



Martin Heidegger: Predavanja in sestavki, prevedli, Tine Hribar, Andrina Tonkli - Komel, Aleš Košar, Ivan Urbančič, strokovni pregled Andrina Tonkli - Komel in Dean Komel, ISBN 961-213-115-5, Slovenska matica, Ljubljana 2003

Janko Lozar

**272** Knjiga *Vorträge und Aufsätze* je prvič izšla pri založbi Günther Neske v Pfuldingenu. Preden je dosegla poslovenjeno obliko, je doživela že svoj osmi ponatis. Slovenski prevod ohranja Heideggrovo osnovno razdelitev na tri dele: Prvi del obsega tekste »Vprašanje po tehniki«, »Znanost in osmislitev«, »Prevladanje metafizike« in »Kdo je Nietzschejev Zaratustra«. Drugi del »Kaj se pravi misliti«, »Gradnja, prebivanje in mišljenje«, »Stvar« in »... Pesniško domuje človek ...«. Tretji del pa spise »Logos«, »Moirā« in »Aletheia«. Ni treba posebej izpostavljati, da je Heideggrova razdelitev poslušna zadevi Heideggrove hermenevtične krožne poti. V »Znanosti in osmislitvi« je podana razlika med izobrazbo in osmislitvijo, ki bi lahko veljala kot glavno vodilo pričujočega dela: ker se je treba v filozofiji najprej izobraziti in današnja filozofska izobrazba (Bildung) sledi zgledu (Vorbild) novoveške filozofije, je polje osmislitve (Besinnung) v *Predavanjih in sestavkih* vseskozi usmerjeno k in proti kartezijski paradigmi mišljenja, ki se zasnavlja v subjektiviteti subjekta.

Pred nami je Heidegger v malem. Če smo se pred tem v slovenskih prevodih srečevali bodisi z zgodnjimi deli (*Bit in čas*) in s posameznimi vidiki filozofije (*Platonov votlinski svet*, *Na poti h govornici*, *Uvod v metafiziko*, *Izvor umetniškega dela*, *Razjasnjenja k Hölderlinovi poeziji* itn.), je zdaj pred nami zgoščena oblika Heideggrovega projekta. S posameznimi predavanji smo se v

---

prevodih že srečali (»Vprašanje po tehniki« je izšlo spod prevodnega peresa Ivana Urbančiča v *Izbranih spisih* že leta 1967, »Znanost in osmislitev« leta 1984 v prevodu Tineta Hribarja v *Novi reviji*, »Prevladanje metafizike« v *Phainomeni* leta 1999 (prevod Aleš Košar), »Kdo je Nietzschejev Zaratustra« (1994) v *Phainomeni* (prevod Andrina Tonkli-Komel), »Kaj se pravi misliti« (1998) v *Phainomeni* (Košar), »Gradnja Prebivanja Mišljenja« (1998) v reviji *Arhitektov bilten* (Košar), »... Pesniško domuje človek ...« (1986) v *Novi reviji* v prevodu Tineta Hribarja in Nika Grafenaureja. V celotni knjigi so torej sveže prevedeni le štiri sestavki: »Stvar«, »Logos«, »Moira« in »Aletheia«.

Ker je, kot rečeno, pričujoče delo Heidegger v malem, bo recenzija le skromna ubeseditev, bolj povzetek kot poglobitev Heideggrovega zajetnega miselnega podjetja. Kakšna je okvirna zastavitev? Če se v prvem delu osredotoča na problem znanosti in tehnike, se v drugem delu posveti osmislitvi, se pravi novovoveškemu mišljenju, ki gre na pot k stvari sami. Tretji del pa tvorijo tri interpretacije starogrške, predsokratske misli, ki utemeljujejo Heideggrov drugačen pristop k novoveški filozofiji kot drugačno možnost filozofije.

Vendar je ta delitev, če jo vzamemo zares, preveč ostro začrtana, saj se skozi vse tekste ohranjajo vsi elementi kot ključna vprašanja filozofije. Nekako tako kot pri Spinozovem popolnem diamantu, kjer je vsaka faseta že odblesek drugih. A s to razliko, da se pri Heideggru glavni poudarek s popolne absolutne substance Vrhovnega Bivajočega premesti v samo osredje kot breztemeljni temelj človeka, sveta in govornice.

