

RACIONALNOST IN ODGOVORNOST V HEIDEGGROVEM IN HUSSERLOVEM POGLEDU NA TEHNOLOGIJO

Analiza tehnologije je nemara najbolj fenomenološka sestavina Heideggrove poznejše misli. Njegov opis kompleksnega fenomena po imenu tehnologija pa ustvarja določene napetosti, ki jih pogosto rešujemo z enostranskimi razlagami. Nekateri komentatorji poudarjajo kritično komponento (pri čemer imajo Heideggrova pogosto za duhovnega očeta »zelene« filozofije ali »skrajne ekologije«). Drugi filozofi poudarjajo klic po novem, netehnološkem načinu mišljenja (pri čemer se Heidegger prelevi v tip »newageovskega« misleca). Nekateri interpreti zgolj razglašajo »nevtralnost« Heideggrovega opisa (se pravi, da ni »niti za niti proti tehnologiji«). Problem prvega tipa interpretacije je, da v mišljenje pogosto vrača formo »računajočega« mišljenja, ki ga Heidegger očitno izpostavlja kritiki. Težava drugega pogleda je, da se včasih napoti v smer »iracionalizma«, česar Heideggrova pogosto obtožujejo, sam pa sem nasprotno prepričan, da Heidegger česa takega ne zagreši. Tretje stališče bi lahko označili kot določeno obliko »fenomenološke korektnosti« – nevtralnosti fenomenološkega projekta se oklepamo zato, da ne bi nikogar užalili. Konec koncev pa takšno »distancirano« stališče ne le odvzema vitalnost Heideggrovi filozofiji, ampak je tudi precej »neheideggerjansko«, saj njegova filozofija spodkopava sam pogled na filozofa kot hladnokrvnega, nepristranskega, nevtralnega opazovalca. V tej razpravi si za cilj zastavljam oris drugačne smeri interpretacije, in sicer skoz prizmo Husserlovega najzgodnjajšega dela; smer, ki ne

zaobseže celotne pahljače Heideggrove kritike tehnologije. Po povzetku glavnih značilnosti Heideggrovega pogleda na tehnologijo skušam v drugem delu razprave nakazati Husserlove precejšnje zasluge za ta pogled. V zaključnem delu skušam razviti pomen racionalne odgovornosti za tehnologijo, ki se razodene, če sopostavimo Husserla in Heideggra.

(1) Heideggrov dvoumni opis tehnologije

V osnovi Heideggrovega razumevanja tehnologije je temeljno razlikovanje med »računajočo« mislijo (*rechnendes Denken*) in »kontemplativno« mislijo (*besinnliches Denken*)¹. Beseda »računajoč« je povezana z načinom mišljenja, ki najde svoj najkrepkejši izraz v moderni znanosti in ga motivirata merjenje in iskanje rezultatov. Ta beseda hkrati razkriva, kako to mišljenje stremi k manipuliranju in nadzorovanju. Kot je »preračunljiva oseba« nekdo, ki išče lastne koristi, se tudi znanstveno mišljenje ne le nagiba k opazovanju situacije, ampak tudi predvideva, načrtuje prihodnost, meri v smislu »popisovanja blaga« in s tem ohranja vse v redu. To mišljenje za Heideggra razkriva osnovno potrebo po gotovosti in varnosti: hoče natančno vedeti, kje »stvari« so in kaj natanko naj bi počele.²

128

»Kontemplativna« misel, nasprotno, stvari noče niti meriti niti nadzorovati, ampak razkrivati njihov pomen (*Sinn*), predvsem pa *ponovno postaviti vprašanje* o njihovem pomenu. Gre za bistveno mišljenje, ki sodi v kontekst Heideggrove vizije pristne filozofije. Čeprav Heidegger v svoji terminologiji nika- kor ni popolnoma konsistenten, je kontemplativno mišljenje kot pristna filozofija v njegovem poznem obdobju pogosto imenovano kot zgolj »misl«,

¹ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, str. 15-16; *Discourse on Thinking*, prev. J. M. Anderson in E. H. Freund, New York, 1966, str. 46. »Besinnung« bi lahko prevajali tudi kot »refleksija«, vendar ima ta izraz bolj epistemološke konotacije. Prevodna različica za *Gelassenheit* je »meditacija«, vendar se s tem težko izognemo kartezijanski paradigmi. Možni različici sta še »premišljanje« ali »preudarjanje« [po predlogu Theodorea Kisiela, »Science, Phenomenology, and the Thinking of Being,« v *Phenomenology and the Natural Sciences*, ur. J. Kockelmans in T. Kisiel, Evanston, 1970, str. 173], vendar se v njima v določeni meri ohranja pomen računanja – o stvari ponavadi premišljamo, ko načrtujemo prihodnost oziroma se odločamo med možnostmi, da bi izbrali najboljše.

² Heidegger igrivo izpostavlja stremljenje računajočega mišljenja po varnosti, ko poudarja, da je bila ključna figura za razvoj računajočega mišljenja, namreč Leibniz, tudi iznajditelj »življenjskega zavarovanja«, Glej *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, str. 202. [Odslej kot SvG].

beseda »filozofija« pa je na mnogih mestih prihranjena za filozofsko tradicijo. »Misel« je tako ponekod mišljena v ostrem nasprotju s »filozofijo« – se pravi s filozofijo tradicije.

