

Martin Heidegger

UTEMELJITEV METAFIZIKE V ANTROPOLOGIJI

§ 36. Položeni temelj in donesek Kantove utemeljitve metafizike

87

Ko smo preleteli posamezne stadije Kantove utemeljitve, se je izkazalo, kako ta nazadnje naleti na transcendentalno moč umišljanja [transcendentale Einbildungskraft] kot temelj notranje možnosti ontološke sinteze, tj. transcendence. Je torej ta ugotovitev temelja oz. njegova izvirnejša razlaga kot časovnost, donesek [das Ergebnis] Kantove utemeljitve? Ali pa njegova utemeljitev izkazuje nekaj drugega? Za ugotovitev imenovanega rezultata seveda ne bi bil potreben napor, da bi utemeljitev zares predočili v njenem notranjem dogajanju. Navajanje ustreznih citatov o centralni funkciji transcendentalne moči umišljanja v transcendentalni dedukciji in v transcendentalnem shematizmu bi zadostovalo. Če pa izid ni v vedenju, da tvori transcendentalna moč umišljanja temelj, kaj pa naj bi utemeljitev potem podala drugega?

Če izid utemeljitve ni v njenem »rezultatu«, potem moramo vprašati, kaj utemeljitev v svojem dogajanju kot takem razodeva za problem utemeljevanja metafizike. Kaj se dogodi v Kantovi utemeljitvi? Nič manjšega kot to:

utemeljevanje notranje možnosti ontologije je izdelano kot odstrtje transcende-
nce, tj. subjektivitete človeškega subjekta.

Vprašanje po bistvu metafizike je vprašanje po enotnosti temeljnih zmož-
nosti človeške »čudi« [das Gemüt]. Kantova utemeljitev prinese: utemelje-
vanje metafizike je vpraševanje po človeku, tj. antropologija.

Toda ali ni že v prvem poskusu, da bi Kantovo utemeljitev doveli izvirneje,¹
propadel povratek k njegovi antropologiji? Gotovo, kolikor se je pokazalo,
da je ravno to, kar nudi antropologija glede razlage spoznanja in njegovih
dveh virov, ravno prek kritike čistega uma obelodanjeno v izvirnejši podobi.
Toda iz tega zdaj sledi le, da je tista antropologija, ki jo je izdelal Kant,
empirična in ne zadostuje transcendentalni problematiki, da torej ni čista.
To pa zdaj zaostri zahtevo zadostne, tj. »filozofske« antropologije za name-
nom utemeljitve metafizike.

88

Da je izid Kantove utemeljitve v uvidu v nujno sovisje med antropologijo in
metafiziko, je moč nedvoumno potrditi celo z Kantovimi lastnimi izjavami.
Kantova utemeljitev metafizike meri na utemeljevanje »metafizike konč-
nega smotra« [Metaphysik im Endzweck], specialne metafizike, h kateri
spadajo tri discipline: kozmologija, psihologija in teologija. Utemeljevanje
pa mora kot kritika čistega uma razumeti te tri v njihovem najbolj notranjem
bistvu, če naj bi razumeli metafiziko kot »naravno sposobnost [Naturanla-
ge] človeka« v njeni možnosti in meji. Najbolj notranje bistvo človeškega
uma se oznanja v tistih interesih, ki ga kot človeškega ves čas zaposlujejo.
»Ves interes mojega uma (tako spekulativni kot praktični) se poenoti v
sledеča tri vprašanja:

1. Kaj zmorem vedeti?
2. Kaj naj storim?
3. Kaj smem upati?«²

¹ Prim. § 26, str. 117 in naprej.

² A 804, B 832 i. d.

