

HEIDEGGER IN DESCARTES*

(Znanost in resnica v aletheiološko-eksistencialni zorni cesti)

I. Heideggrova pot do Descartesesa, II. Descartes in Heidegger, III. Fenomenološka razlaga Descartesesa: Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17): 1. Aristoteles, Husserl in Descartes, 2. Regula generalis: splošno pravilo resnice, 3. Resnica kot gotovost in mathesis universalis, 4. Dubito, cogito sum. 5. Heideggrova kritika Descartesesa. – IV. Descartes v epohalni zimi (K zgodovini bistva resnice): 1. Descartes med Protagoro in Nietzschejem, 2. Epohalnost resnice: resnica kot gotovost, 3. Mišljenje in pesništvo.

I. Heideggrova pot do Descartesesa

187

V svoji odmevni knjigi »Heidegger in nacionalni socializem«, ki je dve leti po izidu v francoskem jeziku izšla tudi v nemški verziji, prav ob stoti obletnici Heideggrove smrti 1989, je Victor Farías dejstvo, da se Heidegger ni udeležil 9. mednarodnega filozofskega kongresa o Descartesu, ki je bil poleti 1937 v Parizu, vzel kot potrditev in izpričanje (bezeugen) »odnosov med Heideggrom in nacionalnim socializmom v institucionalni perspektivi« (str. 328). Taisti avtor Farías tudi zapiše, da je imela Heideggrova »povezanost in navezanost« na nacizem »dolgo pripravljalno pot«, katere prve faze so določali »krščansko-socialno /.../ in antisemitisko gibanje« v Avstriji ter posebne razmere v Meßkirchu (ib. str. 39–40).¹

* Ta razprava je nastala v okviru raziskovalnega projekta »Zgodovina filozofije in fenomenologija«, ki poteka na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, finansira pa jo Ministrstvo za znanost in tehnologijo Republike Slovenije. Osnovne teze te razprave so bile predstavljene na 2. kongresu Slovenskega filozofskega društva v Ljubljani 21. novembra 1996 in na simpoziju Hrvaškega filozofskega društva novembra 1996 v Zagrebu.

¹ Prim. tudi slov. prevod v Teoriji in praksi 25 (1988), 1–2, str. 47–48.

Neudeležbo na kongresu o Descartesu Farías obravnava v isti vrsti z 8. mednarodnim filozofskim kongresom, ki se je odvijal od 2. do 7. septembra 1934 v Pragi. V »Spieglovm pogovoru z Martinom Heideggrom« lahko beremo naslednjo Heideggrovo besedo: »Pri mednarodnem filozofskem kongresu v Pragi 1934 nisem niti pripadal k nemški delegaciji oziroma me sploh niso povabili k udeležbi.«² To izključitev Heideggro Farías razlaga s tem, da je bilo nemško državno ministrstvo za vzgojo in izobraževanje dovolj ravnodušno, tako da so »ne-nacionalsocialistični nemški filozofi« (kakšna kategorizacija!) lahko izkoristili prosto pot, »da so izključili kolege, ki so bili blizu režimu.« Za Faríasa je bila torej taka izključitev povsem demokratična.

Bolj pomemben za nas pa je kongres o Descartesu. V svoji retrospektivi »Rektorat 1933/34 – Dejstva in misli«, napisani po porazu leta 1945, je Heidegger med drugim omenjal, kako so njegovo delo spremljale različne ovire: sumničenja, koncentrični napadi na njegova predavanja, zapostavljanje njegovih učencev, oviranje objav, prepoved recenzij itd. O načinu, kako so skušali presojati in izključiti njegovo filozofsko delo, govorijo tudi priprave za udeležbo na kongresu o Descartesu:

»Na enak način naj bi ostal izključen tudi od Descartesovega kongresa v Parizu 1937. To ravnanje nasproti meni je v Parizu učinkovalo tako osupljivo, da je vodstvo kongresa v Parizu samo od sebe preko prof. Bréhiera s Sorbone povprašalo pri meni, zakaj nisem v nemški delegaciji. Kongres me hoče sam od sebe povabiti, da bi imel predavanje. Odvrnil sem, da o tem primeru lahko poizvedo pri državnem ministrstvu za vzgojo in izobraževanje. Čez nekaj časa je do mene prišel poziv iz Berlina, naj naknadno pristopim k delegaciji. Vse skupaj se je vršilo v obliki, ki mi je naredila nemogoče, da bi šel z nemško delegacijo v Pariz.«³

² Das Spiegel-Interview, v: Antwort, ed. G. Neske/E. Kettering, Pfullingen 1988, str. 94 ter podobno v: M. Heidegger, Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken«, v: M. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Frankfurt/M. 1990, str. 42.

³ M. Heidegger, Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken«, n. n. m., str. 42 ter nekoliko skrajšano v Spieglovm pogovoru, n. n. m. str. 94 ter prevod dr. Tineta Hribarja v Phainomena 4 (1995), 13–14, str. 116.

Farías je v Berlin Document Center našel nekaj podatkov, ki osvetljujejo priprave na kongres o Descartesu. Tako je bil Heidegger že leta 1935 v Parizu, da bi pripravil nemško udeležbo na tem zborovanju. Naveden je še odlomek Heideggrovega pisma prof. Metzju, rektorju Univerze Freiburg, 14. 6. 1937: »Osebnost povabilo, ki je bilo pred enim letom in pol s strani predsednika kongresa naslovljeno name, sem takrat sporočil državnemu ministrstvu za šolstvo ter priložil opozorilo na to, da bi ta kongres, ki je hkrati zasnovan kot Descartesov jubilej, mogel biti zavestno izoblikovan nasploh kot prodor vladajočega liberalno-demokratskega pojmovanja védenja ter naj bi bilo dovolj zgodaj postavljeno ustrezno pripravljeno ter učinkovito nemško zastopstvo. Ker je to opozorilo ostalo brez odgovora, zato odtlej večkrat ponovljena povabila iz Pariza tudi nisem več sporočal. Kajti v vsej stvari za mene ni pomembna želja francoskega vodstva kongresa. Edina odločilna ostaja samo *izvorna* volja merodajnih *nemških* instanc, da me vidijo oziroma ne vidijo pri nemški delegaciji.«⁴ V nadaljnjem Farías svoje razumevanje Heideggrovega ravnanja pojasnjuje s citati iz vodje nemške delegacije prof. Hansa Heyseja.⁵ Po Heysejevi zamisli bi Heidegger sicer prišel v poštev za udeležbo na kongresu kot »kritik Descartesa«. Farías meni, da se Heidegger kongresa ni udeležil zaradi »internih konfliktov in posebnih sporov in ker ga niso imenovali za vodjo nemške delegacije« (Farías, str. 331 in 333).

Kar nas v teh Faríasovih trditvah najprej preseneča, je neko nenavadno stvarno stanje, ki je v tem, da se neko ne-dejstvo (neudeležba na Descartesovem kongresu) in splošna supozicija marksistične in psihoanalitične teorije nacizma, tj. predpostavka oziroma podstava ali Unterstellung, da je krščanstvo že fašistoidno, jemljeta kot dokaz, da je Heidegger »organsko« povezan z nacionalnim socializmom. Farías se v svojem prikazu postavi v držo inkvizitorja: najprej pri Heideggru predpostavi nacistično ideologijo

⁴ V. Farías, n. n. m., str. 330.

⁵ O njem prim. G. Leaman, Heidegger im Kontext, Argument-Sonderband 205, Hamburg 1993. Knjiga je izšla v zbirki z bojevitim naslovom »Ideološke sile v nemškem fašizmu«. Leaman je to delo pisal pod mentorstvom prof. W. F. Hauga, pri nas poznanega kot interpreta Marxove kritike politične ekonomije in kot podpornika politične kampanje proti Janezu Janši.

znanosti ter jo skuša dokumentirati na način preiskovalca, še več, inkvizitorja, ki dela v službi tribunala intelektualnega stalinizma. Take vrste zgodovinopisje je nihilizem znanosti, ker se izogne bistvenemu vprašanju, ki je v tem, kaj je bistvo univerze in znanosti.

Bistveni temelj znanosti je Heidegger že tedaj premišljal iz vprašanja po bistvu resnice.⁶ Na vprašanje Heideggrove udeležbe na kongresu v Parizu je mogoče fenomenološko izkazano odgovoriti in ga osvetliti le s tematizacijo odnosa med znanostjo in resnico, ki ga vključuje raziskovalni sklop z imenom »Descartes« (GA 17, 117). Tega vprašanja pa Farías ne more odpreti, ker piše v veri, da samo znanost daje objektivno resnico. Resnica, ki jo Faríasu daje njegova znanost, namreč njegovo zgodovinopisje, je manihejska podoba zgodovine kot razrednega boja med stalinizmom in nacizmom. O možnem Heideggrovem stališču do Descartesa Farías sklepa na podlagi Heysejevega pisma šolskemu ministrstvu (n. n. m. str 331–2), namesto da bi se glede tega posvetil tistim do tedaj objavljenim Heideggrovim spisom, v katerih je Heidegger posebej obravnaval Descartesovo filozofijo. Prvo delo bi bilo kar »Bit in čas«, nato pa razprava »Doba graditve sveta« (Die Zeit des Weltbildes), ki je bila zasnovana kot predavanje »Utemeljitev novoveške podobe sveta skozi metafiziko« na Društvu za umetnostne vede, naravoslovje in medicino v Freiburgu (v Breisgau), 9. junija 1938. To je bilo zadnje predavanje v nizu predavanj na temo »Utemeljitev podobe sveta novega veka«.

Toda takšna pot bi pomenila začetek miselnega poglobljanja v Heideggra, česar pa se Farías izrecno odreče, kar je vidno ravno iz njegovega tolmačenja Heideggrovega spisa »Pota do izreke« (Wege zur Aussprache).⁷ Kaj se dogaja?

V tem spisu je Heidegger govoril o Francozih in Nemcih kot tistih dveh »sosedskih ljudstvih« (Nachbarvölker), med katerima je zgodovinsko nujna

⁶ M. Heidegger, Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken«, n. n. m., str. 22.

⁷ Prvič objavljenega v zborniku Alemannenland, Ein Buch von Volkstum und Sendung, hg. F. Kerber, Stuttgart 1937 ter nato brez odobritve ponatisnjena pri G. Schneebergerju (1962) ter v »Zeitschrift für philosophische Forschung« 34 (1980), 1, 118–121. Razprava je bila objavljena nato v Denkerfahrten 1910–1976, hg. Hermann Heidegger, Frankfurt/M. 1983 ter kot 13. Zvezek Gesamtausgabe z naslovom »Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976«, Frankfurt/M. 1983, str. 15–21.

»v ustvarjalnem medsebojnem razgovoru izvršujoča se osmislitev« (GA 13, 15). Glavni pogoj za takšen pogovor je po Heideggru »pristno razumevanje sebe v filozofskih temeljnih stališčih (Grundstellungen)« (ib. 19), kar pomeni premislek filozofske problematike. Toda sporazumevanje med narodi in državami mora obsegati tako vsa področja ustvarjalnosti (pesništvo, umetnost, mišljenje) kakor tudi vsakodnevno bivanje. V takem kulturnem dogajanju dialoga je filozofija ali precenjena, »brž ko od njenega mišljenja pričakujejo neposredno koristno posledico«, ali pa podcenjena, kolikor v njenih pojmih prepoznavamo v »abstraktni obliki« tisto, kar že vemo iz izkustva.

Za filozofski pogovor o bistvenih temah niso zadosti mednarodni kongresi, dasiravno so postali nujna oblika znanstvenega dela, ki mora nezadržno stremeti k tehnizaciji in organizaciji. Heidegger tu aludira na kongres o Descartesu ter predlaga »še nepoprijete možnosti« filozofskega pogovora o »dveh kraljestvih bivajočega« (GA 13, 19), to sta narava in zgodovina. Osmislitev o bistvu narave, kakršno je odprl Descartes, ter razumevanje bistva matematičnega naravoslovja, kakršnega smo dolžni »francoskemu mislecu Descartesu«: to sta po Heideggru še nezaključeni nalogi, ki tvorita predpostavki za doumevanje metafizičnega bistva tehnike. Drugo področje bivajočega, namreč zgodovino, katerega bistvo je razgrnila filozofija nemškega idealizma, pa je treba osvetliti v povezavi z bistvom narave. Za filozofski pogovor o teh dveh temah – narava in zgodovina – ne zadošča ugotavljati pričujoče lastnosti francoskega oz. nemškega mišljenja, ne zadošča niti samo medsebojno prevzemanje in dopolnjevanje zastavitev vprašanj in osnovnih pojmov »na način izmenjave rezultatov v znanostih« (GA 13, str. 20), temveč je njen razgovor »v sosedskem srečevanju«. Za to pa je potrebno dvoje: »dobra volja prisluhniti drug drugemu ter zadržana naklonjenost do lastne uglasitve« (ib. 21).

A kaj iz tega besedila izgotovi oz. elaborira Farías? Nikakor noče videti Heideggrovega »evropskega obrata«⁸ niti njegovega političnega pluralizma, temveč vidi v tem samo drug izraz Heideggrovega domnevnega politično-

⁸ Prim. o tem mojo razpravo 'Križa humanizma in ogroženost človeškega etosa', *Anthropos* 27 (1995), 1–2, str. 203 sl.

praktičnega delovanja v smislu nacionalnega socializma. Heideggrov dialog naj bi »nosil poteze (nedialektičnega) odnosa med gospodarjem in hlapcem«, kar da ni daleč od Hitlerjeve politike uveljavljanja močnega ljudstva na račun šibkega soseda (ib. str. 327).

Nasproti temu ni odveč ponoviti, da za Heideggra kultura in še zlasti glasba in filozofija nikakor nista zadevi neke narodne značilnosti ali svojstvenosti. Za Heideggra pa filozofija zaradi tega ni internacionalna, temveč vedno tudi že svetovno-globalna, tj. evropska in planetarna: »Kar se izreka v mišljenju evropskih mislecev, lahko zgodovinopisno pripisujejo tudi narodnemu bistvu mislecev, toda nikoli ne sme biti izdajano kot narodna posebnost. Descartesovo mišljenje, metafizika Leibniza, Humeova filozofija so nekaj vsakokrat evropskega ter zategadelj planetarnega.«⁹

Farías seveda tedaj tudi še ni mogel vedeti, da je v zimskem semestru 1937/38 Heidegger pripravil delovni krožek za docente matematično-naravoslovne ter medicinske fakultete Univerze Freiburg, ki je potekal privatissime ter s tem z izrecno oddaljitvijo od strankarsko uradnih »visokošolskih tečajev« freiburškega NS študentskega združenja ter NS zveze docentov. Ta seminar je Heidegger uvedel 26. novembra 1937 s predavanjem »Ogrožanje znanosti« (Die Bedrohung der Wissenschaft), glavni del seminarja pa je imel naslov »Novoveška znanost« – ta del seminarja je med drugim potekal ravno ob interpretaciji Descartesovih *Regulae ad directionem ingenii*. V zaključnem delu tega seminarja se je Heidegger dotaknil tudi nekaterih svetovnonazorskih vprašanj, pri čemer je tu najti tudi vrsto izrecnih samokritičnih uvidov glede njegovega rektorata 1933/34, ki kulminirajo s pomisljijo, »ali je bil torej tisti zalet k 'Samopotrjevanju', t. p. hoteti nazaj k *vpraševanju* kot sredini novega oblikovanja, zmota? Vsekakor – *zmota* v vseh možnih smereh. Hkrati nepoznavanje dejanskega vrvenja in početja pritiskajočih skupin in interesov. /.../Morda bodo nekega dne domeli, kaj sem tam hotel in zahteval ter česa sem se lotil.«¹⁰

⁹ M. Heidegger, Nietzsche II, Pfullingen 1961, str. 333.

¹⁰ Heidegger, Martin: Die Bedrohung der Wissenschaft, izdal Hartmut Tietjen, v: D. Papenfuss, O. Pöggeler, Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers, Bd. 1: Philosophie und Politik, Frankfurt/M. 1991, str. 5–27, zlasti str. 23.

Sicer pa po moji vednosti objava tega teksta dogmatičnih zgodovino piscev ni odvrnila od njihovega načina, celo njihove manije – manije, razumljene tudi kot oblika inspiracije – »razlage dejstev«. Heideggrova filozofija je izpostavljena nezaupljivemu pogledu zgodovino pisca ali sociologa ali socialnega filozofa ali psihoanalitika. Vse služi temu, da Heideggerja prikaže kot »prepričanega nacista« (Leaman). Politično diskvalifikacijo mora podpirati znanstvena teorija. Ta korak naprej od Faríasa je napravil George Leaman s tem, da Heideggrovo filozofijo postavi v »kontekst«. Ta kontekst so seveda njegovi predsodki. Proti pravilom znanstvene metode, ki jo je razložil naš filozof Descartes, mislim zlasti na pravilo V, da je treba »zamotane in nejasne stavke postopoma zvajati nazaj na enostavnejše«, se namreč Leaman loti »problema z rogovi« (Nietzsche), to je problema znanosti pri Heideggerju kar brez fenomenologije z branjem »Prispevkov k filozofiji (O zorenju)«. Ko Heidegger govori v skladu »Odvok« o tem, da je sodobna antropologija kot nauk o človeku zasnovana v Descartesovi postavitvi človeka kot oblikovanega subjekta, ki je podlaga objektom in njihovi resnici, tedaj Leaman to Heideggrovo premiso razume v tem smislu, da Heidegger za razliko od Rosenberga svojega lastnega pojmovanja ljudstva ni utemeljil v biologiji ter ga racionalno določil z objektivno raziskavo (Leamanovi izrazi). Preslišano pa je Heideggrovo vprašanje na tem mestu »Prispevkov«, ki je odločilno, »namreč, ali je novi vek dojet kot konec ter se prevprašuje (erfragen) nek drugačen začetek, ali pa trmasto vztrajamo pri ovekovečenju nekega od Platona dalje trajajočega propadanja, kar pa slednjič morejo početi samo še tedaj, če si svojo neslutnost pripisujejo kot preseganje izročila. Pri tem je docela v redu, ako gre neslutnost (da ne bi rekli neodgovornost) tako daleč, da istočasno nastopajo kot premagovalci Descartesove filozofije, medtem ko sodobni o tej igri neslutnosti nič ne slutijo.«¹¹

193

Oba, Farías in Leaman, pa naposled jemljeta Heideggrovo filozofijo kot znanosti sovražno (wissenschaftsfeindlich).¹² Ali ni npr. izraz »Ahnungslosigkeit«, neslutnost, že neznanstven, samo pesniški?

