

Heideggerjevo mišljenje biti in konec filozofije

Apologija Heideggerja

Ko je bila l. 2004 objavljena moja knjiga *Usodna misel*,¹ se je iz kroga "krščanskih" zagovornikov Heideggerja med drugim pojavila tudi ugotovitev, da je to delo "eminenten poseg v slovenski kulturni prostor", predvsem zato, ker Heidegger, ki mu je v knjigi namenjena osrednja pozornost "zavzema v slovenski filozofski pokrajini visoko mesto in doživlja nemajhno recepcijo tudi v krščanskih krogih". Prav to dejstvo je "neposredni povod" odziva na mojo knjigo. Tenor kritike, ki je hkrati obramba Heideggerjeve misli, se kaže predvsem v trditvah, da kdo, ki razmišlja v kategorijah aristotelsko-tomistične filozofije, pač ne more resnično dojeti bistva mišljenja biti "velikega" misleca, še posebej, če prebira Heideggerja zgolj "tehnično", ne pa na miselni ravni.

Glavni problem mojega dela naj bi bil v "vehemenci" (silovitosti) "zagovora aristotelsko-tomistične metafizike", v kateri se - po mnenju postmodernistov, katerih krušni oče je Heidegger - že sam na sebi "skriva moment nasilja", ki ga je krščanska filozofija premalo reflektirala "in se zoperstavlja krščanskemu oznanilu". Pri vsem tem mi je sicer atestirano, da sem pri navajanju Heideggerjevih "izjemno spornih političnih in etičnih potez ... upravičeno oster in bi lahko bil celo bolj", toda na "miselni ravni" pač naj ne bi bil sposoben "soočenja z zahtevno filozofsko mislijo".

Stvar je torej v tem, da je Heidegger na ravni etike in politike sicer skrajno sporna osebnost, toda to naj ne bi imelo dosti opraviti z njegovim mišljenjem biti, na katerega se naslanja vrsta postmodernih mislecev,

med njimi tudi "krščanski krogi", ki so vpejali "hermenevtično dobo razuma" - kakor jo je poimenoval Jean Greisch, eden izmed Heideggerjevih adeptov.

Seveda je razumljivo, da tisti, ki so našli pot v filozofijo prek Heideggerja, skušajo njegovo mišljenje razbremeniti politično-praktične hipoteke, ki nikakor ni majhna. Toda, ali lahko ločimo njegovo mišljenje biti od praktične drže, ki jo je to mišljenje navdihovalo. Skratka, ali lahko umetno ločimo Heideggerja-misleca od Heideggerja-praktika? Dejansko imamo vrsto konstruktov, ki nočejo priznati, da obstaja globlja vez med mislijo in dejanjem "velikega misleca", ki menda misli v bistvenih relacijah.

Da bi ločil Heideggerjevo življenjsko držo od njegove filozofije, si je njegov učenec R. Rorty izmislil genialno konstrukcijo, s katero je hotel prikazati, da filozofsko delo "velikega misleca" in "nravni značaj" nimata dosti skupnega. Nravni značaj kake osebe naj bi bil "odvisen od slučajnih danosti v njenem življenju", medtem ko njeno delo s tem ni nujno prizadeto. Da bi to pojasnil, je skonstruiral nekakšen možni svet, v katerem Heidegger, povezan s svojim antiegalitarnim sodobnikom Thomasom Mannom, prakticira odpor proti Hitlerju. Na koncu predstavitve tega možnega sveta se Rorty vpraša: "Kakšne knjige je pisal Heidegger v tem možnem svetu?" In odgovor se glasi: "Skoraj enake kakor v resničnem svetu". Nato pa nadaljuje: "V našem resničnem svetu je bil Heidegger nacist, strahopeten hinavec in največji evropski mislec našega časa. V možnem svetu, ki sem ga skiciral, je bil precej enak človek. V tem

svetu je imel srečo, da ni mogel postati nacist, in tako je imel manj razloga za laži in hinavščino. V našem svetu je odvrnil svoj obraz in sčasoma iskal pribežališče v histerični tajitvi. Ta tajitev je prinesla s seboj njegov neopravičljivi molk. Toda ta tajitev in molk nam ne povesta veliko o njegovih knjigah, ki jih je napisal. Obratno nam njegove knjige ne povedo dosti o njegovi zatajitvi in molku. V

obeh svetovih je edino, kar povezuje Heideggerjevo politiko in njegove knjige, njegov prezir demokracije.”²

Medtem ko nekateri, npr. *Habermas*, *Derrida*, pričakujejo od Heideggerja neko jasno opravičenje, da bi razbremenili njegovo mišljenje (“Werk” po Rortyju) in njegovo filozofsko “delo” lahko prevzeli kot dediščino, pa za Rortyja to sploh ni nujno, ker naj bi



Daniele Crespi, *Zadnja večerja*, olje na platnu, 1624-25, Milano - Pinacoteca di Brera, Italija

bile to dve različni stvari, kajti v "možnem svetu", prostem nacizmu, bi Heidegger *misli enako* in pisal "enake knjige".

Poseben primer razbremenitve Heideggerjeve filozofije nam podaja *Hannah Arendt*, pri kateri najdemo dvojne različnih ocen njegove misli. Medtem ko Heideggerja l. 1948 filozofsko "dotolče", ga l. 1969 - potem ko ji je l. 1952 rekel, da je bila ona "edina ljubezen njegovega življenja" - ob njegovi osemdesetletnici povzdigne v za navadnega smrtnika nedosegljive višave.

V eseju *Was ist Existenz-Philosophie?* kritično izpostavi, da je to, kar pri Heideggerjevi filozofiji morda izgleda revolucionarno, zgolj "terminološki videz", ki je pravemu ovrednotenju njegove filozofije samo škodoval. Čeprav je Heidegger želel vzpostaviti novo ontologijo, mu to nikdar ni uspelo, kajti drugi del *Biti in časa* ni nikoli izšel. Na vprašanje o smislu biti je podal samo začasen in "v sebi nerazumljiv odgovor, da je to časovnost".³ Nasploh se postavlja vprašanje "ali ni bila Heideggerjeva filozofija zgolj zato tako pretirano resno sprejeta, ker se ukvarja z zelo resnimi stvarmi. S svojim političnim ravnanjem nas je Heidegger vsekakor več ko posvaril, da je ne smemo vzeti zares".⁴ Pri tem je še navedek o Kantu, da je tako rekoč *on* "tajni začetnik novejših filozofije" in ostaja do danes "njen skrivni kralj".⁵

L. 1969 pa objavi Arendtova članek z naslovom *Martin Heidegger je star osemdeset let*.⁶ V njem nenadoma postane Heidegger "skrivni kralj filozofije", in to že od njegovega prvega nastopa v Freiburgu (1929). Celoten članek je en sam slavospev Heideggerju. Posebnost je vzpostavitev prehoda med mišljenjem in politiko, pri čemer je prehod predstavljen kot mišljenju tuj in poguben. Ob tem se Arendtova sklicuje na Aristotela, ki na primeru Platona svari pred takšnim korakom. Tudi Heidegger, tako filozofinja, je enkrat popustil

skušnjavi, spremenil svoje domovališče in se vključil v "svet človeških zadev".

Avtorica, ki je znana po svojem delu *Vita activa*, govori o "mišljenju" kot "domovališču" (Wohnsitz) misleca in ga postavi onstran vseh "človeških zadev", kajti sprememba tega "domovališča", tj. dejavna vključitev v "človeške zadeve", nujno vodi v pogubo. "Mišljenje" in "človeške zadeve" (menschliche Angelegenheiten) naj bi bili dve temeljno različni in nezdružljivi "domovališči". Domovališče misleca je visoko dvignjeno nad zadeve ulice. "Mišljenje" in "dejanje" (za Hannah Arendt je sicer aktivno življenje vedno že politično dejanje) sta v primeru Heideggerja nezdružljiva. Mislec, ki je dvignjen nad banalnosti "človeških zadev", nujno zavozi, če se spusti v "politično" dejanje. Tu je primer Platona, tu je primer Heideggerja. Da pa je "mislec" Heidegger povzdignil Hitlerja v edino "resničnost" in "zakon", Arendtova enostavno spregleda. Morda pa tudi ne, in zato postavi "domovališče" "misleca" visoko nad ulico (die Gosse). "Mislec" svoje "domovališče" samo za kratek čas spremeni, potem pa se vanj vrne, kot da se ni medtem nič zgodilo. Toda sam Heidegger postavlja s svojimi "dejanji" to hermenevtiko nedolžnosti na laž, čeprav z esteticistično vzpostavitev enotnosti med filozofijo in politiko obenem sam pristaja na tako hermenevtiko.

Celo *Gadamer*, sicer eden velikih apologetov Heideggerja, pravi, da iz občudovanja velikega misleca pogosto razlagajo, kako naj bi njegova politika ne imela nič opraviti z njegovo filozofijo. Pri tem pa taki razlagalci sploh ne opazijo, "kako žaljiva je takšna obramba velikega misleca". Potem pa govori o politični iluziji, ki da je "s politično resničnostjo imela vedno manj skupnega", o "takratnih sanjah", ki jih je Heidegger "sanjal naprej".⁷ Govor je torej o "zablodi", "iluziji", "sanjah". Toda, ali ni žaljivo za tako pomembnega misleca, za velikega misleca, tudi to, da je politično

tako temeljito zablodil? Ali ne bi mogli reči tudi o nacizmu, da je bil politična iluzija, zabloda, ki je s politično resničnostjo imela vedno manj skupnega?

E. Nolte v delu o *Politiki in zgodovini v življenju in mišljenju* govori "o tragični veličini" Heideggerja. Končno je bil njegov namen orientirati Nemčijo ob paradigmi grške polis, v čemer pa je bil neuspešen in je verjetno moral nasesti. Toda brodolom neke velike stvari je vendar bolj vreden pozornosti kakor pa dovršitev česa majhnega. V tem smislu moramo dati prav njegovim besedam: "Wer groß denkt, muß groß irren."⁸ In v članku *Filozofija in nacionalsocializem* zapiše, "da sta bila Heideggerjev angažma l. 1933 in njegov uvid 1934 v svoji zmoti bolj filozofska kot pravilnost (Richtigkeit) nespremenljivo distancirane in nad vse cenjene drže Nicolaja Hartmanna".⁹

Filozofski pomen Heideggerja v primerjavi s filozofskim pomenom Hartmanna je izražen tako, da kdor veliko misli, bi se moral ne samo veliko motiti, ampak kdor se veliko moti, mora tudi še misliti veliko, pri čemer v enem in drugem primeru ne moremo več razlikovati resnice ene izjave in pravilnost drže: njun edini skupni negat je zmota. Poleg tega uporablja Nolte napačne besede. Za Heideggerjevo pozicijo bi moral uporabiti besede kakor "bolj izvirno", "bolj začetno", "bolj bistveno", "bolj miselno". Kajti Heidegger svoje "mišljenje" radikalno razlikuje od filozofije. To razlikovanje ima opraviti med drugim z vprašanjem "resnice", ta pa je v Heideggerjevem "izvirnem" pomenu besede *aletheia*, nezakritost. Ta izvirni pomen pa je prišel v pozabo in "resnica" je postala "pravilnost". To naj bi se zgodilo že pri Platonu, s čimer se tudi začne metafizika oz. filozofija. K "resnici" v izvirnem smislu spada tudi "ne-resnica", "zabloda" (Irre). V tem horizontu formulira Heidegger stavek "Wer groß denkt, muß groß irren", na katerega se sklicuje Nol-

te.¹⁰ Pred tem pa govori Heidegger o treh nevarnostih, ki grozijo "mišljenju" in sklene: "Die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren" (Huda in zato blodna nevarnost je filozofiranje).¹¹

Heideggerjevo mišljenje biti je dejansko po *Biti in času* doživelo razvoj, ki je vodil v intelektualno katastrofo, in to ne le zaradi pomanjkanja intelektualne zgornosti, temveč še bolj zaradi izredne sovražnosti do intelekta, kar se kaže posebno v stavkih njegove pozne *einaiologije* (nauka o biti), ki so zelo daleč od sfere intelekta. V *Biti in času* še mojstrsko uporablja instrumentarij uma, da bi omejil njegove upravičene zahteve, kasneje pa se vedno bolj izgublja v iracionalnostih.

Heideggerjev učenec, ki se je pozneje od njega ločil, Hans Ebeling, že v *Biti in času* lokalizira težnjo po odpravi filozofije. Gre, kakor pravi, za "najbriljantnejši poskus uničenja novodobne teorije subjekta in hkrati tudi že za nekakšen avtodestruktiven bes, na koncu katerega je uničenje filozofije, kakor tudi uničenje politike. Heidegger v *Biti in času* še ni preusvojil propada politike, toda, in hujše: že propad svoje lastne filozofije."¹² Na žalost so še redki, ki so zmožni poimenovati to "virulentno strahoto", toda Ebeling upa, da bo to nekoč le "večinski uvid", čeprav verjetno tega še dolgo ne bomo doživeli.