Ta tri vprašanja pa so tista, katerim so dodeljene tri discipline metafizike kot *metafizike specialis*. Človeška vednost zadeva naravo v najširšem smislu navzočega (kozmozologija), delovanje je ravnanje človeka in zadeva njegovo osebnost in svobodo (psihologija), upanje meri na neumrljivost kot blaženost, tj. združenje [Einigung] z Bogom (teologija). Ti trije izvorni interesi človeka ne določajo kot naravno bitje, temveč kot »svetovljana« [Weltbürger]. Tvorijo predmet filozofije v »svetovljanski nameri«, torej področje prave [eigentlich] filozofije. Zato pravi Kant v Uvodu k njegovi Predavanjem iz logike, kjer sploh razvije pojem filozofije: »V tem svetovljanskem pomenu lahko polje filozofije zvedemo na sledeča vprašanja:

1. Kaj zmorem vedeti?
2. Kaj naj storim?
3. Kaj smem upati?
4. Kaj je človek?«³

Tu se ob navedenih treh vprašanjih pojavi četrto. Ni to četrto vprašanje po človeku prvim trem dodano zunanje in poleg tega odvečno, če pomislimo, da *psihologia rationalis* kot disciplina *metafizike specialis* vendar že obravnava človeka?

Vendar Kant tega vprašanja prvim trem ni zgolj pristavil, temveč pravi: »Pravzaprav bi lahko vse to prištel k antropologiji, ker se prva tri vprašanja navezujejo na četrto.«⁴

S tem je Kant sam nedvoumno izgovoril pravi izid svoje utemeljitve metafizike. Poskus ponovitve utemeljitve je tako dobil jasno napotilo glede svoje naloge. Sicer Kant govori o antropologiji le na splošno. Sledeč temu, kar smo pretresali zgoraj, je nedvoumno, da lahko le filozofska antropologija prevzame utemeljitev prave filozofije, *metafizike specialis*. Pa ne bo pono-

³ WW (Cass.) VIII, str. 343.

⁴ *ibid.*, str. 334.

vitev Kantove utemeljitve imela za pravo nalogo sistematsko razdelavo »filozofske antropologije« in bi tako že pred tem morala določiti idejo taiste?

§ 37. Ideja filozofske antropologije

Kaj spada k filozofski antropologiji? Kaj je sploh antropologija in s čim [wodurch] postane filozofska? Antropologija pomeni: veda o človeku [Menschenkunde]. Zaobsega vse, kar je moč zvedeti glede narave človeka kot telesno-duševnega-duhovnega bitja. V področje antropologije pa ne padejo le lastnosti človeka, ki jih je mogoče ugotavljati kot navzoče, kot te določene *species* za razliko od živali in rastline, temveč tudi njegove skrite dispozicije [Anlagen], razlike karakterja, rase, spola. In kolikor se človek ne pojavlja le kot naravno bitje, temveč deluje in ustvarja, mora antropologija poskušati zajeti tudi to, kar človek kot delujoči zmore in kar naj »naredi iz sebe«. Njegova zmožnost in najstvo končno vsakokrat temeljita na temeljnih postavkah, ki jih človek kot tak lahko zavzame, in ki jih mi imenujemo »svetovni nazoni«, katerih »psihologija« zaobsega celoto vede o človeku.

Kar se tu, v antropologiji kot somatskem, biološkem, psihološkem motrenju človeka steka kot karakterologija, psihoanaliza, etnologija, pedagoška psihologija, kulturna morfologija in tipologija svetovnih nazorov, ni nepregledno le vsebinsko, temveč je v temelju različno predvsem po načinu zastavitve vprašanja, po zahtevi utemeljevanja, po nameri prikazovanja in sporočanja in končno, po vodilnih predpostavkah. Kolikor je mogoče vse to in končno celoto bivajočega na kakršen koli način navezati na človeka in jo potemtakem lahko prištejemo k antropologiji, postane ta tako zaobsegajoča, da njena ideja ponikne v popolno nedoločnost.

Antropologija danes namreč že davno ni več naziv za disciplino, temveč beseda označuje temeljno tendenco današnje pozicije [Stellung] človeka do samega sebe in celote bivajočega. Sledeč tej temeljni poziciji je nekaj spoznano in razumeto le, če je antropološko pojasnjeno. Antropologija ne išče le resnice o človeku, temveč zdaj terja odločitve o tem, kaj lahko resnica sploh pomeni.

Nobena doba ni vedela tako veliko o človeku in toliko raznovrstnega, kot današnja. Nobena doba svoje vednosti o človeku ni prikazala tako vsiljivo in očarljivo kot današnja. Nobena doba doslej ni zmogla te vednosti ponuditi tako hitro in zlahka kot današnja. Nobena doba pa ni vedela manj, kaj človek je, kot današnja. Nobenemu času ni človek postal tako vprašljiv, kot današnjemu.⁵

Toda ali nista prav širina in nemir antropološkega spraševanja primerna za nastanek filozofske antropologije in za to, da bi se prizadevanje zanjo še posebno okrepilo? Ali ni z idejo filozofske antropologije dobljena tista disciplina, na katero se mora osrediniti celota filozofije?