¹¹ Heidegger, Beiträge zur Philosophie, GA 65, str. 134.

¹² Heideggrov izraz iz Zollikoner Seminare, hg. Medard Boss, Frankfurt/M 1994, str. 147.

Da bi se izognili nesporazumom o Heideggru in Descartesu, o Heideggru in znanstvenosti filozofije, je treba razbistriti vprašanje resnice v znanosti. O resnici v znanosti pa je mogoče kaj povedati samo na osnovi osmislitve o bistvu resnice in o bistvu znanosti. Osmislitev o bistvu resnice pa ima znano ime metafizike oz. prve filozofije, ki jo je Aristoteles imenoval tudi »znanost o resnici« (Metaph. 1, 983b20). Odločitev o resnici znanosti in tehnike sega nazaj v področje metafizike. Vprašanje o resnici znanosti, o znanosti in resnici je metafizično vprašanje, ker metafizika utemeljuje neko dobo. Dobo znanosti in tehnike utemeljuje Descartesova prva filozofija. Zato je potrebno prevprašati Descartesovo filozofijo.

II. Descartes in Heidegger

194

Niso redka mnenja, da je Heidegger do Descartesa gojil držo distance ter da si ga v obravnavi ni skušal prisvojiti, tako npr. Jacques Taminiaux. Res je sicer, da Descartesova prisotnost v Heideggrovem mišljenju ni tako izrazita kakor Kantova ali Nietzschejeva, toda že bežen pogled na imenski register Feickove-Zieglerjeve pokaže, da je v »Biti in času« Descartes po pogostosti sklicevanja tako za Aristotelom in Kantom, v imenskem registru za druga objavljena dela pa so pred Descartesom samo naslednji filozofi: Platon in Aristoteles, Leibniz, Kant in Hegel, na istem pa Heraklit in Nietzsche. Prisotnost Descartesove filozofske misli na Heideggrovi filozoski poti je stalna in bistvena. Je kar težko najti neko Heideggrovo delo, zgodnje ali pozno, kjer Descartesova filozofija na nastopa na določenem ključnem mestu. Ko v svoji recenziji »Neuere Forschungen über Logik« (1912) obravnava vprašanja matematičnega obravnavanja logičnih problemov, Heidegger dodaja: »Eno z našim vprašanjem ostajajo ravno filozofski problemi matematike ter čistega naravoslovja, ki se od Descartesa dalje nič več ne umirijo in ki so z neslutnimi napredki matematike postali bolj zapleteni« (GA 1, 43).

Ob tem kaže opomniti, da biografika Heideggra praviloma pozablja, da se je Heidegger po dveh letih študija teologije jeseni 1912 odločil za študij matematike na Matematično-naravoslovni fakulteti v Freiburgu ter v naslednjih semestrih vpisoval predavanja in vaje iz matematike, fizike in kemije, do-

datno pa je obiskoval predavanja in seminarje pri A. Schneiderju, imetniku katedre za krščansko filozofijo (II) ter pri H. Rickertu, imetniku katedre za filozofijo (I). Heidegger je doktoriral z disertacijo »Die Lehre vom Urteil im Psychologismus« 26. 6. 1913 s skupnim predikatom »summa cum laude«. Mentor disertacije je bil prof. Schneider, koreferent pa sam H. Rickert.¹³

Heidegger je Descartesa večkrat obravnaval v svojih predavanjih in seminarjih. Kot Privatdozent je imel v Freiburgu v zimskem semestru 1921–22 seminar z naslovom: »Fenomenološke vaje za začetnike ob navezavi na Descartes, Meditationes«, v katerem je obravnaval cogito, s katerim pride pod vprašaj celota krščanske filozofije. V pismu Jaspersu, 22. 1. 1921, pa pravi, da mu je »za zdaj šlo samo za temeljito interpretacijo, solidno delo.«¹⁴ Ta seminar še ni objavljen. Pač pa so kot 17. zvezek »Celokupne izdaje« objavljena predavanja v Marburgu, v zimskem semestru 1923/24, napovedana kot »Začetek novoveške filozofije«, dejansko pa izvedena – in zdaj tudi objavljena – pod naslovom »Uvod v fenomenološko raziskovanje.«¹⁵ O njih pravi Heidegger v prispevku »Iz zadnjih marburških predavanj«: »Prvi marburški semester je tvegala [...] obravnavo Descartesa, ki je potem prešla v 'Bit in čas' (§ 19–21)« (WM 374). Med objavljenimi deli je najbolj sistematično obravnavo najti v »Biti in času«, ter v II. delu »Nietzscheja«.

195

V poznih Heideggrovih tekstih, ki obravnavajo vprašanje znanosti in tehnične civilizacije sploh, je Descartes stalna oporna točka. Če se držimo kronologije, bi lahko rekli, da je Descartes ostal Heideggrova bistvena skrb vse do kraja. Poleg seminarja v Le Thoru naj omenim še »Manjkanje svetih imen« (1974), darilo Hugu Friedrichu za 70. rojstni dan. V tem zapisu Heidegger na pesniški način opiše svoj znameniti »korak nazaj« (Schritt zurück) iz filozofije v mišljenje biti, katerega bistven značaj je značilnost poti, medtem ko je za novoveško mišljenje značilna prednost metode pred stvarjo (Descartes) oziroma istovetnost stvari in metode (Hegel):

¹³ O tem še vedno najboljše, čeprav sovražno do Heideggro, H. Ott, Martin Heidegger, Reihe Campus, Frankfurt/NewYork 1992, str. 70.

¹⁴ Heidegger-Jaspers, Briefwechsel, hg. W. Biemel/H. Saner, München 1990, str. 17.

¹⁵ Martin Heidegger, Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 17, hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1994.

»Ampak – ali metoda in pot mišljenja nista enako? Ali ni vendar ravno v tehnološki dobi sveta čas, ovedeti se svojstvenosti poti za razliko do metode? [...]

To (sc. stvarno stanje) se da najrazločnejše imenovati v grškem jeziku, čeravno sledečega stavka ni najti nikjer v mišljenju Grkov.

ἡ ὁδὸς – μήποτε μέθοδος
pot (ni) nikoli nek postopek.«¹⁶

196 Kakšno je sistematično mesto Descartesa v Heideggrovem mišljenju? To vprašanje nima odgovora, kakršnega bi si želel kartezijanec ali moderen logični filozof, nima torej enostavnega odgovora, kar ne pomeni, da nima »strogega« odgovora. V nadaljevanju bom skušal pokazati, na kakšen način ima Descartesova filozofija za Heideggra epohalno, neizogibno mesto. Pri tem bomo izhajali iz interpretacije »Biti in časa« ter predavanja »Kaj je to – filozofija«, kar zadeva zastavitev vprašanja, glede sistematične izvedbe pa se bomo zadržali pri dveh delih: »Uvod v fenomenološko raziskovanje« (GA 17) ter »Nietzscheja II«, ki je v dobršni meri preveden v slovenščino.

Predavanje o bistvu filozofije, ki ga je imel septembra 1955 v Cerisy-la-Salle kot uvod v razgovor, je Heidegger pripravil za svoje prvo potovanje v Francijo. Predavanje, ki ga je prevedel dr. I. Urbančič, komentiral pa prof. T. Hribar, obravnava vprašanje človekove nagovorjenosti od filozofije, ki se kaže v našem čustvovanju, v našem, če naj uporabimo pesniško besedo, srcu, ali v našem razpoloženju (Stimmung). Bistvo ubranosti ni samo intenzivna čustvenost, kakršno priključuje glasba, temveč je ubranost neko temeljno razpoloženje, ki odpira svet, še več, ki omogoča dogajanje sveta: »Die Welt-eröffnung geschieht in der Grundstimmung«, odpiranje sveta se dogaja kot temeljno razpoloženje (GA 39, 140). Filozofsko ustanavljanje sveta se dogaja skozi dve čustveni, počutenjski uglasitvi, to sta čudenje, ki prežema

¹⁶ M. Heidegger, Der Fehl heiliger Namen, GA 13, str. 233 in slovenski prevod dr. T. Hribarja v: Nova revija 7 (1988) 77, str. 1450.

vsak korak filozofije od njenega nastanka v Grčiji, in dvomljenje, ki je princip novoveške filozofije. To novo razpoloženje je na klasičen način izvedel Descartes: »Njemu postane dvom tista uglasitev, v kateri zveni ubranost na ens certum, na bivajoče v gotovosti. Certitudo postane tista pritrditev ens-a qua ens, ki za človekov ego sledi iz nepodvumljivosti / stavka/ cogito (ergo) sum. S tem ego postane odlikovani sub-iectum in tako človekovo bistvo prvokrat stopi v področje subjektivitete v smislu egoitete [...]. Ubranost dvoma je pozitivno soglasje za gotovost. Poslej postane gotovost merodajna oblika resnice.«¹⁷ Heideggrovo vprašanje pa zdaj je, katero temeljno razpoloženje prežema mišljenje, ki je izvirnejše kakor filozofija, mišljenje, ki je napravilo korak nazaj k vprašanju zgodovinskosti ἄ-λήθεια-resnice: »Poskušamo prisluhni glasu biti. V katero uglašenosn prinaša današnje mišljenje?« (str. 406 in 28). Bistveno mišljenje kot mišljenje drugega, nemetafizičnega začetka mora šele najti to novo osnovno uglašenosn in razpoloženje. Ta uglašenosn ni več niti čudenje niti dvomljenje, ki sta osnovni razpoloženji metafizike in znanosti, pa tudi ne samo tesnoba, dolgočasje in odstavitev, ki določata Heideggrov obrat k resnici biti.¹⁸ V tem iskanju novega razpoloženja se mišljenje biti srečuje s pesništvom, prav iskanje novega razpoloženja pa je tudi razlog, da se Heideggrova zgodovinska osmislitev stalno vrača k pesnikom: Sofoklu, Rilkeju in Hölderlinu.

197

Descartesova filozofija ima izjemno mesto tudi v Heideggrovi pripravi vprašanja po biti v »Biti in času«. Descartesova filozofija je tu navzoča ob svetovnosti sveta: I. del, 1. odsek, 3. poglavje, B: »Razločitev analize svetovnosti nasproti interpretaciji sveta pri Descartesu«, kjer izhajajoč od »Principia philosophiae« obravnava predpostavke Descartesove ontologije sveta, zlasti določitev »sveta« kot res extensa. Na osnovi tega določila je »Descartes zoženje vprašanja po svetu zaostрил v smeri vprašanja po stvar-

¹⁷ M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Lj. 1967, str. 405 (modificiran prevod) ter *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 4. Aufl., 1966, str. 27.

¹⁸ Rehabilitacija čudenja, ki jo iz docela različnih izhodišč ter tudi pojavno zelo različno izvedeta C. Tóthova ter T. Hribar, ohranja vso upravičenost nasproti sociološki, socialnofilozofski in psihoanalitični odstranitvi in ukinitvi filozofije. Prim. C. Tóth, *Nemožnost konca filozofije – I. Tò thaumázein*, *Anthropos* 22 (1990), 5–6, str. 98sl. in Tine Hribar, *Ontološka diferenca*, Ljubljana 1992, 182sl.

skosti narave kot najprej dostopnem, znotrajsvetnem bivajočem« (SuZ, 100). Dasi Descartesova filozofija preskoči svet kot fenomen, pa ima njegovo razumevanje sveta svojo epohalno upravičenost: »Nastavek *extensio* kot temeljne določenosti 'sveta' je fenomenalno upravičen, četudi z vračanjem nazaj k njej ne more biti ontološko doumeta ne prostorskost sveta ne najprej odkrita prostorskost bivajočega, ki je pričujoča v okolnem svetu, še najmanj pa prostorskost tubiti same.« (SuZ, 101).

Posebno mesto pa ima Descartesova filozofija v razdelavi destrukcije zgodovine ontologije. Heidegger sicer upošteva Descartesov poskus, da bi filozofiji pripravil nova in zanesljiva tla, vendar ugotavlja, da Descartes ni obravnaval neizrecnih ontoloških temeljev »*cogito sum*«: »Kar pa pri tem 'radikalnem' začetku pušča nedoločeno, je način biti *res cogitans*-a, natančneje bitni smisel 'sum'-a.« (SuZ, 24) Do ontologije tubiti je mogoče priti le skozi destrukcijo zgodovine ontologije, ki ima s svoje strani tri faze: Kant, Descartes, Aristoteles. Tako je Heidegger za neobjavljeni II. del »*Biti in časa*« naredil naslednji načrt:

198

1. »*Kantov* nauk o shematizmu in čas kot predstopnja problematike temporalnosti.
2. Ontološki fundament *Descartesovega* 'cogito sum' in prevzem srednjeveške ontologije v problematiko 'res cogitans'.
3. *Aristotelova* razprava o času kot diskrimen fenomenalne podlage in mej antične ontologije.« (SuZ, 40)

Za Heideggrovo vprašanje biti in časa imajo torej odločilno mesto prav ti trije filozofi: poleg Kanta in Aristotela tudi Descartes. V fenomenološki destrukciji zgodovine ontologije zavzema prebivanje pri drugi postaji, to je 2. odsek II. dela, ravno fenomenološka destrukcija *Descartesovega* »*cogito sum*« (prim. SuZ, 24 in 89).

Ker pa je Heidegger vprašanje resnice in vprašanje znanosti v »*Biti in času*« postavljal v kontekstu interpretacije tubiti in eksplijacije časa kot transcen-

dentalnega horizonta vprašanja o biti, bomo ti dve vprašanji pustili ob strani kakor tudi Heideggrovo obravnavo Descartesa v tem delu.

III. Fenomenološka razlaga Descartesa: Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17)

1. Aristotel, Husserl in Descartes

Heideggrova predavanja o Descartesu so pri nas zbudila precejšnjo pozornost, saj so prevedeni daljši odlomki o Aristotelu ter dva paragrafa, v katerih gre za primerjavo med Descartesom in Husserlom.¹⁹ Glavna tema predavanj je fenomenologija tubiti. Prvi del ima naslov »φαινόμενον in λόγος pri Aristotelu ter Husserlova samorazlaga fenomenologije« ter se začne s pojasnitvijo izraza fenomenologije. Heidegger najprej podaja interpretacijo besed φαινόμενον in λόγος tako pri Aristotelu kot tudi glede na to, da gre za dve izvorni besedi grške filozofije, ki izrekajo »bivanje«. Tako se z njuno pojasnitvijo že gibljemo »v bivanjski zgodovini večernodeželskega človeštva« (GA 17, 2). Povzemajoč interpretacijo Aristotela Heidegger ugotavlja, da beseda λόγος evocira bit sveta, beseda λόγος pa bit življenja. Sovisnost biti sveta in življenja je dana z bitjo govorjenja, s katero življenje izkazuje možnost zakrivanja in ogrožanja življenja v resnici (GA 17, 44). Λόγος pa je kot način biti tudi »način tubiti«, način biti človeške eksistence. Značilnost »kako« biti pa se stvarno opredljuje z naslednjimi osnovnimi karakterji:

1. τὰ πράγματα, stvari, s katerimi »imamo« opravka;
2. τὰ χρήματα, stvari, kolikor so v uporabi za potrebe, ki jih tubit sveta sama motivira in zahteva;
3. τὰ ποιούμενα, stvari, ki jih naredi človeška roka;

¹⁹ Prim. Nova revija 163/164, s. a., str. 171–178 ter Phainomena 5 (1996) 15–16, str. 47–78, obakrat z nepopolnimi (pod)naslovi (?).

4. τὰ φυσικά, stvari, kolikor same iz sebe vznikajo in nastopajo;

5. τὰ μαθήματα, »tisto bivajoče, ki ima specifični značaj naučljivosti, to, o čemer obstaja vedenje, ki ga lahko dopovemo vsakomur«,²⁰

6. οὐσία, svojstveni bitni karakter znotraj prvih pet osnovnih karakterjev, ki se imenuje bit kot prisotnost (Anwesenheit) (GA 17, 46). Za razliko od teh karakterjev pa φαίνόμενα dajejo »najbližji način srečevanja bivajočega po njegovem formalnem *Kako*« (ib.), kar je ravno odločujoče za FENOMENOLOGIJO.

