

○ HERMENEVTIČNEM ODNOSU

27

Načenjanje tematike »pozni Heidegger in sodobna filozofija« je v več pogledih zmuzljivo, morda niti ne toliko glede tistega, kar vključuje, kolikor glede tistega, kar kot *bistveno zmuzljivo* izključuje. Heideggrov filozofski opus je sicer »predmet« recepcije različnih smeri t. i. »sodobne filozofije« – od fenomenološko-hermenevtične, ki jo je Heidegger sam sooblikoval, eksistencialistične, katere se je izogibal, strukturalistične, ki se Heideggru ni mogla izogniti, analitične, pri kateri je kljub vzajemnemu izogibanju prihajalo do zanimivih srečevanj, družbeno kritične, ki jo je Heidegger pritegnil kljub politični odbojnosti, krščanske, ki je bila vseskozi spremljevalka na poti, vse do – morda največ po zaslugi japonskih študentov – recimo, interkulture, da ne naštevamo še naprej. Ko pa se s to recepcijo pobliže seznanimo, se vzbudi pomislek, v kolikšni meri je bila pozna misel Martina Heideggra s strani samorazglašene »sodobne filozofije«, *resnično* recepirana, ali je v *resnici* sploh lahko recepirana?

S tem vprašanjem izražamo domnevo, da jo sleherna filozofska recepcija, kljub še taki interpretativni zvestobi pri sledenju »stvari sami«, nujno potvarja in ostaja do nje miselno indiferentna. V mislih nimamo kakega hotenega potvarjanja, marveč interpretativno recepcijo, ki potvarja brez izrecnega namena, tako rekoč dobrovoljno prepričana o pravilnosti svojih izhodišč in postopkov. V zgodovini filozofije imamo kar nekaj takih primerov, recimo, recepcijo Ari-

stotela v srednjeveški filozofiji, recepcijo Hegla v drugi polovici 19. stoletja, pa Nietzscheja in Heideggra v postmoderni itn. Za tako nehoteno receptivno potvarjanje ni kriv ta ali oni interpret, marveč *čas sam*, s katerim se vsakokrat odpira interpretativna situacija. Gadamer na sledi Heideggra tu upravičeno vpeljuje koncept »*Wirkungsgeschichte*«, učinkovne zgodovine. A v primeru poznega Heideggra tudi taka »*Wirkungsgeschichte*« nekako odpove, ker se potvorba dogaja prav v točki, lahko bi celo rekli v tisti *ničelni točki* izmika, kjer se drug drugemu izmakneta misel in ta čas, ki je interpretativno na razpolago, pa vendar sproža nelagodje *nerazpoloženja take razpoložljivosti*. To nelagodje izdaja zadržek časa, ki *koncipira* našo recepcijo filozofije na kraju *odtega* v razmerju do resnice, ob čemer postane *mero-dajno* epohalno izkustvo tega odtega.

28

Kljub nejasnosti, ali je tematika »pozni Heidegger in sodobna filozofija« sploh mogoča, ni mogoče tajiti medsebojne napotenosti: kakor se sodobna filozofija ne more preprosto odreči poznega Heideggra kot svojega spremljevalca in celo utemeljitelja, tako se tudi pozni Heidegger v svojih spisih vseskozi dotika *sodobnosti tega, kar je*, čeprav se komu zdi, da kot v odmaknjenosti *neke druge* zgodovine, govorice in sveta. To kažejo poimenovanja kot »*Ereignis*« (dogodje), »*Sage*« (poved), »*Geviert*« (četverje), po drugi strani pa tudi poimenovanje tistega, kar obvladuje sodobni svet kot vladavina *Gestell-a*, *postavlja* tehnike. Heidegger si ne izmišlja drugih besed, predružačenje gre skozi *neko raz-likovanje*, ki je kot tako zadeva mišljenja. To se *med potjo*, se pravi z izkušnjo *poti* predružači. Vendar ta drugost ni sama sebi namen, marveč je namenjena tistemu, kar bistveno manjka. Ni zgolj in sploh ne *neko drugo*, marveč tisto pred-vsem različno, oziroma sebe-krijoče jasnenje razlike (*Unterschied*) same.

Sodobna filozofija, pri čemer mislimo na filozofijo, ki jo danes večinoma študirajo in poučujejo, stežka prizna relevantno tej drugosti, čeprav je *drugost* sama po sebi njena nadvse priljubljena tema. Vendar se zdi, da priznavanje te drugosti zaobide pripoznanje *razlike*, skozi katero prehaja mišljenje, da med potjo postane drugačno. Ni drugosti brez prehoda skozi raz-ločenje (*Unter-Schied*), ki zadeva *sredino* sveta in *vmesje* govorice.

Na ta način lahko ugotovimo, da je recepcija poznega Heideggra v veliki meri zaznamovana z *indiferenco* mišljenja tega časa, ki jo je morda najbolje oznanil

Heidegger sam z namigom: »Najpomisljivejše v našem pomisljivem času je, da še ne mislimo.«¹

Namig skriva v sebi izkustvo *raz-like*, skozi izkustvo katere mišljenje pada v čas, v katerem in kot kateri *še ne* mislimo. Namig je treba vzeti v obravnavo na ravni Heglove določbe iz *Filozofije prava*, češ da je filozofija misel svojega časa. Za razliko od Hegla pa s Heideggrovim namigom postane vprašljivo, kako čas lahko *daje misliti* to, kar je, v tem ko se izmika in tako na-potuje mišljenje – vprašanje, ki je zaobseženo v naslovu *Bit in čas*.

