

RAZPRAVA MED ERNSTOM CASSIRERJEM IN MARTINOM HEIDEGGERJEM V DAVOSU¹

Cassirer: Kaj razume Heidegger pod novokantovstvom? Kdo je nasprotnik, na katerega se Heidegger obrača? Mislim, da komajda obstaja pojem, ki bi bil tako nejasno zamejen, kot je pojem novokantovstva. Kaj si Heidegger predstavlja, ko na mesto novokantovske kritike postavlja svojo lastno fenomenološko? Novokantovstvo je grešni kozel novejšje filozofije. Toda pogrešam obstoječega novokantovca. Hvaležen bi bil za razlago o tem, kje natančno tu tiči nasprotje. Verjamem, da se ne izkaže prav nobeno bistveno nasprotje. Pojma novokantovstva ne smemo določati substancialno, ampak funkcionalno. Ne gre za vrsto filozofije kot dogmatičnega sistema, ampak za smer vpraševanja. Moram priznati, da sem tu v Heideggerju našel novokantovca, kakršnega v njem nisem pričakoval.

Heidegger: Če naj najprej naštejemo imena, potem rečem: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. Kar je skupno novokantovstvu, lahko razumemo le iz njegovega izvora. Njegova geneza je zadrega filozofije ob vprašanju, kaj ji pravzaprav sploh še ostane v celoti spoznanja. Okoli leta 1850 je tako, da so tako duhoslovne kot naravoslovne znanosti zasedle celoto spoznatnega, tako da se postavi vprašanje: kaj sploh še ostane filozofiji, če

¹ Prevedeno po »Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger«. v: Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt na Majni, V. Klosterman, 1991, str. 274-296.

Razprava med Ernstom Cassirerjem in Martinom Heideggerjem je potekala v Davosu med 17. marcem in 6. aprilom 1929, na konferenci, kjer naj bi govorili na temo »človeška narava« pred občinstvom sestavljenim iz študentov filozofije in medicine. Zapisala sta jo J. Ritter in O. F. Bollnow, ki sta bila prisotna na seriji seminarjev, kjer je Heidegger predaval na temo »Kantova Kritika čistega uma in naloga utemeljitve metafizike«, Cassirer pa naj bi med drugim predaval tudi o filozofski antropologiji, posebej o problemu prostora, jezika in smrti. Heidegger je na seminarju predstavil svojo interpretacijo Kantove *Kritike čistega uma*, ki jo je potem še isto leto objavil kot *Kant und das Problem der Metaphysik*. Op. ur.

je celota bivajočega razdeljena med znanostmi? Ostane samo še spoznanje znanosti in ne bivajočega. In s tega stališča je potem določen povratek h Kantu. Kanta so zategadelj videli kot teoretika matematično-fizikalne spoznavne teorije. Spoznavna teorija je vidik, s katerega se Kant obravnava. Še sam Husserl je med leti 1900 in 1910 v določenem smislu padel v naročje novokantovstvu.

Pod novokantovstvom razumem pojmovanje *Kritike čistega uma*, ki ti sti del čistega uma, ki pripelje do transcendentalne dialektike, razlaga kot teorijo spoznanja z ozirom na naravoslovne znanosti. Gre mi za to, da pokažem, da je bilo to, kar se je tu izpostavilo kot teorija znanosti, za Kanta nebistveno. Kant ni hotel podati teorije naravoslovnih znanosti, ampak je hotel prikazati problematiko metafizike, in sicer ontologije. Za kar mi gre, je, da vsebinsko jedro pozitivnega dela *Kritike čistega uma* dejansko vgradim v ontologijo. Na podlagi moje interpretacije Dialektike kot ontologije, verjamem, da lahko dokažem, da je problem videza v transcendentalni logiki, ki je pri Kantu, kakor se sprva zdi, le negativno prisoten, dejanski problem, da je tisto vprašljivo: ali je videz le dejstvo, ki ga ugotovimo, ali moramo celoten problem uma razumeti tako, da od vsega začetka zapopademo, kako videz nujno pripada naravi človeka.

Cassirer: Cohena razumemo pravilno le, če ga razumemo historično, ne pa zgolj kot spoznavnega teoretika. Svojega lastnega razvoja ne razumem kot odvrnitev od Cohena. Seveda se mi je v toku mojega dela veliko stvari izkazalo drugačnih, in predvsem sem sicer pripoznal položaj naravoslovnih znanosti, ampak te so lahko le paradigma, ne pa celota problema. In enako velja za Natorpa. Zdaj pa k Heideggerjevimi sistematičnim osrednjim problemom.

V eni točki soglašava, namreč ker se meni tudi zdi, da je produktivna upodobitvena moč za Kanta zares osrednjega pomena. K temu me je vodilo moje delo na simbolnem. Tega ne moremo razrešiti, ne da bi ga zvedli na zmožnost produktivne upodobitvene moči. Upodobitvena moč je zveza vsega mišljenja z zorom. Kant upodobitveno moč imenuje *synthesis speciosa*. Sinteza je osnovna zmožnost čistega mišljenja. Toda Kantu ne gre za sintezo nasploh, ampak v prvi vrsti za sintezo, ki se poslužuje vrste. Toda ta problem vrste vodi v jedro slikovnega, simbolnega pojma.

