

O RAZMERJU ČLOVEKA IN TEHNIKE ONKRAJ INSTRUMENTALNOSTI

V našem prispevku se želimo dotakniti vprašanja, ki sicer ob razširjeni recepciji Heideggra kot antitehničnega¹ misleca pogosto ostaja v ozadju, namreč vprašanja po možnosti novega, svobodnega razmerja med človekom in tehniko kot možnosti mišljenja. Pri tem mislimo predvsem na možnosti, ki jih odpira spis *Vprašanje po tehniki* s svojim premislekom omejitvev instrumentalnega pojmovanja tehnike, in na možnosti, ki jih odpira spis *Stavek o identiteti*. Pri tem tematiziramo zlasti Heideggrovo misel, ki tehniko postavlja v območje resnice, izhajajoč pri tem iz premisleka grške *techné*. Menimo, da Heidegger s tem izpostavi potezo v bistvu tehnike, ki v nasprotju z instrumentalnim pojmovanjem tehnike kot sredstva za smotre, odpira možnost plodne tematizacije razmerja med človekom in tehniko, medtem ko ga slednje zapira² v kokon podedovanih metafizičnih pojmov, ki so že v zadostni meri izkazali svojo nezadostnost. V tem smislu je instruktivna misel iz spisa *Vprašanje po tehniki*, da je ravno tehnika tista, ki nam omogoča na novo misliti bistvo [*Wesen*] – a v »v nekem drugem pomenu.« (Heidegger 2003b: 39), tj. ne več v pomenu kajstva [*essentia*].

1 Prim. Kawahara 1989: 47. Kawahara kritično meni, da je takšna recepcija Heideggra izraz nerazumevanja vloge, ki jo ima v Heideggrovem premisleku tehnike pot vpraševanja.

2 Tudi pojmovanje tehničnega znanja kot aplikativnega, torej derivativnega znanja je vezano na to pojmovanje.

V tem smislu se najprej posvetimo branju uvodnih misli Heideggrovega spisa *Vprašanje po tehniki*³ iz leta 1953 na ozadju spisa *O bistvu resnice*.⁴ Ta spis utre pot bitnozgodovinskemu mišljenju (Komel 2007: 29) in nekaterim smerem razmisleka vprašanja po resnici, ki prihajajo potem do izraza v kasnejših Heideggrovih tematizacijah vprašanja po tehniki.

I.

Pot premisleka tehnike, ki jo odpira spis *Vprašanje po tehniki*, se vprašanja resnice dotika zelo neposredno že z mislijo, da je potrebno skozi pravilno iskati resnično (Heidegger 2003b: 12), če se želimo pomakniti v bližino⁵ bistva tehnike. Bližina, ki je pri tem izpostavljena, je ključnega pomena za razumevanje razvitja vprašanja tehnike na ozadju vprašanja resnice, saj nam šele omogoči vprašanje po bistvu tehnike zastaviti na fenomenološki ravni,⁶ tj. odpreti se bistvu tehnike v smislu srečanja z bistvom tehnike. V tem smislu lahko tudi razumemo uvodno misel iz spisa *Vprašanje po tehniki*, po kateri to vprašanje že tudi pripravlja možnost svobodnega razmerja do bistva tehnike. Ta možnost se odpira iz samega vprašanja po tehniki, če le odpiranje razumemo v smislu spisa *O bistvu resnice* kot podajanje v odprto,⁷ ki ga je mišljenje na svojem začetku dojelo kot *aletheia* (Heidegger 1997c:16). Vprašanje po možnosti svobodnega razmerja do tehnike tako vodi spis v tem smislu, da ga hkrati že pripravlja kot pot mišljenja.

138

V naznačeni misli o pripravi zajeta odprtost tubiti za bistvo tehnike (Heidegger 2003b: 10) torej ni neka vrednostna opredelitev, temveč je – v dosledno verbalnem, nekajstvenem smislu razumevanja bistva kot bistvovanja – bistvena, saj se prav z njo odpira možnost izkušnje svobodnega razmerja do tehnike. Pri tem gre za predpredikativno razmerje in ne za razmerje predstavnega zagotavljanja objektivitete objekta s subjektiviteto subjekta, zato »... našega razmerja do bistva tehnike nikoli ne izkusimo, vse dokler tehnično samo predstavljamo in uporabljamo, se z njim pomirimo ali se ga izogibamo.« (Heidegger 2003b: 10)

3 Heidegger, Martin: *Predavanja in sestavki*. Slovenska matica, Ljubljana 2003.

4 Pri tem se opiramo na 8. dopolnjeno izdajo spisa, ki vsebuje tudi Heideggrove ročno zapisane opombe: Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 8., dopolnjena izdaja, Vittorio Klostermann, Frankfurt ob Majni 1997. Citate smo posebej prevedli po tej izdaji. Spis je izšel prvič leta 1943, a na osnovi – kasneje večkrat predelanega – predavanja, ki ga je imel Heidegger l. 1930. Slovenski prevod celotnega spisa je v: Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, prev. I. Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1966, str. 150–177.

5 Primerjaj tudi Heraklitov klic *anchibasie*, stopi v bližino.

6 Heidegger fenomen v *Biti in času* opredeli kot odlikovani način srečanja nečesa (1997b: 56).

7 Za obširnejšo tematizacijo vprašanja odprtega glej tudi Heideggrov spis *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1977: 1–74).

