

Heideggrova vznesenost nad Vzhodom

75

V drugi polovici dvajsetega stoletja se je odnos filozofije do starega Vzhoda v temelju spremenil. Od nekdanjega prezirljivega in omalovažujočega pogleda na primitivno mentaliteto in miselno revščino, bornost in zaostalost vzhodnih narodov je odšel v drugo skrajnost. Dozorelo je prepričanje, da ni prostora niti za navadno samoprepričanost, kaj šele za pretirano samocenjenje in samospoštovanje. Celo na vzhodnjaško modrost se je pričelo gledati kot na nekaj, kar je samo po sebi pomembno in vredno, ali – vsaj največkrat – kot na nekaj poučnega in spodbudnega za moderne Evropejce, kajti ta modrost je dobila sloves »izvornega mišljenja«.¹ Do spremembe seveda ni prišlo čez noč. Prav tako ni bila nasilna, vsiljena od zunaj, ampak je bila spontana, spodbujena od znotraj. V stoletju hitrih razkolov in prevratov na vseh področjih duha filozofiji ni zavdala tuja roka, ampak je sodila sama sebi. Dvajseto stoletje si bomo gotovo zapomnili po tem, da je bila ta sprememba sankcionirana z najbolj avtoritativnim možnim filozofskim pečatom, z imenom in delom Martina Heideggra.

Bolj ko se je Heidegger zavedal mračne plati tehničnega in industrijskega napredka, bolj ko je bil zbehan in prestrašen zaradi vrtoglavih uspehov kiber-

¹ Za podkrepitev trditve gl. denimo knjige: Michel Hulin, *Hegel et l'Orient*, Pariz 1979; Wilhelm Halbfass, *India and Europa. Essay in Understanding*, Albany, N. Y. 1988; Roger-Pol Droit, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Pariz 1989.

netike in avtomatike, bolj in bolj se mu je kazalo problematično lastno duhovno izhodišče, zato ga je vse bolj začelo privlačiti tuje miselno izkustvo, vse bolj se je pričeval obratovati k vzhodnjaški misli, vzhičen in navdušen nad njeno enostavnostjo in neposrednostjo. Sredi nezadržnega procesa moderniziranja, evropeiziranja oz. okcidentaliziranja Vzhoda, sredi zmagoslavnega širjenja evropske znanosti in tehnike, pa tudi evropskega načina mišljenja in življenja po vsem svetu,² je Heidegger načelno odstopil od imena in poklica filozofije, pogumno prekinil s svojo filozofsko zavestjo, ponižno priznal prioriteto starodavne vzhodnjaške modrosti nad evropskim obrazcem mišljenja mišljenja (radikalne samorefleksije). Niti malo si ni pomišljal jasno dati na znanje, da morajo pričakovanja od Vzhoda rasti s poglobljanjem nezaupanja do Zahoda. Nekaj od tega Heideggrovega koraka je anticipiral že Friedrich Nietzsche, ko je pred več kot stoletjem potožil, da se »še nihče ni drznil potegniti tisočletnega sklepa« iz »premis strojne dobe«, toda pri tem je odločno opozoril, da »nemir in nespokojnost« modernega načina življenja »ženeta našo civilizacijo v novo barbarstvo«.³

76 Iz današnjega položaja skrajne nevarnosti in ogroženosti, izzvanega s strahovitim porastom tehnične moči, kot tudi z brezobzirnim opustošenjem narave,⁴ je Heidegger poskušal izstopiti na povsem nenavaden način – z zapuščanjem

² Gl. Joachim Ritter, »Europäisierung als europäisches Problem«, v: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt na Majni 1969, str. 321–340. Simptomatično je, da je pri neposrednih sodelavcih tega procesa evropeiziranja od nekdaj obstajala težnja k njegovemu preimenovanju ali vsaj k dodajanju kakšne druge, bližnje oznake. Tako se je že v začetni fazi razvoja proces evropeiziranja največkrat imenoval z nevtralnimi epohalnimi imeni »moderniziranje«, medtem ko je v današnji sklepni fazi vse pogosteje v rabi grozeči naziv »globaliziranje«. Zanimiv in dragocen poskus dialoškega odgovora na vprašanje o današnjih pogojih prihodnosti – tako glede možnosti preživetja naraščajočega svetovega prebivalstva kot tudi glede možnosti resnično dobrega življenja v miru in gotovosti – je knjiga Karla Ulmerja, Wolfa Häfeleja in Wernerja Stegmaierja *Bedingungen der Zukunft. Ein naturwissenschaftlich-philosophischer Dialog*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1987, posebno str. 221–239.

³ Gl. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister I*, KGW IV 2, ed. G. Colli, M. Montinari, Berlin/New York 1972, Nr. 285, str. 236–237; *Menschliches, Allzumenschliches II*, KGW IV 3, Nr. 218, 220, 278, str. 291, 312.

⁴ To pomeni, da svet, v katerem vlada moderna tehnika, ni nikakršen svobodni svet mnogoterih polj možnosti – za kakršnega se rad predstavlja –, ampak v resnici totalitarni svet poenotene smisla vse-enotnosti, ki pozna in prizna eno samo pot in zato izničuje in naredi odvečne vse podedovane kulturne razlike. Zato se je nujno ponovno vprašati o smislu moderne evropske identitete, tako kar se tiče tradicije, kot tudi tako imenovane postmoderne situacije. Na to utemeljeno opozarja David Colb. *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After*, Chicago/London 1986, str. 256–270.

evropskih tal, z obračanjem hrbta lastni tradiciji. Namesto da bi svojo misel izostril v razmerju do tuje, je vzel tujo misel za merilo svoje! Ugotovil je, da se iskana onstranskost naše evropske zgodovine skriva v njenem vzhodnjaškem kulturnem zaledju, in to nikjer drugje kot v domnevni zibelki svetovne zgodovine. Nova obljubljena dežela se imenuje zdaj Kitajska, leži na skrajnem vzhodnem delu azijske celine, tako prostorsko kot časovno nam je najbolj oddaljena. To seveda ni moderna, kvazikomunistična Kitajska, ampak tista stara, prastara fevdalna Kitajska, tista od nekdaj do neke mere »znana«, a v resnici nikoli dovolj »spoznana« velika kultura starega Vzhoda, kjer menda edino lahko najdemo to, kar potrebujemo, kar nas lahko pouči, kako naj bolje mislimo in živimo. Ta presenetljivi nasvet Zahodu, naj si poišče zatočišče na Vzhodu, pri narodih, s katerimi Evropejci nikoli prej niso imeli nikakršnih bližnjih in trdnjših kulturnih stikov in vezi, je morda najbolj paradoksalen korak vsega Heideggrovega miselnega podviga. Nikakršne naknadne razlage, blažitve in odstopanja niso pomagala, da bi ta njegov korak postal vsaj malo bolj razumljiv in verodostojen.