200

Pri obravnavi sodobne fenomenologije v Husserlovi samorazlagi (17, 42 sl.) pa Heidegger postavlja vodilno vprašanje vseh teh predavanj, namreč, kako da je zavest postala tema današnje fenomenologije, in sicer čista zavest (§4), saj v Aristotelovem opisu »*biti v svetu*« (Heideggrov kurziv) v razpravi »O duši« zavest ne nastopa. Za pojasnitev tega vprašanja je treba imeti pred očmi temeljna določila biti, ki jih je vzpostavila grška filozofija, zlasti Aristotel. Pri tem je posebej pomembno določilo BITI KOT RESNICE, ki zadeva »določen temeljni fenomen tubiti« (GA 17, 52),²¹ dasiravno so vsa Aristotelova kategorialna določila zajeta iz »*biti v svetu*«. Tematsko polje grške filozofije je bivajoče kot svet in bit življenja, medtem ko ima moderna fenomenologija za temo zavest, natančneje teoretsko mišljenje ter intencionalne doživljaje ali akte, katerih temeljna značilnost je ta, da so »zavest-o-nečem«.

Področje zavesti je v Husserlovih »Logičnih raziskavah« tema fenomenološkega raziskovanja zato, da bi prišli do utemeljene zgradbe spoznanja. Heideggrovo vprašanje pa zdaj je, kako si zavest priskrbi prednost ter postane predmet fundamentalne filozofske znanosti. Iz predimetja fenomenologije tubiti se vprašanje glasi: »*Katera skrb motivira izoblikovanje zavesti kot téme [...]*?« (17, 59) Heidegger odgovarja, da zavest postane tema

²⁰ Prvih pet načinov biti naštevamo po vrstnem redu iz Heideggrovega dela *Die Frage nach dem Ding*, str. 53, ki bo za nas še ključno za določitev biti matematičnega.

²¹ Prim. o tem mojo razpravo »Heidegger in Aristoteles«, *Phainomena* 15–16 (1996), str. 128 sl.

ob doživljajih pomena. Pri takšnih izjavah, kakršne so vse znanstvene trditve, se skrb nanaša na teoretsko spoznavanje in znanost kot temelj kulture: »Skrb je namenjena spoznanemu spoznanju, ker mora spoznanje prevzeti zagotovitev tubiti in kulture.« (17, 60)

Fenomenologijo, kakor jo Husserl razvija in tolmači v delu »Filozofija kot stroga znanost«, Heidegger obravnava z vidika fenomenološkega gesla »Nazaj k stvarem samim!« (Zurück zu den Sachen selbst!)²² ter ugotavlja, da gre Husserlu za idejo filozofije kot stroge znanosti. Idejo znanstvene filozofije Husserlova fenomenologija srečuje v novoveški filozofiji »od Descartesa do Kanta«. V Husserlovi kritiki naturalizma se kaže »skrb za spoznano spoznanje«, ki vodi do spoznavne teorije in do utemeljitve absolutne znanstvenosti. Ob tem pa interes za stvar samo ne pride do besede, ker je Husserlu vodilna nit za preučevanje vsega doživljanja doživljaj teoretskega spoznavanja, kakršno je dano v matematičnem naravoslovju. Zgodovinsko spoznavanje nima pomena za filozofijo kot strogo znanost, kajti skrb za »normalno znanost« (Normwissenschaft, GA 17, 82) in za idealno oblikovanje kulture ne pride do poglobitve v človeško tubiti: »Človeška tubiti je degradirana v dejstveno gradivo za določene naloge. ... Skrb za spoznano spoznanje je človeško tubiti kot takšno izključila od možnosti srečevanja. Zgodovina je za eno stopnjo bolj degradirana kot rudnik gradiva ter zbirka primerov za filozofske domisleke.« (GA 17, 93)

Zoperstavljanje matematike in zgodovine je za Heideggra »banalni platonizem« (93). Taka degradacija je možna, kadar je resnica izenačena z idejo veljavnosti, matematična ideja strogosti pa je nekritično postavljena kot absolutna norma (103). Fenomenološka analiza karakterističnih momentov skrbi za spoznano spoznanje, kakor so odsev (Rückschein), poznan tudi kot relucenca, zapadanje, vnaprejšnja zgrajenost, zajetost in pozaba (cf. § 12) vodi Heideggra do teze, da je z eksistencialnega vidika skrb za spoznano spoznanje »tesnoba pred bivanjem« (97). Kakor skrb za spoznano spoznanje vsa osnovna vprašanja prestavi v tematsko polje »zavest«, tako ma-

²² Prim. E. Husserl, Logische Untersuchungen, II/I, Hamburg, Meiner 1992, str. 10: »Wir wollen auf die 'Sachen selbst' zurückgehen.«

tematična ideja strogosti vodi do tega, da tubit izgubi možnost, da bi samo sebe radikalno uvidela in dojela.

Vendar je tudi v derivativni skrbi za spoznano spoznanje dojeta tubit kot faktična: tubit je faktična v določeni naravnosti skrbi. Vsaka skrb ima določeno »vidikovnost« (Sichtigkeit), ki jo Heidegger dojame kot način biti v svetu, ki odlikuje tubit: to je »odklepajoča bit« (105). Način artikulacije skrbi pa je vedno zgodovinska odločitev.

Zaradi tega, da bi razumeli oblikovanje človeškega zgodovinskega bivanja na način skrbi za spoznano spoznanje, v katerem se odklepa zavest kot polje raziskave, je Heidegger posegel k Descartesu. Drugi del predavanj z naslovom »Poseg k Descartesu in njegovi določujoči sholastični ontologiji« (17, 109–246) je osredotočen na vprašanje po smislu resnice spoznanja. Odločilen za ta korak nazaj je uvid, da skrb za spoznano spoznanje določa že grško filozofijo, kolikor ima med vsemi bitnimi možnostmi tubiti razglabljanje (θεωρεῖν) absolutno prednost (115). Obravnava znanosti in resnice ne bo več samo spoznavno teoretsko vprašanje, temveč tudi eksistencialno, ker zadeva način biti tubiti. Zato ni slučajno, da Heidegger prav v teh predavanjih uvede besedo »eksistencial« (GA 17, 116).

Da bi mogli dospeti do eksistencialne dimenzije znanosti in resnice, je Heidegger uvedel metodo destrukcije (§ 20) ali postopek razgraditve, »metodo odkopavanja« (des Abbauens) (17, 118). Njeno bistvo je v tem, da pridemo do pojmov v njihovi izvornosti. Destrukcija se dogaja na štiri načine:

1. V destrukciji se išče nekaj pozitivnega in produktivnega;
 2. Destrukcija je vedno kritika današnje tubiti, kolikor je zakrita s »preteklostjo, ki je postala nepristna« (17, 119);
 3. Pogoj za izvedbo destrukcije je »spoštovanje pred zgodovino«, čemur da-nes pravimo tudi hermenevtična pietas. Destrukcija je historično spoznanje;
-

4. Destrukcija ni polemična, temveč ima smisel le kot »stvar odklepajoča raziskava tubiti«.

Ker z destrukcijo preteklost pride do lastne biti, je destrukcija oblika enotnosti sistematičnega in historičnega spoznanja.

Kako je skrb za spoznanje orientirana na resnico, je vidno že v polnem naslovu Descartesove razprave o metodi: »Razprava o metodi, da bi dobro vodili svoj razum in iskali resnico v znanostih (chercher la vérité dans les sciences).«²³ Zato Heidegger pristopa k preučevanju Descartesive filozofije ob vodilni niti vprašanja o resnici: »Kateri pojem resnice in resnične biti (Wahrsein) je pri Descartesu postavljen v središče?« (17, 121). Ker pa se fenomen resnice kaže v skrbi kot eksistencialu, je vprašanje resnice eksistencialno vprašanje: Kaj pomeni živeti v resnici, kakšna je povezanost in odnos resnice in življenja, med veritas in vita, kako je tubit v resnici in neresnici? Povezanost med tubitjo in resnico je izražena v grški besedi za resnico ἀλήθεια: »Nastavki za umestitev resnice v tubit se v grški filozofiji kažejo že na terminu ἀλήθεια.« (17, 120)

203

Iz Descartesove filozofije je mogoče videti, kako se skrb za spoznano spoznanje izkazuje kot odklepanje možnosti teoretskega spoznanja. Descartesova pot do resnice skozi dvom se na poseben način dotika fenomena resnice. Dvom je namreč določena vrsta skrbi za spoznanje, ki vnaprej gradi določeno idejo resnice. Resnica ima določene možnosti, na osnovi katerih je prisotna v življenju, v človekovi eksistenci. Te možnosti oz. določitve resnice so:

1. resnica kot resničnost (das Wahre): verum id, quod enuntiando ostenditur (resnično je to, kar je pokazano z izrekanjem);
2. resnica kot stavek ali izjava,
3. resnica kot javnost in veljavnost,

²³ Prim. R. Descartes, Razprava o metodi, o. c. str. 335.

4. resnica v smislu pravilnosti, ki je izkazljivost veljavnosti,

5. resnica v smislu obvezujočnosti stavka. Stavek vzet kot obveza ali najstvo je vrednota (17, 123sl.).

Enotnost vseh navedenih določil vidi Heidegger na paradoksen način v rastočem oddaljevanju (Entfernung) od izvirnega smisla resnice, ki je »bivajoče sâmo v kako svoje odkritosti« (17, 125). Ta pot oddaljevanja je pot zgodovine. Različne možnosti razumevanja resnice so zasnovane že v grški filozofiji, kolikor ima v njej teoretsko spoznanje poseben pomen.

Skrb za spoznano spoznanje ima tri značilnosti:

1. radovednost (das Neugier), ki je skrb za spoznanje v iskanju novega, ne glede na to, kaj je potrebno,

2. gotovost (Sicherheit): v skrbi je razvidnost, prednost dobijo metodološka opazovanja,

3. obvezujočnost: v skrbi je vladavina znanosti, gospostvo spoznanja, to, kar bo kasneje Heidegger imenoval »diktatura duha.«²⁴

Skrb za spoznano spoznanje je tematizirano z določenim predvidom, ki je v tem, da sodobne znanosti opazujejo Descartesa kot »odločujoč prevoj« (Wendepunkt) zgodovine filozofije (17, 128). Za Heideggro pa ima poseg k Descartesu predvsem tri naloge:

1. pokazati, da je pri Descartesu na delu skrb za resnico,

2. pokazati, da skrb za spoznano spoznanje odkrije polje zavesti kot predmet filozofije,

3. pokazati, da skrb za spoznano spoznanje že daje določeno predoznako temu, kar bo priznано kot določitev biti (17, 119 in 131).

Na ta način je že naznačeno Descartesovo metafizično temeljno stališče, ki ga zasnavlja Descartesovo razumevanje resnice, njegovo razumevanje biti ter predvsem njegovo razumevanje človeka kot misleče substance. K tem trem vidikom bo Heideggrova interpretacija Descartesa v »Nietzscheju II« dodala še obravnavo načina, kako človek v Descartesovi filozofiji »sprejema in daje mero za resnico bivajočega«, namreč na način osvajanja mere (Anmaßung des Maßes).²⁵

2. *Regula generalis: splošno pravilo resnice*

Heideggrova razlaga Descartesa je stalno krožila okrog štirih temeljnih Descartesovih del: *Regulae ad Directionem Ingenii* [1628], *Discours de la Méthode* (1637), *Meditationes de Prima Philosophia* (1641), *Principia Philosophiae* (1644), kar velja tudi za predavanja o Descartesu 1923/24. Vprašanje resnice je pri Descartesu postavljeno kot problem zagotovitve resnice z absolutnim kriterijem. Ta kriterij resnice se pri Descartesu imenuje »splošno pravilo«, *regula generalis*: ... ac proinde iam videor pro regula generali posse statuere, ilud omne esse verum, *quod valde clare et distincte percipio*, »/In/ Zato se mi zdi, da /že/ smem za splošno pravilo postaviti trditev, da je resnično vse tisto, kar dojemam (docela) zelo jasno in razločno.«²⁶ To splošno pravilo Descartes imenuje tudi pravilo resnice, *regula veritatis* (V. *Medit.*, 70 (15), 86, § 17).²⁷ Kakšna je metafizična razsežnost tega pravila resnice, bo pokazala bitnozgodovinska osmiselitev Descartesovega stališča, ki jo je Heidegger izvedel v II. delu »Nietzscheja« (Nietzsche II, str. 427 sl.). V sedanjih fenomenološki optiki, pa je treba najprej pojasniti sam fenomen resnice.

Kaj je bistvo resnice, je vidno ob tem, kako se določa neresnica. Tako Heidegger v 3. poglavju II. dela obravnava Descartesovo določitev napačnega

²⁴ M. Heidegger, *Zollikon Seminar*, hg. M. Boss, Frankfurt/M. 1994², str. 139.

²⁵ M. Heidegger, *Nietzsche II*, str. 171 (prev. 163).

²⁶ Descartes, *Meditationes III*, 35 (2), 33, § 4 (Simoniti, str. 66).

²⁷ Številke v oklepaju se nanašajo na paginacijo Adam-Tanneryjeve izdaje in njenih paragrafov v oklepaju, nato pa na paginacijo 1. izdaje ter paragrafe te izdaje po prevodu A. Buchenaua.

in resničnega (17, 130 sl.). Analiza neresnice, falsum-a, naj zagotovi kriterij spoznanja. Kriterij pa bo zagotovljen, ko bo dokazal, da zmota ni od Boga. Za razliko od Husserla Descartes razvidnosti še ne opravičuje iz nje same. Descartesovo vprašanje je: »Ako moja bit izhaja od Boga, *od kod* prihaja *zmota*?« (17.134). Descartesov odgovor je, da je mesto za resnico in neresnico, za verum in falsum sodba, iudicium, sodba pa ima svoje mesto v razumu kot zmožnosti sojenja. Tako Heidegger večkrat evocira Descartesov stavek: »... veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse«, »... da resnica ali napačnost v pristnem smislu ne moreta biti najdeni nikjer drugje kakor samo v razumu.«²⁸ Zakaj mora biti neresnica postavljena v razum? Utemeljitev je izvedena preko Descartesove klasifikacije misli, cogitationes v III. Meditaciji. Descartes vse misli razdeli na tri rodove:

1. *ideae* – misli ali predstave, ki so podobe stvari (*imago rei*) in so kot take vedno resnične kakor grška $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$.

2. *affectus sive voluntates* – hotenja ali čustva, ki so vzeta v svoji neposrednosti vedno nekaj resničnega, *verum*.

3. *iudicia* – sodbe.²⁹

Ideje se razlikujejo glede na svojo resničnostno vrednost po tem, da je različno težko ugotoviti, ali je to, kar prikazujejo, »resnično«, to je dejansko bivajoče izven zavesti, *extra mentem*. Glede idej ni možna *falsitas formalis*, temveč samo *falsitas materialis*, kadar neko stvar predstavljajo kot *non res* (Medit. III. 43 (19), 46, §23). Da bi to pojasnil, Descartes uporabi tradicionalno, sholastično razlikovanje med *realitas actualis sive formalis* in *realitas objectiva* (III. 40 (13), 40–41, §19–20). Izraz »objectiva« ima tukaj še izvorni smisel predstavljenega, prezentiranega. Vsaka misel, *cogitatio* je

²⁸ Descartes: *Regulae ad directionem ingenii*, Appendix ad regulam VIII, Opera X, str. 396, Heidegger, Wegmarken, str. 138–9, slov. prev. v: Heidegger, *Platonov nauk o resnici*, Lj. 1991, prev. D. Komel, str. 24. Prim. tudi Descartes, *Razprava o metodi*, Pravila, prev. B. Furlan, Lj. 1957, str. 141: »Ko se bo prepričal, da izvirata resnica in neresnica mnogokrat iz fantazije in iz čutov, četudi ne moreta biti v pravem pomenu drugje kakor v intelektu, ...«

²⁹ Medit. III, 36–7 (5), 35–36, §8–9, Simoniti, 67.

hkrati predstavljajoča ali repraesentans in predstavljeno ali repraesentatum, vsaka cogitatio je prav tako cogitatum kot tudi cogitare.³⁰ Kakor ima naravna bit svoj vzrok, tako ima svoj vzrok tudi bit predstavljeno bivajočega. Descartes razlikuje dva modusa biti: a) modus essendi mutuatus a cogitatione in b) modus essendi objectivus (III. 41, (14), 42, §20). Oba pa imata svoj realen formalen vzrok. Z ozirom na esse verum sta oba načina biti identična. Oboje je neka esse animi, neka bit, ki je lastna misleči stvari ter neodvisna od telesa. Oboje je enako, kolikor je oboje ustvarjeno, tj. ustvarjeno od Boga. Potemtakem vodi kriterij clara et distincta perceptio do nivelizacije karakterjev biti (GA 17, 146). Preostane, da bit neresnice in zmote poiščemo na področju sodbe.

Neresnica in zmota (§ 27) svojega vzroka ne moreta imeti v Bogu, temveč v sodelovanju dveh zmožnosti:

1. facultas intelligendi, spoznavna zmožnost ali zmožnosti umevanja,
2. facultas eligendi ali libertas arbitrii, zmožnost izbiranja ali svobode presojanja in odločanja (Medit. IV, 64 (56), Simoniti, str. 86).

207

Vsaka zmožnost je neko dobro, bonum, in kot taka ne more biti vir zmote. Omejenost človeške spoznavne zmožnosti ni privatio, temveč le carentia glede na ideal konstitucije Boga, kjer je vsaka zmožnost neizmerna (immensa) (IV, 57 (8), 66, §12). Edino volja ali svoboda izbire je take vrste, da sem glede nje enak bogu.