Ključni uvid, ki ga v zvezi z možnostjo predpredikativnega razmerja ponuja spis *O bistvu resnice*, se nanaša na odprtje resnice ne kot pravilnosti predstavljanja, temveč kot ek-sistentne prostosti oz. svobode. V tem spisu z analizo tradicionalnega pojma resnice, v kateri povzame vse ključne korake iz § 44 *Biti in časa*, Heidegger pokaže na nezadostnost tradicionalnega pojma resnice oz. bistva resnice.⁸ V sobesedilu naše obravnave je pomembna predvsem ugotovitev, da resnica ni pravilnost, temveč ek-sistentna prostost v smislu ek-sistentnosti kot izpostavljenosti v razkritost bivajočega. V tej smeri je možen razmislek o mestu svobodnega razmerja do tehnike, ki ga odpira *Vprašanje po tehniki*.

Ker je *aletheia*, neskrto, neko odprto, pomeni podati se v to odprto podati se v razkritost. Prostost oz. svoboda je v tem smislu »izpostavljenost v razkritost bivajočega«⁹ (Heidegger 1997c: 7). Prostost oz. svoboda kot bistvo resnice je svoboda razkrivajoče tu-bitu. Kot razkrivajoča človeka »poseduje« oz. »ima«, saj v tem razkrivanju, ne le ne gre za nek človekov voluntarizem, ki je sicer tako poudarjen v novem veku zlasti v zvezi s tehničnimi možnostmi obvladovanja sveta, pač pa ta na tej ravni niti možen ni, ker tako pojmovana prostost ni nikakršna lastnost, ki bi jo bilo moč posedovati in si jo na ta način podrejati:

»Človek ne ›poseduje‹ prostosti kot lastnosti, kvečjemu velja nasprotno: prostost, ek-sistentna, razkrivajoča tu-bit poseduje človeka in to tako izvorno, da edino ona zagotavlja človeštvu vso zgodovino šele utemeljujoč in odlikujoč priteg k bivajočemu v celoti kot takemu.« (Heidegger 1997c: 18)

139

Polje svobode je v tem smislu še pred vsako subjektiviteto subjekta, ki zagotavlja objektiviteto objekta. V tem polju lahko začnemo misliti srečanje z bistvom tehnike v smislu svobodnega razmerja, o katerem piše Heidegger. Svoboda oziroma prostost kot resnica pri človeku kot tu-bitu pomeni torej, da je človek mišljen v samem razkrivanju in ne izven njega:

»Človek je po svoji temeljni bitni zmožnosti prebivalec te ›raze‹ razkritosti, odprtosti za odprto. Zato Heidegger opredeli bistvo človeka kot ›Da-sein‹, ›tu-bit‹. Resnica (ne kot lastnost predstavljanja, ampak v smislu ek-sistentne prostosti) je temeljno dogajanje eksistentne človekove tu-bitu.« (Komel 2007: 35)

Srečanje z bistvom tehnike se potemtakem dogaja v polju resnice kot razkrivanja in le kot razkrivajoče srečanje je lahko svobodno razmerje. Razkrivanje bistveno

8 Tradicionalno dojetje bistva resnice pri tem zajema ujemanje (adekvacijo) sodbe ter njenega predmeta in sodbo obravnava kot izvorno mesto resnice.

9 »... die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden.«

opredeljuje srečanje¹⁰ s tehniko. V tem smislu Heidegger tehniko tudi misli iz *aletheie*, tj. kot način razkrivanja:

»Tehnika je način razkrivanja. Tehnika biva na tistem področju, kjer se godi razkrivanja in neskritost, kjer se godi *aletheia*, kjer se godi resnica.« (Heidegger 2003b: 19)

Ob upoštevanju tega, da je *techne* izvorno način *aletheuein*, torej način razkrivanja (2003b: 19)¹¹ postane postopno jasno, da tehnika ravno zato, ker je razkrivanje, nikoli ni zgolj človeško delo, tudi moderna tehnika ne. Zato je tehnično obvladovanje z vidika človeka lahko vedno le nedovršen projekt. Instrumentalno antropološko pojmovanje tehnike kot sredstva za (človekove) smotre vidika razkrivanja ne zmore zajeti, še manj pa zmore zajeti vidik zakrivanja v vsakem razkrivanju, torej bitnozgodovinski vidik tehnike.

Če se zdaj vrnemo k razliki med resnico kot pravilnostjo in resnico kot ek-sistenčno prostostjo, lahko ugotovimo, da so prvo karakterizirajo obvladovanje in obvladljivost, razpolaganje in razpoložljivost, v perspektivi kar razpoložljivost brez preostanka. Vendar nam, glede na življenskosvetno evidenco, tehnika pogosto, morda vse pogosteje, »uhaja iz rok«, vzemimo le podnebne spremembe. Če bi bil problem le v njenih učinkih, bi še vedno lahko pričakovali, da je odprta možnost nadaljnega razvoja tehničnih sredstev in njihove vse bolj smotrne rabe, ki bo to »uhajanje« odpravila. Napredek tehnike tudi je v tem, da take možnosti išče in pogosto jih tudi najde: tem možnostim se vse manj želimo odreči, saj ne kaže, da bi lahko težave sodobnega sveta rešili z manj tehnike, temveč kvečjemu z več. Vendar pa se kaže nek zaostanek mišljenja za razvojem tehničnih sredstev, spričo katerega se z učinki tega razvoja soočamo šele *post festum*. Tehničnega razvoja ne spremlja enak razvoj mišljenja, kar se pokaže, če se le vprašamo, koliko je prisotnega bistvenega mišljenja o razmerju med človekom in tehniko.

