “resnico biti” pojasnilo s “toposom biti”, - resnica kot mesto biti. To vsekakor že predpostavlja neko razumetje topološkosti toposa. Od tod izraz topologija biti, ki ga nahajamo na primer v “Iz skustva mišljenja”; glej tudi tekst, ki ga je izdal Franz Larese: “Umetnost in prostor.”⁷

73

4. september

Najprej je bil dopolnjen protokol (seminarja) z dne 2. septembra.

Prehitro smo se oddaljili od razlike med hypokeimenon in phainomenon. Ob tej priliki nismo dovolj poudarili, na kaj se ob medsebojnem razhajanju nanašata:

a) phainomenon se faktično nanaša na aletheia in jo vedno predpostavlja kot svoj horizont, pri čemer je aletheia vselej že vnaprej razumljena iz legein (celo pri Homerju; glej glede tega “Hegel in Grki”).¹ To prvo in odločilno razumetje aletheia kot aletheia logosa zapre samim Grkom možnost, da bi aletheia mislili kot a-letheia (kot

neskritost), se pravi, kot jasnino. Pomembno je, da tu lahko vnese nujno jasnost, če naj razumemo samo logos, edinole misel jasnine biti;

b) hypokeimenon je bivajoče (torej phainomenon), vendar samo, kolikor ga vidimo izrecno znotraj legein ti kata tinos (reči kaj o čemer). Sledilo je opozorilo, da Aristotelova analiza govornice na neki način dovrši izhodiščno razumetje govornice, ki obvladuje že Homerjevo pesništvo (kot epsko pesništvo). V grščini pomeni imenovati že vnaprej vselej izjavljati; in izjavljati pomeni manifestirati nekaj kot nekaj. To razumetje govornice vnaprej določa območje, v katerem se giblje Homerjevo pesništvo (tu bi bilo treba premisliti doseg neke Mallarméjeve misli, ki jo navaja Henri Mondor v "Mallarméjevem življenju", str. 683: "Pesništvo je prek velikega homerskega odklona povsem zgrešilo svojo pot.").

Ob tem Heidegger naglasi, da imenovati pomeni Hölderlinu nasprotno, toliko kot klicati; ugotovljena je bila torej temeljna nepesniška narava grškega razumetja govornice. Kljub temu pa ni večjega pesništva od grškega!

74

Nekaj je jasno: dojetje govora kot izjavljanja zapre vstop v razumevanje bistva pesništva. Zadošča, da preberemo kot dokument tega Aristotelovo Poetiko.

V drugi točki smo se vrnili k razločku med eidos in eidolon; bistvo v eidolon navzočega manka je, da spremeni navzočnost eidosa. Les, iz katerega napravimo palico, pomeni za Platona prej zameglitev kakor pa nosilca eidosa. To postane očitno, če palico-eidos potisnem še bolj nazaj, če določeno palico porinem v vodo: tedaj se palica "prelomi": Tako lahko rečemo, da paličin les po Platonu prelamlja palico-eidos; rezultat tega preloma je določena tukajšnja palica, palica-odraz: me on. Na koncu teh dopolnil je Aristotelu morphe (morphe vključuje poiesis), in da je hyle tisto, iz česar nastane morphe (les za palico-eidos); očiten je poietičen značaj Aristotelove analize bivajočega.

Nadaljevanje seminarja:

Prejšnjo sejo smo končali s tem, da smo se spomnili, kako je prišlo do vprašanja o biti v "Biti in času". Zdaj se je Heidegger odločil, da pokaže na tok mišljenja, ki je privedel do nastanka tega dela. Začel je s pravim poimenovanjem metode v njem: to je "destrukcija", ki jo moramo striktno razumeti iz de-struere, "razgradnje", ne pa kot razrušenje.

Kaj pa je razgrajeno? Odgovor: kar prekriva smisel biti, druga na drugo naložene strukture, ki napravljajo smisel biti za neprepoznaven.

Destrukciji gre torej za to, da odstre izhodiščni smisel biti. Izhodiščni smisel biti je navzočnost. Ta smisel obvladuje vse grško razumevanje biti, ne da bi (Grki sami) vedeli za to. Ko Platon opredeli idea kot ontos on, odločilno utrdi bit bivajočega kot navzočno navzočnost. V tej opredelitvi smisla biti z navzočnostjo pa je skrit časovni moment. To sili mišljenje, ki vprašuje o smislu biti, da izrecno zastavi vprašanje odnosa med bitjo IN časom.

75

Na tej stopnji vprašanja se pojavi nova težava: za kateri čas gre in kako naj mislimo čas? Predvsem je Aristotel s Fiziko IV napisal temeljno razpravo za vsakršno filozofsko misel o času. Se lahko tudi glede na zastavitev vprašanja v "Biti in času" ravnamo po Aristotelovi pisavi? Ne. Aristotel izhaja pri misli o času namreč iz grške razlage biti, ki je že vnaprej utemeljena s časovnim določilom. Drugače rečeno, Aristotel v zvezi s časom zastavlja vprašanje: kaj je čas? - in tako pravzaprav vprašanje: kaj je bivajočno na času? Ne da bi opazil okoliščino, da v tej obmejitvi že vnaprej in samoumevno součinkuje neko časovno predoločilo.

Vsa metafizika do Hegla vztrajno misli čas vsakokrat tako, da izhaja iz vodilnih razlag biti bivajočega. Tako na primer zapopade Kant čas v horizontu predmetnosti (Gegen-ständlichkeit) kot nekaj stalnega v nenehnem toku zdajev.

V metafiziki, najprej pri Aristotelu, imamo torej opraviti s pravim kratkim stikom pri razmišljanju o času, v čemer se kaže to, kar imenuje "Bit in čas" zastrtje smisla biti. Mišljenje mora torej poskusiti misliti čas na nov - nemetafizičen - način, način, ki ne bo neopazno podrejen ontološki predpostavki o bivajočnosti časa, ki tako vpliva na metafizični pojem časa, da je ta osredotočen na navzočno (faktično je samo navzočno; bivšost in bodočnost pa sta pogojena z mankom biti, sta torej me onta).

Kako je možno ne-metafizično mišljenje časa? Možno je na poti analize časovnosti tubiti. Bistveni značaj te časovnosti temelji v ek-stazi, se pravi, v temeljni razprtosti tubiti za aletheia. Ek-staza dejansko ni nič drugega kot odnošaj tubiti do aletheia, iz katere izvira vsa časovnost.

76 S tega vidika čas ni več sosledje trenutnih zdajev, marveč sam horizont razumetja biti. Analitika tubiti prinaša tako instrument, ki omogoča obmejiti smisel biti v njegovem ne-metafizičnem pomenu. S tem je destrukcija dosegla svoj cilj. Toda ob tem je postalo očitno, da so različna prekritja izhodiščnega smisla biti v bistvenem odnošaju do tega, kar prekrivajo. Zgodovina metafizike dobi tako bistveno drugačen pomen. Njene različne etape lahko odslej razumemo izrecno kot zaporedna, vselej nova preobrazila izhodiščnega smisla - odtod ime Seinsgeschick, s katerim označujemo epohe biti.

V zgodovino te skritosti biti, ki jo predstavlja zgodovina metafizike, pa lahko vstopi mišljenje biti same in napravi tako prvi korak na svoji poti k uzrtju biti kot biti.

6. septembra

Šele tega dne je prišel Roger Munier, ki je 11. septembra 1962² prav tu zastavil sedem vprašanj o tehniki, na katera bi Heidegger zdaj rad odgovoril.

Ta vprašanja so se glasila:

1. V "Gelassenheit" govorite o "moči, ki je skrita v moderni tehniki".² Kaj je ta moč, ki ji še ne znamo dati pravega imena in ki "ne izhaja iz človeka"?³ Je v svojem bistvu pozitivna?

2. Zdi se, da ste nakazali nujo, da ustrezamo tej moči, četudi ji ne pripadamo, na ta način, da v humanum vključimo novo razmerje, ki ga vpeljuje med človeka in svet.

V zvezi s tem je pomembno, kar ste rekli, o "Heblu, hišnem prijatelju": "Danes blodimo v hiši sveta, v kateri manjka prijatelj, tisti namreč, ki bi bil enako primeren tako v tehnično sezidani stavbi sveta kakor tudi za svet kot hišo izvirnejšega domovanja. Manjka tisti prijatelj, ki bi mogel matematičnost in tehničnost narave spraviti nazaj v odprto skrivnost na novo skušene naravnosti narave."⁴ Kateri mislec nam bo sploh kdaj pomagal pobotati ti dve "območji", ki sta si postali tuji, ki "se pospešeno čedalje bolj oddaljujeta drugo od drugega": "tehnično obvladljiva narava znanosti in naravna narava ... človekovega domovanja"?⁵

Skratka, kdo bi mogel določiti pogoje nove zakoreninjenosti?

3. "Gelassenheit", drža vpuščenosti, vključuje predvsem previdno zadržanost. Pomeni odprtost za skrivnost, za nepoznano, ki ga za nas predstavlja tehnično obvladani svet, ki se mu približujemo. Pomeni predvsem odklanjanje tega, da bi obsodili ta svet. Vsebuje pa še nekaj več. Izrecno pravite, da to "drugačno razmerje do stvari", ki ga "od nas zahtevajo tehnični svet, proizvodnja in uporaba strojev,...

vendarle ni brez smisla".⁶ Kako to mislite?

4. Z drugimi besedami, kako naj opredelimo pomen, ki pripada tehničnim predmetom? Se izčrpa njihov pomen v tem, da nam rabi-jo le za izboljšanje razmer našega materialnega življenja in nam s tem nudijo svoboden prostor za višje naloge? Ali pa imajo svoj lastni pomen in kakšnega?

Ali ne bo hitra razširitev tehničnih stvari navsezadnje privedla do bitnostnega uboštva, iz katerega bo po ovinku, prek zablode omogočen ravno človekov obrat k resnici njegovega bistva?

5. Naj vidimo tedaj le nevarnosti, ki jih predstavlja novo razširjanje? Ne bi mogli reči, da je samo to razširjanje v svoji pretiranosti takšno, da ob njem postajamo znova pozorni do preprostega?

6. Ali pa si lahko mislimo, da se v skušnji, ki jo ima človek ob svoji moči nad naravo, odpira neka nova razsežnost človekovega bistva? Znanstvena razlaga sveta in naravnih pojavov človeku vsak dan bolj jemlje naravnost, ki se je že ne spominja več. Toda kaj je slabega v tem, če nas to opozarja na tisto, kar nakazujejo obvladani pojavi sveta - če se s tem razvijajo drugi še izvirnejši načini izražanja skrivnosti, ki niso prav nič manj prepričljivi? Kakšen pomen naj pripišemo novi, nepoetični podobi sveta, v kateri živimo?

7. Vse, kar smo doslej navedli, temelji dejansko na podmenah. Nismo še dlje od tega, da se vprašujemo o smislu tega tehničnega sveta, katerega moč raste vsak dan. Ali lahko upamo, da se bo razjasnil v sozvočju z bistvom človeka, ali pa bo ostal zaprt za nas? Kako naj razumemo stavek, da se "smisel tehničnega sveta zakriva"?⁷

Ko so bila ta vprašanja prebrana, je Heidegger povedal, da so mu bila pismeno predložena že pred tremi leti, a nanje doslej še ni odgovoril.

Čas, ki je medtem minil, kaže seveda na njihovo težavnost. Nanje ni lahko odgovoriti. Bržkone gre predvsem za to, da se pripravimo na pravilno zastavitev vprašanja, ki ga ta vprašanja predpostavljajo; drugače rečeno: da razvijemo vprašanje o bistvu tehnike.

Srečno naključje je privedlo do tega, da sta bili med delom v Le Thoru dve seji posvečeni tematiki iz teksta "Kantova teza o biti",⁸ v katerem gre za analizo razumetja biti, ki je, četudi neozavedeno, sicer v temelju vse moderne znanosti in njenega tehničnega značaja.

Tako imamo že na začetku vprašanje-enoto, v kateri prideta do besede na eni strani novoveško razumetje biti kot pozicije in na drugi strani celota samoumevnih predpostavk; v tej enoti moderno tehnično mišljenje nahaja tako rekoč svoja rojstna tla.

Obstaja Kantov tekst, v katerem pride ta enotnost izrecno na dan: predgovor k "Prvim metafizičnim principom znanosti o naravi" - tu že naslov izpričuje povezanost obeh področij.

Ta Kantov predgovor bi bil, je pripomnil Heidegger, odličen tekst za enega izmed seminarjev: v njem je dejansko obravnavan problem gibanja - ki je centralen že za Aristotelovo "Fiziko" - a v Kantovo tabelo kategorij ni več zajet (pomemben dogodek in znamenje modernosti), kar spet pomeni, da Kant ne razgrne razmerja med gibanjem in bitjo.

Ob tem imanentnem zgledu torej lahko vidimo, kako težko mislimo hkrati, v njunem medsebojnem odnosu, vprašanje tehnike in vprašanje biti - ki sta med seboj seveda neločljivo povezani.

Zaradi tega se je po branju protokola s prejšnje seje seminar znova nadaljeval z obravnavo izraza "pozabitev biti". Običajno razumemo "pozabo" v tem pomenu, da se nam je nekaj izmaknilo; kakor ko ne vemo, kje smo pustili dežnik. Bit ni pozabljena v tem pomenu.

“Pozabitev” moramo vselej razumeti iz Lethe in epilanthanesthai - kar izključuje vsakršen negativen pomen.

Tako na primer Heraklit pravi: *Physis kryptesthai philei*, “samozakrivanje je najnotrajnejše bistvo prikazovanja”. Ob tem je bilo glede prevajanja pripomnjeno: *philei* ne moremo prevedsti z “ljubi” (če naj to razumemo ontično kot priložnostno nagnjenje). *Philei* tu pomeni: “je bistveno za... razvitje lastne biti”.

Potemtakem se fragment glasi: “lastna nujnost vznikanja je zakrivanje”.

V prevodu Jeana Beaufreta: *Rien n'est plus propre à l'éclosion que le retrait*. Še bolje: *Rien n'est plus cher à l'éclosion que le retrait*.

Takšno je Heraklitovo imanentno vedenje o *physis*. Toda kaj pomeni *physis*? Kaj označuje?

80

Veliko bolj kot natura - v kateri kljub očitnemu naglasu na nasci popolnoma manjka zakrivanje - označuje *physis* samo *alēthēia*. V tej Heraklitovi besedi se torej še docela kaže povsem pozitiven pomen “pozabitve”, očitno je, da bit pozabi ni podvržena, marveč se sama zakriva prav toliko, kolikor se razodeva. Po tej obnovi je bilo znova povzeto “vprašanje o biti”.

Glede na izročilo pomeni “vprašanje o biti” vprašanje o biti bivajočega, drugače rečeno: vprašanje o bivajočnosti bivajočega, po kateri je bivajoče določeno kot bivajoče. To vprašanje je metafizično vprašanje.

Z “Bit in čas” pa dobi “vprašanje o biti” povsem drug pomen. Tu gre za vprašanje o biti kot biti; vprašanje je tematizirano kot “vprašanje o smislu biti”.

Pozneje je bila ta formulacija opuščena na “ljubo formulaciji “vprašanje o resnici biti” - končno pa na ljubo formulaciji “vprašanje

o mestu oziroma mestnosti biti" - od tod izvira naziv "topologija biti". Tri besede, ki označujejo hkrati tri korake na poti mišljenja:

SMISEL - RESNICA - MESTO (topos)

Če naj razjasnimo vprašanje o biti, moramo neogibno pojasniti, kaj povezuje in kaj razločuje tri zaporedne formulacije.

Najprej o resnici.

Očitno je, da izraz "resnica biti" nima nikakršnega smisla, kolikor razumemo resnico kot pravilnost izjave. Narobe, resnico je tu treba razumeti kot "neskritost", še natančneje, z vidika tubiti, kot Lichtung, jasnino. Resnica biti pomeni jasnino biti.

To je ontološka diferenca.

Kako naj to razumemo? Diferenca, diaphora pomeni: nekaj je na svoji strani, ločeno od drugega. Ontološka diferenca drži v medsebojni distanci skupaj bit in bivajoče.

Te difference ni ustvarila metafizika, pač pa ona vzdržuje in nosi metafiziko. Kantovsko rečeno: ontološka diferenca je pogoj za možnost ontologije.

