

**Hans-Georg
Gadamer**

HERMENEVTIKA IN ONTOLOŠKA DIFERENCA (1989)

Ko se spominjam Heideggrovih predavanj, ki sem jih poslušal leta 1923 v Freiburgu in leta 1924 v Marburgu, se mi je izraz »ontološka diferenca« takrat zdel kot nekakšna čarobna beseda. Vedno znova se je pojavljala s poudarkom, s katerim je koncentrirani mislec, ne da bi z besedami tudi dejansko izrazil nanašanja in pomen tega, kar je hotel povedati, dajal čutiti, da meri tu na nekaj povsem odločilnega. Takšna je bila torej raba jezika pri mladem Heideggro. Bila je skoraj taka kot kakšna druga rečenica, s katero so nas odpravili, ko smo v seminarju skušali izraziti svoje lastne miselne poizkuse in drobne prispevke. Heidegger je imel navado reči: »Da, da – toda to je ontično, in ne ontološko.«

Skušajmo pojasniti, kaj pravzaprav pomeni ta razlika med »ontičnim« in »ontološkim«. Heidegger je izraz »ontološka razlika« vedno znova uporabljal kot simbolični termin. Vendar pa ni bil nikoli govor o »teološki difereNCI«. Za kaj takega je bil primarni značaj tega novega Heideggrovega termina premočan in preveč ekskluziven. Z vidika stvari same pa je povsem pravilno vpraševanje po obojem, namreč po tem, kaj pomeni »bit«, in po tem, kaj je božansko in kaj bog. Za teološki izraz je Rudolf Otto takrat

predlagal slavno formulacijo »povsem Drugo«. V tem izrazu je očitno vsebovano nanašanje na diferenco. Različno, drugo, pomeni v grščini *to heteron*, pri čemer je »heteron« vselej *heteron tou heterou*, drugo drugega. Z izrazom Rudolfa Otta vztraja teolog pri absolutni diferenci, ki jo kristjan pozna kot razliko med stvarnikom in njegovimi stvaritvami.

Omenil bi še neki drug izraz, ki mi je ostal v spominu iz teh prvih časov pri Heidegggru. Ko se učimo, se sprva vselej oprimemo kakšne napol razumljene besede. Ne gre podcenjevati, koliko pri tem razumemo – nedvomno več, kot se sami zavedamo, in več, kot dejansko prepoznavamo potem, ko začnemo razumcvati. Takšen izraz, o katerem sem razmišljal vse do danes in ki ga takoj prepoznajo vsi poznavalci Heideggrovega dela, je »bivajoče v celoti«. Tu nimam nikakršne prednosti pred drugimi poznavalci Heidegggra in vendarle sodim k tistim maloštevilnim, ki so ta izraz takrat prvič izkusili za prav tako mnogopomenski kot pomemben. Mladi Heidegger je ta izraz uporabljal skorajda tako kot »ontološko diferenco«. Gre namreč za zelo nejasno formulacijo, ki – kot bom skušal pojasniti – nakazuje to, da se je Heidegger s tem hotel izogniti preveč izzivajoči terminološki zaostritvi in ni hotel enoznačno razlikovati biti in bivajočega, kot je to s pravim zadovoljstvom počel v svojem poznem obdobju, ko biti na koncu ni več razlikoval le od bivajočega in bivajočnosti, temveč celo od biti, pisane s črko y (*Seyn*). V terminologiji poznega Heidegggra vsi ti izrazi artikulirajo to, kar je takrat imenoval »bivajoče v celoti«. Ta izraz nam bo še najbolj razumljiv, če se povrnemo k samim začetkom grškega mišljenja. To je imel nedvomno pred očmi tudi Heidegger, ko z določeno terminološko polituro ni rekel »bit«, temveč »bivajoče v celoti«. Danes vidim v tem najboljšo formulacijo za intencijo, ki jo je v verzih izražala Parmenidova didaktična pesnitev. V njej je govor o biti, kar v grščini pomeni »bivajoče« (*to on*). Pri tem izrazu je izstopajoča njegova edninska raba. Odlika Parmenidovega mišljenja je bila seveda v tem, da se je dvignil nekdo, ki je sežgal ne-bit in mnoštvo, in to navzlic silnemu razmahu kozmološkega, astronomskega in geografskega vedenja o svetu, nebu, zvezdah in zemlji, do katerega je prišlo v Miletu. Milet je bil eden od velikih centrov kolonialnega obdobja, v katerem so si Grki civilizacijsko odprli celotni sredozemski prostor. Heideggrov izraz »bivajoče v celoti« na jedrnat način opisuje ravno to, kar izraža Parme-

nidova didaktična pesnitev. V njej ne gre za vpraševanje po množtvu vsega bivajočega, po tem, ali je njegova podlaga voda ali zrak ali kar koli drugega in kako se vse to ohranja v medsebojnem ravnovesju. Ne gre več za nastajanje in minevanje, ki se medsebojno omejujeta kot izmenjavanje dneva in noči, vode in zemlje in vsega drugega, kar je pomorskemu narodu, kot so bili Grki, pri takšnih opisih takoj padlo v oči. Pri Parmenidu imamo zdaj 'bivajoče' in 'eno', ki zajema vse bivajoče. Ta nevtrum, ta singular 'bivajoče' je prvi korak k pojmu.¹ Za razliko od poznejše formulacije Heidegger takrat zavestno ni uporabljal izraza »bit« – nemara že zato, da se biti ne bi napačno razumevalo kot bit bivajočega, kot kajstvo v smislu metafizike. Parmenid je »bit« pravzaprav opisoval kot to bivajoče v celoti, ki kot ena sama ogromna kroglja povsod enakomerno izpolnjuje vse. Nikjer ni nič.