**273**

V prvih dveh predavanjih (»Vprašanje po tehniki« in »Znanost in osmislitev«) je ključna misel ta, da je znanstveno biti odločilnostni način biti novoveškega človeka, pri čemer gre Heideggru predvsem za to, da je bistvo *techne*, tehničnega, kot ga zasnujeta moderna filozofija in znanost, *le eden od načinov razkrivanja resnice*. Da bi to postalo bolj evidentno, se Heidegger povrne k Aristotelu, ki v *Nikomahovi etiki* (VI. knjigi) imenuje *techne* kot *eno* od poti k resnici (aletheuein). Že tu imamo hermenevtični krog v malem, če ne v velikem! Da bi problematiziral novoveško resnico človeka, Heidegger poseže po starogrški resnici, a je v tem poseganju že včitovalec (Einleser) kot osmišljujoči interpret izročila.

Tehnični način razkrivanja biti dobi pri Heideggru svoje ime: *Gestell*, postavje. Osnovni način dogodevanja človeka in sveta v in skozi postavje je izzivanje

---

bivajočega v razpoložljivi obstanek. Predmet se tako (bitnozgodovinsko) pretvori v razpoložljivi obstanek, ki obstane le toliko, da je takoj na razpolago za nadaljnje razpolaganje. (Primer elektrarne na Renu, kjer je Ren vgrajen v elektrarno kot zgolj razpoložljiv v svoji energiji, ki je nadalje na razpolago za poganjanje strojev, ki so na razpolago ...). Ključna je razlika med proizvajanjem in izzivanjem (Hervorbringen in Herausfordern). Če je proizvajanje kot *poiesis* bistveno določilo tehnike v predmoderini dobi, ki neko stvar privede na plan v okrožju njene resnice, pa je izzivanje v razpolaganje »iz sklepa resnice spahnjeno«. Kot primer nam lahko služi novinarska resnica, ki je obelodanjena le za razpolaganje z emocijami bralca, ki novico kot informacijo prevzame le zavoljo učinkovite kritike ali zagotovitve boljšega funkcioniranja družbe. Ne da bi se ob besedi kot taki kakor koli zaustavil in osmišljaj povedano. To vnaprej onemogoča jutrišnji časopis, ki zahteva ovržbo (premisleka) včerajšnjega kot že arhiviranega. In podobno »produktivnost brez premisleka« lahko diagnosticiramo marsikje, ne nazadnje tudi v pričujoči recenziji, ki naj bi predvsem »pravočasno« reciklirala smisel knjige za vedoželjnega bralca, da bo na razpolago za dokazovanje strašnega spektra prebranega in osvetljevanje novega vidika Heideggrove misli. Da temu le stopimo na prste, takoj povejmo, da je ta recenzija kot povzetek Heideggrove knjige popoln neuspeh. Da pa ne bi bila povsem nezadostna, locirajmo vsaj en njen problem – recenzija brez vsaj ene zagate je zgolj reciklaža. Šteli si bomo za uspeh, če ta del recenzije v tem nenehno brnečem revialnem stroju ne bomo mogli šteti za nekaj koristnega, če bo zalomil koristnost povzemanja kot »blesk nekoristnega« (str. 77). A še to kot le iver v očesu, saj je kratkosapna kritika kot nagla ovržba enaka večjemu zgolj povzemanju. Zato še trmasto dodajmo, da kritika ne bo »uspešna«, ne sme biti, če naj nas napoti v polje mišljenja.

274

Rekli smo, da je vzgoja v filozofiji danes izobraževanje v novoveškem načinu mišljenja, njena osmislitev pa naj bi ta pogon spotaknila kot odblesk nekoristnega premisleka samoumevnega, ki vlada vse od Descartesa naprej. In ali lahko kako drugače opredelimo Heideggrovo tukajšnje soočenje z Nietzschejevo mislijo, predvsem v »Prevladanju metafizike« in »Kdo je Nietzschejev Zaratustra«? Težko. Že ves čas ubadanja s Heideggrovo interpretacijo Nietzscheja, ki sicer upravičeno velja za doslej najtemeljitejši premislek »Zarastrove filozofije«, nas z nejevoljo navdaja nekaj, kar je šele ob vnovičnem branju pričujočega Heideggrovega dela prišlo do neke minimalno zadovoljive evidence: Heidegger o Nietzscheju govori predvsem kot učitelj, ki skozi interpretacijo daje predvsem *z gled* (Vorbild), *kako naj ne bi mislili*. Ves čas sviri

pred nihilističnostjo volje do moči kot volje do volje. Da pa to ni dovolj, pove že sam: izobrazba je brez osmislitve prazna. Namesto da, sledeč Heideggru, ki je Nietzscheja označil za maščevalca par excellence, tudi sami Heideggra zaznamujemo kot maščevalneža par excellence na kvadrat, raje prisluhnimo tistemu osmišljujočemu pri obeh, definitivno mislecih. Vsako izigravanje enega na račun drugega spada »le« k izobraževanju, k uobličanju obraza obeh. Seveda je to potrebno, da ne ostanemo »brezobrazni«, se pravi neizobraženi ali nedostojni izročila. A treba se je zazreti mislecema v oči, da ne ostanemo le pri popredmetenem, obvladanem njune misli, da stopimo v živ razgovor s tistim, kar »tišči« oba.