Če pogledamo celoto Kantovih del, silijo na dan veliki problemi. En od teh je problem svobode. To je bil zame vedno Kantov pravi glavni problem. Kako je svoboda možna? Kant pravi, da se tega vprašanja tako ne da dojeti. Dojamemo lahko le nedojemljivost svobode. Nasproti temu bi zdaj rad postavil Kantovo etiko: Kategorični imperativ mora biti določen tako,

da postavljen zakon ne velja zgolj za človeka, ampak za vsa razumska bitja nasploh. Tu je na lepem ta nenavaden prehod. Omejenost na eno določeno sfero nenadoma odpade. Etično kot tako vodi preko sveta pojavov. To je vendar tisto odločilno metafizično, ki tukaj na tem mestu izvrši preboj. Gre za prehod k *mundus intelligibilis*. To velja za etično in v etičnem je dosežena točka, ki ni več odvisna od končnosti spoznavajočega bitja, ampak je tu zdaj absoluten zakon. Tega se ne da zgodovinsko osvetliti. Lahko rečemo, korak, ki si ga Kant ni upal storiti. Ampak mi tega dejstva ne moremo zanikati, namreč da je problem svobode tako zastavljen, da predre izvorno sfero.

In to se navezuje na Heideggerjeva izvajanja. Izrednega pomena shematizma ne moremo preceniti. Na tej točki je v interpretaciji Kanta prišlo do največjih nesporazumov. Ampak v etičnem je prepovedal shematizem. Kajti reče: Naši pojmi svobode itd., so uvidi (ne spoznanja), ki se ne pustijo več shematizirati. Obstaja shematizem teoretičnega spoznanja, ne pa praktičnega uma. Obstaja kvečjemu nekaj drugega, to, kar Kant imenuje tipika praktičnega uma. In med shematizmom in tipiko dela razliko. Pomembno je razumeti, da ne moremo naprej, če se tu spet ne odrečemo shematizmu. Shematizem je tudi za Kanta *terminus a quo*, ne pa *terminus ad quem*. V *Kritiki praktičnega uma* nastopijo novi problemi, sicer se je Kant vedno oklepal te oporne točke shematizma, ampak jo je tudi razširil. Kant je začel pri Heideggerjevem problemu. Ampak je ta krog razširil.

Povzetek: Ta razširitev je bila nujna zato, ker je v središču nek problem: Heidegger je opozoril, da je naša spoznavna zmožnost končna. Je relativna in omejena. Potem pa se postavi vprašanje: Kako pride tako končno bitje sploh do spoznanja, uma, resnice?

In zdaj k stvarnim vprašanjem. Heidegger na neki točki postavi problem resnice in reče: Resnic po sebi ali večnih resnic sploh ne more biti, ampak so resnice, kolikor sploh obstajajo, relativne glede na tubit. In zdaj sledi: Končno bitje sploh ne more imeti večnih resnic. Za ljudi ni večnih in nujnih resnic. In tu se spet odpre celoten problem. Za Kanta je bil ravno problem: Kako lahko, ne glede na prav tisto končnost, ki jo je Kant sam pokazal, kako lahko kljub temu obstajajo nujne in splošne resnice? Kako so možne sintetične sodbe *a priori*? Take sodbe, ki niso zgolj končne po svoji vsebini, ampak so po svoji vsebini splošno nujne. To je problem, zaradi katerega je Kant dajal primere iz matematike: Končno spoznanje se postavi v tak odnos do resnice, da se nikoli več ne razvije nek »samo«. Heidegger je rekel, da Kant ni dal nobenega dokaza možnosti matematike. Mislim, da je to vprašanje dobro postavljeno v *Prolegomeni*, ampak to ni edino vprašanje in ne more biti edino vprašanje. Toda najprej moramo razjasniti tudi to čisto

teoretično vprašanje: Kako pride to končno bitje do določitve predmetov, ki kot taki niso zavezani končnosti?

Moje vprašanje je zdaj: Ali se bo Heidegger odpovedal tej celotni objektiviteti, tej formi absolutnosti, ki jo je Kant zagovarjal v etiki, teoriji in *Kritiki razsodne moči*? Ali se bo popolnoma umaknil na končno bitje ali, če ne, kje je za njega preboj v to sfero? To vprašujem, ker tega zares še ne vem. Saj je pri Heideggerju na prvem mestu določitev prehodne točke. Ampak mislim, da Heidegger ne more in noče ostati pri tem. Sam si mora enkrat zastaviti ta vprašanja. In takrat, verjamem, pridejo na površje popolnoma novi problemi.

Heidegger: Najprej k vprašanju matematičnih naravoslovnih znanosti. Lahko bi rekli, da narava kot področje bivajočega za Kanta ni bila poljubna. Narava pri Kantu nikoli ni pomenila: predmet matematične naravoslovne znanosti, ampak je bivajoče narave bivajoče v smislu predročnega. Kar je Kant pravzaprav hotel podati v nauku o osnovnih načelih, ni kategorialni nauk o strukturi predmeta matematične naravoslovne znanosti. Kar je hotel, je bila teorija bivajočega nasploh. (Heidegger to dokaže.) Kant išče teorijo biti nasploh, ne da bi privzel objekte, ki bi bili dani, ne da bi privzel določeno področje bivajočega (niti psihičnega niti fizičnega). Išče splošno ontologijo, ki je pred ontologijo narave kot predmeta naravoslovne znanosti in pred ontologijo narave kot predmeta psihologije. Kar hočem pokazati, je, da Analitika ni le ontologija narave kot predmeta naravoslovne znanosti, ampak je splošna ontologija, kritično utemeljena *metaphysica generalis*. Kant sam pravi: Problematika *Prolegomene*, ki jo on takole ponazori, kako je možna naravoslovna znanost itd., ni osrednji motiv, ampak je ta vprašanje po možnosti *metaphysica generalis* oziroma izpeljava le-te.