Ko Heidegger pozneje govori o »ontološki diferenci«, misli s tem tisto, kar v tej prvi formuli še ni izraženo. S tem meri na razlikovanje biti od vsega bivajočega. Kaj naj bi to pomenilo, je precej nejasno. Nihče v bistvu ne ve, kaj pomeni pojem »bit«, in kljub temu imamo vsi nekakšno prvo, vnaprejšnje razumevanje, ko to slišimo in ko razumemo, da je bit, ki pripada vsemu bivajočemu, poslej povzdignjena v pojem. S tem je razločena od vsega bivajočega. To je tisto, kar sprva pomeni »ontološka razlika«. Heidegger je že od nekdaj vedel, da je prava uganka, da izkušamo in poimenujemo sicer mnogoštevilno bivajoče, kot tudi to, da poimenujemo in mislimo bit bivajočega.

Zagonetnost tega razlikovanja bom skušal ponazoriti z naslednjo prigodo. Bilo je v Marburgu. Skupaj s svojim prijateljem Gerhardom Krügerjem sem po predavanju spremljal Heideggra proti domu. Moralo je biti še v Schwannallee. Zato lahko to tudi povsem natančno datiram – moralo je biti spomladi leta 1924. Takrat smo morali biti že precej dobro seznanjeni z ontološko diferenco in tako sva Heideggra vprašala, kako se to pravzaprav dela, kako se pride do tega, da se naredi to ontološko razlikovanje. Pri tem sva bržkone mislila na pojem refleksije, ki v nemškem idealizmu predstavlja začetek

¹ V tej zvezi glej tudi Parmenides oder das Diesseits des Seins, v: Gesammelte Werke, 7. zvezek (št. 1).

mišljenja. Heidegger naju je pogledal povsem vzvišeno in je odvrnil: »Toda ne, tega razlikovanja vendar ne delamo mi sami.« To je bilo leta 1924, dolgo pred tako imenovanim »obratom«. Poznavalci poznega Heidegggra že dolgo vedo, da razlika ni nekaj, kar naredimo, pač pa smo vanjo, v to diferenco, postavljeni. 'Bit' se kaže 'v' bivajočem in v tem je že tudi vprašanje, kaj pomeni, da 'obstaja' bivajoče. Uvodoma bi lahko torej rekli tako, kot je to formuliral Heidegger v svojem poznem delu o Nietzscheju, da je naše mišljenje že od vsega začetka na poti k razlikovanju bivajočega od biti. Na ta pomen diference se je, kot je znano, navezovalo francosko hajdegerjanstvo ali ničejanstvo, ki je v navezavi na Heidegggra, inspirirano s Heideggrom, besedo '*différence*' namerno pisalo narobe in namesto tega uporabljalo besedo '*différance*'. Ta sprememba hoče očitno predočiti latinsko dvopomenskost, ki se skriva v besedi '*differe*', namreč odlog ali razlika. Razlika potemtakem ni nekaj, kar delamo, temveč to, kar se dogaja, kar se odpira kot prepad. Nekaj se razpira. Dogaja se vzhajanje.

22

Pri poznem Heideggru se to imenuje »odpiranje biti«, dogodek, ki ga je pozni Heidegger s številnimi miselnimi poizkusi skušal pojmovno izraziti in predočiti. Povratak k prvim korakom grškega mišljenja je moral biti za Heidegggra v teh okoliščinah povsem razumljiv. To, kar je zdaj stopilo v središče, je bilo stara Heideggrova tema, namreč 'začetek zahodnjaške filozofije'. Ta naslov zveni danes bržkone že prav staromodno. Spomniti se moramo tistih let, v katerih je bila Spenglerjeva knjiga Propad Zahoda ena od največjih takratnih knjižnih uspehov. Vse to nam je odzvanjalo v ušesih, ko je mladi Heidegger predaval o začetku zahodnjaške filozofije. Vselej smo zraven slišali o koncu, ki spada k temu začetku – in res, kateri začetek bi sploh bil začetek, če ne bi bil začetek konca? Nekaj takega, kot je začetek, smo vendarle sploh lahko mislili le z vidika konca. Vodilni pojem »ontološka diferenca« se tako pojavlja od prvih Heideggrovih začetkov pa vse tja do najpoznejših formulacij njegovega mišljenja. Neanticipativni izraz »bivajoče v celoti« lahko pri Heideggru sem in tja najdemo tudi v njegovem najpoznejšem obdobju.