Zakaj ontološka diferenca ne more biti tema metafizike? Zato, ker bi tedaj prišlo do tega, da ontološka diferenca ne bi bila več razlika med bitjo in bivajočim, temveč bi postala bivajoče. Zato je jasno, da metafizika metafizike, kakršno nahajamo v Diltheyevem zasnutku, ni mogoča.

Če na kratko povzamemo, lahko rečemo: vso filozofijo obvladuje globoko zakrita in nikdar tematizirana diferenca med bitjo in bivajočim. Se torej lahko, odkar je mišljenje z "Bitjo in časom" poskušalo slišati bit kot bit, odkar je torej ontološka diferenca izrecno postala

tema mišljenja, še naprej obotavljamo pred nenavadnim stavkom: "Bit ni bivajočna," se pravi: "Bit je nič?"

Stavek je nenavaden glede na to, da o biti pravimo, da "je", medtem ko vendarle samo bivajoče je. Diferenca se vztrajno upira poskusu, da bi jo izrekli kot diferenco: da bi bit izrekli kot bit.

Heidegger omeni, da je boljše, če "je" sploh opustimo - in zapišemo enostavno takole:

bit : nič

Toda ali ne obstajajo ugovori, da te formulacije, katerih nenavadnost smo pravkar naglasili, nahajamo že v metafiziki? Ne pravi na primer Hegel na začetku "Logike": "Čista bit in čisti nič je torej isto?" Najprej smo pred nalogo, da ta stavek pravilno razumemo. Toliko bolj nujno je potemtakem, da se vprašamo: kakšen odnos bi lahko obstajal med bitjo in ničem pri Heglu in formulacijo, iz katere izhaja zunaj metafizična utemeljitev ontološke difference kot skritega izvora metafizike? Da bi si razjasnili to vprašanje, smo se v seminarju vprašali po mestu v Heglovem mišljenju, kjer najdemo zgoraj omejnjeni stavek.

82

Stoji na začetku "Logike". Naslov se pravzaprav glasi "Znanost logike". Izjava je izgovorjena v horizontu določenega vedenja (ki ga Hegel ponazori s tem, ko pravi, da gre za misli Boga pred stvarjenjem).

To vedenje ima natančen filozofski pomen. Ni vedenje v smislu, kakršnega ima vedenje v naravoslovju. Prej sovпада z vedenjem, ki ga ima za osrednje vozlišče svojega mišljenja Fichte v "Nauku o znanosti" (1794).

To je vedenje, ki je izvirnejše od vsakršnega predmetnega vedenja, samovedenje. Pri Fichteju lahko sledimo absolutizaciji kartezi-

janskega cogita (ki je cogito le, kolikor je dopolnjen v cogito me cogitare) v ABSOLUTNO VEDENJE.

Absolutno vedenje je mesto absolutne gotovosti, v kateri se absolutno vedenje zaveda samega sebe. Samo tako lahko razumemo "znanost" oziroma vedenje vedenja - ki je zdaj postalo natančen sinonim za "filozofijo".

Mesto Heglove izjave lahko torej natančno določimo: to je Bewusstsein, zavest, mesto same sebe zavedajoče se biti. Ustroj same sebe zavedajoče se biti predpostavlja, da obstaja zavest kakega predmeta le, kolikor je zavest še izvirneje sama sebe zavedajoča se bit. Še bolj natančno - tu lahko prepoznamo Kantov prispevek h kartezijanski tematiki: gotovost o čemerkoli vselej izhaja iz posredovanja gotovosti-o-samem-sebi. Drugače rečeno: vsakršno vedenje o predmetnosti je najprej vedenje-o-samem-sebi. Zdaj lahko razumemo, zakaj je bit pri Heglu nedoločno neposredno. Nasproti zavesti, ki je zavest o nečem le, kolikor je najpoprej in izvirno refleksija zavesti k sebi sami, je bit zavesti nekaj, kar ji stoji prav nasproti. Glede na zavest kot posredovanje je nekaj neposrednega. Glede na zavest kot določanje je nekaj nedoločnega. Zato je bit pri Heglu moment absolutne odtujitve absoluta. In zato je nič isto kot bit. Kar je treba razumeti tako, da je nič razumljen iz zavesti ravno tako izvirno kot bit.

83

V predavanju "Kaj je metafizika?" pa je izhodišče že vnaprej povsem drugačno. Predavanje ne izhaja iz same sebe zavedajoče se biti zavesti, temveč iz tu-biti.

Ostane nam poslednji, najtežji korak, za katerega nam po dveh urah dela manjka sil: korak do razlike med skušnjo nebivajočega, ničā v "Kaj je metafizika?" in Heglovim stavkom.

Seja se je končala z opozorilom na stavek: "Zakaj je sploh bivajoče in ne raje nič?", ki ga je prvič izrekel Leibniz, drugič Schelling, v tretje pa je obravnavano v predavanju "Kaj je metafizika?".

Če premislimo, kaj vsakokrat pomeni ta trikrat izrečeni stavek, bomo na poti k novemu razumetju biti - to pa nam bo nedvomno omogočilo v vsej razsežnosti razgrniti vprašanje o tehniki, ki smo ga zastavili na tej delovni seji.

7. septembra

V Heglovem stavku: "Čista bit in čisti nič sta torej isto", sta uporabljeni isti besedi bit in nič kot v predavanju "Kaj je metafizika?" Iz tega izhaja vprašanje: koliko lahko ista imena uporabljamo tako znotraj kot zunaj metafizike? Heidegger opozori ob tem na poslednjo stran iz "Na poti h govoric":

"Da je v miselno območje Wilhelma von Humboldta vstopila misel o možnosti samorodnega spreminjanja jezika, pričajo besede iz njegove razprave 'O različnosti zgradb človekovega jezika...'. Na tej razpravi je Wilhelm v. Humboldt delal, kakor piše v predgovoru brat, do svoje smrti, 'samoten, v bližini groba'.

Wilhelm von Humboldt, katerega globokega vpogleda v bistvo jezika ne bi smeli nehati občudovati, pravi: 'Aplikacijo že navzočih glasovnih oblik glede na notranje smotre jezika... si lahko zamišljamo kot možno v srednjih periodah oblikovanja jezika. Neko ljudstvo je lahko prek notranje razsvetlitve in naklonjenosti zunanjih okoliščin jeziku, ki ga je podedovalo, podelilo tako zelo drugačno obliko, da je s tem postal povsem nov in drugačen jezik' (paragraf 10, str. 84). Nekoliko naprej (paragraf 11, str. 100) pravi:

'Ne da bi čas spremenil jezik v njegovih glasovih in še manj v njegovih oblikah in zakonih, uvaja prek rastočega razvoja idej, stopnje-vane miselne moči in globlje prodirajočih občutenj vanj večkrat nekaj, česar poprej še ni imel. Tedaj je v isto ohišje položen drug smisel, v istem kalupu podano nekaj drugega, je znotraj enakih

zakonov povezave nakazan tok drugače razvrščenih idej. To je nenehno sad literature kakega ljudstva, v njej pa predvsem pesništva in filozofije'."

Ta tekst kaže na možnost, da metafizični jezik brez spremembe izrazov lahko postane nemetafizični jezik. Prav zato se je seminar začel s preučevanjem obeh pogojev za to spremembo:

1. "notranja razsvetlitev",
2. "ugodne zunanje okoliščine".

Prvič: Kaj je potrebno, da bi se zgodila takšna notranja razsvetlitev?
Odgovor: Da se bit sama razodene, drugače rečeno: da tubit izoblikuje to, čemur "Bit in čas" pravi "razumetje biti". Ko je bilo v "Biti in času" postavljeno vprašanje o biti kot biti, je to preoblikovalo razumetje biti s tem, da je hkrati terjalo prenovitev jezika. Toda jeziku "Biti in časa", pravi Heidegger, manjka zanesljivost. Največkrat govori še z izrazi, ki si jih je sposodil iz metafizike, in poskuša to, kar želi reči, razložiti s pomočjo novotvorb, prek ustvarjanja novih besed. Hans-Georg Gadamer, omeni Jean Beaufret, je 1959 o svojem učitelju dejal: "Šele Hölderlin mu je razvezal jezik." Heidegger zdaj pojasni, da je prek Hölderlina spoznal, kako nekoristno je oblikovati nove besede; šele po "Biti in času" da mu je zato postala jasna nujnost vrnitve k bistveni enostavnosti jezika.

Drugič: Glede na "ugodne okoliščine" moramo biti danes pozorni na dva oteževalna procesa:

a) Propad in ubožanje jezika samega, ki sta povsem očitna, če primerjamo uboštvo današnjega pogovornega jezika z bogastvom jezika, ki sta ga še v preteklem stoletju zabeležila brata Grimm.

b) To je pobudilo inverzno gibanje, ki je usmerjeno k temu, da uveljavi možnosti računalniškega programa kot merilo jezika. V tem

obstaja nevarnost, da bo jezik fiksiran zunaj možnosti svojega naravnega razvoja.

Roger Munier opozori na to, da je bistveni značaj informacijskih jezikov dejansko v tem, da iz vseh podatkov prek reduktibilne analize konstruirajo novo in povsem osiromašeno strukturo tega, kar naj bi v prihodnje v vseh tehničnih operacijah fungiralo kot bistvo jezika. Tako bo jezik oropan svoje prvotne lastne zakonitosti in neposredno prilagojen stroju. Razmerje do jezika, ki omogoča takšen proces, je očitno določeno z dojetjem jezika kot golega informacijskega orodja.

Kolikor lahko domnevamo, so zunanje razmere danes neugodne. Nobenih skupnih tal za pogovor med filozofijo in takšnim razumevanjem jezika ni več. Kakšne praktične posledice izhajajo iz takšne situacije? Drugače rečeno: kaj naj stori mislec?

86

Pričujoči seminar je že neka vrsta odgovora, in zato sem tu, pravi Heidegger. Gre za to, da nekateri ne glede na siceršnjo javnost neurtudno delamo na tem, da bi ohranili pri življenju mišljenje, ki je pozorno do biti, ob čemer vemo, da se to delo izteka zgolj v utemeljevanje možnosti ohranitve izročila za daljno prihodnost - kajti z dvatisočletno dediščino nikakor ne moremo opraviti v desetih ali dvajsetih letih.

Namesto tega se današnja "filozofija" zadovolji s tem, da se odpravlja za znanostjo, pri čemer spregleduje edini dve dejanskosti naše epohe: gospodarski razvoj in opremo, ki jo ta zahteva.

Za ti dejanskosti ve marksizem. Predlaga pa tudi druge naloge: "Filozofi so svet le interpretirali, gre pa za to, da ga spremenimo."

K preučitvi te teze: Sploh obstaja pravo nasprotje med interpretacijo in spreminjanjem? Ni vsaka interpretacija že spreminjanje sveta - kolikor predpostavljamo, da je ta interpretacija delo avtentičnega

mišljenja? In ne predpostavlja po drugi plati vsako spreminjanje sveta instrument teoretskega predvidevanja?

Za kakšno spreminjanje sveta gre torej pri Marxu? Za spremembo v produkcijskih razmerjih. In kje je mesto produkcije? V praksi. In s čim je določena praksa? Z določeno teorijo, ki je oblikovala pojem produkcije kot produkcije človeka z njim samim. Marx ima torej določeno predstavo o človeku - zelo natančno predstavo, ki v svojem temelju vsebuje Heglovo filozofijo. ("Brez Hegla Marx ne bi mogel spreminjati sveta," doda Heidegger.)

S tem ko je Marx po svoje obrnil Heglov idealizem, je zahteval, da ima bit prednost pred zavestjo. Ker v "Biti in času" ni zavesti, bi kdo lahko menil, kot da imamo tu opraviti z nečim marksovskim! Vsaj Marcuse je tako razumel "Bit in čas".

Za Marxa je bit produkcijski proces. To je predstava, ki jo zajema iz metafizike, iz Heglove interpretacije življenja kot procesa. Praktični pojem produkcije obstaja lahko le na temelju pojma biti, ki izvira iz metafizike.

87

Tu spet naletimo na tesno povezavo med teorijo in prakso, v kateri je Comte videl dve sestri. Res morda sestri, pravi Heidegger, katerih staršev pa ne poznamo!

Kaj razumemo danes pod teorijo? Je to programiranje? Program: nakazilo, vnaprejšnji okvir, sporočilo načrta. Vendar koncertni program še ni nikakršna teorija glasbe. Teorija je grška *théôria*. *Théôria* pomeni zadržanje pri gledanju biti.

V "Nikomahovi etiki" (X, 5-6) pomeni najvišjo vrsto človekove dejavnosti; če izhajamo od tod, je najvišja človekova praksa. Jean Beaufret navede, da je avtentičnost *théôrie* dejansko v tem, da se deli na tri *pragmateiai* (dejavnosti).

Kje nastopi teorija v novejših časih v enem izmed svojih temeljnih pomenov? V Kepplerjevih "Cosmotheoros", ki jim sledita Galilejeva "Fizika" in Newtonova "Principia". Za kaj gre pri tem? Z vso jasnostjo izreče to Galilei: *subjecto vetustissimo novam promovemus scientiam*. Vprašljivo je gibanje, ki ga je prvi tematiziral Aristotel.

To določilo, iz katerega nastane v sholastiki *motus est actus entis in potentia prout in potentia*, nudi Descartesu in Pascalu povod za norčevanje. Smejeta se mu, to pa zaradi tega, ker ne vidita več tega, kar se je Aristotelu, nasprotno, kazalo povsem razločno: *kinesis*, gibanje kot fenomen. To pomeni, da je izginila *alēthéia*, v kateri so se lahko v svoji enotnosti pojavljali Aristotelovi mnogovrstni načini gibanja, izmed katerih že od Galileja obvladuje vse območje le eno samo: *phora*. Toda spremenil se je tudi sam pomen *phora*, kajti pojem mesta (*topos*), na katerega se nanaša, se sam umakne pred položajem telesa v geometrijsko homogenem prostoru, za katerega Grki sploh niso imeli imena. Gre torej za matematični zasutek narave na homogenosti prostora.

88

Čemu ta tuji zasutek? Ker naj bi narava postala dostopna za preračunavanje, to samo pa je postavljeno kot princip obvladovanja narave:

Do kam smo prišli? Do sem smo prišli prek vprašanja o teoriji in praksi. Obravnava narave na galilejevski način kot nečesa preračunljivega in obvladljivega, to je nova teorija, katere posebnost je v tem, da omogoča eksperimentalno metodo.

Toda kakšen ontološki pomen imajo Galilejevi in Newtonovi pojmi homogenosti, tridimenzionalnosti prostora, lokalnega gibanja itn.? Naslednjega: da zremo na prostor in njegove lastnosti kot na nekaj dejansko bivajočega. To je pomen hipoteze pri Newtonu: svojih hipotez si ne izmišljam, pravi; nič imaginarnega ni v njih.

Do česa pa pride kasneje pri Nielsu Bohru in modernih fizikih? Niti za trenutek ne mislijo, da njihova zasnova modela atoma predstavlja

bivajoče kot tako. Pomen besede hipoteza in s tem teorije same - se je spremenil. Je le še domneva ("predpostavimo da..."), ki jo je treba razviti. Danes ima še samo metodološki smisel in nikakršnega ontološkega pomena več; kar pa Heisenberga nikakor ne ovira v prepričanju, da opisuje naravo. A kaj mu tedaj pomeni "opisovati"? Pot opisovanja je dejansko začrtana z eksperimentiranjem; narava je "opisana" od tistega trenutka dalje, ko je zajeta v matematično formo, katere funkcija je, da eksperimentiranjju podeli eksaktnost. In kaj pomeni eksaktnost? To je možnost, da eksperiment v okviru sheme "če x ... potem y " ponovimo na natančno identičen način. Pri eksperimentiranjju gre torej za učinek. Če učinka ni, je treba teorijo spremeniti. Teorija je zato po bistvu modifikabilna in zatorej povsem metodološka. V temelju je samo še ena izmed raziskovalnih variabel.

Vse to vodi do teze Maxa Plancka o biti: "Dejansko je to, kar je izmerljivo." Smisel biti je torej merljivost, pri kateri ne gre toliko za "koliko" kolikor za obvladovanje in gospodarjenje nad bivajočim kot objektom. To je že v Galilejevem mišljenju, ki se pojavi celo pred "Discours de la Méthode".

89

Začenjamo spoznavati, kako tehnika ne temelji v fiziki, marveč, narobe, fizika v bistvu tehnike.

