

MIŠLJENJE ZADRŽANJA, ZADRŽANJE MIŠLJENJA

V tem prispevku razvijamo vprašanje, kako misliti zadržanje razdalje, motivirano s Heideggrovo tematizacijo odpiranja sveta v umetnosti, torej s tematizacijo izvirnega *poiesis* kot odprtega, kot varujočega vračanja mišljenja v tem zadržanju. Pri tem bomo posebej izpostavili možnosti zadržanja mišljenja v sodobnosti, posebej z ozirom na vlogo tehnično (pred)določenih načinov biti v njej in s tem povezanega vprašanja prikritega nihilizma. **187**

Na Heideggrovo misel se pri tem oziramo v njeni odnosni, relacionalni razsežnosti. Tematizacije odnosnosti, kot so bližina in oddaljenost v *Bremenskih predavanjih*, razmerje zadržanja [*verhalten*] v *Spisu o bistvu resnice*, četverstvo v *Spisu o Izvoru umetnosti*, poudarjeno mesto zadržanosti [*Verhaltenheit*] v *Prispevkih k filozofiji itd.*, predstavljajo le nekatera izkazovanja te razsežnosti. Zadržanost vedno že predpostavlja neko drugo te zadržanosti in tudi *Ereignis* lahko razumemo kot relacionalno dajanje (dogodevanja) biti, kot odnosni dar darovanja.

Kettering je v Heideggrovem mišljenju sicer upravičeno izpostavil potezo iskanja oz. izkušnje bližine [*Nähe*]. V tem prispevku premislek poteka po nasprotni, ne pa tudi nasprotujoči poti, po poti iskanja razdalje pred bližino tj. razdalje, s katero lahko stopamo v bližino temeljnega etosa mišljenja samega. Zanima nas notrinska zadržanost, ki daje Heideggrovemu mišljenju tako izrazito meditativen značaj in ki bližino vzpostavlja z vidikom umerjene in umerjajoče razdalje.

I.

V navezavi na izpostavljeno temo lahko, ob upoštevanju Heideggrove teze o tehnični določenosti novoveške znanosti, razvijemo premislek o izginetju razdalje v bližini, ki jo vzpostavlja nasprotiostajanje in jo ne nosi etos odpiranja sveta, temveč mahinalna določenost njegovega obvladovalnega zapiranja. Če je po Heideggru v tem zapiranju razdalje vedno le toliko, da se po njej predmet kot predmet vzpostavlja tako, da me pri tem vselej že vzpostavlja kot gospodarja nad tem predmetom, potem se razdalja nasprotiostajanja sicer kaže kot ospredje bližine, a kot netematizirano ozadje ostaja v zakritju izguba umerjajoče razdalje. S tem se instrumentalnost odnosov, ki se vzpostavljajo s posredovanjem tako vzpostavljene bližine, le še pogloblja.

Heideggrovi premisleki dajejo v tej smeri iztočnice, ki (pre)ostajajo kot naloga mišljenja. Del te naloge mišljenja lahko razumemo v smislu tematske vzpostavitve razdalje kot specifično razumljene vaje mišljenja tj. kot zadržanja mišljenja v njegovi tematsko vzpostavljeni zadržanosti. K tej vadbeni razsežnosti, *melete*, se bomo vrnili v nadaljevanju tega prispevka.

188

Razdalja vstopa v Heideggrovo mišljenje morda najbolj eksplicitno v neodpravljeni skritosti skrivnosti. A s skrivanjem kot nosilno mislijo Heraklitovega razumetja *physis* se v tem nosilnem, kulturno-tematskem smislu v sodobnosti ne srečujemo več, pri čemer je potem vprašanje, ali takšno sodobnost sploh še lahko imenujemo sodobnost. S tem v zvezi Heidegger govori o pozabi (*Vergessenheit*) skrivnosti, tj. o pozabi, v kateri »izgine« odnos do skritosti, ki je pred vsakim razkrivanjem. Potem preostane le še tehnično proceduralno »razreševanje« ugank narave z njenim izzivanjem v nenehno razpoložljivost. Izzivanje vse bolj neskrito in še zlasti nastopa kot normativno izzivanje, tj. kot merilo možne, tehnično izzvane, človeške popolnosti. V neskritem ponujanju svojih storitev za izboljšanje človeka in njegovega življenja s tehničnimi sredstvi, zakriva normativnost svoje tehnične eidetike. Tematska nevzpostavljenost razdalje do dajanja izvornih načinov biti se zakriva s približevanjem možnih načinov tehnično izpopolnjenega človeka. Prav tu, v postavljenosti pred to nevarnostjo, se lahko vprašamo ali sploh razpolagamo s kakšnim razlikovanjem med to tehnično vedno znova ponovljivo proceduralnostjo in momentom kultivacije vrline, o katerem je npr. pisal Kant (ob močni naslonitvi na stoiško etiko)? V sobesedilu tega vprašanja se bomo v nadaljevanju še ustavili pri premisleku vloge antične razumevanja *melete*, vaje. Posebej nas zanima, kako lahko v sobesedilu mišljenja zadržanja razumemo vlogo vaj, ki jih je sicer tematsko izpostavil Hadot v premisleku filozofije kot načina življenja ob opazni naslonitvi na Kantovo razlikovanje

dveh pojmov filozofije v *Kritiki čistega uma*, šolskega oz. sholastičnega in svetovnega (*conceptus cosmicus*).