Če nič drugega je čudno to, da je največji mislec naše sodobnosti, kateremu je bilo toliko do človekovega domovanja, do tega, da prične človek nekoč spet »pesniško« živeti, bivati ali prebivati na tem našem planetu Zemlji,⁵ da je ta isti veliki mislec v določenem trenutku prenehal iskati človeško domovanje doma, v evropski pradomovini, pri starih grških pesnikih in mislecih, katerih jezik je poznal kot tako rekoč drugi materni jezik, in se zapletel v najoddaljenejšo azijsko tujino, posegel po najzagonetnejši azijski prozi, odkril čudežno večpomenskost besede *dao* pri starih kitajskih modrecih in mandarinih ter smelo ugotovil, da v »pesnikujočem mišljenju (dichtenden Denken)« Laodzeja *dao* pomeni »vse u-potevajočo pot«, ne pa »um, duh, smisel, *lógos*«,⁶ kot je bilo prej v navadi, čeprav je dobro vedel, da nam je kitajski jezik po svojem bistvu tako tuj in oddaljen, da se v njem komajda lahko znajdemo. Niti malo ga ni motilo, da sodobni Kitajci – izvzemši seveda maloštevilno skupino tistih, ki so bili filozofsko izobraženi na Zahodu – niso pokazali veliko pripravljenosti in dobre volje, da se vsaj zamislijo, če že ne navdušeno sprejmejo njegovo pitijsko

77

⁵ M. Heidegger, »... dichterisch wohnet der Mensch ...«, *Vorträge und Aufsätze II*, Pfullingen 1967, str. 61–78. O miselnih predpostavkah tega Heideggrovega prizadevanja gl. Werner Marx, »Die Welt im anderen Anfang – die Rolle des Dichters und das ‚dichterische Wohnen‘«, v: *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, Den Haag 1970, str. 98–112.

⁶ M. Heidegger, »Das Wesen der Sprache«, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971, str. 198; slov. prev. »Bistvo govorice«, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str. 208.

opozorilo, da se »v besedi ‚pot‘, *dao*, skriva skrivnost vseh skrivnosti mislečega upovedovanja (denkenden Sagens)«,⁷ ampak so še naprej iskali podporo in spodbudo za svoje tuzemeljske napore v moderni evropski zgodovini, ne pa v starodavni kitajski preteklosti.

Največjo skrb povzroča Heideggrovo naknadno ostro zavzemanje distance do Grkov. Po vseh mogočih gromkih hvalnicah in neprikritih priznanjih grškim pesnikom in mislecem, s katerimi jih je obsul v svojih zgodnjih predavanjih in razpravah, je Heidegger nenadoma utišal svoj glas in spremenil ton. Eden od največjih in najpomembnejših poznavalcev grške filozofske tradicije v 20. stoletju, če že ne največji in najpomembnejši, se je nenadoma znašel na nasprotni strani. Pravi čudež je, da se je kaj takega sploh zgodilo, saj so Grki od nekdanj vzbujali njegovo občudovanje. Heidegger se je najprej zavzemal za strožji pristop k starim grškim tekstom, za njihovo osvobajanje in prečiščevanje od sholastičnih in drugih izkrivljanj in popačenj, za boljše razumevanje njihovega izvirnega smisla in pomena. S tem svojim zavzemanjem je občutno pospešil, osvežil in obogatil preučevanje antične grške filozofije. Nekaj časa je bil Heidegger tako vznesen nad »veličino« in »močjo« grškega začetka, da je »prodor (Aufbruch) grške filozofije« z neskritim žarom označil kot »začetek naše duhovno-zgodovinske eksistence«,⁸ torej ga razglasil za začetni dogodek zahodnoevropske zgodovine nasploh. Celo svojo osnovno filozofsko nalogo je videl najprej v tem, da vzbudi zanimanje za grški način postavljanja vprašanja o biti (das Sein)⁹ – ne le, da bi iztrgal iz pozabe grško razumevanje biti,

⁷ *Ibidem*, str. 198; slov. prev. str. 208.

⁸ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Frankfurt na Majni 1983, str. 11, 12. Prim. tudi besede Hansa-Georga Gadamerja: »Evropa, tako imenovani ‚zahodni svet‘, se od velikih hieratičnih kultur azijskih dežel razlikuje prav po tem novem prodoru hotenja po vedenju (Aufbruch des Wissenwollens), ki je tesno povezano z grško filozofijo, z grško matematiko, z grško medicino, s celoto njene teoretične radovednosti in njenega intelektualnega mojstrstva. Tako je konfrontacija z grškim mišljenjem za novodobno mišljenje neke vrste srečanje s samim seboj (Selbstbegegnung)« (Hans-Georg Gadamer, »Die griechische Philosophie und das moderne Denken«, v: *Gesammelte Werke*, Bd. 6: *Griechische Philosophie II*, Tübingen 1985, str. 3; slov. prev. »Grška filozofija in novodobno mišljenje«, v: *Izbrani spisi*, Ljubljana 1999, str. 111). Nenavadno je, da ponekod danes še vedno ostro zanikajo ali si prizadevajo zmanjšati pomen in velikost te razlike. Gl. denimo Elmar Holenstein, »Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen«, v: Christoph Jamme, Otto Pöggeler (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt na Majni 1984, str. 40–64. O rojstvu Evrope iz duha grške filozofije gl. Mario Kopic, *S Nietzscheom o Evropi*, Zagreb 2001, str. 41–70; tudi M. Kopic: »Rojstvo in somrak Evrope«, *Nova revija* (Ljubljana) 186/1997, str. 122–134.