Resnična filozofija je philosophia perennis

Filozofija pomeni interpretacijo celotne resničnosti. Bistvena naloga filozofije je predvsem zgraditev duhovnega kozmosa, ki naj bi bil čim bolj objektivni odraz resničnosti. Zato ima prav Jacques Maritain, ki pravi, "da je filozof tu zato, da spoznava od jaza neodvisno resničnost in izhajajoč iz nje postavlja svoja vprašanja". Vsi tisti misleci pa, ki začenjajo z mišljenjem in v njem tudi ostanejo, so enostavno *ideozofi*, ne filozofi. "Filozof ne more biti idealist!" To je za Maritaina "ak-

siomatična resnica". Idealisti "so kot logiki, ki zavržejo razum, kot matematiki, ki nočejo imeti opravka z enoto in dvojstvom, ali kot biologi, ki zatajijo življenje".¹³ In sem spada nedvomno tudi Heidegger, čigar metafizični etos "se neprestano muči in vodi, obseden od skrbi za bit, nekakšen tragičen boj proti ničnosti mišljenja, ki izvira iz fenomenologije". V svoji pozni filozofiji "išče pribežališče pri pesnikih in teogoničnih silah njihovega jezika". Tako pa dejansko daje "najvažnejši dokaz za odsotnost filozofije v našem času".¹⁴

Nedvomno gre lahko filozofija po različnih poteh, iz česar sledi tudi pluralizem filozofskih nauk, ne sicer kot nekaj normalnega, ampak kot to, kar neizogibno nastopi kot dejansko normalno glede na pogoje, pod katerimi deluje človeška subjektivnost pri filozofiji. Tako dobimo tudi jasno nasprotujoča si stališča, čeprav na ravni zdravega razuma stremimo za nekim pragmatičnim konsenzom in poskušamo uveljaviti konkretno humano toleranco. Toda če opustimo idejo filozofije in filozofsko mišljenje, argumentacijo pa zamenjajo celo pesništvo, fantastika, molk ali kaka zožena pragmatika, potem je vsak dialog med različnimi stališči nemogoč. Takšne "pluralnosti" se ne da prakticirati. To velja še posebej za postmoderno tezo o "pluralnosti resnic", ki vztraja na nerazrešljivem nasprotju pozicij, kjer izgine sleherna gotovost.

Moja knjiga *Usodna misel* se konča z mislijo, da se vsaka filozofija udejanja tudi pred ozadjem nekega duhovnega horizonta, ki pa se lahko razprostira "v smeri nič ali v smeri Boga". Jasno je, da se v obliki metafore izražena misel "Bog ali nič" nanaša na bistvo nihilizma, ki ga je Nietzsche označil z besedami "smrt Boga". Nihilizem je teoretično stališče: *nihil est*, ki pa ima lahko različne oblike. Pri tem sploh ni nujno, da gre za zanikanje biti sveta in stvari, ampak predvsem za nihilizem vrednot: ni objektivnih vrednot, ni objektivnega spoznanja, nič ni na sebi dobro, nič na

sebi božje itn. To dejstvo ogroža življenje posameznika, pa tudi celih narodov. Tu se teoretični *nihil est* spremeni v praktičnega, ki je že pokazal svoj pravi obraz. Tudi če postavimo druge alternative namesto *Bog ali nič*, npr. Bog ali narava, Bog ali univerzum, Bog ali človeštvo, se lahko bližamo nihilizmu. Če "ali" v alternativni ne vzamemo čisto zares, potem istimo Boga z nečim drugim, kar postane nadomestek Boga. Če pa "ali" vzamemo zares in priznamo, da sprejemamo samo tisto drugo - naravo, človeštvo, družbo itn. -, potem dejansko izbiramo to, kar ni Bog. Potem smo od vsega začetka na poti proti nič, kajti kdor sprejme Boga, sprejme tudi stvarstvo v vseh njegovih oblikah. Kdor pa zanika Boga, zapade najprej zanikanju vrednot, katerih zadnji nosilec je Bog. S tem pa zapade splošnemu razvrednotenju, na kar je z vso jasnostjo opozoril ravno *Friedrich Nietzsche*.

Predvsem velja opozoriti, da pojma *philosophia perennis* nikakor ne gre razumeti samo v smislu aristotelsko-tomistične metafizike. Ta pojem namreč vključuje ves zaklad resnice (*corpus veritatis*), ki je v nekem smislu cilj vse resnične filozofije in ga lahko imenujemo "transcendentni", ker za filozofa nikoli ni v polni meri dosegljiv. To je zaklad resnice, ki je v delih filozofov - poudarjam *filozofov* - že spoznavno usvojen, pa tudi še naprej usvojljiv. Na fragmente vekotrajne filozofije pa naletimo povsod tam, kjer obstaja resnično filozofsko spoznanje in ne zgolj mnenja, kajti v vsakem pristnem spoznanju je navzoč genij nadčasovnosti. Tako lahko prištevamo sem tudi resnična spoznanja *Descartesa* - čeprav je zapadel tudi nekaterim zmotam -, *Schelerjevo* materialno etiko vrednot, duhovno podobo človeka pri *Cassirerju* itn. Pač pa ne sodijo v ta *corpus veritatis* "avtonomne sistemske filozofije" kot celote, čeprav so lahko delna spoznanja sprejeta v *corpus veritatis philosophiae perennis*.

Philosophia perennis je idealni pojem, ki si ga ne more popolnoma prisvajati nobena



Giotto di Bondone, Prizori iz Kristusovega življenja: 13 - Zadnja večerja, freska, 1304-06, 200 x 185 cm, Cappella Scrovegni (Arena Chapel), Padova, Italija.

šola, še manj posamezni mislec. *Philosophia perennis* in *corpus veritatis* sta pravilno razumljena samo takrat, če vidimo tudi meje teh pojmov. Naloga filozofije tudi ni osvojitev *vse resnice nasploh*, kakor si to domišljajo "avtonomne systemske filozofije", ampak je treba poudariti - kar velja še posebej za "krščansko filozofijo" -, da filozofija ne more postavljati zahteve po spoznanju vseh področij resnice, ne samo zato, ker izkustvene znanosti raziskujejo tisto, kar je že metodično zunaj področja filozofije, marveč zato, ker obstaja tudi neko višje področje *večne resnice*, ki s samo filozofijo ni spoznavno.

Vsaka filozofija, ki postavlja zahtevo po vseobsegajočem spoznanju, nujno zapade v *hybris* in se spremeni v nekakšno "odrešensko

filozofijo", ki zahteva od filozofije več, kakor ta dejansko more dati. Zato je lahko samo ti-sta filozofija označena kot *philosophia perennis*, ki je prosta nebrzdanih odrešenskih pretenzij, pa naj gre za antične ali moderne avtonomne systemske filozofije od Descartesa do Heideggerja, ki zapadajo varljivi zahtevi, da lahko zgolj iz lastnih razumskih sredstev razvijejo celosten sistem resničnosti. Tega filozofija načelno ni zmožna, in zato se mora nujno zatekati h konstruiranju, s čimer lahko poda samo nekak nadomestek religije ali bolj ali manj svojevoljne spekulacije.

Corpus veritatis, ki je zaupan filozofiji *perennis*, pa nikakor ni celota resnice, ampak samo del celotne resnice; tisti del, ki je pridržan čisto umskemu človeškemu spoznanju in

metodam filozofije. To delno področje resnice pa je, kljub omejitvi s strani izkustvenih znanih, matematike in predvsem božjega razodetja, še vedno neskončno obsežno in bogato.

Pojem filozofije *perennis*, h kateremu se priznavam, je torej v nasprotju s tisto idejo "večne filozofije", ki se omejuje na neko določeno zgodovinsko šolo, čeprav obstajajo moštri večne filozofije - kakor npr. Tomaž Akvinski -, ki so lahko splošen vzgled kakega mišljenja, kjer je v veliki meri uresničena filozofija *perennis*. Zato si je tudi *Jacques Maritain* izbral za svojega učitelja Tomaža, ker je napravil metafizično mišljenje za "najprodnnejše in najboljše intuitivno dojetje, ki ga je zmožen um". Metafizika pa - ki je in ostaja jedro filozofije -, "ki je porojena iz intuicije akta *essendi* in katere prvi predmet je ta absolutno izvirna, vse vključujoča, inteligibilna resničnost, zaobjema po naravi vse, zbira vse in vse postavlja pravilno."¹⁵

Takšno univerzalno filozofsko spoznanje, ki ne presega meja filozofije in tudi ne sme

vsebovati grobih zmot, je končno dostopno šele krščanskemu filozofu, in sicer ravno zato, ker je po eni strani načelno naravnano na vse, kar je spoznavno z naravnim umom, hkrati pa je pripravljen priznati tudi to, kar presega zgolj človeško-umsko dosegljivo. Gre torej za "krščansko filozofijo", kakor sta jo svojčas opredelila *Maritain* in *Gilson*. Zato "krščanska" v pojmovanju, h kateremu se priznavam, ni vsaka možna, skonstruirana filozofija, ki bi jo odlikovalo samo to, da jo je zasnoval kak osebno veren kristjan. Krščanska filozofija ni ne manj *razumna* in ne manj *avtonomna*, ker jo goji kristjan in ker se sklada z religijo. Filozofija je in ostaja od teologije odmejena, zgolj intelektualna znanost, ki uporablja lastne metode, različne od teoloških. Zato tudi ne daje zadnjih odgovorov na vsa metafizična vprašanja, kakor so tista o odrešenju, najvišjem dobrem ipd., zgolj sama iz sebe. S tem pa je obvarovana pred napačno spekulativno prekoračitvijo in ji ni treba v vročični naglici



Gotska skulptura, *Zadnja večerja*, kamen, ok. 1250, katedrala v Naumburgu, Nemčija.

snovati celostnih sistemov, kakor to počno "avtonomne sistemske filozofije".

Po drugi strani je danes posebno razširjeno neko fideistično razumevanje ideje krščanske filozofije pa tudi filozofije nasploh. V nekatere oblikah eksistenčne filozofije in celo t.i. "tomistične" filozofije najdemo zagovor judovske ali krščanske vere kot izhodišča in zadnje instance filozofskega spoznanja. Vsako takšno - tudi Maritainu in Gilsonu ne čisto tuje - pojmovanje na žalost spregleda, da razodeta religija, vsaj implicitno, sloni na realističnih filozofskih predpostavkah in spoznanjih, ter da je naravno filozofsko spoznanje vseskozi samostojno nasproti veri in v logično-epistemološkem smislu pred njo. V tem smislu je filozofija *preambula fidei*.

Princip eksistence in vprašanje biti (Seinsfrage)

Med principom eksistence in eksistencialnimi vprašanji obstaja neka pomembna razlika, ki ne sme biti spregledana. Obravnava eksistencialnih vprašanj je in ostaja izredno pomembna. Nekaj drugega pa je filozofija eksistence, ki so jo kot neizvedljivo opustili celo misleci, ki veljajo za njene utemeljitelje, npr. *Jaspers*, *Marcel*, *Sartre*, pa tudi *Heidegger*. Filozofija eksistence namreč filozofsko odpove, ker ne more utemeljiti nobene etike, ne more podati zadovoljive analize znanosti in tudi ne more utemeljiti ontologije. Preprosto zato ne, ker se eksistence ne da sistematizirati. (Da pa pri teh temeljnih vprašanjih odpove tudi mišljenje biti, bo prikazano v nadaljevanju). Že *Jaspers* je poudaril, da bi bila filozofija eksistence takoj izgubljena, če bi npr. hotela vedeti, *kaj je človek*. Njen smisel je možen samo, če ostane v svoji predmetnosti breztemeljna (*bodenlos*). Samo prebujajo, ker *ne ve*: osvetljuje in giblje, toda ne fiksira. Lahko pa pri tem zdrkne v golo subjektivnost, če npr. t.i. "*Selbst-sein*" (samo-bit) solipsistično pretolmači v "*Dasein*" (tubit).¹⁶ Osvetlitev

eksistence ne vodi do nobenega rezultata, ker ostaja breztemeljna. "Eksistenca" v smislu filozofije eksistence je torej neki princip načina življenja, ki se upira vsakemu poskusu ustvaritve sistema. Samo, če je ne sistematiziramo, ostaja "eksistenca". Zato pa se tudi ne da konstruirati "fundamentalna ontologija" eksistence, kajti če bi to poskušali, bi akceptirali eksistenco kot nekak specifičen način biti, tj. predpostavili bi še neko bolj fundamentalno ontologijo itn. Na splošno je težnja po ontološki razlagi eksistence zmotna pot. To pa nas ne more odvrniti od tega, da pojmovanja biti oz. tubiti (*Sein* oz. *Dasein*) ne bi analizirali glede na njuno "notranjo" resnico, ki jo želita približati. Če *Heidegger* izreka vprašanje neke "fundamentalne ontologije", ali se ne vsiljuje samo po sebi vprašanje o bistvu ontologije in o tem, kako je bilo to vprašanje reševano v zgodovini filozofskega mišljenja?

Celotno *Heideggerjevo* mišljenje obvladuje ena sama tematika: *vprašanje biti*. To je zanj vprašanje vseh vprašanj, prvo in zadnje vseh vprašanj. V *Biti in času* je težišče še na določitvi filozofije kot *ontologije*, ki naj na vprašanje biti da odgovor trajne veljave. Tako se "fundamentalna ontologija" vsaj delno orientira še ob ontologijah izročila. Iz *Heideggerjevega* poskusa utemeljitve t.i. analize *Daseina* (tubiti) pa izhaja, da ga smemo prištevati k tradiciji transcendentnega mišljenja, ki je značilno tudi za pozno filozofijo njegovega učitelja *Husserla*. Na osnovi transcendentnega nastavka lahko razumemo *Heideggerjevo* prepričanje, da je odgovor na vprašanje biti odvisen od poti, ki vodi prek analize *Daseina*. Pri tem je *Heidegger* *Husserlov* "brezsvetni" transcendentni subjekt spremenil v konkretni "mundani" subjekt, ne da bi se odpovedal njegovi transcendentni vlogi. Na mesto *Husserlove* zavesti - v kateri se konstituira intencionalni predmet zgolj kot fenomen - stopi sedaj "*Dasein*", na mesto

predmeta stopi "svet" in na mesto intencionalnega odnosa bitni način "biti-v-svetu". Dasein pri tem ni analiziran s pomočjo kategorij, ampak s pomočjo t.i. eksistencialij, s čimer ga Heidegger odmeji od vsega bivajočega, ki ne odgovarja tu-bitnosti. Da pa bi iz tega izhajajoča analiza "biti-v-svetu" bolje odgovarjala zahtevi, povezani s transcendentno postavitevijo vprašanja, kot Husserlova analiza, je prej iluzija kot pa kaj drugega, kajti apriorni značaj rezultatov te analize je še bolj problematičen kakor pri Husserlu.