Heidegger poveže filozofijo tradicije in računajoče mišljenje moderne znanosti z navedbo tretjega načina mišljenja: »reprezentacijsko mišljenje« (*vorstellen-des Denken*). To mišljenje na svet gleda kot na nekaj, kar je mogoče »postaviti pred« (*vor-gestellt*) subjekt, enako kot postavimo predse sliko, tako da reprezentacijsko mišljenje gleda na svet ali realnost, kot da bi bila slika (*Bild*). Za Heideggra sta pojav »subjekta« in sveta, ki postane »slika«, dva »med seboj povezana dogodka«, ki zaznamujeta začetek moderne dobe, ki ji vlada znanost, dobe »slike sveta«. ³ Računajoče mišljenje, ki je značilno za moderno znanost, je možno le na osnovi subjekta, ki lahko računa, in »sveta«, ki je »postavljen predenj«, sveta, s katerim z lahkoto manipuliramo, ga z lahkoto nadzorujemo in obvladujemo. Za Heideggra znanosti ne bi bilo brez filozofije in njenega reprezentacijskega mišljenja. ⁴

Kaj pravzaprav pomeni »nasprotje« med računajočim in kontemplativnim mišljenjem? Prvič, treba je omeniti, da mišljenje, ki ga Heidegger opisuje kot znanstvenega, ni »manj pomembna« oblika mišljenja, ki bi jo bilo mogoče »povzdigniti« v kontemplativno obliko. Računajoče mišljenje znanosti je konstitutivno nezmožno kontemplativnega mišljenja, in od tod Heideggrova pogosto navajana trditev, da »znanost ne misli«. ⁵ Seveda lahko znanstveniki razmišljajo o svojem polju, o metodah, postopkih in tako naprej. Toda ta vrsta samospraševanja, ki stremljeva k izboljšavam, sama v prvi vrsti *spada k računajočemu mišljenju*. Računajoče mišljenje, ki reflektira samo sebe, ostaja računajoče mišljenje. To implicira »distanco« med računajočo in kontemplativno obliko mišljenja oziroma nepremostljivo »vrzel« (*Kluft*). ⁶ Razlika med obema tipoma mišljenja je razlika v vrsti in ne v stopnji.

³ Martin Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes,« v *Holzwege*, ur. F. W. von Hermann, *Gesamtausgabe* 5 (Frankfurt: Klostermann, 1977), str. 93. Šodslej kot *Holzwege* (GA 5)]; »The Age of the World-Picture,« v *The Question Concerning Technology*, prev. W. Lovitt (New York: Garland, 1977), str. 133. [Odslej kot *QCTC*].

⁴ Martin Heidegger, *SvG*, str. 110-111.

⁵ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* Tübingen: Max Niemayer, 1957, str. 4. [Odslej kot *WHD*]. *What is Called Thinking?*, prev. J. G. Gray, New York, 1968, str. 8. [Odslej kot *WCT*]

⁶ *WHD*, str. 4-5; *WCT*, str. 8.

Ta »vrzel« ne pomeni, da je računajoče mišljenje na neki način »slabo« ali da je kontemplativno mišljenje »boljše«. Če imamo kontemplirajoče mišljenje za nadrejeno računajočemu mišljenju, mislimo računajoče, tako da to ne more biti naloga pristne filozofije. Niti Heidegger ne trdi, da moramo na računajočo naravo moderne znanosti gledati kot na nekaj negativnega. »Sreča« znanosti je v tem, da ne more »misлити« v kontemplativnem, preudarnem ali spominjajočem smislu.⁷ Videti je, da se problem pojavi takrat, ko računajoče mišljenje odrine v stran druge oblike mišljenja.

Heidegger hoče spodkopati ekskluzivnost računajočega mišljenja, ne da bi ga očrnil. Odpreti hoče prostor drugim oblikam mišljenja. Prvi korak stran od prevlade računajočega mišljenja je v razkritju njegovih temeljnih predpostavk, v uvidu, da računanje ni edina možnost človeškega »mišljenja«. Precej verjetno je, da se lahko območju kontemplativne misli približamo le z metodo, ki bi jo konec koncev lahko označili kot *via negativa*. Toda opis računajočega mišljenja in njegovega reprezentacijskega karakterja nam vendarle nekaj pove o naravi kontemplativnega mišljenja. Kontemplativno mišljenje je izredno težko pridobiti zato, ker sodi že k njegovi naravi, da ga ni mogoče »pridobiti«. *Hoteti imeti* kontemplativni mišljenjski slog pomeni ostati v primežu bistveno pasivnega računajočega mišljenjskega sloga.⁸ Kontemplativno mišljenje tako zaznamuje temeljna »pasivnost«,⁹ zanj je značilno nekakšno »opuščanje« vseh »drž«, vsakega »ustvarjanja slike« o svetu. Povedano z besedami, ki še zgovorneje pričajo o pasivnosti, kontemplativno mišljenje je »sprostitev« od prevladujočega sloga računajočega mišljenja. Tako »opuščanje« kot »sprostitev« sta verodostojni prevodni različici za Heideggrovo osnovno označbo kontemplativnega mišljenja kot *Gelassenheit*.

Temeljna »pasivnost« kontemplativnega mišljenja je precej daleč od ideje postavljanja vsega v sliko in ohranjanja reda celote. Ta distanca je še večja, ko se soočimo z osrednjim pojmom Heideggrove analize moderne tehnologije – *das Gestell*, ki ga prevajamo kot »postavje« [an. framework].¹⁰ Moderna tehnolo-

⁷ WHD, str. 4; WCT, str. 8.

⁸ Ob tem se spomnimo verzov iz T. S. Eliotove pesmi *Štirje kvarteti*: »In order to possess what you do not possess/ You must go by the way of dispossession.«

⁹ Z besedo »pasivnost« moramo biti previdni, kajti, kot se bo pokazalo v razpravi o odgovornosti v zaključku, Heidegger se hoče distancirati od tradicionalnih pojmov pasivnosti in aktivnosti.

¹⁰ Poglavitni esej, ki razvije pojmovanje *Gestell*, je »Die Frage nach der Technik,« v *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, str. 13-44 [Odslej kot VA]; »The Question Concerning Technology,« v

logija »postavlja« [an. enframe] naravo, se pravi jo poskuša »ujeti« tako, da jo je mogoče uporabljati, ali v Heideggrovih besedah, preoblikuje naravo v »stalno zalogo« ali »resurs« (*Bestand*), ki ga je mogoče skladiščiti in distribuirati.¹¹ Kot to nejasno pove Heidegger, z ozirom na »postavje«, ki je moderna tehnologija, »narava postane orjaška bencinska črpalka« in vsa razmerja načeloma postanejo tehnična razmerja.¹²