Dopolnilna pojasnila k učinku:

Učinek pomeni:

1. posledico tega, kar je bilo v teoriji že "poprej postavljeno",
2. predmetno fiksiranje dejanskosti na podlagi poljubne ponovljivosti eksperimenta.

Znanstveni pojem učinka pojasnjuje Kantova izjava iz "Druge analogije izkustva": "Vse, kar začenja biti, predpostavlja nekaj, čemur sledi po nekem pravilu." Ta "čemur" moramo razumeti izrecno v

smislu enostavnega sosledja in ne v smislu izhajanja iz... Za moderno fiziko sledi blisku grom in to je vse. Ta fizika obravnava naravo še samo kot medsebojno sosledje stvari in ne več, kakor pri Aristotelu, kot sosledje stvari, ki izhajajo druga iz druge.

Kar je bilo za Aristotela sukcesivnost izhajanja iz (ek-eis), je postalo sukcesivnost zaporedja - kajti prvotna misel predstavlja samo še "obskurno kvaliteto", kakor so razglašali kartezijanci, čeprav jo je Leibniz delno rehabilitiral.

9. septembra

90 Heidegger je začel z nekaterimi dopolnili k določitvi pojma teorije, s katerim smo začeli prejšnjo sejo. Opozori, da je pojem teorije, ki sta ga izdelala Galilei in Newton, na sredi med théôria v grškem in modernem pomenu. Glede na grško razlago ohranja ta pojem ontološki pogled na naravo, ki je opazovana kot celotnot gibanj v prostoru in času. Sodobna teorija pa nasprotno opusti ontološko naravnost; pomeni le fiksiranje posameznih podatkov, ki so potrebni za eksperiment, oziroma, če hočete, uporabnostno navodilo za izvedbo eksperimenta.

Ob tem Jean Beaufret navede stavek iz "Predavanj in spisov": "Fenomeni se več ne pojavljajo, marveč se javljajo." Ta "se javljajo", pojasni Heidegger, moramo razumeti iz tega, da teorija sodobne fizike, kakorkoli je že operativna, vseeno ne more izhajati iz povsem izmišljenega sistema, temveč mora vselej poročati o naravi. Samo da ta poročila niso opis narave. Orientirana so izključno k preračunljivosti predmeta. Kolikor tu obstaja opis, ne obstaja zaradi predočenja predmeta, temveč se omejuje na to, da nekaj iz narave fiksira v matematično formulo, ki predstavlja zakon gibanja.

Za primer si je Heidegger izbral univerzalno formulo sveta, na kateri že dolgo dela Heisenberg. Kolikor je ta formula sploh možna, nikdar ne more postati opis narave; lahko postane le temeljna enačba: to, s čimer je treba računati, da bi sploh lahko v vsakem primeru računali na nekaj. Kaj pa je temeljno določilo narave v fiziki? Je to pre-računljivost? Tedaj se moramo še vprašati, kaj je preračunljivo. Morda energija? Spet moramo najpoprej razumeti pomen te besede. Dejansko išče moderna eksperimentalna fizika enako kot Aristotel vselej zakone gibanja. Smisel univerzalne temeljne formule bi bil v tem, da bi omogočila dedukcijo vseh možnosti gibanja v njegovi neskončni mnogovrstnosti. Heidegger zastavi vprašanje, kaj bi odkritje te formule pomenilo za fiziko. Odgovor se glasi: konec fizike. Takšen konec bi povsem spremenil položaj človeka. Postavil bi ga pred naslednji odločitvi:

- da se razpre povsem drugačnemu razmerju do narave,
- ali da se potem, ko je raziskovalno delo sklenjeno, usmeri k čisto nerefektiranemu izkoriščanju odkritja.

Ob tem se bolj vznemirljiva kot osvojitve vesolja pokaže sprememba biologije v biofiziko. Pomeni, da bo človek lahko proizveden po določenem načrtu kot vsak drug tehnični objekt. V tej zvezi ni nič bolj naravnega kot vprašanje, ali se bo znanost znala pravočasno ustaviti. Takšna ustavitev po bistvu ni mogoča. Ne gre namreč za to, da bi človekovi radovednosti, o kateri govori Aristotel, postavili meje. Marveč je temelj dogajanja v modernem razmerju do moči, v političnem razmerju. Glede na to moramo razmisliti o novi obliki nacionalizma, ki se utemeljuje na tehnični moči in ne več, na primer, na etničnih značilnostih.

Ker obe predloženi hipotezi: konec fizike in utemeljitev novega razmerja do narave, prepostavljata odkritje temeljne univerzalne formule, navzoč fizik opomni, da je ideja o tej formuli že stara, saj so mislili že konec 19. stoletja (Maxwell), da jo bodo odkrili, vendar je njenemu odkritju zastavila nove ovire relativnostna teorija.

Odgovoril je Jean Beaufret: ne gre toliko za ontično odkritje kot za ontološko predodkritje. Ontološko je fizika že dokončana.

Odločilno je, doda Heidegger, razumeti, da fizika ne more izskočiti iz sebe. Takšnega skoka, kolikor živi dandanes iz dimenzije znanosti, v njej in za njo, tudi politika ne more izvesti. Največja nevarnost je, da človek, ki izdeluje samega sebe, ne bo čutil nobene druge nuje več kot nujo, ki izvira iz zahtev njegovega samoizdelovanja. S tem pa smo spet pri vprašanju računalniškega jezika.

Ob njem nastopa hipoteza o hkratnem koncu jezika in koncu izročila. Toda bolj zastrašujoč kot ta izgin je izgin samega izgina. Prodor informacije zastira izginjanje bivšega, prognoziranje ni nič drugega kot ime za blokado prihodnosti.

Kar zadeva ameriško zanimanje za "vprašanje biti", zastira pri tistih, ki se zanimajo zanj, pogled na dejanskost v deželi: sporazumetje med industrijo in vojaštvom (gospodarski razvoj in oboroževanje, ki ga ta zahteva).

Vendar ne odloča človek. Najpomembnejše, če si tu hočemo priti na jasno, je to, da človek ni bivajoče, ki bi samega sebe izdelovalo - brez takšnega uvida bomo ostali pri domnevnem nasprotju med buržoazno in industrijsko družbo in pozabili, da je pojem družbe le drugo ime ali ogledalo ali podaljšanje subjektivitete.

Grki niso imeli ne kulture ne religije in ne družbenih odnosov. Grška zgodovina je trajala le tri stoletja. Toda bistvenostna omejitev, končnost, je bržkone pogoj avtentične eksistence. Za resnično živečega človeka je vselej čas.

Po teh mislih o epohi se je Heidegger vrnil k vprašanju, ki se je zastavilo na prejšnji seji: kakšna je razlika med Heglovim stavkom "Čista bit in čisti nič sta isto" in tezo iz "Kaj je metafizika"? o odnošaju med bitjo in ničem? Tako bit kot nič sta za Hegla absolut v njegovi

skrajni odtujenosti. A za Heideggra?

Identiteta biti in nič je mišljena glede na ontološko diferenco. V katero dimenzijo pa je zajeto Heglovo določilo, če ga gledamo iz ontološke difference? Heglova izjava ne zadeva ontološke difference: gre za ontološko tezo, o čemer priča že naslov Heglovega dela. Kot takšno pa jo nosi ontološka diferenca. Vsa "Logika" je dejansko enota ontoloških stavkov, ki so izrečeni v dialektično-spekulativni obliki, ob čemer postane razumljivo, da predstavlja "Logika" božje misli pred stvarjenjem. Kaj pa pomeni "stvarjenje"? Stvarjenje pomeni ustvaritev sveta. Nemško: Herstellung; grško: poiesis. Ustvarjene so bivajoče stvari. In kaj je potrebno za proizvodnjo bivajočega? Spomnimo se na Aristotelov primer arhitekta. Arhitekt ustvarja, ko izhaja iz eidosa. Bog misli, pred stvarjenjem, eidos sveta, se pravi, celoto kategorij. To je smisel Heglove ontologije ali "Logike". Kakršna je, predstavlja ontologijo, ki jo Bog jemlje za mero svojega stvarjenja. Rečeno s Kantovimi pojmi: takšen je smisel intuitus originarius.

Z vidika ontološke difference se Heglov stavek giblje po enem bregu difference: po ontološkem. Njegova naloga je, da izjavlja bit bivajočega, ki pomeni že od Kanta predmetnost predmeta.

93

In kaj je z ničem v "Kaj je metafizika?" S katerega mesta Heidegger lahko reče:

bit : nič : isto?

Iz vprašanja o bistvu metafizike, ki samo ni nič metafizičnega. Heideggrova beseda ne pripada niti samo bivajočemu niti zgolj samo biti - govori od tam, kjer je očiten horizont difference same. Če že hočemo, je ontološka diferenca pogoj možnosti metafizike, mesto, na katerem se utemeljuje.

Kaj pa je tema Heideggrove izjave? To je diferenca sama. Heidegger govori o diferenci, ne da bi se zadrževal pri nji, ko zapušča

metafiziko. Lahko vprašamo le, kaj označuje nič, o katerem je govor. Če ni nekaj negativnega, kaj ga tedaj karakterizira? Heidegger pravi: to je ničujoči nič. Bistvo ničā je v odvrnjenosti od bivajočega, v oddaljitvi od njega. Le v tej oddaljitvi se lahko razodene bivajoče kot tako. Nič ni gola negacija bivajočega. Narobe, nič nas s svojim ničanjem napotuje k bivajočemu v njegovi razodetosti. Ničenje ničā "je" bit.

Namen predavanja, ki sem ga imel pred zborom znanstvenikov in fakultet, je bil torej: pokazati znanstvenikom, da obstaja tudi nekaj drugega kot pa predmet njihove izključne zaposlitve in da to drugo ravno šele omogoča, da tisto, s čimer so zaposleni, sploh obstaja.

Torej se sklepni stavek predavanja, ki zastavlja temeljno vprašanje metafizike, glasi: "Zakaj je bivajoče in ne rajši nič?"

Ta stavek ni nič drugega kot vprašanje, ki ga je zastavil Leibniz. Toda njegov odgovor je teološki. Omejen je na to, da napotuje k najvišjemu bivajočemu, stvarniku najboljšega vseh možnih svetov.

94

Heideggrovo vprašanje pa ne išče prvega vzroka, marveč skuša priti iz pozabitve biti. Pravzaprav se glasi: kako da se ukvarjate toliko z bivajočim in tako malo z bitjo?

Zakaj sili v človekovem mišljenju v ospredje bivajoče? Od kod pozabitev, ničujoči nič? Z drugimi besedami: Verfall an das Seiende, zapadlost bivajočemu? "Zapadlosti" ne smemo razumeti ontično, kot odpad od (ali kot padeč), marveč ontološko kot bistvenostno določilo vsakdanje tubiti. Ontološko razumljena "zapadlost" je naravno stanje tubiti, ki se, ker se ne ukvarja z bitjo, lahko ukvarja le z bivajočim. Toda zaposlenost z bivajočim je možna in razumljiva le, kolikor izhaja iz biti. Če ostaja bit nujno netematizirana v človekovem življenju, če - drugače rečeno - cilj "Biti in časa" ni pripeljati vsakdanjo tubit k tematiziranju biti, ki ji ni lastno, pa vendarle drži, da "človekovo življenje", dokler je takšno, ne bi bilo mogoče brez predhodne in nezavedne jasnine biti.

To je smisel znamenite, a vseeno napačno razumljene analize struktur orodja v "Biti in času". Orodnosti stvari ni treba tematizirati, da bi obstajala, a vendarle sedim na stolu le, kolikor je stol.

11. septembra

K razlikovanju med ničanjem in zanikanjem: v grščini se ujema z razliko med ouk in me? Če spada ničenje h grškemu ouk, potem bi pomenil ni popolno ničnost (nihil negativum); bivajoče bi bilo enostavno zanikano: bivajočega ne bi bilo. Če pa ni v ničanju razumemo v smislu mé, kaže na določen manko glede na bit. Če pa sta bit in nič isto, vprašljivi nič ne more pomeniti nikakršnega pomanjkanja. Torej ne more biti govora o tem, da bi ničenje razlagali na privativno-negativni način. Gre za nekaj drugega, za nekaj čisto posebnega in neprimerljivega.

Vedno imejmo pred očmi vodilno tezo:

95

bit : nič : isto

Nič je oznaka biti. Bit ni bivajoče - to pa v smislu, ki je povsem različen od stavka: Bivajočega ni (kar bi bila ontična izjava). Če pa pravimo: nič označuje bit, je to ontološka izjava. Gledano z ontičnega horizonta bit ravno ni nekaj bivajočega; z vidika kategorij je ni. Drugače rečeno: kolikor ničča in ničanja ne razumemo negativno, je bit nekaj povsem drugega kot bivajoče. Pri deležniški obliki ničujoč je bistveno, da deležnik nakazuje določeno "dejavnost" biti, po kateri bivajoče edinole je. Temu lahko pravimo izvir, če predpostavimo, da je izključen vsakršen ontično-kavzalni prizvok: to je dogodje biti kot pogoj za vzniknjenje bivajočega: bit pusti bivajoče prisostvovati.

Pri tem gre za to, da razumemo, kako je najgloblji smisel biti pustiti; bivajoče pustiti biti. To je ne-kavzalni smisel "pustiti" v "Biti in času". To "pustiti" je nekaj povsem drugega od "narediti". Tekst "Bit in čas" skuša misliti to "pustiti" še izvirneje od "dati". Tu mišljeno Geben, dajanje se oglašava v izrazu es gibt (v francoščini il y a, pri čemer Heidegger opozori na to, da je il y a preveč ontično, kolikor se nanaša na navzočnost bivajočega).

"Es gibt", latinsko: habet. V akuzativni konstrukciji izraža ontični odnošaj. Potruditi se moramo torej, da izložimo pomote. Kajti, kakor smo videli zgoraj, izraz "es gibt" ni zaščiten pred ontičnim dojetjem. Pazimo torej:

1. "Es gibt" se poskuša razumeti v smislu "pustiti v prisotnost". In Geben v "es gibt" je prek naglasa na pustiti v prisotnost dojeto ontično. Tako je tudi, če pravim francosko: il y a des truites dans ce ruisseau; il y a razumemo glede na prisotnost bivajočega, glede na njegovo prisostvovanje - in "pustiti prisostvovati" razumemo že na meji "narediti za prisotno". Če razumemo "es gibt" tako, ga dojemamo ontično, tako da je naglas na dejstvu biti.

2. Če pa razumemo "es gibt" glede na razlago samega pustiti, se naglas spremeni.

Naglašena ni več prisotnost, temveč samo pustiti. Tedaj ima "es gibt" natančen pomen: "pustiti prisostvovanje". Tedaj pogleda ne priteguje več prisotnost bivajočega, marveč tisto, na osnovi česar se osamosvoji, ko ga zastre - puščanje samo, dar "dajanja", ki daje le svoj dar, samo pa se v tem dajanju skriva in odteguje (Zur Sache des Denkens, Niemeyer 1969, str. 8).

Zdaj se morda ponuja možnost, da najdemo izhod iz nerešljive težave, v katero zaidemo, če skušamo reči "nemogoče": "bit je". Morda bi prej smeli reči: "Es gibt Sein" v smislu "pusti biti".

V povzetku lahko rečemo (primerjaj Zur Sache des Denkens, str. 40), da "pustiti biti" lahko naglasimo v treh pomenih.

Prvi kaže na to, kar je (na bivajoče). Nasproti temu prvemu pomenu se umešča tisti, pri katerem je pozornost usmerjena manj na to, kar je, kot pa na prisostvovanje samo. Tedaj gre za razlago biti, kakršna je značilna za metafiziko.

Toda v srcu tega drugega pomena ima svoje mesto tretji, pri katerem je naglas zdaj izrecno na samem puščanju, ki pušča prisostvovati. Ker pušča (odpušča?) prisostvovanje, se pravi, ker pušča bit, kaže ta tretji pomen na époqueè biti. V tem tretjem pomenu stojimo pred bitjo kot bitjo in ne več, pred enim izmed likov njenega poslanstva.

Kolikor je naglas na pustiti prisostvovati, celo za ime "bit" ni več prostora. Puščanje je tedaj čisto dajanje, ki samo spet kaže na tisto, kar daje, na dogodje.

Ko je seminar prišel do sem, smo skušali narediti za razumljivo besedo Ereignis, dogodje. 97

Takoj se je pokazalo, da je francoska beseda avèvement popolnoma neprimerna za prevod besede Ereignis. Potem smo poskusili znova z besedo iz prevoda "Časa in biti": appropriement.