Drugi vodilni pojem, o katerem bi prav tako želel uvodoma spregovoriti, je izraz »hermenevtika«. To je izraz, ki v filozofiji ni običajen. Pravnik je

vedel, kaj je ta izraz pomenil, vendar pa ga – takrat – ni jemal ravno resno. Enako velja tudi za teologa. Celo pri Schleiermacherju, očetu moderne hermenevtike, je hermenevtika še vedno le nekakšna pomožna disciplina in vsekakor podrejena dialektiki. Pri njegovem nasledniku Diltheyju je hermenevtika umeščena v psihologijo. Šele zasuk, ki ga je Husserlovi fenomenologiji dal Heidegger in ki je obenem pomenil recepcijo Diltheyjevega dela od fenomenologije, je hermenevtiki prvikrat prinesel temeljni filozofski pomen. Prvo predavanje, ki sem ga leta 1923 poslušal pri Heideggru, je imelo naslov 'Ontologija. Hermenevtika fakticitete'. V naslovu tega predavanja se kaže vsa razsežnost naše teme. Tako kot vse akademske najave, je imela tudi ta svojo akademsko predzgodovino. Mislim, da je moral Heidegger takrat v zadnjem trenutku odstopiti od načrtovanega naslova, ker je nekaj podobnega načrtoval njegov starejši kolega. Najbrž si je pomagal tako, da je »ontologijo« omejil s »hermenevtiko«. Kljub temu pa je iz tega nastal naslov, ki je resnično poln napetosti. Kaj tu pomeni »ontologija« in kaj »hermenevtika«? Heidegger je bil v svojih uvodnih predavanjih pogosto precej pedanten. Pozneje, ko sem sam postal izkušen akademski predavatelj, se mi je zdelo, kako je mladi Heidegger neprestano odlagal svoje ogromno idejno bogastvo in zgoščenost svojih misli, kot da bi ga skrbelo, da ne bo zadostovalo za celotni semester. Tako dela mlad začetnik v filozofiji – še zlasti, če ima nekaj povedati. To ni bilo nič drugače tudi pri Heideggru, vendar le s to razliko, da je imel povedati zelo veliko. Tako se je pri njem največkrat v zadnjem tednu predavanj sprožila naravnost orkanska nevihta, v kateri se je pobliskovalo vse tisto, kar je imel pred očmi in še ni mogel povedati.

Toda kaj je »hermenevtika fakticitete«? Nedvomno lahko posežemo nazaj po starem pojmu hermenevtike, po katerem je hermenevtika nauk o razumevanju in umetnost tolmačenja tako razumljenega. O tem je Heidegger dolgovestno predaval svojim študentom tudi v uvodnem predavanju leta 1923, ki je zdaj tudi natisnjeno.² Po teh priprava pa je strnjeno prikazal problematični položaj sodobne filozofije. To poglavje sicer še ni tako zelo jasno, kot je to običajno pri poznem Heideggru. Vendar pa lahko že tudi tu

² Gesammelte Werke, 63. zvezek, Frankfurt, 1988, str. 9 isl.

vidimo, kakšno je bilo takratno stališče mladega Heideggerja do tega položaja filozofije. Tu imamo dve stvari. Prva je historizem. To je bil predvsem veliki lik Diltheyja, njegova šola in njegovi nasledniki. Z njegovo 'historično zavestjo' je bila vsem nam izvabljena nova metodološka samozavest. Govorjenje o absolutnem na način nemškega idealizma ni bilo več možno.

Neprestano smo se ukvarjali z vprašanjem, kako lahko spričo vznikanja zgodovinske zavesti od filozofskega mišljenja sploh še zahtevamo resničnostno veljavnost. Ta historizem je bil izziv, v znamenju katerega je v času moje mladosti potekalo filozofiranje. To je bil problem historičnega relativizma, pred katerega smo bili postavljeni. Nekateri ljudje me imajo še dandanes za relativista. Vendar pa je Heidegger pokazal, da lahko kaj takšnega velja le s fiktivnega vidika absolutnega opazovanja, v katerem se zadovoljujemo s tem, da z objektivnostjo ugotavljamo in opazujemo, kaj se je mislilo v različnih epohah zgodovine zahodnega mišljenja. Heidegger je nasproti temu postavil drugo skrajno možnost. To zveni pri takratnem Heideggerju zelo taktno — toda kdo ve, ali ni to, da zveni taktno, nemara mišljeno izzivalno. Zato bi rkel, da je v tem primeru obdolženec sistem filozofije. Tu dobesečno slišimo Rickerta. Heidegger tako opisuje urejevalno mišljenje, ki navsezadnje skuša časovno umestiti v večnost. To je lepa in zanimiva formulacija. Relativizmu bi potemtakem stala nasproti filozofija, ki v sistematični obliki zajema absolutno in vse probleme zgodovine filozofije umešča v obsežen kontekst. Heideggerova protiteza je bila tale: v obeh oblikah je tisto, kar je bistvo filozofije, zamujeno in zakrito. To, za kar v bistvu gre, je iskanje zakoreninjenosti filozofskega vpraševanja v faktičnem človekovem bivanju. Fakticiteta pomeni torej bivanje človeka. Dejansko pa pomeni še več kot to. V zvezi s to skovanko sem razmišljal, od kod pravzaprav izvira »fakticiteta«. »Faktum« je pravzaprav vendarle ravno dovolj. V neokantovstvu je bil poslednji temelj apriorizma faktum znanosti. To pa ravno več ne zadostuje.