Moderna tehnologija se tako kaže kot aplikacija računajočega mišljenja v praktični sferi. Toda to predpostavlja razlikovanje, ki ga Heidegger ne sprejema, namreč razlikovanje med »čisto« znanostjo in »uporabno« znanostjo, med računajočim mišljenjem in njegovim fizičnim utelešenjem v tehnologiji. »Čista« znanost za Heideggerja ni tako čista, kot se sprva kaže. Najprej je treba povedati, da to nima negativnega prizvoka, pač pa preprosto izraža Heideggrovo prepričanje, da teorija posega v realnost.¹³ Moderna tehnologija poleg tega ni na ta ali oni način izvedena čista aplikacija moderne znanosti, temveč dejansko jasno razodeva skrivno naravo moderne znanosti.¹⁴ To bistvo je v naravi računajočega mišljenja, ki hoče nadzorovati, urejevati in organizirati svet, ga postaviti v sliko, ki je varno postavljena na svoj prostor in jo lahko najdemo, kadar koli jo »potrebujemo«. Čista znanost je prežeta s tistim, kar Marcuse imenuje »logika dominiranja«,¹⁵ v enaki meri kot tehnologija.

131

Heideggrov opis narave računajočega mišljenja, moderne znanosti in tehnologije ter njegov poziv k kontemplativnemu mišljenju nas pustita z malodane enakimi občutki, kot nas prevevajo ob razmisleku o vlogi avtentičnosti in neavtentičnosti v njegovih zgodnejših spisih. Kljub vztrajnemu zatrjevanju, da bodisi s svojimi protesti zoper življenje v »se<-ju ali z opisi moderne znanosti ne misli nič »negativnega«, si ne moremo kaj, da ne bi čutili, da Heidegger s tem izreka neke vrste sodbo. Gotovo da nas Heidegger skoraj v vsakem delu,

The Question Concerning Technology and Other Essays, prev. W. Lovitt (New York: Harper and Row, 1977), str. 3–35 [Odslej kot *QCT*]. Glej tudi začetek »Die Kehre,« v *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, str. 37–47; »The Turning,« v *QCT*, str. 36–49.

¹¹ Heidegger, »Die Frage nach der Technik,« v *VA*, str. 22–27; »The Question Concerning Technology,« v *QCT*, str. 14–19.

¹² Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Pfullingen: Neske, 1959), str. 20; *Discourse on Thinking*, prev. J. M. Anderson in E. H. Freund (New York: Harper and Row, 1966), str. 50.

¹³ Heidegger, »Wißenschaft und Besinnung,« v *VA*, str. 56; »Science and Reflection,« v *QCT*, str. 167.

¹⁴ *WHD*, str. 53; *WCT*, str. 22.

¹⁵ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, 1966, str. 144–169.

ki se tiče tehnologije, opozarja, da na tehnologijo ne smemo gledati kot na »hudičevo delo«. ¹⁶ In vendar v raznih opisih delovanja znanosti in tehnologije, v slikovitem opisu stalne »zaposlenosti« znanstvenega raziskovanja (*Betrieb*) in v načinu, kako smo »izgubljeni« v *Betriebu* in *Machenschaft*, ¹⁷ dobimo nejasen občutek, da se tu dejansko dogaja nekaj »negativnega«. Ne moremo si kaj, da ne bi začutili, da bistvo znanosti, kot se razkriva v tehnologiji, vodi v nekakšno razčlovečenost, da človeštvo odreže od svojega resničnega sebstva in sveta. Čeprav Heidegger zanika možnost, da bi si sam zamišljal »idilično preteklost«, ko govori o naravi »rokodelstva«, ¹⁸ pa nam njegovo opevanje preprostega dela in ožigosanje vpliva pisalnega stroja na »rokodelstvo«, ki je pisanje, ¹⁹ prav gotovo otežujeta, da bi na moderno tehnologijo gledali kot na »nevtralen« pojav. Če več »negativnosti« občutimo v nekaterih »romantičnih« delih, kot je na primer *Der Feldweg*: »Človek si zaman prizadeva, da bi zemljo z načrtovanjem spravil v red, ko pa ni uglašen z glasom podeželske ceste.« ²⁰

132 Heideggrove misli o tehnologiji so dvostranske, zato je pomembno, da to dvoumnost ohranimo, saj Heidegger na »tehnologijo« samo gleda kot na nekaj dvoumnega v samem njenem bistvu. ²¹ Toda kako naj razumemo to dvoumnost? En način je, da vzamemo resno Heideggrova razmišljanja o *epistémē*, *techné* in *alétheia*. Njegovi ljubljani Grki so tudi pripoznavali in kultivirali odnos med vednostjo in »tehnično« sposobnostjo proizvodnje nečesa lepega. Od tod izhaja dejstvo, da so »rokodelstvo«, umetnosti in celo pesništvo spadali k *techné*. *Techné* je bila pravzaprav povezana s »pro-izvajanjem« *poiésis*, imela je bistveno »poetično« funkcijo. Tako *epistémē* kot *techné* sta načina prisostvovanja, iznašanja na odprto, razkrivanja. *Techné* je tako povezano tudi z dejanjem »neskritosti«, ki ga Heidegger označuje za »resnico« (*alétheia*).

Pojmovanje tehnologije kot razkrivanja, kot nečesa, kar pripada dvoumnosti resnice (saj razkrivanje vključuje skrivanje), je za Heideggrova značilno tudi za

¹⁶ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957), str. 33; *Identity and Difference*, prev. J. Stambough, New York, 1969, str. 40. Glej tudi *Gelassenheit*, str. 24; *Discourse on Thinking*, str. 53.

¹⁷ Heidegger, *Beiträge (GA 65)*, str. 57; prim. tudi str. 126 isl.

¹⁸ *WDH*, str. 54; *WCT*, str. 23.

¹⁹ Martin Heidegger, *Parmenides*, izd. M. S. Frings, *Gesamtausgabe* 54 (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1982), str. 119.

²⁰ Martin Heidegger, *Der Feldweg*, Frankfurt /M, 1989, str. 21.