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, str. 2–4, slov. prev. *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 19–22.

ampak tudi, da bi utrl pot novemu, globljemu, bolj obsegajočemu razumevanju njenega bistva (das Wesen). A Heidegger je kasneje vse pogostejše pričel govoriti o tem, da moramo misliti »izvirnejše« od Grkov, da je treba Grke preseči v mišljenju, in to tako, da bi mislili »še bolj grško« od njih, še več, da je treba začeti drugače od Grkov.¹⁰ To ga je nazadnje pripeljalo do sklepa, da je razhod z Grki neizbežen. O tem se je Heidegger nedvoumno izrekel v menda po spominu prosto zapisanem pogovoru z nekim japonskim profesorjem leta 1953/54. Da bi lahko bolj mislili to, kar so mislili Grki, meni Heidegger, se je nujno od njih ločiti, da pa bi sploh lahko mislili to, kar je ostalo pri Grkih »nemišljeno«, je treba obrniti pogled v popolnoma drugo smer. Za ta »pogled« Heidegger pravi, da je »po svoje grški«, poudarja pa, da »glede tistega ugle danega« ta pogled »ni več, nikdar ni več grški«.¹¹ V skladu s tem je Heidegger naknadno celo kljubovalno izjavil, da »vodilna beseda njegovega mišljenja od leta 1936«,¹² namreč težko prevedljiva nemška beseda *Ereignis*, nima nikakršne zveze z grško tradicijo, ker z njo »sploh več ne mislimo grško«.¹³ Ni bilo mogoče jasneje povedati, da je grško odkritje logosnega bistva mišljenja¹⁴ za Heideggrova dokončno izgubilo obvezujočo moč, da poskuša Heidegger »povsem drugo (das ganz Andere)«,¹⁵ oziroma kot sam pravi, da se zavestno postavlja proti Grkom, brez sramu in brez milosti.

79

Da bi pripravil odstopno izjavo, pa tudi pobleže pojasnil in upravičil svoj obrat k Vzhodu, je Heidegger premišljeno relativiziral grški začetek filozofije in temu začetku odločno odvzel njegovo absolutno prednost. Kot da je znenada postal

¹⁰ M. Heidegger, »Aus einem Gespräch von der Sprache«, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971, str. 134; slov. prev. »Pogovor iz govornice«, *Na poti do govornice*, Ljubljana 1995, str. 139.

¹¹ *Ibidem*, str. 135; slov. prev. str. 140.

¹² M. Heidegger, »Brief über den Humanismus«, *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, GA 9, Frankfurt na Majni 1976, str. 316 (pripomba iz izdaje 1949).

¹³ M. Heidegger, »Seminar in Le Thor 1969«, *Vier Seminare*, Frankfurt na Majni 1977, str. 104. Prim. tudi M. Heidegger, »Der Weg zur Sprache«, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971, str. 260; slov. prev. »Pot do govornice«, *Na poti do govornice*, Ljubljana 1995, str. 277.

¹⁴ O tem, da je preobrazba grškega jezika v *logos*, tj. v zavestno negovano obliko mišljenja in izrekanja tega, kar je, usodno določila razvoj celotne evropske kulture in utrla pot njenemu širjenju in preraščanju v svetovno civilizacijo, gl. Johannes Lohmann, »Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur«, v knjigi Dieter Henrich, Walter Schulz, Karl-Heinz Volkmann-Schluck (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960, str. 171–187. O izhodiščih za razumevanje besede *logos* v grški filozofiji gl. Franci Zore, *Obzorja grštva*, Ljubljana 1997, str. 63–73.

¹⁵ M. Heidegger, »Aus einem Gespräch von der Sprache«, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971, str. 128; slov. prev. »Pogovor iz govornice«, *Na poti do govornice*, Ljubljana 1995, str. 133.

pristaš prej ostro obsojane raziskovalne perspektive kulturne antropologije, ki vnaprej izenačuje vse obstoječe kulturne razlike. Ugotovil je, da ni grški začetek nikakršen enoten in izjemen zgodovinski dogodek, ampak le eden izmed nekaterih – čeprav maloštevilnih – »velikih začetkov (grossen Anfängen)«¹⁶ v laboratoriju svetovne kulture. V predavanju o Hölderlinu iz leta 1959, ki ga je bilo že takrat mogoče slišati tudi z gramofonske plošče, Heidegger posebej poudarja, da grški začetek, ki je edini odgovoren za sedanje stanje Evrope,¹⁷ ne sme in ne more več ostati zaprt vase, ločen od drugih velikih začetkov. Kajti vsi ti začetki skupaj tvorijo neločljivo celoto, vsi »s tem, kar jim je lastno, pripadajo istemu začetku (in das Selbe des Anfangs) ne-skončnega razmerja«, ki »usodnostno določa našo svetovno dobo«.¹⁸ Evropa naj se do teh drugih velikih začetkov »odpira«,¹⁹ če se sploh hoče osvoboditi očitnih slabosti in

¹⁶ Heideggrovo poudarjanje nedoločene množice »velikih začetkov« ima precej transparenten namen. Navadno govorimo le o treh takih začetkih. Več o tem, kako je filozofija prvič nastopila v dovršeni obliki ok. leta 600 pr. Kr. – in to samo na posameznih mestih starega kulturnega sveta, v Indiji, na Kitajskem in v Heladi, pravzaprav pri »dveh starodavnih, a še krepkih narodih« in enem »mladem narodu«, katerega predhodnica se je nastanila na maloazijskih obalah – ter da začetek filozofije zaznamuje »večglasje«, kolikor so se Indijci, Kitajci in Grki, sicer res drug od drugega različno, prvi napotili po poti osvoboditve duha, ki ga označujemo z grškim imenom filozofija, gl. Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*, Leipzig/Berlin 1926, str. 24–31.

¹⁷ »Sedanost nam sporoča, da in kako najstarejše zahodnjaške misli – ki tiho vladajo kot v svojih najzgodnejših dneh – določajo in nosijo bistvo moderne svetovne tehnike« (M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, ed. Petra Jacger, GA 79, Frankfurt na Majni 1994, str. 99). Prim. tudi naslednja mesta: M. Heidegger, »Wissenschaft und Besinnung«, *Vorträge und Aufsätze I*, Pfullingen 1967, str. 39–40; M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971, str. 10, 54–55, 102, 127–129, 142–143, 170–171; M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, str. 40–41, 176–177; M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt na Majni 1989, str. 126–128, 145; M. Heidegger, *Besinnung (1938/39)*, GA 66, ed. F.-W. von Hermann, Frankfurt na Majni 1997, str. 135–136, 173–178.