Fundamentalna ontologija je torej vezana na fenomenološki postopek. Fenomenologija pomeni *legein* (kar pomeni zopet *apophainestai*) *ta phainomena*, torej to, kar se kaže samo na sebi. "Fenomen" v smislu fenomenologije, tako kakor jo razume Heidegger, (ki se noče prištevati k nobeni smeri v okviru fenomenologije), ni pojav ali videz, za katerim bi se skrivalo še kaj drugega - kakor pri Kantu *Ding an sich* -, ampak "za" fenomenom fenomenologije ne stoji nič bistveno drugega ...¹⁷ Fenomen v vulgarnem smislu je vse, kar je dano, vse kar se nam kaže kot bivajoče. V genuino fenomenološkem smislu pa je fenomen to, kar se "najprej in večinoma ravno ne kaže".¹⁸ To pa je bit oz. bitni ustroj vsakokratnega vulgarnega fenomena. Za to bit sicer "vemo" na netematizirani način, če se ukvarjamo z bivajočim - to je *pred-ontološko* razumevanje biti -, toda nanjo nismo posebej pozorni. Ravno tematiziranju te biti in predontološkemu razumevanju se mora posvetiti fenomenologija. Tako razumljena pa fenomenologija ni nič drugega kakor posebna oblika razumevanja, torej gre za *hermenevtično* (razlagalno) *fenomenologijo*. Metodični pristop k tematiki biti vsebuje tri momente:

1. *Fenomenološko redukcijo*, to je prehod od vulgarnega k fenomenološkemu fenomenu, od bivajočega k biti.

2. *Fenomenološko konstrukcijo*, ki se ji fenomenologija ne more izogniti.

3. *Fenomenološko destrukcijo*, ki je naperjena proti tradiciji. Predvsem gre za destrukcijo zgodovine ontologije. Tako so npr. Heideggerjeve knjige o Kantu in Platonu antiinterpretacije in so v opoziciji z vsemi prejšnjimi razlagami teh mislecev, ki jih ima Heidegger za napačne.

Heidegger stremi za neko ontologijo, ki ne bi bila utemeljena v duhu. Hoče bit brez deformacije po duhu, kakor je sama na sebi, in se predati njenemu razodevanju. Pri tem se vrača nazaj na "prarazodetje" "biti" v zgodnjem grštvu, ko da bi bila *bit* neka bitnost, ki bi se lahko razodela. Njegovo stremljenje velja "metafiziki", v kateri se bit nanaša na svoj lasten izvor in ne na izvor v človeškem duhu. Toda ta izvor je iskal v formah časenja *Daseina* in s tem slej ko prej ostal v subjektivizmu. V *Biti in času*, v delu, ki naj bi utemeljilo ontologijo, ne razjasni vprašanja biti, niti nanj ne odgovori. To vprašanje samo uporabi, da bi motiviral svoj ekskurz v analizo tubiti, ki se potem glede na začetno vprašanje izkaže za slepo ulico. To je tudi vzrok, da napovedani tretji del *Biti in časa* z naslovom *Zeit und Sein (Čas in bit)* ni izšel, kot tudi ne prvotno predvideni II. zvezek glavnega dela, ki naj bi podal kritično obravnavo Aristotela, Descartesa in Kanta, skratka tradicije zahodne metafizike in ontologije.

Da bi razkrili skriti pomen njegovega vprašanja biti, *ni dovolj* samo obravnavo *Biti in časa*, ampak moramo v razlago vključiti predvsem tudi njegovo pozno filozofijo - po t.i. "obratu" -, ki konča v bitno-zgodovinskem mišljenju, ki naj bi predstavljalo premaganje (*Überwindung*) metafizike. Večkrat govori tudi o "Verwindung" (preboletju) metafizike in nujnosti nekega novega začetka.

Vprašanje biti je za Heideggerja vprašanje *smisla biti*. Vendar to nikakor ni tako enoumno vprašanje, kot se morda na prvi pogled zdi. Pri iskanju smisla biti je za Heideggerja vsaka objektivnost zgolj ovira, zato

je njegov postopek podoben postopku mistika. Toda pri tem je vprašanje, kaj se onstran objektivnosti - brez katere ni filozofije - kaže kot bit? Večina mistikov pri tem vprašanju obmolkne. Toda Heidegger onkraj "priročnega" odkrije jezik z njegovim mnoštvom besed in možnostjo novih besednih tvorb. Bit se mu odstira v možnostih jezika, ki zanj ni zgolj instrument sporočilnosti ali izraz misli, ampak mnogo več, kar izrazi s pojmom "hiša biti".

Človek, ki ga v poznejši fazi imenuje "pastirja biti", stopi s tem pojmovanjem tudi v spremenjen odnos do bistva jezika.¹⁹ V metafiziki, kjer se človek razume kot subjekt, je pojmovan tudi kot "tvorec in mojster jezika"²⁰ in si domišlja, da ima "jezik v posesti".²¹ Toda s tem je zgrešeno njegovo pravo bistvo. Človek, kot ga pojmuje nauk o biti, je *ek-sistenca*. Tu pa je jezik "hiša biti"²² in zato velja stavek: "Jezik govori, ne človek. Človek govori samo, kolikor usodnostno odgovarja jeziku."²³ Posebno se to dogaja v pesništvu.

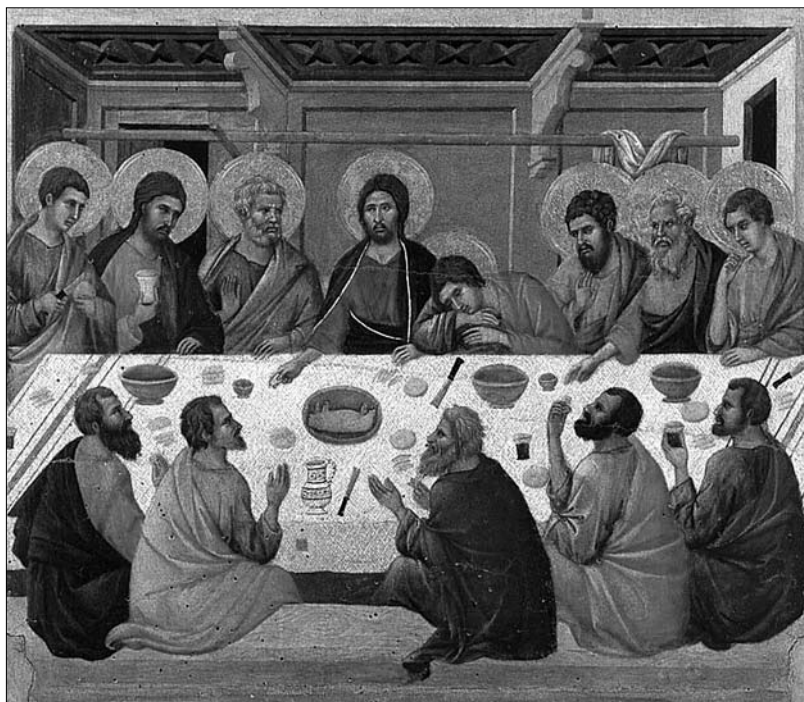
Heidegger poskuša po vsej sili ustvariti vtis, kako se dajo njegove misli tako rekoč razbrati iz globine jezika, ko da bi bile že od nekdaj skrito prisotne v jedru grškega ali nemškega besednega zaklada. Zato pogosto posiljuje jezik, da popusti njegovemu despot-skemu ukazu, njegovi lastni pesniški sili. Tako velja predvsem zanj njegova trditev, da je ustvarjalni človek nujno nasilen (*gewalt-tätig*). To je tista drža, ki jo heideggerjanci krivično pripisujejo klasični metafiziki.

V smislu tradicionalne filozofije je elementarni pogoj in dolžnost vsakega, ki išče resnico, da se z notranjo neopredeljenostjo pripravlja na sprejem resnice. Pravi filozof je sprejemajoči, in spoznanje je sprejemanje, ne ukazovanje. Filozof se mora poskušati osvoboditi svojih strasti, čustev, subjektivnih nagibov, da je lahko prost in odprt za objektivnost. In kaj je objektivnost? V večini primerov - čeprav ne brezpogojno - *stvarno*

stanje stvari, tako kakor *jih sreča* v resničnosti. Lahko gre tudi za minule vsebine (stvarna stanja), za zgodovinska dejanja in dogodke, ki jih moramo kot take in ne drugačne priznati, ne glede na to, ali so raziskovalcu všeč ali ne. Pa tudi glede razumevanja tuje subjektivnosti, ko gre za poskus razumevanja kakšnih odločitev, duhovnih razvojev, psihičnih procesov itn. s pomočjo lastne subjektivnosti, je potrebna objektivnost. Celo na religioznem področju - tudi v mistiki - morata vladati neopredeljenost in notranji mir, kot pogoj za sprejem transcendentnega navdiha. V vseh teh primerih je resnica mislec "nasproti" in zahteva po "objektivnosti" in "neopredeljenosti" se nanaša na iščočega, ki naj bo zmožen sprejeti to resnico, ne da bi jo spreminjal ali zakrival. Iščoči ima svojo oporo v "resničnosti", ki mu stoji nasproti, in resnica, ki si jo upa končno izgovoriti, naj odgovarja definiciji *adaequatio intellectus et rei* (skladnosti med intelektom in stvarnim stanjem).

Za Heideggerja pa spada takšen postopek - *ki je bistvo vse znanstvenosti* - v območje nepristnosti. Vprašanje o resnici se ne sme zadovoljiti z neko *adaequatio* z bivajočim; resnica mora biti *aletheia*, neko odstrtje, razkritje tistih implicitnih predpostavk, ki iskanje že vnaprej določajo. Te predpostavke pa lahko postavimo pod vprašaj šele s pomočjo analize vprašujočega in iščočega bitja, "prek *Daseina*". Torej z analizo, ki samo tubit postavi pod vprašaj. Ker je tubit postavljena na kocko, razvije Heidegger neke vrste *refleksivno analizo transcendentalne afektivnosti*, po kateri se vprašanje resnice v njeni pristnosti lahko izreka šele takrat, če je postavljajoči *Dasein* s sprejemom svoje "biti za smrt", svoje tesnobe, prodrl do eksistence.

Za opredelitev resnice uporablja Heidegger dva grška pojma. Najprej je tu beseda *apophainestai*, ki pomeni prikaz nečesa. V tem smislu je vsaka izjava odkrivajoča (*apop-*



Duccio, *Zadnja večerja*, 1308-11,
tempera na lesu, 50 x 53 cm, Museo dell'Opera del Duomo, Siena, Italija.

hainestai = odkriti), tista, ki izraža resnico, in tista, ki izraža neresnico. Obenem pa uporablja tudi besedo, odgovarjajočo grški besedi *alethenein*, v ožjem in strogem pomenu, po katerem napačna, nepravilna izjava ni odkritje ali odstrtje, ampak zakritje, zastrtje (Verdecken). Resnica je torej odkritje. Toda kaj pomeni sedaj odkriti, če ni to neki prikaz? Po čem se odkriti (2) razlikuje od odkriti (1), *alethenein* od *aphophainestai*? Na to seveda Heidegger ne da odgovora.

Če se omejimo s Heideggerjem na oba pojma "*Entborgenheit*" (razkritost) in "*Verborgenheit*" (zakritost), potem nimamo nobene možnosti, da bi določili poseben smisel napačnega (zmotnega) in s tem tudi ne resničnega (pravega). To zgrešitev fenomena resnice imamo že v "*Biti in času*", v delu "*Das Wesen der Wahrheit*" (*Bistvo resnice*) pa je sploh pripeljana do načrtno zmedene igre z resnico.

V "*Bistvu resnice*" razkroji *zmota* celotno problematiko resnice v Nietzschejevi maniri. Očitno je, da Nietzsche vedno znova, od generacije do generacije, fascinira alogične duhove s tistim obratom vprašanja, kateremu je podlegel tudi Heidegger: "Resnica je oblika zmote, brez katere bi določena vrsta živih bitij ne mogla živeti. Končno odloča vrednost za življenje."

Heideggerjeva filozofija nima predmeta. Noče organizirati spoznanja, odkriti resnice in sploh dati kake izjave, ampak s svojim govorom oblikuje neko dogajanje, kjer se resnica šele odpira. Zato tudi ne dopušča, da bi bit - okoli katere se neprestano vrti - razumeli npr. kot substanco, Boga, pojem absolutnega itn. *Bit* naj enostavno beremo kot neko *neznanost* X. "Bit" ni nič takega, kar *je*, tudi ne *volja* ali *forma* nečesa, ki je (neke vrste kvaliteta ali brez kvaliteta v Heglovem smislu), am-

pak *nekaj* (bolje “*ne-nekaj*”), ki se kot brezv-zročno in vse prešinjajoče da izgovoriti samo s tistimi besedami, ki so rezervirane za *čisto drugo*. Temu nasproti pa je “bivajoče” vse, kar je, kar more biti in ni brezpogojno nič, ne samo tisto, kar je neposredno predmetno ali se da objektivirati, ampak tudi narava, zgodovina, svet, zemlja, ljudje in bogovi.