²¹ Heidegger, »Die Frage nach der Technik,« v *VA*, str. 41; »The Question Concerning Technology,« v *QCT*, str. 33.

moderno tehnologijo. Kar se je po Heideggru spremenilo, je *epistémé*, kot bistveno povezana s *techné*, ki je sedaj računajoče mišljenje s svojim reprezentacijskim karakterjem; tip mišljenja, ki je bil po Heideggrovem prepričanju za izvirne Grke nekaj popolnoma tujega in nemogočega.²² Preprosto rečeno, tehnologija je izgubila svojo pristno »poetično« funkcijo in zdaj svet razkriva zgolj kot koristno stvar ali zalogo. Razkrivanje moderne tehnologije ni proizvajanje antične *techné* (ki ni hoteno ustvarjanje, ki ga je mogoče skladiščiti, temveč dopuščanje svetu, da se nam približa), pač pa prej agresivno izzivanje²³ sveta zavoljo proizvajanja nečesa, kar je mogoče skladiščiti in s čimer je mogoče manipulirati. S tem izzivanjem je moderna tehnologija postala gola »tehnika«, golo funkcioniranje.

Moderna tehnika kot oblika razkrivanja, ki je zgolj kot urejevanje, nadziranje in distribucija zalog, ne le zakriva pojma razkrivanja, ki je na delu v antični *techné*, ampak tudi zavira druge možne oblike razkrivanja. Moderna tehnologija je potemtakem način razkrivanja, ki preganja vsako drugo možno obliko razkrivanja.²⁴ S tem ko moderna tehnologija izpolnjuje bistvo računajočega mišljenja, sama prispeva k hegemoniji tega mišljenja. Ta tehnologija ne dominira le zemlji, temveč tudi človeštvu, in sicer do te mere, da je o človeštvu ali svetu dobesedno nemogoče razmišljati na netehničen način. Pri branju Heideggra imamo občasno vtis, da nenavadna značilnost moderne dobe ni toliko v tem, da ji dominira računajoče mišljenje, ampak prej v tem, da ji vsepovsod dominira *ena* oblika mišljenja. Ta »planetarna doba« računajočega mišljenja, ki ga razširja tehnologija, je za Heideggra oblika razodevanja. Razodeva bistvo računajočega mišljenja dominiranja *vsemu*.²⁵

Ob kritični presoji dvoumnosti Heideggrovega pristopa k tehnologiji lahko dojamemo, zakaj Heidegger svoj pristop opiše z izrekanjem »da-ja« in »ne-ja«

²² Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes,« v *Holzwege*, (GA 5), str. 91; »The Age of the World-Picture,« v *QCT*, str. 131.

²³ Heidegger, »Die Frage nach Technik,« v *VA*, str. 22; »The Question Concerning Technology,« v *QCT*, str. 14.

²⁴ Heidegger, »Die Frage nach Technik,« v *VA*, str. 34-35; »The Question Concerning Technology,« v *QCT*, str. 26-27.

²⁵ David Kolb je poudaril povezavo med *Gestellom* in vojaškim pojmom »ukaza mobilizacije« (*Gestellungsbefehl*). Kolb domneva, da »je vojaška konotacija koristna, saj je vojska tisto področje, v katerem je vse spravljeno v red in čaka na takojšnjo uporabo. Trenutna in popolna razpoložljivost v precejšnji meri zadene tisto, kar ima Heidegger v mislih z izrazom *Gestell*«. Davod Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, Chicago, 1986, str. 145.

tehnologiji.²⁶ Toda ali sta ta da in ne le poskus postavitve meja tehnologiji, ne da bi je obsojala? Ali pa je v Heideggrovih razmišljanjih v igri še kaj več kot zgolj znosno ravnovesje med dobrimi in slabimi stranmi moderne tehnologije? K temu vprašanju se lahko približamo na tehten način, če Heideggrov »da« in »ne« znanosti primerjamo s Husserlovim.

(2) Husserl in Heidegger o računajočem mišljenju: dvoumno zблиževanje

Husserlova zgodnja analiza računajoče racionalnosti v *Filozofiji aritmetike* je osupljivo podobna Heideggrovi. Računanje znotraj okvira Husserlove analize števil se nanaša na rabo simboličnih ali neavtentičnih konceptov števil in je v nasprotju z »avtentičnim« štetjem, ki korenini v intuiciji. Sposobnost računanja je za Husserla izredna moč intelekta. To še posebej drži, če pomislimo, da je ena od tez, ki jih Husserl dodaja svoji »Habilitaciji« leta 1887, da »lahko v avtentičnem smislu le stežka štejemo čez tri«.²⁷ Večina tega, kar v vsakdanjem jeziku običajno imenujemo štetje, je po Husserlu v resnici računanje ali »enavtentično« štetje. Brez sposobnosti računanja bi človeški razum premogel le borno aritmetično napredovanje. Poleg tega simbolično ali neavtentično mišljenje stremi po čim večji »učinkovitosti«. Tako za največji rezultat potrebuje najmanjši napor in potemtakem zastopa načelo »ekonomije mišljenja« Avenariusa in Macha, katerima Husserl namenja precej prostora v svojih komentarjih v *Logičnih raziskavah*.

134

Računanje igra osrednjo vlogo v hitrem napredku, ki ga premore znanost nasploh. Ta moč pa ima tudi negativno plat. Čeprav je ekonomično, računanje po Husserlu implicira določeno »slepoto«. V paradoksalnem smislu omogoča silovito »mišljenje« brez veliko resničnih misli. »Nepremišljeno mišljenje« računanja za Husserla ni povsem negativno: na eni točki pravi, da so vse kulture, ki so se dvignile iz barbarstva, razvile simbolični številski sistem.²⁸ Toda slepo funkcioniranje ali »nepremišljenost« računanja lahko »uideta nadzoru«. To, kar Husserl v dobro poznanem delu *Kriza evropskih znanosti in*

²⁶ Heidegger, *Gelassenheit*, str. 24-25; *Discourse on Language*, str. 54.

²⁷ »Im eigentlichen Sinne kann man kaum über drei hinaus zählen.« Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, iz. L. Eley, *Husserliana XII*, The Hague 1970, str. 339. [Odslej kot *Hua XII*]. Husserl je pozneje mejo prestavil med deset in dvanajst, da bi zagotovil intuitivno osnovo decimalnemu številskemu sistemu.