Ob tem se je zastavilo vprašanje: v kakšnem odnosu do Ereignis, dogodja, je ontološka diferenca? Kaj lahko rečemo o dogodju? Kako se vključuje v zgodovino biti? Je bila Grkom bit obličje dogodja? Nazadnje, ali lahko rečemo: "Bit dogoduje dogodje"? Odgovor: da.

Da bi glede na ta težka vprašanja (ki so toliko težja, kolikor ni bilo dovolj priprav za njihovo razumetje) napravili korak naprej, smo privzeli najpoprej nekaj napotkov, ki naj bi pripomogli k temu, da bi dojeli različne, a skupaj vodeče poti pristopa k vprašanju o dogodju.

Najprimernejši tekst za odprtje tega vprašanja je predavanje. "Princip identitete", ki ga je boljše poslušati (velika plošča, Pfullingen 1957) kot pa brati.

Ena najboljših poti, da bi se približali dogodju, je pogled v samo bistvo po-stavja (Ge-stell), kolikor je to prehod od metafizike do drugačnega mišljenja (v "Zur Sache des Denkens", str. 57, se imenuje "Janusova glava"), kajti po-stavje je v bistvu dvoznačno. Že "Princip identitete" pravi: po-stavje (zbirna enotnost vseh načinov stavljanja) pomeni dovršitev in dopolnitev metafizike, hkrati pa odstirajočo pripravo dogodja. Zato tudi sploh ne gre za to, da bi v uveljavljanju tehnike videli negativno dogajanje (ravno tako pa tudi pozitivno dogajanje v smeri raja na zemlji ne).

Postavje je fotografski negativ dogodja.

Ne bo se nam posrečilo, če bomo skušali misliti dogodje s pomočjo biti in zgodovine biti; prav tako tudi ne s pomočjo Grkov (te je treba ravno "preiti"). Z bitjo izgine tudi ontološka diferenca. Torej moramo tudi nenehno nanašanje na ontološko diferenco od 1927 do 1936 vzeti kot neogibno gozdno pot.

Z dogodjem sploh ne mislimo več grško; in najbolj čudno pri tem je, da "grško" ob tem še naprej ohranja svoj bistvenostni pomen, hkrati pa sploh ni zmožno več spregovoriti kot govorica. Težava izvira najbrž iz tega, da govorica govori prehitro. Od tod poskus, da bi se obdržali "na poti h govorici".

V dogodju zgodovina biti ni prišla toliko do svojega konca, kolikor se pojavlja prav kot zgodovina biti. Ni pa nikakršne poslanstvene epohe dogodja. Dogodevanje pošilja.

Gotovo lahko rečemo: dogodje dogoduje bit, toda ob tem moramo vedeti, da Grki biti kot biti niso niti mislili niti se niso spraševali o njej. Vračanje k Grkom ima smisel samo kot vračanje k biti.

“Korak nazaj” (korak, ki pred metafiziko sestopi) ima smisel edinole, kolikor omogoča prek zbranosti mišljenja predvidevanje tega, kar prihaja. Pomeni, da začanja mišljenje znova, da bi uvidelo v bistvu tehnike napovedujoče predznamenje, zastirajoči predvidez, zakrivajoči pred-pojav dogodja samega.

Poskušajmo zdaj razprostrti ta predpojv dogodja pod tančico po-stavja.

Začeti moramo z vrnitvijo v zgodovino biti. Različne epohe zgodovine biti - različne in zaporednostne samoodtegnitve biti v njenem usodnostnem poslanstvu - so epohe različnih načinov, v katerih se prisotnost odpošilja zahodnemu človeku. Če pomislimo na eno izmed teh pošiljk, na pošiljko, kakršna se človeku odpošilja v 19. in 20. stoletju, kakšna je?

Modus te pošiljke je nasprotipostavljenost (kot predmetnost predmeta). Toda čim bolj se razvija moderna tehnika, tem bolj se nasprotipostavljenost spreminja v sestavljenost (v imeti-na-razpolago). Že danes ni nikakršnih predmetov več (nobenega bivajočega, kolikor naj bi obstajalo nasproti subjektu, ki si ga ogleduje) - so samo še sestavki (bivajoče, ki je na uporabo); francosko bi morda lahko rekli: il n'y a plus de substances, mais des subsistances, v smislu “zalog”. Od tod energetska politika in prostorska politekonomija, ki dejansko nimata več opravka s predmeti, temveč v okviru splošnega planiranja sisematično upravljata s prostorom glede na bodoče izkoriščanje. Vse (bivajoče v celoti) se brez nadaljnega uvršča v horizont koristnosti, obvladovanja ali - še boljše - dostavljivosti tega, kar si velja prisvojiti. Gozd je prenehal biti predmet (kar je še bil za znanstvenike 18. in 19. stoletja) in je za človeka, ki je končno nastopil v svoji pravi podobi kot tehnik, se pravi, za človeka, ki na bivajoče a priori gleda v horizontu uporabnosti. Ničesar več ne more stopiti pred oči na način objektivne nevtralnosti. So samo še sestavki: sredstva, zaloge, surovine.

Ontološko določilo sestavka (bivajočega kot surovine) ni obstojnost (obstojno trajanje), marveč dostavljivost, stalna možnost, da si ga zaželimo in dostavimo, se pravi, permanentna razpoložljivost. Prek dostavljivosti je bivajoče postavljeno izključno in v temelju kot nekaj razpoložljivega - za uporabo v totalnem planiranju.

Eden izmed bistvenih momentov načina biti zdajšnjega bivajočega (razpoložljivosti za plansko vodeno uporabo) je nadomestljivost, dejstvo, da je po bistvu vsako bivajoče nadomestljivo znotraj igre, ki je postala obča in v kateri lahko vse stopi na mesto vsega drugega. Industrija "potrošniških" produktov in prevlada nadomestkov sta empirično očitna.

Biti pomeni danes biti nadomestljiv. Že sama misel o "pravilu" je postala "antiekonomska" predstava. K vsakemu bivajočemu porabe v temelju spada to, da je že na uporabo in da torej kliče po svoji nadomestitvi. V tem imamo pred seboj eno izmed oblik izginjanja tistega, kar nam je dalo izročilo in kar naj bi ohranjali iz generacije v generacijo. Celo pri fenomenu mode nista več bistvena okras in polepšanje (zato je moda kot okras postala ravno tako zastarela, kot so zastarela popravila), marveč je bistveno sezonsko nadomeščanje modelov. Obleke ne menjamo več, ko in ker je poškodovana, temveč zato, ker je njena bistvena značilnost, da je v "čakanju na naslednje prav oblačilo tega trenutka".

Glede na čas izhaja iz takšnega značaja aktualnost. Permanentnost ne pomeni več konstantnosti izročila, marveč nenehnost permanentnih sprememb. Ali gesla maja 1968 proti porabniški družbi sežejo tako daleč, da bi v porabi lahko spoznala zdajšnje obličje biti?

Edinole moderna tehnika omogoča izdelavo vseh teh porabnih sestavkov. Je več od njihove podlage, je sam njihov razlog in tako njihov horizont. Od tod umetne snovi, ki bolj in bolj nadomeščajo "naravne" snovi. Narava kot narava se odteguje tudi tu...

Vendar ne zadošča, da to dejanskost definiramo ontično. Gre za to, da bo sodobni človek v prihodnje v temeljito drugačnem razmerju do biti - IN DA O TEM NE VE NIČESAR.

Po-stavje je človeka izzvalo, da se vede v skladu z izkoriščanjem in porabo; odnos do izkoriščanja in porabe sili človeka, da je v tem odnosu. Človek tehnike nima v rokah. Človek je igrača. V tem položaju vlada popolna pozaba biti, popolno zakritje biti. Kibernetika postaja nadomestek za filozofijo in poezijo. Prednost imajo politologija, sociologija in psihologija, stroke, ki nimajo nikakršnega odnosa več do lastnega temelja. V tem oziru je sodobni človek postal suženj pozabe biti.

Na ta način postaja (kolikor lahko vidimo) očitno dejstvo, da "bit rabi" človeka. V besedi "raba" odmeva Parmenidova in Anaksimandrova chre; kar popolnoma ustreza rabi, toda v tem smislu, da tisto, kar rabimo, potrebujemo.

Ta človek nujno spada k..., ima svoje mesto v odprtosti (in dandanes v pozabi) biti. Bit pa rabi, da bi se odprla, človeka kot tu svoje odprtosti.

Zaradi tega govori pismo Jeanu Beaufretu (Brief über den "Humanismus", v Wegmarken 1967, str. 172) o človeku kot pastirju biti - bodimo pozorni na to, da je francoščina tu razločnejša od nemščine: berger je tisti, ki héberge (vzame pod streho). Človek je nameščeneц niča.

Če bit na ta način človeka rabi, da bi bila, moramo torej pristati na končnost biti; to, da bit ni absolutno za sebe, je torej skrajno nasprotje Hegla. Četudi Hegel namreč pravi, da absoluta ni "brez nas", pravi to glede na krščansko "Bog potrebuje človeka". Nasprotno pa za Heideggrovo mišljenje biti ni brez njenega odnošaja do tubiti.

Nič ni bolj daleč od Hegla in vsakršnega idealizma.

Primerjaj Kant und das Problem der Metaphysik, Klostermann, Frankfurt am Mein 1973: "Izvirnejša od človeka je končnost tubiti v njem (paragraf 41, str. 222)."

POGOVOR S HEIDEGGROM (1966)

103

Spiegel: Gospod profesor Heidegger, vedno znova ugotavljamo, da na Vaše filozofsko delo delno pada senca dogodkov iz Vašega življenja, ki niso trajali dolgo, a niso bili nikdar osvetljeni.

Heidegger: Mislite na triintrideseto?

Spiegel: Da, pa tudi na poprej in kasneje. Vse to bi radi postavili v širši kontekst in šele potem pristopili k posameznim vprašanjem, ki se zdijo pomembna, na primer: Kakšne so možnosti učinkovanja iz filozofije navzven na dejanskost, tudi na politično dejanskost?

Heidegger: To so pomembna vprašanja - bom odgovoril nanja. Najpoprej pa moram reči, da se pred mojim rektoratom politično nikakor nisem udeleževal. V zimskem semestru 1932/33 sem imel dopust in večino časa sem bil zgoraj v svoji koči.

Spiegel: Kako je tedaj prišlo do tega, da ste postali rektor freiburške univerze?

Heidegger: Decembra 1932 je bil za rektorja izbran moj sosed von Möllendorf, redni profesor za anatomijo. Na tukajšnji univerzi novi rektor nastopi 15. aprila. V zimskem semestru 1932/33 sva se pogosto pogovarjala o položaju, ne samo o političnem, marveč predvsem o položaju univerz, o delno brezizhodnem položaju študirajočih. Moja sodba je bila: Kolikor lahko presodim, obstaja še samo tale možnost: poskušati s konstruktivnimi silami, ki so še dejansko žive, zajeti prihodnji razvoj.

Spiegel: Ste torej videli povezavo med položajem nemških univerz in splošno politično situacijo v Nemčiji?

Heidegger: Politične dogodke med januarjem in marcem 1933 sem seveda spremljal in sem o tem sem in tja govoril tudi s svojimi mlajšimi kolegi. Vendar pa sem svoje delo posvečal obsežnejši interpretaciji pedsokratičnega mišljenja. Na začetku letnega semestra sem se vrnil v Freiburg. Medtem je profesor von Möllendorf 16. aprila prevzel svoje rektorsko mesto. Po komaj dveh tednih ga je tedanji badenski minister za kulturo razrešil. Zaželeni povod za to ministrovo odločitev je bilo bržkone dejstvo, da je rektor prepovedal na univerzi izobesiti tako imenovani judovski plakat.

Spiegel: Gospod von Möllendorf je bil socialdemokrat. Kaj je naredil po svoji odstavitvi?

Heidegger: Še istega dne je von Möllendorf prišel k meni in mi rekel: "Heidegger, zdaj morate rektorat prevzeti vi." Opozoril sem ga na to, da nimam nikakršnih upravljalških izkušenj. Tedanji prorektor Sauer (teolog) me je ravno tako prepričeval, naj kandidiram na novih rektorskih volitvah, kajti obstajala je nevarnost, da bi bil za rektorja imenovan kak funkcionar. Mlajši kolegi, s katerimi sem že več let razpravljajal o problemih oblikovanja univerze, so me naravnost silili, naj prevzamem rektorat. Dolgo sem okleval. Končno sem pristal, da prevzamem to mesto, vendar le v interesu univerze in ob popolnem soglasju plenuma. Pojavili pa so se dvomi glede moje primernosti za rektorja, tako da sem se zjutraj tistega dne, ki je bil določen za rektorske volitve, podal na rektorat in navzočima odstavljenima kolegoma von Möllendorfu in prorektorju Sauerju pojasnil, da ne morem sprejeti te službe. Kolega sta mi odvrnila, da so volitve pripravljene že tako daleč, da zdaj ne morem več odstopiti od kandidature.

Spiegel: Navsezadnje ste torej pristali. Kakšno je bilo potem Vaše razmerje do nacionalsocialistov?

105

Heidegger: Drugega dne mojega rektorstva se je na rektoratu pokazal "študentski vodja" z dvema spremljevalcema in znova zahteval izobešenje "judovskega plakata". To sem odklonil. Trije študentje so se umaknili, toda s pripombo, da bodo o moji prepovedi poročali na študentsko vodstvo Reicha. Čez nekaj dni je prišel telefonski klic z visokošolskega urada SA pri vrhovnem vodstvu SA; klical je "SA-Gruppenführer" dr. Baumann in zahteval izobešenje imenovanega plakata, kar da se je že zgodilo na drugih univerzah. Če bom to zavrnil, naj računam na odstavitev, če ne celo na izključitev z univerze. Za svojo prepoved sem skušal dobiti podporo pri badenskem ministru za kulturo. Pojasnil mi je, da proti SA ne more ničesar ukreniti. Kljub temu svoje prepovedi nisem umaknil.

Spiegel: To doslej ni bilo znano.

Heidegger: Motiv, ki me je sploh gnal, naj prevzamem rektorstvo, je naznačen že v mojem freiburškem nastopnem predavanju Kaj je metafizika? iz leta 1929: "Znanstvena področja so si med seboj zelo oddaljena. Načini obravnave njihovih predmetov se razlikujejo v temelju. To razcepljeno mnogoterost disciplin družijo danes še samo tehnična organizacija univerz in fakultet, pomen pa ji daje le praktična namernost strok. Ob tem je zakoreninjenost znanosti v njihovem bistvenem temelju odmrta." Kaj sem v času rektorstva poskušal napraviti glede na to - do danes že skrajno razvezano - stanje univerz, je razvidno iz mojega rektorskega govora.

Spiegel: Radi bi ugotovili, kako se in če se izjava iz leta 1929 ujema s tem, kar ste rekli v svojem nastopnem govoru kot rektor. Vzemimo iz konteksta naslednji stavek: "Veliko opevano 'akademsko svobodo' je treba pregnati z nemške univerze; kajti ta svoboda je, ker je bila samo nikalna, nepristna." Menimo, da lahko predpostavimo, kako ta stavek izraža vsaj del tistih pojmovanj, ki so Vam še danes blizu.

Heidegger: Da, strinjam se s tem. Kajti ta akademska "svoboda" je bila vse prepogosto le negativna; osvobojenost od truda, da bi se zavzeli za to, kar terja znanstveni študij, refleksijo in osmislitev. Sicer pa stavka, ki ste ga iztrgali, ne bi smeli brati zase, temveč v kontekstu, kajti tedaj je razvidno, kaj sem želel povedati z "negativno svobodo".

Spiegel: Seveda, razumljivo. Vendar pa menimo, da v Vašem rektorskem govoru lahko zaznamo neki nov ton, ko na primer štiri mesece po imenovanju Hitlerja za kanclerja Reicha govorite o "veličini in veličanstvenosti tega preloma".

Heidegger: Da, o tem sem bil tudi prepričan.

Spiegel: Bi lahko še nekoliko bolj pojasnili?

Heidegger: Rad. Tedaj nisem videl nobene druge alternative. Ob občih zmedeni stališč in političnih tendencah 22 strank je bilo nujno najti neko nacionalno, predvsem pa socialno izhodišče, na primer v smislu poskusov Friedricha Naumanna. Za primerjavo naj tu navedem neki spis Eduarda Sprangra, ki daleč presega moj rektorski govor.

