

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 dobessedno 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: alēthēia. 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, kartezijanski 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 alēthēia, 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 alethéia, 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 alethéia (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 éidôlon. Ta določna knjiga ni éidos, marveč éidôlon.

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, predrugečiti 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 alēthéia 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); očitni je poiētichēn 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". Zda 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 preddoločilo.

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 nujno, 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 diference 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, stopnjevane 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 neutrudno 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 zasnutek narave na homogenosti prostora.

88

Čemu ta tuji zasnutek? 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 eksperimentiranjū podeli eksaktnost. In kaj pomeni eksaktnost? To je možnost, da eksperiment v okviru sheme "če x ... potem y " ponovimo na natančno identičen način. Pri eksperimentiranjū 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

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 proizvajanje 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 metafiziké, 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 niča 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 oglašča 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 izločimo 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": appropriation.

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 začena 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)."