¹⁸ M. Heidegger, »Hölderlins Erde und Himmel«, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968)*, GA 4, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt na Majni 1996, str. 176–177; slov. prev. »Hölderlinova zemlja in nebo«, *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, Ljubljana 2001, str. 167.

¹⁹ *Ibidem*, str. 176; slov. prev. str. 167. Kot da niso bili Grki že od samega začetka odprti do Vzhoda, kot da niso postali tvorci filozofije ravno v živem vzajemnem spodbudnem dotiku tudi z drugimi vzhodnjaškimi narodi, ne le z Indijci in Kitajci. Gl. Walter F. Otto, »Der Europäische Geist und die Weisheit des Ostens«, v: *Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*, Darmstadt 1959, str. 93–113. Da svoje posebnosti in samosvojskosti Evropa izvirno ni gradila na nikakršni izključujočnosti in zaslepljenosti, kaj šele na ločevanju in omejevanju od drugih izvenevropskih kultur, ampak je ustvarjala in krepila svoj duhovni lik v neprestanem živem in odprtem pogovoru z njimi, in to v polnem prepričanju, da ji nič tujega ni tuje, saj dejansko (in ne le potencialno) zaobsega vse človeško, gl. Jacques Derrida, *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée. Deux essais sur l'Europe*, Pariz 1991, str. 60.

omejenosti ter se obdržati v bistveno spremenjeni obliki. Heidegger ni sicer niti na omenjenem mestu niti drugje povedal nič določnejšega o tem, kako in koliko nam je lahko kitajska miselna tradicija v tem pogledu v pomoč. Samo posredno lahko sklepamo, da je pripisoval največji pomen kozmološko-ontološki usmerjenosti Laodzejeve misli in da je bil že pri svojih prvih poskusih, da bi razjasnil smisel »ontološke razlike«, posebno odnos ničā do biti, najbolj ohrabren s spodbudami, ki jih je dobil s te strani.

Čeprav se je Heidegger zadovoljil le s splošnimi naznakami o bližini ali sorodnosti svojih misli s starokitajskimi pojmovanji, pri čemer si je sicer prizadeval narediti vtis, da gre bolj za sorodnost po izbiri kot za neposredno odvisnost, je v mnogih spisih iz drugega obdobja ustvarjanja bolj ali manj očitno posnemal slog in jezik Laodzeja.²⁰ Rad je uporabljal podobe in primerjave, prevzemal besede iz vsakodnevne jezika, se izogibal linearnemu diskurzivnemu ali analitičnemu podajanju, ponckod je celo dajal prednost parataktičnemu načinu izražanja pred sintaktičnim. V teh spisih tudi najdemo nekaj dobesednih spojojenk ali vsaj večjih parafraz iz nemških prevodov klasičnih daoističnih in zen-budističnih tekstov. Opazimo tudi določena kolebanja v odnosu do teh posrednih virov, tako da je v posameznih primerih zelo težko ugotoviti, ali gre za zablodo, dvom, neprevidnost, namerno odstopanje ali enostavno taktično prikrivanje.

Vsekakor je dejstvo, da Heideggrovo obračanje h Kitajski ni bilo naključno in kratkotrajno, ampak premišljeno in trajno. To gotovo ni bil muhast izpad v trenutku zmanjšane ali omajane občutka odgovornosti. Heidegger se ni obrnil k Vzhodu iz čiste intelektualne radovednosti, ampak iz eksistencialne nuje. K spoznavanju tuje miselne izkušnje ga je prignala velikanska nadloga in stiska, globoko nezadovoljstvo s skrajnimi kulturnimi in civilizacijskimi posledicami evropskega miselnega izročila. V tem smislu je bil Heidegger pre-

²⁰ O vzvišeni enostavnosti Laodzejevega jezika in Heideggrovi fasciniranosti z njim, pa tudi o Heideggrovi zadržanosti, da bi se odkrito skliceval nanj, gl. Kah Kyung Cho, »Gedanken abseits der dichotomischen Weltansich«, v: *Bewusstsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost Diwan*, Freiburg/München 1987, str. 90–91. Konkretno primere Heideggrovih možnih spojojenk navaja Reinhard May, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Stuttgart/Wiesbaden 1989, str. 12–23. Prim. Otto Pöggeler, »West-östliches Gespräch: Heidegger und Lao Tse«, v: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, str. 387–425, posebej str. 400–412, 414–415. Gl. tudi prispevke različnih avtorjev v zborniku: Graham Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987.

pričan, da je mišljenju našega današnjega časa »zadano«, ²¹ da se poglobi v miselni svet starega vzhoda. V omenjenem pogovoru z japonskim sogovornikom je brez oklevanja priznal, da sluti »globoko skrito sorodnost (tiefverborgene Verwandtschaft)« ²² svojih miselnih poskusov z vzhodnoazijskim mišljenjem, medtem ko je v nekem pogovoru z budističnim menihom iz Tajske, ki ga je obiskal septembra 1964, potem ko mu je le-ta potrdil, da po daoističnem in budističnem nauku »nič ni ‚praznina‘, ampak nekaj povsem drugega: polnost«, navdušeno rekel: »To je tisto, kar sem vedno govoril, vse svoje življenje.« ²³ Ni pomembno, ali lahko oba navedka zares vzamemo kot enako verodostojni pričevanji o Heideggrovem poznem samorazumevanju, niti koliko je imel Heidegger prav, ko je prikazoval celotno svojo miselno pot kot enotno linearno gibanje, brez vijuganj, zastojev in sprememb smeri, če že ne temeljnega ustroja. Iz teh njegovih pojasnil kot tudi iz številnih njegovih poznejših predavanj in razprav vseeno nedvoumno izhaja, da si je Heidegger dejansko prizadeval svoj pozitivni filozofski program čim bolj približati in prilagoditi starokitajski modrosti, ga uskladiti z njenimi zahtevami in merili, če ga ni že tudi zasnoval v zamolčani navezi z njo, ²⁴ pri čemer ni niti pomisli na to, da bi ta

82

²¹ Prim. M. Heidegger, »Wissenschaft und Besinnung«, *Vorträge und Aufsätze I*, Pfullingen 1967, str. 39.