Spiegel: Kdaj ste se začeli ukvarjati s političnimi vprašanji? Imenovane stranke so bile že dolgo tu. Od 1930 je bilo že tudi na milijone brezposelnih.

Heidegger: V tem času sem bil še povsem zavzet z vprašanji, ki sem jih razvil v *Biti in času* (*Sein und Zeit*, 1927) ter v spisih in predavanjih iz naslednjih let, s temeljnimi vprašanji mišljenja, ki pa se posredno nanašajo tudi na nacionalna in socialna vprašanja. Kot univerzitetni učitelj sem imel neposredno pred očmi vprašanje o smislu znanosti in s tem določitev nalog univerze. Ta zavzetost se izraža v naslovu rektorskega govora: *Samopotrđitev nemške univerze*. Takšnega naslova ne boste našli v nobenem rektoratskem govoru tistega časa. Toda kdo od tistih, ki polemizirajo z rektoratskim govorom, ga je sploh temeljito prebral, premislil in ga razložil glede na tedanjo situacijo?

Spiegel: Samopotrđitev univerze, ali to za tako burne čase ne zveni malce neprimerno?

Heidegger: Kako? - Samopotrđitev univerze, to je bilo v nasprotju s tako imenovano politično znanostjo, ki so jo tedaj že zahtevali v Partiji in nacionalsocialistični zvezi študentov. Ta naslov je imel tedaj povsem drug pomen; ni pomenil politologije kot danes, marveč tole:

Znanost kot tako, njen smisel in njeno vrednost, določa njena dejanska korist za ljudstvo. V rektorskem govoru je posebej poudarjeno prav nasprotovanje takšni politizaciji znanosti.

Spiegel: Ali Vas razumemo prav: Ali ste s tem, ko ste univerzo vpotegnili v to, kar ste tedaj občutili kot prelom, hoteli univerzo potrditi nasproti morda premočnim tokovom, ki univerzi ne bi več pustili njene samosvojesti?

Heidegger: Zagotovo, toda samopotrditev bi si morala hkrati zadati nalogo, da si univerza v nasprotju z golo tehnično organizacijo vzpostavi novi smisel, z osmislitvijo izročil zahodnoevropskega mišljenja.

Spiegel: Gospod profesor, ali naj to razumemo tako, kakor da ste tedaj mislili, kako boste ozdravitev univerze dosegli s pomočjo nacionalsocializma?

Heidegger: To je rečeno napačno. Ne skupaj z nacionalsocializmom, pač pa naj bi se univerza prenovila prek lastne osmislitve in se tako postavila na trdno stališče ob nevarnosti politizacije znanosti - v poprej navedenem smislu.

Spiegel: In zaradi tega ste v svojem rektorskem govoru razglasili tele tri stebre: "delovno službo", "vojaško službo" in "vednostno službo". S tem naj bi bila "vednostna služba", tako ste bržkone mislili, dvignjena na enakovredni položaj, česar ji nacionalsocialisti niso omogočili?

Heidegger: O "stebrih" ni bilo govora. Berite pozorno: vednostna služba je sicer razvrščena na tretje mesto, toda po smislu je postavil-

jena na prvo mesto. Pomislimo, da delo in vojaščina tako kakor vsaka človekova dejavnost temeljita na nekem vedenju in da ju šele to razpira.

Spiegel: Vendar pa moramo - s tem bi bili na koncu z mučnim citiranjem - omeniti še en stavek, o katerem si ne moremo misliti, da bi ga podpisali tudi danes. Jeseni 1933 ste dejali: "Naj pravila vaše biti ne bojo dogme in ideje. Samo Vodja in edino on je današnja in prihodnja nemška dejanskost in njen zakon."

Heidegger: Teh stavkov v rektorskem govoru ni, marveč so v lokalnem freiburškem študentskem časopisu z začetka zimskega semestra 1933/34. Ko sem prevzel rektorat, mi je bilo jasno, da brez kompromisov ne bo šlo. Navedenih stavkov danes ne bi več podpisal. Česa takega že 1934 ne bi več rekel.

Spiegel: Lahko postavimo še neko vmesno vprašanje? Iz današnjega pogovora lahko razberemo, da ste se v letu 1933 gibali med dvema poloma. Prvič: Marsikaj ste morali reči ad usum delphini. To bi bil prvi pol. Drugi pol pa je bil bolj pozitiven; to bi Vi izrazili takole: Imel sem občutek, da gre tu za nekaj novega, za prelom.

Heidegger: Tako je. Ne da bi govoril samo navidezno, marveč sem tu res videl možnosti.

Spiegel: Veste, da so Vam v tem kontekstu očitali sodelovanje z NSDAP in njenimi društvi in da v javnosti ti očitki še zmerom niso ovrženi.

Tako so Vam očitali, da ste sodelovali pri zažiganju knjig v izvedbi študentovstva oziroma Hitlerjeve mladine.

Heidegger: Načrtovano sežiganje knjig, ki naj bi bilo pred univerzitetno zgradbo, sem prepovedal.

Spiegel: Nadalje so Vam očitali, da ste iz univerzitetne biblioteke oziroma filozofskega oddelka odstranili knjige judovskih avtorjev.

Heidegger: Kot direktor oddelka sem lahko razpolagal le z njegovo biblioteko. Nisem se strinjal s ponavljajočimi zahtevami po odstranitvi knjig judovskih avtorjev. Nekdanji udeleženci mojih seminarjev lahko danes pričajo, da niso bile odstranjene nobene knjige judovskih avtorjev, marveč so bili ti avtorji, predvsem Husserl, citirani še naprej in se je o njih razpravljalo tako kakor pred 1933.

110

Spiegel: Kako si razlagate nastanek takšnih govoric?
Gre za zlonamernost?

Heidegger: Kolikor vire poznam, gre za to; toda gibalni razlogi za klevete so globlji. Prevzem rektorata je verjetno le povod, ne odločilni razlog. Verjetno se bo zato polemika razvnela zmerom znova, če se bo le našel povod.

Spiegel: Tudi po letu 1933 ste imeli judovske študente.
Vaš odnos do nekaterih izmed teh judovskih študentov naj bi bil zelo prisrčen.

Heidegger: Po letu 1933 nisem spremenil svojega obnašanja. Ena izmed mojih najstarejših in najbolj nadarjenih učenk, Helene Weiss, ki je kasneje emigrirala na Škotsko, je promovirala, ko to na tukajšnji fakulteti ni bilo več mogoče, v Baslu, in sicer z delom Kavzalnost in naključje v Aristotelovi filozofiji, natisnjenim 1942 v Baslu. Na

koncu predgovora je avtorica zapisala: "Poskus fenomenološke interpretacije, ki ga podajam v prvem delu, je bil mogoč zahvaljujoč Heideggrovim neobjavljenim interpretacijam grške filozofije."

Tu si lahko ogledate primerek z avtoričinim posvetilom. Gospo dr. Weiss sem v Bruslju pred njeno smrtjo še večkrat obiskal.

Spiegel: Dolgo časa ste bili Jaspersov prijatelj. Po 1933 se je to razmerje začelo krhati. Širi se fama, da je bilo to krhanje povezano s tem, da je imel Jaspers judovsko ženo. Lahko poveste kaj o tem?

Heidegger: Jaspersov prijatelj sem bil od 1919; njega in njegovo ženo sem obiskal v Heidelbergu v letnem semestru 1933. Karl Jaspers mi je od 1934 do 1938 pošiljal vse svoje izdaje - "s pristrčnimi pozdravi".

Spiegel: Bili ste učenec svojega judovskega predhodnika na filozofski katedri freiburške univerze, Edmunda Husserla. Fakulteti Vas je priporočil kot naslednika za redno profesuro. Vaš odnos do njega ni mogel biti brez hvaležnosti.

Heidegger: Saj vendarle poznate posvetilo iz Biti in časa.

Spiegel: Seveda. Toda kasneje je prišlo do skrhanja odnosov. Ali nam lahko poveste in hočete povedati, kaj je bilo vzrok temu?

Heidegger: Zaostrile so se razlike z vidika vsebine. Na začetku tridesetih let je Husserl javno obračunal z Maxom Schelerjem in menoj na tako jasen način, da ni bilo več kaj skrivati. Kaj je Husserla prignalo do tega, da se je tako očitno distanciral od mojega mišljenja, nisem mogel ugotoviti.

Spiegel: Ob kateri priložnosti je bilo to?

Heidegger: Husserl je nastopil pred študenti v berlinski športni palači. O tem je poročal Erich Mühsam v enem izmed velikih berlinskih časopisov.

Spiegel: Spor kot tak nas v tem kontekstu ne zanima. Zanima nas le to, da to ni bil spor, ki bi bil povezan z letom 1933.

Heidegger: Niti najmanj.

Spiegel: Očitali so Vam, da ste ob objavi pete izdaje Biti in časa prvotno posvetilo Husserlu izpustili.

Heidegger: To drži. To stvar sem razložil v svoji knjigi Na poti h govoric (Unterwegs zur Sprache). Tu sem zapisal: "Da bi zavrnil zelo razširjeno napačno trditev, naj tu izrecno pripomnim, da je bilo posvetilo v Biti in času, ki je omenjeno na 92. strani pogovora, postavljeno tudi v četrti izdaji knjige 1935. Ko se je založnik za natis pete izdaje 1941 zbal oziroma je pričakoval prepoved knjige, smo se na predlog in željo Niemeyerja končno zedinili, da posvetilo v tej izdaji izpustimo, toda pod pogojem, ki sem ga postavil jaz, da še tudi zdaj ostane pripomba na strani 38, ki je posvetilo pravzaprav šele utemeljila in se glasi: "Če je ta raziskava napravila kak korak naprej pri razpiranju 'stvari same', tedaj se mora avtor za to zahvaliti predvsem E. Husserlu, ki je avtorja v času njegovih freiburških učnih let seznanil z različnimi področji fenomenološkega preučevanja s podrobnim osebnim usmerjanjem in svobodnim pristopom do neobjavljenih raziskav."

Spiegel: Potem nam sploh ni treba postaviti vprašanja, ali drži, da ste kot rektor freiburške univerze profesorju Husserlu prepovedali uporabo

univerzitetne biblioteke oziroma biblioteke
filozofskega oddelka.

Heidegger: To je kleveta.

Spiegel: In tudi ni nikakršnega pisma, v katerem naj bi izrazili takšno prepoved v odnosu do Husserla? Kako je sploh prišlo do teh govoric?

Heidegger: Še sam ne vem, ne najdem razlage za to. Absurdnost vse te zadeve lahko predstavim z nečim, kar tudi ni znano: V času svojega rektorstva sem direktorja medicinske klinike profesorja Thannhauserja in kasnejšega Nobelovega nagrajenca von Hevesyja, profesorja za fizikalno kemijo - oba sta bila Juda - podprl z zagovorom pred ministrom, ki ju je v imenu ministrstva hotel odpustiti. Da bi ta dva moža podprl, hkrati pa nastopal proti svojemu učitelju in emeritu na ta način, kakor se govori, je absurdno. Preprečil sem tudi to, da bi študentje in docenti pripravili demonstracije proti profesorju Thannhauserju. Tedaj je bilo precej čakajočih privatnih docentov, ki so si mislili: Zdaj je čas, da pritisnemo. Če so se ti ljudje najavili pri meni, sem jih zavrnil.

113

Spiegel: Niste bili na Husserlovem pogrebu 1938.

Heidegger: O tem bi rad povedal naslednje: Očitek, da sem prelomil vse stike s Husserlom, je neutemeljen. Moja soproga je maja 1933 gospe Husserlovi v imenu naju obeh napisala pismo, v katerem sva izrazila najino nespremenjeno hvaležnost in ga skupaj s šopkom rož poslala Husserlovim. Gospa Husserlova je odgovorila na kratko s formalno zahvalo in napisala, da so odnosi med obema družinama pretrgani. To, da ob Husserlovi bolezni in smrti nisem še enkrat pokazal svoje hvaležnosti in svojega spoštovanja, imam za človeško šibkost, zaradi katere sem gospo Husserlovo v nekem pismu prosil, da mi odpusti.

Spiegel: Husserl je umrl 1938. Rektorstvo ste pustili že februarja 1934. Kako je prišlo do tega?

Heidegger: Tega se moram lotiti nekoliko širše. Z namero, da bi prevladali tehnično organizacijo univerze, se pravi, prenovili fakultete od znotraj, glede na njihove vsebinske naloge, sem predlagal, naj v zimskem semestru na posameznih fakultetah imenujejo za dekane mlajše, predvsem pa v njihovi stroki znane kolege; in sicer ne glede na njihov odnos do Partije. Tako so postali dekani: profesor Erik Wolf na pravni fakulteti, profesor Schadewaldt na filozofski fakulteti, profesor Soergel na naravoslovni fakulteti in profesor von Möllendorf, ki je bil spomladi kot rektor odstavljen, na medicinski fakulteti. Toda že za božič 1933 mi je postalo jasno, da ne bom mogel speljati obnove univerze, kakršno sem si zamislil, tako zaradi odpora med kolegi kot zaradi Partije. Kolegi so mi šteli v zlo, ker sem hotel k odgovornemu upravljanju univerze pritegniti tudi študente - natanko tako, kakor je to danes. Nekega dne so me poklicali v Karlsruhe, kjer je minister prek svojega svetovalca - ob navzočnosti krajevnega študentskega vodje - zahteval, naj dekana pravne in medicinske fakultete zamenjam z dvema drugima kolegoma, ki sta bila pogodu Partiji. To zahtevo sem odbil in razglasil svoj odstop z mesta rektorja, če bo minister vztrajal pri svoji nameri. To se je zgodilo. Bil je februarja 1934, po desetih mesecih rektorstva sem odstopil, medtem ko so rektorji tedaj ostali na svojih mestih dve leti in več. Medtem ko je o prevzemu rektorata poročalo domače in zunanje časopisje, so o mojem odstopu molčali.

114

Spiegel: Ste tedaj sploh imeli priliko o svoji zamisli univerzitetne reforme informirati pristojnega ministra Reicha?

Heidegger: Kdaj tedaj?

Spiegel: Govori se o Rustovem obisku v Freiburgu 1933.

Heidegger: Gre za dva različna dogodka. Ob proslavi v čast Schageterja v Schänauu v W. sem ministra pozdravil na kratko, formalno. Drugič pa sem z ministrom govoril v Berlinu novembra 1933. Govoril sem mu o svojem pojmovanju znanosti in o možnem oblikovanju fakultet. Vse je pozorno poslušal, tako da sem upal, kako najin razgovor ne bo ostal brez učinkov. Zgodilo pa se je drugače. Ne vem, zakaj mi očitajo ta razgovor s takratnim ministrom Reicha za vzgojo, ko pa so ta čas vse inozemske vlade tako zelo hitele s priznavanjem Hitlerja in mu izkazovale običajne internacionalne časti.

Spiegel: Ali se je potem, ko ste pustili rektorstvo, Vaše razmerje do NSDAP spremenilo?

Heidegger: Po odstopu sem se omejil na svoje učiteljske dolžnosti. V zimskem semestru 1934 sem predaval "Logiko". Naslednji semester 1934/35 sem prvič predaval o Hölderlinu, 1936 sem začel s predavanji o Nietzscheju. Vsi, ki so znali poslušati, so lahko slišali, da gre za konfrontacijo z nacionalsocializmom.

115

Spiegel: Kako je bilo s predajo? Se svečanosti niste udeležili?

Heidegger: Da, odklonil sem, da bi se udeležil svečane predaje rektorstva.

Spiegel: Je bil Vaš naslednik angažiran član Partije?

Heidegger: Bil je jurist; partijski časopis Der Alemanne je njegovo imenovanje za rektorja najavil z velikim naslovom: "Prvi nacionalsocialistični rektor na univerzi".

Spiegel: Kako se je obnašala Partija do Vas?

Heidegger: Nenehoma so me nadzorovali.

Spiegel: Ste to opazili?

Heidegger: Da, gre za primer dr. Hankeja.

Spiegel: Kako ste ga opazili?

Heidegger: Ker je sam prišel k meni. Je že promoviral, v zimskem semestru 1936/37, v letnem semestru 1937 pa je postal član višjega seminarja pri meni. Poslala ga je SD, da bi me nadzoroval.

Spiegel: Kako je prišlo do tega, da se je nenadoma obrnil na Vas?