²⁸ *Hua XII*, 272-273.

transcendentalna fenomenologija opisuje v zvezi z Galilejevo matematizacijo narave in pozabo »življenjskega sveta«, iz katerega znanost izhaja, je pravzaprav razširitev njegove analize računanja na evropsko kulturo, razvite pred več kot štiridesetimi leti.

Husserl je tako kot Heidegger ambivalenten v svojem razumevanju računanja. Neavtentično mišljenje je po eni strani videti malodane bistveno za znanost in zaznamuje napredno kulturo. Po drugi strani, ko neavtentično ali simbolično mišljenje ni povezano z avtentičnimi uvidi in avtentično zavestjo, pa izgubi pravico do imena »znanost« in postane za Husserla gola *tehnika*. Ta nikakor ne preprečuje »delovanja« znanosti – celo omogoči ji, da postaja vse bolj aktivna. Vendar Husserl to neavtentično funkcioniranje imenuje »aktivnost v pasivnosti«. Gre za delovanje brez pravega uvida v lastno početje, brez radikalne zavesti o pomenu dejanj, brez pravega razumevanja. Husserl je bil vedno bolj prepričan, da je znanost kljub zagotavljanjem obvladovanja in kljub vsemu naprednemu tehničnemu manipuliranju, ki se vsepovsod očitno kaže, dejansko vse bolj osiromašena glede samozavedanja in zaslužjena s takšno »aktivnostjo v pasivnosti«.

Ambivalentni smisel Husserlovega in Heideggrovega opisa računajočega mišljenja v znanosti, ki je postala gola »tehnika«, je nekaj nenavadnega. Slepota in ozkost znanosti, njena »aktivnost v pasivnosti« z anonimnim funkcioniranjem, pozaba lastnega izvora in nezmožnost uvida v lastno delovanje, vse te husserlovske teme postanejo še bolj nazorne v opisu *das Gestell*. Posledice enostranskega mišljenja so še bolj dramatične in prevlada enega tipa enostranskega mišljenja nad celotnim svetom grozi, da bo odpravila sleherno možnost točke gledišča, s katere je mogoče kontemplirati o tem enostranskem mišljenju. Toda čeprav oba napadata nekakšen imperializem, ki je očitno navzoč v računajočem mišljenju, pa nobeden od njiju tega mišljenja noče uničiti, ga zamenjati, niti ne dajeta namiga, da bi bilo takšno željo mogoče uresničiti.

Pri Husserlu to dvoumnost razrešujejo s trditvijo, da medtem ko računajočemu mišljenju priznava določene dobre strani, pa je cilj avtentičnega filozofskega življenja navsezadnje utemeljitev tega mišljenja na pristnem uvidu. Če je za neavtentičnost značilna »aktivnost v pasivnosti«, potem bi lahko po Husserlu avtentičnost opisali kot »aktivnost v aktivnosti«. Neavtentičnost lahko vselej presežemo z aktivnim in pogumnim hotenjem, da ne živimo v pasivnosti, z aktivnim iskanjem uvida v to, kaj počnemo in zakaj počnemo to, kar počnemo,

s tistim, kar Husserl na nekem mestu imenuje »heroizem uma«. ²⁹ Avtentično življenje je po Husserlu v tem, da se izvlečemo iz življenja kot zgolj žvotarjenja v toku nereflektiranih »teženj« in preddanih nepobitnih dejstev in si oblikujemo življenje kritične izbire. ³⁰

»Aktivnost v aktivnosti«, razvoj vselej vprašujoče drže je opisan kot pristni *habitus* kritike. Pridobitev tega *habitusa* zavoljo kritiziranja, razumevanja in upravičevanja vseh stališč ter stalnega raziskovanja nereflektiranih navad in »pasivnih« aktivnosti vsakdanjega življenja je mogoča le na osnovi hotenega prizadevanja in zavestne izbire, da bomo življenje usmerili na drugačno pot. ³¹ Priti moramo do nekakšne dostojanstvene odločitve, da se bomo zavestno in konsistentno izogibali pasivnim težnjam in razmišljenosti, ki so značilne za neavtentično življenje. Zaradi tega razloga lahko avtentičnost najbolj opišemo z besedo samoodgovornosti, Husserlovo filozofijo pa lahko navsezadnje označimo kot filozofijo *absolutne* samoodgovornosti.

136

Iz tega interpretativnega zornega kota se pokaže, kje se sicer očitno sorodna opisa tehničnega-računajočega mišljenja Husserla in Heidegggra začneta razhajati glede pomena, ki ga pripisujeta tem pojavom. Po Husserlu je moderna znanost slepa zaradi objektivističnih in naturalističnih predsodkov, in ti predsodki dejansko pokažejo, da ne gre za *resnično* znanost. Po Heidegggru ta »slepota« sodi k bistvu znanosti kot znanosti. Da bi bila po Husserlu znanost lahko znanost, se mora izogniti vsiljivim zahtevam vsakdanje prakse; po Heidegggru prepletenost teorije in prakse pokaže, da za končno, človeško tubit *čiste* teorije kot take ni. Kjer Husserl zožitev znanosti na golo računanje interpretira kot izgubo izvornega ideala znanosti, Heidegger trdi, da prevlada računajočega mišljenja razkriva samo bistvo znanosti. Pozaba znanosti je za Husserla slabost, ki se ji znanstvenik lahko izogne, medtem ko je ta za Heidegggra neizogibna in

²⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, iz. W. Biemel, *Husserliana VI*, The Hague 1954, str. 348. [Odslej kot *Hua VI*]; *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, prev. D. Carr, Evanston, 1970, str. 299. [Odslej kot *Crisis*].

³⁰ »Leben ist in sich Streben und ist als menschliches ein Aufsteigen von Paßivität in Aktivität, von einem Sich-gehen-und-tragen-laßen, von einem Leben nach Neigung, zu einem überlegten Wählen, zu einem kritischen, höher Bewertetes bevorzugenden Leben.« Rokopis Husserlovega arhiva *FI 24/70b* (1923). Naj se na tem mestu zahvalim Ullrichu Melleju za zavezujoč vpogled v ta rokopis.

³¹ *Hua VI*, str. 147-148; *Crisis*, str. 145.

³² Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, iz. F. W. von Herrmann, GA 45, Frankfurt /M. 1984, str. 53-57. [Odslej kot *GA 45*].

celo nujno potrebna za funkcioniranje znanosti. Kjer Husserl govori o hotenem privzemanju drugačne držbe, ki naj bi odpravila vse te pomanjkljivosti znanosti, Heidegger nakazuje povsem drugačno obliko mišljenja, ki je ni mogoče ne hoteti ne iskati ne obvladovati.

Takšna interpretacija bi lahko nakazala odgovor na vprašanje, zakaj Heidegger v bržkone najbolj eksplicitnih komentarjih k Husserlovi *Krizi*³² silovito napade vse tiste, ki govorijo o krizi znanosti, kajti prav vsi ti »ustvarjalci krize se v bistvenem ujemajo z dosedanjo znanostjo in jo sprejemajo, celo postajajo njeni najboljši zagovorniki, ...«³³ Za Heideggra »ustvarjalci krize« predstavljajo precej velik klub, toda Husserl bi prav gotovo spadal med njene privilegirane člane. Čeprav Husserl napada »staro« znanost, za Heideggra ostaja v njenem primežu in celo predstavlja trenutek njene dovršitve. Za Heideggra je poskus zgrabljenja celote s strani vseobvladujoče in samoobvladane subjektivnosti simptom bistveno računajočega mišljenja, istega načina mišljenja, ki je v osnovi znanosti same, ki naj bi se znašla v krizi. S tega zornega kota je Husserlovo predpisano zdravilo simptom bolezni, ki jo hoče ozdraviti.

3) »Odgovornost« do tehnologije: ponovno zблиžanje Husserla in Heideggra

Zgoraj smo poudarili razliko med Husserlom in Heideggrom; vendar se zdi takšna interpretacija, ki odpravlja dvoumnost Husserlove fenomenološke analize računajočega mišljenja, tudi sama v veliki meri računajoča. Ali je mogoče razmišljati o dvoumnostih Husserlovega in Heideggrovega opisa tehnologije brez končne razrešitve in brez računajoče odločitve glede tega, katero stališče je »boljše«? K tem vprašanjem se lahko približamo tako, da izpostavimo besedo, ki jo pri Heideggeru najdemo v istem času kot pri Husserlu v *Krizi*, namreč »odgovornost«. Bržkone ne najdemo bolj husserlovske besede – prevlada računajočega mišljenja je za Husserla konec koncev posledica pomanjkanja odgovornosti, pripravljenosti na »odgovarjanje« tako samim sebi kot drugim za tisto, v kar verjamemo in kar počnemo. Pri Heideggru se pojavi v kontekstu diskurza o obubožanju duha. Kaj je odgovornost v dobi obubožanja? Kaj bi lahko pomenila v okviru mišljenja, ki na prevlado računanja in tehnologije v moderni dobi ne gleda kot na nekaj prvotno ukoreninjenega v »neod-

³³ GA 45, str. 53.

govornosti« znanstvenika in filozofa, pač pa kot na nekaj, kar pripada »usodi« (*Geschick*) našega časa?

Ni enostavno ustrezno umestiti koncept odgovornosti v Heideggrovo misel. Heideggrovo delo daje občutek, da »se ne da nič storiti« ali da »ne smemo početi nič drugega kot čakati«. ³⁴ Odgovornost navsezadnje pomeni odgovarjanje za odločitev in odločanje je videti v veliki meri računajoče dejanje, ki že samo po sebi »izključuje«. In res se zdi vprašljivo iskati koncept odgovornosti v Heideggrovih poznejših spisih. Toda že sama zastavitev vprašanja nakazuje možno izhodišče: gre za odgovornost do ničesar drugega kot do *vpraševanja*. Ne za odgovornost v smislu odgovorov, ki jih išče računajoče mišljenje. Niti ne smemo na odgovornost gledati v smislu moralnega propada ali napake. ³⁵ Izhodišče Heideggrove filozofije je pozaba vprašanja biti, toda kot pozaba, ki sodi k naravi vprašanja in prisostvovanja in odtegotanja biti same; to je nujna pozaba, na katero naj ne bi gledali kot na moralni propad.

138

In vendar, vprašanje biti je tisto vprašanje, ki nas kliče k odgovornosti. Odgovornost za vprašanje biti je možnost za tubiti in k pomnjenju vprašanja biti spada pomnjenje vprašanja odgovornosti tubiti za to vprašanje. Pomnjenje odgovornosti ima dva vidika – »odgovor« in »zmožnost«. * Oba vidika se dobro umeščata v okvir vzajemne igre aktivnega in pasivnega, ki je izredno pomemben za Heideggrovo mišljenje v celoti. Na samem začetku je očiten poudarek na »zmožnosti« tubiti, zmožnosti vprašanja biti kot možnosti tubiti in povsem gotovo »najlastnejše« zmožnosti tega bivajočega. Ker je pozornost osredotočena na to bivajoče, je najvišja točka Heideggrovega zgodnejšega dela odkritje ontološkega smisla tega bivajočega kot časnosti.

V poznejšem Heideggru pride do premika k prisostvovanju biti v smislu samekstenzije časa. Ta premik ne govori o kakem neuspehu *Biti in časa*, marveč gre za poskus pomnjenja vprašanja iz drugega zornega kota. Ta drugi zorni kot je dajanje biti same, »es gibt«. Bit se daje v vseh vrstah bivajočega, bivajoče stvari so njeni darovi. To, da bit daje »samo sebe«, ne pomeni, da je bit kot taka

³⁴ Heidegger, *Gelassenheit*, str. 37; *Discourse on Thinking*, str. 62.

³⁵ Heidegger, »Die Frage nach der Technik,« v *VA*, str. 18; »The Question Concerning Technology,« v *QCT*, str. 9.

* Angleška beseda »responsibility« je sestavljena iz dveh pomenskih enot: »response« ('odgovor, odziv') in »ability« ('zmožnost'). Slovenska inačica, ki je sorodna nemški »Verantwortung«, te dvojnosti nima. – op. prev.

bivajoče. Bit »se« sama daje in čas sam je »es« v »es gibt«. Daje se na končen, zgodovinski in epohalen način, in v »našem« času se ta danost razkriva kot tehnologija. Človeštvo to razkrivanje sprejema, čeprav gre, kot smo že omenili, za obliko razkrivanja, ki zakriva lastno razkrivanje in druge načine razkrivanja.