Gledano z vidika zgodovine besede, je pri izrazu »fakticiteta« na njenem začetku najbrž šlo za teološki problem, ki je meril na Heglovo sintezo verovanja in vednosti. Katoliška cerkev je morala temu nasproti vztrajati pri velikonočnem verovanju, torej pri faktumu vstajenja. Fakticiteta poudarja

dejanskost dejstva. Tako postane izzivajoča formulacija za sleherno hotenje po razumevanju, na primer tako, kot je v *Biti in času* govor o vrženosti (Geworfenheit) bivanja. K človekovemu bivanju spada, da, ne da bi bil vprašan, pride na svet in je, ne da bi bil vprašan, z njega odpoklican. V svoji »vrženosti« živi človek za svojo prihodnost, za katero se zasnjuje.

Hermenevtika se s tem osredotoča na nekaj nerazumljivega. Za hermenevtiko velja to nekako zmeraj. Hermenevtiko izziva nerazumljeno ali nerazumljivo, to jo privede na pot vpraševanja in sili v razumevanje. V tem ni nikakršnega anticipativnega gospodovanja nad vsem smiselnim. Nasprotno, gre za odgovarjanje na neprestano ponavljajoče se izzivanje, na nekaj nerazumljenega, presenetljivo drugačnega, tujega, temnega – in nemara globokega, ki bi ga morali razumeti. Vendar pa še tudi to bagatelizira paradoks, ki se nahaja v hermenevtiki fakticitete. Ne to ali ono nerazumljeno, temveč nerazumljeno nasploh, faktum obstoja in še precej bolj nerazumljivost neobstoja, je tisto, kar se snuje z vidika smisla. Tu pridemo do uvidov mladega Heidegggra, ki so ga naredili za sodobnika Nietzschejevih epigonov in filozofije življenja. Gre za uvid, da se življenje ne le prebuja in vznika kot seme in je tako rekoč odprto za vse bivajoče, podobno kot se seme razvija v cvet in plod. Tako je metafizika z Aristotelom mislila *nous* in s Heglom absolutno vednost. Življenje pa je, nasprotno, takšno, da neprestano ustvarja zakrivanja in jih postavlja okoli sebe. Pri Heidegggru imamo izraz, pri katerem je spodletelo marsikateremu nesrečnemu prevajalcu Heidegggra in tudi nekaterim šibkim interpretom: »*Das Leben ist diesig.*« Za pravilno razumevanje tega je potrebno poznavanje jadranja in morja. Izraz namreč nima nič opraviti z nemškimi »to tukaj«. '*Diesig*' pomeni meglen. Nadaljnja formulacija tega Heideggrovega izraza jasno pokaže očitno napačno razumevanje interpretov. Za življenje namreč pravi tole: »Neprestano ponovno zamegljuje samo sebe.« Budno življenje je svetloba in odprtost za vse, kar je – in nato je naenkrat vse znova zakrito in skrito. Tako vedno znova prihajamo do meje sleherni odprtosti, ki se vedno znova čedalje bolj umika. Schelling je kot filozof to mejo poimenoval z izrazom »*Unvordenkliches*« (nenadmisljivo). To je zelo lepa nemška beseda. Njen čar je v tem, da lahko v njej začitimo resnični nadih tega nadaljnjega gibanja, ki hoče vse predvideti in misliti dalje in vendarle vselej znova pride do nečesa, česar s predstavlja-