Zdaj pa drugi problem upodobitvene moči. Torej, Cassirer hoče pokazati, da končnost postane transcendentna v etičnih spisih. – V kategoričnem imperativu je nekaj, kar gre čez končno bitje. Ampak ravno pojem imperativa kot takega kaže na notranjo povezavo s končnim bitjem. Tudi to prehajanje k nečemu višjemu, je vedno le prehajanje h končnemu bitju, k ustvarjenemu (angel). Tudi ta transcendenca ostaja še vedno znotraj ustvarjenosti in končnosti. Ta notranja povezava, ki leži v samem imperativu, in končnost etike se pokažeta tam, kjer Kant govori o človeškem umu, ki je odvisen čisto sam od sebe in se ne more zateči v večno, absolutno, toda tudi ne v svet stvari. Ta vmesnost je bistvo praktičnega uma. Mislim, da zgreši, kdor se poda v razumevanje Kantove etike tako, da je prej orientiran na to, po čemer se ravnajo npravstvena dejanja, in premalo vidi notranjo funkcijo zakona samega za tubit. Problema končnosti etičnega bitja ne moremo razlagati, če si ne

postavimo vprašanja: Kaj tu pomeni zakon in kako je zakonitost sama konstitutivna za tubit in osebnost? Da je nekaj v zakonu, kar gre čez čutnost, ne gre zanikati. Ampak vprašanje je: kakšna je notranja struktura same tubiti, je končna ali neskončna?

V tem vprašanju prehajanja končnosti leži nek čisto središčni problem. Rekel sem že, da je to, da sploh vprašujemo po možnosti končnosti, neko posebno vprašanje. Kajti formalno lahko enostavno argumentiram: Brž ko hočem izjavljati o končnem in določiti končno kot končno, moram že imeti idejo neskončnega. To nam zaenkrat ne pove veliko. Ampak vendar toliko, da je tu pred nami središčni problem. Da pa ravno v tem, kar se izpostavlja kot konstitutivum končnosti, pride ta karakter neskončnosti vsebinsko na dan, bom razložil tako, da rečem: Kant je označil upodobitveno moč shematizma kot *exhibitio originaria*. Ampak ta originalnost je neka *exhibitio*, neka taka upodobitve, sebedajanja, v čemer leži odvisnost od sprejemanja. Torej je resda ta originalnost tu v določenem smislu kot ustvarjalna zmožnost. Človek kot končno bitje ima določeno neskončnost v ontološkem. Ampak človek ni nikoli neskončen in absoluten v ustvarjanju bivajočega samega, temveč je neskončen v smislu razumevanja biti. Kolikor pa, kot pravi Kant, je ontološko razumevanje biti možno le v notranji izkušnji bivajočega, je ta neskončnost ontološkega v bistvu vezana na ontično izkušnjo, tako da moramo reči obratno: Ta neskončnost, ki izbruhne v upodobitveni zmožnosti, je ravno najstrožji argument za končnost. Kajti ontologija je indeks končnega. Bog je nima. In to, da človek ima *exhibitio*, je najstrožji argument njegove končnosti. Kajti ontologijo potrebuje le končno bitje.

Potem se postavi Cassirerjevo vprašanje v povezavi s pojmom resnice. Pri Kantu je ontološko spoznanje tisto, ki je splošno nujno, ki anticipira vse faktične izkušnje; pri čemer lahko opozorim na to, da Kant na več mestih reče, da je tisto, kar naredi izkustvo mogoče, notranja možnost ontološkega spoznanja, naključno. – Resnica sama je najgloblje enotna s strukturo transcendence, s tem da je tubit neko bivajoče, ki je odprto do drugih in do samega sebe. Smo bivajoče, ki se drži v neskritosti pred bivajočim. Držati se tako v razkritosti bivajočega, to označujem jaz kot bit-v-resnici, in grem naprej in rečem: Na podlagi končnosti človekove biti-v-resnici obstaja obenem bit-v-neresnici. Neresnica pripada najbolj notranjemu jedru strukture tubiti. In tu verjamem, da sem prvič našel koren, kjer je Kantov metafizični »videz«
metafizično utemeljen.

Zdaj pa h Cassirerjevemu vprašanju o splošno veljavnih večnih resnicah. Ko rečem: Resnica je relativna glede na tubit, potem to ni nikakršna ontična izjava v smislu, da rečem: Resnično je vedno le to, kar misli posamezen človek. Ampak je ta stavek metafizičen: Resnica kot resnica sploh lahko obstaja