Namig »najpomisljivejše v našem pomisljivem času je, da še ne mislimo« v bistvu podaja razpoloženje neke razglašenosti mišljenja kot neuglašenosti, ki zase terja neko priznanje in posluš. Z njo seveda ni mišljeno, da naš čas v primerjavi s prejšnjimi premore slabše mislece, tudi ne, da je sam *ta čas morda sam* »slaboten«, marveč da je, ravno nasprotno, *premočan* v tem, da *še ne* pusti misliti. Zaslepljen s svojo premočjo ostaja slep za možnost mišljenja, ki bistveno vstopa *vmes*. »Še ne« kaže na neko *meddobje*, ne filozofije, pač pa *premišljevanja* filozofije. S tem da filozofija ni pozorna do »slabosti« svojega meddobja, ki jo potuje v vladavini tega nadmočnega časa, sama *slabi svoje pozicije*, se pravi, se daje, čeprav nerazpoložena, na razpolago tej moči. Morda je to poduk, ki ga je Heidegger zapustil sodobnikom, ki pa ga ni zlahka dojeti v času, ko je vsakdo lahko filozof, vendar pa redko kdo, če sploh kdo, zmore misliti tako, da odgovarja bistvenemu vprašanju filozofije v tem vprašljivem času, v katerem se po eni strani vsiljuje vprašanje, ali je to sploh še čas za filozofijo in če ni – kako da tega še ne mislimo iz nekega drugega mišljenja in se po tej poti sami predrugačimo?

Nemara zaradi premoči mišljenja, ki *že* misli in sicer do te mere, da v resnici nikoli sploh ne misli, marveč izključno preračunava. Tu imamo seveda v mislih Heideggrov namig iz spisa »Znanost in osmislitev«, kako *znanost ne misli*. To ji dobesedno daje moč. Znanost je moč po tem, da ne misli, medtem ko samoumevno sprejema, da *že* misli, kar bi glede na filozofsko utemeljenost znanosti pomenilo, da *že* poseduje razlog biti in na tej podlagi lahko razpolaga s slehernim bivajočim. Šele s tem postane pomembno, da se mora mišljenje filozofije predrugačiti skozi izkustvo *razlike*, ki je ne moremo več razumeti na

¹ »Das Bedenklichste in unser bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.« Martin Heidegger, *Was heißt Denken*, Max Niemeyer, Tübingen 1984, str. 9.

način nekake korekcije dosedanjega mišljenja v smislu njegovega nadaljnjega napredovanja, marveč kot korak nazaj, sestop od računanja z bivajočim k mišljenju, ki je *poslušno do resnice biti same*. Mišljenje, ki še ne misli, je lahko slabotno s stališča mišljenja, ki že misli kot učvrščeno v brezdobju večno vračajoče se moči znanosti, *medtem* ko za drugo mišljenje še ni prišel čas in je tako še tuje. Prav ta pomišljivi »medtem« kaže nujnost *prehoda skozi razliko*.

Zaradi takega bitnozgodovinskega pre-hajanja-skozi se Heideggrovo mišljenje zdi oddaljeno današnji aktualnosti in vendar iz te oddaljenosti neprimerno bolj bistveno kakor vsa aktualistična filozofija prihaja do tistega, kar je danes pričujočnost.

30

Heideggrovo pozno mišljenje je tako na prvi pogled bližje zgodnji grški misli, izvorom kitajske in japonske miselne tradicije kot pa »sodobni filozofiji« – a kaj določa *obzorje sodobne filozofije*? Zbirka filozofov, ki so se po naključju rodili v 20. stoletju in interpretirali dogajanje v njem? Ali pa *sodobno* filozofijo opredeljuje neka notranja nuja in nujnost, ki jo silita v soočanje s sodobnostjo? Potemtakem se sodobnost sodobne filozofije ne more meriti s tako ali drugačno družbenozgodovinsko, kulturno, znanstveno ali celo medijsko *aktualnostjo*, marveč nosi to razmerje s sodobnostjo *v sebi*. Šele *po doprinosu filozofije same*, po tem kar Heidegger dovolj določilno imenuje *Geschick*, torej po tem, kar je v dejanskosti na delu, je aktualnost aktualna. To, kar je filozofija bistveno doprinesla, je po Heideggru *konec metafizike kot nihilizem pozabe biti v njeni razliki do bivajočega*. *Kraj sodobnosti se tako kaže skozi neko skrajnost*, ki terjaja odgovore. Vendar pa je Heidegger, kot vemo, vztrajal pri vprašanju biti, ki je brez odgovora, brez odgovornosti rešitev, odločitev ter ukrepov, kot jih terjaja družbenopolitična stvarnost, in si s tem seveda nakopal veliko zamero. Največji del sodobne filozofije, predvsem v Nemčiji, je vzpodbujen s to zamero zaradi Heideggrovega vztrajanja pri odprtosti vprašanja biti. Ta zamera se kaže tudi pri sodobnih filozofih, ki jim Heidegger tako rekoč služi kot stalna referenčna točka in prav tako kot stalni kamen spotike. Morda bi veljalo navesti nekaj značilnih tovrstnih opazk, recimo, Derridaja, Rortyja in Vattima, na Heideggrov račun, vendar jih raje pustimo za kasneje.