V poznejšem Heideggru je tubit videti bolj pasivna, in večji poudarek je na odprtosti tubiti za bit. Lahko bi dejali, da gre tu za poudarek na »odgovoru« tubiti na danost biti. Vendar lahko Heidegger še vedno govori o odgovornosti tubiti, o »zmožnosti« »odgovora« na ta dar.* Še vedno je govor o aktivnem odnosu. Morda bi lahko dejali, da se v poznejšem Heideggru poudarek v vzajemni igri pasivnega in aktivnega premesti z aktivne na pasivno stran, toda nihanje med aktivnostjo in pasivnostjo lahko dojamemo v popolnem ravnovesju le, če imamo ob tem v mislih Heideggrovo delo v celoti.

Če je tubit poklicana, da odgovori na klic biti in če se danost biti dandanes daje skoz razkrivanje tehnologije, lahko v zelo specifičnem smislu rečemo, da je tubit odgovorna za tehnologijo. Tega prav gotovo ne moremo razumeti v smislu, da je tehnologija sredstvo, s katerim tubit razpolaga in ga ima pod svojim nadzorom, kajti tehnologija bistveno niso stroji, ki so tubiti na razpolago. Če tehnologijo dojemamo na ta način, jo s tem ne le napačno razumemo, temveč tudi ostajamo v čvrstem primežu manipulativnega, posesivnega, izzivajočega načina mišljenja, ki tehnologijo kot tako vzpostavlja. Tehnologija je prej *Gestell*, ki postavlja v lastni okvir prav vse, vključno s tubitjo. Zaradi tega lahko Heidegger trdi, da bistvo tehnologije ni »nič človeškega«. ³⁶ »Postavje« gotovo da ni možno brez človeštva, vendar je ravno tako nekaj, kar uhaja popolnemu človekovemu nadzoru. Ko govori o razkrivanju tehnologije, Heidegger pravi:

Se to razkrivanje godi nekje onkraj človekovega delovanja? Ne. Vendar se ravno tako ne godi izključno v človeku oziroma odločilno *skoz* človeka.³⁷

Tubiti je v svoji odgovornosti za tehnologijo, za *vprašanje* tehnike odgovorna za tisto, kar v določeni meri presega tubit. Če si »odgovorna« oseba, iz tega nujno ne sledi, da si povsem ali popolnoma avtonomen. Nasprotno, to prej govori o »odvisnosti« od nečesa, kar prihaja od zunaj, o zmožnosti, da se te nekaj dotakne, o bistveni ranljivosti.

* Spet sklicevanje na dvojni pomen besede responsibility ('odziv/odgovor, zmožnost'). – op. prev.

³⁶ *WHD*, str. 53; *WCT*, str. 22.

³⁷ Heidegger, *Die Frage nach Technik*, str. 31; *The Question Concerning Technology*, str. 24.

Heideggerjanska odgovornost se tako v veliki meri razlikuje od tradicionalne interpretacije odgovornosti, ki ima v veliki meri opraviti z nadzorom in računajočim mišljenjem. Ko za nekoga pravimo, da je odgovoren za svoja dejanja, s tem ponavadi menimo, da je odgovoren za *posledice* svojih dejanj. Odgovorna oseba je potemtakem oseba, ki upošteva možne rezultate, ocenjuje in predvideva učinke posameznega dejanja. Debata o mejah take odgovornosti se osredotoča na meje ocenjevanja in predvidevanja, odgovornosti pa smo ponavadi odrešeni na točki, ko priznamo, da nihče nikakor ne bi mogel predvideti takšnega in takšnega rezultata, da so bili nekateri rezultati »nepredvideni«. Tisti, ki se nočejo sprijazniti z zmanjšanjem odgovornosti, so se prisiljeni zateči k argumentaciji, po kateri bi te rezultate *morali* predvideti, da je bilo tisto, kar naj bi bilo »nepredvideno«, mogoče videti in da ni ostalo nevideno zaradi nezmožnosti, temveč zaradi umanjkanja *volje* videti. Obramba tradicionalnega pojma odgovornosti je neizogibno povezana z željo in poskusom *videti* celoto.

140

Ta tradicionalni pomen odgovornosti implicira nadzor nad tistim, kar prihaja iz nas; in prizadevanje za razširitvijo tega pomena odgovornosti vodi k razširjenim pojmovanjem tistega, kar prihaja iz subjekta. Pomen odgovornosti, kot ga najdemo pri Heideggro, pa nasprotno ne implicira nadzora ali obvladovanja, pač pa odgovarjanje tistemu, kar prihaja od daleč, in skrb za tisto, česar nikoli ne moremo obvladati. Daljnosežne posledice naših dejanj, načini reagiranja ljudi in vpliv dejanj na izvrševalca dejanja so gotovo onkraj nadzora. Trditev, da lahko kdaj spoznamo posledice naših dejanj v celoti ne vzdrži resnejšega premisleka; pa vendar bi se izkazali za nečloveške, če bi zanikali odgovornost za dejanja in njihove rezultate. Ali ni avtentična odgovornost prav v tem – da prevzamem odgovornost za ljudi ali stvari, ki so nam *dani*? Prevzeti odgovornost zgolj za tisto, kar lahko z gotovostjo predvidimo oziroma z lahkoto nadziramo ali da ne sprejmemo odgovornosti zato, ker ne moremo predvideti oziroma enostavno ne moremo nadzorovati – to so bržkone bolj nečloveški načini obnašanja.