in ima kot resnica sploh pomen, če obstaja tubit. Če tubit ne bi obstajala, potem ne bi bilo resnice, potem ne bi bilo sploh ničesar. Temveč z eksistenco nečesa takega, kot je tubit, šele pride resnica sama do bivanja. Toda zdaj vprašanje: Kako je z veljavnostjo večnosti resnice? To vprašanje se vedno usmerja na problem veljavnosti, na izrečeni stavek, in šele od tam pridemo nazaj na to, kar velja. In k temu potem najdemo vrednosti in podobno. Mislim, da bi morali problem zastaviti drugače. Resnica je relativna glede na tubit. S tem ni nič rečeno, da ne bi bilo možnosti, da bi vsak lahko razkril bivajoče takšno, kakršno je. Rekel pa bi, da ta nads subjektivnost resnice, ta prehod resnice čez posamično samo kot bit-v-resnici, že pomeni biti izročen bivajočemu samemu, premaknjen v možnost, da ga sam oblikuješ. Kar se tu da odlučiti kot objektivno spoznanje, ima v skladu z vsakokratno faktično posamezno eksistenco resničnostno vsebino, ki kot vsebina pove nekaj o bivajočem. Značilna veljavnost, ki ji je pripisana, je slabo interpretirana, če rečemo: Nasproti toku doživljanja obstaja nekaj stalnega, večnega, pomen in pojem. Postavljam nasprotno vprašanje: Kaj tu pravzaprav pomeni večen? Od kod vemo za to večnost? Ali ta večnost ni le stalnost v smislu αει časa? Ali ni ta večnost le to, kar je možno na podlagi notranje transcendence časa samega? Moja celotna interpretacija časovnosti ima tole metafizično namero vprašati: Ali so vsi ti nazivi transcendentalne metafizike: a priori, αει óv, ουσία naključni ali od kod prihajajo? Če govorijo o večnem, kako jih razumeti? Razumeti jih je le in so edino možni tako, da je v bistvu časa notranja transcendenca, tako da čas ni le to, kar omogoča transcendenco, ampak da ima čas sam v sebi horizontalen karakter, da sploh lahko imam v prihodnjem, spominjajočem se zadržanju vedno hkrati nek horizont sedanjosti, prihodnosti in preteklosti, da obstaja transcendentalno ontološka določitev časa, znotraj katere se najpoprej konstituira nekaj takega kot stalnost substance. – S te plati je razumeti mojo celotno interpretacijo časovnosti. In za to, da bi izpostavili to notranjo strukturo časovnosti in da bi pokazali, da čas ni zgolj okvir, v katerem se odvijajo doživljaji, da bi ta najbolj notranji karakter časovnosti naredili očiten v tubiti sami, je bil potreben napor moje knjige. Vsaka stran v tej knjigi je napisana edino z ozirom na to, da se je problem biti od antike vedno interpretiral na podlagi časa v nekem popolnoma nerazumljivem smislu in je bil čas vedno pripisan subjektu. Z ozirom na zvezo tega vprašanja s časom, z ozirom na vprašanje po biti nasploh je bilo treba najprej izpostaviti časovnost tubiti, ne v smislu, da bi se delalo s kakršnokoli teorijo, ampak da se vprašanje po človeški tubiti postavi v neki popolnoma določeni problematiki. – Ta celotna problematika v *Biti in času*, ki obravnava tubit v človeku, ni nikakršna filozofska antropologija. Za to je veliko preozka, veliko preveč preliminarna. Mislim, da gre tu za problema-

tiko, kakor do zdaj kot taka še ni bila načeta, problematika, ki je določena z vprašanjem: Če naj bo možna možnost razumevanja biti in s tem možnost človekove transcendence in s tem možnost oblikujočega zadržanja do bivajočega, možnost zgodovinskega dogajanja v svetovni zgodovini človeka samega in če je ta možnost utemeljena na razumevanju biti in če je to ontološko razumevanje v kakršnemkoli smislu orientirano na čas, potem je naloga: Z ozirom na možnost razumevanja biti izpostaviti časovnost tubiti. In na to so orientirani vsi problemi. Analiza smrti ima funkcijo v določeni smeri poudariti radikalno prihodnostnost tubiti, ne pa postaviti zadnjo in metafizično tezo na splošno o bistvu smrti. Analiza tesnobe ima edino funkcijo, ne prikazati nek osrednji pojav v človeku, ampak pripraviti vprašanje: Na podlagi katerega metafizičnega smisla tubiti same je možno, da je človek sploh lahko postavljen pred nekaj takega, kot je nič? Analiza tesnobe je naravnana na to, da se možnost nečesa takega, kot je misliti nič le kot idejo, utemelji skupaj v tej določitvi razpoloženja tesnobe. Le če razumem nič ali tesnobo, imam možnost razumeti bit. Bit je nerazumljiva, če je nerazumljiv nič. In le v enotnosti razumevanja biti in nič se odpre vprašanje izvora zakaja. Zakaj lahko človek vprašuje po zakaju in zakaj mora spraševati? Ti osrednji problemi biti, nič in zakaja so najosnovnejši in najkonkretnejši. To so problemi, na katere je orientirana celotna analitika tubiti. In mislim, da se bo iz te anticipacije že videlo, da celotna supozicija, na kateri stoji kritika *Biti in časa*, ni zadela pravega jedra namere, da lahko jaz po drugi strani zelo rad priznam, da če kdo to analitiko tubiti, strnjeno v *Biti in času*, vzame takorekoč kot raziskavo o človeku in potem postavi vprašanje, kako naj bi bilo na podlagi tega razumevanja človeka možno razumevanje ustroja kulture in kulturnih področij, da če kdo tako postavi to vprašanje, je absolutno nemogoče iz tega, kar je tu predloženo, reči karkoli. Vsa ta vprašanja so neprimerna v povezavi z mojim osrednjim problemom. Hkrati postavljam še eno metodološko vprašanje: Kako mora torej biti zastavljena taka metafizika tubiti, ki ima temelj določitve v problemu, pridobiti tla za problem možnosti metafizike? Ali ne predpostavlja nek določen svetovni nazor? Narobe bi se razumel, če bi rekel, da ponujam filozofijo neodvisno od stališč. In tu pride do izraza nek problem: problem razmerja med filozofijo in svetovnim nazorom. Ni naloga filozofije, da ponuja svetovne nazore, pač pa je svetovni nazor predpostavka filozofiranja. In svetovni nazor, ki ga filozof ponudi, ni direktnen v smislu nekega nauka, tudi ne v smislu vplivanja, pač pa svetovni nazor, ki ga filozof nudi, temelji na tem, da se v filozofiranju posreči narediti radikalno transcendenco tubiti same, tj., notranjo možnost tega končnega bitja, da je do bivajočega v celoti v nekem odnosu. Drugače povedano: Cassirer pravi: Ne dojemamo svobode, ampak le nedojemljivost svobode. Svoboda se ne pusti

dojeti. Vprašanje: Kako je svoboda možna? je nesmiselno. Toda iz tega ne sledi, da tu takorekoč obstane problem iracionalnega, temveč ker svoboda ni predmet teoretičnega dojetanja, marveč je predmet filozofiranja, to ne more pomeniti nič drugega, kot da svoboda je in je lahko le v osvoboditvi. Edini adekvatni odnos do svobode v človeku je samo-osvoboditev svobode v človeku.