Tako je mogoče reči, da je odprtost vprašanja biti pri poznem Heideggru privedena v ospredje do te *meje*, da se vprašanje biti samo pomakne v ozadje do tiste *mere*, ki pomeni *samo še sprejemanje tistega, kar se daje, vtem ko se hkrati jemlje*. Označevati to mišljenje kot *mišljenje dogodka* je morda primerno,

gotovo pa neprimerno, kolikor sugerira odnos mišljenja do dogodja, ki se ne poraja iz od-nosa samega.

Naš namen je to odprtost, ki je samo še v sprejemanju, in sprejemanje, ki je samo še v odprtosti, razgrniti v povezavi s tistim, kar pozni Heidegger v neki samonavezavi na svojo zgodnjo misel imenuje »hermenevtični odnos«. Prav s »hermenevtičnim odnosom« se vmesimo v vmesje tistega, kar Heidegger namiguje s »še ne« mišljenja, kolikor to sledi *odtegu* kot tisti potezi resnice biti, ki priteguje odnos mišljenja, da to postane drugačno. Dovoljujemo si, da v tem predručenju, ki sledi odtegnjenosti resnice biti prepoznavamo temeljno hermenevtično potezo Heideggrovega mišljenja, ki pa kot *poteza* ne predisponira nikakršnega metodičnega smisla hermenevtike ali kakega nauka, razen morda tega, kar je glede hermenevtike pripomnil Schleiermacher in za njim povzel Dilthey, namreč da je njen smisel razumevanje govora drugega in da je vse, kar mora predpostavljati, govorica.

V našem primeru gre za mišljenje časa, v katerem očitno prihaja do neke razlike, ki je še nismo prehodili, prav v tem prehodu pa se morda še skriva pristno izkustvo mišljenja, namreč izkustvo mišljenja kot poti. Ta pot mišljenja, ki je bistveno neki prehod in s tem medpotje, Heidegger poimenuje tudi »*Besinnung*«, pri čemer ni nepomembno opozoriti na izvorni pomen besede »*Sinn*« oziroma »*sinnen*«, ki tako kot latinsko »*sensus*« izhaja iz indoevropskega korena *sent** v pomenu: »iti«, »potovati«, »peljati«.

»*Besinnung*«, »osmislitev« je, kakor vemo iz spisa »*Wissenschaft und Besinnung*«, to, kar pogreša znanost, prav kolikor tega pogreška ne osmišljuje. Znanost se obnaša samozadostno. Hkrati pove, da se osmišljujoče mišljenje ne more obnašati ekskluzivistično. Razliki računajočega in osmišljevalnega mišljenja ustreza dvojstvo zadevnega stanja, podano v hkratnosti razlike *Gestell-a* (postavja) in *Ereignis-a* (dogodja). Če jo prvo mišljenje zanemarja, potem jo drugo osmišljevalno mišljenje bistveno jemlje v mar tako, da razvija *posluh* zanjo. Nimamo opraviti zgolj z nekoliko bolj prefinjeno filozofijo znanosti in tehnike, ki opozarja na meje znanosti in s tem povezano etiko odgovornosti. Osmislitev *hkratnosti* razlike *postavja* in *dogodja* pomeni okret v mišljenju samem in sicer tam, kjer se to izpričuje v svoji *istosti* z bitjo, to pa je, kot vemo, kraj filozofije same in z njo vse znanosti.

Da se Heidegger tej osmislitvi na ljubo ni odrekel le metodi, marveč se mu je celo pot mišljenja izkazala za *medpotje* v razmerju do resnice biti, kaže, da se

mora mišljenje tega časa, ki še ne misli, zadržati v tem *še ne*, da dopusti prihod tega, kar je za misliti. Tako mišljenje je *z-mislenje* (An-denken) v tem, da izkazuje pri-padnost vpadu biti. V tem je še-zmeraj-ne-mišljeno *vedno-že*-mišljeno mišljenja. Vedno že mišljeno mišljenja je bit bivajočega. Bit obkroža mišljenje, v tem ko mišljenje zaokroža bit.

To sopripadnost je filozofska tradicija mislila kot absolutno sedanjost, v logiki pa je obveljala kot načelo identitete. Heideggrova osmislitev misli sam sovpad vpada biti mišljenju in pripadnost mišljenja biti. To sopripadanje je bilo na začetku zahodnega mišljenja v Parmenidovem reku *to gar auto noein estin te kai einai* dojeta kot *istost* mišljenja in biti, ta pa se je v kasnejšem razvoju filozofije formalizirala v logično in sosledno metafizično *načelo identitete*. Ugotovimo lahko, da je pot Heideggrovega poznega mišljenja vzgibana prav z odstrtjem stavka identitete, kar po svoje nazorno kažejo njegova bremenska predavanja.

Heidegger nas v svoj premislek Parmenidovega reka *to gar auto noein estin te kai einai* uvede z namigom, da tu ne pripada identiteta biti, tako kot v metafizičnem stavku identitete, marveč ».../ bit spada /gehört, sliši/ – z mišljenjem – v isto.«²

32

Celoten nadaljnji razmislek je posvečen temu »*to auto*«, »istemu« »das Selbe«, ki ga ni mogoče misliti iz istosti prazne logične identitete, marveč mu je potrebno prisluhniti iz nagovora tega *Zusammen-gehören*, so-pripadnosti, so-slišja, ki se enkrat oglašja poudarjeno kot *Zusammen-gehören*, drugič kot *Zusammen-gehören*. S slednjim poudarkom Heidegger napotuje na poslušanje kot na odprtost mišljenja za pripadnost (poslušnost) resnici biti.