Max Scheler je že pred leti govoril o tej filozofski antropologiji: »V določenem razumevanju je moč vse centralne probleme filozofije zvesti na vprašanje, kaj je človek in kateri metafizični položaj in lego zavzema znotraj celote biti, sveta in boga.«⁶ A Scheler je tudi še posebej ostro videl, da se mnogovrstnosti določil o bistvu človeka ne da preprosto stlačiti v eno skupno definicijo: »Človek je tako široka, pisana, mnogovrstna reč, da so vse definicije prekratke. Ima mnogo strani [Enden].«⁷ Zato se je Scheler trudil, v zadnjih letih okrepljeno in z novo plodnostjo, ne le da bi dobil enotno idejo človeka, ampak prav tako, da bi razdelal bistvene težave in zaplete te naloge.⁸ Morda pa temeljna težava filozofske antropologije ni v nalogi zadobitve sistematične enotnosti bistvenih določil o tem raznovrstnem bitju, temveč v samem pojmu, težava, o kateri nas ne more več slepiti niti najbogatejša in najglasnejša antropološka vednost.

S čim [wodurch] postane antropologija sploh filozofska? Gre le za to, da se njena spoznanja razlikujejo od kake empirične antropologije po stopnji

⁵ Prim. Max Scheler, *Položaj človeka v kozmosu* (Die Stellung des Menschen im Kosmos), 1928, str. 13 i. d.

⁶ Prim. *O ideji človeka* (Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und Aufsätze), I. zvezek, 1915, str. 319 — V drugi in tretji izdaji izšlo pod naslovom »O padcu vrednot (Vom Umsturz der Werte)«.

⁷ ibid. str. 324.

⁸ Prim. *Položaj človeka v kozmosu*.

občosti, pri čemer pa stalno ostaja vprašljivo, pri kateri stopnji občosti preneha empirično spoznanje in se pričenja filozofsko.

Gotovo lahko neko antropologijo imenujemo filozofsko, kolikor je njena metoda filozofska, na primer v smislu opazovanja bistva človeka. To potlej cilja na to, da se bivajoče, ki ga imenujemo človek, razlikuje od rastline in živali in od ostalih področij bivajočega in s tem izdelava specifičen bistveni ustroj te določene regije bivajočega. Filozofska antropologija potem postane regionalna ontologija človeka in kot taka ostane podrejena ostalim ontologijam, ki so z njo vred razdeljene na celotno področje bivajočega. Tako razumljena filozofska antropologija ni brez nadaljnega in še zlasti ne na temelju notranje strukture njene problematike center filozofije.

92

Antropologija pa je lahko filozofska tudi, kolikor kot antropologija določa bodisi cilj filozofije ali izhodišče taiste ali pa oboje hkrati. Če ima filozofija za cilj izdelavo svetovnega nazora, potem bo antropologija morala omejiti »položaj človeka v kozmosu«. In če človek velja za tisto bivajoče, ki je v redu utemeljevanja absolutno gotovega spoznanja nasploh prvo dano in najbolj gotovo, potem mora tako načrtovana izgradnja filozofije privedi človeško subjektiviteto v centralni nastavek. Prva naloga se lahko zedini z drugo in obe se lahko, kot antropološki gledanji, poslužita metode in izidov regionalne ontologije človeka.

Toda prav iz teh raznolikih možnosti omejitve filozofskega značaja kake antropologije se porodi nedoločenost te ideje. Nedoločenost se stopnjuje, če imamo pred očmi mnogovrstnost empirično-antropoloških spoznanj, ki vsako filozofsko antropologijo zasnavljajo vsaj v izhodišču.

Ne glede na to, kako naravna in samoumevna je ideja filozofske antropologije kljub njeni večpomenskosti, tako neubranljivo si vedno znova pri-skrbi veljavo in s tako nujno v filozofiji vedno znova pobijamo »antropologizem«. Ideja filozofske antropologije ni le zadostno določena, njena funkcija v celoti filozofije ostaja nerazčiščena in neodločena.