V tem smislu se torej tudi po poti soočanja z učinki tehničnega razvoja in ne le po poti bistvenega mišljenja, s katerim smo si odprli pot do razumevanja tehnike kot razkrivanja, postavlja pred nas vprašanje o zadostnosti instrumentalno-antropološke določitve bistva tehnike.¹² Ta predpostavlja neko pravilno pokritje predstavlajočega subjekta s predmetom svoje predstave, ki pa kot tako, kot smo

¹⁰ Glej tudi Komel 1999: 10.

¹¹ S tem v zvezi je pomembno že Heideggrovo zgodnje delo *Fenomenološke interpretacije k Aristotelu* (1996: 10–46). Zlasti pomembna je interpretacija 6. poglavja *Nikomahove etike*, v katerih obravnava t. i. dianoetične vrline in med njimi *techne* kot načine razkrivanja (*aletheuein*). *Techne* je s tem že postavljena v območje resnice.

¹² Dodajmo, da instrumentalno antropološka določitev tehnike sodi po von Herrmannu (1989: 29) k človeku kot *animal rationale* in ne k tu-bitu.

videli, še ne omogoča srečanja z bistvom tehnike. Če bi bistvo tehnike lahko pokrili na način pravilnosti tj., če bi bilo zgolj nekaj instrumentalnega, bi bilo tudi nekaj brez preostanka razpoložljivega. Kar za tehnično obvladovanje še ne bi bilo razpoložljivo, bi bilo tako kvečjemu zaradi nekega primanjkljaja znanja, ki pa bi ga lahko s časom odpravili. Na ta način lahko obravnavamo le ontično razsežnost tehnike, njena ontološka, bistvena razsežnost pa ostane zakrita in ravno zaradi tega zakritja se soočamo z »uhajanjem«. Bistvo tehnike ni »... nič tehničnega [...nichts Technisches]« (Heidegger 2003b: 10) in se v tem smislu odteguje, kar v nekem drugem smislu lahko razumemo kot uhajanje.

Instrumentalno-antropološka določitev bistva tehnike je vezana na tradicionalno pojmovanje kavzalnosti, ki se je v 20. stoletju izkazalo kot nezadostno ne le na področju kvante fizike, temveč tudi v mnogih drugih pogledih, npr. tehnološke produkcije in je v tem smislu vprašljiva že na svoji lastni ravni. Tako npr. Nielsen (2007: 104) v zvezi s Finkovim premislekom moderne produkcije izpostavi njeno samonanašalnost, ki se kaže npr. v tem, da se »*sklop sredstvo—smoter obrne: človek ne producira več zato, da bi živel, temveč živi, da bi produciral*«. V tem smislu gre produkciji »izključno za nadaljevanje samega sebe«. Smoter torej lahko služi sredstvom, produkcija določa namen produkcije. Razmerje med smotrom in sredstvom torej ni nezaobrnljivo in v tem smislu tudi za resnico kot pravilnost še posebej velja, da »*zgotj pravilno še ni resnično*« (Heidegger 2003b: 12).

141

Pravilnejše ravnanje v naznačenem smislu torej po sebi še ne odpravlja osnovnega vprašanja, pred katerega nas postavlja »uhajanje tehnike iz rok«. Morda ga le premešča na drugo raven. Zato smo spričo učinkov tehničnega razvoja postavljeni pred nova vprašanja. V tem smislu zato odprimo dva sklopa takih vprašanj.

V zvezi vzdržnim oz. trajnostnim razvojem se lahko vprašamo, v kateri smeri naj bi to vzdržnost mislili? Gre pri tem le in najprej za pravilnejšo rabo tehničnih sredstev, npr. v smislu manjšega izpusta toplogrednih plinov, večje energijske varčnosti itn. ali pa je potrebna tudi globlja sprememba našega odnosa do narave (pri čemer nam ravno Heideggrov premislek o razmerju med *physis* in *techne*, ki se ga bomo v nadaljevanju še dotaknili, lahko pomaga v bistvenem smislu)? Problem interpretacije Heidegggra na tej ravni lahko nastopi, če se razmerje med resnico kot pravilnostjo in resnico kot svobodo razume kot izključujoče razmerje v smislu, da je v imenu slednje potrebno opustiti prvo oz. se odvrniti od prve. Vendar ni nobenega resnega razloga, da bi Heideggrovo tematizacijo možnosti sproščene, svobodnega razmerja do tehnike razumeli v tem smislu. Razvitje vprašanja resnice in to je, kot smo že pokazali, zajeto v razvitju vprašanja tehnike, pokaže, da je resnica kot svoboda tista, ki resnico kot pravilnost omogoča. V tem smislu tudi pravilno rabo tehničnih omogoča neka predhodna sprostitvev

razmerja med človekom in tehniko. Pravilnejše rabe tehničnih sredstev brez te predhodne sprostitev razmerja ne moremo vzpostaviti v res zadovoljivi meri (ker nam mera pravzaprav uhaja) in tega problema npr. kompleksnejše modeliranje klimatskih razmer samo po sebi res še ne rešuje, vendar pa tudi odrekanje od takšnega modeliranja (in od načel vzdržnosti nasploh) samo po sebi še ne pomeni, da smo v kaj bolj sproščnem, bistvenem odnosu bodisi s tehniko bodisi z naravo in da smo kaj manjši zapadlosti v novoveško predstavo tehnične razpoložljivosti kot izračunljivosti. Nasprotno je morda bolj res, da smo namreč ravno z vzdržnostjo¹³ bliže temu, da najdemo mero, po kateri se lahko ravnamo v smislu pravilnosti. Predpredikativni odnos zadržanja [*Verhaltenheit*], kot ga tematizira *Spis o bistvu resnice* (Heidegger 1997c: 12), je namreč tisti, ki nas šele odpira za bivajoče kot bivajoče v njegovem lastnem načinu bivanja, ki ni več predmetnost predmeta oz. predstavljenost predstavljenega (v predikativnem smislu) in s tem tudi ni več razpoložljivost in izračunljivost. Z določeno vzdržnostjo kot zadržanostjo smo potem bližje priznavanju neoslabljene narave, *physis*, torej tistemu, kar v njej ni nikdar res razpoložljivo. Vzdržnosti in t. i. vzdržnemu razvoju se v tem smislu sploh ne moremo res odreči, če nam je kakorkoli mar za vznikanje tega globljega vidika narave.