Med vsem bivajočim pa je edino človek pojmovan kot *Dasein* (tubit), tj. enota *tubiti* in biti *tu*. Zato je on “jasnina biti”, bivajoče, ki mu v njegovi biti gre za to bit samo.²⁴ To pa nadalje pomeni, da človek ni *subjekt* (nasproti nekemu objektu), ne “*svoboda*” (nasproti nujnosti), ne *individuum* (nasproti družbi), *oseba* (nasproti splošnosti), *zavest* (nasproti biti) in tudi ne *jaz*, ki se razumeva iz razlike med transcendentnim in empiričnim jazom, *ampak* je (v Heideggerjevem razumevanju) pojmovan kot ontično-ontološka enota same biti, onstran vseh tradicionalnih notranjih in zunanjih razlik: “Človek je od same biti v resnico biti vrženo bitje, da na način eksistence, čuva resnico biti, da se s tem v luči biti pojavi bivajoč kot bivajoče, ki je ... Človek je pastir biti.”²⁵

Heideggerjev osnutek je mišljenje, ki zahteva, da mu brezpogojno sledimo. To mišljenje se v svoji resnici odpre samo tistemu, ki mu je voljan slediti. Sam Heidegger pravi: “Velja ne prisluhniti vrsti stavkovnih izjav, ampak slediti poteku prikaza”.²⁶ “Prava kretnja mišljenja” zanj “ni vpraševanje, ampak *poslušanje*”. Zato je njegovo delo neko jezikovno-ustvarjalno dejanje, kjer igra retorika pomembno vlogo. Eden njegovih slušateljev omenja “temne stavkovne oblake” Heideggerjevih izvajanj, “iz katerih so švigali bliski”, ki so ga pustili “napol ohromelega”. Kritični bralec, *Robert Minder*, pa pravi, da je Heidegger nosil “pred seboj besedo kot kakšno monštranco”. Z leti si je osvojil nek lastni idiom s posebno pretenzijo po resnici, kar je *Adorno* primerno označil kot “žargon

pristnosti”.²⁷ Minder razlikuje štiri faze Heideggerjevega jezikovnega razvoja. Najprej je pisal suhoparno univerzitetno nemščino. Šele v drugi fazi je sledil “prodor k lastnemu izrazu”, in sicer v “tistih delih *Biti in časa*, ki imajo izpovedni značaj in zrcalijo kaos, ogroženost, tesnobo, poziv, zanos ter skrb cele epohe v neki obliki schwarzwaldske verzije nemškega ekspresionizma”. V njegovi “tretji, nacistični fazi” je Heidegger svoj jezik “prostituiral”, da bi nato v “manieristični pozni fazi”, v kateri se je udejstvoval kot pesnik, postal njegov jezik “gola verbalna virtuoznost”.²⁸ Zato nudijo njegove besede bralcu nekakšen odpor, ki ni filozofski, ampak pesniški. V resnici so neprevedljive. Njegove tekste - kar velja posebno za pozno filozofijo - moramo brati predvsem kot pesniške in surrealistične. Čez čas se je Heideggerjev jezik v toliki meri emancipiral od izrazoslovja tradicionalne filozofije in znanosti, da lahko prepriča le tiste duhove, katerih mišljenje je bliže leposlovju kot znanosti.

Hermenevtika Daseina in biti

Heidegger se je od načina mišljenja, ki je značilen za spoznavno prakso znanosti, zavestno distanciral. V tem je bistvo njegove hermenevtike. Preseči je hotel predmetno mišljenje in z njim logiko, kar mu je za ceno neznanstvenosti tudi uspelo. V “*Biti in času*” sicer še poskuša - čeprav neuspešno - reševati probleme, ki so se mu prikazovali iz filozofske situacije na začetku 20. stoletja. Pozneje pa vedno bolj izstopa iz iskanja resnice, čeprav s svojim “žargonom pristnosti” skuša ustvariti ravno nasproten vtis. Videz globljega spoznanja je dajal z obravnavo problemov, ki jih je z načinom, kako se je lotil znanstvenega raziskovanja, ustvarjal sam. Seveda je metodika filozofije drugačna kakor pa metodika pozitivnih znanosti, kar pa filozofu še ne dovoljuje, da pri tem zavrže kriterij stroge znanstvenosti kot “nepristne”, pa tudi ne, da pe-

sništvo spremeni v neke vrste magijo ali psevdoreligiozno oznanilo. Tako razvoj jezikovne forme njegovega mišljenja ni zgolj stvar gole retorike, ampak je odraz pojmovanja možno-sti mišljenja in samega značaja jezika.

S svojim mišljenjem, ki uvaža radikalni dvom moderne kulture, je Heidegger, hkrati z zavračanjem znanstvenega mišljenja "postavil pod vprašaj tudi objektivirajoč jezik in z njim povezano idejo resnice. Njegovo mišljenje meri na hermeneviko tubiti, torej gre za neki način razlage. Ta razlaga postane "analitika biti tubiti" oz. eksistencialnosti eksistence.²⁹ Pri tem pa poskuša svojo analitiko strogo odmejiti od antropoloških, psiholoških in bioloških raziskav, ki so po drugi strani odvisne od ontoloških temeljev. Njegova težnja je "izvirno mišljenje", mišljenje onstran metafizike. Toda način, kako on to vprašanje obravnava, kaže, da je med seboj pomešal probleme, ki imajo komaj kaj opraviti drug z drugim, vendar pa je zmešnjava, ki jo je ustvaril, osrednjega pomena za nadaljnji razvoj mišljenja biti, ki ga še najbolj lahko označimo za nekakšen nauk odrešenja brez Boga.

Tako razdiralnost Heideggerjevega osnutka - že od *Biti in časa* naprej - nasproti tradicionalnemu pojmovanju nikakor ni v izdelavi ontološke difference med bitjo (biti) in bivajočim, tudi ne toliko v transcendentno filozofskem pogledu na človeka, ampak predvsem v uporabi, ki jo Heidegger iz te ontološke difference izvaja. Bit zavzame pri Heideggerju mesto, ki v krščanski tradiciji pripada Bogu. Sedaj usodnost biti določa potek svetovne zgodovine. Čeprav se Heidegger sklicuje na misel Grkov - predvsem predsokratikov, ki jih, tudi zaradi fragmentarnosti njihovi del, lahko po svoje interpretira in vnaša vanje svoje misli -, pa se dejansko od njihove ideje spoznanja oddalji in se preda neki eshatologiji, ki ima svoje korenine v judovski religiji. Tako nastane posebna psevdoreligija ob odsotnosti etične vsebine

judovske misli. Po drugi strani pa je že analitika tubiti zaznamovana po krščanski tradiciji, čeprav se po njej ponujena rešitev od-poveduje temu, da bi vključila vanjo idejo Boga. Verjetno je ta pomešanost iz elementov judovske in krščanske religije vzrok za fascinacijo, ki jo Heideggerjev način mišljenja povzroča pri romantično in pesniško nastrojenih sodobnikih, ki so izgubili smisel za transcendenco, potrebujejo pa nekak religiozen surogat.

Že *Karl Löwith* je - ob pogledu na protestantsko teologijo - opozoril na to, da določitev Daseina s "smrtjo", "tesnobo", "krivdo", "vestjo" in "skrbjo" ni uporabna zato, ker so te eksistencialije izraz za naravno strukturo tubiti, ampak ker so izraz za tako razumevanje človeške eksistence, ki je v Heglovem smislu ohranila v sebi krščansko razlago biti in jo hkrati odpravila. Podobnost s krščanskim izročilom je v pozni filozofiji Heideggerja - vsaj navidez - še bolj zaznavna, le da je težišče od analize tubiti pomaknjeno sedaj k določitvi zgodovinskega dogajanja iz bitne usode, v katerem se razkriva in odteguje bit, se približa človeku in se od njega spet odvrne. Skratka, gre za neko obnašanje biti, ki ga teološko mišljenje navadno pripisuje Bogu.

Kritika znanosti in tehnike, revizija pojma resnice, spodkopavanje zgodovinske in metafizične tradicije in transformacija filozofije v pesniško mišljenje, vse to so dejavniki, ki vodijo v t.i. *postmoderno*, katere krušni oče je nedvomno Heidegger. V literarni teoriji pride do ideje dekonstrukcije, tj. do možnosti nekake pluralistične zavesti o izpesnjeni resničnosti. To filozofijo omogoča pluralnost jezikovnih igrice in vrst diskurza. *Welsch* pravi: "Postmoderni pojavi so tam, kjer se prakticira nekakšen temeljni pluralizem modelov in postopkov, in sicer ne le v različnih delih, ampak v enem in istem delu."³⁰ Ker se jeziki, modeli in postopki običajno nanašajo na resničnost - bodisi da



Emil Nolde, *Zadnja večerja*, olje na platnu, 1909, muzej Moritzburg, Nemčija.

jo uporabljajo, konstruirajo ali se ob njej orientirajo -, je osnovna formula postmoderne "heterogenost resničnosti", ki potem ne more biti mišljena kot le ena, ampak kot "pluralistična". Razkroj enotnega pojma resničnosti pa ima odločilen pomen za kritiko znanosti in spoznanja nasploh.

Popolnoma zavajajoči so pri tem namigi na religiozni značaj postmoderne. Sicer obstajajo postmoderni avtorji, ki ob sklicevanju na judovsko-krščansko gnozo zastopajo nekak religiozen pogled na zgodovino in zgodovino odrešenja, vendar se pri tem popolnoma zanašajo - kakor npr. *P. Koslowski* in *R. Spaemann* v Nemčiji - na racionalno vero. Potem so še variante, ki ne poznajo prave razmejitve med vero in filozofijo. Toda v večini primerov gre za *estetični* pojem religije. Tako trdi npr. Welsch, da je postmoderna "ob vsej površinski nevtralnosti, v temelju religiozno zaznamovana".³¹ Natančen prikaz osnov za to trditev pa razodene

nekakšen popolnoma difuzen pojem religije. Ob sklicevanju na *L. A. Fiedlerja*, propagandista literarne postmoderne, je religija identificirana z "dimenzijo vizionarnosti". Potem je tu integracija pluralističnih dimenzij. Ta "religija" naj bi bila neortodoksna in nekonvencionalna, ki ne zagotavlja nobene gotovosti. Njeni "duhovniki" pa naj bi pomenili nekake "svete sanjače", "ki motijo mir pobožnih".³² Pri *M. C. Taylorju* pa je pojem religije v smislu destrukcije Derridaja sploh samo še "hermenevtika smrti Boga", katere naloga je radikalno priznanje smrti Boga in v zvezi s tem razblinjenje v "teološko" obžalovanje tega izkustva.

Lyotard pogojuje izkustvo Boga z nepredstavljenostjo absolutnega, ki kljub asociaciji z judovsko religioznostjo ne dopušča nobene misli na razodetje. Absolutno je mišljeno predvsem kot instanca proti absolutizaciji končnega. Ker so transcendentno-pozitivne poteze zavestno izključene, je tako pojem re-

ligije kot tudi pojem absolutnega bolj neka goljufija z etiketo, je le okras neke iracionalno-sekularne estetike. Opraviti imamo torej večinoma s "teološkimi" teorijami, ki so se v taki meri zgubile v imanenci, da je odsoten sleherni realni odnos do tradirane religije transcendence. Za to pa je podan nastavek že v Heideggerjevi transcendentalni hermenevtiki, ki jo je naprej razvil predvsem *H. G. Gadamer* in z njo sploh postavil pod vprašaj ideal objektivnosti v znanstvenem mišljenju.

Tako je v nekem smislu nastala nova verzija nemškega idealizma v hermenevtični preobleki. To pa je hermenevtika, ki se v celoti razlikuje od klasične hermenevtike, ki predstavlja realistično umetnost razlage tekstov. Na problematičnost Gadamerjeve hermenevtike je opozoril tudi *Milan Komar*, ki pravilno ločuje *nominalistično* in *realistično* hermenevtiko. *Nominalistična* tradicija je "zgolj kontinuiteta med dvema umetnima svetovoma različnih generacij. Tako jo pojmuje na primer Gadamer". *Realistična* tradicija pa "ima smisel, če obstajajo resnice, bistva, trajne vrednote, ki skozi generacije razkrivajo različne vidike svojega bogastva in eksplicirajo svojo trajno aktualnost. Pri prvi ni realnega reda, *veritas rerum*, resnice stvari in istočasne hierarhije vrednot, pri drugi pa so. Okužena z nominalizmom, ne more vzdržati pred njegovimi napadi, druge pa nominalizem ne more prizadeti."³³

Heideggerjeva hermenevtika Daseina ima komaj kaj opraviti s klasično hermenevtiko, čeprav heideggerjanci *Bit in čas* razumejo kot nekakšen "traktat o razumevanju". Heidegger sicer postavlja "izvirno vprašanje", toda tako imenovana razlaga (*Auslegung*) je zgolj metafora - ki mu daje možnost atestirati metodologijo zgodovinskih duhoslovnih znanosti - in je samo v prenesenem smislu hermenevtika, in sicer toliko, kolikor naj bi bila "zakoreninjena" v njegovi razlagi tubiti, ki med drugim meri na izdelavo "ontičnega pogoja

možnosti zgodovine". Zato pa mu ni treba skrbeti za "izpeljano" hermenevtiko in s tem za metodološke probleme duhoslovnih znanosti. Pač pa to počno njegovi nasledniki, ki se na ta način trudijo, da bi vse kulturne znanosti utrdili v njihovi anti-naturalnosti in jih odmejili od rezultatov psiholoških in bioloških raziskav. V tem smislu lahko razumemo tudi stališče tistih "ujetnikov" Heideggerjeve metodologije, ki se jim zdi zgrešeno postularjanje znanosti, umetnosti, filozofije, religije kot odsev predmetne, zgodovinske, biološke, psihične ali "metafizične" resničnosti. Pa tudi obravnava problemov klasične hermenevtike je s tem prizadeta, kajti kdor zajame bistvo vsega razumevanja na osnovi apriornih fenomenoloških analiz, temu naporu, ki razlikujejo pogoje možnosti razumevanja tudi s pomočjo teoretičnih realnih znanosti, ne morejo pomagati naprej. Transcendentalna analiza tubiti je zato odlično sredstvo, s katerim teoretiki svojim izjavam lahko podelijo apriorno veljavo in se tako izognejo konkurenci s strani humanističnih znanosti, ki izhajajo iz drugačnih pristopov do resničnosti.