Eksistencialna možnost »poslušanja« je že v *Biti in času* omenjena v zvezi s hermenevtičnim *razumevanjem*. Prav v povezavi s tem se Heidegger odpo-veduje terminološke rabe »mišljenja« (»Denken«). V spisu »Stavek identitete« ter v drugih spisih iz poznega obdobja pa je »mišljenje« celo poudarjeno rab-

² Martin Heidegger, *Identiteta in diferenca*, prevedel Tine Hribar, Založba Obzorja, Maribor 1990, str. 11. V nemškem izvirniku nastopa beseda »gehören«, ki se navezuje na »hören«, »slišati«, kar je pomembno ne le za problematiko spisa »Identiteta in diferenca«, marveč, kakor bomo skušali pokazati, za odprtje polja hermenevtičnega odnosa sploh. Zavaljo specifičnega interpretacijskega konteksta bo naš prevod Heideggrovih besedil na nekaterih mestih odstopal od razpoložljivih slovenskih prevodov.

ljeno, vrh tega še tam, kjer vstopa v obravnavo razmerje bistva človeka do resnice biti. Tako Heidegger govori o *so-pripadanju* in vzajemni izročenosti človeka in biti, kar je na ravni odstiranja problematike *Biti in časa* nepredstavljivo. Vendar velja tu v splošnem pripomniti, da se pozno Heideggrovo mišljenje ogiblje sleherne terminološke predstavljivosti, tudi tiste iz *Biti in časa* (najbolj očitno je to pri opustitvi oznake »Dasein«, »tubit«). V spisu »Stavek identitete« tako izrecno zahteva, da odskočimo od vsakega »predstavljačega mišljenja«, da lahko vskočimo v razmerje z bitjo.

Na podlagi tega je tudi *to auto*, Zusammen-gehören, so-pripadanje, soslišje, mišljeno dvokrožno. Enkrat je »Zusammengehören« mišljeno v smislu vse identificirajoče, prisvajajoče in osvajajoče identitete, ki kopiči bivajoče skupaj, se pravi, na način postavlja, Gestell-a. Drugič pa je Zusammengehören mišljeno *samosvoje*, tako da *odpira posluš* za dogodje tistega, kar v postavljanju postavlja ostaja skrito in neosvojljivo. *Odpiranje posluha* ima neutajljivo hermenevtično potezo. Vključuje namreč uvid v sopripadnost vpada biti mišljenju in pripadnosti mišljenja biti, ki ga predstavljajoče mišljenje, ki *vedno že* misli bit bivajočega, *še zmeraj ne* misli kot *sovpadanje v hkratnosti istega*. Kroženje biti same v sebi *še ni* mišljeno po samem sebi, tako da biti iz *lastne* vpadljivosti pripade mišljenje. To kroženje v sovpadanju istega, ki *daje misliti pot biti*, ne da bi bilo samo napoteno kot bit, Heidegger izpove v jaslini *dogodja*, ki »*ist weder, noch gibt es I...I Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe.*«³ »Niti ni niti se ne daje I...I Kaj preostane za reči? Samo to: dogodje dogodeva. S tem se reče iz istega po istem k istemu.«

Poudarjeni »niti-niti« dogodja nas napotuje k tistemu »še-ne« mišljenja, ki preostaja mišljenju, kolikor z bitjo ostaja »isto v istem«. Rek imenuje v istem soslišje mišljenja in biti, a vendar na način *prehajanja skozi razliko*. Rekanje na način »Ereignis ereignet«, »dogodje dogodeva«, ni gola tautologija, saj izreka *prehajanje od istega po istem k istemu*. V filološkem pogledu se tako rekanje opira na t. i. *figuro etimologico* iz grške retorike. Njena raba pri ključnih zadevah mišljenja, recimo, »Ereignis ereignet«, »Sprache spricht«, »Welt weltet« ni nikakršna puhla Heideggrova domislica ali mašilo, marveč način in, to se pravi, pot, kako mišljenje s posluhom za *isto istega* postane *poslušno do-*

³ Martin Heidegger, »Zeit und Sein«, v: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1988, str. 24–25. Slov. prevod: Martin Heidegger, »Čas in bit«, prevedel Uroš Grilc, *Problemi XXXIII/1–2* (1995), str. 212–213.

godju, jeziku in svetu, tako da se mu odpre pot skozi razliko, med katero se samo predružači. Mišljenje, ki v taki poslušnosti prihaja iz razlike *skozi* razliko v raz-liko, prehaja *vmesje* jezika in *sredino* sveta. Razlika tu ne nastopa več kot nasprotje identitete, marveč poudarjeno kot *Unter-Schied*, raz-ločenje, raz-bor iz istega po istem k istemu. To opredeljuje rabo vodilnih besed poznega Heideggrovega mišljenja, ki iz prisluškovanja in s tem odpiranja vprašanja k tistemu, kar v našem času *še ne* mislimo, hkrati že odgovarja najstarejšemu izročilu mišljenja. Taka besedna raba je sama zgodovinsko vmesnost.