S tem v zvezi je posebej zgovorno vprašanje Foucaultove tematizacije »skrbi za sebstvo«, posebej v smislu razvitja pozabe biti, saj kaže v križanju praktičnega, delovanskega in tehnično poietičnega oz. celo avtopoietičnega v skrbi za sebstvo, *epimelea heautou*. Pri tem menimo, da je Foucaultova misel, da subjekt ni substanca, temveč forma in njegova tematizacije tehnik formiranja sebstva pomembna ravno, ker je »tehnično« obrnjena v človekovo notranje doživljanje, želje, užitke itd., torej k vsemu tistemu, čemur Heidegger ne izkazuje tematskega zanimanja. Foucault pa s tem ravno uspe izkazati, čeprav s spregledom bitnozgodovinskega vidika, da je tudi t. i. »notranje« lahko tehnično enako predoločeno tako kot t. i. »zunanje«. Premislek odnosa med *melete* in skrbjo za sebstvo je potemtakem smiselni tudi zato, ker se vprašljivost planetarne vladavine bistva tehnike danes, v 21. stoletju, ne kaže več le kot globalizacija tehničnega načina proizvodnje in kot razširjenost rabe tehničnih naprav oz. v njihove vseprisotnosti v vsakdanjem življenju, temveč v po tem bistvu določeni skrbi za sebstvo kot skrbi za sebe osebno in z njim povezanim zapiranjem odpiranja sveta. Vseprisotnost tega načina oz. njegovega temeljnega nihilizma se kaže v tem, da instanca tega »sebe« postane domena v tehničnem smislu razpoložljivega, bodisi v smislu različnih tehnik t. i. samorazvoja ali kognitivne kibernetike oz. strojno-informacijskega upravljanja z zavestjo kot nečim tehnično razpoložljivim ali pa s kombinacijo obeh načinov, ki v 21. stoletju prehajata v specifično obdobje svoje mahinalne realizacije. Pri tem se ponovno srečujemo z izgubljanjem razdalje v bližini, le da tokrat v navidezni bližini sebe samega kot tehnično razpoložljivega.

V čem se torej pristop skrbi za sebe osebno razlikuje od *melete*? Pri slednji se, sicer s pomembnimi tematskimi razlikami, v strogosti njenih zahtev srečujemo z momentom, ki ga tu, poudarjeno v smislu miselnega razvitja, in ne v zgodovinskem smislu, posebej izpostavljamo kot oteževalno prakso pri približevanju stvarim. Zahteve po vadbenem, celo asketskem, zadržanju so namreč tudi zahteve po prostorski otežitvi ali časovni odložitvi dostopanja do zadev oz. po zadržanju v določeni prostorski ali časovni razdalji, ki naj posledično pripomore tudi k notranjemu zbiranju, *prosokhe*. Razdalja in bližina imata torej v tem vadbenem sobesedilu pomembno vlogo in zato je v njo vgrajeni miselni nastavek ravno nasproten nastavku moderne tehnike, katere bistvo po Heideggru ne pripušča razdalje in bližine. Namesto z zahtevo po zunanjem gospodovanju se pogosto srečujemo z zahtevo po notranjem gospodovanju nad seboj, *enkrateia*, ki ustavlja naše osebne pretenzije tako, da sebstvo vzpostavlja

tematsko, v smislu meditativne vaje. Pri tem je instanca sebstva v posebnem, močno zadržanem odnosu do sveta.¹ Tudi s tem je vzpostavljena specifična odnosnost, ki pa v sobesedilu vaj pogosto tematizira majhnost in minljivost osebnih pretenzij.² Tudi pri je vse kar zadeva človeka tematsko, vadbeno že postavljeno v temeljna razmerja sveta.

Kolikor tematika vaj, *melete*, vstopa v nekaterih svojih vidikih tudi v zbirni pojem meditiranja kot vaje je smiselno premisliti, kako odnosnost vstopa v to, v pomenu daljšega, poglobljenega premišljanja preko latinske besede *meditari*, v evropske jezike posredovane besede. Beseda sicer spada v po PIE korenu **med* v pomenu meriti, premeriti, a tudi po korakih prehoditi [*abschreiten*], posredovano skupine besed (kot npr. tudi *medicus*, *medius*, *mederi* ...). Na interpretativni ravni lahko torej meditacijo mislimo iz izvirnega fenomena premerjanja razdalje korak za korakom oz. premerjanja razdalje po korakih.³ Daljša vaja, ki umerja naše miselne korake po neki vnaprej tematsko posredovani meri, zasluži biti poimenovana kot meditacija.