²² M. Heidegger, »Aus einem Gespräch von der Sprache«, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971, str. 136; slov. prev. »Pogovor iz govorice«, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str. 141.

²³ Navedeno po: Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger. 1929–1976*, Frankfurt na Majni 1983, str. 190. Da obstajajo na Vzhodu stvari, o katerih mi Evropejci niti ne slutimo, je Heidegger poudaril tudi v pogovoru s hrvaškim filozofom Danilom Pejovićem, Gl. Danilo Pejović, *Sistem i egzistencija*, Zagreb 1970, str. 122.

²⁴ Najzanimivejši, če ne tudi najbolj poučni primer pomeni izmišljeni »pogovor v troje« iz leta 1945, v katerem skuša Heidegger »novo bistvo mišljenja« določiti izvirneje kot »ne-hotenje«, toda ne v smislu negiranja, ampak potrjevanja volje. Gl. M. Heidegger, »AGCHIBASIS. Ein Gespräch selbsttritt auf einem Feldweg«, *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, GA 77, ed. Ingrid Schüssler, Frankfurt na Majni 1995, str. 50–55, 78–82. Na očitno podobnost in razlike med Heideggrovo »spokojnostjo« (Gelassenheit) kot notranjo osvoboditvijo človeka od suženjskega sluzenja tehniki in Laodzejevimi »ne-delovanjem« (*wu wei*) kot najvišjim daoističnim praktičnim načelom onstran dobrega in zla, opozarja Kah Kyung Cho, »Verstehen in kosmischen und akosmischen Perspektiven«, v: *Bewusstsein und Natursein*, op. cit., str. 301–303. Pri tem se ta amerikanizirani Korejec sklicuje izključno na Heideggrov spis *Gelassenheit* (Pfullingen 1959), medtem ko le mimogrede omenja drugi Heideggrov spis »Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldgespräch über das Denken« iz knjige *Aus der Erfahrung des Denkens* (ed. Hermann Heidegger, GA 13, Frankfurt na Majni 1983, str. 37–74), ne da bi se lotil njegove podrobnejše obravnave. Po zaslugi tega, da je bil nedavno v celoti objavljen ta drugi spis, ki je bil prej le delno dostopen, je postal veliko razvidnejši tudi smisel prvega spisa. Več o Heideggrovem prevzemanju pojma »sproščenosti« od Mojstra Ekharta gl. Werner Beierwaltes, »Heideggers Gelassenheit«, v: Rainer Enskat (Hrsg.), *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Iweland*, Berlin/New York 1998, str. 1–35.

program razvil in oblikoval po vzoru in na sledi, če že ne v duhu in na liniji grškega odkritja logosnega bistva mišljenja. Tako se Heidegger ni le kruto poigral sam s seboj, ampak se je izneveril sami ideji filozofije – lotil se je težke, sumljive in v temelju zgrešene in neizpolnljive naloge.

Resnici na ljubo je treba reči, da se je Heidegger še kako zavedal težav, s katerimi je soočen vsak poskus dojemanja in razumevanja tuje miselne izkušnje. Prav tako se je dobro zavedal težav, pred katerimi se znajde vsak poskus, da bi resno pristopili k lastni miselni tradiciji, da bi bolje, drugače ali izvirneje razumeli njeno temeljno sporočilo. O svojih osebnih dvomih v zvezi z vzhodnjaškimi jeziki je Heidegger zapustil nekaj pomenljivih zapisov. Tako v pismu Karlu Jaspersu 12. avgusta 1949 pravi: »Tam, kjer nisem domač v jeziku, ostajam skeptičen; še bolj pa sem postal, ko je neki Kitajec, ki je krščanski teolog in filozof, prevedel z mano nekaj besed iz Laodzeja; šele v pogovoru z njim sem zvedel, koliko nam je tuje že celotno bistvo tega jezika; nato sva odnehala od poskusa. Kljub temu je tu nekaj vznemirljivega in, kot verjamem, bistvenega za bodočnost, če po nekaj stoletjih vzdržimo opustošenje.«²⁵ V pismu svojemu zdravniku Medardu Bossu iz leta 1955 pa se Heidegger pritožuje: »Najhuje je, ker nimamo možnosti dovoljšnje pojasnitve vzhodnoazijskih jezikov.«²⁶ Podobno pritožbo podaja Heidegger tudi v pismu iz decembra 1961 ob nekem prevodu iz japonščine: »Toda povsod sem se počutil, kot da stojim zunaj pred vrati.«²⁷ Malokdo je tako jasno uvidel, da težave pri ukvarjanju z vzhodnjaškim mišljenjem v največji meri prihajajo od tod, ker se je v vzhodnjaških jezikih veliko težje »udomačiti« kot pa se jih le dobro naučiti, in malokdo je tako odkrito priznal omejenost in pomanjkljivost svojih lastnih rezultatov na tem področju.

Težava je le v tem, da Heidegger vseeno ni mislil, da so te težave nepremostljive in da je najbolje odnehati od vsega tega. Nikakor se ni sprijaznil s tem, da mora tisto tuje za vedno ostati zunaj, nedosegljivo in nedostopno, kot vsaka nepredirna skrivnost, pred katero je treba umolkneti, ampak je, nasprotno, neumorno ponavljal, da je »miselni pogovor« tudi tu mogoč in izpeljiv, navkljub vsem jezikovnim preprekam. Ne zato, ker je tisto tuje v temelju vedno že notri, tako da se nikakor ne more izmakniti našemu pogledu, željnemu spoznanja, ampak

²⁵ Navedeno po: Otto Pöggeler, »Die grossen Traditionen«, v: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, str. 108.

²⁶ *Ibidem*, str. 110.

²⁷ *Ibidem*, str. 109.