Tako morda ni odveč prisluhniti, kako Heidegger vpelje besedo Ereignis:

»Beseda ‚Ereignis‘ (‚dogodje‘) je vzeta iz naravnega jezika. ‚Er-eignen‘ (‚dogodevanje‘) prvotno pomeni: ‚er-äugen‘ (‚u-očiti‘), tj. ‚erblicken‘ (‚zagledati‘), ‚im Blicken zu sich rufen‘ (‚z gledanjem poklicati k sebi‘), ‚aneignen‘ (‚prilastiti‘). Beseda ‚Ereignis‘ (‚dogodje‘) je zdaj, izvirneje mišljena, kot vodilna beseda vzeta v službo mišljenja, ki skuša obdržati v pomnjenju tisto v mrak zavito Parmenidovo besedo to auto, isto je mišljenje in bit. Beseda ‚Ereignis‘ je ravno tako neprevedljiva kot grški logos ali kitajski tao. Beseda dogodje tu ne imenuje več tistega, kar sicer imenujemo dogodek, pripetljaj. Beseda je zdaj rabljena *singulare tantum*.«⁴

34

Za ta opis rabe besede »Ereignis«, »dogodje«, se sprva zdi, kakor da bi sugeriral, da dogodje kot *singulare tantum* stoji zase in zgolj zase, čeprav naj bi zadevalo tisto *isto* mišljenja in biti in s tem vzajemno soizročanje človeka in biti, ki je v izzivanju postavlja sicer predpostavljano, a hkrati v *svoji resnici* vendar bistveno zapostavljeno zavoljo vse identificirajoče moči učvrščevanja bivajočega v njegovi biti, vključno in najprej seveda s človekom samim.

Heidegger namreč nadaljuje prejšno opredelitev:

»‚Ereignis‘ (‚dogodje‘) imenuje tisto za iz njega misleče (zu-Denkende) in iz tega godnostno puščanje poslušja (Gehörenlassen, puščanje pripadanja), ki drug drugemu prigodeva človeka in bit. To, kar izkušamo v po-stavju kot bistvu konstelacije modernega tehničnega sveta, je predigra tega, kar pove do-godje. Dogodje ne ostaja nujno in zgolj v svoji predigri, da pušča soslišje (sopri-

⁴ Martin Heidegger, Bremer und Freiburger Vorträge, GA 79, Klostermann, Frankfurt ob Majni 1994, str. 125

padanje) človeka in biti na način postavlja. V dogodju govori možnost, da se dogodje kot golo vladanje postavlja prestane (verwindet, preboli) v začetnejše dogodevanje.»⁵

Heidegger previdno govori o preboletju in ne o preseženju prevladujočega postavljanja sopripadanja biti in človeka. Da iz dogodja govori možnost preboletja, torej prehod *bolečine raz-like*, pove, da dogodje v tem, ko sebe zaдрuže, drži odprto možnost kot možnost, se pravi omogoča neko izkustvo mišljenja kot poslušanja. V prej navedenem besedilu nas k temu napotuje Heidegger s tem, da z jasnitvijo »er-eignen« (»dogodevanja«) kot »er-äugen« (u-očenja) na način »im Blicken zu sich rufen« (»v gledanju klicati k sebi«) spravi gledanje in poslušanje v sovisje poti. *Kar tu bistveno govori v tišajaoče-tešeči zadržanosti dogodja je dogodevajoča poved sama kot bistvo govorice.* »Preboletje v začetnejše dogodevanje« bi potemtakem pomenilo prehod bolečine razlike, ki *tiša kot vmesje govorice* in tako zadržana odpira posluh za nagovor govorice. V skladu s tem nas Heidegger pospremi na pot do govorice z besedami:

»Govorica govori.

Človek govori, kolikor odgovarja govorici. Odgovarjanje je poslušanje. Odgovarjanje posluša, kolikor sliši k (gehört) pozivu tišine.»⁶

Reklo »govorica govori« pridružuje bistvo govorice (Sprachwesen) kot poved. Poved kot bistvo govorice se oglašča v dogodju kot njegovo lastno oglašanje tišine, ki kliče človeško bistvo. Posluh (Gehör) v tem smislu pomeni odprtost človeškega bista v bistveno odpirajoči nagovor govorice. »Gehör« je neka odprtost za odprtost, čut in smisel hkrati, kar povzema nemška beseda »Sinn«. Herder v *Razpravi o izvoru jezika* opredeli sluh kot srednji čut, kar Heidegger v svojem spoprijemu s Herderjevo razpravo razjasnuje:

»Kar Herder sluti s ‚srednjim‘ karakterjem ‚slišanja‘, je vmesje in sredje jasni-ne.»⁷

⁵ Ibid., str.125.

⁶ Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, prevedel Dean Komel, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 28.

⁷ Martin Heidegger, *Vom Wesen der Sprache*, GA 85, Klostermann, Frankfurt ob Majni 1999, str. 115.