Ta manko ima svoj temelj v notranji meji ideje filozofske antropologije.

Sama namreč ni izrecno utemeljena iz bistva filozofije, temveč glede na sprva zunanje sprejeti cilj filozofije in zastavljena v njenem možnem izhodišču. Tako določitev te ideje končno konča v tem, da antropologija predstavlja neko možno zbirno korito za centralne filozofske probleme – karakteristika, katere zunanost in filozofska vprašljivost bije v oči.

A če že antropologija na določen način v sebi zbira vse centralne probleme filozofije, zakaj jih je moč zvesti na vprašanje kaj je človek? Se jih da zvesti nanj le, če nam pade na pamet, da bi se lotili česa takega ali pa jih moramo zvesti nazaj na to vprašanje? Če jih moramo, kje je temelj te nujnosti? Morda v tem, da centralni problemi filozofije prihajajo iz človeka, pa ne v tem smislu, da jih človek postavlja, temveč tako, da imajo v svoji notranji vsebini nek odnos do njega? Koliko vsi centralni filozofski problemi domujejo v bistvu človeka? Kateri so sploh centralni problemi in kje leži ta center? Kaj je filozofiranje, da ima njegova problematika tak center, udomačen [beheimatet] v bistvu človeka?

Dokler ta vprašanja niso razmotana in določena v njihovi notranji sistematiki, ni mogoče videti niti notranje meje filozofske antropologije. Če teh vprašanj ne obravnavamo nasploh, umanjajo tla za moč odločanja o bistvu, upravičenosti in funkciji filozofske antropologije znotraj filozofije.

Vedno znova se bodo ponujali poskusi filozofske antropologije z razumljivimi argumenti in bodo lahko zatrjevali centralno pozicijo te discipline, ne da bi jo utemeljili iz bistva filozofije. Vedno znova se bodo lahko nasprotniki antropologije sklicevali na to, da človek ne spada v center bivajočega, temveč da »poleg njega« obstaja »morje« bivajočega – zavračanje centralnega položaja filozofske antropologije, ki ni nič bolj filozofska kot njeno zatrjevanje.

Tako kritičen premislek ideje filozofske antropologije ne izkaže le njene nedoločenosti in notranje meje, temveč predvsem naredi očitno, da manjkata še zlasti tla in okvir za tako načelno vprašanje po njenem bistvu.

Zato bi bilo preuranjeno, če bi le zato, ker Kant ta tri vprašanja pristne

metafizike zvede na četrto, kaj je človek, to vprašanje dojeni kot antropološko in bi utemeljitev metafizike prenesli na filozofsko antropologijo. Antropologija ne utemeljuje že zategadelj, ker je antropologija, ne metafizika.

Pa ni bil pravi izid Kantove utemeljitve prav to sovisje vprašanja po bistvu človeka z utemeljevanjem metafizike? Ne bi moralo to sovisje voditi naloge utemeljitve, ki jo moramo ponoviti?

Toda kritika ideje filozofske antropologije kaže, da ne zadostuje, da enostavno zastavimo četrto vprašanje, kaj je človek. Nasprotno, nedoločenost tega vprašanja nakazuje, da smo se na koncu polastili še ne odločujočega izida Kantove utemeljitve.

§ 38. Vprašanje po bistvu človeka in pravi izid Kantove utemeljitve

94 Vse bolj in bolj se kaže, da pravemu izidu Kantove utemeljitve ne pridemo blizu, dokler se držimo kake definicije ali formulirane teze. Pristnemu Kantovemu filozofiranju se približamo le tedaj, če še odločneje kot doslej z vprašanji ne zasledujemo, kaj Kant pravi, temveč to, kaj se zgodi v njegovi utemeljitvi. Zgoraj izvedena izvirnejša razlaga *Kritike čistega uma* meri edinole na sprostitev tega dogajanja.

Kaj pa se je pravzaprav izkazalo v dogajanju Kantove utemeljitve? Ne to, da je transcendentalna moč umišljanja položen temelj, niti da ta utemeljitev postane vprašanje po bistvu človeškega uma, temveč da se Kant pri razkrievanju subjektivitete subjekta umakne temelju, ki ga je sam položil.