Tukaj, ob določitvi človekove biti kot volje nastopa karakteristična povezava s tradicijo. Človeka tudi Descartes razume kot ustvarjenega po Božji podobi: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.

»Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti.« (1 Mojz¹, 26)

³⁰ V »Nietzscheju« (II, str. 151) Heidegger problematizira prevajanje cogitare z mišljenjem in vpelje prevod cogitatio s predstavljanjem oz. sebi dostavljanjem dojetega. Na to se bomo vrnili v zadnjem paragrafu te razprave.

Božja volja je sicer večja po spoznavnosti, moči in predmetu, toda če gledamo formalno (= po bistvu) in pojmovno natančno (formaliter et praecise), tedaj volja pomeni, »da moremo isto [ali]delati ali ne delati« (Medit. IV, p. 57, 66 (§12), Simoniti, 87): v tem smislu sta božja in človeška volja enaki. Posse idem vel facere vel non facere je torej esse formale volje in tvori bistvo človekove svobode.

Heidegger pa nato s strogo analizo pokaže, da pri Descartesu nastopata dva pojma volje, aristotelsko-tomistični, ki so ga takrat zagovarjali zlasti jezuiti, ter avguštinski, ki so ga takrat zagovarjali oratorijanci in janzenisti. Svoboda najprej pomeni odsotnost prisile ter popolno nedoločnost oz. neodločnost (Simoniti), absolute indifferentia: to bi bil šolski pojem svobode. Drugič pa svoboda pomeni voljo kot nagnjenje (propensio) k temu, kar clare et distincte spoznamo za dobro. Po Heideggru sta tako aristotelski kakor avguštinski pojem svobode pomanjkljiva. Heidegger nakaže tudi teološke probleme, ki so podlaga obeh pojmov svobode ter opiše diskusijo o svobodi v Descartesovem času, v kateri je jezuit Molina svobodo določil kot indifferentia, oratorijanec Gibieuf pa je bistvo svobode videl v določenosti (determinari = biti določen) od dobrega, »Sichstellen unter ein bonum« (17, 155).

Za Descartesa je podobno kakor za avguštinsko teologijo nedoločnost, indifferentia le »najnižja stopnja svobode«. A za razliko od Avguština vlogo milosti v človekovem odločanju prevzame clara et distincta perceptio: »Božja milost in naravno spoznanje pač nikdar ne manjšata svobode, temveč jo [rajši] večata in krepiata.«³¹ Pri Descartesu je teološki nauk »razteologiziran«. Človekovo nagnjenje k dobremu, »*propensio ni nič drugega kot skrb za clara et distincta perceptio.*« (17, 311)

Človekova zmota je odvisna od dveh vzrokov: »od uma in hkrati od volje« (ab intellectu & simul a volutate) (IV, p. 56 (8) in 64, §9, Simoniti 86). Zmota ni nič, ni pura negatio; za zmoto lahko rečemo, da je nič ali nebit le z ozirom na resnico. Takšna relativna bit je privatio. Neresnica je določitev mišljenja, cogitatio kot privatio oz. defectus, carentia (IV, 55 (5), 62, §5).

³¹ Simoniti, str. 88 ter Heidegger, GA 17, 157 in dopolnilo 20 in 21, str. 309–311.

Do zmote ne pride, ako se držimo perceptuma: »In v tej nepravilni rabi svobodne izbire se nahaja tista pomanjkljivost, ki tvori naravo zmote (formam erroris)« (p. 60 (12), 70, § 18, Simoniti, 90). Ker je errare neka bit res cogitansa, to pomeni, da je bit res cogitansa tudi neka nebit, in sicer zato, ker je res cogitans tudi ens creatum (GA 17, 161).

Podlaga za to, da je res cogitans določena kot esse perceptum in esse creatum, je po Heideggru sholastična ontologija. Povezava teh določil je v razumevanju ustvarjene biti kot resnične, kot esse verum. Za pojasnitev bitnega karakterja res cogitans je zato treba pojasniti smisel verum esse v sholastiki, kar Heidegger izvede v 4. poglavju II. dela (GA 17, 161–194) ob sistematični interpretaciji dveh temeljnih filozofskih del Tomaža Akvinskega: Quaestiones disputatae De veritate in nekaterih quaestiones in členov iz Summa theologica. Pri tem je posebej pomembno, da je resnica razumljena kot določen način biti, modus generalis entis (De veritate, qu. 1, art. 1). Resnica ni le zadeva spoznanja in uma, temveč ima verum »temeljno določilo modus entis« (GA 17, 177). Izvorna bit resnice v smislu spoznavnosti pa je božanska bit (17, 178). Pristna bit verum-a temelji v izvorni resnici Boga. Bistvo Boga kot božanskega uma je v njegovi ustvarjalni moči in zmožnosti proizvajanja, posse producere. Zato je vsaka esse, kolikor je ens creatum, tudi verum (182). Resnica (verum) je bonum intellectus. Kolikor se vsako bivajoče meri ob božanskem umu, je vsako esse nek verum (189). Verum pa je orietiran ob creatum, creatum pa je opazovan v optiki grške ontologije. To je vidno v dokazih za bivanje Boga, ki jih je Tomaž Akvinski podal v 3. členu 2. quaestio (Summa Theologica I): Utrum Deus sit. Dokazi za boga se opirajo na osnovne značilnosti, s katerimi je grška filozofija dojela stvari (πράγματα): κινούμενονε ποιούμενον, μεταβλητικόν, καλόν, τέλειόν (GA 17, 191), t.j., kot gibajoče se, kot proizvedeno, kot spremenljivo, kot lepo in kot popolno. Te značilnosti bivajočega določajo tudi človekovo bit in bit spoznanja.

209

Glavno vprašanje posega k Descartesu pa je, kako se z vidika skrbi za spoznanje oblikuje Descartesovo razumevanje znanosti in resnice. O tem je govor zlasti v 5. poglavju II. dela (17, 195–228).

Za Descartesa je človekova bit razumljena kot misleča stvar, *res cogitans* (196). Vse misli in predstave misleče stvari, njene *cogitationes* imajo značilnost ustvarjene biti, *creatum esse*. Spoznavanje kot zasledovanje resnice, *assecutio veritatis* je pravilno sojenje (*iudicare*), kakršno je možno, če premagamo zmoto, *error*. Zmoto premagamo z upoštevanjem pravil. Spoznavanje se dogaja kot zadrževanje, *continere* in odvracanje, *abstinere* (*Principia I*, § 6), čemur pravimo pomišljanje, *dubitare*. Dvomljenje je torej pomišljanje o vsem, ki poteka tako, da zavrača vse, kar ni nedvomno.

Koliko je presojanje, *iudicare* odklepajoče? Po Heideggru *iudicare* »le npravi izrecno nekaj vnaprej zagotovljenega«. Skrb za spoznanje je specifična skrb v smislu »pomiritve« (17, 199). Eksplikacija biti glede na *ἀληθείς* se je premestila tako, da se je zakrila in razpustila v »izdelanosti stvari« (*Hergestelltsein*) (198).

210 Glede na ustvarjenost je človek kot nekaj srednjega (*medium quid*) (*Medit. IV*, p. 54, 61–62, §5, *Simoniti* 84) postavljen med Boga in nič ali med najvišje bitje in nebit. Ker je prava bit tega *ens medium* njegova volja (*voluntas*) in ker je raziskava spoznanja vodena ob biti spoznanja, mora Descartes človekovo bit določiti kot *iudicium*, sodbo: sodba je *modus volendi*. Ko je *verum* postavljen v *iudicium*, se resnica približuje veljanju (*das Gelten*) kot posebni biti: »S tem je storjen prvi korak oddaljitve od dejanskega smisla *ἀληθείς*« (17, 200).

Splošno pravilo spoznanja je »jasno in razločno dojemanje« (*clara et distincta perceptio*). Pri tem dojemanje ali *perceptio* obsega tako *αἴσθησις* kakor *νοεῖν* (203). Obstajata dva modusa *cogitandi*: *modus percipiendi* in *modus volendi* (*Principia I*, §32), pri čemer spada *iudicium* med *modus volendi*.

V tem okviru lahko pustimo ob strani Heideggrovo pojasnitev *claritas* kot moment srečanja *verum-a* (*Principia I*, § 45) in njegovo pojasnitev razločnosti. Pomembno pa je, da se po Heideggru v tem kaže specifična ozkost tega kriterija, kar Heidegger razvija v komentarju § 46 I. knjige »Principov filozofije«. Za Descartesovo teorijo znanosti pa je pomembno Heideggrovo vprašanje, od kod izvirata karakterja jasnosti in razločnosti (§ 36, *GA 17*, 206 sl.).

3. Resnica kot gotovost in *mathesis universalis*

Splošno pravilo pove, kaj je znanstveno spoznanje, kaj je znanost. To vprašanje spremlja evropsko filozofijo od Platona, ki je v dialogu »Teaitetos« zastavil to vprašanje, na kar večkrat spomni tudi Heidegger. Kaj pa je Descartesova ideja znanosti, to povedo predvsem njegova »Regulae ad directionem ingenii« (Pravila za usmerjanje razuma). Tako zdaj Heidegger preide k interpretaciji tega teksta, ki bo sicer ostal glavna Heideggrova opora, kadar gre za pojasnitev tega, kako se človek oblikuje kot subjekt, prisotnost pa kot obstoj (pred-metnost) in predstavljenost.³²

Znanstveno spoznanje mora ustrezati določenim merilom ali pravilom. Znanost ni kakršnokoli spoznanje, temveč spoznanje z določeno značilnostjo: *Omnis scientia est cognitio certa et evidens* (r 2.3). »Vsaka znanost je gotovo in razvidno spoznanje.« (Furlan, 107.) Da bi prišli do prave znanosti, je treba zavreči vsa verjetna spoznanja. Drugo pravilo spoznavanja in raziskovanja se glasi: *Circa illa tantum obiecta oportet versari, ad quorum certam et indubitatam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere*. »Priporočljivo se je zadrževati samo v okrožju tistih predmetov (obiecta), za katerih gotovo in nedvomno spoznanje naše umske zmožnosti očitno zadoščajo.«³³ V tem pravilu je področje znanosti že določeno kot »predmet«, obiectum. Poleg tega pa Descartes v pravilu II prikaže dva konstitutivna momenta znanstvene metode oziroma znanosti v novem stilu. To sta:

211

1. zrenje, uvid ali intuitus, imenovan tudi experientia, izvid, ki pa v tej zvezi prevaja grško ἐπαγωγή, in

2. sklepanje ali izpeljevanje, deductio ali illatio.

Oboje skupaj je razumevanje ali intellegere. V tretjem pravilu sta uvid oz. uvid ter sklepanje določena kot pogoj znanosti. Pravilo III se glasi: Circa

³² Naj navedem vsaj dve deli: Die Frage nach dem Ding, Tübingen, 3. izd. 1987, str. 78 sl. in Zollikoner Seminare, Frankfurt/M. 2. izd. 1994, str. 131 sl.

³³ Prevedeno po: Heidegger, Zollikoner Seminare, str. 136; prim. Furlan, str. 107.

objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed *quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere*, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur. »Na območju predležečih predmetov ni treba preučevati tega, kar so drugi mislili ali kar mi sami domnevamo, temveč to, kar moremo jasno in razvidno neposredno uzreti ali zanesljivo izpeljati; znanost se namreč ne more pridobiti na drugačen način.«

Intuitus je vpogled, uvid, ki vznikne iz »luči razuma (lux rationis).«³⁴ Zrenje je um, grški νοῦς, ki daje podlago, fundamentum (r 2,77) za resnično sodbo. Čeprav je intuicija bistven del znanstvene metode, pa ni tudi še sam izoblikovan z metodo, temveč skupaj z izvajanjem tvori osnovo splošnega vedanja, mathesis universalis (ar 4, 83, Furlan, 122). Takšen pristop do stvari šele odloča, kar bomo na stvareh začutili kot resnico. To je po Heideggru smisel pravila IV, ki zveni skoraj tautološko: *Necessaria est methodus ad rerum*³⁵ *veritatem investigandam*, »Za raziskovanje resnice [stvari] je nujna določena metoda.« (Furlan, 113) Iskanje resnice brez metode je v najboljšem primeru srečna zmota ali »srečna blodnja« (feliciter errare).

212

Oporo za metodično iskanje resnice dajeta aritmetika in geometrija, saj sta »bolj gotovi«, zanesljivejši (certiores, r 2,79, Furlan, 110) kakor druge znanosti, ker imata obiectum purum et simplex (čist in enostaven predmet) (r 2,80). Ravno tak pa je predmet, ki ga terja in dopušča nova znanost. Aritmetika in geometrija nista prednostni predmet študija zaradi njiju samih, temveč zato, ker dajeta »pravilno /ravno, Furlan/ pot do resnice« (rectum veritatis iter) (r 2, 94). Predmeti znanosti morajo imeti enako gotovost (certitudo) kakor matematični predmeti. Vprašanje zdaj je, kaj je matematično v aritmetiki in geometriji? Matematično bo vsekakor »merilo, ki presoja,« »Richtmaß«³⁶ raziskovalnega duha, metoda pa bo odločala o tem, kaj sploh lahko odkrijemo. Z metodo je določeno, kako je nekaj tu kot tema.³⁷ Če je za Aristotela in srednji vek najvišja znanost teologija, natančneje theologika

³⁴ Prim. r 3,58, p. 368, Furlan, 113.

³⁵ Resnica stvari: rerum je Heideggrov dodatek.

³⁶ Heidegger, Die Frage nach dem Ding, str. 78.

³⁷ Heidegger, Zollikoner Seminare, str. 175.

kot teorija božanskega, je to zdaj postala matematika, ki je bila doslej neporno le najstrožja znanost, ne pa tudi še najvišja (GA 17, 210).

Ob zelo kritičnem pretresu zgodovine znanosti v »Pravilih« je za Descartesa vodilno naslednje vprašanje: »Kaj je pristno matematičnega v aritmetiki in geometriji?« (GA 17, 210) Izza konkretnih znanosti matematike, ki jo Descartes imenuje *mathesis vulgaris* (r 4,32–33/376/), odkriva idejo resničnega vedenja (*mathesis vera*, r 4,47/376/)³⁸ in jo imenuje *mathesis universalis* (r 4,83/378/) oz. *scientia generalis* (r 4,79/378/, Furlan, 123), ki v Descartesovi novi zastavitvi prve filozofije zavzema mesto *ontologiae generalis*. Za znanost pri Descartesu je značilno, da ni orientirana po predmetu, po stvari, temveč ob ideji gotovosti oz. zanesljivosti ter ob ideji razvidnosti: znanost je *certa et evidens cognitio* (pravilo II).

Znanost mora imeti resnične temelje. Katera resnica, kateri *verum* je lahko temelj, *fundamentum*? To je lahko le tisto bivaajoče, ki je *objectum purum et simplex*. Najstrožja znanost se bo nanašala na *objecta simplicissima* (r 4,62). Ob matematiki je tako vnaprej načrtovana ideja možnih predmetov znanosti. Ob matematiki pa je dobljena tudi ideja metode, kolikor gre za običajno instrumentalno predstavo o metodi. Naslov pravila III že v načelu izključuje znanost o zgodovini, kakor je izključitev zgodovine iz območja znanosti vidna tudi v 1. delu »Razprave o metodi«. Z Descartesovo idejo znanosti je v principu nemogoče razumeti to, kaj je znanost o zgodovini – celo v fenomenologiji Heidegger odkriva sovražnost do zgodovine, *Geschichtsfeindlichkeit*. V predgovoru k svoji disertaciji se Heidegger zahvaljuje svojemu učitelju profesorju Heinrichu Finkeju za to, da je v »nehistoričnem matematiku« prebudil »ljubezen in razumevanje za zgodovino« (GA 1, 61).

Pri Descartesu pa tako nastopa ostro nasprotje med znanostjo in zgodovino. Po Descartesovih besedah ni mogoče, da bi prišli do »trdne sodbe« (*iudicium stabile*) (r 3, 34 /367/, Furlan, 112) o predloženih zadevah, tudi če bi poznali vse dokaze Platona in Aristotela.

³⁸ Furlan, 121 – »resnična matematika«

Prava znanstvena metoda mora znati preprečiti, da bi jemali neresnico za resnico, falsum pro vero (r 4,23, Furlan 117): to omogoča intuitus. Metoda mora biti takšna, da daje pregled čez vse (omnia), kar omogoča postopek izpeljevanja (deductio). Ko pridemo od vsebinske določenosti matematike do prvih sestavin tega, kar nosi vse matematično spoznanje, dobimo mathesis universalis. Univerzalna matematika je tako zajeta v metodi, ki jo tvorijo zanesljiva in pripravna pravila (regulae certae et faciles, r 4,22) (»gotova in preprosta«, Furlan, str. 117). Bistvo matematične metode je zato zajeto v zelo enostavnem določilu: metoda je red in mera, ordo et mensura (ar 4,79, Furlan 123). Mathesis universalis je torej formalna znanost o redu in meri.