190

Problem takšne ali drugačne meditacije je potem, poleg tega, da se v njej srečujemo z nevarnostjo njene povsem tehnične ponovljivosti – kar bomo v nadaljevanju še natančneje razvili – v izboru tematske mere za umerjanje. V starejših tradicijah ta izbor ni bil arbitraren, ampak je že sam po sebi, formativno, izkazoval nek modrostni uvid. Tako v stoiški tradiciji pogosto srečamo s premišljevalno temo minljivosti oz. smrtnosti, ki sama po sebi že izhaja iz uvida v le-te.⁴ Pomembno pri tem je torej, da je v sami vaji, če je le izbor

1 Tako Epiktet glede filozofije pravi, da ne obljublja zagotovitve česar koli zunanjega: »Philosophy does not promise to secure for a man any external thing« (Epiktet, 1998: 32)

2 Tu se vzpostavlja primerjava s Heideggrovo kritiko gospodovalnih pretenzij novoveškega subjekta.

3 Pri tem je na mestu posebna pazljivost, s katerim razdaljo med izhodiščno in končno točko pazljivo premerimo. Ne gre le za zunanje premerjanje, temveč gre tudi za umsko zajetje, ki ponotranji prehojeno razdaljo v njenem celotnem trajanju. Prehoda pot je v tem smislu premišljena pot, ki pridobi specifično artikulacijsko časovno trajnost. Meditacija, če jo razumemo, ravno ni v nekem sporu z mišljenjem. Prav nasprotno – mišljenje se z meditacijo sprosti v prostor, ki misli daje mero, po kateri se lahko ravna. V tem smislu navezava na etimologijo same besede pokaže, da v nasprotju s številni sodobnimi zoperstavljanji meditacije in mišljenja, meditacija v zadržanju mere (med nebom in zemljo, oprijemljivim in neoprijemljivim, med bližino in oddaljenostjo, med rojstvom in smrtjo) varujoče vrača mišljenje nazaj k njemu samemu.

4 Premislek o lastni smrti je tako že pripravljala vaja na trenutek smrti. Kdor se kot pravi Sokrat v Fajdonu (67e), vadi v umiranju za časa življenja, je nanjo pripravljen, takrat ko nastopi. Ustrezne premišljevalne vaje je kasneje Kasiodor povzel v svojih znamenitih šestih opredelitvah filozofije, med katerimi je tudi filozofija kot vaja v umiranju (*melete thanatou*).

njene teme ustrezen, že vsebovan moment za nadaljnje odpiranje sveta, ki se tematsko sreča z mero, darovano po odprtju v odprto sveta, to pa je samo po sebi nerazpoložljivo. To pomeni, da se tega odprtja sicer ne da izzvati, da pa se mu, z oddaljevanjem, odpreti. Tu pravzaprav šele nastopi moment meditacije kot vaje, ki stremlje k vzpostavljanju perspektive sebstva, ki je kot opazovalec na določeni razdalji in spričo te svoje oddaljitve lahko stopi v bližino bolj odprto. Meditativna tj. vadbena tema, ki je pri tem odločilna in je konstitutivna za določeno tradicijo do te mere, da vstopa tudi opredelitve filozofije (tako npr. pri Kasiodorju vstopa takšna tema v eksplicitno opredelitev filozofije kot vaje v umiranju).

Premernjanje po korakih se meditativno izmika v sodobnosti vseprisotni zahtevi po krajšanju razdalj (promet, dostopnost komunikacij itn.). S seboj prinaša tudi v veliki meri zelo konkretne otežitve gibanja, saj koraki premerjanja pot, tako kot se ta sama daje, morda tudi okrog skal, grmičevja in vsega, na kar bi, glede na zahtevo po krajšanju razdalj, še lahko gledali kot na oviro. In vendar prav vsaka ovira pri premerjanju poti pomeni že tudi, da se težavnost na poti, kot del jemanja njene mere, tako kot se sama daje, ne izgubi. Mero poti tako daje prav tisto, kar bi sicer lahko hitro in površno odpravili kot neko zgolj pritiko ali oviro, v obravnavanem sobesedilu pa se kaže kot tisto, kar se v izmikanju splošnosti zadržujoče daje kot umerjajoče.

191

II.

Zaradi pomena vprašanja dajanja mere za našo nadaljnjo tematizacijo se najprej pomudimo pri Heideggrovem spisu *O bistvu resnice*,⁵ ki daje v tej smeri nekaj bistvenih indikacij.

V spisu se srečamo z nemško besedo *verhalten*, ki ima sicer širok pomen-ski obseg in lahko pomeni tudi »obnašanje« ali »vedenje«. Posebnost Heideggrove rabe te besede, ki jo tu na osnovi spisa tematiziramo, je njena primarna povezanost s posredovanjem mere iz odprtega, in sicer tako, da človek to mero že predpredstavno (se pravi predzavestno) zadrži in jo potem predstavno mišljenje lahko povzame kot tisto, kar ontološko omogoča, da se sploh lahko

5 Pri tem navajamo 8. dopolnjeno izdajo spisa, ki vsebuje Heideggrove ročno zapisane opombe: Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 8., dopolnjena izdaja, Vittorio Klostermann, Frankfurt ob Majni 1997. Citate dosledno prevajamo po tej dopolnjeni izdaji. Spis je izšel prvič leta 1943, a na osnovi -- kasneje še večkrat predelanega -- predavanja, ki ga je imel Heidegger l. 1930. Za slovenski prevod celotnega spisa primerjaj tudi: Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, prev. I. Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1966, str. 150–177.

srečujemo s kakšnim odnosom med predstavno ravniyo mišljenja in njenim prepredstavnim območjem nanašanja in s tem z možnostjo njegovega interpretativnega razvitja. Glede na to v naši obravnavi dosledno prevajamo *verhalten* kot zadržanje.