Da bi prišli v to dimenzijo filozofiranja, kar ni zadeva učene diskusije, ampak zadeva, o kateri posamezen filozof nič ne ve, in zadeva, ki je naloga, ki se ji mora filozof ukloniti, mora ta osvoboditev tubiti v človeku biti edino in osrednje, kar filozofija kot filozofiranje lahko opravi. In v tem smislu bi mislil, da gre pri Cassirerju za čisto drugačen *terminus ad quem*, v smislu neke filozofije kulture, in da to vprašanje filozofije kulture dobi svojo metafizično funkcijo šele v dogajanju zgodovine človeštva, ko ne ostane in ni zgolj prikaz različnih področij, temveč je hkrati v svoji notranji dinamiki tako zakoreninjena, da postane izrecno in od vsega začetka in ne naknadno vidna kot temeljni dogodek v metafiziki tubiti same.

Vprašanja Cassirerju:

1. Katero pot ima človek do neskončnosti? In na kakšen način je lahko človek udeležen na neskončnem?
2. Ali dobimo neskončno kot privativno določitev končnosti ali je neskončno svoje lastno področje?
3. V kolikšni meri je naloga filozofije osvobajati od tesnobe? Ali nima, ravno nasprotno, naloge človeka naravnost radikalno izročiti tesnobi?

Cassirer: Ad 1. Nikakor drugače kot preko forme. To je funkcija forme, da človek, s tem da svoje bivanje spreminja v formo, tj., s tem da mora vse, kar je v njem izkušnja, pretvoriti v nekakšen objektivni lik, v katerem se tako objektivira, da s tem sicer ni radikalno svoboden končnosti izhodišča (kajti to je vendarle še odvisno od njegove lastne končnosti), ampak v tem da se poraja iz končnosti, vodi končnost v nekaj novega. In to je imanentna neskončnost. Človek ne more preskočiti iz svoje lastne končnosti v neko realistično neskončnost. Lahko pa in mora imeti *metabasis*, ki ga iz neposrednosti njegove eksistence pelje v regijo čiste forme. In svojo neskončnost poseduje zgolj v tej formi. »Iz kupe tega duhov kraljestva mu kipi njegova neskončnost.« To kraljestvo duhov ni metafizično kraljestvo duhov; pravo kraljestvo duhov je ravno tisti duhovni svet, ki ga sam ustvari. Da ga je lahko ustvaril, je pečat njegove neskončnosti.

Ad 2. Ni le privativna določitev, ampak je svoje lastno področje, toda ne področje, ki je le negativno pridobljeno od končnega; v neskončnosti ni le konstruirano nasprotje končnemu, temveč je v določenem smislu prav to-

taliteta, izpolnitev končnosti same. Toda ta izpolnitev končnosti ravno konstituira neskončnost. Goethe: »Če hočeš korakati v neskončno, pojdi le v končnem na vse strani.« S tem da se končnost izpolni, tj., gre na vse strani, prehaja v neskončnost. To je nasprotje privacije, je popolna izpolnitev končnosti same.

Ad 3. To je neko čisto radikalno vprašanje, na katerega lahko odgovorimo le z določenim načinom izpovedi. Filozofija mora človeka osvoboditi toliko, kolikor je lahko svoboden. S tem da to naredi, verjamem, da ga vsekakor v določenem smislu radikalno osvobodi od tesnobe kot golega razpoloženja. Mislim, tudi glede na Heideggerjeva izvajanja danes zjutraj, da lahko svobodo pravzaprav najdemo le na poti napredujočega osvobajanja, ki je vendar tudi za njega neskončen proces. Mislim, da se tudi on lahko strinja s tem pojmovanjem. Četudi vidim, da tu leži najtežji problem. Rad bi, da je smisel, cilj, dejansko osvoboditev v tem smislu: »Znebite se strahu pre posvetnim.« To je pozicija idealizma, za katerega sem se vedno opredeljeval.

Pos: Filološke opombe: Oba gospoda govorita popolnoma različna jezika. Nam gre za to, da iz teh dveh jezikov izvlečemo kaj skupnega. Cassirer je že poskusil s prevodom v svojem »prostoru akcije« (*Aktionsraum*). Od Heideggerja moramo imeti njegovo pripoznanje tega prevoda. Možnost prevoda zadošča tako dolgo, dokler se ne pojavi nekaj, česar se ne da prevesti. To so termini, ki opozarjajo na karakteristično vsakega jezika. V obeh jezikih sem poskusil nabrati nekatere od teh terminov, za katere dvomim, da se dajo prevesti v jezik drugega. Naj naštejemo Heideggerjeve izraze: tubit, bit, ontično. Obratno Cassirerjevi izrazi: funkcionalno v duhu in pretvorba izvornega prostora v nekega drugega. Če bi se izkazalo, da z obeh strani za te termine ni prevodov, potem bi bili to termini, v katerih bi se razlikovala duha Cassirerjeve in Heideggerjeve filozofije.