Kot izredno uspešna se je v Heideggerjevi hermenevtiki izkazala t.i. ideja "pred-struktura" (*Vor-Struktur*) razumevanja, ki je postala predpostavka slehernega razumevanja. Vsako razlago mora namreč razlagajoči že vnaprej nekako razumeti in se "tega pred-razumevanja tudi držati". To pojmovanje pa vodi k rehabilitaciji predsodka, ki se zavestno postavlja v nasprotje z običajno metodologijo znanosti. Že vnaprej lahko pričakujemo, pravi *K. Löwith*, da je tudi Heideggerjeva razlaga filozofskih tekstov a priori zagotovljena z njegovim pred-razumevanjem, tako da to, kar predpostavlja, potem v rezultatu tudi pride na dan. S tem je na splošno zagospodoval predsodek, kajti brez predsodka sploh ne more biti več nobenega razumevanja oz. brez pred-razumevanja bi sploh ne bilo nobenega razumevanja. Tako postane nauk o pred-ra-

zumevanju credo univerzalne hermenevtike, označene po Heideggerjevem nauku, ki se izrecno sklicuje na analizo tubiti.

Ta hermenevtika je s tem opustila cilj klasične hermenevtike, namreč razumevanje tekstov v smislu vsakokratnega avtorja, to se pravi: da lastne poskuse razlage pojмимо kot hipoteze - odgovarjajoč merodajnemu spoznavnemu idealu znanosti -, ki merijo na to, da stvarne vsebine (v tem primeru smiselne povezave) dojamemo tako, kakor so dejansko strukturirane in zato tudi podvržene kritični presoji. Če imamo pred očmi ta ideal spoznanja, potem nam postane jasno, da je Heideggerjevo mišljenje dejansko korumpiralo hermenevtiko.

“že poskus, razumeti kakega avtorja tako, kakor se je razumel sam, velja Heideggerjevi hermenevtiki,” pravi *Löwith*, “ne zgolj kot težka ali neizvedljiva naloga, ampak kot protismiseln, ker je nedialektičen glede na razmerja med vprašanjem in odgovorom”.³⁴ “Izrinjenje domnevno samo naravoslovju primerne metode ideala je dobilo po Heideggerju neko legitimacijo, na katero se lahko sklicujejo zastopniki moderne hermenevtike. Samo, da je temelj te metodice odločitve, namreč analiza razumevanja v *Biti in času*, sama rezultat filozofske svojevolje, korumpiranje filozofskega mišljenja v transcendentalni maškeradi.”³⁵

Skrivalnica razkrivanja

Osrednji problem razumevanja Heideggerjevega postopka je v tem, da t.i. “jasnina ni zgolj jasna, ampak vedno jasna sebe-skrivanja”.³⁶ Zanj odkritja oz. razkritja neposredno in samega po sebi ni, vedno gre samo za razkritje “sebe-skrivanja” “sebe skrivajočega se” (des sich Verbergenden). Zato hoče, da ga razumemo samo na tisti način, v katerem se javlja sebe skrivajoče: ko se daje razumeti kot skrivajoče se v svojem skrivanju. Vsako sebe-kazanje, sebe-odpiranje je vedno nekaj drugega kot

to, kar normalno pomeni sama beseda. Vedno gre hkrati za skrivanje ali zakrivanje v neki še bolj rafinirani obliki, za neke vrste zavajanje z razkritjem, za maškerado z demaskiranjem. Tipičen primer takega zavajanja je Heideggerjeva obravnava tehnike, ki predstavlja nekakšen uvod v postmoderno mišljenje.

Temeljna ugotovitev v njegovem poznem delu *Die Technik und die Kehre* (*Tehnika in obrat*) je, da tehnika ni “zgolj neko sredstvo”, to bi bila “instrumentalna in antropološka določitev tehnike”, ampak “način razkrivanja”, tako da se sedaj odpira “popolnoma drugo področje za bistvo tehnike”, namreč “področje razkrivanja tj. resnice”.³⁷ V tem področju “bistvuje” tehnika in sicer tudi moderna tehnika. Opraviti imamo z nekim razkrivanjem, ki naj bi imelo “značaj postavljanja v smislu izziva”. Tu se Heideggerju kažejo nadaljnje besedne igre, ki ga vodijo od “Stellen” (postaviti) prek Be-stellen (obdelovati) do Ge-stella (po-stavja) in končno do določitve Ge-stella kot tistega zbirajočega postavljanja, ki izziva človeka, da pride do “načina razkritja”, ki vlada “v bistvu moderne tehnike” in “sam ni nič tehničnega”.³⁸

V poteku tega prebesedenja poskuša Heidegger pojasniti, da to, kar je človeku nasproti, ni več predmet. V ta namen navaja tudi primer: Zamislimo si kot predmet letalo, ki se skriva v tem, kar je in kako je. Gre mu za to, da “instrumentalno in antropološko določitev tehnike” preseže z uvidom v bistvo tehnike, po kateri se postavlja dogodi (ereignet) v neskritost in razkrije delo moderne tehnike kot “Bestand” (sestoj). Ob tem se razodene, da je moderna tehnika dejansko uporabna fizika, v luči bistvenega mišljenja “slepilni videz”, ki se lahko obdrži samo tako dolgo, dokler se ne vprašamo po izvoru bistva moderne znanosti nasploh in ne le po izvoru bistva moderne tehnike, kajti izzivajoče zbiranje in izvršujoče razkritje vlada že v fiziki, čeprav v njej še ne pride v pravem pomenu

na dan. Novodobna fizika je namreč "v svojem izvoru še nepoznani znanilec postavlja".

Heidegger tu s pomočjo nekega arhaističnega izražanja sooča "računajoči um" znanosti s "pristnim", "izvirnim" mišljenjem, ki po njegovem globlje prodira v resnične strukturne zveze, kot je to možno znanosti, s čimer se izogne razpravi o težkih teoretičnih problemih znanosti, ker tisto bistveno očitno lahko eruiira iz analize izvirnega smisla določenih grških besed, v katerih je v jedru že na skrit način prisotno. Postavje se izkaže - kakor pač vsaka vrsta razkrivanja - za neko poslanost usode, ki prešinja človeka, in od koder se potem določa "bistvo vse zgodovine".³⁹ S tem vzpostavi neko eshatologijo biti, ki je značilnost njegovega mišljenja v pozni pesniški fazi. Tudi tu je vzrok, da je to "šibko" mišljenje za mnoge duhove privlačnejše kot zahtevno znanstveno-racionalno mišljenje - kar seveda vključuje tudi resnično filozofijo -, ki se izpostavlja kritični presoji.

S tem pojmovanjem znanosti in tehnike povezuje Heidegger tudi konec filozofije. Iz nje vzame en sam element, ki so ga v moderni znanosti dejansko poskušali postaviti absolutno, namreč element postavljaajoče polastitve, ga proglasi za edini temelj filozofije oz. metafizike (s tem je povezan njegov očiitek metafiziki, da se v njej skriva moment nasilja) in napravi za zakoniti vzrok samoodprave filozofije. Razvoj znanosti spada k "dokončanju filozofije". Preko znanosti dovršuje filozofija svojo lastno likvidacijo. To pa se zgodi zato, ker se razume kot metafizika; ker se znanosti razumevajo kot tehnika, in ker metafizika, prevedena v tehniko, na ta način nujno doživi svoj brodolom ali svojo odpravo. Ker se filozofija utemeljuje v smislu utemeljene predstavitve postavlja, je postavje legitimni dedič in končna točka filozofije. Končno je filozofija sestavljena samo še iz tistega znanstvenega postopka, ki vodi do njene samolikvidacije.

Dasein in etika smrti

Heideggerjevo pojmovanje tehnike in znanosti je seveda določeno po njegovem mišljenju biti. Zato naj bi bila zgodovina zahodne filozofije in znanosti tesno povezana z zgodovino rastočega pozabljenja biti. Perspektiva, iz katere se lahko določi tehnika, je bitno zgodovinska. Klasični vidik predpostavlja neko konstantno bistvo stvari in človeka. To je za Heideggerja antropološko-instrumentalni vidik, ki ostaja v *horizontu ontičnosti*, kot bivajoče med bivajočim.⁴⁰ Če pa tehniko zremo pod vidikom *ontološkosti*, se pokaže, da gre za nek poseg biti. Ni človek tisti, ki izvaja postavljanje. On ne razpolaga avtonomno s tehniko, ampak je tehnika tista, ki obvladuje človeka, kajti kot vsaka usodnost tudi tehnika ni v razpolagalni moči človeka.

Dejansko se izkaže, da je Heideggerjevo mišljenje biti zgodovina rastoče pozabe subjekta, ki se začne že v *Biti in času* in v *Pismu o humanizmu* doseže svoj višek. V *Biti in času* postavi Heidegger odločilno vprašanje: "Ali ima bit-v-svetu kakšno višjo instanco kot svojo smrt?" To je mišljeno zgolj retorično, kajti odgovor je zanj že vnaprej jasen in je lahko samo: "Ne". Smrt je zato najvišja instanca za Dasein (tubit), ker ga šele ona napravi celostnega (*ganz*) in pristnega (*eigentlich*). S to totalno izročitvijo Daseina smrti, kjer sta sistematično eliminirani npravnost in moralnost, je Heideggerjevo mišljenje biti že od vsega začetka naravnano na destrukcijo subjekta. Namesto, da bi v eksistencialni analitiki poskušal eksistenco človeka povezati z univerzalnostjo duha, poveže Dasein neočljivo s smrtjo in odpravi s tem etično-praktični um. Dasein je sedaj nosilec "pristne" etike - v smislu Nietzschejevega prevrednotenja -, medtem ko je vsa etika praktičnega uma pripisana etosu tehničnega uma in razglašena za nepristno. Tako je s Heideggerjevo etiko smrti odpravljen ves potencial racionalnosti in Daseinu je prosto

dano, da si iz predhodne odločenosti v smrt izbira svojega junaka.⁴¹

Ko smrt postane najvišja instanca človekove "moči-bití" (Seinkönnen), je dejansko dana odpoved moralni in pravni normativnosti dejanj. S tem pa postane tudi mogoče, da resnični uničevalec vse morale in prava postane kak ustrezeni Dasein. Ko postane Heidegger nacistični rektor univerze, tudi dejansko pozove študente, naj se izročijo nemškemu Führerju. Vodila dejanj odslej niso več nauki in ideje, marveč "Führer sam in le on, današnja in prihodnja nemška resničnost in njen zakon".⁴² Odločilne niso etične norme, ampak neka "predhodna odločenost", ki je izraz temeljnega razpoloženja Daseina. To razpoloženje pa ustvarja ustrezeni Dasein, tisti samotni, pristni, ki je brez postave in zakona, saj ravno on kot utemeljitelj "vse to mora šele utemeljiti".⁴³ Zato Heidegger angažirano sodeluje v Akademiji za nemško pravo (*Akademie für deutsches Recht*), ki je v bistvu v nebo vpijoče ne-pravo, in tudi v kovnici nacističnih kadrov (*Deutsche Hochschule für Politik*) skupaj s Frankom, Rosenbergom, Streicherjem, Goebbelsom, Göringom itn.

Kdor te temeljne vezi med filozofijo in politiko ne vidi, je pač slep za globlje razumevanje Heideggerjeve misli, kajti že v *Biti in času* je ustvarjen tisti duhovni vakuum, ki pozneje omogoči sprejem ideologije nemškega vodje Hitlerja. S tem da je človek odvezan od vseh duhovno obvezujočih dejev mišljenja, so dani vsi pogoji za spremembo Daseina v "nemški Dasein". Dasein (tubit) se v tistem trenutku spremeni v "nemški Dasein", ko se sreča z odgovarjajočo - etike prosto - zakonodajo v politiki. Škandal Heideggerjevega mišljenja biti se začne torej že v *Biti in času*, kjer Heidegger ne le ugotavlja dejansko negacijo moralnosti, ki je preplavljala duha časa, ampak dejanskost amoralnega sveta, pod vodstvom "biti za smrt", povzdigne v normativni ideal, kar je z odlično analizo prikazal Hans

Ebeling v svojem delu *Heidegger. Geschichte einer Täuschung*.⁴⁴

Tako se lahko na dogodek smrti in tubiti neprekinjeno naveže dogodek vodje in ljudstva, pri čemer sta oba dogodka povezana v dogodku *biti in časa*. Vse troje sestavlja nedeljivo celoto, kajti čas biti se dogaja vedno, gre le za spremembo istega, v tri dogodke razčlenjenega dogajanja. Zato je tudi nesmiselno pričakovati od Heideggerja kakšno obžalovanje ali obsodbo svoje vpletenosti, ker bi s tem postavil pod vprašaj vse svoje mišljenje. Dogodek nacističnega vodje in njegovega ljudstva je namreč vključen v smrtnost tubiti in v samo usodnost biti.