Pomemben del spisa se ukvarja z vprašanjem določitve bistva resnice v razmejitvi s tradicionalno, preko sholastike posredovano določitvijo tega bistva kot adevkacije. Pri določanju bistva resnice izstopi posebej tudi tematika zadržanja, in sicer v prej naznačenem posredujočem smislu.

Če obnovimo nekatere korake *Spisa*, lahko rečemo, da se nasprotiostajanje nasprotipostavljenega, tj. predmetanje predmeta, izpolnjuje v premerjanju predpredstavno odprtega [*eines Offenen*], tj. odprtega, ki ga kot takega ne odpre šele predstavno razmerje, temveč ga to v njegovi odprtosti vselej že privzema.⁶ To pomeni, da se vsako predstavno razmerje lahko odpre kot razmerje le zato, ker se kot tako že nanašajoče nahaja v območju predpredstavno oz. predizjavno že odprtega. S tem razmislek o tem nanašajočem nahajanju lahko pomakne na raven, na kateri lahko tematsko izstopi razm(er)jenost samega razmerja, njegova lastnost, da se razmejitveno, izhajajoče iz še temeljnejšega razmerja do odprtosti odprtega, izpolni kot izjavljajoče izjavljanje o izjavljenem. Izpolnitev [*der Vollzug*] je izvirno in vselej dvignjena po zadržanju. Zadržanje se vselej že dviguje iz odprtega, ki omogoča, da se zadržanje odprto, predizjavno zadržuje pri nekem prisostvujočem, bivajočem v potezi njegove očitnosti.

Opomba (iz leta 1954) pod črto b na 12. strani v 8. nemški izdaji spisa *O bistvu resnice* navaja formulacijo, ki zadržanje dodatno pojasnjuje na sledeči način: »Zadržanje – zadrževati se v jasnini (notri v jasnini stoječ) prisostvovanja prisotnega. [*Verhalten – sich aufhalten in der Lichtung (inständig in der Lichtung) von Anwesenheit des Anwesenden.*].« Zadržanje je v tem smislu drža, odprta kot odprtost za bivajoče, ker se vselej že dviguje iz odprtosti. Ta ne

6 »To nasprotistojče mora kot tako postavljeno premeriti nek odprti nasproti in pri tem vendarle obstati v sebi ter se kazati kot nekaj stalnega. To pojavljanje stvari v premerjanju tega nasproti se izpolnjuje znotraj nekega odprtega, katerega odprtosti predstavljanje ni šele ustvarilo, pač pa je vsakokrat dobljena in privzeta kot območje nanašanja. Nanašanje predstavljajočega izjavljanja na stvar je izvrševanje tistega odnosa, ki se prvotno in vsakokrat vzpne kot neko zadržanje. [»Das entgegenstehende muss als das so Gestellte ein offenes Entgegen durchmessen und dabei doch in sich als ein Ding stehenbleiben um als ein Ständiges sich zeigen. Dieses Erscheinen des Dinges im Durchmessen eines Entgegen vollzieht sich innerhalb eines Offenen, dessen Offenheit vom Vorstellen nicht erst geschaffen, sondern je nur als ein Bezugsbereich bezogen und übernommen wird. Die Beziehung des vorstellenden Aussagens auf das Ding ist der Vollzug jenes Verhältnisses, das sich ursprünglich und jeweils als ein Verhalten zum Schwingen bringt.«] (Heidegger, 1997: 12).

v sebe zaprta drži si, če uporabimo Heideggrovo formulacijo »odkaže [*sich anweisen*]« mero iz očitnega in v tem smislu omogoča vsako ujemanje, ki ga sicer pripisujemo primarno predstavnemu razmerju, vendar le ob hkratnem upoštevanju le-to omogočujoče odprtosti odprtega.

Iz *Spisa o bistvu resnice* lahko povzamemo razlikovanje med odprtim zadržanjem na eni in odprtim (z njegovo odprtostjo) kot območjem odprtih zadržanj. Glede samega odprtega Heidegger zapiše: »*Pustiti, da je – namreč bivajoče, da kot bivajoče je, kar je – pomeni podati se v (Sich einlassen) odprto in njegovo odprtost, v kateri stoji sleherno bivajoče in katero to že prinese s seboj. To odprto je zahodno mišljenje dojelo v svojem začetku kot »τα ἀλεϋεια«, neskrito.*« (Heidegger 1997: 16)

Navedeno razlikovanje nam omogoča razumeti razliko med rečjo in predmetom v luči razlike med predstavnim in predpredstavnim kot možnostjo odpiranja sveta na neki ravni, ki bi sicer ostala zakrita. Odprto zadržanje samo sicer ne zadostuje za vznik novega, saj ga omogoča odprto s svojo odprtostjo. Odprto zadržanje je omogočujoče v ontološkem in ne v spoznavnem, epistemskem smislu in je iskana imanentna možnost ujemanja, adekvacije.