Heidegger: Cassirer je v prvem predavanju uporabil izraze: *terminus a quo* in *terminus ad quem*. Lahko bi rekli, da je *terminus ad quem* pri Cassirerju celota filozofije kulture v smislu osvetlitve celotnosti form oblikujoče zavesti. *Terminus a quo* je pri Cassirerju povsem problematičen. Moja pozicija je obratna: *terminus a quo* je moja osrednja problematika, ki jo razvijam. Vprašanje je: Ali je *terminus ad quem* pri meni tako jasen? Ta pri meni ne sestoji v celoti filozofije kulture, ampak v vprašanju: τί το óν; oziroma: Kaj sploh pomeni bit? Iz tega vprašanja, pridobiti tla za temeljni problem metafizike, je zame zrasla problematika metafizike tubiti. Ali, da bi še enkrat prišli do jedra interpretacije Kanta: Moj namen ni bil, da bi nasproti spoznavnoteoretski interpretaciji prinesel nekaj novega in pripomogel upodobitveni moči

do priznanja, temveč bi moralo biti jasno, da notranja problematika *Kritike čistega uma*, tj. vprašanje o možnosti ontologije, sili nazaj k neki radikalni razstrelitvi tega pojma v tradicionalnem smislu, ki je bil za Kanta izhod. V poskusu utemeljitve metafizike je bil Kant potisnjen k temu, da je pravo podlago naredil za brezno. Ko Kant reče: Tri temeljna vprašanja se dajo zvesti na četrtega: Kaj je človek?, je tako to vprašanje v svoji naravi vprašanja postalo vprašljivo. Poskusil sem pokazati, da sploh ni tako samoumevno začeti pri pojmu logosa, ampak da vprašanje možnosti metafizike terja metafiziko tubiti same kot možnosti fundamenta vprašanja metafizike, tako da ni tako zelo nujno odgovoriti na vprašanje, kaj naj bi bil človek, v smislu nekega antropološkega sistema, ampak ga moramo najprej sploh razjasniti glede na perspektivo, v kateri hoče biti zastavljeno.

In sedaj prihajam nazaj na pojma *terminus a quo* in *terminus ad quem*. Je to zgolj hevristična zastavitev vprašanja ali je v bistvu filozofije same, da ima *terminus a quo*, ki ga moramo narediti za problem, in da ima *terminus ad quem*, ki je v korelaciji s *terminus a quo*? Ta problematika se mi zdi, da v doslejšnji Cassirerjevi filozofiji še ni prišla do jasnega izraza. Cassirerju gre prvenstveno za to, da izpostavi različne forme oblikovanja, da bi potem z ozirom na ta oblikovanja naknadno izpeljal neko določeno dimenzijo oblikovalne sile same. Zdaj bi lahko kdo rekel: Torej je ta dimenzija pravzaprav ista kot to, kar jaz imenujem tubit. Ampak to bi bilo zmotno. Razlika je najbolj jasna na pojmu svobode. Govoril sem o osvoboditvi v smislu, da je osvoboditev notranje transcendence tubiti temeljni značaj filozofiranja samega. Pri čemer temeljni značaj te osvoboditve ni postati takorekoč svoboden za oblikujoče podobe zavesti in za kraljestvo form, ampak postati svoboden za končnost tubiti. Ravno vstopiti v vrženost tubiti, vstopiti v navzkrižje, ki leži v bistvu svobode. Svobode si jaz nisem dal sam, čeprav sem šele preko prostosti lahko jaz sam. Toda jaz sam zdaj ne v smislu nekega indiferentnega razloga razlage, ampak: Tubit je samolastno temeljno dogajanje, v katerem postane bistveno eksistiranje človeka in s tem vsa problematika eksistence same.

Od tu, mislim, da lahko odgovorimo na Posovo vprašanje po prevodu. Mislim, da se to, kar jaz označujem s tubit, ne da prevesti s kakim Cassirerjevim pojmom. Če bi kdo rekel zavest, je to ravno to, kar jaz zavračam. Kar jaz imenujem tubit, je bistveno sodoločeno ne le s tem, kar se označuje kot duh, in ne le s tem, kar se imenuje življenje, ampak je to, kar je bistveno, izvorna enotnost in imanentna struktura naravnosti človeka, ki je takorekoč vklenjen v telo in je v tej vklenjenosti v telo v neki posebni povezanosti z bivajočim, sredi katerega se nahaja, ne v smislu duha, ki na bivajoče gleda zviška, ampak v smislu, da tubit, vržena v sredo bivajočega, kot svobodna izvrši vdor v bivajoče, ki je vedno zgodovinski in v končnem smislu naklju-

čen. Tako naključen, da se da najvišjo obliko eksistence tubiti zvajati le na zelo redke trenutke trajanja tubiti med življenjem in smrtjo, da človek le v zelo redkih trenutkih eksistira na vrhu svoje lastne možnosti, drugače pa se giblje sredi svojega bivajočega.