84 zato, ker je vsako sebstvo (Selbst) vedno že po malem izven sebe, obrnjeno k tujemu, zainteresirano za tisto drugo-od-sebe, tako da je vedno že nekako »zunaj«. V tem smislu je očitno treba razumeti Heideggrove zgodnje namige v *Biti in času* na »temeljna razpoloženja«²⁸ kot eksistencialni pogoj možnosti vsakega sporazumevanja med ljudmi. To pa zato, ker ta »razpoloženja« odpirajo pristop k področju pred-jezikovnih pomenov – ki jih je treba dobro razlikovati od področja pojmovnih splošnosti, s katerim ga navadno neupravičeno izenačujemo –, s pomočjo katerih se konstituira skupni človeški svet, in to tako univerzalni svet kot tudi številni regionalni svetovi. Heidegger je tem temeljnim razpoloženjem pripisoval izjemno pomembno ontološko funkcijo, prepričan, da se v njih dogaja »odkrivanje sveta«, da se šele po njihovi zaslugi bivajoče (das Seiende) pojavlja kot bivajoče. Pripisoval pa jim je tudi izjemno pomembno »eksistencialno-ontološko« funkcijo, prepričan, da ta »razpoloženja« niso nikakršen naključni spremljevalec človeške eksistence, ampak pravzaprav omogočajo konstituiranje človeške eksistence kot »tu-bit« (das Dasein), kot biti v svetu, saj človek postane to, kar more biti, edino v so-bitu (Mitssein). Takoj je treba povedati, da so bile te Heideggrove zgodnje hermenevitične raziskave, ki so bile svojčas deležne velike pozornosti, predvsem fenomenološko usmerjene in omejene. Nakazovale niso na nobeno možnost povezovanja s problemom interkulturalnega sporazumevanja. Šele sčasoma je postalo jasno, da so te raziskave vsaj prav toliko pomembne in dragocene, če ne še pomembnejše in dragocenejšje, in to iz povsem druge vizure od tiste, iz katere je izhajal Heidegger in kateri jih je najprej popolnoma podredil.²⁹

Heideggru se iz prej omenjenih mučnih in neugodnih zank in pasti, v katere se je zapletlo njegovo ukvarjanje s starokitajskim mišljenjem, sicer ni nikoli uspe-

²⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, str. 134–138; slov. prev. *Biti in čas*, Ljubljana 1997, str. 190–195. Ta namig je Heidegger podrobneje razvil v nedokončanem delu *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, GA 65, Frankfurt na Majni 1989, str. 20–23, 33–36, 45–46, 96–99, 395–396. Prim. Michel Haar, *Stimmung et pensée. Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Den Haag 1988, str. 267.

²⁹ Tako tudi Klaus Held, »Europa und interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluss an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen«, v: Hans-Helmuth Gander (Hrsg.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt na Majni 1993, str. 87–103; slov. prev. »Evropa in medkulturno sporazumevanje«, v: Klaus Held, *Fenomenološki spisi*, Ljubljana 1998, str. 63–77. O asimetriji med zunaj in znotraj kot tudi o možnosti in mejah prisvajanja (prilastnitvenja) tuje izkušnje gl. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt na Majni 1993, str. 28–40, 57–79; slov. prev. *Želo ujeja*, Ljubljana 1998, str. 25–37, 55–70. O smiselni konstituciji interkulturalnosti prim. tudi kompetentno in instruktivno napisane prispevke v knjigi Deana Komela *Identità e mediazione. Per un'ermeneutica dell'interculturalità*, Trst 2003.

lo rešiti na plano. Ni mu šlo od rok niti to, da bi ublažil nelagodje, ki ga je izzval, niti da bi odvrnil stisko, ki jo je poglobil s svojim programskim obračanjem k Vzhodu. S številnimi neuspešnimi poskusi, da bi pojasnil svoje stališče, je veliko bolj izmučil samega sebe kot prestrašil druge in jim vzel pogum. Povsem mogoče je, da je Heidegger pred koncem življenja vsaj do neke mere zaslutil, če že ne do kraja dojel, da je pot, na kateri je – kot je verjel – treba začeti neodložljivi »miselni pogovor« z velikimi vzhodnjaškimi modreci in vidci, pesniki in preroki, pravzaprav neprehodna, da ne pelje nikamor. Kako bi se sicer zgodilo, da se mu je zdelo potrebno v svojem znamenitem pogovoru z uredniki časopisa *Spiegel*, ki je potekal leta 1969, a bil na njegovo izrecno željo objavljen šele po njegovi smrti, neposredno izjaviti, da preobrazbi modernega tehničnega sveta ni mogoče utreti poti z enostavnim »prevzemanjem zen-budizma ali kateregakoli drugega vzhodnjaškega izkustva sveta«, ampak je za kaj takega »neizogibna pomoč evropske tradicije«, saj se »mišljenje lahko preobrazi le s pomočjo mišljenja, ki ima isto poreklo in določitev«³⁰ Tu je sicer treba biti previden in ne sprejeti ničesar za dokončno. Če nič drugega, je nejasno, zakaj tu nista izrecno omenjena Laodze in daoizem, kot je nejasno tudi, kaj je hotel s sklicevanjem na »isto poreklo in določitev« dejansko reči. Ali je treba to sintagmo razumeti povsem ozko, tako da napotuje izključno na grški začetek, ali zelo široko, tako da bi bilo z njo zaobseženo tudi starokitajsko mišljenje? Morda je pri tem Heidegger zares prisluhnil opozorilu Hölderlina – s čigar pesništvom je sicer imel svoje mišljenje za nerazločljivo povezano³¹ –, da gresta namreč »nevarnost (die Gefahr)« in »odrešilno (das Rettende)« vedno skupaj, tj. da lahko pomoč pride samo z istega mesta, na katerem se je dogodila nesreča, toda to ni tako gotovo, kot se zdi na prvi pogled.³² Ne glede na to, ali je Heidegger neposredno pred svojo smrtjo zares uvidel in priznal svojo zablodo, ali pa jo je skušal le zvito eskamotirati – njegova ganljiva dolgoletna vznesenost nad Vzhodom ostaja trajni opomin za rastoče samomorilsko nagljenje filozofije v našem času, ki je še bolj zloslutno in zlovesče od Heideg-

³⁰ Navedeno po Heideggrovom avtoriziranem besedilu tega pogovora, objavljenem v knjigi: Günter Neske, Emil Kettering (Hrsg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988, str. 81–114, tu str. 107.