214 V zvezi z idejo reda je tudi pravilo niza, vrste, series (pravilo VI). To pravilo predpostavlja, da je mogoče vse stvari razporediti v določene vrste, res omnes per quaedam series posse disponi (r 6,9–10, Furlan, 126). Descartes tako vse stvari razvrsti v absolutne (absolutum) in relativne (respectivum), s tem da nam o absolutnih stvareh spoznanje daje samo zrenje, o relativnih pa izpeljevanje. Tudi za idejo reda je pomembno, da Descartesu pri tem ne gre za stvarno vsebino predmetov, temveč za spoznavne povezave. Bistvo metode je v tem, da v spoznavnih vrstah dosežemo nek absolutum, ki ni vsebinski absolut, temveč »das methodische Absolute«, kakor poudarja Heidegger (GA 17,219). V tej zvezi Descartes ponovi zahtevo po enostavnosti predmetnosti. Take enostavne stvari so *res pure intellectuales*, čisto umske stvari, ki jih dojamemo samo z lučjo uma (npr. spoznanje, hotenje, dvom itd.), in stvari, ki so »čisto snovne«, *pure materiales* – take so prisotne le v telesih: oblika, gibanje ipd., ter naposled splošne ali skupne, *res communes*, ki pripadajo tako duhu kakor telesnim stavarem, npr. bivanje, enotnost, trajanje ipd. (r 12,201 sl., Furlan, 163 sl.) Take enostavne stvari dajejo temelj, fundamentum za ustrezno znanost. To metodično pravilo bo Descartes do kraja radikalno uporabil pri znamenitem iskanju Arhimedove točke v »Meditacijah o prvi filozofiji«.

V naslednjem paragrafu (§37) Heidegger preide k presoji Descartesove metode kot stopnjujočega se spozabljanja, kot naraščajočega motiti se (aufsteigernde Sichvergreifen, 17, 224). Kako je to mogoče, da namreč v prizadevanju za spoznanje pride do pozabe?

Pravilo, lat. regula izvira od rego, regere, rexi, rectum, ki pomeni ravnati, voditi, upravljati, vladati, zapovedovati. Sorodna je tudi beseda rex, regina – kralj, kraljica. Glagol regere ima dva osnovna pomena: 1) razširjati in 2) usmerjati. Ide. koren *reg' – pomeni gibanje v ravni črti (Ernout-Meillet). Bistvo pravila je uravnavanje, ki je bistvo metode, tako vsebinsko kakor formalno. To, kar pravilo uravnava, je scientia, znanost, to, kako uravnava, je metoda (GA 17, 221). V skrbi za metodo Heidegger odkriva specifično skrb za gotovost spoznanja. Po Descartesovih lastnih besedah pa znanost zahteva, da človek svojega duha osvobodi vseh skrbi in da si priskrbi zanesljiv prosti čas: *Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi* (Medit. I, 17–18 (1), 8, Simoniti, 49). Skrb za mathesis universalis ima za posledico to, da se esse kot verum postavlja pod vidik skrbi za certum. *S tem je resnica dojeta kot certitudo. Gotovost in razvidnost pa pripadata zrenju, intuitus* (r 3,74, Furlan, 114).

Regula generalis, ki zahteva jasno in razločno spoznanje, velja za vse možna področja raziskovanja in znanosti. Tudi teologija in metafizika morata biti preoblikovani v smislu regulae generalis. Z vidika gotovosti, certum je dojeta tudi dobro: tudi bonum postane nek certum.

215

Descartes sicer od sholastike prevzame vodilno metafizično idejo, vidik, da je človek po naravi določen za dobroto in resnico: *determinatio naturalis k bonum in verum*, kakor jo je izrekel Tomaž Akvinski v »Summa theologica« (I, qu. 62 in III/I, qu. 17). Ta naravnost pa je teološko, metafizično zasnovana tudi pri Descartesu, saj ima vsaka jasna in razločna zaznava za povzročitelja Boga (*Deum authorem*) (Medit. IV, 62 (17), 74, §24, Simoniti, 92). Resničnost regulae generalis je pri Descartesu izkazana s tem, da je predležča stvar, *subiectum* ali *res*, ki je v ontoteološki optiki kot vsaka ustvarjena stvar tudi *ens verum*. Osnovna pravila mathesis universalis so *prima cogitationum utilium semina*, »prva semena koristnih misli« (r 4, 52, p. 373, Furlan, 118). Človeški duh in ta semena resnice so nekaj božanskega, *aliquid divini*. Znanost je za Descartesa tudi *theiologika*, ne le *ontologija generalis*. Heidegger bo rekel: *novoveška znanost ima ontoteološko strukturo*. Z vidika zgodovine in geneze modernih znanosti pa je Descartesova ideja znanosti »skrajno pelagijanstvo teoretskega spoznanja« (GA 17, 228).

4. *Dubito, cogito sum*

Zadnja tema Heideggrovega sestopa k Descartesu je »vprašanje bitnega značaja misleče stvari, *res cogitans*« (GA 17, 229–246), ki je obravnavano v 6. poglavju II. dela ter v 1. poglavju III. dela (17, 247–254). Heideggrova glavna teza je, da Descartesova skrb za gotovost in Husserlova skrb za spoznano spoznanje potvorita fenomenološke najdbe ter zapirata dostop do genuine biti *res cogitans* (17, 252), do eksplikacije vprašanja biti in do eksplikacije biti tubiti (17, 270). To vprašanje bo v II. delu »Nietzscheja« tematizirano kot Descartesova določitev bistva človeka kot prvega in pravega subjekta ter v okviru obravnave Descartesove določitve bistva resnice kot gotovosti. V aletheiološko-eksistencialni perspektivi Heidegger začenja svojo interpretacijo Descartesa z vprašanjem o bistvu novoveške metafizike. Njen osnovni karakter je v tem, da je vprašanje τί τὸ ὄν; spremenil v vprašanje po fundamentum absolutum inconcussum veritatis (Nietzsche II, 142, 179; Evr. Nihilizem, 135, 171). Bralec Descartesa seveda vidi, da te formulacije pri Descartesu ni, kar pa ne pomeni, da je napačna: izhaja namreč iz Heideggrovega sinoptičnega pogleda na kvadrigo Descartesovih del: Pravila, Razpravo, Meditacije in Principe.

216

Descartesova *mathesis universalis* kot »fundamentalna znanost« (17, 229) mora biti zasnovana na nekem temelju, ki bo »trden ..., gotov in neomajen«, *firmum...*, *certum et inconcussum* (Medit. II, 17 (1), 24, §1, Simoniti, 55). Descartesova metafizika oz. prva filozofija se začne z iskanjem nečesa nedvomnega. V znanostih je treba vpostaviti nekaj trdnega in trajnega, *firmum et mansurum quid stabilire* (parafrastično iz Medit. I, 17 (1), 8, Simoniti, 55). V istinoslovno-bivanjski perspektivi govori o tem Heidegger v razpravi »Nietzschejeva beseda 'Bog je mrtev'«, iz Holzwege: »To stalno kot obstoj zadostuje od nekdanj vladajočemu bistvu bivajočega kot stalno prisostvujočega, ki se vsepovsod že nahaja tu (ὑποκειμένον, *subiectum*). Tudi Descartes vprašuje kakor Aristotel po ὑποκειμένον. Kolikor Descartes ta *subiectum* išče v vnaprej zaznamovani poti metafizike, najde, misleč resnico kot gotovost, *ego cogito* kot stalno prisostvujoče.« (Holzwege, 220/234/) Omeniti velja še eno skupnost Aristotelesa in Descartesa, ki je v tem, da descartesovski *mansurum* ustreza aristotelskemu določilu podlage kot osta-

jajočega v osnovi, τὸ ὑπομένον (Fizika, A 7, 190a 10). Toda nadaljevanje Descartesa ni več aristotelško. Iskano mora biti absolutum in simplex. Do tega prvega temelja, fundamentum primum, se pride po poti skrbnega iskanja, ki ga sestavljajo dubitare, remotio in suspicio falsitatis, »sum lažnosti« (Medit. I, 20 (8), 12, §9, Simoniti, 49 – brez »o lažnosti«).

Skrbeče dvomljenje, dubitatio, je vsebina prve meditacije, prvega razglabljanja, v kateri Decartes dejansko govori o skrbi: curandum est, »skrbeti moram.«¹ Pot, po kateri bo dvomeči prišel do absolutnega neomajnega temeljna resnice, bo nam že poznana metoda, ki določa red, po katerem je treba filozofirati, *ordo philosophandi* (zlasti Principia, npr. I, § 7). Treba je upoštevati, da v skladu s formalnim, dasiravno ontološkim statusom metode, Descartes metodo rad imenuje z izrazom *ordo*, red, kar prevajalci često opisujejo perifrastično z »metoda« (Buchenau) ali s »pravili« (Simoniti): tako npr. v »Pregledu« razglabljanj (Synopsis, p. 13, 2). Pot iskanja poteka tako, da so vsa mnenja, opiniones, podvržena splošnemu rušenju, *eversio generalis*.² To pa je doseženo na ta način, da načela teh nazorov soočamo s splošnim pravilom, tj. *regula generalis*. Metafizične principe moramo pri tem po Heideggru dojeti kot izhodišča, dostope in obhode (Ausgänge, Zugänge, Umgänge), ki določajo področje določene znanstvene discipline (17, 235).

Z vidika vprašanja, kaj daje zanesljiv temelj, fundamentum certum, se ne moremo zanašati na to, kar prejemamo od čutov ali po čutih, vel a sensibus, vel per sensus (Medit I, 18 (3), 9, § 5, Simoniti, 50). Dvomljive so tudi vse znanstvene discipline, ki obravnavajo sestavljene stvari, kakor so fizika, astronomija in medicina (Medit. I, 20 (8), 12, § 9, Simoniti, 51–52), dasiravno lahko vsebujejo zelo splošna in enostavna določila, univerzalije, kakor so razsežnost, velikost, število ipd. Odstranitev, remotio mora poleg čutov obsegati tudi osnovna določila fizike. Ne samo to: odstraniti (removendum) je treba tudi aritmetiko in geometrijo, saj je na način »pretiranih dvomljenj«, *hyperbolicæ dubitationes* (Medit. VI, 89 (24), 114, § 44, Simo-

¹ Medit. I, 22 (11), 14, §14, Simoniti, 53.

² Medit. I, 18 (1), 8, § 3, Simoniti, 49 – izpusti generalis.

niti, 117) treba predpostaviti, da so zmotne celo stvari, ki so poznane same po sebi (Principia I, § 5). Descartes se ne ustavi pri matematiki, saj z matematičnimi stavki ne moremo govoriti o biti, vzročnosti, naravi Boga. Dvomljenje pa se ne ustavi pri tradicionalni teologiji. Ni namreč »ničesar, o čemer ne bi bilo dovoljeno dvomiti, nihil esse ... de quo non liceat dubitare (Medit. I, 21(10), 14, §13, Simoniti, 53): tudi o Bogu, ki je lahko »nek hudoben duh«, »genius malignus« (Medit. I, 22 (12), 15, §16, Simoniti, 54). Razglabljanje in razmišljanje je tako postavljeno pred nič in v nič možnosti, toda to premišljevanje ima določeno naravnost na določeno gotovost, certum (GA 17, 24o). Skozi vse to pomišljanje in dvomljenje, dubitatio, skozi ta razmišljanja, cogitationes, pridem do neke biti, aliquid esse, ki je nek jaz, ego. Cogitatio je neka bit. Kar je nujno resnično, to pomeni gotovo, je neko načelo, ki je izraženo v temle stavku, hoc pronuntiatum: *jaz sem, jaz bivam, jaz obstajam, ego sum, ego existo*.³ Ta stavek je prvo načelo filozofije, ki jo Descartes išče.⁴

218

To načelo je v »Iskanju resnice« izrečeno kot »dvomim, ..., mislim, torej sem.«⁵ Cogito sum je za Descartesa prvi princip, ako upoštevamo novo filozofsko metodo. Tako pravi v »Principih filozofije«: »Nam ni mogoče, da bi podvomili o tem, da ne bi obstajali tedaj, ko dvomimo: to pa je prvo, kar spoznamo, če filozofiramo po redu, kakor je treba (ordine philosophando). – In zatorej je to spoznanje 'jaz mislim, torej sem' (*ego cogito, ergo sum*) izmed vseh prvo in najbolj gotovo, do njega pa pride vsakdo, ki metafizično misli v skladu z redom« (ordine philosophanti).⁶

³ Ta stavek je v Meditationes naveden dvakrat, in sicer Medit. II, 25 (3), 18, §3; 27 (6), 21, §8, Simoniti, 56 in 57.

⁴ Razprava o metodi, IV, p. 32 in Furlan, str. s 60.

⁵ Descartes, Oeuvres et lettres, str. 898 in Furlan, str. 203. Arhimedovo točko vedenja Descartes označi tudi kot splošni dvom: »Hac enim *universalis ex dubitatione*, veluti e fixo immobilique puncto, Dei, tui ipsiusmet omniumque, quae in mundo dantur, rerum cognitionem derivare statui.« (Rech. X,515), Oeuvres et Lettres, 891. Prim o tem tudi E. Cassirer, Descartes, hg. R. A. Bast, Hamburg 1995, Philos. Bibl. 475, str. 282.

⁶ Principia philosophiae, I, § 7; prim. še Furlan, str. 203 sl. in Heidegger, Nietzsche II, str. 157–158 in prevod, str. 150.

V svoji razlagi formulacije prvega uvida Heidegger vztraja pri tem, da najdba ni dvomljenje kot stvar, res, temveč je najdba dejstvo, *stvarno stanje*, *Sachverhalt*, da je v dvomljenju najdena bit (*esse*). Jaz sem, ego sum, je najden, poslej bo določen kot misleči jaz, cogito sum ali ego cogito, ali kot misleča stvar, res cogitans.⁷ Ako bi to najdbo opredelili s tradicionalnim določilom človeka kot razumnega živega bitja, animal rationale, bi nas to zavedlo iz enega vprašanja v več težjih.⁸

Heidegger posebej izpostavlja, da v določilu dvomljenja mi najdemo svojo bit kot dvomečo, kar pomeni, da v določilu mišljenja najdemo svojo bit kot mislečo: me dubitare je me esse (Medit. II, 25 (3), 18, §3), ki je gotovost, certum kot cogito sum (GA 17, 244). Skozi »metodični« in »univerzalni« dvom najdeno je torej »me dubitare, me esse«. Najdeno ni stvar kot res, temeč veritas, veljaven stavek: iz preučevanjai, ali v svetu sploh kaj obstaja, »razvidno sledi, da obstajam« (evidenter sequi me existere).⁹ *Descartesova velika najdba je identiteta mišljenja in biti, cogitare ergo esse*: to je »sodanost biti z mišljenjem« (GA 17, 314).

Najdba ni sklep, silogizem, temveč neposredna eksplikacija danega. Najdba je verum, ne res: »To stanje, da torej najdba ni stvar, temveč nek verum, je pravi in zadnji fundament za naše razpravljanje glede vprašanja: Kako je ugledan bitni značaj same res cogitans?« (GA 17, 315) Dojetje, da smo misleče stvari, ni silogistično dobljeno, temveč gre za določen prvotni pojem (prima quaedam notio), ki je dojet z enostavnim zrenjem uma (simplici mentis intuitu).¹⁰ S stavkom cogito sum je postavljeno, kaj je bit, kaj je resnica in kaj je mišljenje. Kaj je bivanje, kaj je misel, to je treba že vnaprej vedeti (ante ... scire) (Principia I, §10). Descartes tudi načeloma pripominja, da logika in njene definicije niso najvišje razsodišče resnice. Tako pravi v omenjenem paragrafu »Principov filozofije«: »Kar je najbolj enostavno in po sebi poznano, je z logičnimi definicijami napravljen za bolj nejasno; ... In

⁷ Medit. II, 27 (6), 21, §8, Simoniti, 57.

⁸ Medit. II, 25 (5), 19, §5, Simoniti: »umno bitje«.

⁹ Medit. IV, 58(10), 68, §16, Simoniti, 88.

¹⁰ Meditationes, 140, 189 in Furlan, str. 205.

pogosto sem opazil, da se filozofi motijo prav v tem, da so najenostavnejše in poznano po sebi skušali razložiti s pojmovnimi določitvami logike; na ta način so namreč samo taisto podali kot bolj mračno.« *Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim obscuriora reddebant.*¹¹ Kadar gre za fundamentalna vprašanja, odloča uvid, ki ravno ni izpeljan iz neke večne logike. Zato npr. moderna znanost ne more razumeti, kaj so grški filozofi razumeli kot resnico.

220 S spremembo *verum in certum* pride zavest v sfero formalne ontologije. To se pri Descartesu zgodi na ta način, da *cogitare* postane misleča stvar oz. miselna stvar. Miselna stvar je stvarno stanje, ki mora v ozadju imeti neko stvar. *Cogito sum* postane formalno-ontološki stavek s tem, da čuti in domišljija postanejo *res cogitans* in *cogitationes*. Vsi načini obnašanja imajo svojo bit v predstavljanju, so v tem smislu *cogitationes*. Pojem *cogitatio* je posebej opredeljen v »Principih filozofije«: »Z imenom 'predstavljanje' (*cogitatio*) razumem vse tisto, kar se v nas, ki se nas samih sozavedamo, dogaja, kolikor imamo o tem v nas neko sovednost. In tako ni samo spoznavati, hoteti, predočevati, temveč tudi čutiti toisto, kar imenuje predstavljanje (*cogitare*)«; *Cogitationes nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare.*¹² Videnje in slišanje sta pretolmačena v *cogito me videre, me audire* itd. (GA 17, 242 in 249). Celó v sanjah se nam lahko zagotovo kaže, da vidimo, slišimo: čutenje je zato oblika mišljenja oz. predstavljanja, *cogitare*.¹³

Čutenje in predočevanje postaneta *cogitare* na ta način, da zaobsežeta vse dojemanje, *percipere* in predstavljanje, *repraesentare*. Zato Heidegger v Nietzscheju II predlaga prevod *cogitare* s predstavljanjem, ne le mišljenjem.