Ali ta umik ne spada k izidu? Kaj se zgodi v njem? Nekonsekvenca, ki naj bi jo zaračunali Kantu? Sta umik in to, da ni šel do konca, zgolj nekaj negativnega? Nikakor. Razodevata, da si Kant ob svoji utemeljitvi sam spodkoplje tla, na katera je ob začetku postavil kritiko. Pojem čistega uma in

* V originalu: »Das Hineinfragen in die Subjektivität des Subjektes, die »subjektive Deduktion« führt ins Dunkel.«

enotnost čistega čutnega uma postaneta problem. Spraševanje v subjektiviteto subjekta, »subjektivna dedukcija« vodi v temó, zavaja.* Kant se ne sklicuje na svojo antropologijo le zato, ker je ta empirična in ni čista, temveč zato, ker v izvajanju utemeljitve s to samo postane vprašljiv način vpraševanja po človeku.

Ni treba iskati odgovora na vprašanje, kaj človek je, temveč moramo sploh vprašati, kako je lahko in mora biti v utemeljitvi metafizike nasploh *vpraševano* po človeku.

Vprašljivost spraševanja po človeku je tista problematika, ki v dogajanju Kantove utemeljitve metafizike sili na svetlo. Zazdaj se kaže: Kantov umik pred temeljem, ki ga je sam odstrl, pred transcendentalno močjo umišljanja, je – z namero rešitve čistega uma, tj. zadržanja lastnih tal – tisto gibanje filozofiranja, ki razodeva vdor tal in s tem brezno metafizike.

Šele iz tega izida zadobi zgoraj izvajana izvirnejša razlaga Kantove utemeljitve svojo upravičenost in utemeljevanje njene nujnosti. Vseh naporov interpretacije ni vodilo ne golo siljenje k izvirnejšemu in tudi ne pametnjakarstvo, temveč edinole naloga sprostiti najbolj notranjo potezo utemeljitve in s tem njeno najlastnejšo problematiko.

Če pa potlej utemeljitev vprašanja kaj je človek ne potisne na stran, mu tudi ne priskrbi jasnega odgovora, temveč omogoči videti ta odgovor v njegovi vprašljivosti, kako je potlej s Kantovim četrtem vprašanjem, na katerega naj bi zvedli *metafiziko specialis* in s tem pristno filozofiranje?

To četrto vprašanje bomo torej lahko postavili tako, kot želi biti postavljeno le, če ga kot vprašanje izdelamo iz sedaj dobljenega razumetja izida utemeljitve in se odpovemo prehitremu odgovoru. Treba se je vprašati: zakaj »se da« ona tri vprašanja (1. Kaj zmorem vedeti?, 2. Kaj naj storim?, 3. Kaj smem upati?) »navezati« na četrto? Zakaj »bi vse to lahko šтели k antro-

* V originalu: »Darin steht ein Können, Sollen und Dürfen der menschlichen Vernunft in Frage.«

pologiji«? Kaj je skupno tem trem vprašanjem, v katerem oziru so enotna, in sicer tako, da jih lahko zvedemo na četrto? Kako mora to samo četrto vprašanje vpraševati, da lahko ona tri enotno sprejme vase in jih nosi?

Najbolj notranji interes človeškega uma se poenoti v omenjena tri vprašanja. V njih vprašujemo po zmožnosti, najstvu in dovoljenosti človeškega uma.* Kjer je vprašljiva neka zmožnost in se hoče omejiti v svojih mejah, je sama že nastajala v neki ne-zmožnosti. Vsemogočnemu bitju ni treba spraševati: kaj zmorem? tj., česa ne zmorem? Sploh mu ni treba tako spraševati, po svojem bistvu sploh ne more postaviti takega vprašanja. Ta ne-zmožnost ni manko, temveč se je slednji manko in »ne« sploh ne dotakneta. Ta, ki sprašuje: kaj zmorem?, s tem oznani končnost. Kar to vprašanje v svojem najbolj notranjem interesu povsem poganja, razodeva končnost v najbolj notranjem svojega bistva.