Vprašanje po modusu biti tega, kar tiči v njegovi filozofiji simbolnih form, osrednje vprašanje po notranji strukturi biti je to, kar določa metafizika tubiti – in ta ne določa z namenom vnaprej dane sistematike kulturnih področij in filozofskih disciplin. Jaz v svojem celotnem filozofskem delu puščam popolnoma v nemar tradicionalno obliko in razdelitev na filozofske discipline, ker mislim, da je orientacija na te največja tragična poguba v smeri, da več ne pridemo nazaj na notranjo problematiko filozofije. Niti Platon niti Aristotel nista vedela nič o takšni razdelitvi filozofije. Takšna razdelitev je bila zadeva šol, to pomeni take filozofije, pri kateri se je izgubila notranja problematika spraševanja; in potreben je napor, da predremo skozi te discipline. In sicer zato, ker ko napredujemo v discipline, estetiko itd., pridemo spet nazaj na specifičen metafizični modus biti zadevnih področij. Umetnost ni zgolj ena forma samo-oblikujoče se zavesti, ampak ima umetnost sama nek metafizični smisel znotraj temeljnega dogajanja tubiti same.

Te razlike sem izpostavil namenoma. Za stvarno delo ni koristno, če pridemo do niveliranja. Nasprotno, zato ker šele s strogostjo izpostavitve problem pridobi na jasnosti, želim še enkrat našo celotno diskusijo postaviti v luč Kantove *Kritike čistega uma* in še enkrat določiti vprašanje, kaj naj bi bil človek, kot središčno vprašanje. Hkrati pa kot vprašanje, ki ga ne postavljamo v kakršnemkoli izoliranem etičnem pomenu, ampak da bi bilo iz problematike obeh postavitev jasno, da je vprašanje človeka za filozofe bistveno le na način, da filozof kratkomalo odmisli samega sebe, da to vprašanje ne sme biti postavljeno antropocentrično, ampak da mora biti pokazano: V tem, da je človek bitje, ki je transcendentno, tj., odprto do bivajočega v celoti in do samega sebe, da je človek skozi ta ekscentrični značaj hkrati postavljen v celoto bivajočega nasploh – in da ima samo tako vprašanje in ideja filozofske antropologije smisel. Ne v smislu, da človeka preučujemo empirično kot dani objekt, tudi ne tako, da zarisujem neko antropologijo človeka, ampak ima vprašanje po bistvu človeka smisel in pravico le, če ga motivira središčna problematika filozofije same, ki mora človeka vrniti nazaj čez njega samega v celoto bivajočega, da bi mu pri vsej njegovi svobodi razkrila ničnost njegove tubiti, ničnost, ki ni razlog za pesimizem in potrnost, ampak za razumevanje tega, da je pravo delovanje zgolj tam, kjer je odpor, in da ima filozofija nalogo človeka iz njegovega lenega vidika, ki uporablja le dela duha, takorekoč vreči nazaj v njegovo težko usodo.

Cassirer: Tudi jaz sem proti niveliranju. Za kar si hočemo prizadevati in kar moramo in tudi lahko dosežemo, je, da vsak, medtem ko ostane na svojem stališču, pri tem ne vidi samo samega sebe, ampak tudi drugega. Da mora to biti možno, se mi zdi, da leži v ideji filozofskega spoznanja nasploh, v ideji, ki jo bo tudi Heidegger pripoznal. Nočem poskušati Heideggerja iztrgati iz njegove pozicije, vplivati na nek drug pogled, ampak si hočem le razjasniti njegovo pozicijo.

Mislim, da je že postalo jasno, v čem si nasprotujeva. Toda ni plodno, da to nasprotje vedno znova povzdigujemo. Stojimo na poziciji, kjer se z golimi logičnimi argumenti le malo opravi. Nikogar ne moremo prisiliti, da bi to pozicijo zavzel, in nobena takšna logična prisila ne more nekoga prisiliti, da začne s pozicijo, ki se meni samemu kaže kot bistvena. Tukaj bi bili torej obsojeni na relativnost. »Kakšno filozofijo si kdo izbere, je odvisno od tega, kakšen človek je.« Ampak pri tej relativnosti, ki bi empiričnega človeka postavila v središče, ne bi smeli vztrajati. In bilo je zelo pomembno, kar je Heidegger nazadnje povedal.

Tudi njegova pozicija ne more biti antropocentrična, in če taka noče biti, vprašam, kje potem leži skupno središče v najinem nasprotju. Da to ne more biti v empiričnem, je jasno. Ravno v nasprotju moramo ponovno iskati skupno središče. In pravim, ni treba iskati. Kajti imamo to središče, in sicer zato, ker obstaja skupni objektivni človeški svet, v katerem razlika individuov sicer nikakor ni ukinjena, toda s pogojem, da je tu vzpostavljen most od individua do individua. To zame vedno znova nastopa s prapojavom jezika. Vsak govori svoj jezik in nepredstavljivo je, da bi se jezik enega prevedel na jezik drugega. In vseeno se razumemo preko sredstva jezika. Obstaja nekaj takega kot ta jezik. In nekaj takega kot enotnost nad neskončnostjo različnih načinov govora. V tem leži zame odločilna točka. In zato izhajam iz objektivnosti simbolične forme, ker je tu udejanjeno nepojmljivo. Jezik je najbolj jasen primer. Trdimo, da tu stopamo na skupna tla. To zaenkrat zatrdimo kot postulat. In navkljub vsem pomotam ne izgubimo zaupanja v to zahtevo. To je to, kar bi rad imenoval svet objektivnega duha. Od tubiti se razpreda nit, ki nas skozi sredstvo nekega takega objektivnega duha spet poveže z drugo tubitjo. In mislim, da ni druge poti od tubiti do tubiti kot skozi ta svet form. Obstaja to dejstvo. Če ne bi bilo tega, potem ne bi vedel, kako bi lahko obstajalo nekaj takega kot medsebojno razumevanje. Tudi spoznanje je le temeljni primer te trditve: da se da formulirati objektivno izjavo o neki stvari in da ima lastnost nujnosti, ki se ne ozira več na subjektivnost posamičnega.