Heidegger: Na podlagi mojega seminarja o Nietzscheju v letnem semestru 1937 in načina, kako je pri tem potekalo delo, mi je sporočil, da naložene kontrole ne more več opravljati, z vso zadevo pa me je seznanil zaradi moje nadaljnje učiteljske dejavnosti.

116

Spiegel: Partija je torej budno pazila na Vas?

Heidegger: Vedel sem le to, da mojih spisov niso smeli komentirati, na primer spisa Platonov nauk o resnici (Platons Lehre von der Wahrheit). Predavanje o Hölderlinu, ki sem ga imel spomladi 1936 v Rimu na Germanskem inštitutu, je na že običajen način napadel časopis Hitlerjeve mladine Volja in moč (Wille und Macht). Zainteresirani so lahko brali polemiko, ki jo je proti meni poleti 1934 odprl časopis Narod v nastajanju (Volk im Werden) E. Krieka. Na internacionalni filozofski kongres 1934 v Pragi me z nemške strani niso delegirali. Na enak način sem bil izključen tudi z internacionalnega kongresa o Descartesu v Parizu 1937. To je v Parizu povzročilo tak osupljiv učinek, da si je tamkajšnje kongresno vodstvo - profesor Bréhier s Sorbone - pozanimalo neposredno pri meni, zakaj ne pripadam nemški delegaciji. Odgovoril sem, da se kongresno vodstvo o tem lahko pozanima pri ministru Reicha za vzgojo. Čez nekaj časa je iz Berlina prišla zahteva, naj se pridružim delegaciji. To

sem zavrnil. Predavanji Kaj je metafizika? (Was ist Metaphysik?) in O bistvu resnice (Vom Wesen der Wahrheit) so prodajali v ovitkih brez naslova izpod pulta. Rektoratski govor so na pobudo Partije kmalu po 1934 umaknilki iz prodaje.

Spiegel: Je bilo kasneje še slabše?

Heidegger: Zadnje leto vojne so 500 najpomembnejših znanstvenikov in umetnikov oprostili vseh dolžnosti v zvezi z vojaško službo. Sam nisem spadal k oproščenim, nasprotno, poleti 1944 sem bil vpoklican za delo na obalnih okopih Rena.

Spiegel: Na drugi, švicarski strani je kopal Karl Barth.

Heidegger: Zanimivo je, kako je to potekalo. Rektor je sklical vse univerzitetne učitelje. Imel je kratek nagovor z naslednjo vsebino: To, kar bom povedal zdaj, izhaja iz dogovora z okrajnim in krajevnim nacionalsocialističnim voditeljem. Vsi univerzitetni učielji se delijo na tri skupine: najprej gre za povsem nadomestljive, potem za delno nadomestljive in na tretjem mestu za nenadomestljive. Na prvem mestu povsem nadomestljivih je bil imenovan Heidegger, nato G. Ritter.¹ Po končanih delih na okopih sem imel v zimskem semestru 1944/45 predavanja z naslovom Pesnjenje in mišljenje, ki v določenem smislu pomenijo nadaljevanje predavanj o Nietzscheju, se pravi konfrontacije z nacionalsocializmom. Po drugi uri predavanj so me potegnili, kot najstarejšega izmed učiteljskega kadra, v ljudsko obrambo (Volksturm).

Spiegel: Morda bi lahko povzeli: 1933 ste se kot nepolitični človek v ožjem, ne širšem, pomenu priključili politiki domnevnega preloma...

Heidegger: ...v okviru univerze...

Spiegel: ...v okviru univerze. Po približno letu dni ste funkcijo, ki ste jo ob tem prevzeli, spet pustili. Toda 1935 ste v predavanju, ki je bilo objavljeno 1953 pod naslovom Uvod v metafiziko (Einführung in die Metaphysik) dejali: "To, kar danes" - to je bilo torej leta 1935 - "ponujajo kot filozofijo nacionalsocializma, nima pa prav ničesar skupnega z notranjo resnico in veličino tega gibanja (namreč z gibanjem planetarno določene tehnike in novoveškega človeka), lovi v kalnih vodah 'vrednot' in 'celovitosti'." Ste besede v oklepaju dodali šele 1953, torej ob natisu - da bi bralcu iz leta 1953 na primer pojasnili, v čem ste leta 1935 videli "notranjo resnico in veličino gibanja", torej nacionalsocializma - ali pa gre za pojasnilo že iz leta 1935?

118 Heidegger: To je že v mojem rokopisu in natančno ustreza mojemu tedanjemu pojmovanju tehnike, ne pa še kasnejšemu razumetju bistva tehnike kot postavja (Gestell). Da tega mesta nisem prebral, izhaja od tod, da sem bil prepričan v pravilno razumevanje mojih slušateljev, tepci in vohljači in ovaduhi pa so vse to razumeli drugače - naj jim bo.

Spiegel: Sem bi zagotovo uvrstili tudi komunistično gibanje?

Heidegger: Da, brezpogojno, kot opredeljeno s planetarno tehniko.

Spiegel: Tudi amerikanizem?

Heidegger: Tudi o tem bi spregovoril. V preteklih tridesetih letih je postalo očitneje, da predstavlja planetarno gibanje novoveške tehnike moč, katere zgodovino opredeljuje veličine skoraj ne

moremo preceniti. Odločilno vprašanje je zame zdaj to, kateri politični sistem - in kako - bi bil sploh primeren za tehnično dobo. Na to vprašanje nimam odgovora. Nisem prepričan, da je to demokracija.

Spiegel: Seveda je "ta" demokracija le zbirni pojem, ob katerem si lahko predstavljamo marsikaj. Vprašanje je, če je transformacija te politične forme še možna. Po letu 1945 ste se opredeljevali do političnih stremeljenj v zahodnem svetu in ob tem govorili tudi o demokraciji, o politično izraženem krščanskem svetovnem nazoru in tudi o pravni državi - vsa ta stremeljenja ste razglasili za "polovičnosti".

Heidegger: Najpej bi Vas prosil, da mi poveste, kje sem govoril o demokraciji in o tem, kar ste omenjali v nadaljnjem. Kot polovičnosti bi jih vsekakor označil, ker v njih ne vidim nikakršne dejanske konfrontacije s tehničnim svetom, kajti za vsem tem po mojem mnenju še zmerom tiči predstava, da je tehnika po svojem bistvu nekaj, kar ima v rokah človek. To po mojem mnenju ni mogoče. Tehnika je v svojem bistvu nekaj, česar človek ne obvladuje.

Spiegel: Katera izmed zgoraj navedenih struj bi bila z Vašega vidika najbolj v skladu s časom?

Heidegger: Tega ne vem. Vem pa za odločilni problem. Najprej bi bilo treba pojasniti, kaj Vam pomeni biti v skladu s časom, kaj tu pomeni "čas". Še več, treba bi se bilo vprašati, ali je primernost času merilo "notranje resnice" človeškega delovanja, ali nista merodajni delovanji mišljenje in pesništvo, kljub vsem prigovorom temu obratu.

Spiegel: Toda očitno je, da so se orodja človeku izmikala v vseh časih, spomnimo se hudičevega učenca. Ni nekoliko preveč pesimistično

reči, da veliko večjega orodja moderne tehnike ne bomo obvladali?

Heidegger: Pesimizem. Ne. Tako pesimizem kot optimizem spadata v območje obstoječega osmišljanja, sta preozka vidika. Predvsem pa - moderna tehnika ni nikakršno "orodje" in nima z orodji ničesar skupnega.

Spiegel: Zakaj naj bi tehnika tako zelo prevladala nad nami...?

Heidegger: Nisem rekel prevladala. Dejal sem, da še ne poznamo poti, ki bi ustrezala bistvu tehnike.

Spiegel: Lahko bi Vam odvrnili povsem naivno: Kaj naj bi bilo tu obvladano? Saj ja vse funkcionira. Gradimo čedalje več elektrarn. Pridno proizvajamo. Ljudje v visokotehniziranih deželah imajo dobro oskrbo. Živimo v blagostanju. Kaj pravzaprav tu manjka?

120

Heidegger: Vse funkcionira. Prav to je grozljivo. Da vse funkcionira in da se funkcioniranje čedalje bolj širi z nadaljnjim funkcioniranjem in da tehnika človeka čedalje bolj izkoreninja, ga trga od zemlje. Ne vem, ali ste prestrašeni, jaz vsekakor sem, namreč zdaj ko gledam posnetke z Meseca na Zemljo. Sploh ne potrebujemo atomske bombe, izkoreninjenje človeka je že tu. Imamo samo še čisto tehnična razmerja. To, na čemer živi današnji človek, ni nikakršna zemlja več. Pred kratkim sva se v Provansi dolgo pogovarjala z Renéjem Charom, s pesnikom in partizanom, kakor veste. V Provansi so zdaj namestili rakete, zgradili raketne baze in pokrajino opustošili na nepredstavljen način. Pesnik, ki zagotovo ni sentimentalist in pristaš čaščenja idile, mi je dejal, da izkoreninjanje človeka, kakršno se dogaja tu, pomeni konec, če ne bosta mišljenje in pesnjenje spet dobila svoje nenasilne moči.

Spiegel: Zdaj bi bilo treba reči, da smo tu sicer radi in nam za našega časa tudi ne bo treba stran; a kdo ve, če je res človekovo določilo biti na tej Zemlji? Lahko si zamišljamo, da je človek brez določil. Vsekakor si vselej lahko predstavljamo možnost človeka tudi v tem, da se z Zemlje poda na druge planete. To se gotovo ne bo zgodilo še tako hitro. Toda, kje stoji zapisano, da je njegovo mesto prav tu?

Heidegger: Kolikor stvari poznam, vem, da je vse bistveno in veliko v človeškem izkustvu in zgodovini nastalo le iz tega, da je imel človek neko domovino in je bil zakoreninjen v izročilu. Današnja literatura pa je, na primer, pretežno destruktivna.

Spiegel: Beseda destruktivno nas tu moti toliko, kolikor je prav prek Vas in v Vaši filozofiji dobila vseobsežni kontekstualni smisel beseda nihilistično. Frapirani smo, da smo v zvezi z literaturo, ki jo Vi nedvomno lahko obravnavate oziroma bi jo morali obravnavati kot del tega nihilizma, slišali besedo destruktivno.

Heidegger: Rad bi dejal, da literatura, na katero mislim, ni nihilistična v mojem smislu.

Spiegel: Očitno vidite, kakor ste se tudi izrazili, neko svetovno gibanje, ki vodi do absolutno tehnične države; ali je že privedlo do nje?

Heidegger: Da!

Spiegel: Dobro. Zdaj pa se seveda postavi vprašanje: Ali posameznik sploh še lahko vpliva na ta

splet prisil, ali pa lahko nanj vpliva filozofija, ali nanj lahko vplivata oba skupaj, kolikor bi filozofija posamenika ali več posameznikov vodila do določene akcije?

Heidegger: Naj odgovorim na kratko in bržkone nekoliko prezoščeno, toda iz dolgotrajnega razmisleka: Filozofija ne bo mogla vplivati na nikakršno neposredno spremembo zdajšnjega svetovnega stanja. To ne velja samo za filozofijo, ampak za vsakršno zgolj človeško misel in namero. Reši nas lahko še samo kak bog. Ostaja nam edino možnost, da se v mišljenju in pesnjenju pripravljamo na pojavitev boga oziroma na odsotnost boga v zatonu; da zatonemo pred obličjem odsotnega boga.

Spiegel: Ali obstaja kaka povezava med Vašim mišljenjem in prihodom tega boga? Obstaja tu, z Vašega vidika, neka vzročna zveza? Menite, da si boga lahko primislimo?

122

Heidegger: Ne moremo si ga primisliti, lahko vzbudimo kvečjemu pripravljenost za pričakovanje.

Spiegel: Toda ali lahko pomagamo?

Heidegger: Priprava na pripravljenost bi lahko pomenila prvo pomoč. Svet to, kar je in kakor je, ne more biti po človeku, a tudi ne brez človeka. To je z mojega vidika povezano s tem, da to, kar sem imenoval z besedo, ki nam je bila že davno izročena, z mnogoznačno in zdaj oguljeno besedo "bit", potrebuje človeka, zaradi svojega razodetja, ohranitve in upodobitve. Bistvo tehnike vidim v tem, kar sem poimenoval s "postavje", z izrazom, ki so se mu pogosto smejali in je bržkone neroden. Vladanje po-stavja pomeni; človeka je postavila, nagovorila in izzvala neka moč, ki se razodeva v bistvu tehnike in ki je ne obvladuje. Pripomoči k temu vpogledu: mišljenje česa več ne terja. Filozofija je prišla do konca.

Spiegel: V prejšnjih časih - a ne samo v prejšnjih - so menili, da ima filozofija posredno velik vpliv, neposrednega sicer le redko, toda posredno naj bi veliko pripomogla k prodoru novih struj. Če med Nemci pomislimo le na imena, kot so Kant, Hegel in vse do Nietzscheja, da o Marxu sploh ne govorimo, lahko dokažemo, da je imela filozofija po ovinkih neznanski vpliv. Menite, da je zdaj s tem vplivanjem filozofije konec? In če pravite, da je stara filozofija mrtva, da je ni več, je s tem zapopadena tudi misel, da tudi tega vpliva filozofije, ki je poprej vendarle obstajal, ni več?

Heidegger: Neko drugo mišljenje posredno lahko učinkuje, toda neposredno, tako da bi mišljenje kavzalno spreminjalo svetovno stanje, ne.

Spiegel: Oprostite, ne želimo filozofirati, tega nismo sposobni, toda tu smo na meji politike in filozofije, zato nam dovolite, da se tako pogovarjamo naprej - pravkar ste rekli, da filozofija in posameznik ne moreta storiti nič drugega...

Heidegger: ...kot predpripravljati pripravljenost samo-odprtosti za prihod ali izostanek boga. Tudi skušnja tega izostanka ni nič, marveč osvobojenost človeka id tega, kar sem v Biti in času poimenoval zapadlost bivajočemu. K predpripravi navedene pripravljenosti spada osmislitev tega, kar je danes.

Spiegel: Toda tedaj bi morale dejansko priti do znamenitega sunka od zunaj, od boga ali kogar koli že. Torej mišljenje danes od samega sebe in po samem sebi nima nobenega vpliva več?

Prej ga je po mnenju sodobnikov pa tudi po našem mnenju imelo.

Heidegger: Toda ne neposredno.

Spiegel: Omenili smo že Kanta, Hegla in Marxa kot velike gibalce. A sunki so izšli tudi iz Leibniza - glede na razvoj moderne fizike in s tem na nastanek modernega sveta sploh. Mislimo, da ste poprej rekli, kako na takšno učinkovanje danes ne računate več.

Heidegger: Ne več v smislu filozofije. Vlogo dosedanje filozofije so danes prevzele znanosti. Da bi prišli do zadostne razjasnitve "učinkovanja" mišljenja, bi morali podrobneje pojasniti, kaj naj bi tu pomenila učinek in učinkovanje. Če bi hoteli zadovoljivo pojasniti stavek (zadostnega) razloga, bi bilo potrebno temeljitejše razlikovanje med povodom, sunkom, vplivom, pomočjo, oviranjem in sopogamanjem. Filozofija se je razpustila po posameznih znanostih: psihologiji, logiki, politologiji.

124

Spiegel: In kdo je zdaj zavzel mesto filozofije?

Heidegger: Kibernetika.

Spiegel: Ali pa verni, ki ohranja svojo odprtost?

Heidegger: Toda to ni več filozofija.

Spiegel: Kaj pa je potem?

Heidegger: To imenujem drugo in drugačno mišljenje.

Spiegel: Poimenovali ste ga za drugačno mišljenje. Bi to lahko formulirali nekoliko jasneje?

Heidegger: Ste mislili na stavek, s katerim se sklene moje predavanje Vprašanje po tehniki (Die Frage nach der Technik), "Vpraševanje je vernost mišljenja"?

Spiegel: V Vaših predavanjih o Nietzscheju smo naleteli na stavek, ob katerem se nam je posvetilo. Tu pravite: "Ker vlada v filozofskem mišljenju najvišja možna zavezanost, mislijo vsi veliki misleci isto. Toda to isto je tako bistveno in bogato, da ga kak posameznik ne more nikdar izčrpati, marveč vsakdo vsakogar le še tesneje zaveže." A prav ta filozofska zgradba naj bi se po Vašem mnenju zdaj sklenila.