njem in predvidevanjem ne moremo več preseči. To je nenadmisljivo, tisto, kar pozna vsak človek. Teolog bi o tem vedel povedati še veliko več kot jaz. Tu naj spomnim le na nenadmisljivost domovine. Kaj nam domovina pomeni, je nekaj, kar ne moremo razložiti. Posest? Izguba? Ponovno snidenje? Spomin in vračanje v spomin? Vse to so nenadmisljivosti, ki se nabirajo v človekovem življenju in lahko izzivajo naprezanje našega razumevanja. Brez konca bi lahko naštevali, kaj vse se še tako skriva v temini. Vedno znova lahko izkušamo, kako se nam to neprestano izmika in je ravno zato vselej prisotno. Ravno to pa ve hermenevtika fakticitete. Takšna hermenevtika očitno ne sledi z urejenostjo zasvojeni radovednosti, s katero se na katedrah uči sistem filozofije. Na svoj način gre za drugačno razumevanje – za to, kar daje razumeti samo življenje. Hermenevtika fakticitete je pred uganko, da bivanje, vrženo v tukajšnjost, razlaga samo sebe, da samo sebe neprestano snuje za možnosti, za tisto prihajajoče, s katerim se srcuje. Heidegger je ta »kot« tematiziral kot hermenevtični »kot«. V resnici pa gre pri tem za prevod iz grščine – in z enim samim skokom smo že nazaj pri naših začetkih. Ta »kot« poznamo iz utemeljitve metafizike pri Aristotelu: 'bivajoče kot bivajoče' (*on he on*). To ne pomeni bivajoče, temveč bit, da je in da je ločeno od vsega, kar mu – zdaj to, zdaj ono – lahko pritiče. Bit, ki je tako neodvisna in ločena od vseh možnih predikacij ali akcidenc, je bila pozneje v neoplatonističnem pojmu formulirana kot »absolutno«. Heidegger je že zgodaj iskal v Aristotelu pomoč za to, kaj bit pravzaprav je. V eni od njegovih zgodnjih zabeležk za predavanja najdemo tale stavek: »Od hermenevtike fakticitete nazaj k A.«, pri čemer je seveda mišljen Aristotel. Če izhajamo iz hermenevtične fakticitete, torej iz samorazlaganja bivanja, potem se pokaže, da se bivanje vedno snuje za svojo prihodnost in se pri tem hkrati zaveda svoje končnosti. To je Heidegger označil s svojim znanim izrazom »tek naprej proti smrti« kot samolastnost bivanja. Bit v tukajšnjosti je tako bivanje med dvema teminama, med prihodnostjo in izvorom. To nas uči hermenevtika fakticitete, ki meri na pojem, radikalno nasprotnen pojem Heglovemu pojmu absolutnega duha in njegove samotransparentnosti.

Kaj pravzaprav pomeni 'bit', ostaja kljub vsej izkustveni gostoti nejasno vsakomur, ki je vzgojen v zahodnjaškemu mišljenju in njegovem religioznem horizontu. Kaj pomeni izraz 'je tu'? To je skrivnost tukajšnjosti, ne

tega, kar je tukaj, temveč, da je 'tukaj'. To ne pomeni bivanja človeka, kot na primer v izrazu 'boj za obstanek', temveč da v človeku vznikata tukajšnjost in ostaja v vsej odprtosti hkrati skrita.

Heidegger je v svoji znani analizi pojma '*aletheia*' oboje tematiziral kot neskritost in kot zakrivanje. Hermenevtiki zastavlja nalogo še zlasti težnja bivanja po zakrivanju. Odkrivati in razkrivati mora tisto, ob kar se vselej zaletava hotenje po razumevanju. To je 'destrukcija' in v jezikovni rabi dvajsetih let ne pomeni tega, kar so imeli pri tem v mislih angleški in francoski prevajalci, namreč, da je destruktivno to, kar priča o uničenju in nihilizmu. Nasprotno, je razgrajevanje zaradi razkrivanja.³ Usmerjena je proti zakrivanju in razkriva to, kar je bilo zakrito. Zakrivanje pa se dogaja v slehernem samorazlaganju bivanja. Vsako bivanje se razume iz svojega okolja in svojega vsakodnevnega življenja in se artikulira v jezikovni obliki, v kateri se giblje. V tem smislu je zakrivanje prisotno vselej in povsod – s tem pa vselej tudi destrukcija zakrivanj.

Tako smo prišli tudi k ožjemu tehničnemu pomenu destrukcije, ki je v širokem obsegu določal Heideggrove filozofske začetke. Pokazal nam je, kako je treba opravljati destrukcijo na pojmihi, s katerimi je mislila sodobna filozofija. Tudi to je bila destrukcija in tudi to se je dogajalo zaradi razkrivanja. Kaj je sploh 'zavest'? To nas od Hegla in Kanta vodi k Leibnizu in Descartesu, k pozni sholastiki, krščanskemu neoplatonizmu in poganskemu platonizmu in na koncu k Aristotelu, Platonu in Parmenidu. Ko Heidegger v zvezi s tem govori o destrukciji, ima pred očmi zlasti Aristotela in še posebej tomistično interpretacijo Aristotela, v kateri je bil vzgojen. Toda zdaj, na začetku dvajsetih let, se je sprostil genij njegovega lastnega mišljenja, in tako se vrača k novim študijam o Aristotelu. Odkrije, da je tudi pri Aristotelu mogoče najti izvirno samointerpretiranost človekovega bivanja, četudi ne takoj razpoznavno v njegovi *Fiziki* in *Metafiziki*, ki sta za zgodovino metafizike seveda osrednjega pomena. Heidegger je z že omenjeno zabeležko »Nazaj k Aristotelu« očitno mislil, da se mora učiti od samorazlaganja

³ Podrobneje o tem glej v *Destruktion und Dekonstruktion*, v: *Gesammelte Werke*, 2. zvezek (št. 25).