¹¹ *Principia philosophiae*, I, § 10; prim. še Furlan, str. 207 in Heidegger, Nietzsche II, str. 177 in prevod 169.

¹² *Principia philosophiae*, I, 7, § 9 in Heidegger, Nietzsche II, str. 156, prevod, str. 149.

¹³ *Medit. II*, 29 (9), 24, §14, Simoniti, 60.

Mišljenje je perceptio, ker je kot percipere dostavljanje do sebe. Mišljenje je tudi dvomljenje, dubitare, ker je pomišljanje kot zagotavljanje in dopuščanje tega, kar je izven pomisli na napačnost. Vsako predstavlanje (repraesentare) pa je cogito me cogitare: to je postavljanje »mene«, predstavljajočega pred moje predstavlanje: »Vsako človeško pred-stavljanje je na nek zlahka napačno razložljiv način govorjenja neko predstavlanje-»sebe« (»Sich«-vorstellen).¹⁴ V predstavljanju je jaz bistveno sopredstavljen. K ustroju predstavljanja torej bistveno spada predstavljajoči oz. misleči: *to je smisel izreka cogito = cogito me cogitare*. Temu rečemo, da je človeška zavest bistveno samozavest oziroma, da je človekovo samstvo subiectum.¹⁵ Vsi načini obnašanja imajo svojo bit v cogitationes (Principia I, § 9). Subjekt je podlaga za predstavlanje in podlaga za bistvo resnice.

V teh predavanjih zato Heidegger cogitare opiše kot bit, ki biva na način »imeti-se-z« (das Sich-mit-haben) (GA 17, 249). V cogitu imam jaz sam določeno bivajoče tu: to so kasneje označili kot notranja zavest ali kot samozavest (ib. 249). Kot oporo za Descartesov izrek samozavesti Heidegger izpostavi naslednji stavek iz »Meditacij«: »Očitno pa ni mogoče, da jaz, medtem ko gledam ali – kar zdaj nič več ne razlikujem – ko mislim, da gledam, da jaz sam, ki sem misleč, ne bi bil nekaj.« Sed fieri plane non potest, *cum videam, sive* (quod iam non distinguo) *cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim*.¹⁶ K predstavljanju oz. mišljenju spada samstvo: »To, kar predstavlja, ne more ne obstajati, medtem ko predstavlja« (Principia I, § 49). K predstavljanju spada odnos do predstavljajočega. Ako pa tovrsten karakter predstavljanja jemljemo kot formalno najavo, tedaj po Heideggru lahko rečemo, da k biti cogitatio spada značilnost vsakokratnosti, vselejnosti (Jeweiligkeit) (17, 250). Vendar pa je pri Descartesu smisel suma izpraznjen »v smislu formalno-ontološkega biti-nekaj« (ibid.). Značilna za Descartesovo prezrtje specifične biti »imeti-se-z« je naslednja teza iz Meditacij: »Gotov sem tega, da sem misleča stvar ... Seveda v tem prvem spoznanju ni nič drugega, kakor neka jasna in razločna predstava o tem, kar

221

¹⁴ Heidegger, Nietzsche II, str. 153, prevod, str. 146.

¹⁵ Heidegger, Nietzsche II, str. 155, prevod, str. 148.

¹⁶ Medit. III, 33 (15), 30, §23, Simoniti, 63–64.

trdim.«¹⁷ Tako Heidegger pride do naslednjega povzetka določil biti-res cogitansa:

1. res cogitans je nekaj gotovega, certum;
2. ni najdena njegova specifična bit;
3. zaprta je pot do stvari;
4. določila res cogitansa so vzeta iz tradicionalne ontologije. (17, 252)
5. bit je dojeta kot ustvarjena bit, esse creatum, katere prvi vzrok, causa prima je Bog.

Toda esse creatum kot ðv ποιούμενον je lahko tudi ustvarjenost kot fenomen konkretnega človekovega ustvarjalnega delovanja (17, 253).

222

5. Heideggrova kritika Descartesa

V 2. in 3. poglavju III. dela, ki ima naslov »Pokaz pozabitve vprašanja biti kot pokaz tubiti«, Heidegger odkriva kot skupno značilnost filozofije po Descartesu to, da je usmerjena k utemeljitvi zavesti kot Arhimedove točke. Bit pomeni le možnost »področnosti« (Gebiet-Sein) za znanost (257). Ob prevladovanju skrbi za izoblikovanje znanosti so vsa življenjska področja in svetovi biti na svojstven način teoretizirani (269). Ker znanstvena filozofija ne razume življenja samega v njegovi samolastni biti, je ona sama nek enkrat »lucus¹⁸ a non lucendo« (257): rekli bi, da znanost ni svoja lastna osvetlitev. Znanost nima svoje lastne planosti, jasnine, Lichtung, temveč jasnino že predpostavlja. Da bi prišli do stvari samih, morajo biti same stvari sproščene za kazanje samih sebe (276).

¹⁷ Medit. II, 35 (2), 33, §4, Simoniti, 65.

¹⁸ H. Menge, Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, s. v. lucus – Hain, eig. Lichtung, gelichteter Wald.

Da bi videli opustitev vprašanja po biti, je treba preučiti, kako je skozi razvoj filozofije v srednjem veku grška odkritost postala gotovost, grško dobro kot zmožnost pa vrednota: »Pokaže se tudi, da, kakor je ἀληθές zapadel v verum in *certum*, tako je ἀγαθόν do današnje dobe prešel skozi značilen proces propadanja, dokler ni določen kot *vrednost*.« (17, 276). Enotnost dobrega in resničnega, ki je še ostajala v vidiku Aristotelove psihologije, mora znova postati filozofska naloga nove psihologije oz. antropologije (279).

Čeprav je skrb za spoznano spoznanje pozaba pojasnitve tubiti, pa se vendarle tudi v skrbi spoznavanja kaže skrb kot način biti tubiti (17, 279). Skrb za spoznano spoznanje je eksistencialno določena kot »skrb gotovosti« (280). Zato Heidegger preide k opisu karakterjev te skrbi, in sicer: pomiritev, ki je nošena ob predpostavki, da je *certum* nek *bonum* (281), »zakrivanje biti« (Verstellen des Seins) (283) in nivelizacija biti. Odločilno za Heideggrovo kritiko kartezijanskega temeljnega stališča pa je poznanje, da je v svoji skrbi za gotovost tubit na begu pred lastno resnico, ki so jo Grki imenovali odkritost, ἀληθές.

Tako Descartesov cogito me cogitare kakor Husserlovo refleksijo pa Heidegger skuša sintetično zajeti kot poseben način gibljivosti tubiti, ki ga imenuje prevračanje, obračanje, izkrivljanje, *Verdrehung* (284, 287). Ta eksistencial, ki spominja na kasnejše zapadanje oz. zapadlost (Verfallen, Verfallenheit), pa tudi relucenco, ostane nepojasnen. Vendar pa je treba videti v njem nov poskus eksistencialne kritike filozofije refleksije in filozofske refleksije sploh (288).¹⁹ Beg tubiti pred seboj je posledica ogrožanja, ki se nahaja v sami tubiti. Ta ogroženost se eksistencialno kaže kot nedomačnost: »Pred čemer tubit beži na način skrbi za gotovost, je nedomačnost«, *Wovor das Dasein in der Weise der Sorge der Gewisheit flieht, ist die Unheimlichkeit*. (17, 289) Eksistencialno gledano je torej spoznanje beg iz nedomačnosti v domačnost kot pomiritev. Fenomen nedomačnosti je pogoj možnosti, da se v tubiti nahaja nekaj takega kot odkritost (GA 17, 317).

¹⁹ Theodore Kisiel seveda tega izraza še ni mogel vključiti v svoj genealoški glosarij Heideggrov temeljnih izrazov, prim. *The Genesis of Heidegger's Being & Time* (1993).

IV. Descartes v epohalni zimi (K zgodovini bistva resnice)

1. *Descartes med Protagoro in Nietzschejem*

Descartesova misel je za Heideggra vedno opora, kadar gre za razumevanje novega veka, moderne dobe ali modernosti z njenimi temeljnimi pojavi: znanost in tehnika, umetnost in estetika, kultura in družba, religija in beg bogov, politika in vojne. Za razumevanje teh pojavov sta merodajna tako Nietzsche kakor Descartes: Nietzsche z določitvijo biti kot volje do moči in z odkritjem t. i. evropskega nihilizma, Descartes pa s svojo utemeljitvijo resnice kot gotovosti, s postavitvijo človeka kot subjekta in z razumevanjem biti kot predmetnosti oz. stvari kot predmetov. Medtem ko je grška filozofija sledila stvarem v njihovem izkazovanju, je za moderno misel odločilno predvsem to, kako se stvari prikazujejo človeku kot osebi in kot subjektu. Heideggrova določitev:

224

»Za Grke se stvari prikazujejo.
Za Kanta se stvari prikazujejo meni.«²⁰

velja *mutatis mutandis* že za Descartesa, ne šele za Kanta. Descartesovo mišljenje je dogodek, s katerim je človek nastavljen kot »predstavljalec« (Vorstellender). Ta ontološka modifikacija prisotnosti stvari v predmetnost in predstavljenost je neka nova izkušnja celote bivajočega, ki obstaja »šele od Descartesa, to pomeni, odkar je bila izvedena vstaja človeka v subjekt.«²¹

Novi vek ima lahko svoj zgodovinski temelj le v metafiziki, namreč Descartesovi metafiziki, ki pomeni »novo določitev resnice bivajočega v celoti in njenega bistva.«²²

Heidegger je v predavanjih »Uvod v fenomenološko raziskovanje« (GA 17) Descartesovo utemeljitev filozofije in njegovo teorijo resnice obravnaval

²⁰ Heidegger, Seminar v Le Thoru, GA 115, 329, prev. str. 68.

²¹ Heidegger, Zollikoner Seminare, 129.

²² Nietzsche II, str. 147, prev. 139.

predvsem v transcendentalno-horizontalni²³ zorni cesti, kakršna je dobila klasično artikulacijo v fundamentalni ontologiji »Biti in časa.« V Heideggrovem drugem velikem premisleku Descartesa, poznanem iz »Nietzscheja II« (1961), pa se srečujemo s povsem drugačnim pristopom. V predavanjih »Der Europäische Nihilismus«, ki jih je imel v 1. trimestru leta 1940, je Heidegger analizo Descartesove filozofije vključil v filozofsko interpretacijo vprašanja nihilizma. Ob razlagi Nietzschejevega dela »Volje do moči« ter izhajajoč iz znamenitega Nietzschejevega rekla, po katerem nihilizem pomeni, »da se vrhovne vrednote razvrednotijo« (modificiran prevod) (Volje do moči, št. 2), Heidegger razvija tezo, da je Nietzsche mislil nihilizem le z vidika vrednot ter da zato ni prišel do njegovega bistva. Kako je to mogoče?

Heidegger v knjigi »Nietzsche II«, ki ne obsega le njegovih predavanj o Nietzscheju, razvije tudi bitnozgodovinsko določitev nihilizma, ki temelji v razu-mevanju zgodovine biti kot ep-ohalnega dogajanja resnice kot Ἄ-Λήθεια (Zur Sache des Denkaers, 78). Resnica v tem izvornem smislu pomeni notranji spor skrivanja in svetenja: »Lichtung für das Sichverbergen«^{24a} (Beiträge, št. 225). Tedaj alpha v a-létheia pomeni ne le manjkanje, temveč tudi prepolnost, preobilico (GA 15, 331, prev. 69) prisostvujočega, ki jo označuje bit kot φύσις. Dasiravno ni »dobre definicije nihilizma« (ZSF, WM 215), pa Heidegger v bitnozgodovinski perspektivi pride do izvirnejše opredelitve nihilizma kot pozabljenost biti in zapuščenost biti (Beiträge, št. 57). Bistvo nihilizma je zgodovina, v katero se spusti bit sama, ki pa ostaja nemišljena: »Bit sama se odteguje v svoji resnici.« (HW, 244) Ker pa je bit kot bit nemišljena prav v metafiziki, je metafizika kot metafizika pravi, *pristni*, samolastni *nihilizem* (*der eigentliche Nihilismus*) (Nietzsche II, 343, 350, prev. 253, 259). Preseganje nihilizma se zato pri Heideggro dogaja kot korak nazaj iz metafizike, kot »spomin v metafiziko«, kakor se glasi zadnje poglavje Nietzscheja II, kjer Heidegger pravi: »Spomin v zgodovino biti misli zgodovino kot vsakokrat daljni prihod iznosa

225

²³ Izraz je v interpretacijo Heideggrove misli uvedel predvsem F.-W. von Herrmann na podlagi Heideggrove formulacije v *Gelassenheit*, str. 36.

^{24a} M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt/M. 1989, št. 225, str. 348.

bistva resnice, v kateri se začetno dogaja bistvo biti same. ... V zgodovini biti se zorenje/dogodek (Ereignis²⁴) razodeva človeštvu najprej kot sprememba bistva resnice« (Nietzsche II, 481 in 489). Tako Descartes kakor Nietzsche sta zdaj gledana v aletheiološko-eksistencialni zorni cesti.

Heideggrova osnovna teza je, da Nietzsche še misli metafizično, da s svojim razumevanjem biti kot vrednote ostaja platonik, kljub svojemu deklariranemu antiplatonizmu: »Metafizična razlaga biti kot vrednote je vnaprej zarisana z začetkom metafizike. Kajti Platon je bit pojmoval kot *ἰδέα*; toda najvišja izmed idej – in *hkrati* bistvo vseh – je *ἀγαθόν*, grško mišljeno tisto, kar usposablja, kar bivajoče usposobi in omogoča za to, da je bivajoče. Bit ima naravo omogočanja, je pogoj možnosti. Bit je, govorno z Nietzschejem, *vrednota*.« (N. II, 222, prev. 211) V razvoju razumevanja biti od Platonove ideje dobrega do Nietzschejeve volje do moči kot načela novega postavljanja vrednot zaznamuje Descartesova misel pomembno fazo: Nietzsche je dedič Descartesa kljub svojemu antikartezijanstvu in dedič Platona kljub svojemu antiplatonizmu: rekli bi, da med njimi nastopa nekakšno »zvezdno prijateljstvo«, *Sternenfreundschaft*, nakazano v »Veseli znanosti« (št. 279). Descartes je za Heideggra odmik od grških pojmovanj in preformacija Nietzschejeve volje do moči.²⁵

Descartesova metafizika pa je skupaj z Nietzschejevim odkritjem nihilizma Heideggrova opora tudi tedaj, ko gre za razumevanje resnice novoveške znanosti in s tem tudi sodobnega gospostva tehnike in računajočega razpolaganja z vsem, kar srečujemo. Za to problematiko je treba Heideggrov prikaz Descartesa brati skupaj z njegovim tolmačenjem v predavanju »Doba graditve sveta« v Freiburgu, 9. junija 1938.²⁶ Moderna znanost je nekaj

²⁴ Heideggrov dogodek, Ereignis, bi mogli prevesti tudi kot zoritev, zorenje, če v tej besedi mislimo skupaj zoro kot zarjo in zorenje kot proces dogajanja, v katerem se neka stvar razvije do polnosti. Heidegger sam poudarja, da *ereignen* izvira od *erūgen* v pomenu »vor Augen stellen«, kar je izpeljano od starovisokonemškega *ouga* »Auge«, oko. In oko lahko zre, je zmožnost zora.

²⁵ Prim. o tem J. Beaufret, »Heidegger et Nietzsche: le concept de valeur«, v: *Dialogue avec Heidegger II*, Paris 1973, str. 182 sl.

²⁶ Prim. Doba podobe sveta, prev. P. Kozak, *Perspektive* 1960/61, št. 4, str. 421–441.

drugega kakor grška ἐπιστήμη kot pristojnost ali srednjeveška scientia kot vednost. Bistvo moderne zanosti je v tem, da je postala raziskovanje:²⁷ »Narava in zgodovina postajata predmet pojasnjujočega predstavljanja«. Do znanosti kot raziskovanja pride, ko je bivajoče določeno kot predmetnost predstavljanja, resnica pa razumljena kot gotovost predstavljanja. To je izvedeno v Descartesovi metafiziki (HW, 80, prev. 428). »V metafiziki se izvršuje odločitev o bistvu resnice«, pravi prvi stavek predavanja »Dobe graditve sveta.«²⁸ Descartesova metafizika je s svojo vzpostavitvijo človeka kot subjekta »metafizična predpostavka za prihodnjo antropologijo vsake vrste in smeri« (HW, 89 in prev. 433). Descartesa je mogoče preseči le s preseženjem metafizike, ki se dogaja kot izvirnejše vpraševanje »po resnici biti« in »biti resnice« (HW, 92, 435).