Heidegger: Je sklenjena, s tem pa za nas ni postala nična, marveč je na novo pričujoča prav prek razgovora. Moje celotno seminarsko in predavateljsko delo minulih trideset let ni bilo v glavnem nič drugega kot interpretiranje zahodne filozofije. Sestop k zgodovinskim temeljem mišljenja, razmislek o vprašanjih, na katera že od grške filozofije dalje niso pomislili, to ni nikakršna opustitev izročila. Pravim pa: Način mišljenja tradicionalne metafizike, ki se sklene z Nietzschejem, ne nudi nobene možnosti več za misleče izkustvo temeljnih potez šele začenjajoče se tehnične dobe.

125

Spiegel: Pred približno dvema letoma ste v razgovoru z nekim budističnim menihom govorili o "povsem novi metodi mišljenja" in dejali, da bo "ta nova metoda sprva dostopna le nekaterim ljudem". Ste s tem hoteli reči, da bo imelo lahko le nekaj ljudi vpogled, ki je po vašem možen in nujen?

Heidegger: "Imelo" v čisto prvotnem pomenu. Da ga na neki način lahko izrečejo.

Spiegel: Da, toda transmisije do udejanitve tudi v razgovoru z budistom niste napravili vidljive.

Heidegger: Vidne je sploh ne morem napraviti. O tem, kako to mišljenje "učinkuje", ne vem ničesar. Je lahko tudi tako, da danes pot mišljenja vodi do molka, s čimer naj bi bilo mišljenje obvarovano pred tem, da se izrabi v enem letu. Lahko je tudi tako, da bo do "učinka" prišlo šele v 300 letih.

Spiegel: To dobro razumemo. A ker ne živimo 300 let, temveč živimo zdaj in tukaj, ne moremo molčati. Mi - politiki, polpolitiki, državljani, novinarji itn. - moramo neogibno sprejemati te ali one odločitve. Znajti se moramo v sistemu, v katerem živimo, poskušati ga moramo spremeniti, poiskati tesna vrata do reforme in še tesnejša v revoluciji. Pomoč pričakujemo od filozofov, četudi, seveda, le posredno pomoč, pomoč prek ovinkov. Zdaj pa smo slišali: Ne morem vam pomagati.

Heidegger: Res ne morem.

Spiegel: Nefilozofom mora to vzeti pogum.

Heidegger: Ne morem, ker so vprašanja tako težka, da bi bilo v nasprotju s to nalogo mišljenja obenem še javno nastopati, pridigati in izvajati moralno cenzuro. Morda se lahko odločimo za naslednjo tezo: Skrivnosti planetarne premoči nemišljenega bistva tehnike ustreza predhodnost in nerazvidnost mišljenja, ki poskuša razmisliti o tem nemišljenem.

Spiegel: Torej se ne uvrščate med tiste, ki takoj pokažejo pot, če jih le hoče kdo poslušati.

Heidegger: Ne! Ne poznam poti do neposredne spremembe pričujočega svetovnega stanja, kolikor seveda predpostavljamo, da to sploh je v moči človeka. Zdi pa se mi, da bi poskušajoče mišljenje lahko vzbudilo, razjasnilo in utrdilo že omenjeno pripravljenost.

Spiegel: Odgovor je jasen - toda ali lahko neki mislec reče in ali sme reči: Samo počakajte, v 300 letih se bomo že domislili nečesa?

Heidegger: Ne gre le za to, da bi čakali dokler človeku po 300 letih ne bo prišlo kaj na misel, marveč za to, da iz komajda mišljenih temeljnih potez današnje dobe brez preroških pretenzij mislimo v prihodnji čas. Mišljenje ni nedejavnost, marveč samo v sebi delovanje, ki je v dialogu z usodo sveta. Zdi se mi, da iz metafizike izvira joča razlika med teorijo in prakso ter predstava o transmisiji med njima zapira pot do vpogleda v to, kar razumem z mišljenjem. Bržkone na tem mestu lahko opozorim na svoja predavanja, ki so izšla 1954 v knjigi z naslovom Kaj pomeni mišljenje? (*Was heisst Denken?*). Morda je tudi to znamenje našega časa, da od vseh mojih spisov berejo prav tega najmanj.

127

Spiegel: Vrnimo se na začetek. Ali si ne bi mogli zamisliti, da je nacionalsocializem po eni plati udejanitev navedenega "planetarnega gibanja", po drugi plati pa poslednji, najslabši, najmočnejši in hkrati najšibkejši protest proti gibanju "planetarno določene tehnike" in novoveškega človeka? Očitno obstaja v Vaši osebi neko nasprotstvo, tako da veliko produktov Vaše dejavnosti lahko raložimo pravzaprav le na ta način, da se z različnimi deli svojega bitja, ki se ne tičejo filozofskega jedra, oklepate veliko stvari, o katerih kot filozof veste, da ne bodo ostale - na primer pojmov, kot so "domovina", "zakoreninjenost" in

podobnih. Kako spada skupaj to dvoje: planetarna tehnika in domovina?

Heidegger: Tega ne bi rekel. Zdi se mi, da tehniko vendarle absolutizirate. Na položaj človeka v svetu planetarne tehnike ne gledam kot na nerazberljivo in neizbežno usojenost, marveč vidim nalogo mišljenja prav v tem, da v okviru svojih meja človeku sploh šele pomaga doseči zadostno razmerje z bistvom tehnike. Nationalsocializem se je sicer usmeril na to pot; toda ti ljudje so bili preveč nezreli v mišljenju, da bi dosegli dejansko eksplicitni odnos do tega, kar se dogaja danes in je na poti že tri stoletja.

Spiegel: Ali imajo danes ta eksplicitni odnos na primer Američani?

128 Heidegger: Tudi oni ga nimajo; zapleteni so še v mišljenje, ki kot pragmatizem sicer daje zagon tehničnim operacijam in manipulacijam, hkrati pa zapira pot osmislitvi samosvojesti moderne tehnike. Vendar pa se v ZDA zdaj pa zdaj nakažejo poskusi, da bi se rešili pragmatično-pozitivističnega mišljenja. In kdo od nas bi lahko presodil, če se nekega dne v Rusiji ali na Kitajskem ne bo prebudilo prastaro izročilo "mišljenja", ki bo pomagalo pri omogočenju človekovega svobodnega razmerja do tehničnega sveta.

Spiegel: Kolikor ga nimamo vsi in nam ga filozofi ne morejo šele dati...

Heidegger: O tem, kako daleč bom prišel s svojimi mišljenjskimi poskusi in na kakšen način ga bodo privzemali v prihodnje in ga plodno spreminjali, sam ne bom odločal. Nazadnje sem leta 1957 v govoru v počastitev jubileja freiburške univerze, ki sem ga naslovil *Stavek identitete* (*Der Satz der Identität*), skušal z nekaj koraki mišljenja pokazati, koliko se mišljenjskemu izkustvu o tem, na čem temelji svojstvenost moderne tehnike, odpira možnost, s katero bi človek tehnične dobe skusil odnos do nagovora, ki ga zmore ne le

slišati, ampak mu že prej sam pripada. Moje mišljenje je v neogibnem odnosu s Hölderlinovim pesništvom. Hölderlina nimam za enega izmed pesnikov, čigar delo zgodovinarji literature obravnavajo hkrati z mnogimi drugimi. Zame je Hölderlin pesnik, ki kaže v prihodnost, ki pričakuje boga in zato ne more ostati le predmet raziskav o Hölderlinu v smislu literarnozgodovinskih predstav.

Spiegel: A propos Hölderlin - oproščamo se, ker moramo še enkrat citirati. V svojih predavanjih o Nietzscheju pravite, da je "na različne načine poznani spor med dionizičnim in apoliničnim, sveto stratjo in treznim prikazovanjem skriti stilski zakon zgodovinske določenosti Nemcev ter da moramo biti pripravljene, da ga nekega dne upodobimo. To nasprotje ni kaka formula, s katero bi potem lahko opisovali kulturo. Hölderlin in Nietzsche sta s tem sporom pred nalogo Nemcev postavila vprašaj glede njihovega zgodovinskega najdenja bistva. Smo razumeli to znamenje? Nekaj je gotovo: Zgodovina se nam bo maščevala, če je ne bomo razumeli." Ne vemo, katerega leta ste zapisali to, menimo, da je bilo leta 1935.

Heidegger: Citat bržkone spada v predavanja o Nietzscheju iz 1936/37: Volja do moči kot umetnost (Wille zur Mcht als Kunst). Lahko pa bi to izrekel tudi v naslednjih letih.

Spiegel: Da, bi to lahko nekoliko bolj pojasnili? S splošne poti nas namreč vodi do konkretne opredelitve Nemcev.

Heidegger: V citatu navedeno bi lahko povedal tudi takole: Prepričan sem, da se obrat lahko pripravlja le na tistem kraju sveta,

na katerem je nastal moderni tehnični svet. Da se ne more zgoditi s prevzemom zen budizma ali drugih vzhodnih skušenj sveta. Za obrat v mišljenju potrebujemo evropsko izročilo in novo prisvojitve le-tega. Mišljenje se spreminja le z mišljenjem, ki je istega izvora in določenosti.

Spiegel: Na istem mestu, na katerem je tehnični svet nastal, se mora, mislite...

Heidegger: ... v heglovskem smislu prerasti, ne odstraniti, temveč prerasti, vendar ne edino po človeku.

Spiegel: Pripisujete prav Nemcem kako posebno nalogo?

Heidegger: Da, v smislu razgovora s Hölderlinom.

Spiegel: Menite, da imajo Nemci posebne kvalifikacije za ta obrat?

130

Heidegger: Mislim na posebno notranje sorodstvo nemškega jezika z jezikom Grkov in njihovim mišljenjem. To mi danes zmerom znova potrjujejo Francozi. Ko začnejo misliti, govorijo nemško; zagotavljajo, da s svojim jezikom ne pridejo skoz.

Spiegel: Ali s tem pojasnujete, da imate tako velik vpliv v romanskih deželah, predvsem pri Francozih?

Heidegger: Ker vidijo, da z vso svojo racionalnostjo v današnjem svetu ne pridejo skoz, če gre za to, da bi ga razumeli v izvoru njegovega bistva. Kakor ni mogoče prevesti pesmi, tako tudi mišljenja ni mogoče prevesti. Lahko ga le transkribiramo. Brž ko se držimo dobesednega prevajanja, se vse spremeni.

Spiegel: Nelagodna misel.

Heidegger: Dobro bi bilo, če bi vzeli to nelagodnost velike razsežnosti zares in bi končno premislili, kako daljnosežne spremembe je prestalo grško mišljenje s prevodom v rimsko latinščino. To je bil dogodek, ki nam še danes preprečuje poln premislek temeljnih besed grškega mišljenja.

Spiegel: Gospod profesor, izhajamo kajpada iz optimizma, da se dajo stvari sporočiti, tudi prevesti, da miselno vsebino lahko sporočimo tudi čez jezikovne meje, kajti če tega optimizma ne bi bilo, bi nam grozila provincializacija.

Heidegger: Ali bi grško mišljenje za razliko od načina predstavljanja v rimskem svetovnem cesarstvu označili kot "provincialno"? Poslovna pisma lahko pišemo v vseh jezikih. Znanosti, za nas danes že tudi naravoslovne znanosti z matematično fiziko kot temeljno znanostjo, lahko prevajamo v vse svetovne jezike, natančno rečeno: pravzaprav ne prevajamo, marveč le govorimo isti matematični jezik. Tu smo se podali na široko in težko izmerljivo polje.

131

Spiegel: Verjetno spada k temi tudi to: Trenutno imamo, ne da bi pretiravali, krizo demokratično-parlamentarnega sistema. Imamo jo že dolgo. Imamo jo zlasti v Nemčiji, a ne samo v Nemčiji. Imamo jo tudi v klasičnih deželah demokracije v Angliji in Ameriki. V Franciji to že skoraj ni več kriza. Zdaj pa k vprašanju: Ali ne bi mogli priti prav od mislecev, morda kot stranski produkt, namigi o tem, da je treba ta sistem ali nadomestiti novim (in kakšen naj bi ta bil) ali pa začeti z reformo (in kakšna bi ta lahko bila). Sicer pride lahko do tega, da bodo filozofsko neizobraženi ljudje - in ti so

običajno tisti, ki stvari vzamejo v roke in so obenem v rokah stvari - da bodo ti ljudje delali napačne sklepe, morda celo povzročili strašne kratke stike. Torej: Ne bi moral biti tedaj prav filozof pripravljen razmisliti, kako naj si ljudje uredijo družbo v svetu, ki so ga sami tehnizirali? In ki jih je morda presegel? Ali ne pričakujemo po pravici prav od filozofov, da nakažejo, kako si predstavljajo možnosti življenja, in ali filozofi ne zgrešijo del, četudi majhen del svojega poklica in svoje poklicanosti, če k temu ničesar ne prispevajo?

132

Heidegger: Kolikor vem, posamezni mislec ni sposoben imeti nad svetom v celoti takšen pregled, da bi lahko dajal praktična napotila, zlasti pa ne ob nalogi, da znova odkrije osnovo samega mišljenja. Mišljenje bi pretiravalo, kolikor glede na veliko izročilo samega sebe jemlje resno, če bi se namenilo dajati napotila. S kakšno pravico naj bi to počelo? V območju mišljenja ni avtoritarnih izjav. Edino merilo mišljenja prihaja iz stvari same, ki jo misli. To pa je predvsem tisto vprašljivo. Da bi te stvari postale razvidne, bi najprej potrebovali razjasnitev razmerja med filozofijo in znanostmi, ob tehnično praktičnem uspehu se mišljenje v smislu filozofskega mišljenja čedalje bolj pojavlja kot nekaj odvečnega. Težkemu položaju, v katerega je mišljenje samo postavljeno glede na svojo lastno nalogo, ustreza zato odtujitev mišljenju, ki se hrani iz močne pozicije znanosti, tako da se more mišljenje odpovedati odgovorom, ki jih dnevno terjajo praktično-svetovnonazorska vprašanja.

Spiegel: Gospod profesor, v območju mišljenja ni avtoritarnih izjav. Tako nas pravzaprav ne sme presenečati, če tudi moderna umetnost težko nastopi z avtoritarnimi izjavami. Obenem pa jo imate za "destruktivno". Sama

moderna umetnost se pogosto razume kot eksperimentalna umetnost. Njena dela so poskusi...

Heidegger: Rad se pustim poučiti.

Spiegel: ...poskusi, ki izhajajo iz položaja osamljenosti človeka in umetnika; in izmed 100 poskusov uspe le eden.

Heidegger: Prav v tem je veliko vprašanje: Kje je umetnost? Katero je njeno mesto?

Spiegel: Dobro, toda tedaj terjate od umetnosti nekaj, česar od mišljenja ne terjate več.

Heidegger: Ničesar ne zahtevam od umetnosti. Dejal sem le, da je vprašanje, na katerem kraju je umetnost.

133

Spiegel: Ali je umetnost zaradi tega, če ne ve za svoje mesto, destruktivna?

Heidegger: Dobro, črtajte to. Rad pa bi poudaril, da ne vidim kažipotnega moderne umetnosti, ostaja celo nejasno, v čem vidi ali išče tisto najbolj lastno umetnosti.

Spiegel: Tudi umetniku manjka zavezanost tradiciji. Lahko uživa v njej in reče: da, tako so lahko slikali pred 600 ali pred 300 ali celo pred 30 leti. Zdaj pa to ni več mogoče. Četudi bi hotel, tako ne more več. Največji umetnik bi bil v tem primeru genialni ponarejevalec Hans von Meegeren, ki je znal slikati "bolje" kot drugi. A tako ne gre več. Torej je umetnik, pisatelj, pesnik v podobnem položaju kot mis-

lec. Kako pogosto si moramo reči: Zamizimo.

Heidegger: Če si za okvir primerjave umetnosti in pesništva ter filozofije vzamemo "kulturni pogon", je zenačenje upravičeno. Če pa ni vprašljiv samo pogon, ampak je vprašljivo tudi to, čemur pravimo "kultura", tedaj pride tudi osmislitev te vprašljivosti v območje nalog mišljenja, katerega stisko si komajda lahko zamislimo. A največja stiska mišljenja je v tem, da danes, kolikor vidim, še ni spregovoril mislec, ki bi bil dovolj "velik", da bi mišljenje neposredno in v razločni podobi privedel pred njegovo stvar in s tem na njegovo pot. Za nas dandanašnje je veličina tistega, kar bi morali misliti, prevelika. Verjetno se lahko trudimo le tako, da gradimo na ozkih in na ne zelo daleč segajočih stezah nekega prehoda.