Samo odprtost zadržanja nosi puščanje bivajočemu, da je, »*das Seinlassen von Seiendem*« (Heidegger 1997: 16), ki je pri Heideggru povezano z uvidom v to, da je globlji, nestavčni moment resnice prostost, ki pusti vsakokratno bivajoče biti to, kar je in omogoča, da se predstavljajoče, izjavljajoče naposled sploh lahko kaže tudi v svoji razsežnosti pravilnosti (Heidegger 1997: 15). Puščanje bivajočemu, da je, je po razpoloženju umerjeno na bivajoče v celoti. Razpoloženje [*Stimmung*] pomeni ravno, da smo že pred vsakim epistemskim zajetjem bivajočega v celoti na nerazpoložljiv način že vpotegnjeni v njegovo razkrivanje.

Če je temu tako, potem se lahko vprašamo, ali lahko k vsemu temu na ravni sebstva, sploh karkoli prispevamo v smislu soodgovornosti in soustvarjalnosti? Del odgovora na to vprašanje je zajet že v samem razumevanju *aletheie*.

Aletheia je zavezujoča v tem smislu, da vznikla v naši udeleženi v razkritju bitne resnice in zato je spust v območje *aletheie* na ravni vaje povezan s tem, da opustimo tisto bližino razdalje, ki jo na področju vednosti označuje t. i. nevtralnost, kajti ta se netematizirano vzpostavlja po predmetanju, ki ga določa obvladovanje oz. gospodovanje (vezano na konstitucijo subjektivitete subjekta) in torej ni nevtralna.

Razdalja, v kateri se vzpostavlja *aletheia* kot zavezujoča, je razdalja, ki se vzpostavlja po posredovanju mere v zadržanje. V smislu vaj in vadenja, *melete*, lahko torej izpostavimo, da je meditativna razdalja sprostitve mišljenja v njegovo mero po posredovanju tematsko (torej povsem zavestno) vzpostavljene-

ga miselnega nastavka, ki se ga z držo budnosti spusti v sozven s po zadržanju posredovano mero.⁷ Pri tej se potem še vedno srečujemo s temeljno nerazpoložljivostjo, vendar pa se potem, ko se uglasitev z mero v zadržanju vzpostavi, ukine tudi razcep med našim sebstvom in primarnim območjem nanašanja, brez katerega to sebstvo v resnici ne bi bilo to, kar je. To budno odpirajoče se spuščanje sebstva v primarno odprto območje pritega je potem že tudi njegovo spuščanje v naznačeno globlje gibanje resnice. V tem skrivajoče- razkrivajočem gibanju bit »... *potrebuje, da bi se odprla, človeka kot tu svoje odprtosti.* [Das Sein aber braucht, um sich zu öffnen, den Menschen als das Da seiner Offenbarkeit]« (Heidegger 2005: 370).

III.

194

Če se vrnemo k vprašanju odpiranja sveta, lahko zdaj preko njega vzpostavimo tudi vprašanje, kako temu odpiranju ustreza moment vaj, *melete*. Umetnost v antičnem razumevanju poietičnega, kot *techne* (torej kot vednost o *poiesis*), ne v smislu moderne tehnike, je po Heideggru odgovarjanje na *physis*. Ne moremo je reducirati na neko tehnično veščino v današnjem smislu. Odgovarja na nagovor celote sveta, ki se je človeku prigovorila kot *physis*. *Techne* je s *physis* tudi sopripadna v razsežnosti mere in se mora zato vedno znova spuščati v razsežnost sopripadnosti, da bi »... *kot umetnost postala to, kar je.*« (Heidegger 1998: 344) To velja za antično razumevanje *techne*. To razumevanje *techne* razume naravnost iz *poiesis* in ga lahko povežemo z našo dosedanjo tematizacijo vaje zadržanja kot zadržanja mere.

Po drugi strani se Foucaultova tematizacija prakse subjektovega izdelovanja samega sebe (v smislu tehnike sebstva) kot domnevno umetniškega dela (torej etika kot estetika) ustavi še pred vznikom kakšne mere in se tudi ne ukvarja z njenim zajetjem. Za razliko od Foucaultovega subjekta, pri stoiških avtorjih, na katere sicer pogosto referira v *Zgodovini seksualnosti*, vendarle srečamo mero, in sicer v prizadevanju po takšnem izgrajevanju samega sebe, ki naj bo skladno z naravo in vodi h kar se le da naravnemu, preprostemu načinu življenja, postavljenemu v siceršnjo nerazpoložljivo urejenost sveta. Posebej kasnejša latinska *natura* sicer nima v sebi več tematiziranega samovznikanja grškega *physis*, vendar pa se po njej le daje mera na nek način ravno skozi paradoks zavestne, hotene, torej v nekem smislu »ne iz narave« izvedene uskladitve z naravo.

7 Pri tem je pomemben moment tematizacije resnice kot prostosti, na katerega smo že napotili, ki daje smiselno osnovo za trditev, da zadržanje samo po sebi v oddaljevanju ne pomeni tudi odvrnitve od življenja, temveč njegovo sprostitve v trajanje.