142

Kot drugi primer vzemimo odprtokodno gibanje na področju programske opreme¹⁴ in spremembe, ki jih je to že vneslo¹⁵ in jih še vnaša v naše razumevanje razmerja med individualnim in skupnostnim v procesu oblikovanja tehničnih rešitev. Če za odprto kodo velja da »mnogi dopolnjujejo in preoblikujejo tisto, kar so s preoblikovanjem ustvarili drugi« (Lessig 2005: 59), ali gre pri tem le za pravilnejšo rabo tehničnih sredstev (kot da bi bila ta nekaj že danega) ali pa gre pri tem tudi za neko globljo osvoboditev mišljenja, ki s svojim zadržanjem do uveljavljenih obrazcev mišljenja tvega korak v odprto s tem in sprejema možnost, da tehnologija odpira povsem nove horizonte za način sodelovanja ljudi na področju znanja. Potem ne gre le za smotrnejšo rabo znanja in tehničnih sredstev, temveč in predvsem za neko globljo sprostitev, ki jo prinaša nov odnos vzajemnosti, ki vključuje tehnična sredstva, vendar ne ostaja le na ravni smoter – sredstva. Sprostitev ustvarjalnosti, ki nas odpira v tu in odpira svet, se kaže kot osvoboditev od dualističnih metafizičnih nastavkov, ki predstavljajo zaporo za individualizacijo odgovornosti. Prevzemanje odgovornosti v tem smislu seveda že predpostavlja, da je naš svet bistveno tehnično določen, toda ali ni razmislek, ki tehniko razu-

13 V tem smislu tudi dajemo prednost rabi termina vzdržni razvoj namesto trajnostni razvoj v zvezi z ekološko problematiko.

14 Glede tega glej odličan prikaz vprašanj, ki se v zvezi s širjenjem odprte kode odpirajo na pravnem področju v delu Lawrencea Lessiga *Svobodna kultura*, Krtina, Ljubljana 2005.

15 Vzemimo le primer daljnosežnosti odločitve za odprt status *www* protokola, brez katerega si le težko predstavljamo razširitev svetovnega spleta v njegovi današnji obliki.

me v območju resnice ravno razmislek, ki pravi, da je tehnika več kot le aplikacija, tj. da je tudi moderna tehnika lahko – čeprav o tem zaenkrat lahko govorimo bolj na načelni ravni – poietična v pravem pomenu te besede, da torej lahko odpira svet.

Čeprav v nekem smislu oblikovanje odprte kode nosi skupnostna etiko, pa je podlaga tej skupnostni etiki ves čas radikalna individualizacija, ki v vsakem trenutku omogoča individualno preoblikovanje kode. Podlaga skupnostni odgovornosti je torej ves čas radikalno individualna odgovornost. V današnjem času ni nikakor več samoumevno, da imamo področje, kjer individualna odgovornost lahko pride do izraza. Zato nas v nadaljevanju našega prispevka posebej zanima, kakšne poti se glede tematizacije individualne odgovornosti odpirajo iz razvitja vprašanja bližine bistvu tehnike.

II.

Obravnava svobodnega razmerja do tehnike dejansko ne more mimo vprašanja odgovornosti, saj je to vprašanje v več pogledih v njem že zajeto, čeprav ne povsem eksplicitno. V nekem smislu nas že samo odpiranje bistvu tehnike postavlja pred to vprašanje, ker lahko temu klicu po odpiranju odgovorimo – Heidegger (2003b: 10) rabi pri tem besedo *entsprechen* – le kot tu-bit in ne kot *animal rationale*. Obravnava tehnike kot nečesa nevtralnega (torej kot nečesa zgolj instrumentalnega), torej kot nečesa, kar ne zahteva od nas nobenega odgovora, predstavlja po Heideggru najbolj nesvobodno razmerje »izročeni tehniki« (2003b: ibid.).

Dodatno težavo pri obravnavi tega že tako težavnega vprašanja predstavlja tista kritika tehnike, ki sicer poskuša biti odgovorna, vendar leti le na ta ali oni ontični vidik tehnike in je v tem smislu sama del zakritja ontološkega vidika tehnike. Količina, tj. razširjenost take kritike tehnike, sama po sebi ne zagotavlja nobene kakovosti, prej nasprotno. Heidegger je to težavo izpostavil že v *Prispevkih k filozofiji* v zvezi z obravnavo narejanja [*Machenschaft*],¹⁶ s katero tematizira stisko zapuščenosti biti in v kateri v tistem času mislil bistvo moderne tehnike. Narejanje je »način bistvovanja biti [eine Art der Wesung des Seins]« (Heidegger 2003a:

16 V zvezi z besedo *Machenschaft* glej tudi pojasnilo v delu *Besinnung*: »Narejanje [*Machenschaft*] tu imenuje naredljivost [*Machbarkeit*] bivajočega, ki napravi vse in vse naredi do konca [ausmachende], na tak način, da šele v njej bivajočnost od biti [*Sein*] zapuščenega bivajočega (in utemeljitev njegove resnice) pride do dvoje določitve. (Naredljiv [*Machbar*] je tu mišljen kot 'wachbar' = wachsam (čuječen) in zato naredljivost v tem smislu, da je tak, da se da narediti [im Sinne von Machsamkeit]). Narejanje je sebezpripravljeno [das Sicheinrichten] na naredljivost vsega, in sicer tako, da je nezadržno brezpogojne izračunljivosti [unbedingten Verrechnung] vsega vnaprej pripravljeno [vorge richtet ist].« (Heidegger 1997a: 16)

126), kar pomeni, da pri narejanju ne gre za človeško delo. Pač pa gre za epohalno določitev načina dajanja biti, pri kateri je v ospredju naredljivost bivajočega, tj. bivajočega kot takega bivajočega, ki se da narediti. Narediti na način izračunljivosti. Narejanje se skriva toliko bolj, kolikor bolj je razširjeno:

»Zdi se, da je zakonitost – katere temelj še ni dognan – narejanja, da se, kolikor bolj je merodajno razširjeno – tako kot v srednjem in v novem veku – toliko bolj trdovratno in narejujoče se skriva kot tako, V srednjem veku za redom in analogijo bivajočega, v novem veku za predmetnostjo in objektiviteto kot temeljnima oblikama dejanskosti [*Wirklichkeit*] in s tem bivajočnosti [*Seindheit*].« (Heidegger 2003: 127)

V tem smislu je kritika tehnike zgrešena toliko bolj, kolikor bolj je usmerjena le na to ali ono tehnično napravo, na to ali ono tehnologijo oz. na njene učinke. Po tej poti ne moremo seči do bistva, do narejanja,¹⁷ oz. smo že, kot smo zapisali, sami del ontološkega zakritja. Eden od razlogov za to je tudi v tem, da si že na svoji lastni ravni ne more odpreti poti za tematizacijo vprašanja odgovornosti, če najprej ne tematizira novoveškega predstavnega načinu zagotavljanja objektivite objekta s subjektiviteto subjekta (tj. predstavljajočega mišljenja). V tem smislu Heidegger v spisu *Stavek o identiteti* (2002: 29) izpostavi vprašljivost odgovornosti, tudi če je mišljena z vso potrebno resnostjo, ki si za svoj horizont vzame zgolj način (pravilnost ali nepravilnost, smotrnost ali nesmotrnost ...) ravnanja z nečim tehničnim, tj. – v času ko je bilo to delo napisano – s tehniko cepitve atomskih jeder in obvladovanja energij, ki se ob tem razcepu sproščajo:

»Kakor dolgo razmislek o svetu atomske dobe, ob vsej resnosti odgovornosti, seže le do tega in samo do tega, da si za cilj postavi miroljubno uporabo atomske energije, tako dolgo ostaja na pol poti. To polovičarstvo tehnični svet v njegovi metafizični vladavini še naprej in še le prav zavaruje.«

Danes bi se trditev lahko nanašala npr. na polovičarstvo vrste razprav na področju bioetike, ki si vprašanja razmerja med človekom in bitjo niti ne zastavijo. Tudi tu je resna odgovornost (ki se nanaša npr. na različne vidike pravnega varstva v zvezi z uporabo biotehnologij) povsem na mestu, vendar pa nas pri tem spremlja določeno nelagodje ob misli, da se vprašanje po človeškosti človeka le še bolj zakriva, če se pri tem ne izpostavi vprašanje sopripadnosti človeka in biti. Toda kako je s človekostjo človeka: kako se lahko odpremo vprašanju po človeškosti človeka, ne da bi pri tem zapadli v metafizični predstavn način in s tem v

17 Pri tem je potrebno upoštevati, da tako kot govorimo o odtegotvanju *biti* [*Seyn*], govorimo tudi o odtegotvanju narejanja [*Machenschaft*]:

»Narejanje samo in BIT [*Seyn*] sama, ker je narejanje bistvovanje BITI [*Seyn*], se odteguje.« (Heidegger 2003a: 128)

obravnava človeka po njegovi *essentia*, kajstvu kot *animal rationale*? Pri poskusu razvitja na tega vprašanja nam je lahko v pomoč ravno tisti vidik Heideggrovega premisleka bistva tehnike v spisu *Vprašanje po tehniki*, ki to bistvo ne razume (več) kajstveno. Opredelitev bistva moderne tehnike kot po-stavja [*Ge-stell*] kot razkrivanja na način izzivanja¹⁸ v razpoložljivi sestoj [*Bestand*], ne opredeljuje tega bistva kot splošnega rodu vsega tehničnega (Heidegger 2003b: 38), zato tudi nobeno posamezno tehnično ne more biti primer po-stavja. Kako potem misliti to bistvo?