Kaj je tisto isto, kar prihaja silovito k besedi v pisanju obeh? Problem volje. Heidegger zavezujoče pravi, da je bit moderne metafizike volja. Že pri Descartesu postane volja osnovno določilo cogita (v *Strasteh duše*); pri Kantu je volja kot srčika kategoričnega imperativa jedro praktičnega uma, ki naj bi čisti um najstveno vodila k presežnemu kot teoretsko nespoznavnemu. Tudi Fichte kot sistematik Kanta postavi človeški jaz pod obnebjne absolutnega jaza, ki je samopostavka, se pravi volja do samobiti. Schelling govori o volji kot prabiti, Schopenhauer o volji do življenja kot temeljnem karakterju vsega in nazadnje Nietzsche o volji do moči.

Heidegger pa neposredno sodi (str. 80): »Preden se bit lahko dogodi v svoji začetni resnici, se mora zlomiti bit kot volja.« Temu lahko po branju in razmišljanju o bistvu tehnike kot postavju le pritrldimo. Moderni človek si z voljo zagotavlja trdno pozicijo med vsemi relativnimi stvarmi prek vselejšnjega razpolaganja z vsem kot izzivanjem vsega v vselej znova izzvano. Če tu opletamo z besedami kot riba z repom, in to drži kot pribito, to delamo zato, da se pokaže zazankan karakter in bistvo novoveškega človeka, ki misli, da on sam odloča o svoji usodi, da sam izziva vse okoli sebe. Če bi bilo to res, bi lahko pisali lepše stavke s klasično lepim sosledjem subjekta, predikata, objekta in še kakega ne preveč baročnega prislovnega določila. A to ni resnica. In ker nam gre za resnico, za drugačno osmislitev, se moramo žal zaplesti v klobasanje. Zato ne moremo zgornjega stavka zavoljo slogovne lepote že kar zaključiti s prislovnim določilom »med vsemi relativnimi stvarmi«. Dodatek »vselejšnje razpolaganje kot izzivanje vsega« in še naprej »v vselej znova izzvano«, s poudarkom na *kot* usmerja na bistveni način biti, na *kako* tega subjektovega dogajanja v predikatu »zagotavljati«. Stavek je slogovno zagoveden zato, ker mora naknadna razlaga kazati nazaj na bitni karakter predikata, ki opredeljuje subjekt, *in ne obratno*.

---

(V tem je nenazadnje smisel refleksije intencionalnosti zavesti pri Husserlu). Tako Heidegger pravi v »Prevladanju metafizike« (98): »Nastane mnenje: človeška volja je izvor volje do volje, medtem ko volja do volje šele hoče človeka, ne da bi [človek] lahko izkusil bistvo volje.« zato je mišljenje biti *per se* kritika moderne subjektivitete, saj se »bitologija« kot izvorno zgodovinsko dogodevanje ne vrši na ravni bivajočega, ne na ravni objekta ne na ravni subjekta, marveč prav v sredini tistega odlikovanega predikata »je«, ki šele daje, izziva in usoja človeku kot subjektu in stvarjem sveta kot objektom, da so na novoveški način prebivanja.

Tako da ni človek tisti, ki izziva vse v izzivanje, marveč je sam način biti tisti, ki kot izzivanje izzivanja določa način naravnosti za srečevanje z objekti – prav na ta način. Moderni subjekt torej ni samopostavljalec, Postava in Tetik. V ta način biti ga prej izziva značaj biti. Že dobrih petsto let si domišljamo, da postavljamo vse, vključno s samimi sabo. Da torej razpolagamo z vsem. A v ugovor ni dovolj reči, da recimo ne razpolagamo s smrtjo, rojstvom, ljubeznijo, časom itn. češ, za filozofijo in znanost to velja, za življenje pa ne. Iz česa pa izraščajo filozofija, um, znanost, če ne iz življenja? Zato se moramo v filozofiji lotiti premisleka in dopustitve nerazpoložljivega in nepostavljivega. Zato moramo navsezadnje delati silo govoric, da bi ji pustili biti drugače. Zato moramo povzročati mučnine v želodcu bralca z obratom stavka »Subjekt je objekt« v »Je« daje subjekt in objekt«. In da bit ni v identiteti z bivajočim, da je človek prav v tej razliki, da zmore različne načine biti k bivajočemu, samemu sebi ...