³¹ O tem več v: Stephanie Bohlen, *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Berlin 1993.

³² To pa zato, ker tistega odrešilnega po Heideggrovih besedah »ne moremo neposredno in nepripravljeno zgrabiti«, ampak se moramo najprej »s še jasnejšim očesom zazreti v nevarnost«. Gl. M. Heidegger, »Die Frage nach der Technik«, *Vorträge und Aufsätze I*, Pfullingen 1967, str. 28–29.

grove žalostne kratkotrajne vznesenosti nad nacionalsocialističnim gibanjem v Nemčiji v trenutku njegovega zmagoslavnega prihoda na oblast.³³

Nobenega dvoma torej ni, da je potreba po filozofiji zares najbolj pereča potreba v današnji svetovno-zgodovinski situaciji, da danes nič ni tako potrebno kot obnoviti spomin na filozofijo kot posebno obliko duha, spodbuditi interes za njeno bogato tradicijo kot neobhodno šolo mišljenja, kot nepresahljivi vrec vseh naših sedanjih in bodočih miselnih poskusov in preizkušenj. V trenutku, ko mit in religija postajata vse bolj iskana in privlačnejša od filozofije, ko se vzhodnjaška modrost hvali in slavi kot tisto edino odrešilno v našem času, je pravi trenutek, da z vso možno odločnostjo vstanemo v obrambo filozofije, da na glas spregovorimo o vpijoči potrebi ohranjanja njene evropske identitete!

86 Pri tem je treba biti zelo pozoren na to, da ne gre za vnaprejšnje zavračanje vsakega pogovora z miselnimi tradicijami starega Vzhoda, še zlasti ne za dvom o vrednosti in pomembnosti samih teh tradicij kot specifičnih zgodovinskih možnosti kovanja ali izoblikovanja človeškega duha, ampak le za opozorilo, da je treba od tega pogovora pričakovati nekaj povsem drugega, kot je imel v mislih Heidegger, da je treba ta pogovor načeti ne zato, da bi se identificirali z drugim, da bi se naučili tuje modrosti in si jo prisvojili, ampak da bi podčrtali *razliko* do drugega, da bi bolje razumeli in spodbudili svojo filozofijo. Ostati moramo Evropejci – seveda ne v priletnosti dnevnopolitičnega pomena, kajti današnja amerikanizirana Evropa je utelešenje (anti)duha stupidnosti in blasfemije, ampak v smislu velike evropske filozofske ideje o osvoboditvi človeka kot človeka –, ostati moramo torej Evropejci, ne pa se spreminjati v Kitajce, Indijce ali Japonce. Njim pa naj Bog pomaga, če ne želijo biti več drugačni od nas, ampak enaki kot mi! Prav »kinično« Peter Sloterdijk opozarja: »Najbrž bo stara Azija v teku epohalne samokolonizacije nekega dne izginila z obličja zemlje, preživela bo verjetno samo v bibliotekah zahodno navdahnjene indologije, sinologije, japonologije, prav tako kot je stara Evropa preživela samo v starofiloloških in mediavelističnih seminarjih – ter v kostimiranih filmih.«³⁴ Različno duhovnozgodovinsko poreklo zavezuje tako nas kot druge k vza-

³³ O tem Heideggrovem političnem koraku do sedaj intelektualno najbolj pošteno piše Ernst Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt na Majni 1992.

³⁴ Peter Sloterdijk, *Eurotaoizem. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt na Majni 1989, str. 83; slov. prev. *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Ljubljana 2000, str. 72. Več o Sloterdijkovem odnosu do Vzhoda v spremni študiji k slov. prevodu: Mario Kopic, »Resignacija in vesela znanost Petra Sloterdijka«, str. 291–318.

jemnemu spoštovanju. Moramo se pogovarjati drug z drugim, se truditi, da bi se čim popolneje spoznali in razumeli drug drugega,³⁵ toda ne kot učenec in učitelj, kot varovanec in zaščitnik, kot mlajši in starejši brat, ampak kot enakovredni so-govorniki. Treba je tudi poudariti, da tu ne gre za kakšno priložnostno konzervativno-restavratorsko dejanje, niti v dobesednem niti v prenesenem pomenu, sploh pa ne za priporočanje nekritičnega ponavljanja starih resnic, njihovo slepo prevzemanje v vlogi nedotakljivih dogem. Ne gre za to, da bi bilo treba filozofijo reševati pred njenimi zablodelimi, kratkovidnimi in lahkomišelnimi (postmodernističnimi) razkolniki z enostavnim vračanjem na začetek. Te je treba pustiti pri miru. Pač pa je nujno oživeti izvorno samorazumevanje filozofije, potrditi njeno odkritje logosnega bistva mišljenja, in to z ustvarjalnim prilajanjem in predrugačevanjem tega odkritja v skladu s sodobnimi tokovi in tendencami, vztrajati pri nalogi samozaveznega in samoodgovornega mišljenja,³⁶ ki ga nihče na Vzhodu ni niti opazil, kaj šele postavil za najvažnejšo človekovo nalogo. V tem smislu je treba razumeti tudi Lévinasove besede: »Navkljub koncu evrocentrizma, ki je diskvalificiran s tolikimi grozotami, verjamem v izjemnost človeškega lika, ki je izražena v grških spisih in naših spisih, ki vse dolgujejo prvim. Po zaslugi njih se sramujemo svoje zgodovine.«³⁷

87

Izhajajoč iz tega se edino pravo vprašanje, ki ga velja v zvezi z Evropo danes postaviti, mora glasiti: ne, kaj je Evropa bila nekoč, še zlasti ne, kakšna je danes in kakšna bo po vsej verjetnosti še nekaj časa, ampak kaj je Evropa vedno pomenila za ves svet in kakšno jo mi, neposredni grški nasledniki, v tem