Z »Lichtung« (»jasnino«, »čistino«) je že v *Biti in času* poimenovana razklenjenost tubiti (Erschlossenheit des Da-seins), kasneje pa ta beseda s podarkom »jasnina za skrivanje« bolj in bolj pridobiva na veljavi kot ključna beseda bitnozgodovinskega oziroma aletheiološkega mišljenja vse do spisa »Konec filozofije in naloga mišljenja«. To iz poslušnosti dogodju postaja drugosmiselno skozi prehajanje razlike v *vmesnosti* govorice in *sredini* sveta, ki sta v navedku izrecno naznačeni. Raba besede *Lichtung* je pomembna, ker napotuje k *osvobajajočemu razsežju resnice biti kot zadržanosti dogodja, ki drži odprto njeno možnost odpiranja*. Te svobode ni mogoče dojeti zgolj v smislu tega, da resnica osvobaja. Taka ali drugačna resnica lahko namreč osvobaja le, če je poslušna temu, kar njo samo osvobaja. To po svoje izpričuje sama nemška beseda za resnico, ki tako kot latinsko »verum« in naša »vera« izhaja iz indoevropskega korena *ger v pomenu »izkazovati naklonjenost, prijateljstvo«. Tudi filozof je lahko »prijatelj resnice« šele po naklonjenosti resnice. Drugače povedano: sleherna resnica, ki jo lahko podamo v tej ali oni izjavi, prepričanju, dokazu, zrenju itn., je že osvobodjena iz jasnitve dogodevajoče povedi, ki zase potrebuje posluh človeka. Zakaj?

36

Zdi se, da tako vprašujoč sežemo do samega jedra tujosti poznega Heideggrovega mišljenja. Tujost se nam z naznačitvijo odtega resnice biti prične določneje opredeljevati v tistem smislu, ki ga Heidegger v svojem odstrtju Traklove pesnitve sam pripisuje tujemu: »/.../ fremd, starovisokonemški fram, pravzaprav pomeni: kam drugam naprej, na poti k /.../ naproti pridržanemu«. ⁸

V tem smislu tuje v Heideggrovem poznem mišljenju in v našem času še nemišljeno kaže zadevno stanje, da šele odteg (Entzug) kot bistvena poteza resnice biti, torej kot zadržanost dogodja, kot tisto osvobajajoče in jasnino prinašajoče, odpira posluh in v *tem* rabi človeka zase. S stališča izzivanja postavlja in odzivnosti računajočega mišljenja je to seveda nekaj brezresničnega, nekaj, o čemer v resnici in dokazano ni mogoče govoriti. Vendar že to, da računajoče mišljenje za dokazovanje svoje učinkovitosti sploh ne potrebuje izkazovanja resnice, kaže, da je samo določeno po odtegu resnice biti, ne da bi ga kot tako pripoznalo, kaj šele poskusilo osmisliti. Mišljenju, katerega predstavljanju se mora vse umikati, je nepredstavljivo, da se mu izmika iz-mik sam, ki pa kot tak ravno premika vse bistveno snujoče.

⁸ Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, prevedel Dean Komel, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 34.

Prej od Heideggra naznačena »dvojna vez« med postavljen in dogodjem je globlja od neke predstavljene povezave, ker terja drugačno poslušnost mišljenja, ki se predružači iz samega odpiranja posluha za še ne mišljeno in v tišino umaknjeno poved dogodja. Tako mišljenje je bistveno mišljenje v *govorici* in v *tem* rabi človeka. Ni mu zgolj pripisano kot kaka opredeljujoča zmožnost, temveč kot možnost presega in celo odpravlja človeškost človeškega, kakor tudi božanskost božjega. Mišljenje, ki sebe predstavlja v brezmejni učinkovitosti svojih postopkov, je v tem smislu brez *mere* za človeka in svet. Človeka sicer uporablja in izrablja ter ponižuje vse do potrošnega materiala, nikoli pa ga *bistveno* ne *rabi* v smislu odpiranja posluha za zadržanost dogodevajoče povedi.

Prav v tem sovisju Heidegger v »Pogovoru iz govorice« iz knjige *Na poti do govorice*, v katerem, kakor vemo, poteka fiktiven razgovor »Med Japoncem in sprašujočim«, s primerno zadržanostjo namigne na hermenevtičen odnos (der hermeneutische Bezug). Razgovor pokaže, da je za gostoljubje do tujega nujna predhodna nastanitev v govorici kot »hiši biti«. Da bi dojeli tuje, se moramo prav nastaniti doma, kar stori tudi Heidegger, s tem da zadrego možnosti srečevanja vzhodnega in zahodnega mišljenja izkoristi za vnovično soočenje s hermenevtično razsežnostjo lastnega zgodnjega mišljenja.

37

Že v prvem delu pogovora, ko sogovorca omenjata evropske obiske grofa Kukija pri Husserlu in Heideggru, se kot po naključju dotakneta najzgodnejšega obdobja Heideggrove misli, ki zadeva hermenevtično modifikacijo fenomenološke metode. Na izrecno postavljeno vprašanje, zakaj je izbral naziv »hermenevtika« Heidegger na kratko zariše historično rabo tega izraza v teologiji, pri Schleiermacherju in pri Diltheyu, napoti na sedmi metodični paragraf iz uvoda v *Biti in času* in opozori, da je beseda tem delu rabljena širše:

*»Hermenevtika v Biti in času ne pomeni niti večšine razlage niti razlaganja samega, temveč poskus, da bi šele iz hermenevtičnega določili bistvo razlage.«*⁹ Ob vprašanju, zakaj je opustil stališče »hermenevtične fenomenologije«, pa Heidegger razloži, da tega ni storil, da bi zamenjal stališče, marveč ker je bilo tako prejšnje kot naslednje stališče zgolj neko medpotje. *»V mišljenju je stalna le pot. In miselne poti skrivajo v sebi to skrivnostnost, da se po njih lahko*