96

Kjer je vprašljivo neko najstvo, tam sprašujoče bitje lebdi med »da« in »ne«, preganja ga to, česar ne sme. Bitje, ki ga iz temelja zanima tako najstvo, ve zase v svoji še-ne-izpoljenosti, in sicer tako, da mu je vprašljivo, kaj naj sploh stori.* Ta še-ne nečesa še neizpolnjenega oznanja, da je bitje, katerega najbolj notranji interes je pri takem najstvu, v temelju končno.

Kjer je vprašljiva neka dovoljenost [ein Dürfen], tja poseže nekaj, kar je sprašujočemu dovoljeno ali pa mu ostaja prepovedano. Sprašujemo po tem, kaj lahko pričakujemo in kaj ne. Vse pričakovanje pa razodeva neko pogrešanje. Če celo ta potreba izrašča iz najbolj notranjega interesa človeškega uma, potem se ta potrdi kot bistveno končen.

Toda človeški um v teh vprašanjih ne izdaja samo končnosti, ampak njegov najbolj notranji interes meri na to končnost samo. Ne gre mu za to, da bi to zmožnost, najstvo in dovoljenost odstranil, da bi torej izbrisal končnost, temveč narobe, da bi si ravno postal gotov te končnosti, da bi se obdržal v njej.

* »Ein Wesen, das von Grund aus an einem Sollen interessiert ist, weiß sich in einem Nicht-erfüllt-haben, so zwar, daß ihm fraglich ist, was es überhaupt soll.«

Končnost torej čistemu umu ni enostavno pridana, temveč je njegova končnost okončanje [Verendlichung], tj. »skrb« za zmožnost-bití-končen.

Iz tega sledi: človeški um ni končen, ker postavlja tri omenjena vprašanja, temveč obratno: ta vprašanja postavlja, ker je končen in sicer končen tako, da mu tej umnosti gre za to končnost samo. Ker ta tri vprašanja sprašujejo po tem Enem, končnosti, zato »se jih da« navezati na četrto: kaj je človek?

Toda ta tri vprašanja se ne da le navezati na četrto, v sebi niso nič drugega kot to vprašanje, tj. po svojem bistvu morajo biti navezana na to vprašanje. Toda ta naveza [Bezug] je bistveno nujna le takrat, če se je to četrto vprašanje odpovedalo svoji sprva dani splošnosti in nedoločnosti in je bilo privedeno do tiste enopomenskosti, po kateri se v njej sprašuje po končnosti v človeku.

Kot tako vprašanje pa po redosledu ni za prvimi tremi, temveč se preobrazi v prvo, ki iz sebe odpušča ostala tri.

S tem izidom je problem tega vprašanja šele izostren, kljub vsej določenosti vprašanja po človeku, ravno prek njega. Vprašljivo postane, kakšno vprašanje po človeku to vprašanje sploh je, ali sploh še more biti antropološko vprašanje. Tako se šele zdaj pojasni izid Kantove utemeljitve s tako ostrino, da v njej postane vidna izvirnejša možnost ponovitve.

Utemeljitev metafizike temelji v vprašanju po končnosti v človeku sicer tako, da ta končnost zdaj šele lahko postane problem. Utemeljitev metafizike je »razgraditev« (analiza) našega, tj. končnega spoznanja na njegove elemente. Kant jo imenuje »študij naše notranje narave«. ⁹ A ta študij potem ni nobeno poljubno, neusmerjeno spraševanje, temveč je »filozofu celo dolžnost«, ¹⁰ če je problematika, ki jo bistveno vodi, zadovoljivo izvorno in obsežno dojeta ter je od tu problematizirana »notranja narava« »našega« sebe-stva kot končnost v človeku.

⁹ A 703, B 731.

¹⁰ ibid.

»Filozofska antropologija« lahko uči še toliko in to bistvenih spoznanj o človeku, nikoli se ne more upravičiti kot temeljna disciplina filozofije, ker je antropologija. Nasprotno: v sebi skriva stalno nevarnost, da ostaja skrita nujnost, da bi šele izoblikovali vprašanje po človeku z namero utemeljitve metafizike.

Da in kako tudi »filozofska antropologija« – zunaj problema utemeljitve metafizike – predstavlja svojevrstno nalogo, tega tu ne moremo obravnavati.

Prevedel Aleš Košar*

* Prevedeno iz: *Kant und das Problem der Metaphysik*, HGA, zv. 3, str. 185–197, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.