Z Descartesom se spremeni tudi razumevanje sveta: svet postane podoba, das Bild: govorimo o podobi sveta, das Weltbild. Gre za to, da se spremeni dojemanje in prikazovanje sveta. Bild ni le podoba stvari, temveč je exhibitio originaria (Kant), izvoren prikaz stvari kot fenomena,²⁹ pri čemer je tu pomembno, da svet postane zadeva človekovega oblikovanja, »kultiviranja«. Svet postane »stvaritev predstavljaljočega izdelovanja.« (HW, 87, prev. 431) Poslej je človek razumljen kor reprezentant bivajočega, ki v svetu zavzema določen položaj. Razumevanje tega položaja je dano kot svetovni nazor, zrenje sveta. Značilnost moderne dobe je, da s prevlado preračunavanja vse podvrže merjenju in kvantiteti. Kar tako ostane neizračunljivo, je orjaško kot tako (HW, 87, prev. 432). Ta orjaškost ostaja senca moderne dobe, ki zahteva pristno osmislitev (HW 88, prev. 432). Dogajanje sodobnega sveta znanosti in tehnike je takšne narave, da ga ni mogoče razumeti matematično: »Begotna senca oblakov nad zastrto deželo, to je omračitev, ki jo resnica kot gotovost subjektivitete, kakršno je pripravila krščanska gotovost zveličanja, polaga čez nek dogodek (Ereignis), katerega izkustvo ji ostaja odtegnjeno.« (Modificiran prevod) (HW, 103, prev. 441)

²⁷ Heidegger, Holzwege, 80 in prev. 427. Za bistvo sodobne znanosti prim. »Znanost in univerza v evropski optiki – Martin Heidegger«. Phainomena III (1994), 7–8, 149–162.

²⁸ Heidegger, Holzwege, 69 in prev. 421.

²⁹ Prim. o tem J. Beaufret, »Le destin de l'être et la métaphysique, v: Dialogue avec Heidegger III, str. 19 sl.

Tako vidimo, da gre Heideggru v obeh primerih za preseganje kartezijanstva.

Ali pa ni Descartesovo razumevanje človeka kot subjekta isto kakor grško razumevanje človeka kot merila. Ali ni tudi grška filozofija, npr. Protagorova, zgrajena na merodajni vlogi človeka znotraj bivajočega v celoti. V paragrafu »Metafizika in antropomorfija« (Nietzsche II, 127 sl.) se tako Heidegger sooči s tezo, da je vsa metafizika antropologija. Ali ni Descartesov in zatem tudi moderni subjekt isto kot klasično grško razumevanje človeka kot merilo vsega in torej tudi merilo resnice? Ali se Protagorov človek ne pokriva z Descartesovim ego cogito? Da bi pojasnil razliko med kartezijanstvom in grškim razumevanjem resnice, Heidegger v »Nietzscheju II« najprej obravnava Protagorov stavek homo mensura, ἄνθρωπος μέτρον, izvede primerjavo med Descartesom in Protagoro ter nazadnje preide k prikazu sovisnosti med Nietzschejevim in Descartesovim metafizičnim temeljnim stališčem. Izhodišče obravnave je teza, da gre med tremi misleci za razlike v njihovem metafizičnem osnovnem stališču, kakršno v bistvenem obsega:

228

1. »vrsto in način, kako je človek človek in t. p. on sam; bistveni način samstvenosti, ki nikakor ne sovпада z jazstvom, temveč se določa iz odnosa do biti kot takšne;
2. bistveno razlago biti bivajočega;
3. zasnutje bistva resnice;
4. smisel, po katerem je človek tu in tam merilo.«³⁰

V vseh teh štirih vidikih: bistvo človeka, bit bivajočega, bistvo resnice in način, kako človek jemlje in daje merilo za resnico bivajočega, gre za odnos človeka do biti, ki šele omogoči odnos do bivajočega. To vprašanje Heidegger imenuje ontološka diferenca (Nietzsche II, 209), ki pomeni že preseganje metafizike.

³⁰ Heidegger, Holzwege, 96 in prev. 437 in podobno Nietzsche II, 137, prevod 129. Ta vprašanja so ponovljena tudi v Nietzsche II, str. 203, prev. 193.

Protagorovo stališče Heidegger razloži ob tolmačenju nekaterih stavkov iz Platonovega dialoga 'Teaitetos', katerega osnovna tema je vprašanje znatnosti. Za Protagoro je bivajoče sicer naneseo na človeka kot ἐγώ, toda doumevanje bivajočega temelji v njegovem prebivanju znotraj okrožja neskritosti (Unverborgenheit). Človekovo samstvo, »jaz«, se določa z omejitvijo (Beschränkung) na obdajajoče neskrto. In šele takšen jaz je mera, μέτρον v smislu umerjenosti na omejeno območje neskritega. Protagora kot sofist ohranja starogrško modrost, σοφία, ki obsega razlago biti kot prisotnosti ter grško določitev bistva resnice kot ἀλήθεια ter s tem osnovno stališče Heraklita in Parmenida.³¹

Descartesovo metafizično stališče je od grškega bistveno oddaljeno. V povzetku Heidegger daje primerjavo (v Nietzsche II, 168–175, prev. 160–165). Za Protagoro pomeni resnica neskritost prisostvujočega, za Descartesa pa gotovost sebe pred-stavljajočega in zagotavljačega predstavljanja. V seminarju v Le Thoru Heidegger izrecno pravi: »... pri njem (sc. Descartesu) ἀλήθεια kot ἀλήθεια ne nastopa.« (GA 15, 335.) Descartes sicer ostaja pri standardni metafizični definiciji resnice kot skladnosti uma in stvari: veritas est adaequatio intellectus et rei. Tudi za Descartesa se spoznanje ravna po bivajočem, a bivajoče je le to, »česar si subjekt v smislu svojega predstavljanja more biti gotov.« (Nietzsche II, 170, prev. 162.) Descartesov človek ni μέτρον, temveč coagitatio jaza (HW, 101, prev. 440).

Razdalja med Descartesom in Protagoro je zelo lepo vidna v pojmu domišljije, fantazije, imaginacije. Phantasia za Grke pomeni sijanje biti, prikazovanje stvari nam: gre za »objektivni« značaj fantazije, medtem ko je modernemu človeku fantazija kvintesenca subjektivnosti, pomeni človekovo zamišljanje stvari, ki jih ni. Heidegger je v »Dobi graditve sveta« to razliko takole povzel: »V neskritosti se dogaja φαντασία, to pomeni, prihajanje do prikazovanja prisostvujočega kot takšnega za človeka, ki je v bivanju usmerjen k prikazujočemu. Toda človek kot predstavljačiji subjekt

³¹ Nietzsche II in Holzwege dajeta skoraj identično razlago Protagore, le prikaz v Nietzsche II, 135 sl. in prev. 128 sl. je nekoliko izčrpnjši.

fantazira, to pomeni, giblje se v imaginatio, kolikor njegovo predstavljanje upodablja bivajoče kot predmetno v svet kot podoba.«³²

Ob primerjavi Protagore in Descartesa Heidegger bolj izpostavi njune razlike, medtem ko ob primerjavi Descartesa in Nietzscheja bolj poudarja njuno podobnost. Nietzschejeva kritika Descartesa po Heideggru ne sme prekriti njune globoke skladnosti. Ko Nietzsche proti Descartesu trdi, da je Descartesov ego cogito izveden iz »jaz hočem«, ego volo, tedaj prezre, da je »voljo do resnice« možno tolmačiti kot obliko volje do moči le »na tleh Descartesovega metafizičnega osnovnega stališča.« (Nietzsche II, 182, prev. 173) Res sicer Nietzschejev subjekt ni res cogitans, temveč je človek razumljen ob vodilni niti telesa kot subjekt nagonov in čustev, toda oba filozofa se ujemata v zasnutku biti bivajočega kot predmetnosti. Kakor Descartes tako tudi Nietzsche »izenačuje bit s 'predstavljenostjo' in le-to z 'resnico'«. (II, 184, prev. 175.) Tudi glede bistva resnice razlika ni fundamentalna: Descartesova gotovost je pri Nietzscheju dojeta kot »imeti-zaresnično.«

230

Velika sorodnost med obema je tudi glede tega, kako je človek mera resnice. Z Descartesom človek postane mera v smislu »prisvajanja mere za odstranjevanje pregrad pred-stavljanja za sebe samo zagotavljajočo gotovost« (191, prev. 183), medtem ko je za Nietzscheja vse »lastnina in stvaritev človeka« (II, 129, 191, prev. 122, 182)

Toda glede razumevanja resnice nastopa tudi velika razlika med njima. Izenačitve biti in resnice Nietzsche ne priznava kot temelja resnice. Resnica je le določena vrednota, ki je potrebna za ohranjanje in stopnjevanje volje do moči. O resnici in zmoti odloča vrednost za življenje, še več, neresnica kot zmota je celo bistvo resnice.³³ Ta razlika v razumevanju resnice in spoznanja izvira po Heideggru iz tega, da je pri Descartesu spoznanje omejeno z absolutnim spoznanjem, človekova volja pa se ravna po gotovosti konč-

³² Heidegger, Holzwege, 98 in prev. 438.

³³ O Nietzschevem izkustvu propada resnice prim. moja razprava »Križa humanizma in ogroženost človeškega etosa«, Anthropos 1995, št. 1-2, 196-205.

nega razuma, medtem ko Nietzschejeva subjektiviteta ne pozna nikakršne omejitve in je brezpogojna.³⁴

Obravnavo Descartesa v predavanjih o Nietzscheju je torej vključena v okvir tematizacije celotne evropske tradicije od predsokratskega grštva do Nietzscheja, fenomenologije, do sodobne znanosti in tehnike, do sodobnih ekonomskih, političnih in ideoloških vprašanj. Vendar pa je v obeh razgovorih v ospredju prizadevanje priti do izvirne izkušnje biti in življenja v njuni resnici. Nov je uvid, da je dogajanje resnice samo nekaj zgodovinskega, nekaj kar se dogaja, zori. Epohe dogajanja resnice so vidne kot zgodovina metafizike. Toda metafizika ne misli notranjega spornega sklada bistva resnice. Bistvo resnice Heidegger dojame kot »svetenje za skrivanje sebe« *»Lichtung für das Sichverbergen«* (Beiträge, št. 225). To je resnica kot *Ἀ-Λήθεια* (SdD, 78, prev. 49), ki biva kot zorenje zgodovine – z besedo zoritev, zorenje podajamo eno značilnost Heideggrove besede Ereignis. Resnica je zgodovinsko dogajanje, ki ga ustanovljata filozofija in umetnost. Vprašanje resnice zadeva človeka glede njegovega bivanja v resnici. To je veliko Heideggrovo vprašanje, na katerega ni odgovorila niti grška filozofija. V seminarju v Le Thoru je Heidegger nekoč pripomnil, da ne obstaja grška beseda za to, »da bi izrekli vbit človeka v ἀλήθεια.«³⁵

231

2. *Epohalnost resnice: resnica kot gotovost*

V nadaljnjem bi radi osvetlili, kaj je razlog prednosti človeka kot subjekta, zakaj v moderni filozofiji vprašanje spoznavanja in vedenja dobi prednost in kaj je motiv določitve resnice kot gotovosti? Od kod iskanje absolutne gotovosti, nečesa trdnega in neomajnega: *punctum firmum et immobile ... quid certum et inconcussum*, »trdne in negibljive točke ... nekaj gotovega in neomajnega,«³⁶ v katerem vztraja Descartes v I. in II. Meditaciji.

³⁴ Nietzsche II, str. 199, prev. 189.

³⁵ Heidegger, GA 15, 330, prev. dr. Hribar, str. s 69.

³⁶ Medit. II, 24 (1), 17, §8, Simoniti, 55.

Za pojasnitev tega vprašanja Heidegger poseže nazaj k sholastični filozofiji. Krščanska filozofija srednjega veka je razvila krščanski nauk, katerega glavna ontološka teza je, da je bit bivajočega v njegovi ustvarjenosti od Boga: *omne ens est ens creatum*. Doctrina cristiana ima nalogo človeku posredovati zveličanjsko-odrešenjsko resnico z ozirom na zveličavno oz. odrešenjsko gotovost (Heilswahrheit, Heilsgewißheit). »Vsa zgodovina postane zgodovina odrešenja.«³⁷ V novem veku pride do prednosti enega odlikovanega sub-iectuma izmed mnogih stvari, ki se aristotelsko-srednjeveško tudi imenujejo subiecta. Človek postane oblikovan subiectum zaradi svoje zahteve in pretenzije na fundamentum absolutum inconcussum veritatis. Ta zahteva po temelju resnice pa je izhaja iz osvoboditve, s katero se človek sprosti prvenstvene obvezujočnosti biblijsko-krščanski razodetostni resnici. Za človeka ni več merodajna odrešenjska gotovost, temveč samogotovost: »Osvoboditev iz razodetostne gotovosti zveličanja je od tod morala postati osvoboditev za gotovost, v kateri si človek zagotavlja resničnost kot predmet vednosti svojega lastnega vedenja.«³⁸ V tem smislu je novoveška zgodovina posredno pripravljena s krščanskim človekom, čeprav novi vek ni sekularizacija krščanstva.³⁹ To pa zato ne, ker Descartesova filozofija človeka osvobaja v »novo svobodo kot sebe same gotove samozakonodaje.« (Nietzsche II, 147, prev. 139)

Če strnemo Heideggrove premisleke v »Nietzscheju II« ter v »Dobi graditve sveta«, potem lahko ugotavljamo, da Descartesova določitev bistva resnice kot gotovosti temelji na naslednjih predpostavkah:

- 1) v iskanju gotovosti na področju verovanja, kakršno je posebej poznano v Luthrovem iskanju gotovosti odrešenja;
- 2) v iskanju matematične gotovosti pri spoznavanju narave, kakršno je na delu pri Galileju;⁴⁰

³⁷ Nietzsche II, str. 132, prev. 125.

³⁸ Holzwege, 99 in prev. 439 ter podobno Nietzsche II, str. 132 sl., prev. 125 sl.

³⁹ O tej temi prim. Nietzsche II, str. 146, prev. 138 ter Nietzsche II, 426–7.

⁴⁰ Heidegger, Seminar v Le Thoru, GA 15, 292–3, ni v slov. prevodu.

3) Ockhamov nominalizem, ki za bivajoče priznava le posamezno stvar, res singulare, s tem v zvezi pa tudi jaz kot ego priznava za samolastno bivajoče;⁴¹

4) Ockhamov ontološki formalizem, ki je izvedel izpraznitev pojma realnosti ter s tem omogočil zasnutje matematičnega ključa narave (GA 15, 293).

Enotnost teh iskanj je po Heideggru dosežena prav z vzpostavitvijo samogotovosti človeka kot subjekta.

Da je resnica postala gotovost, to pomeni, da je resnica postala neko vedenje in samozavedanje. V smislu etimologije *gotovost* pomeni narejenost, pripravljenost, določenost, izdelanost. Človek si mora torej sam zagotoviti, pripraviti odrešenje v krščanskem ali drugačnem smislu.⁴² Človek tako kot gotov subjekt prevzema vso dejanskost v gojitev in izgotavljanje. Z vzpostavitvijo človeka kot sebe gotovega subjekta se pričenja kultura v izvornem smislu lat. izraza *cultura* kot obdelovanje, gojitev, omika, izobraževanje: takšna kultura je bistvo novoveškega izkustva dejanskosti, kultura je bistvo biti (Nietzsche II, 412, 423, 427).

233

Resnica v smislu gotovosti vedenja pa ima poseben pomen zato, ker je to vedenje nekaj, kar se nanaša na razumevanje dobrega kot dobrine in vrednosti. Sprememba bistva resnice od pravilnosti izjave k certitudo predstavljanja je določena tudi s srednjeveško določitvijo bistva biti kot čista dejanskost, *actus purus* (Nietzsche II, 425). Čista dejanskost je namreč tudi *sum-mum bonum*. Človek mora delovati tako, da ohranja *bonum*, in obratno, ideja dobrega ohranja človeka v dobrem. To pa je mogoče, ako se človek ali ravna po najvišjem dobrem na podlagi svoje vere, ali pa tako, da svojo dejavnost usmerja v skladu z »splošnim pravilom«, *regula generalis*, jasnega in razločnega spoznanja, ki mu ga zagotavlja naravna luč razuma. Gotovost pa pripravlja, ustanavlja svojo osnovo, temelj ali podlago, bazo, ki je fun-

⁴¹ Prim. tudi Dodatek k Die Frage nach dem Ding, GA 41, 247.

⁴² O tej temi prim. Nietzsche II, 423 o odrešenju, Heil, sotería.

damentum absolutum et inconcussum veritatis. Ta temelj je nekaj najbolj gotovega: ego cogito (ergo) sum. Ego cogito oz. cogito sum ima svojo temeljno gotovost v me cogitare = me esse: kdor se zaveda, da misli, ne more ne biti. Šele preko predstavljanja subjekta je drugo bivajoče nekaj, kar je gotova, pripravljena stvar, objekt subjekta, pred-met subjekta, ob-stojna gotova stvar. Zbranost predstavljenosti dobi ime con-scientia, »sovednost, hkratna vednost, popolna vednost, za-vedanje, svest, zavest, zavednost, spomin; vest«. ⁴³ Filozofsko ime za to zbranost predstav je zavest, samozavedanje ali subjektiviteta subjekta.

Dejavnosti ega cogita so misli, pomisli, predstave: cogitationes. Heidegger se nenehno vrača k tolmačenju novoveškega pojma mišljenja kot cogitatio. Cogitationes so vse dejavnosti in utrpevanja subjekta, to so vsi način hotenja in čustvovanja subjekta: voluntas in affectus, actiones in passiones. Mišljenje ali predstavljanje se imenuje cogitatio prav zato, ker gre v predstavljanju za po-seganje subjekta, za njegovo intervencijo, zajemanje in jemanje: predstavljanje je pojem v etimološkem smislu besede *jeti* v smislu vzeti, jemati. Zato Heidegger interpretativno *cogitatio* zapiše kot *coagitatio*. Beseda cogito je namreč sestavljena coagito, čeprav se običajno šteje kot enostavna beseda, pomeni pa – »premišljati, predočevati si, izumljati, snovati pozivati«, agito pomeni močno in često zagnati, spodbujati. V osnovi teh besed je glagol ago, agere, egi, actum (gr. ἄγειν), ki izraža pomen »potiskanja naprej« ter poudarja predvsem izvajanje in trajanje neke dejavnosti (prim. Ernout-Meillet). Ko rečem, da je subjekt dejaven, s tem menimo ravno dejavnost, ki jo izraža beseda co-agito, cogito. Subjektova dejavnost, ki je dejavnost cogita, je »vse videti skupaj, co-agere« (GA 15, 293).