Heidegger je pravilno povedal, da je temeljno vprašanje njegove metafizike enako kot tisto, ki sta ga določila Platon in Aristotel: Kaj je bivajoče?

In nadalje je povedal, da je Kant celotno metafiziko zopet navezal na to vprašanje. To brez nadaljnjega priznam. Ampak tukaj se mi zdi, da obstaja bistvena razlika in sicer v tem, kar je Kant imenoval kopernikanski obrat. Skozi ta obrat se mi zdi, da vprašanje po biti nikakor ni bilo odstranjeno. To bi bila popolnoma napačna interpretacija. Ampak vprašanje po biti skozi ta obrat dobi veliko bolj komplicirano obliko, kot jo je imelo v antiki. V čem sestoji obrat? »Doslej se je privzemalo, da se mora vse naše spoznanje ravnati po predmetih ... Toda poskusimo zdaj enkrat z obratnim vprašanjem. Kako bi bilo, če se ne bi naša spoznanja morala ravnati po predmetu, pač pa predmet po našem spoznanju?« To pomeni, da temu vprašanju po določenosti predmetov predhodi vprašanje po konstituciji biti predmetnosti nasploh. In kar velja nasploh za to predmetnost, mora veljati tudi za vsak predmet, ki je znotraj te strukture biti. Novo v tem obratu, se mi zdi, leži v tem, da zdaj ne obstaja več ena in edina taka struktura biti, ampak imamo popolnoma različne strukture biti. Vsaka nova struktura biti ima svoje nove apriorne predpostavke. Kant pokaže, da je vezan na pogoje možnosti izkustva. Kant pokaže, kako vsaka vrsta nove forme zadeva tudi novi svet predmetnega, kako estetski predmet ni vezan na empirični predmet, kako ima svoje lastne apriorne kategorije, kako tudi umetnost izgradi nek svet, kako pa so ti zakoni drugačni kot zakoni fizikalnega. S tem sploh pride v problem predmeta neka popolnoma nova raznovrstnost. In s tem nastane iz stare dogmatične metafizike nova kantovska metafizika. Bit stare metafizike je bila substanca, tisto podležeče. Bit v novi metafiziki v mojem jeziku ni več bit substance, ampak bit, ki izhaja iz mnogoterosti funkcionalnih določitev in pomenov. In v tem se mi zdi, da leži bistvena točka razločevanja moje pozicije nasproti Heideggerjevi.

Ostajam pri Kantovi zastavitvi transcendentalnega, kakor jo je Cohen vedno znova formuliral. Bistveno transcendentalne metode je videl v tem, da ta metoda začne z nekim dejstvom; pri čemer je imel to splošno definicijo: Začenjanje z dejstvom, da bi vprašali po možnosti tega dejstva, spet zoži, v tem da kot tisto sploh vprašanja vredno vedno znova postavlja matematično naravoslovno znanost. V tej omejitvi Kant ne stoji. Ampak jaz vprašam po možnosti dejstva jezika. Kako to, kako si lahko predstavljamo, da se od tubiti do tubiti v tem sredstvu lahko sporazumevamo? Kako je mogoče, da neko umetniško delo sploh lahko vidimo kot objektivno določeno, objektivno bivajoče, kot to smiselno v njegovi celoti?

To vprašanje mora biti razrešeno. Mogoče vseh vprašanj filozofije ni reševati od tod. Na široka območja mogoče ne moremo od tu. Ampak nujno je, da se to vprašanje enkrat postavi. In verjamem, da smo si šele z zastavitvijo tega vprašanja utrla pot do Heideggerjeve zastavitve.

Heidegger: Zadnje Cassirerjevo vprašanje ob primerjavi Kanta z antiko mi še enkrat daje možnost, da označim celotno delo. Platonovo vprašanje mora biti ponovljeno, pravim jaz. To ne more pomeniti, da se zatečemo k odgovoru Grkov. Izkaže se, da je bit sama razdrobljena v neko mnogoterost in da je osrednji problem v tem, da pridobimo tla, da bi notranjo mnogoterost načinov biti razumeli iz ideje biti. In meni gre za to, da bi ta smisel biti sploh pridobil kot osrednji. In edino prizadevanje mojih raziskav je naravnano na to, da bi pridobil horizont za vprašanje po biti, njeni strukturi in mnogoterosti.

Golo posredovanje nikoli ne bo produktivno vodilo naprej. Bistvo filozofije kot neke končne človeške zadeve je, da je omejena na končnost človeka, kot nobena ustvarjalna zmožnost človeka. Ker gre filozofija na celoto in najvišje človeka, se mora v filozofiji končnost kazati na nek popolnoma radikalen način.

Bistveno pa je, da iz najine razprave vzamete s seboj eno: da se ne orientirate na različnost pozicij filozofirajočih ljudi in da se ne ukvarjate s Cassirerjem in Heideggerjem, ampak da pridete tako daleč, da ste občutili, da smo na poti, zopet resno delati z osrednjim vprašanjem metafizike. In rad bi vas opozoril na to, da to kar tu vidite v majhnem obsegu, razliko filozofirajočih ljudi v enotnosti problematike, da se to v velikem še čisto drugače izraža, in da je to ravno bistveno v sporu z zgodovino filozofije, da je prvi korak v zgodovino filozofije osvoboditi se razlik pozicij in stališč; videti, kako je ravno razlikovanje stališč koren filozofskega dela.

Prevedla Maja Lovrenov