Spiegel: Gospod profesor Heidegger, zahvaljujemo se Vam za ta odgovor.

HEIDEGGROVI ODGOVORI (1969)

Wisser: Gospod profesor Heidegger! V našem času je vedno več glasov - in ti glasovi so vedno bolj glasni - ki zahtevajo spremembo družbenih razmerij, vidijo v tem odločilno nalogo zdajšnjosti in edino uspešno izhodišče za prihodnost.

Kako gledate na takšno usmeritev tako imenovanega "duha časa", na primer glede univerzitetne reforme?

Heidegger: Odgovoril bom le na zadnje vprašanje; kajti tisto, po čemer ste vprašali pred tem, sega predaleč. In odgovor, ki Vam ga bom dal, je isti, kot sem ga dal pred štiridesetimi leti, leta 1929, v svojem nastopnem predavanju.

Citiral Vam bom stavek iz predavanja Kaj je metafizika? (Was ist Metaphysik?): "Znanstvena področja so si med seboj zelo oddaljena. Načini obravnave njihovih predmetov se razlikujejo v temelju. To razcepljeno mnogoterost disciplin danes družijo samo še tehnična organizacija univerz in fakultet, pomen pa ji daje le praktična namembnost strok. Ob tem je zakoreninjenost znanosti v njihovem bistvenem temelju odmrta."

Menim, da bi ta odgovor lahko zadoščal.

Wisser: Obstajajo zares različni motivi, ki vodijo do modernih poskusov, da bi na družbeni oziroma medčloveški ravni dosegli preusmeritev postavljenih ciljev in "prestrukturiranje" faktičnih danosti. Pri tem igra, kakor je videti, veliko vlogo filozofija, tako glede dobrega kot slabega.

136

Obstaja po Vaše kaka družbena naloga filozofije?

Heidegger: Ne! - V tem smislu o družbeni nalogi ne moremo govoriti! Če hočemo na to vprašanje odgovoriti, se moramo najprej vprašati: "Kaj je družba?" In moramo pomisliti na to, da pomeni današnja družba le absolutizacijo moderne subjektivitete in da zaradi tega filozofija, ki je presegla stališče subjektivitete, tu nikakor ne more postati sogovornica.

Drugo vprašanje pa je, koliko sploh lahko govorimo o spreminjanju družbe. Vprašanje o zahtevi po spremembi sveta nas pripelje nazaj do pogosto citiranega Marxovega stavka iz Tez o Feuerbachu.

Rad bi Vam ga natančno citiral, prebral: "Filozofi so svet le različno interpretirali, gre pa za to, da ga spremenimo."

Pri citiranju tega stavka in pri sledenju temu stavku spregledujejo, da sprememba sveta predpostavlja spremembo predstave o svetu in da pridemo do predstave o svetu samo tako, da svet izčrпно interpretiramo.

To pomeni: Marx izhaja, ko zahteva "spremembo", iz čisto določene interpretacije sveta in zato se njegov stavek izkaže za stavek brez utemeljitve. Vzbuja vtis, kakor da na določen način oporeka filozofiji, vendar drugi del stavka predpostavlja ravno zahtevo po neki filozofiji, ne da bi bila ta izrečena.

Wisser: Kako bi danes Vaša filozofija glede na konkretno družbo z njenimi mnogovrstnimi nalogami in skrbmi, stiskami in upanji lahko postala učinkovita? Ali pa imajo prav tisti izmed Vaših kritikov, ki trdijo, da je Martin Heidegger tako zelo osredotočen za "bit", da so *conditio humana*, bit človeka v družbi in bit človeka kot osebe odrinjeni?

137

Heidegger: Ta kritika izhaja iz velikanskega nerazumevanja! Kajti vprašanje biti in razvitje tega vprašanja predpostavljata ravno interpretacijo tubiti, se prvi neko določitev bistva človeka. In temeljna misel mojega mišljenja je prav ta, da bit v odnosu do odprtosti biti potrebuje človeka in da je, obratno, človek človek le, kolikor stoji v odprtosti biti.

S tem postane vprašanje, koliko se ukvarjam le z bitjo, na človeka pa naj bi pozabil, odveč. Ni se mogoče vpraševati po biti, ne da bi se vprašali po bistvu človeka.

Wisser: Nietzsche je nekoč dejal: Filozof naj bo slaba vest svojega časa. Pustimo ob strani, kako naj bi to bilo po Nietzscheju.

Če pa motrimo Vaš poskus, da bi dosedanjo zgodovino filozofije glede na bit razgrnili kot zgodovino propada in jo zato "destruirali", bo bržkone marsikdo prišel v skušnjava, da bi imel Martina Heideggra za slabo vest zahodne filozofije.

V čem vidite najbolj značilen znak, da ne rečem najbolj značilno znamenje, tega, čemur pravite "pozaba biti" in "bitna zapuščenost"?

Heidegger: Najpoprej moram Vaše vprašanje v nečem korigirati, ko namreč govorite o "zgodovini propada". To ni mišljeno negativno!

Ne govorim o zgodovini propada, marveč le o usodi biti, kolikor se ta v primerjavi z odprtostjo biti pri Grkih bolj in bolj odteguje - vse do razvitja biti kot gole predmetnosti za znanost in danes kot dostave za tehnično obvladanje sveta. Torej: Nismo znotraj zgodovine propada, marveč odtegnitve biti.

138

Najznačilnejši znak pozabe biti - pozabo pa moramo tu zmerom razumeti iz grštva, iz lethe, se pravi iz samo-zakrivanja, iz samo-odtegovanja biti -, najbolj karakterističen znak usode, znotraj katere smo, je - kolikor imam sploh pregled na tem - dejstvo, da vprašanje biti, ki ga postavljam, še ni razumljeno.

Wisser: Dvoje ste vedno postavljali pod vprašaj, napravljali za vprašljivo: hegemonizem znanosti in takšno razumetje tehnike, ki v njej ne vidi nič drugega kot pripravno sredstvo, da bi čim hitreje prišli do zaželjenega cilja. Ravno v našem času, ko večina ljudi vse pričakuje od znanosti in v planetarnih televizijskih oddajah demonstrirajo, kako človek

s tehniko lahko doseže vse, kar si je zadal, delajo mnogim veliko preglavic Vaše misli o znanosti in bistvu tehnike. Najprej, kaj hočete reči, ko pravite, da znanost ne misli?

Heidegger: Naj začnem s preglavicami: To se mi zdi čisto zdravo! Danes si v svetu glavo še premalo razbijajo, obstaja pa veliko brez-miselnosti, ki sovpada ravno s pozabo biti.

In stavek "Znanost ne misli", ki je vzbudil veliko pozornosti, ko sem ga izrekel v enem izmed freiburških predavanj, pomeni: znanost se ne giblje v dimenziji filozofije. Je pa, ne da bi se tega zavedala, odvisna od nje.

Na primer: fizika se ukvarja s prostorom, časom in gibanjem. A o tem, kaj je prostor, kaj je čas in kaj je gibanje, znanost kot znanost ne more odločati. Znanost torej ne misli; s svojimi metodami v tem smislu sploh ne more misliti.

S pomočjo fizikalnih metod na primer ne morem reči, kaj je fizika. O tem, kaj je fizika, lahko mislim le na način filozofskega vprašanja. Stavek "Znanost ne misli" ne pomeni očitka, marveč je le konstatacija o notranji strukturi znanosti: k njenemu bistvu spada, da je po eni plati odvisna od tega, kar misli filozofija, po drugi plati pa sama na to, kar naj se misli, ni pozorna in nanj pozablja.

Wisser: Drugič, na kaj mislite, ko pravite, da je današnjemu človeku bolj od atomske bombe nevarna po-stava tehnike, "postavje", kakor pravite temeljni potezi tehnike, ki dejanskost razpira na dostavljalski način, kot odstavek, drugače rečeno: napravlja vse in vsakogar odvisnega od pritiska na gumb?

Heidegger: Kar zadeva tehniko, je moja opredelitev bistva tehnike, ki je doslej še niso nikjer privzeli, ta - če naj konkretiziram -, da moderne naravoslovne znanosti temeljijo na razvoju bistva tehnike in ne narobe.

Najprej moram povedati, da nisem proti tehniki. Nikdar nisem govoril proti tehniki, tudi proti tako imenovanemu demoničnemu v tehniki ne. Pač pa sem poskušal: razumeti bistvo tehnike.

Z mislima o nevarnosti atomske bombe in še večji nevarnosti tehnike, ki ju citirate, mislim na to, kar se danes razvija kot biofizika, da bomo v doglednem času namreč sposobni narediti, se pravi zgolj v njegovem organskem bistvu skonstruirati takšnega človeka, kakršnega bomo rabili: spretnega ali nespretnega, pametnega ali - topega. Tako daleč smo prišli! Tehnične možnosti so že pripravljene in o njih so v Lindauu na nekem simpoziju že razpravljali nobelovci - pred leti sem to že navedel na predavanju v Messkirchu.

140 Torej: predvsem moram zavrtni zmoto, kakor da sem proti tehniki. V tehniki, namreč iz njenega bistva vidim to, da je nad človekom neka moč, ki ga izziva in nasproti kateri ni več svoboden - da se tu nekaj naznanja, namreč odnos biti do človeka - in da se bo ta odnos, ki se zakriva v bistvu tehnike, nekega dne morda zasvetil v svoji nezakritosti.

Če se bo to zgodilo ali ne, ne vem! Vendar pa vidim v bistvu tehnike prvi predstavi veliko globlje skrivnosti, ki ji pravim "dogodje" ("Ereignis") - iz tega lahko sklepate, da sploh ne more biti govora o odporu ali obsojanju tehnike. Pač pa gre za to, da bi razumeli bistvo tehnike in tehničnega sveta. Po mojem mnenju se to ne more zgoditi, dokler se filozofsko giblujemo znotraj odnosa med subjektom in objektom. To pomeni: S pomočjo marksizma ne moremo razumeti bistva tehnike.

Wisser: Vsi Vaši razmisleki temeljijo v vprašanju, ki je temeljno vprašanje Vaše filozofije, v "vprašanju biti". Zmerom znova ste opozarjali na to, da k dosedanjim tezam o biti ne želite dodati neke nove. Ravno zato, ker so bit določali na najrazličnejše načine, na primer kot lastnost, kot resnico, tudi kot Boga, vprašujete po razumljivem soglasju; in sicer ne v smislu nadsinteze, marveč vprašanja po smislu biti.

V kakšni smeri si je v Vašem mišljenju utiral pot odgovor na vprašanje, zakaj je bivajoče in ne raje nič?

Heidegger: Tu bi moral odgovoriti na dve vprašanji. Prvič: razjasnjevanje vprašanja biti. Zdi se mi, da je v Vaši zastavitvi vprašanja neka nejasnost. Naziv "vprašanje biti" je dvoznačen. Vprašanje biti pomeni vprašanje po bivajočem kot bivajočem. In s tem vprašanjem se določa, kaj je bivajoče. Odgovor na to vprašanje daje določilo biti.

141

Vprašanje biti pa lahko razumemo tudi v naslednjem smislu: Na čem temelji vsak odgovor na vprašanje po bivajočem, tj., v čem sploh temelji nezakritost biti? Povedano s primerom: Grki so bit opredeljevali kot prisotnost prisotnega. Iz prisotnosti se oglašča zdajšnjost, z zdajšnjostjo dejavnik časa, torej je opredelitev biti kot prisotnosti vezana na čas. Če pa tedaj poskušam opredeliti prisotnost s časom in se ozrem po zgodovini mišljenja, kaj je bilo rečeno o času, bom pri Aristotelu našel da je tu bistvo časa določeno z že določeno bitjo. Torej: tradicionalni pojem časa je neuporaben. In zaradi tega sem v Biti in času poskušal razviti nov pojem časa in časovnosti v smislu ekstatične odprtosti. Drugo vprašanje pa je vprašanje, ki ga je postavil že Leibniz, znova povzel Schelling, sam pa sem ga dobesedno ponovil na koncu svoje že navedene knjige Kaj je metafizika? (Was ist Metaphysik?).

Toda: To vprašanje ima pri meni povsem drug smisel. Običajna metafizična predstava o tem, kar vprašuje vprašanje, je naslednja: Zakaj je sploh bivajoče in ne predvsem nič? To pomeni: V čem je vzrok ali temelj (Grund: razlog), da je bivajoče in ne nič?

Jaz pa v nasprotju s tem vprašujem: Zakaj je sploh bivajoče in ne pred vsem nič? Zakaj ima prednost bivajoče, zakaj ni nič mišljen kot identičen z bitjo? To pomeni: Zakaj vlada in od kod prihaja pozaba biti? To je torej povsem drugo vprašanje, kot je metafizično, se pravi, vprašujem: "Kaj je metafizika?" Ne vprašujem z metafizičnim vprašanjem, marveč vprašujem po bistvu metafizike.

Kakor vidite, so vsa ta vprašanja neobičajno težka in za običajno razumevanje v temelju nedostopna. Za to si je treba dolgo "razbijati glavo", je potrebna dolga skušnja in dejanski spoprijem z izročilom. Ena največjih nevarnosti je danes ravno v tem, da mišljenje - namreč v smislu filozofskega mišljenja - ni v nikakršnem dejanskem razmerju več z izročilom.

142

Wisser: Pri Vas se očitno vse steka v razgradnjo subjektivitete, ne k temu, kar se danes piše z veliko, k antropološkemu in antropocentričnemu, ne k predstavi, da je človek z vedenjem, ki ga ima o sebi in v dejavnosti, ki jo izvaja, že zapopadel samega sebe. Namesto tega kažete človeku, naj bo pozoren na izkustvo tu-bit, v katerem se človek prepoznava kot biti odprto bitje in se mu bit daje kot ne-zakritost. Vse Vaše delo je posvečeno kazanju na nujnost takšne premene človeštva na podlagi izkustva tu-bit.

Ali že vidite kje znamenja, da se to, kar je nuja mišljenja, udejanja?

Heidegger: Kakšna bo usoda mišljenja, ne ve nihče. Leta 1964 sem imel v Parizu predavanje - ne da bi ga sam bral, bilo pa je izvedeno v francoskem prevodu - z naslovom Konec filozofije in naloga mišljenja (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens). Zarisa sem torej razliko med filozofijo, tj. metafiziko in mišljenjem, kakor ga razumem jaz. Mišljenje, ki sem ga v tem predavanju razložil od filozofije - kar se je zgodilo predvsem s tem, da sem poskušal razjasniti bistvo grške besede aletheia -, to mišljenje je v razmerju do metafizičnega glede na stvar samo veliko preprostejše od filozofije, toda prav zaradi svoje preprostosti v izvedbi veliko težje.

In terja: novo skrbnost glede jezika, nikakršno iznajdevanje novih terminov, kakor sem mislil nekdam, marveč sestop k izvorni vsebnosti našega lastnega, toda nenehno v odmiranju nahajanega jezika.

Kak prihodnji mislec, ki bo verjetno postavljen pred nalogo, da to mišljenje, ki sem ga poskušal pripravljati, dejansko prevzame, se bo moral prepustiti besedam, ki jih je zapisal Heinrich von Kleist in se glasijo:

“Umikam se nekemu, ki ga še ni tu, in se, tisoč let pred njim, klanjam njegovemu duhu.”

OPOMBE

Konec filozofije in naloga mišljenja

144

¹ Kako so poskusi misliti stvar včasih zablodili stran od tistega, kar je odločilnost v pogled že pokazal, lahko izpričam z nekim mestom iz *Biti in časa* (1927), str. 219: "Prevod (besede *alétheia*) z besedo 'resnica', zlasti pa teoretska pojmovna opredelitev tega izraza (resnica), prekrivata smisel tega, kot kar so Grki na 'samoumeven' način s filozofskim predrazumetjem utemeljevali s terminološko rabo besede *alétheia*."

O vprašanju določitve stvari mišljenja

² Glej Heideggrov tekst: *Hegel in Grki (Hegel und die Griechen)* v *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt/M 1967, str. 421-438 oz. GA 9, str. 427-444, Klostermann, Frankfurt/M 1976.

³ V Sovretovem prevodu: "kajti bogovi nikakor ne kažejo vsem se različno" (Homer: *Odiseja*, DZS, Ljubljana 1982, str. 232).