Biti in časa s tem seveda nočemo interpretirati kot nacistično delo. O politiki tam ni govora. Tak poskus prikaza vse Heideggerjeve filozofije kot nacistične so napravili npr. Adorno, Bordieü in Farias. S tem pa so jo postavili na neko nefilozofsko osnovo in spregledali, da je stvar dejansko bolj usodna, kajti Heideggerjeva filozofija ni zgolj neki politikum, ampak predvsem briljanten poskus uničenja filozofije subjekta in s tem same filozofije. Ta morilska past pa je nastavljena že v *Biti in času*. Instrumentalizacija v smislu nacizma je poznejšega datuma, čeprav je Heideggerjev odklonilen odnos do demokracije prisoten že prej. Heideggerjeva filozofija ne izhaja iz nacizma, treba pa je izhajati iz dejstva, da so že v *Biti in času* nastavki, ki so omogočili sprejem nacistične ideologije.

Med temi nastavki pa igra središčno vlogo nedvomno *etika smrti*, ki postane pozneje tehnika nacionalsocialističnega vodje. Heideggerjeva deformacija subjekta v tubit, kjer se moralno-praktična samoohranitev reducira na skrbeče samouveljavljanje, prosto vsake moralne orientacije, je začetek konca vsake odgovorne etike. Osnutek tubiti ne daje klasično moralnost samo v oklepaj, ampak jo že v svojem nastavku odpravi. Tubit, odvezana vsake obveze, se sedaj lahko oprime celo sa-



Federico Barocci, *Zadnja večerja*, olje na platnu, 1599, Urbinska katedrala, Italija.

movolje nacističnega vodje - lahko bi bil to tudi komunistični - kot nekega psevdo-regulativa. Racionalnost je tu odpravljena, uporabljena je le toliko, da lahko reducira um v njegovem genuinem pomenu, kajti um je sedaj subsumiran pod instrumentalni, demagoški, funkcionalistični um, torej pod potenciala, ki ne zaslužijo več imena um (intelekt) v pravem pomenu besede.

Če se odpovemo metafiziki, ki združuje v pojmu uma teoretični, praktični in estetski um, nujno zgrešimo tudi to enotnost, in rezultat je zgrešeni pojem resnice, človeka in tudi Boga. Zato je pojem slednjega pri Heideggerju samo še neka estetska etiketa. Njegovi bogovi - projicirani v imanenco - nimajo nič več opraviti z religijo transcendence.

Da "hermenevtična doba razuma", ki ji daje pečat Heideggerjevo mišljenje biti, ni tako

nesporna, dokazujejo tudi tisti misleci, ki niso "ujeti" v "aristotelsko-tomistični metafiziki". Naj pri tem citiram enega očetov dialoškega načela, *Martina Bubra*, ki glede Heideggerjevega pojmovanja božjega ali božanskega pravi naslednje: "Najizraziteje in najbolj vprašljivo pri teh tezah se mi zdi to, da tisto ali tistega, katerega morebitno javljanje ali ponovno pojavitev imajo za predmet, označujejo za Božje ali Boga."⁴⁵ Nakar nadaljuje: "Za tistega, ki je pozoren na to, kako Heidegger poslej govori o zgodovinskem, skoraj ne more biti dvoma, da je to dogajajoča se zgodovina, ki je izruvala omenjene kali" (namreč "občestvo med človeštvom, močno zaznamovanim z Bogom in Prihajajočim") "in na njihovo mesto zasadila vero v nekaj čisto novega".⁴⁶

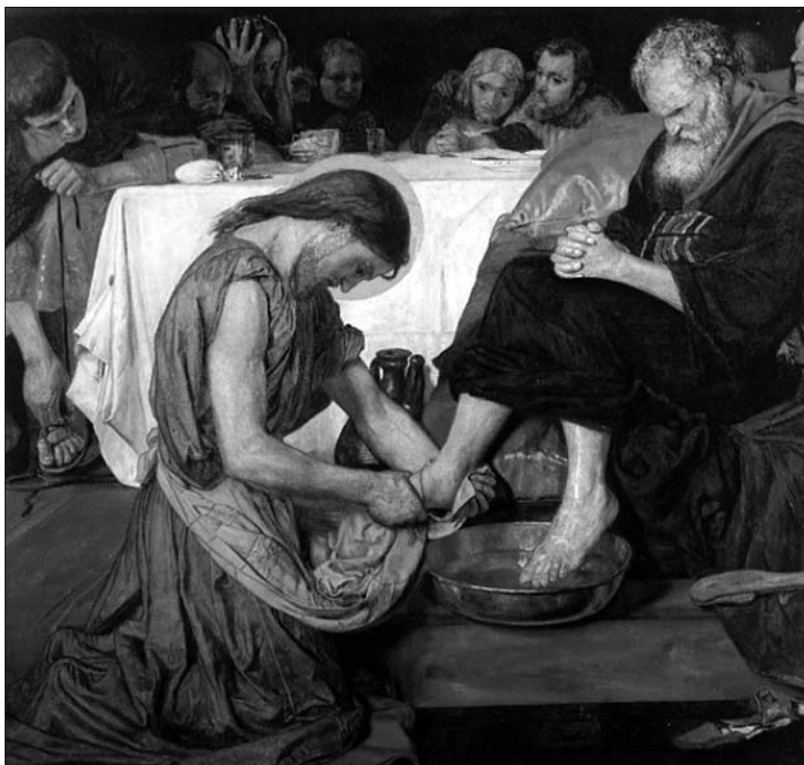
In kaj je tisto drugo? Buber opozarja na Heideggerjev rektorski govor, v katerem velja

hvala "sijaju in veličini" "prelomne vstaje" in kjer je "zlovešči vodja" (Hitler) označen za "današnjo in prihodnjo nemško resničnost in njen zakon". "Svoje mišljenje, mišljenje biti, pri kateri je udeležen in kateri pripisuje moč, da pripravlja prihod svetega, je povezal s to uro, ki jo je sam potrdil kot zgodovino. Svoje mišljenje je navezal na svoj čas kakor noben drug filozof, niti Hegel ne. Mar lahko po vsem tem on, eksistencialni mislec, v soočenju s svojim časom eksistencialno izbojuje svobodo, posvečeno večnemu? Ali pa mora podleči usodi svojega časa in z njim tudi 'sveto', kateremu človeška svetost, človekovo sveto upiranje zgodovinski utvari, nič več odgovorno ne odgovarja?"⁴⁷ Tudi glede Heideggerjeve hermenevtike velja prisluhniti *Martinu Bubru*, judovskemu filozofu in teologu - med

drugim tudi izvirnemu prevajalcu Biblije v nemščino -, ko pravi, da "nikjer v našem času" ni "naletel na tako daljnosežno zgrešeno tolmačenje izraelskih prerokov na visokem filozofskem razgledišču".⁴⁸

Odločilen moment, zakaj se "toliko krščanskih mislecev ukvarja s Heideggerjem in se inspirira v metodičnih izvirnostih njegovega mišljenja", naj bi bilo po mnenju nekaterih predvsem "reformiranje toge sholastične misli in njeno preoblikovanje v eksistencialno mišljenje".

V Heideggerjevem mišljenju se križata fenomenološka metoda in *eksistencialna* analiza. Bit se izvaja iz časa in čas iz biti. V tem ko se bit in čas medsebojno oživljata, rezultira iz tega neke vrste *refleksivna ontologija*. Toda to ni govor o biti, ampak analiza vračanja tubiti k sami sebi. Bistveno za bit (ali



Ford Madox Brown, Jezus pred zadnjo večerjo Petru umiva noge, olje na platnu, 1865, Tate Gallery, London, Anglija.

biti kot *verbum*) tu ni več, kot v številnih oblikah ontologije izročila, zunajčasovnost, ampak *trenutek*, dimenzija časovnosti, kjer postane sedanjost prisotna bivajočemu. Bivajoče odkrije smisel svoje biti v tem, da razkrije enotnost t.i. "Sorgestruktur", ki se izraža v skrbi in tesnobi, tj. časovnosti, in obratno. Običajne predstave o prihodnosti, sedanjosti in preteklosti so zavržene, ker pripadajo "nepristni" časovnosti. Časovnost moramo razumeti eksistencialno, to pa pomeni, da je izvirna samo prihodnost, ker se v njej izraža tisto temeljno določilo človeka "biti za smrt" (Sein zum Tode). Izhodišče in končna točka raziskave je *eksistenca* ali Dasein, ki je "bit za smrt". Tudi to, kar imenujemo svet, dobi pri Heideggerju drug, eksistencialen pomen. "Kolikor se Dasein časi," pravi Heidegger, "je tudi svet ... Svet ni ne prisoten in ne priročen, ampak se časi v časovnosti ... Če ne eksistira noben Dasein, tudi ni sveta." "Če pojmuje subjekt ontološko kot eksistirajoči Dasein, katerega bit temelji v časovnosti, potem moramo reči: Svet je subjektiven."⁴⁹ To je posebni subjektivizem, ki utemeljuje svet v subjektu.

Heideggerjev Dasein je to, k čemur se odloči, zato tudi nima nekega pravega bistva. Narava, svet, duša, pravo, etika, logika, država, družba, Bog, so samo to, k čemer jih v aktu odločitve – kot edini absolutni točki – določi Dasein. Tak subjektivizem naj inspirira "krščanske mislece"? Kaj je tisto, kar jih tako privlači? Tu je predvsem eksistencialna razlaga človeka, ki naj bi bila nasprotje od "tehnične", objektivno-popredmetene obravnave *animal rationale* na temeljih metafizike substance.

Objektivnost in subjektivnost

Kdor razume objektivno-predmetno (ali "popredmeteno") obravnavo kot očitek filozofiji, je zgrešil bistvo filozofije. Filozofsko spoznanje je vedno nujno pojmovno spozna-

nje, ki se v celoti posveča odnosu intelekta do predmeta. Tudi subjekte lahko filozofija spozna samo kot objekte ali predmete. To je meja, ki jo filozofija, če hoče ostati filozofija, ne more/sme prekoračiti. Filozof, ki se posveti "subjektivnosti sami po sebi" (*Subjektivité comme telle*), pravi Maritain, se poda v domeno spoznanja preko sonaravnosti in s tem zapusti področje filozofije.⁵⁰ "Meja, ki se ne da prestopiti in ob katero zadeva filozofija, je ta, da nedvomno pozna subjekte, vendar jih pozna kot predmete; filozofija se vsa posveča odnosu uma do predmeta, religija pa se vsa posveča odnosu subjekta do subjekta."⁵¹

Subjektivnost nam napravijo dostopno tri alternative: moralno, umetniško in mistično izkustvo. Heideggerjev problem pa je ravno v tem, da je filozofsko mišljenje, posebno v pozni "filozofiji", zamenjal s pesniškim. Tudi Maritain je prepričan, da je tu korenina "Heideggerjeve tragedije". "Kajti, če je pesniška intuitivnost (in gotovo tudi tista, ki spada k naravni mistiki) v njem občudujoče globoka, ostaja dejstvo, da zahtevati od pesniške intuicije izdelavo filozofskih pojmov in njihovo organiziranje kot spoznanje, pomeni zahtevati nemogoče ..."⁵² Filozofija je v tistem trenutku obsojena na izstop iz pojmovnega mišljenja, ko si prednostno postavi vprašanja, ki so rešljiva samo "*par mode d'inclination, de sympathie ou de connaturalité, non par mode de connaissance*".⁵³

Umetnost in mistika sta prednostni poti, po katerih je moderna poskušala premagati tudi fiziko – od najstarejšega programa nemškega sistema idealizma do Bergsona in Heideggerja. Walter Schweidler je na primerih Heideggerja (umetnost) in Wittgensteina (religija) dokazal, da je to problem, ki ju je silil k premaganju metafizike.⁵⁴ Zato moramo Heideggerjevo pojmovanje človeka razumeti v zvezi z odklanjanjem metafizike, ki jo povezuje s t.i. "tehnično" obravnavo. Kdor odklanja pojmovanje človeka kot bitja obdarjenega z umom

in se pri tem sklicuje na Heideggerjevo eksistencialno razlago, mora sprejeti tudi posledice, ki iz tega pojmovanja izhajajo.