⁹ Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, prevedel Aleš Košar, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 100.

gibljemo naprej in nazaj in da nas celo pot nazaj šele vodi naprej.«¹⁰ Pogovor nato sam krene po nekem medpotju in se čez čas ponovno vrne k rabi oznake »hermenevtično«, zato da bi naznačil, kaj pomeni, da je svojo »*miselno pot pustil v brezimnem*«. ¹¹ Pri tem se Heidegger, da bi ostal zvest grškemu miselnemu izročilu, opre na imenujoča božja imena in prikljiče ime Hermesa, glasnika božjega, iz česar naj postane jasno, »*da hermenevtično ne pomeni šele razlaganja, temveč predtem že prinašanje naznanila in oznanjanje* /Bot-schaft und Kunde/«. ¹²

Tu se povzpne do vrha zjasnitve *hermenevtičnega*, če ne celo do vrha razvitja Heideggrovega poznega mišljenja misli sploh, kolikor se ta hoče izviti iz metafizičnega rekanja in poimenovanja, ob čemer se govorica sama izkaže kot tisto bit in bivajoče v razliko iznašajoče, kar je neko »*prinašanje naznanila in oznanjanje*« v odlikovanem hermenevtičnem smislu. Tako Heidegger povzame nalogo mišljenja, ki jo prevzame kot lastno:

38

»V: *Veljalo je in še velja, da je na svetlo treba spraviti bit bivajočega; seveda ne več na način metafizike, temveč tako, da zasije bit sama. Bit sama – to pove prisostvovanje prisotnega, tj. razbor obeh iz njune ubranosti. Razbor je ta, ki človeka narekuje v njegovo bistvovanje.*

J: *Človek potemtakem bistvuje kot človek, če odgovarja nagovoru tega razbora in ga oznanja v njegovem naznanilu.*

V: *Potemtakem je govorica to, kar je v odnosu človekovega bistvovanja do razbora vladajoče in nosilno. Govorica določa hermenevtični odnos.*« ¹³

Kaj zdaj pove to, da govorica določa hermenevtični odnos? Gre za hermenevtično potezo mišljenja, ki je po govorici potegnjen v odnos – razbor biti in bivajočega. To pomeni, da mišljenje ni več doje to le po svoji zmožnosti pritegovanja, prisvojitve tistega, s čimer je postavljeno v odnos, in se ne izčrpa v postavljanju identitete biti bivajočega, marveč samo črpa iz poslušnosti razboru. Hermenevtični odnos zaznamuje to, da je *priteg* (mišljenja) v *raztegu* (razlike) po *odtegu* (biti) – iz istega po istem k istemu. Hermenevtični odnos je

¹⁰ Ibid., str. 101.

¹¹ Ibid., str. 125.

¹² Ibid., str. 126.

¹³ Ibid., str. 126–127.

bistveno v rabi govorice. S tem postane mišljenje dojemljivo, se pravi slišno za namige, ki nikoli niso enakosmiselni, marveč v *smislu istega* vlečejo sem in tja. To vlečenje sem in tja je ravno smisel hermenevtičnega odnosa, njegovo nihanje v tihoglasju tistega, kar se odteguje skozi tišanje razlike.

Če se od te zjasnitve hermenevtičnega odnosa vrnemo k prej podanemu Heideggrovemu odstrtju stavka identitete, lahko ugotovimo, da Heidegger najde zgodovinsko spričevalo za rabo govorice, kolikor ta določa in uglašuje hermenevtični odnos, v tisti različici Parmenidovega nauka o istosti mišljenja in biti, ki se, sledeč Kranzovemu prevodu, glasi: »*Isto je mišljenje in misel, da jé je; kajti brez bivajočega, v katerem je kot izgovorjeno, ne moreš najti mišljenja*«. ¹⁴

V sestavku »Moir«, objavljenem v zbirki *Predavanja in sestavki*, Heidegger tako poskusi premisliti *to auto, das Selbe, isto*, iz razgrnitve tistega, kar v Parmenidovem reku nastopa kot *pephatisménon* in kar v Kranzovemu prevodu zastopa »Ausgesprochene« »izgovorjeno«. Heidegger glede tega prevoda »*pephatisménon*« (od *phemi, phasko*, »rečem«, »govorim«) pripomne: »*Je govorjenje tu zajeto kot izraz nečesa notranjega (duševnega) in kot tako porazdeljeno na dva sestavna dela, fonetično in semantično? O tem v izkušnji govorjenja kot phanai, govorice kot phasis ni sledu. V phaskein je: poklicati, sloveč imenovati, veleli, oklicati (anrufen, rühmend nennen, heißen); vse to pa zato, ker bistvuje kot dopuščanje prikazovanja. Phasma je pojavljanje zvezd, lune, njeno prihajanje-na-plan, njeno skrivanje-sebe. Phasis imenuje faze. Menjajoči načini njenega sijanja so lunine mene. Phasis je Sage, poved; sagen, upovedati, pomeni: spraviti na spregled: Phemi, povem, je istega, ne pa enakega bistva kot lego: prisotno spravljati v njegovo prisostvovanje, prikazovanje in ležanje*«. ¹⁵ Tako razjasnjeno *pephatiskoménon* nato Heidegger, sledeč Parmenidovemu reku, premisli še v pogledu *to eon*, (das Seiende, das Anwesende, bivajoče, prisostvujoče) substantiviranim deležnikom srednjega spola glagola *estin*, v katerem zgodnje grško mišljenje zajame problematiko biti oziroma razbora (Zwiefalt) biti in bivajočega. »*Pephatiskoménon*« potemtakem imenuje »razbiranje razbora«. ¹⁶

¹⁴ Martin Heidegger, »Moir«, v: Martin Heidegger, *Predavanja in sestavki*, prevedel Aleš Košar, Slovenska matica, Ljubljana 2003, str. 246. V grškem izvirniku: *tauton d' estin noein te kai houneken esti noema./ ou gar aneu tou eontos, en ho pephatismenon estin./ heureseis to noein*.