Z moderno tehniko pa je po Heideggru povezano ravno nasprotno povezano zapiranje sveta, torej odsotnost izvirnega poietičnega momenta in vsakršne mere, zato vzvratna projekcija tehnike v tehnike sebstva metodično ne more zdržati, kolikor preskoči moment tematizacije sveta. V moderni tehniki namreč ni bližine in razdalje, ni mere. Tako Heidegger v *Bremenskih predavanjih* zapiše: »Stroji tehnike lahko skrajšujejo razdalje in hkrati ne prinesejo nobene bližine zato, ker bistvo tehnike že vnaprej ne dovoljuje bližine in daljine«. (Heidegger 2007: 310)

Za moderno tehniko, ki, tako kot jo razume Heidegger, zabriše moment razdalje, lahko torej rečemo tudi, da ji manjka možnost odpiranja izvirnemu fenomenu premerjanja razdalje po korakih,⁸ kar pa je možno le ob ustreznem zadržanju. Brez tega pa ne moremo misliti odpiranja sveta.⁹ Zelo pomembno je torej, da ne pristajamo na skrajševanje razdalj brez nadaljnega, sicer izostane moment srečanja z rečmi in z njihovo rečevnostjo, v srečanju s katero (po zadržanju) je šele možno vznikanje svetotvorne umetnosti.

Foucault je v *Skrbi za sebe* vajah posebej v pozni antiki pripisal prave produkcijske značilnosti, pravo >proizvodnjo< subjektivitete. Vendar produkcijski, replikabilni vidik vaj obravnava vzvratno iz novoveške tehnike in preveč poudari vidik veščine v njihovem izvajanju, pri čemer potem razdalja ne dobi tematske vloge v razmerju do mere oz. do poietičnega in s tem tudi ne do vprašanja odpiranja sveta.¹⁰ S tem se na globlji ravni zabriše razlika med poietičnim in praktičnim oz. delovanskim vidikom, pri čemer se poietično izgubi v degradirani praksi kot tehnični proceduralnosti, v rutini, ki ne zmore prevesti v delo (če uporabimo termin iz *Spisa o izvoru umetniškega dela*) gibanje resnice (*aletheia*). *Melete* privzame potem zlasti produkcijske značilnosti, vendar je to možno lahko le znotraj nekega že pred tem degradiranega horizonta razumevanja. Za celovito razumevanje *melete* je potrebno v povezavi s pojmom kultivacije, ki je sicer vedno izpostavljena nevarnosti izgube v (tehnični) rutini in navadi¹¹ pripeljati nazaj v razpravo Heideggrov pojem nerazpoložljivosti

8 Premerjanje razdalje se v tem sobesedilu odpira po PIE korenu *med.

9 Na tem mestu izpostavimo tudi možnost drugačnega, svobodnejšega razmerja med človekom in tehniko in možnost, da je tudi moderna tehnika, onkraj instrumentalnosti, lahko poietična, svet odpirajoča (Simonič 2008, 137–150).

10 Pri tem je indikativna npr. Platonova distanca do (zgolj) veščine v dialogu *Ion* (534e), kjer je pesnik predstavljen kot tolmač, pesnitev pa je »iznajdba muz«, pri čemer torej izvor navdiha ni v sami veščini.

11 V tem pogledu je indikativen pomen kultivacije pri Kantu v razmerju do vprašanja svobode, kot ga obravnava R. Elberfeldt. Kultura in kultivacija sta v tem sobesedilu postavljena v razsežnost proizvodnega: »Kant razločno pove, da je >kultura< >proizvajanje< [Hervorbringung] Kultura ni že dana, temveč ostane naloga za celo življenje – in tu skrajšujem

(posebej tematiziran v *Spisu o izvoru umetniškega dela* preko reči [das Ding] za razliko od predmeta, predvsem pa z nerazpoložljivostjo zemlje znotraj četrterstva [das Geviert]), v katerem so ljudje kot smrtniki »... bistvujoče razmerje do biti kot biti« (Heidegger 2003:188). V tem pogledu posebej izpostavimo analizo Andreasa Lucknerja, ki v tem pogledu zelo jasno zariše omejujoči vidik tehnične proceduralnosti v smislu zapiranja bitnih načinov v navezavi na Heideggrov pojem ustanovnosti [die Stiftung] umetniškega dela kot darovanja:

»Leteči človek v letalu je vendar še vedno isti človek kot na zemlji in je to na isti način. Ne v tehniki, temveč v umetnosti se dejansko razprejo drugi možni načini biti [andere mögliche Weisen zu sein], zato je tudi: drugi pogledi na svet kot celoto. Tehnike, kolikor se v njih spustimo, v nasprotju s tem predpisujejo nek postopek aktualizacije določenih možnosti (v najpreprostejšem primeru v smislu >tako se to naredi!<./.../. « (Luckner 2008, 122)

196

Gre torej zato, da tehnika sama po sebi ne odpira nobenih možnosti v pravem pomenu besede, temveč le možnosti delovanja, in sicer le v povezavi z določenim tehničnim sredstvom, s tem da se pri tem »... možnosti biti ravno fiksirajo. Kadar je opcijski prostor možnega ravnanja toliko kot zagotovljen, da, zapečaten, smo, kakor hitro vstopimo v tako strukturalno določen opcijski prostor (kot je npr. prostor tehničnih rešitev) določeni na določeno obliko prebivanja. V tem je nevarnost, namreč nevarnost izgube biti, ki je vedno tudi izguba možnosti mišljenja.« (Luckner 2008, 121)