Animal rationale

Jasno je, da vsako mišljenje, ki ostaja na ravni fenomenizma, nujno zavrača pojem substance in pojem subjekta. S tem pa še nihče ni opravičen, da metafizično mišljenje, ki te pojme uporablja, imenuje tehnično. Na žalost je danes med mnogimi - tudi "krščanskimi" - misleci prišlo do nekega poplitvenega mišljenja, ki izhaja iz transcendentalistične fenomenologije. Filozofija, ki je v bistvu vedno realizem, nujno pristane pri nekem pojmu substancialnosti, pri pojmu subjekta, ki je nosilec nekega bistva, neke narave. Naravoslovje, ki je metodično fenomenološko naravnano, daje seveda prednost pojavnemu spoznanju pred predmetnim. Nasproti predmetu kot celoti ostaja nevtralnno. Takšna nevtralnno pa za filozofa, ki je usmerjen univerzalno in poskuša dojeti celoto predmeta, ni mogoča. Vsako bitje oz. bivajoče, ki je pristna, izvirna enota in celota, je nujno substanca, kajti ta pojem označuje bitje, ki vztraja v biti, medtem ko se v njem in na njem stalno dogaja sprememba. Čistega nastajanja v svetu narave ni. Reči "jaz" sem zgolj sprememba, sem čisto nastajanje, spreminjanje, brez nečesa, kar se ohranja v biti, se pravi reči, da sploh ni nobenega subjekta spremembe, torej nobenega jaza (sebstva), ki se spreminja. Potem "jaz" nisem jaz, potem obstaja golo spreminjanje. Tak fenomenalizem je nerazumljiv in nesprejemljiv.

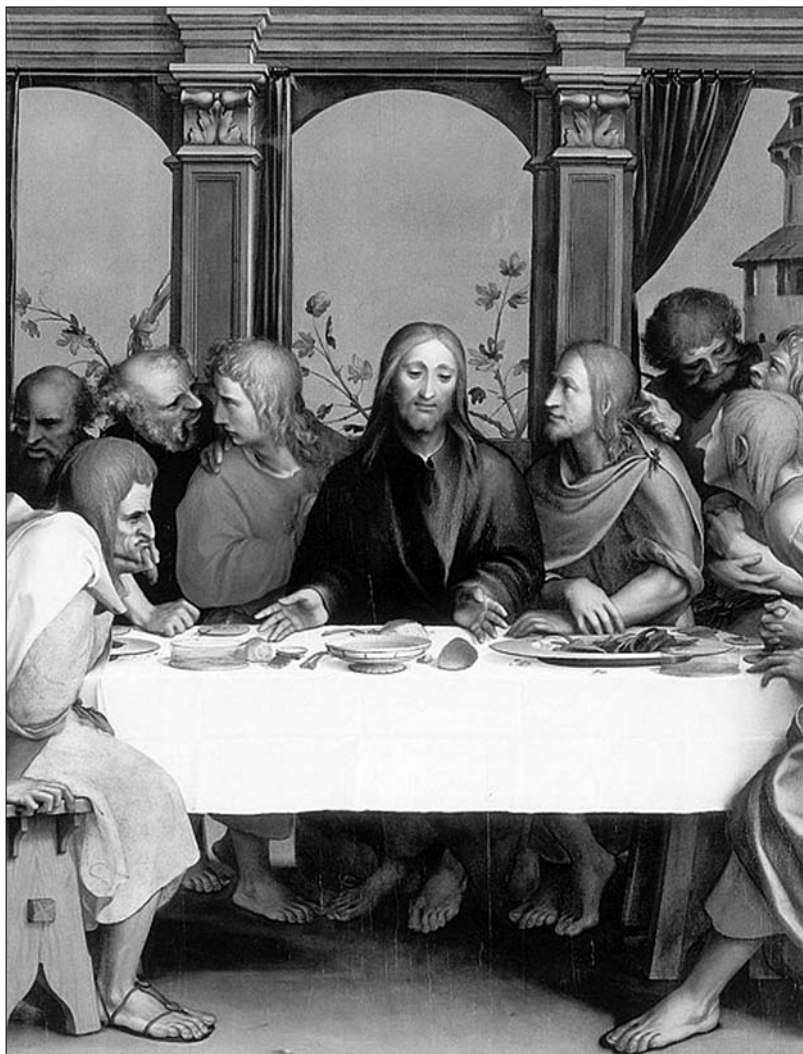
V starejši terminologiji so subjekt imenovali *suppositum*. To pa je substanca, ki eksistira v sebi in za sebe. To, kar subjekt napravi za *suppositum*, je *subsistenca* ali slovensko samostatnost (stojnost v samem sebi). Če je substanca kot subjekt obdarjena z umom, jo imenujemo oseba. V smeri osebe kaže tudi pojem *animal rationale*, ki pove predvsem to,

da je človek živo bitje obdarjeno z umom. Ta tradicionalna definicija človeka, kot z umom obdarjenega živega bitja, je seveda izraz določene abstrakcije in pomeni neko omejitev (kot pač vsaka definicija).

Definicije ne smemo zožiti zgolj na logično shemo v smislu *genusa*, ki mu je dodana samo še vrstna razlika (*differentia specifica*), kar bi do človeka gotovo ne bilo pravično. Bistvo človeka ima različne razsežnosti, ki jih definicija samo abstraktno zajame. Nikakor pa to ni kakšna "tehnična" obravnava. Pojem *animal rationale* se nanaša na primarno notranjo enotnost človeka, kjer gre za čutno-senzitivno in duhovno razsežnost (ki se izraža v svobodni volji, mišljenju, morali, religiji). Človek je stvarno bitje. Stvarnost pa predpostavlja bitno počelo, ki človeka usposablja, da je stvaren. Ta princip je duh. V njem je utemeljeno bistveno metafizično razlikovanje med človekom in živaljo.

Že Aristotel opozarja, da definicije zadevajo bistva, zato jih odmeji od dokazov, ko poudarja, da tisto, kar je izraženo v definiciji, bistva stvari vedno predpostavlja. Bistvo je tista poslednja kvalitativna specifičnost, ki vsakemu bitju odkazuje njegov nezamenljiv položaj v kozmosu bivajočega. Toda če se odpravimo filozofiji duha in degradiramo intelekt na potenciale, ki ne zaslužijo več njegovega imena, potem seveda ostane pojem umne narave prazen in nerazumljiv. Bistva "vidimo" ali jih ne vidimo. Toda, kjer manjka duhovni organ za spoznanje inteligibilnih bistev, ali kjer je le-ta degeneriran, tam manjka tudi pristni filozofski organ.

Pri Heideggerju pa ni spregledana le narava človeka; njegovo mišljenje biti sploh ne pozna narave kot narave. To očita Heideggerju tudi njegov učenec *Karl Löwith*, ki je poleg filozofije študiral tudi biologijo: "Kar sem (...) pri eksistencialno-ontološki postavitvi vprašanja pogrešal, je bila *narava* - okoli nas in v nas samih. Če pa manjka narava, potem



Hans Holbein the Younger, *Zadnja večerja*, 1524-25, olje na platnu, Basle - Kunstmuseum, Öffentliche Kunstsammlung, Švica.

ne manjka samo eno bivajoče ali eno področje biti med drugimi, ampak je zgrešena celota bivajočega v njegovi bivajočnosti in se je dodatno, kot dopolnilo, ne da vnesti vanjo.”⁵⁵

Človek kot eksistenca

V *Biti in času* je človek tubit, *Dasein*. V *Pismu o humanizmu*, ki sodi v pozno Heideggerjevo filozofijo, pa *Dasein* zamenja zopet pojem “človek”. Toda, kaj je sedaj človek?

Človek je *eksistenca*. Pred “obratom” (Kehre) je obravnavano mišljenje biti bolj s stališča *Daseina*, tubiti. Po obratu pa se perspektiva spremeni: tu je odločilna sedaj bit. V obeh primerih pa gre za neko “notri-stojnost” (In-nestehen) v biti. Gre torej za imanenco, čeprav Heidegger ta pojem odklanja. Vendar dobro ponazori, kaj je v resnici mišljeno.

“Bistvo človeka,” pravi Heidegger v *Pismu o humanizmu*, “obstaja v tem, da je več ko

zgolj človek, kolikor je ta predstavljen kot razumsko bitje.” Toda v čem je tisti “več”? Tega nikakor ne smemo razumeti tako, ko da bi tradicionalna definicija človeka kot razumskega bitja ostala temeljna določitev in bi z dodatkom eksistencialnega prišlo do kakšne razširitve pojma. Problem je za Heideggerja predvsem v tem, da metafizična opredelitev človeka (kot umnega živega bitja - *animal rationale*) postavi človeka na neko odlično mesto v okviru bivajočega. Temu samorazumevanju človeka odgovarjajoča oblika zavesti je *humanizem*. Ravno to pojmovanje pa Heidegger odklanja. Človeka moramo misliti bolj “začetno”, bolj “izvirno”. Več pomeni torej izvirneje in bolj bistveno. Toda kaj je bolj “izvirno”? Predvsem to, da je človek “vrženo bitje”. Kot *eksistirajoč* je vržen nasproti biti, “kolikor je več kot *animal rationale*, ko je ravno manj v odnosu do človeka, ki se razumeva iz subjektivnosti. Človek ni gospodar bivajočega. Človek je pastir biti.”⁵⁶

Prejšnji “čuvar nič”⁵⁷ (Platzhalter des Nichts) se je sedaj spremenil v “čuvarja biti”. Človek in bit sta drug drugemu izročena na ta način, da bit potrebuje človeka: kajti šele človek, odprt za bit - “čuvar odprtosti biti” (Wächter der Offenheit des Seyns)⁵⁸ - dopusti, da se bit pojavi kot prisostvovanje. Toda odločujoč in zagotavljajoč ni človek, pa tudi bit ni kaka pomanjkljivost, ker potrebuje človeka, ampak izročitev se zgodi kot določitev (Platzanweisung) položaja človeka.

Človek si svojega prestola ne more izbrati prosto in ga tudi zapustiti ne more poljubno, kajti suverena je v vsakem oziru samo bit: “Dogodek (Ereignis) podeli smrtnikom bivanje v njihovem bistvu.”⁵⁹ Človek je torej samo še neko od biti normativno zasedeno prizorišče izpolnjevanja dolžnosti. Če je *Dasein* še imel neko pogojno samostojnost, so sedaj odpravljene zadnje sledi človeka kot subjekta. Človek je priznan kot orodje biti (ali ni to neprimerno bolj “tehnična” obravnava

kot v primeru *animal rationale*?). S tem je človeku odvzeto vse tisto, kar označujemo s pojmom “najstva” (Sollen), torej celotna etična dimenzija. Vest in krivda sta že v *Biti in času* samo eksistenciala, izločena iz običajnega teološkega in moralno-filozofskega konteksta. Vest je določena kot klic, “klic skrbi” (Ruf der Sorge),⁶⁰ ki v modusu molka kliče človeka v njegovo pristno “moči-biti”. S tem pa, da je človek v celoti podrejen biti, da končno zgubi celo značaj tubiti, je dokončno likvidirana sleherna varianta humanizma.

Derrida ima prav, ko v spisu *Fines hominis* (1968) zapiše: “Dasein ni preprosto človek metafizike.”⁶¹ Ime človeka je samo “vez ali paleonomična vodilna nit, ki analitiko *Dasein(a)* ponovno navezuje na celoto tradicionalnega diskurza metafizike”.⁶² Toda ravno v tem vidi Derrida “neke vrste prelom z mišljenjem biti, ki ima vse poteze odprave (Aufhebung) humanizma”.⁶³ Metafizika in “ime človeka” res spadata skupaj. Odprava metafizike je odprava človeka: *finis hominis*. V tem smislu moramo tudi razumeti, zakaj naj bi za Heideggerja nastopil konec filozofije in v čem je potem naloga mišljenja, ko smo se poslovili od človeka kot subjekta (in to ne le v smislu klasične metafizike, ampak tudi novodobne teorije). Toda ker se v *Pismu o humanizmu* - kljub zavrnitvi humanizma - še pojavi “ime človeka” namesto “*Dasein*”, je to za Derridaja razlog očitka Heideggerju, da njegovo mišljenje še ni prosto metafizike. Da pa je v Heideggerjevem mišljenju biti in *Dasein*a izvedeno brezpogojno razčlovečenje človeka, to zanj ni vzrok protesta, ampak ravno nasprotno: Heidegger naj bi ne bil še dovolj radikalen, njegovo mišljenje biti še ne dovolj čisto, ker še ni prosto metafizike. “Ime človeka” se še pojavlja. In da je mera polna, poskuša Derrida v razpravi *Vom Geist (O duhu)*⁶⁴ prikazati, da je ravno nagnjenost k metafiziki tisto, kar Heideggerja potiska v objem nacistične ideologije. To demon-

strira Derrida na pojmu "duh", ki je v *Biti in času* še "zaprt" v narekovaje, v rektorskem govoru pa ne več. Pri tem se seveda ne vpraša, kaj vse Heideggerjevo mišljenje stori človeku, kajti zanj, dekonstrukcionističnega poststrukturalista, je že dovolj slabo, da se "ime človeka" sploh še pojavlja. To je očitek misleca, ki po drugi strani pričakuje od Heideggerja, da prekine svoj molk glede nacionalsocializma in obsodi Auschwitz kot "absolutno strahoto".⁶⁵

Toda "obsodba" je "moralna sodba". Na temelju Heideggerjevega mišljenja pa moralne sodbe oz. obsodbe ni, kajti to bi bila metafizika. Tudi to, da je Auschwitz "absolutna strahota", bi Heidegger iz svoje filozofije ne mogel izreči, kajti za njegovo mišljenje je "absolutna strahota" "Seinslosigkeit" (brezbitnost), "pozabljenje biti", odtegnitev biti". Auschwitz pa je z vidika Heideggerjevega mišljenja biti zgolj "slovo od bivajočega", kot je po katastrofi v Stalingradu razglašal l. 1943. Seveda s tem še ni rečeno, da Heidegger zagovarja Auschwitz, toda s stališča svojega mišljenja biti ga tudi ne more obsoditi. Obsodba je možna samo na temelju metafizike, ki *subjekt*, z vsem kar mu bistveno pripada, vzame zares.