¹⁵ Ibid., str. 260.

¹⁶ Ibid., str. 262.

Z razširitvijo pomenskega konteksta »Phasis«, ki nakazuje vmesje govorice, na nebesne pojave nam v tej Heideggrovi razjasnitvi prične spregovarjati svet. Tu pa se srečamo z resnim pomislekom glede Heideggrovega poznega mišljenja, posebej kar zadeva domet zasnavljanja hermenevtičnega odnosa v sami govorici. Ali se mišljenje z njim pravzaprav ne odpove samovoljo samemu sebi in podleže nekakšnemu fabulaliziranju, literariziranju sveta, s tem pa seveda tudi odpove možnosti tiste osmislitve, ki jo računajoče mišljenje tehnoložnosti ne premore? Gianni Vattimo, očitno sledeč Nietzschejevi pripovedi o tem, kako je svet postal fabula, vidi v tem celo pozitivno možnost razvijanja sodobne filozofije:

»Tudi tehnika je bajka, Sage, preneseno sporočilo, če jo vidimo v tem razmerju, jo osvobodimo njenih imaginarnih hatev po zgraditvi nove ‚močne‘ resničnosti, ki bi jo lahko prevzeli kot evidentno ali bi jo lahko slavili kot platonični ontos on. Mit dehumanizirajoče tehnike, pa tudi ‚resničnost‘ tega mita v družbah totalne organiziranosti sta metafizični togosti, ki še vedno bereta bajko kot ‚resnico‘. Dovršeni nihilizem nas tako kot Heideggrov Ab-grund kliče k pravljičnemu izkustvu resničnosti, ki je tudi naša edina možnost svobode.«¹⁷

40

S takim fabulativnim razumevanjem možnosti mišljenja elegantno odpravimo tujost Heideggrove misli, ne da bi žrtvovali njeno drugačnost. Vendar to, kar smo prej naznačili z odtegom resnice biti in zadržanostjo dogodka ne navaja k pripovedovanju zgodb o svetu, marveč privaja na rabo govorice v prehajanju razlike, skozi katero se *godi in u-resničuje* svet. Šele če se svet u-resničuje s tem, da prihaja do besede, tako da v vmesnosti govorice razpira svojo sredino, je možno ogovarjati to ali ono resničnost kot resnično ali pa pripovedovati zgodbe o njej. Če za Gadamerjem povzamemo, da nikoli ni mogoče izreči vse resnice in zato ni absolutne resnice, pa tudi ne laži, potem odteg kot drugačno absolviranje resnice biti *pušča* – in to je edinstveni smisel *puščanja*, ki zase potrebuje človeka – prihajanje sveta do besede.

V zapisu »Hebel der Hausfreund« Heidegger izrecno opozori na svetotvorni smisel besede:

»Beseda govorice zveni in se oglašča v besednem glasu, se jasni in sveti v pisni podobi. Glas in pisava sta sicer nekaj čutnega, a vendar čutnega (Sinnliches), v katerem se vselej oglašča in prikazuje neki smisel (Sinn). Beseda premerja kot

¹⁷ Gianni Vattimo, *Konec moderne*, prevedel Samo Kutoš, LUD Literatura, Ljubljana 1997.

čutni smisel (sinnliche Sinn) prostranost razprostirališča med zemljo in nebom. Govorica drži odprto razsežje, v katerem človek na zemlji pod nebom naseljuje hišo sveta.«¹⁸

Reklo »hiša sveta« nenavadno spominja na ono drugo Heideggrovo reklo, ki podaja bistvo govorico v prispodobi »hiše biti«. Tako v enem kot v drugem primeru je v igri neko kritje, ki krije razkrivanje-jasnenje samo. Skrivnost kritja je, da iz lastne zadržanosti vzdržuje zadrževanje. Razkrivanje se krije v skri-
vanju, tako kot se gledanje krije v poslušanju. Tako se vselej posreduje sredina sveta kot raz-mejevanje nebesnega in zemeljskega čuta, ki pa je po dogo-
devajoči povedi hkrati – v enkratnem smislu hkratnosti – tudi duhoven kot razmerje med zemljani in nebeščani. Svet, ki se godi iz razsežja zemlje in neba v razmerje človeškega in božjega ni niti samo zgodovinski niti samo naraven niti oboje. Niti ni različen od vseh možnih svetov v kozmološkem, intersub-
jektivnem, vsakdanjem, globalnem ali kakršnem koli drugem naziranju sveta. Ta svet se daruje iz *povedi dogodka razlike*.

¹⁸ Martin Heidegger, *Hebel. Der Hausfreund*, Neske, Pfullingen 1985, str. 33.