bivanja, ki ga je odkril pri Aristotelu, in od vličastne Aristotelove miselne discipline. Začel je z *Retoriko*. Za bivanjski pomen počutenj mu je bila pomembna zlasti njena druga knjiga. Temu se je pridružila 6. knjiga *Nikomahove etike*, nauk o *phronesis*, knjiga, katere poglavja sem pozneje tudi sam pogosto prebiral. Heidegger je v zgodnjem programu videl tudi osvetljenost bivanja in je od tod skušal najti pot k metafiziki, ki jo je zato iz njene sholastične daljave skušal privedi nazaj v življenje. Tako je to videl sam Heidegger in tako se je zgodilo, da je *on he on*, bivajoč kot bivajoče, »vprašanje biti«, skušal gledati z Aristotelovimi očmi, torej s Platonu nasprotnega stališča, ki nemara temelji na dvomljivi konstrukciji. Toda v stvari je pravilno: kar koli 'bit' žc je, mora biti gibanost, ki spada k biti. Nihče namreč ne more dvomiti o tem, da v našem svetu vidimo gibajoče se bivajoče v njegovi gibanosti. Tako je Heidegger že v prvih osnutkih iz let 1922–23 skušal z Aristotelom misliti najvišjo bit kot gibanost in si s tem za cilj zastaviti pojem boga, katerega bistvo je gibanost in kar vsemu bivajočemu dopušča njegovo prisotnost. Odtod lahko razumemo, da je bila v zgodovini katoliške cerkve vedno znova pomembna panteistična herezija v znamenju Aristotela. To ni nič čudnega, manj spričo aristotelskega opisa boga kot prvega negibnega gibalca, kot zato, da se njegova božanskost ohranja v gibanosti stalnega zaznavanja vsega, kar je (torcj, kar je prisotno). Zato se je Heidegger še posebej zanimal za Sigerja iz Brabanta in ko je prišel v Marburg, ga je kot prvo eminenco '*les philosophes belges*' dal nabaviti hkrati s *Summo* Tomaža Akvinskega.

Zdaj pa moramo storiti korak dalje, da bomo lahko videli, kako se je grški začetek v dolgi miselni zgodovini preoblikoval v značilno osnovno shemo ontologije, ki jo je Aristotel v svoji *Fiziki* imenoval metafizika. Kar tu pomeni fizika, ni to, da se nekaj giblje, temveč da je nekaj takšno, da je samo v sebi v stanju gibanosti (na podlagi '*archeja*' kinesisa). Zatorej se moremo povsem ločiti od pojma gibanja naše fizike, ki povsem odmišlja to, kar se tu vsakokrat giblje, in na ta način iz razmerja mesta, časa in hitrosti dobiva osnovna načela mehanike, ki pritičejo gibanju kot takemu. Galilejeva fizika torej povsem odmišlja to, kar se tu vsakokrat giblje. Spomnimo se svojih izkušenj iz šole. Pri pouku fizike smo videli, da pero v praznem prostoru pada skoraj enako hitro kot svinčena ploščica. Gibanost, nasprotno, ne po-

meni le nekaj takega, kot je proces padanja kot takšno, temveč predvsem bit 'vis motrix' živega bivajočega. Heidegger je to uporabil za svoje zelo globokoumne analize, ki jih poznamo iz njegovega sestavka iz leta 1939 o drugi knjigi Fizike.⁴ V bistvu gre že tudi za povezanost časa in biti. Aristotelova Fizika je bila tako v nekem smislu najpomembnejša Aristotelova knjiga. V osnovnem karakterju čiste gibanosti postaja tu opazna – in ravno s tem tudi zakrita – tukajšnjost biti. Bistvo skrivnostnega čudeža duhovne budnosti je, da videti-nekaj in misliti-nekaj nista gibanje, ki iz nečesa pelje v njegov konec. Nasprotno, nekaj vidimo šele takrat, ko to ugledamo, in o nečem lahko razmišljamo šele takrat, ko se vanj usmeri mišljenje. Gibanost je tako samoohranjanje v biti in skozi to gibanost človekove budnosti veje ves dih živosti, ki nas vedno znova drži odprte za novo zaznavanje. To so bistvene značilnosti »tukajšnjosti«, ki jih lahko pokažemo s kategorijami in pojmi, ki jih je Aristotel sprva uporabljal v *Fiziki*. K tem pojmom spada pojem *energeia*, biti-na-delu (oz. obdelovanec v delu). Izdelek se imenuje *telos* in najvišja odlika žive narave je dejansko to, da ima v sebi gibanost (da je že povsem živa, da ima svoj *telos*). Za spretne Grke in njihove veččine je resnično obstajalo le tisto, kar je bilo popolnoma izdelano, obstajalo je tako povsem, kot vse tisto, kar že vselej je ali se kot tako bivajoče neprestano izdeluje. Aristotelova 'fizika' tako pripelje do ontologije. Ko je Heidegger načrtoval svoje osnutke za Aristotelovo metafiziko, ga je očitno povsem prevevalo to, da je 'bit' – živa ali neživa – po svojem lastnem smislu gibanost, da se giblje, da je torej *energeia dynamei on*. Aristotel je na podlagi mišljenja svojih predhodnikov izdelal pojmovna sredstva, s katerimi je lahko izrazil, kaj pomeni bit, ki se navkljub stalni drugosti nahaja v gibanju.