³⁵ V pogovoru za pariški *Le Monde* Hans-Georg Gadamer poudarja: »Da drugi misli drugače od mene, je očitno nekaj pozitivnega. Tako eni drugim odpiramo horizonte. Verjamem celo, da se tudi minimalni prispevek vsakega od nas k svetovni kulturi navsezadnje sestoji iz tega. Seveda ne moremo upati, da bomo dosegli ta cilj neposredno. Evropa se mora še preveč naučiti, da bi bila nekega dne sposobna vzpostaviti dialoško skupnost. Toda nekoč bo svetu v celoti to vseeno uspelo, saj bo k temu prisiljen. Prvič so zares vse velike svetovne kulture, vključno s tistimi, ki izhajajo iz drugih religij, kot je naša, tako rekoč vsitc ena z drugo prek svetovne ekonomije. Zato se moramo naučiti sporazumevati. A to nikoli prej ni bilo tako.« (*Le Monde*, 3. 1. 1995, str. 2)

³⁶ V odločnem odkliku od samomorilskih prizadevanj postmoderne filozofije, pa tudi od Heideggra, Philippe Lacoue-Labarthe poudarja, da »še vedno prebivamo na filozofskem terenu in ne moremo kar tako prebivati nekje drugje« (Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du Politique*. Heidegger, *l'art et la politique*, Pariz 1987, str. 17–23). Gl. tudi Mario Kopic, »Filozofija v spremenjenem svetu«, *Naši razgledi* (Ljubljana) 1/1995, str. 20–22. O zaskrbljujočih tendencah razkrajanja filozofije v znanost, umetnost in religioznost v slovenski filozofiji gl. Mario Kopic, »Brez dialoga«, *Naši razgledi* (Ljubljana) 21/1994, str. 29.

³⁷ Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infini. Entretiens avec Philippe Nemo*, Pariz 1982, str. 91.

trenutku edino lahko hočemo in se zanjo zavzemamo. Ni sile na svetu, ki bi nam lahko kratila pravico, da se z besedo in dejanji postavimo po robu obema prevladujočima tendencama našega sedanjega časa – tako težnji po absolutiziranju tehničnega znanja in mistificiranju pomena in vloge moderne znanosti kot tudi poskusu, da se različni vidiki stare vzhodnjaške mitologije razglasijo za prvorazredno odrešilno sredstvo duhovne obnove izkoreninjenega evropskega človeštva. Zares, naša izbira je lahko le filozofska Evropa, to je Evropa, čvrsto zakoreninjena v svojem grškem poreklu, zvesta svoji izvorni grški domovini, prevzeta s skrbjo, kako ohraniti klasični grški ideal človeka kot samozavestnega in samoodgovornega bitja.

Moramo si biti na jasnem glede tega, da za živo bitje, ki se imenuje človek, kateremu je bilo nekoč usojeno stopiti na pot posredovanega znanja, ne obstaja alternativa evropskemu obrazcu mišljenja mišljenja, razen gole mitomanije, razen golega samozaslepljevanja z možnostjo obnove izvorne enotnosti z naravo, z možnostjo iz-koraka v nekakšno kvazi novo-staro neposrednost.

Prevedel Franci Zore

88

LITERATURA:

- Bohlen, Stephanie: *Die Uebermacht des Seins*, Berlin 1993.
- Colb, David: *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After*, Chicago-London 1986.
- Derrida, Jacques, *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*, Paris 1991.
- Droit, Roger-Pol: *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris 1989.
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke, Griechische Philosophie II, Bd.6*, Tübingen 1985.
- Enskat, Rainer (Hrsg.): *Amicus Plato magis amica veritas*, Berlin-New York 1998.
- Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): *Europa und die Philosophie*, Frankfurt/M 1993.
- Haar, Michel: *Stimmung et pensée*, Den Haag 1988.
- Halbfass, Wilhelm: *India and Europa. Essay in Understanding*, Albany, N.Y 1988.
- Heidegger, Martin:
- *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, Frankfurt/M 1983.
 - *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt/M 1989.
 - *Besinnung (1938-1939)*, GA 66, Frankfurt/M 1997.
 - *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, Frankfurt/M 1996.
 - *Feldweg-Gespräche (1944-1945)*, GA 77, Frankfurt/M 1995.
 - *Gelassenheit*, Pfullingen 1959.
 - *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, GA 79, Frankfurt/M 1994.
 - *Sein und Zeit*, Tübingen 1972.
 - *Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Frankfurt/M 1983.
 - *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971.
 - *Vier Seminare*, Frankfurt/M 1977.

- *Vorträge und Aufsätze I-II*, Pfullingen 1967.
- *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971.
- *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.
- Henrich, Dieter-Schulz, Walter-Volkman-Schluck, Karl Heinz (Hrsg.): *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960.
- Hulin, Michel: *Hegel et l'Orient*, Paris 1979.
- Jamne, Christoph-Pöggeler, Otto (Hrsg.): *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt/M 1984.
- Kah, Kyung Cho: *Bewusstsein und Natursein*, Freiburg/München 1987.
- Komel, Dean: *Identità e mediazione*, Trieste 2003.
- Kopic, Mario
 - *Brcz dialoga, Naši razgledi* 21/1994
 - *Filozofija v spremenjenem svetu, Naši razgledi* 1/1995.
 - *Rojstvo in somrak Evrope, Nova revija* 186/1997.
 - *S Nietzscheom o Europi*, Zagreb 2001.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: *La Fiction du Politique*, Paris 1987.
- Lévinas, Emmanuel: *Ethique et Infini*, Paris 1982.
- Marx, Werner: *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, Den Haag 1970.
- Misch, Georg: *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*, Leipzig-Berlin 1926.
- Neske, Günther- Kettinger, Emil (Hrsg.): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988.
- Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Berlin-New York 1967 ff.
- Nolte, Ernst: *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt/M 1992.
- Otto, Walter, *Die Gestalt und das Sein*, Darmstadt 1959.
- Parkes, Graham (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987.
- Pecjović, Danilo: *Sistem i egzistencija*, Zagreb 1970.
- Petzet, Heinrich Wiegand: *Auf einen Stern zugehen*, Frankfurt/M 1983.
- Pöggeler, Otto: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München 1992.
- Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M 1969.
- Sloterdijk, Peter: *Eurotaoisimus*, Frankfurt/M 1989.
- Ulmer, Karl-Häfel, Wolf-Stegmeier, Werner: *Bedingungen der Zukunft. Ein naturwissenschaftlich-philosophischer Dialog*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
- Zore, Franci: *Obzorja grštva*, Ljubljana 1997.