Kakor hitro vaja postane navada, je situacija podobna kot pri navadenju na neko določeno tehnično proceduro: pomeni zmanjšanje zadržanja, kar vodi do umanjkanja mere v določeni razsežnosti človekovih bitnih načinov. Lahko torej rečemo, v navezavi na *Spis o bistvu resnice*, da se tehnika orientira v tem pogledu po resnici kot pravilnosti, umetnost pa v svoji globlji sopripadnosti skozi vrata zadržanja vstopa v primarno, sproščeno gibanje resnice in je iz nje ustanovitvena kot darovanje. V tem smislu tudi odpira v bitno odprtost. Medtem ko tehnika za seboj potegne zapletanje v vnaprej določene načine prebivanja kot pozabo

različna določila, ki jih na tem mestu daje Kant (zmožnost, umno bitje, poljubni smotri) –: ustvariti in uresničiti svobodo v človekovem ravnanju. /.../ Kantovo pojmovanje svobode je postavljeno v napetost med možnostjo in resničnostjo svobode, pri čemer se resničnost svobode lahko stopnjuje in ohranja pri življenju le s pomočjo kulture in kultiviranja na vseh ravneh. Kakor hitro namreč posameznik popusti pri kultiviranju svojih oblik urešničevanja svobode, prevzameta oblast nad delovanjem navada in rutina. Ker >kultura< in >kultiviranje< vedno znova porajata svobodnost človeškega delovanja, predstavljata nazadnje za Kanta potrebni pogoj za uresničitev morale v človeškem življenju. Kajti živa in konkretna izvršitev svobode je pri Kantu temeljni fenomen svobode nasploh. Da bi to dosegli, velja kultivirati zlasti lastno popolnost.« (Elberfeldt 2011, 204)

izvirne odprtosti biti in s tem omejenost s prerazporejanjem zajetega sestoja [*Bestand*]. Zgolj z večšostjo v pravilnem načinu izvajanja nečesa dosežemo le to, da se v že nekoliko spremenjenih okoliščinah ne moremo več pravilno odzvati, saj je pravilnost neko zelo toga raven manifestacije resnice, ki gradi togo proceduralno adekvacijo. Toga stopnja adekvacije, kot smo že videli, za togo stopnjo pravilnosti (resnica kot pravilnost) zakriva primarno svobodo oz. prostost puščanja biti kot izvirno izhodišče etosa mišljenja. *Praxis* v pravem pomenu besede, kot samoprisvajajoče delovanje, ki nima smotrov izven sebe, se vzpostavlja šele preko odmika od zgolj navad. Ta vidik posebej izpostavlja Kant v svojem zavračanju mehanike kot nasprotja svobode (Elberfeldt 2011, 206).

Navade, rutina itd., so torej obeležja tehnike, preslikane nazaj na človeškost človeka kot zakritje njene temeljne sopripadnosti z bitjo. Vnaprejšnja določenost z navadami pomeni zapiranje možnosti bitnih načinov, saj formula adekvacije, če jo tematsko, meditativno ne povežemo nazaj na njeno predizjavno območje nanašanja, če jo torej ne spravimo nazaj v odnos do tega območja, zelo togo omeji način vznikanja sveta (izvirni *poiesis*) ali pa ga povsem zapre.¹²

V kontekstu naše tematizacije meditativnega zadržanja v navezavi na *melete* zato zadržanja ni ustrezno obravnavati le na tehnični način. Vaje imajo tako poietično in praktično razsežnost, so proizvajanje in delovanje, vendar proizvajanje na način, ki presega zgolj večšost. Morda kaže tudi v tem iskati razlog, da avtorji, kot sta Pavzanij in Cicero, navajajo tradicijo, po kateri je *Melete* ime ene od treh t. i. titaničnih muz, tj. muzi vaje. V tem smislu torej vaje lahko odpirajo pot navdihu muz, lahko pa so tudi že same do neke mere dane po navdihu, če le-tega razumemo tudi v performativni razsežnosti. Meditacija kot vaja v zadržanju se torej nikdar ne bi smela povezovati z zgolj tehnično proceduralnostjo, če naj se z njo odpira vmesje, zajeto v korenu **med*, če naj torej omogoči mišljenju, da iz odprtosti tega vmesja zadobi mero. Zadržanje nas zadržuje v varovanju pred tem, da bi izgubili mišljenje v zapadlosti v nek tehnično proceduralno določen način prebivanja.

12 Če vzamemo za primer že omenjene vaje v umiranju (*melete thanatou*), potem lahko sedaj vidimo, da je ta vaja pravzaprav vaja v odvajanju od načina prebivanja, določenega z navadami, ki opredeljujejo naše t. i. telesno življenje in da torej ni toliko vaja v navajanju na smrt kot vaja v odvajanju od vsega, kar smo tako ali drugače spustili v svojo bližino kot navado. Drugače povedano, to je vaja v odvajanju od slepila bližine oz. od navidezne bližine življenju tam, kjer smo dejansko določeni z navadami in sicer s tematsko vzpostavljeno razdaljo. V nekem smislu je še več kot to, je odpiranje možnosti transformacije kot možnosti biti. *Melete thanatou* ne zapira vznikanja sveta, temveč ga odpira v najskrajnejši možnosti biti in v tem smislu učinkovanje naših del po smrti kaže, v kakšni meri se, svetotvorno, z našim odhodom odprejo nove bitne možnosti.