276

Če se vrnemo k Nietzscheju: po Heideggru naj bi bilo Nietzschejevo preiganje metafizike »le dokončno zazankanje v metafiziko« (str. 87). Še enkrat: ne gre nam za to, da porečemo, da to ne drži, da se Heidegger moti. Gre nam za stvar samo, za življenje, ki se tako pri Heideggru kot pri Nietzscheju razkriva tudi drugače kot novoveško na način vseskoznega razpolaganja.

Ker gre tu vendarle le za recenzijo kot v sebi zalomljen povzetek, bodimo kratkorečni in namigujoči: Odgovorno soočenje z nemodernim Nietzschejem se zgodi v preišljevanju o najbolj brezdanji misli, večnem vračanju enakega. Le da moramo opustiti metafizično shemo *esse esentia* in *esse existentia* in vzeti nase ontološko diferenco kot refleksijo načinov danosti cogita. Tako ne moremo več misliti tako, da je volja do moči bistvo človeka in stvari sveta, ki eksistirajo na način večnega vračanja enakega. Če je Heidegger za velika imena Nietzschejeve filozofije izbral voljo do moči, nihilizem, prevrednotenje vseh

vrednot, nadčloveka in večno vračanje enakega, bomo mi, poslušno ontološki diferenci, storili drugače. Namesto volje do moči, *ki zapira možnost osmislitve*, bomo prisluhnili temu, kar se oglašča v imenu *Machtgefühl*, občutje moči. Namesto razpoloženja gotovosti, ki naj bi bilo temeljno določilo subjektivitete, bomo govorili o *Heiterkeit*, *vedrini*, v razliki od razglašnosti, neubranosti resentimenta, *Geist der Schwere*, duha teže. Se pravi, da bomo pristopili k Nietzscheju osmišljujoče, ne pa več izobraževalno, svareč pred zmotnim in nevarno nihilističnim. Vstopili bomo preko razpoloženja vedrine, o kateri Nietzsche govori na številnih mestih. *Ključni zlom biti kot volje se zgodi že pri Nietzscheju.*

Ali lahko trdimo, da sta pastirja v *Zaratustri*, ki je izkusil grozo in gnus ničnosti večnega vračanja enakega (bivajočega), zgrabila smeh in vedrina zato, *ker je sam tako hotel?* Ali je v sesutju, somraku malikov kot odblesek nekoristnega že blisnila vedrina kot razpoloženje, ki ni nič razpoložljivega? Tako da moramo govoriti o dveh večnih vračanjih enakega? Enem, ki se daje človeku duha teže in resentimenta, ki ga žene vseenost večno dolgočasnega in nikoli pravega vračanja enakega? In drugem, ki je večno vračanje enakega vznika razpoloženja vedrine v sovisju s tesnobo/grozo zgolj ničča? Torej enkrat na ravni bivajočega, drugič na ravni biti? Zakaj Heidegger govori le o odlikovanem razpoloženju tesnobe, v katerem se daje bit, nič pa o vedrini, o kateri govori Nietzsche (in Held)?

**277**

Ta vprašanja naj zalomijo koristnost recenzije in tudi pričakovanja površnega bralca. In kar naj pokažejo, da je meni kot piscu recenzije marsikaj nejasno, pa vendarle rado prihaja grgrajoče k besedi.

Heidegru ne smemo delati krivice. V *Predavanjih in sestavkih* je predvsem osmišljujoč, tako glede bistva tehnike kot izvirnega smisla Heraklitove in Parmenidove misli. V slednjem ostaja bržkone nepresegljiv. A z Nietzschejem se je le treba soočiti drugače, saj je navsezadnje, kot pravi sam Heidegger v »Kdo je Nietzschejev Zaratustra« (str. 136), »z Nietzschejevo mislijo večnega vračanja enakega mišljenju namenjeno osvetljevanje bistva tehnike«. To pa ni nič tehničnega. In znanost o tem ne misli. To premišljata med drugimi Nietzsche in Heidegger. In ker se bit daje izvorno v razpoloženju, bodi pot kritičnega premisleka moderne metafizike pot k razpoloženju. Razpoloženje namreč ni nič razpoložljivega. Sta slišala, stavčni in filozofski subjekt?

---