Heideggrov premislek bistva tematizira tiste možnosti, ki jih odpre verbalno razumevanje bistva inzpostavi, da nemški *Wesen* substantiv glagola *wesen* (in enako *währen*), ki pomeni tudi trajati, prebivati. V tem smislu ga lahko prevajamo tudi kot »bistvovati«. *Wesen* kot *währen*, »biti trajen«, odpira v tem smislu verbalno razumevanje bistva tehnike in premislek bistva tehnike Heideggro po tej poti pripelje do premisleka bistva kot bistvujočega. Tehnika v tem pogledu zaseda neko privilegirano mesto, saj je » ... tista, ki od nas zahteva misliti to, kar običajno razumemo z besedo ›bistvo‹ [*Wesen*] v nekem drugem pomenu.« (Heidegger 2003b: 39)

Nam torej, če to misel razvijemo še nekoliko naprej – ravno tehnika oziroma postavje ne omogočata razumeti tudi bistvo človeka v nekem drugem pomenu? V tej smeri kaže razumeti tematizacijo dogodka kot »enostavnega« v *Stavku o identiteti*. Človek in bit v tej enostavnosti namreč »dosežeta drug drugega v svojem bistvu in pridobita, kar je v njima bistvujoče, tako da izgubita določila, ki jima jih je posodila metafizika.« (Heidegger 2002: 26)¹⁹ Poudarek je torej na bistvujočem in v zvezi z usodnostjo postavlja se s tem odpirajo povsem nove možnosti razmisleka odnosa med človekom in tehniko. Odpira pa se tudi možnost takšnega tematiziranja odgovornosti, ki ne le ni ujeto v omejitve instrumentalno-antropološke določitve bistva tehnike kot sredstva za smotre, temveč seže že tudi dlje od odgovornosti, namreč do doseženja drug drugega v bistvujočem kot razkrivajoče zakrivajočem oz. zakrivajoče razkrivajočem:

»Vprašanje po tehniki je vprašanje po konstelaciji, v kateri se godita razkritje in skritje, v kateri se godi to bistvujoče resnice same.« (Heidegger 2003b: 43)

18 Postavje izziva v razpoložljivost in s tem izpodriva poietično razkrivanje, ki prisotnemu dopušča, da vznikne v kazanje na njemu lasten način. V tem je posebnost razkrivanja moderne tehnike.

19 »Das Ereignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliebt hat.«

Našo obravnavo vprašanja odgovornosti nadaljujmo pri vprašanju »rešilnega«. To morda najbolj neposredno kaže na prisotnost vprašanja odgovornosti v ozadju Heideggrovih tematizacij po-stavja.

Kot smo že nakazali, je tematizacija postavja hkrati že tudi tematizacija neke posebne ogroženosti, in sicer ogroženosti samega razkrivanja. V tem smislu spis *Vprašanje po tehniki* odpira miselno razločitve umetnosti in tehnike. Vendar mišljenju odpira tudi rešilno po-stavja:

»Prav v po-stavju, ki grozi, da bo človeka potegnilo v postavljanje na razpolago [*Bestellen*] kot dozdevno edini način razkrivanja ter človeka s tem peha v nevarnost, da bi žrtvoval svoje svobodno bistvo – prav tej skrajni nevarnosti prihaja na dan najpri-stnejša, neporušena pripadnost človeka v omenjeno dopuščanje [*das Gewährende*], če predpostavimo, da pričnemo v tem, kar je za nas, paziti na bistvo tehnike.« (*Heidegger 2003b: 42*)

Predpostavka tega »prijajanja na dan« je povezava med *währen* in *gewähren*, med trajanjem in dopuščanjem (trajanja), pri čemer traja, kar je dopuščeno (2003b: 41–42). Tudi po-stavje traja, vsako usojenje razkrivanja se godi iz dopuščanja, po katerem človek šele deleži na razkrivanju. Po-stavje z izzivanjem razpoložljivega človeka spravlja na pot razkrivanja. Še več, postavje se godi v bistvujočem, pusti »človeka trajati – doslej sicer brez vednosti, vendar v bodoče morda z večjo vednostjo – kot tistega, ki je potreben za varstvo bistvovanja resnice. Tako se kaže vzhajanje rešilnega.« (2003b: 43)

V tem smislu se je ponovno potrjuje, da je za razumevanje Heideggrove izpeljave bistven ravno pomik k verbalnemu razumevanju, ki tematizira trajanje (priso-tnega). Substantivi metafizike so v tem pogledu tako ovira kot možnost drugač-nega premisleka.

Vrnimo se k vprašanju pridobitve bistvujočega, ki se v *Stavku o identiteti* odpira z srečanjem človeka in biti v »enostavnem«, tj. v dogodju. Zapora te pridobitve se kaže v kajstvih kot splošnostih. Splošnost se ne odpira oz. ne more dogodevajoče odpreti kot »*singulare tantum*« (Heidegger 2002: 25).

Dogodje ne moremo obravnavati kot nekaj splošnega, ker se tisto, kar imenuje-mo dogodje dogodeva kot (neko) edino [*einzig*] in v tem smislu sploh *ni* neko števno. Tako kot ni neko večkratno, tudi ni neko enkratno, edinstveno. Težav-nost, v katero smo tu postavljeni, je težavnost prevladanja metafizičnega razu-mevanja same identitete, za katero Heidegger v *Stavku o identiteti* piše, da jo je potrebno razumeti drugače, iz same povezave v identiteti kot skupaj mišljenega

identičnega, »istega«, o katerem govori Parmenid. Bit je pri tem potrebno razumeti (2002: 15) kot lastnost tako pojmovane identitete za razliko od metafizičnega pojmovanja, po katerem je identiteta lastnost biti (identitetno pojmovanje biti). Toda, kar je res ključno za našo obravnavo, je vprašanje, kako se ta drugačen pogled kaže v razumevanju razmerja med človekom in tehniko. Sopripadnost človeka in biti tematizira Heidegger v močnem smislu: človek in bit sta drug drugemu dana v imetje [*übereignet*]. Njuno sopripadnost [*Zusammengehören*] razume iz *gehören* torej iz prednosti pripadnosti pred skupaj [*Zusammen*], ki ga lahko razumemo preveč v smislu zveze, *connexio*, dveh sicer ločenih delov, npr. dialektično. V *Gehören* je poudarek na *hören*, slišati (skupaj), s čemer je izpostavljena kvaliteta zgoraj naznačene identitete, v kateri se najdeta skupaj tako bit kot človek. Kolikor samo vprašanje odgovornosti razumemo iz tako pojmovane identitete, odpremo možnost takšnega premisleka tehnike, ki se v odgovornosti srečuje s svojo najbolj samolastno možnostjo. Ta možnost ni več *animal rationale*,²⁰ ni več predstavn način metafizičnega mišljenja, pač pa je skok in spust v področje sopripadnosti biti in človeka. To področje je področje enostavnosti, kolikor v njem ne gre za nek *connexio*, ki bi ga bilo šele potrebno naknadno vzpostaviti. Kot smo že naznačili, pa je pri tem za samo razumevanje ključen prehod k verbalnemu razumevanju, ki odpira »bistvujoče«.