Ko si je Heidegger izdelal te reči, je pri tem očitno meril na teološko kritiko. Zato sem v svojem uvodnem sestavku v zgodnje Heideggrove spise izbral naslov Heideggrov mladostni »teološki« spis.⁵ To namiguje na Heglove mladostne teološke spise, za katere izvedenci z vso pravico trdijo, da je v njih pravzaprav malo teorije in so predvsem politični traktati. Tudi pri Hei-

⁴ Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B. 1. Zdaj dostopno v: Wegmarken. Frankfurt 1976 (= Gesammelte Werke, 9. zvezek, Frankfurt 1976).

⁵ V: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), str. 228–234.

deggrovem mladostnem »teološkem« spisu, kot kaže, ne gre za teologijo, temveč za Aristotela.

In vendar je šlo v bistvu za teološko kritiko, na katero je meril Heidegger kot krščansko obremenjeni mislec. Na podlagi tega zanimanja se je tako močno zavzemal za Aristotela in ga skušal razumeti iz osnovnih vzgibov človekovega bivanja tako, kot je Aristotel v svoji *Retoriki* in svoji praktični filozofiji razumel človekubit. Heidegger je hotel preveriti, ali aristotelska metafizika in njeno vprašanje po biti zadostuje temu, kar je iskal sam. Vendar pa to očitno ni tisto, kar iščemo, ko se kot krščansko vzgojeni ljudje konfrontiramo s praidejo inkarnacije – nečim, česar absolutno ne smemo zamenjevati s 'parousio', v kateri so se pri Grkih bogovi kazali ljudem. Kako naj obvladamo misterij trojstva, ko pa se mu je še celo Avguštin upal približati le s previdnimi analogijami? To so povsem drugačne skrivnostne reči, katerim kot misleča bitja nismo dorasli in jih ne moremo dojeti s kategorijami aristotelske fizike in metafizike, še manj pa z novoveško znanostjo. V tem smislu je razprava o zadnji večerji med Lutrom in drugimi reformatorji simbolni izraz pojmovne težave v miselnem razreščanju odrešenjskega oznanila katoliške cerkve. Heideggrovo vračanje k aristotelski metafiziki je torej treba razumeti kot vračanje z namero kritike teologije. To je skorajda tako izzivajoče, kot je izzivajoč rokopisni moto, ki je stal na začetku njegovega programa. Tam je rečeno, da si je krščanska teologija s svojo recepcijo Aristotela izposodila zgolj pojmovnost, in sicer pojmovnost, ki ni primerna za izrazitev tega, za kar gre v krščanskem verovanju.

Gre nam torej za to, da si dopovemo, da ne živimo več v grških začetkih. Ponovno srečanje z Aristotelom in celotno grško mislijo, ki je stoletja obvladovala zahodnjaško zgodovino, ne spremeni nič pri tem, da smo nepreklicno zaznamovani s svojo lastno zahodnjaško dediščino. Nedvomno se zdaj pokaže, da so te miselne tradicije v nasprotju z izvirnimi začetki zakrivanja. Vendar pa ima tudi sleherno zakritje svojo življenjsko funkcijo. To vemo mi vsi. Kaj bi bilo življenje brez pozabljanja? In vendar smo pred nalogo, da v svojem mišljenju odstranimo zakritja, se vrnemo k izvirnim izkustvom in jih dvignemo v pojem. Vzor za to nam ostaja grško mišljenje. Izvirna izkustva grškega mišljenja so – prisvojena in vendarle nepremišljena

– vstopila v strukturo znanosti naše dobe. Za vzpostavitev določne sprave med modernim razsvetljenstvom in krščanskim sporočilom je bila potrebna Heglova rafinirana miselna umetnost. Ravno zato je bil Hegel za Heideggra stalni izziv. Heidegger je v Heglu videl poslednjega Grka. Toda kaj nam lahko pri našem ukvarjanju z modernim razsvetljenstvom pomaga golo dialektično posredovanje? To je imel Heidegger v zadnjih letih svojega življenja stalno pred očmi, nedvomno tudi med svojim potovanjem po Egejskem morju, ko se je iz jutranje megle pred njim začel dvigovati otok. Takrat mi je pisal tole: »O Grkih še vedno ne razmišljamo dovolj grško.« Kaj je bilo za Grke 'bit'? – Bit je 'prikazovanje'.

Kaj je hotel s tem povedati? Da vedno znova pozabljamo na svojo *oddaljenost* od Grkov? Ali da s tem, ko se jih spominjamo, napredujemo po svoji lastni poti? Spomin na Hölderlinovo izkustvo božanskega v naravi in zgodovini? Nemara je bila to Heideggrova misel.