Predstavljanje je aktivno že s tem, da nekaj dobi v vidik. Ta vidik se je nekdaj imenoval izgled ali *idea*, ki pa sedaj kljub svoji v latinici zapisani grški fonologiji, ne pomeni več ideje kot bistva in pojavljanje bistva, temveč *idea* zdaj postane *ideja* v smislu zaznave, predstave ali misli. ⁴⁴ Ideja je zdaj *per-ceptio* v smislu »nekaj si prilastiti in vzeti v posest na način predstav-

⁴³ Prim. F. Wiesthaler, Latinsko-slov. veliki slovar, Lj. 1923, s. v. conscientia.

⁴⁴ Holzwege, 133 in 100, prev. 439.

ljanja.«⁴⁵ Subjekt predstavljanja s to dejavnostjo razvije svojo subjektivnost v t. i. subjektiviteto subjekta: »Subjektiviteta subjekta je kot takšna zbranon co-agitatio (cogitatio), conscientia, das Ge-wissen, conscience«, kakor Heidegger povzema svoje stališče v razpravi »Heglov pojem izkustva« (HW, 225). Dejavnost kot notranje bistvo mislečega subjekta je aforistično izražena v njegovih pojasnitvah Heglove filozofije s tezo, da je res cogitans subiectum co-agitans (HW, str. 171). Človek kot coagitatio, kot vsestransko dejavna osebnost je mera za vsa merila in račune: »Conscientia ega kot subiectuma za coagitatio določa kot subjektiviteta tako odlikovanega subiectuma bit bivajočega.«⁴⁶

Zakaj je prednostni subjekt postal misleči človek, ne pa npr. nek naravni element ali kar materija. Zato, ker je res cogitans notior qum corpus, »bolj spoznatna kakor telo.«⁴⁷ Človeško predstavljanje in mišljenje je za Descartesa zanesljivejše, kakor vse drugo. Beseda subjekt, ki pomeni sprva predležečo stvar, ὑποκειμενον, bo postala kot sub-iectum ime za človeško misel, za človekovega duha, mens humana.

235

S tem določilom je subjekt pravzaprav subjektivnost, ali kakor pravi Heidegger, subjekt je subjektiviteta. Subjektiviteta ali subjektivnost je bit tega, kar nastopa pred vsem predstavljanjem. K subjektiviteti spada:

1. da si predstavljaajoči subjekt zagotovi samega sebe in svoj predmet;
2. da ima resnica značaj gotovosti in varnosti; certitudo obsega tudi Sicherheit, varnost in zavarovanost lastnega predmeta;
3. gotovost je oblika dosedanjega bistva resnice kot pravilnosti, rectitudo, a mera pravilnosti je res cogitans kot mens: »Resnica bivajočega v smislu samo-gotovosti subjektivnosti je kot varnost (certitudo) v osnovi o-pravičevanje predstavljanja in njegovega predstavljenega pred njemu lastno svetlostjo.«⁴⁸

⁴⁵ Nietzsche II, 151, prev. 143.

⁴⁶ Holzwege, 102, prev. 440.

⁴⁷ Nietzsche II, 4434 in Medit. II, 23, 16.

⁴⁸ Holzwege, 225; prim tudi Platonov nauk o resnici, prev. D. Komel, Lj. 1991, str. 23 sl.

Heidegger označi subjekt z izrazom *subjektiviteta* zato, da nanašanje biti na človeka ne bi razumeli kot uničenje objektivne biti (cf. Nietzsche II, 450). Nastavitev človeka kot subjekta je zgodovinska nuja, v katero je človek pozvan. Ta nujnost je človekov navdih, v dobrem in slabem. Descartesovo pozicijo je zato upravičeno imenovati *subjektivni objektivizem*.⁴⁹ Subjektivnost subjekta je nekaj objektivnega: za to pričajo vse družbene vede, tako v svoji polpretekli marksistični kakor v svoji modni strukturalistični verziji. Subjektivnost namreč ne pomeni, da se bit nujno določa od jaza. Lahko bi celo rekli, da je človek na osnovi cogito sum postal podlaga, quod substat, substanca (Nietzsche II, 182). Descartes je namreč Aristotelovo vprašanje, kaj je bivajoče, ki je postalo vprašanje, kaj je podlaga, spremenil v vprašanje gotovosti temelja, v vprašanje subjekta. Subjektivnost subjekta je seveda treba razlikovati od subjektivitete, ki je le način bivanja subjektivitete; subjektiviteta je način, kako je subjekt zbral in zasnoval svoje vedenje o predmetnosti.⁵⁰

3. Mišljenje in pesništvo

236

Naj se na koncu vprašamo, ali za osvetlitev Descartesa in Nietzscheja povsem zadošča to, da ju gledamo v optiki formiranja novodobne znanstvenotehnične podobe sveta in njegove vere v moč znanosti, čeprav nas npr. Descartesov govor o »dveh soncih«⁵¹ prepričuje nasprotno. Sledeč Heidegrove premisleke, začnimo z dvema vprašanjema. Glede kartezijanstva se vprašajmo, ali je vera v moč mathesis universalis pri Descartesu absolutna? Glede Nietzscheja se vprašajmo, ali ni Nietzsche na nek radikalen način videl meja računajočega mišljenja ter zasnoval novo, umetniško in pesniško mišljenje, ki ga je imenoval »dionizična modrost«⁵² oz. »dionizična filozofija«.

Za Descartesovo razumevanje znanosti in filozofije bomo posegli k njegovim sanjam, ki jih Descartes omenja v »Razpravi o metodi«⁵³ in ki jih je

⁴⁹ Tako npr. Hanspeter Padрут v svojem delu *Der epochale Winter*, Zürich, Diogenes 1991.

⁵⁰ Prim. Holzwege, 225.

⁵¹ Prim. *Medit. III*, str. 39 (11), 39, Simoniti, 70: ut, exempli causâ, duas diversas solis ideas apud me invenio ...

sanjal v začetku zime, natančneje dne 10. novembra 1619 v okolici Ulma (Neuburg) na Bavarskem.⁵² Ne da bi se spuščali v sistematično razlago Descartesovih sanj, naj omenimo, da Duh resnice (*l'Esprit de Vérité*) pri naša Descartesu tri sanje. V tretji sanji je Descartes odkril *mirabilis scientiae fundamenta*, »temelje čudovite znanosti« oziroma, začel je razumevati temelj čudovitega odkritja (*fundamenta inventi mirabilis*).⁵³ Na svoji mizi je Descartes zagledal dve knjigi: namreč »Slovar«, ki je obsegal temelje vseh znanosti, ter 'Corpus poetarum', antologijo poezije. V »Knjigi pesnikov« sta bili tudi dve Avsonijevi pesmi, ki jih »Razprava o metodi« omenja z besedami »plemenitost bajk« (Furlan, 34):

1. *Est et Non*, »Je in ni«, to je pesem, ki govori o resnici in zmoti ter pomeni resničnost človeških spoznanj in posvetnih znanosti;

2. *Quod viae sectabor iter*, »Po kateri poti življenja bom hodil?«, govori o tem, kateri način življenja je treba izbrati. To pesem je Descartes vzel kot življenjski nasvet, da je za filozofsko iskanje resnice potrebna metoda.

Za naše vpraševanje pa je pomembno, da je Descartes zdaj pesništvo dojel kot modrost: *Corpus poetarum* pomeni »filozofijo in modrost skupaj« (Baillet, 439). Descartes ceni pesniške misli, ki so pogosto bolj tehtne in razumne kakor misli filozofov. S tem je pri Descartesu ponovno odprto vprašanje odnosa med pesništvom in filozofijo.

Te sanje pa razkrivajo tudi Descartesovo prepričanje, da človek najde domačnost v prihajajoči zimi prav v znanostih.

V razmahu novega veka, ki ga imenujemo moderni časi, pa Nietzsche odpre veliko kritiko modernosti kot dekadence, ob tem pa na nov način zastavlja vprašanje resnice v znanostih ter odkriva nihilistične posledice sodobnih znanosti.⁵⁴ S tem, da je poskusil znanost gledati pod optiko umetnika, umet-

⁵² Prim. Adrien Baillet, Descartesove sanje z dne 10. Novembra 1619, prev. M. Božovič, Problemi 4–5/1993, str. 437 sl. ter Furlan, str. 186, 190 in 343.

⁵³ Baillet, str. 437 in Furlan, 189, 190.

⁵⁴ Prim. o tem mojo razpravo »Znanost in univerza v evropski optiki – Martin Heidegger«. *Phainomena* III (1994), 7–8, 149–162.

nost pa pod optiko življenja, je na nov način postavil vprašanje sosedstva filozofije in umetnosti, mišljenja in pesništva.

Znanosti so pri Nietzscheju podvržene kritiki najprej zato, ker naivno uporabljajo metafizične pojme in kategorije:

»Toda morali bodo razumeti, na kaj hočem opozoriti, namreč da je to, na čemer počiva naša vera v znanost, še vedno neka *metafizična vera* – da tudi mi, današnji spoznavajoči, mi, brezbožneži in anfirmetafiziki, tudi mi *naš* ogenj jemljemo od grmade, ki jo je prižgala tisočletje stara vera, tista vera kristjanov, ki je bila tudi Platonova vera, da je Bog resnica, da je resnica božanska ...« (Fröhliche Wissenschaft, št. 344, KSA 3, 577). Drugače rečeno, Nietzsche ve, kakor je to vidno ravno iz Descartesove utemeljitve *mathesis universalis*, da znanost nosi metafizika, da so znanosti izšle iz metafizike. *Scientia est potentia*, je geslo, ki velja samo, če ohranjamo metafizične predpostavke, česar pa današnja znanost ravno ne počne več. Močnejša kakor znanost je torej ontoteologija, ki jo znanost nevede razodeva in ki znanost vleče naprej, ne da bi kdorkoli vedel kam.⁵⁵ V tem se skriva fenomen tako imenovanega nihilizma. Nietzschejeva kritika je zato poskus osmislitve znanosti, je kritika malika znanosti za to, da bi »*déniaiser les savants*«, spametoval znanstvenike (Werke XII, št. 32).

Predpostavka Nietzschejeve presoje znanosti je njegova izkušnja brezdomovinskosti novoveškega človeka in njegovo spoznanje, da kategorije računajočega razuma že v principu ne zadoščajo za zgodovinsko osmislitev evropskega človeka. Te uvide je izrazil med drugim tudi v pesmi iz leta 1884 z naslovom »Svobodni duh«, iz katere bom navedel zadnjo kitico »Slovesa« in zadnjo kitico »Odgovora«:

»Vrane kričijo
in se v švistečem letu zgrinjajo proti mestu:
kmalu bo snežilo,
gorje mu, kdor nima domovine!«

⁵⁵ Pri. o tem J. Beaufret, »Le destin de l'être et la métaphysique«, v: Dialogue avec Heidegger III, str. 20.

...

Prijatelj moj, kar tukaj
mene ovira in zadržuje je *tvoj* razum
sočutje s *teboj*!
usmiljenje z nemškim navzkriž-razumom (Quer-Verstand)!«⁵⁶

Nietzschejevo kritiko razuma je Heidegger razvil kot kritiko računajočega mišljenja. Predvsem pa je Heidegger na nov način dojel odnos med znanostjo in tehniko. Znanost sama je gotovo teorija dejanskosti. Toda znanost ni več le odkrivanje bivajočega, temveč njegovo izzivanje, da bi z njim razpolagali. Znanost in tehnika sta pod narekom računajočega postavljanja, ki ga imenujemo delo in kultura: Heidegger imenuje ta fenomen *das Gestell* ali postavje. Znanost in tehnika sta usodno dogajanje, saj človek postaja le funkcionar tehnike. Znanost in tehnika zahtevata osmislitev, ki ne more priti od znanosti same. H. Padrutt imenuje gospodstvo znanosti in tehnike epohalna zima, pri čemer izhaja iz Heideggrove diagnoze novega veka in sveta tehnike v njegovem predavanju o Rilkeju z naslovom »Čemu pesniki?«: »Bistvo tehnike le počasi prihaja na dan. Ta dan je v zgozlj tehnični dan predelana svetovna noč. Ta dan je najkrajši dan. Z njim grozi ena sama brezkončna zima.« (HW, str. 272/295). Osmislitev nove epohe zahteva nov razgovor med pesništvom in filozofijo, razgovor, kakršnega evocirajo poleg Nietzschejevih pesmi in Heideggrovih razprav tudi Descartesove sanje.

239

⁵⁶ F. Nietzsche, KSA 11,329 in VIII, 358 ter Heideggrovo tolmačenje v GA 50, 115 sl.

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA

I. RENÉ DESCARTES: DELA

Meditationes de prima philosophia, Oeuvres de Descartes, par Ch. Adam/P. Tannery, vol. VII, Paris, Vrin 1983.

Principia philosophiae, Oeuvres de Descartes, par Ch. Adam/P. Tannery, vol. VIII-1, Paris, Vrin 1973.

Descartes, Oeuvres et lettres, par A. Bridoux, Paris, Gallimard 1996.

Descartes, Meditacije o prvi filozofiji, prev. Primož Simoniti, Ljubljana, Slovenska matica 1988.

Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, übers. von Artur Buchenau, Philosophische Bibliothek 27, Hamburg, Meiner 1965.

René Descartes, Razprava o metodi, Pravila, prev. Boris Furlan, Ljubljana, 1957.

Descartes: Regulae ad directionem ingenii, Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft, hg. Springmeyer/Gäbe/Zekl, Philosophische Bibliothek 262a, Hamburg, Meiner 1993.

Descartes, René: Principi filozofije, I. del, prev. M. Homar, Problemi – Razprave XXVII (1989), št. 5 / alias Razpol 5, str. 47–[78].

LITERATURA O DESCARTESU:

Baillet, Adrien: Descartesove sanje z dne 10. novembra 1619, prev. M. Božovič, Problemi 4–/5 1993, str. 437 sl.

Sodnik, Alma: Descartes, Ljubljana 1939.

Natoli, Salvatore: Soggetto e fondamento, Studi su Aristotele e Cartesio, Padova, Editrice Antenore 1979.

II. MARTIN HEIDEGGER: DELA

Heidegger, Martin (1959) Wissenschaft und Besinnung, v: Vorträge und Aufsätze (Pfullingen: Neske), 45–70.

Heidegger, Martin (1962) Die Frage nach dem Ding (Niemeyer: Tübingen).

Heidegger, Martin (1963) Holzwege (Frankfurt a. M.: Klostermann),

Heidegger, Martin (1990) Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Frankfurt a. M.: Klostermann),

Heidegger, Martin (1987) Zollikoner Seminare: Protokolle – Gespräche – Briefe, hrsg. von Medard Boss (Frankfurt am Main: Klostermann).

Heidegger, Martin: Descartes in Husserl, Husserl in Descartes, prev. A. Košar, Nova revija XIV (1995), št. 163–164, 171–178.

Heidegger, Martin: Nietzsche II, Pfullingen, Neske 1961.

Heidegger, Martin: Die Bedrohung der Wissenschaft, Arbeitskreis von Dozenten der naturwissenschaftlichen und medizinischen Fakultät (November 1973) (Auszüge), v: Zur philos. Akt. Heideggers, Bd. 1 Ph. und Politik, hg. D. Papenfuss/O. Pöggeler, Frankfurt/M. 1991, 5–27.

Heidegger, Martin: Doba podobe sveta, prev. P. Kozak, Perspektive 1960/61, št. 4, str. 421–441.

Heidegger, Martin: Evropski nihilizem, prev. I. Urbančič, Ljubljana 1971.

Heidegger, Martin: GA 15: Seminare – Heidegger/E. Fink: Heraklit (WS 1966/7), Le Thor, Zähringen, Zürich, hg. Curd Ochwad, 1986, str. 448.

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe 17, Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24), hg. F.-W. von Herrmann (Frankfurt a. M.: Klostermann), pp. XIV+332

Heidegger, Martin: Odsotnost svetih imen, prev. Tine Hribar, Nova revija 7 (1987), 1450–1451.

Heidegger, Martin: Pogovor s Heideggrom (Spiegel), prev. Tine Hribar, Phainomena IV (1995), št. 13–14, 103–135.

Heidegger, Martin: Razjasnitev izraza »fenomenologija«, Povratek k Aristotelu, prev. A. Košar, Phainomena V (1996), št. 15–16, 47–78.

Heidegger, Martin: Seminar v Le Thoru, prev. Tine Hribar, Phainomena IV (1995), št. 13–14, 65–102.

MARTIN HEIDEGGER: Literatura

Leaman, G.: Heidegger im Kontext, Argument-Sonderband 205, Hamburg 1993.

Farfas, Victor: Heidegger und der Nationalsozialismus, Vorw. J. Habermas, Frankfurt, S. Fischer 1989.

Taminiaux, Jacques: »Heidegger lecteur de Descartes«, v: Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger, hg. V. W. Biemel. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M: 1989, str. 109–123.