Prav nenavadno je, da se navsezadnje izkaže, da lahko vztrajanje v aktivnem, dominantnem in hotenjskem načinu mišljenja, ki spada k tehnologiji, dojamemo kot zavračanje »odgovornosti«. Takšno mišljenje je seveda pogosto tesno povezano z razmišljanjem o odgovornosti, vendar gre tu za psevdo-odgovornost, odgovornost za to, kar lahko nadzorujemo, in ne za tisto, kar nas lahko uroči. Pojem odgovornosti v Heideggrovih spisih daje poudarek predvsem na »odgovor« na tisto, kar prihaja od onkraj. V območju avtentične

odgovornosti za dejanje ima takšen odgovor le malo opraviiti z vzratnim upravičevanjem tistih dejanj, ki temeljijo na preračunavanju, opravljenem v trenutku odločitve. Veliko ustrežnejša odgovora sta lahko *hvaležnost* ali *obžalovanje* – oba sta rezultat zahteve po odpuščanju. Sicer nedvomno drži, da imajo številni filozofi v zvezi s Heidegrovno vpletenostjo v nacionalsocializem velike težave ne le zaradi vpletenosti same, pač pa tudi zaradi Heidegrovne kvaziračunajoče obrambe, da namreč nihče ni mogel predvideti, katero pot bo nacionalsocializem ubral. Morda tega res ni bilo mogoče predvideti. Vendar to nikaikor ne zmanjša odgovornosti in obveze pravilnega odgovora – ki je bil lahko v tem primeru le ponižnost in obžalovanje. Vendar takega odgovora nismo nikoli dočakali.

Pojem neračunajoče odgovornosti kot drugačen način obravnave dvoumnosti Heidegrovnega pogleda na tehnologijo nam tudi omogoči manj enostranski pogled na Husserla. Husserlov pojem odgovornosti se prav gotovo zdi povezan z nadzorujočo subjektiviteto, s poskusom nadzorovanja tistega, kar prihaja od onkraj. Res je tudi, da lahko za Husserlovo odgovornost trdimo, da ni usmerjena navzven, ampak k sebstvu: gre za »samo-odgovornost«.* Vendar je pri tem pomembna ugotovitev, da Husserlova odgovornost konec koncev nikoli ne funkcionira v območju računajočega mišljenja. Husserl ne bo nikoli trdil, da je odgovorna oseba tista, ki je voljna dobro *oceniti* posledice svojih dejanj. Samodgovornost je za Husserla v veliko večji meri povezana z držo samokritike, z voljnostjo samoiniciative in postavljanja samega sebe pod vprašaj, iskanja evidence za tisto, v kar verjamemo in zavračanja tistega, za kar evidence ne moremo najti. Za Husserla je odgovornost opravičevanje samega sebe. Toda to opravičevanje ne temelji na prikazu pravilnega računa, marveč na pridobitvi evidence. Evidenca je dejansko tisto, kar po Husserlu umanjka v čisto računajočem mišljenju. Voljnost pridobiti evidenco je tako povezana z voljnostjo samokritike in prevzema odgovornosti za lastna prepričanja.

Evidenca je nekaj, kar smo ljudje »zmožni« pridobiti, je pa tudi nekaj, na kar »odgovarjamo«. Je nekaj, kar prihaja od onkraj in kar lahko uzremo tudi kot »dar«. V *Logičnih raziskavah* izkušnja »resnice«, ki se razkrije, ko se »izpolni« »prazna intenca«, ko se dokopljemo do evidence nečesa, ni le subjektivni občutek. Evidenca, na katero lahko pokažemo, prihaja od zunaj. Dojemanje evidence gotovo temelji na voljnosti, večšini »uzrtja«, na *želji* po evidenci,

* Besedna povezava angleških besed »the self« in »self-responsibility« se v slovenščini izgubi (sebstvo in samo-odgovornost). – op. prev.

vendar izpolnitev te želje ni nikoli zgolj plod delovanja subjekta. Pot do evidence je trda, zanjo »se je treba potruditi« in odgovornost opravljanja tega dela je v domeni filozofije. Odgovornost kot *habitus* kritike je tista prvina Husserlove filozofije, ki jo je mogoče rešiti iz okvira računajočega in tehnološkega mišljenja.

Pojem odgovornosti, kot smo ga razvili tukaj, daje velik poudarek na dopušcanje, poudarja pa zmožnost *odziva* [response] na tisto, kar prihaja od onkraj. Takšna odgovornost ne skuša nadzorovati tega, kar uhaja nadzoru, in se ne oklepa trditve, da pripoznanje meja tega, kar je mogoče nadzorovati, postavlja meje odgovornosti sami. V odprtosti za to, kar je onkraj nas, odgovornost snuje kritiko mišljenja, ki hoče nadzorovati. Pripoznanje te dovzetnosti računajočemu mišljenju in njegovi dovršitvi v tehnologiji ne postavlja nagrobnika, temveč razpira prostor za različne načine netehnološkega odnosa do sveta in soljudi.

Prevedel Janko Lozar

LITERATURA

142

- Heidegger, M.: »Die Frage nach der Technik«, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, 13–44.
 Heidegger, M.: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.
 Heidegger, M.: *Was heißt Denken?* Tübingen 1957.
 Heidegger, M.: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.
 Heidegger, M.: *Gelassenheit*, Pfullingen 1959
 Heidegger, M.: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962.
 Heidegger, M.: *Discourse on Thinking*, New York 1966.
 Heidegger, M.: *What is Called Thinking?* New York 1968.
 Heidegger, M.: *Identity and Difference*, New York 1969.
 Heidegger, M.: *Holzwege*, GA 5, Frankfurt/M. 1977.
 Heidegger, M.: *The Question Concerning Technology*, New York 1977
 Heidegger, M.: *Parmenides*, GA 54, Frankfurt/M. 1982.
 Heidegger, E.: *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, GA 45, Frankfurt/M. 1984.
 Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt/M. 1989.
 Heidegger, M.: *Der Feldweg*, Frankfurt/M. 1989.
 Husserl, E.: *Philosophie der Arithmetik, Husserliana XII*, The Hague 1970.
 Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI*, The Hague 1954
 Husserl, E.: *Philosophie der Arithmetik, Husserliana XII*, The Hague 1970.
 Kisiel, Th.: »Science, Phenomenology, and the Thinking of Being,« v *Phenomenology and the Natural Sciences*, J. Kockelmans in T. Kisiel (ed.), Evanston, 1970.
 Kolb, D.: *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After* (Chicago 1986.
 Marcuse, H.: *One Dimensional Man*, Boston 1966.