Naš premislek zadržanja nas je torej pripeljal do ugotovitve, da zadržanje mišljenja tematsko povzema vase predprestavno in predizjavno zadržanje in s tem mišljenje sprosti v prostor, ki misli daje mero. Zadržanje mišljenja tem smislu razumemo kot tematsko vajo, ki privaja v mišljenje mero in v tem privaja mišljenje nazaj v bit. Za razliko od adekvacijskega mišljenja izjavnega ujemanja kot nahajanja resnice resničnosti v izjavni pravilnosti je pri tem intencionalna struktura mišljenja tematsko odprta in lahko vase povzame globlje, predzavestne, svet odpirajoče momentu. Pri tem ko nosi obeležja veččnosti (*techne*) v ponovitvenih sekvencah spusta v predpredstavno in predizjavno in dviga nazaj v predstavljajoče in izjavno mišljenje v zadržanju ohranja odprtost v odprto biti.

Zadržanje mišljenja je v tem smislu tudi varovanje mišljenja.

Bibliografija

198

- EPICTETUS (1998) *Discourses, Book I*, prevedel Robert F. Dobbin. Oxford: Oxford University Press.
- GRAVER, Margaret R. (2007) *Stoicism and emotion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HEIDEGGER, Martin (1966) *Izbrane razprave*, prevedel Ivo Urbančič. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- (1977) »Der Ursprung des Kunstwerkes«, v: HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann, str. 1–74.
- (1990) *Identiteta in diferenca*, prevedel Tine Hribar. Maribor: Založba Obzorja.
- (1995) »Konec filozofije in naloga mišljenja«, v: Phainomena, št. 13-14, prevedel Tine Hribar. Ljubljana: Nova revija.
- (1995) »Čas in bit«, v: revija Problemi št. 1-2, prev. Uroš Grilc. Ljubljana: Analecta.
- (1997a) *Bessinnung*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- (1997b) *Bit in čas*, prevedli Tine Hribar, Valentin Kalan, Dean Komel, Andrina Tonkli Komel, Aleš Košar in Ivan Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.
- (1997c) *Vom Wesen der Wahrheit* (8., dopolnjena izdaja). Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- (1998) »Poreklo umetnosti in določitev mišljenja«, v: Phainomena, št. 25-26, prevedel Samo Krušič. Ljubljana: Nova revija.
- (2000) *Über den Humanismus* (10., dopolnjena izdaja). Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- (2001) »Physis – narava, o njenem bistvu in pojmu«, v: Phainomena, št. 35-36, prevedel Valentin Kalan. Ljubljana: Nova revija.
- (2001) *Sein und Wahrheit*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- (2002) *Identität und Differenz*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- (2003a) *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.

- (2003b) *Predavanja in sestavki*, prevedli Tine Hribar, Andrina Tonkli Komel, Aleš Košar in Ivan Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.
- (2005) *Seminare*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- KOMEL, Dean (1999) »Das Geheimnis des Begegnens«, v: KOMEL, Dean (ur.) *An-näherungen – Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit*. Ljubljana: Založba Nova revija.
- (2007) »Heideggrova opredelitev bistva resnice in spis Platonov nauk o resnici«, v: KOMEL, Dean *Resnica in resničnost sodobnosti*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete, str. 29–49.
- (2007) »O izkustvu umetnosti«, v: Nova revija, št. 295–296. Ljubljana: Nova revija, str. 219–230.
- BEAUFRET, Jean (2006) *Dialogue with Heidegger – Greek Philosophy*, prevedel Mark Sinclair. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
- ELBERFELDT, Rolf (2004): Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden des interkulturellen Philosophierens*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- (2011): »Kantov nauk o vrlinah in budistična praksa vaj«, prevedel Robert Simonič, v: *Phainomena* 76–77–78. Ljubljana, Nova revija, str. 199–219.
- FOUCAULT, Michel (2010) *Zgodovina seksualnosti*, prevedel Brane Mozetič. Ljubljana: ŠKUC
- HADOT, Pierre (2004) *What is ancient philosophy?*, prevedel Michael Chase. Cambridge in London: Harvard University Press.
- KALAN, Valentin (2001) »Heideggrovo razumevanje physis kot a-letheia«, v: *Phainomena*, št. 35–36. Ljubljana: Nova revija.
- KETTERING, Emil (1987) *Nähe: das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- KUBE, Jorge (1996) *Techne und arete*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- LUCKNER, Andreas (2008) *Heidegger und das Denken der Technik*. Bielefeld: transcript Verlag.
- PLATON (2004) *Zbrana dela*, prevedel Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva založba.
- SENECA (2007) *Selected Philosophical Letters*, prevedel Brad Inwood. Oxford: Oxford University Press.
- SIMONIČ, Robert (2006) »Vprašanje bistva v Heideggrovem spisu O bistvu resnice«, v: *Phainomena* 55–56. Ljubljana, Nova revija, str. 157–170.
- (2008): »O razmerju človeka in tehnike onkraj instrumentalnosti«, v: *Phainomena* 64–65. Ljubljana, Nova revija, str. 137–150.
- URBANČIČ, Ivan (2004) *Nevarnost biti*. Ljubljana: Nova revija.
- URBANČIČ, Ivan (2011) *Zgodovina Nihilizma*. Ljubljana: Slovenska matica.