Če smo po eni strani izpostavili neštevnost dogajanja dogodja oz. nemožnost dogodja kot nečesa splošnega, kako je potem s tehniko? Ali ni – dodajmo – njena značilnost ravno replikabilnost kot uprimerljivost eidetičnega? Kakšne posledice ima to za razmerje med postavljen in dogodjem? Kako je potem z *Umschlag*, s »preobrnitvijo« postavlja v dogodje? Ali ni pri tem odločilna ravno trenutnost te zaobrnitve, ki se na da zvesti na nek kontinuum?

Morda kaže temo replikabilnosti, ki smo jo odprli, razumeti v drugi smeri kot temo nadomestljivosti, o kateri spregovori Heidegger v *Seminarju iz Le Thora* (2005: 368–367):

»Eden od bistvenih momentov načina biti sedanjega bivajočega (razpoložljivosti za načrtno usmerjeno potrošnjo) je nadomestljivost, dejstvo, da vsako bivajoče postaja bistveno nadomestljivo v igri, ki je postala splošna in v kateri je vse nadomestljivo z vsem. Biti je danes biti nadomestljiv.«

To pa je prav izguba človeškosti v vsesplošni nadomestljivosti, s tem pa tudi tista temeljna ogroženost razkrivanja v smislu katere je rešilno nezvedljivo na kontinuum nadomestljivosti, vpogled mišljenja (*er-eigenen* kot *er-äugen*, *erblicken*), ki

20 Torej resnica kot pravilnost.

je že tudi vskok v breztemeljno, pojmovano v razliki do metafizične biti kot temelja (Heidegger 2002: 20).

V zgoraj naznačenem smislu je torej potrebno v razmerju med človekom in bitjo iskati nastavke za tematizacijo vprašanja odgovornosti v sobesedilu razmerja med človekom in tehniko. Pri tem se ponovno pokaže, da ima pri tej tematizaciji odločilno vlogo premik iz pojmovanja resnice kot pravilnosti k resnici kot eksistentni svobodi in s tem iz svobode subjekta²¹ (kot pritike subjekta) v svobodo tu-bitu. V tem smislu se vračamo k tistemu mestu iz *Spisa o bistvu resnice* (1997b: 18), na katerem je svoboda (tu-bitu) tematizirana kot tista, ki »ima« človeka (in ne obratno), kolikor že sama tu-bit »ima« človeka. Možnost svobodnega razmerja do tehnike jemljemo v tem smislu kot možnost takšnega premisleka tehnike, ki ni že vnaprej protitehničen in še manj katastrofičen ali celo apokaliptičen, temveč tehniko obravnava z vidika njenih možnosti, ki pa so hkrati možnosti same tu-bitu. Problematična ni sama tehnika – bistvo tehnike ni nič tehničnega –, temveč tehnična interpretacija sveta, ne zgolj novoveški mehanicizem, temveč »tehnična« razlaga bivajočnosti (tj. biti bivajočega), tj. razlaga, ki jo določa *techne* in *eidos* oz. *idea* kot bit bivajočega (in torej izhaja iz eidetske določitve *ousie*). V tem smislu lahko Heidegger (v navezavi na obravnavo Hebla glej 2005: 340) govori širše (seveda v sobesedilu obravnave bitne zgodovine) o tehnično izgrajeni zgradbi sveta ter nujnostjo novega odnosa med človekom in tehniko kot odnosom med človekom in to tehnično izgrajeno zgradbo sveta [*dem technisch ausgebautem Weltgebäude*]. Ta novi odnos je po našem prepričanju moč najti le onkraj instrumentalnosti tehnike, ob upoštevanju, da je tehnika tako kot človek soudeležena v resnici kot razkrivanju.

148

²¹ Te Heideggrove opredelitve so težavne z vidika poskusov interpretacije njihovih posledic. Tako npr. Hans Jonas v svojem delu *Princip odgovornost* razvija razlikovanje med etičnimi držami – z vidika občutka odgovornosti – glede na njihov odnos do predmeta tega občutka. Pri tem razlikuje med etičnimi držami, ki se ravna po predmetu tega občutka, ali pa po samem subjektu. Jonasova obravnava sicer izhaja iz ugotovitve, da z vidika nekega objektivno dobrega potreben ne le um, temveč tudi občutek, sicer objektivno dobro ne more zavladati naši volji – afektom mora vladati nek afekt – zato v ospredje tematizacije postavlja »*Gefühl*«. Jonas Heideggrovo pozicijo umešča med etične drže, pri katerih se etično ne orientira po predmetu:

»Pri teh ne gre za 'kaj' delovanja, temveč za njegov 'kako'. Moderni ekstrem te etike subjektivne naravnosti je eksistencializem (prim. Nietzschejevo 'voljo do volje', Sartrovo 'avtentično odločitev', Heideggrovo 'samolastnost' [Eigentlichkeit] in odločenost [Entschlossenheit], itd.), pri katerih objekt v svetu že sam na sebi opremljen z zahtevo do nas, temveč mu pomen izbere naš strastni interes. Tu v največji meri vlada svoboda Sebstva.« (2003, 167)

Jonasova umestitev samolastnosti in odločenosti v horizont subjektivne naravnosti skupaj z eksistencializmom itd. je – in to je še najmanj, kar lahko rečemo – nenavadna, če vemo, da je ravno Heidegger vnet kritik eksistencializma kot subjektivizma, ki poleg tega še ohranja tradicionalno pojmovanje bistva kot kajstva. Po drugi strani pa Jonas s tem Heideggru le priznava etično razsežnost. Nenavadna umestitev Heideggrova slejkoprej kaže na vse težave, s katerimi se srečuje mišljenje pri opuščanju novoveškega predstavnega načina predmetnosti predmeta.

Dodaten poudarek na tehnični interpretaciji sveta je potrebno upoštevati, tu si dovolimo kratek ekskurz, ker Heidegger tudi sicer v svojih delih iz tridesetih let tematizira strojne analogije – torej v nekem zelo širokem smislu zakritje biti v novoveški metafiziki in v nekem ožjem smislu v novoveškem mehanicizmu – v zvezi z obravnavo bitne zgodovine in usodo *physis* oz. njeno transformacijo v *natura*. Heidegger (1997a: 174) tematizira namreč bistvo stroja kot tisto – pri tem se navezuje na izpeljavo novoveško določitve resnice kot gotovosti predstavljanja in izgotavljanja iz bistva tehnike – po katerem »narava postane šele zagotovljena in zato 'resnična' narava [gesicherte und d.h. 'wirkliche' Natur].« :

»Šele iz bistva tehnike kot po zahodni metafiziki utemeljene in z njeno zgodovino določeni temeljni obliki razvitja resnice kot zagotavljanja predmetnosti bivajočega lahko šele dojamemo bistvo 'stroja'.« (1997a: 178)²²

Vladavina pred-stave je vladavina popredmetenja bivajočega, ki se stopnjuje vse do njegove popolne nadomestljivosti, o kateri smo že spregovorili. Svoboda se razpira v odmiku od tega pred-stavnega načina, ki se gledano iz druge smeri razpira tudi v tisto enostavno. Vendar je ključna za razumevanje Heideggrove tematizacije prav nerazpoložljivost tako pojmovane svobode. Svobode nimamo, svoboda »ima« nas. Zagotovljena narava – oslabljeni *physis* – v tem smislu ni področje svobode, ravno kolikor je zagotovljen in s tem razpoložljiv kot naredljiv, kot področje vsakršne naredljivosti, ki se stopnjuje do vsakršne nadomestljivosti. Kolikor pa bit v smislu že naznačene sopripadnosti »... potrebuje, da bi se odprla, človeka kot tu svoje odprtosti« (Heidegger 2005: 370)²³, se odpira tudi področje nenadomestljivosti vsake posamezne odgovornosti, njena individualizacija onkraj instrumentalnosti tehnike.

149

Literatura:

- Heidegger, Martin (1977) *Holzwege*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
 (1990) *Identiteta in diferenca*. Prevedel Tine Hribar. Maribor: Založba Obzorja.
 (1996) »Fenomenološke interpretacije k Aristotelu«, *Phainomena*, VI/15-16, (str.) 10–46.
 (1997a) *Bessinung*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.
 (1997b) *Bit in čas*. Prevedli Tine Hribar, Valentin Kalan, Dean Komel, Andrina Tonkli Komel, Aleš Košar in Ivan Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.
 (1997c) *Vom Wesen der Wahrheit* (8., dopolnjena izdaja). Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

22 »Aus dem Wesen der Technik als einer durch die abendländische Metaphysik gegründeten und durch ihre Geschichte bestimmten Grundform der Ausfaltung der Wahrheit als Sicherung der Gegenständlichkeit des Seienden wird erst das Wesen der 'Maschine' greifbar.«

23 »Das Sein aber braucht, um sich zu öffnen, den Menschen als das Da seiner Offenbarkeit.«

(2001) *Sein und Wahrheit*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

(2002) *Identität und Differenz*. Stuttgart: Klett-Cotta.

(2003a) *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

(2003b) *Predavanja in sestavki*. Prevedli Tine Hribar, Andrina Tonkli Komel, Aleš Košar in Ivan Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.

(2005) *Seminare*. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1989) »Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont«. V: *Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Biemel, Walter in Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (ur.), (str.) 25–46. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

Jonas, Hans (2003) *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.

Kawahara, Eiho (1989) »Technik und Topologie des Seins im Denken Martin Heideggers«. V: *Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Biemel, Walter in Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (ur.), (str.) 47–66. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

Komel, Dean (1999) »Das Geheimnis des Begegnens«. V: *Annäherungen – Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit*, Komel, Dean (ur.) Ljubljana: Založba Nova revija.

(2007) »Heideggrova opredelitev bistva resnice in spis Platonov nauk o resnici«. V: *Resnica in resničnost sodobnosti*, Komel, Dean (ur.), (str.) 29–49. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.

150

Lessig, Lawrence (2005) *Svobodna kultura*. Prevedla Polona Glavan. Ljubljana: Založba Krtina.

Nielsen, Catrin (2006) »O titaničnem. Vprašanje bistva »razbrzdane« tehnike«, *Phainomena*, XV/55-56, (str.) 101–133.