V svoji mladosti bržkone še ni mislil, da bo tudi njemu za njegovo življenjsko nalogo do zadnjega manjkala prava pojmovnost. To je pozneje izrazil sam, ko je govoril o premagovanju metafizike ali o jeziku metafizike ter o prehodu, v katerem smo. Jezik metafizike je bil zanj nekaj, v kar vedno znova – tudi on sam – padamo nazaj. To je Heidegger vedno znova razglašal v svojih spisih in naredil za nas druge šele resnično otipljivo, in sicer ravno s svojimi lastnimi jezikovnimi smelostmi. Vedel je seveda, da nas jezik nosi kot nekakšen element. In vendar ga je pogosto s silo prisilil, da se obrne proti samemu sebi.

In res: kaj je jezik metafizike? Kaj tu pomeni 'jezik'? Heideggrovim jezikovnim nasilnostim in njegovim nasilnim interpretacijam pogosto nisem mogel slediti in prizadeval sem si, da bi hermenevtični vzgib, ki sem ga dobil od Heideggra, kljub temu razvijal dalje. Korakov, s katerimi je stopalo zahodnjaško mišljenje, nisem skušal prehoditi kot nekakšno zarisano pot, temveč sem zbiral vsa hermenevtična naprezanja, da bi lahko načel dialog s Platonom in Plotinom, Avguštinom in Tomažem ali kom drugim z namenom, da bi lahko sodeloval v našem prizadevanju, da bi našli pravi jezik za iskano. Vsi smo v ontološki diferenci in iz nje ne bomo mogli ali hoteli

nikoli miselno premostiti teološke diference med božanskim in ustvarjenim – takšni gnostični skušnjavi se je hrabro izpostavljajl Hegel, ne da bi ji tudi povsem podlegel. Pot, ki ji je sledil Heidegger, ni bila Heglova pot. Orientalal se je po Hölderlinovi pesniški sporočilnosti – čeprav sam ni smel rabiti nagnjenosti k pesniški besedi – vendar pa ni pustil, da bi pojmovni dialektični jezik postal skušnjava.

32

Skušal sem slediti poti, ki jo je pokazal Heidegger. Tega, kar sem razumel v starih besedilih, sem se vselej spominjal, seveda ne z njihovimi, temveč našimi besedami, četudi mi je to le približno uspevalo. Toda tu gre še za nekaj drugega. Spomnimo se še enkrat Heideggrovih globokih uvidov, ki so ga povezovali na primer s Hamsunom kot sodobnim pesnikom in ga neprestano konfrontirali zlasti z Nietzschejem. Ne gre le za to, da v zavesti vselej hkrati poteka tudi potlačevanje. Zavestno je nedvomno postavljeno v svetlobo, drugo pa je s tem potlačeno. Toda to, kar se potlačuje, preprosto ni več prisotno. Psihoanalitska tema sanj je dobro znana in vendarle le šibka priča nasilja strukture nagonov, po kateri moramo stalno živeti. Naše mišljenje kot tudi naša pristranskost sta neprechoma izpostavljena nevarnosti, da bosta podlegla *désirju*. Tako si ne moremo prikriti tega, kako težko in kako nepogrešljivo je, da živimo v dialogu. Dialoga ne iščemo več zato, da bi bolje razumeli drugega. Nasprotno, ko želimo nekaj povedati in hočemo, da bi nas drugi sprejel, nas ogroža otrplost naših pojmov. Moje lastne miselne poizkuse je vodila še neka druga evidenca. Ne gre za to, da ne razumemo drugega, temveč za to, da ne razumemo sebe. Ravno takrat, ko skušamo razumeti drugega, si pridobimo hermenevtično izkustvo, da moramo v sebi zlomiti neki upor, če hočemo drugemu prisluhiti kot drugemu. To je resnično radikalno temeljno določilo vsega človekovega bivanja, ki obvladuje celo naše tako imenovano samorazumevanje. Temu, čemur smo v 18. stoletju rekli »ljubezen do sebe«, pravimo danes »narcizem«. Kako pa naj tudi povezujemo moderne nazore s starejšimi uvidi – vsekakor je jasno to, da je sam jezik ena izmed oblik življenja in je tako kot življenje meglen in se vedno znova zamegljuje. Tako se vedno znova le za kratek čas giblremo v bistreči se megli, ki nas pri tem, ko iščemo pravo besedo, znova zavije vase. Življenje je lažje, ko vse teče po lastnih željah, in vendar zahteva dialektika priznanje, da to ne smejo biti cenene lovoričke. To izkusimo ob

uporu, ki ga občutimo, ko pustimo drugemu, da se uveljavi nasproti nam. Da se bomo tega zavedali, nam lahko še najbolj pomaga to, da se preko svojih pristranskosti približujemo samim stvarem in vidimo na koncu same sebe postavljenec pod vprašaj – in le od kod je to možno najbolje, če ne z vidika drugega, ki vztraja sam na sebi? Zaključil bi rad s Kierkegaardovo mislijo, ki še posebej pojasnjuje to točko in nemara upravičuje globlji smisel mojega vztrajanja pri dialogu, v katerem je živ zgolj jezik. To je naslov govora, ki ga je nekoč napisal Kierkegaard: O nabožnosti ideje, da se nasproti Bogu vselej motimo.

Prevedel Alfred Leskovec