Postavje in mit četverja

Tudi Heideggerjeva filozofija tehnike - neke vrste nova "metafizika" - pomeni radikalno odpravo subjekta, ki je vsekakor temeljna kategorija novodobne filozofije, hkrati pa mu omogoča, da se elegantno izogne svoji zgodovini. Bistvo tehnike vidi v postavju, kjer lahko združi "motorizirano prehrambeno industrijo" in "proizvodnjo trupel v plinskih celicah in uničevalnih taboriščih", ter oboje razglasi za razkrivanje. Po prakticiranju nešteti smrti v nacionalsocialističnem sistemu, ki je postal postavje, prikazuje pozna filozofija Heideggerja smrt kot *zakon*, s čemer je nacistični državi posredno dana neke vrste od-

veza. Po drugi strani pa je smrt v postavju legitimirana tudi v "četverju".

Četverje - das Geviert - je nekakšna mitično-poetična podoba sveta, ki združuje *zemljo, nebo, ljudi in bogove*. "Četverica biva kot svetovanje sveta."⁶⁶ V neki "zrcalni igri", ki jo Heidegger imenuje "rajanje dogodja", odsevajo členi četverja drug v drugem in iz te igre vznika svet. V četverju se dogaja "jasnjenje biti". Svet, ki ga Heidegger misli v smislu četverja, kot tesno povezanost nebes, zemlje, smrtnikov in božanskih, se človeku odpre samo, če spremeni svoje bistvo, se povleče iz središča in prizna svoj položaj v okviru celote četverja. To pa se zgodi tako, da odstopi svoje odlično mesto stvarjem. "Šele ljudje, prebivajoči kot smrtniki, dosežejo svet kot svet,"⁶⁷ ki se kot taki odpovedo temu, da smrt "berejo negativno".⁶⁸ V središču četverja sedaj ne najdemo človeka, ampak *stvar*, ki ji človek odstopi svoj položaj s tem, da ji pusti biti stvar. Tu misli Heidegger drugače kot v *Biti in času*, kjer so stvari priročne stvari. V četverju pa so stvari tiste, ki zbližujejo člene četverja in jih zbirajo v svet. Heidegger se pri tem sklicuje na etimologijo besede *stvar* (*Ding*, angl. *thing*), po kateri je bila začetno uporabljana kot "zbiranje". Tako pride do formulacije: "Das Ding dingt Welt" (Stvar stvari svet),⁶⁹ to je zbira svet v smislu medsebojnosti štirih, kot so obratno iz te medsebojnosti stvari šele res stvari. V tej konstelaciji človek ni več *subjectum* in središče med ostalim bivajočim.

Na prvi pogled nimata postavje in četverje dosti opraviti drug z drugim, toda ob njunem součinkovanju dajeta Heideggerju možnost, da lahko spregovori o smrti kot o "dobri smrti". "Smrt je svetišče nič in pesem sveta."⁷⁰ Naloga "jasnjenja biti" v četverju se izkaže kot izročitev postavju brez odpora, namesto dejavnega nasprotovanja. Bit je tista, ki bistvuje kot postavje. Distančiranje Heideggerja, ki z *instrumentalnim*

umom degradira um v pravem pomenu besede, dokumentira nedejavno soglasje z vso nerazumnostjo postavja. Z likvidacijo subjekta si sam odvzame možnost, da bi lahko kvalificirano ugovarjal postavju. Ob vsem tem pa sam hoče ostati subjekt, saj na svoj način uveljavlja intersubjektivne zahteve, najprej z zahtevo po sporazumevanju preko svojega zapletenega, nejasnega jezika in nato še z zahtevo po praktični pravilnosti njegovih kvazi normativnih trditvah.

Četverje je neki *monistični* ideal, ki naj ponazori totalno pripadnost členov četverja drug drugemu, pri čemer seveda nebo in zemlja v svoji trivialnosti nista nič posebnega. Pač pa nas tu zanimata pojma "smrtnika" in "božanskega". Ljudje so bistveno smrtni, ne zato, ker morajo umreti, ampak ker, drugače kot živali, *vedo* za svojo smrt. "Premoči" smrt pomeni moči vzdržati jo. Pojem "božanski" pa je zgolj *miselna* figura neumrljivosti, ki ne pomeni prave nesmrtnosti, je samo prirejena smrtnikom.

Heidegger poskuša seveda smrt na nek način mitološko omiliti, s tem, da izvede neko vsvetiščenje smrti. Zato pravi, da je "svetišče" ali "skrinja nič", pa tudi "pokrivališče biti" (*Ge-birg des Seins*, ge-birg od bergen, pokrivati). Tako postane nekaj drugega, kakor je dejansko ona sama, čeprav to ne vodi v kakšno metafiziko nesmrtnosti. Smrt, kot skrajna možnost umrljive tubiti, sedaj ni konec možnosti, ampak "najvišje pokrivališče, t.j. zbirajoče pokrivališče skrivnosti kličočega razkrivanja".⁷¹ Ves govor o smrti je nekak ateističen mit, kajti pesniške figure kot "svetišče nič" ali "pokrivališče biti" niso nič drugega kakor čista fantastika.

Četverje pa ne omogoča le estetiziranje smrti - s tem pa tudi estetiziranje množičnih smrti v tretjem rajhu - ampak tudi estetiziranje religije. Temu služijo pojmi kot "svetost", "božanskost" itn. "Božanski", kot miselna figura "ne-umrljivosti" postanejo "zna-

menja prinašajoči sli božanstva", iz "svetega" vladanja, katerega se lahko pojavi tudi kak bog v svojo navzočnost ali pa se odtegne v zastrtost.⁷² To ni nič drugega kakor prirejena romantična poezija Hölderlina o ubežnih bogovih, samo da Heidegger ne misli tako zares kakor Hölderlin.

S tem je pred nami neka preobrazba mišljenja o bogu - ki ga najdemo že v klasičnem nemškem idealizmu - in s tem prehod v mišljenje, ki ga označuje odsotnost racionalnosti in racionalno utemeljene etike in morale. Ta "teo-ne-logika" je potem dejansko bolj pesništvo kot filozofija in zato ne preseneča, da nagovarja toliko pesniških duhov. Na žalost je danes precej razširjeno tisto pojmovanje, ki ne vidi bistvene razlike med leposlovjem in filozofijo. Že *Maritain* je zapisal, da je to, kar danes - posebno v Franciji - imenujejo filozofija, zgolj literatura, roman v podlistku, ki ga pišejo učenjaki, ki so zelo inteligentni in informirani o vsem, vendar nimajo pojma, kaj je filozofija.⁷³

Četverje se - v nasprotju s Heideggerjevimi poskusi odmejitve od postavja - izkaže v resnici kot neka nova oblika postavljanja, ki nam skuša dostavljati tudi božanstvo. To božanstvo pa prav gotovo ni tisti Bog, v imenu katerega se je Pascal distanciral od boga filozofov, kar nekateri krščanski misleci na žalost spregledujejo.

Heidegger je l. 1954 izdal delo z naslovom *Was heißt Denken? (Kaj je mišljenje?)*. Pri tem nam pojasni, da je pristno mišljenje tako različno od znanstvenega, da znanstvenik pravzaprav ne misli. Mislec misli v bistvenih odnosih. Bistveno izhaja iz pri-misljivega, je spominjanje biti, je razumevanje njenega poziva. In kaj nam je storiti? "Prisluhniti zahtevi biti." Svoje gledanje na mišljenje je formuliral v stavkih: a) mišljenje ne vodi do védenja kot znanosti; b) mišljenje ne prinaša nobenih koristnih življenjskih modrosti; c) mišljenje ne rešuje svetovnih ugank; d) mišljenje ne po-

deljuje neposredno nobenih moči za ravnanje. V teh stavkih je jasno označeno, kaj Heideggerjevo mišljenje v resnici je. Od njega ne smemo pričakovati nobenih stališč do perečih problemov, ki tarejo človeštvo. Njegov tekst nam ne daje nobenih neposrednih navodil za obravnavo vprašanj, ki zadevajo praktično filozofijo, pedagogiko ali estetiko. Mislec misli v bistvenih relacijah, zato so zanj dogodki kot nacizem, komunizem, tavanje v ničnosti zgolj marginalije, če so sploh vredni besede. Zato se "mislec" ne more opravičevati pred nevedneži, ki ne razumejo, kaj so bistvene relacije.

Tisto, kar zanima Heideggerja, je eno samo vprašanje, vprašanje, ki ga je pritiral do megalomahije: "Zakaj je sploh bivajoče in ne raje nič?" "Vprašanje tega vprašanja je filozofiranje."⁷⁴ Heidegger je obvisel na vprašanju biti. Toda, ali lahko omejimo filozofiranje na eno samo vprašanje, pa če se pojavlja v še tako različnih variacijah? Kako naj pričakujemo zadovoljiv odgovor na problem mišljenja, če zanemarimo tisočletno delo na vprašanih logike, metafizike, znanosti in se predamo samo še blodni luči nekega mišljenja biti, ki nam ne daje nobenega odgovora na temeljna vprašanja našega življenja? Heidegger je res mislec "svetovne noči".

"Temeljna naravnost Heideggerjeve filozofije," pravi njegov nekdanji učenec Ebeling, je "postal dogmatizem faktičnega, ki mu sledi samo še korolar temne tvorbe mitov". Brezno njegovega mišljenja pa je v negotovosti, kaj naj bi filozofija sploh bila. To brezno je izravnal tako, da je svoje podvzetje ločil od filozofije. "Na koncu njegovega mišljenja zmaga zato ideolog Heidegger nad filozofom".⁷⁵ Zato ločitev od Heideggerja ne more biti radikalna dovolj, ker je to "ločitev od bankroterja". "Šele v 80-ih letih natančno razpoznavno filigransko delo Heideggerjevega fašizma, ravno tako pregosta mreža intrig kot dodatna pozicija vztrajno neudeležena, posre-

dujejo podobo sodobnika, s katerim se ne da več občevati, in filozofa, ki mora ustrašiti pred filozofijo."⁷⁶ Na drugem mestu pa Ebeling zapiše: "Heidegger sodi k veliki tradiciji filozofije kot eden njenih velikih *uničevalcev*."⁷⁷ Da Ebeling ni edini, ki vidi v Heideggerju "grobarja filozofije", sem prikazal že v knjigi *Usodna misel*. Naj bo ta razprava dodatno pojasnilo k naslovu moje knjige.

1. J. Hlebš, *Usodna misel. Od "cogita" Réneja Descartesa do nihilizma Martina Heideggerja*, Ljubljana, Študentska založba, 2004.
2. R. Rorty, Eine andere mögliche Welt, v: *Martin Heidegger, Kunst, Politik, Technik*, izd. Ch. Jamme in K. Harries, München, 1992, 135-141, 139.
3. H. Arendt, Was ist Existenz-Philosophie?, v: ista, *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948, 66.
4. H. Arendt, n.d., 66, opomba.
5. H. Arendt, n.d., 55.
6. H. Arendt, Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, v: *Merkur* XXIII, Jahrgang 1969.
7. H. G. Gadamer, Zurück von Syrakus?, v: *Die Heidegger Kontroverse*, izd. J. Altwegg, Frankfurt a.M., 1988, 177.
8. E. Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin, Frankfurt a.M., 1992, 297.
9. E. Nolte, *Philosophie und Nationalsozialismus, v: Heidegger und die praktische Philosophie*, izd. A. Gethmann-Seifert in O. Pöggeler, Frankfurt a.M., 1988, 338-356, tu 355.
10. M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens. 1910-1976, Gesamtausgabe (GA)*, Bd. 13, 81.
11. M. Heidegger, n.d. 80.
12. H. Ebeling, *Geschichte einer Täuschung*, Würzburg, 1990, 99 sl.
13. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, München, 1969, 107 sl.
14. J. Maritain, n.d. 114. Primerjaj tudi razpravo: J. Hlebš, *Jacques Maritain v nasledstvu Tomaža Akvinskega*, v: J. Maritain, *Po navdihu Tomaža Akvinskega*, Celje, 2004, 215-261.
15. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, München, 1969, 140.
16. Prim. K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Berlin, 1971, 150.
17. M. Heidegger, *Sein und Zeit (SuZ)*, 36; GA 2, 48.
18. M. Heidegger, *SuZ*, 35; GA 2, 47.
19. M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, 405.
20. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 193.
21. M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, 75.

22. M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, GA 9, 313.
23. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 194.
24. M. Heidegger, SuZ, 12.
25. M. Heidegger, *Über den "Humanismus"*, Frankfurt a.M., 1949, 19.
26. M. Heidegger, *Zeit und Sein*, v: *L' Endurance de la pensée*, Pour saluer Jean Beaufret, Pariz, 1968, 14.
27. Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt, 1964.
28. R. Minder, Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch, v: Minder, *Dichter in der Gesellschaft*. Frankfurt, 1966, 259 sl.
29. M. Heidegger, SuZ, 37 sl.
30. W. Welsch, *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*, Weinheim, 1988, 10.
31. W. Welsch, Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen postmodernen Denkens, v: A. Halder, K. Kienzler, J. Möller (izd.), *Religionsphilosophie heute, Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf, 1988, 128.
32. W. Welsch, n.d., 120, 121.
33. M. Komar, *Red in misterij*, Ljubljana, 2002, 182 sl.
34. K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, Göttingen, 1967, 66 sl.
35. H. Albert, *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tübingen, 1994, 25.
36. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare, Protokolle, Gespräche, Briefe*. Frankfurt/M., Medard Boss, 1987, 229.
37. M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, 12.
38. M. Heidegger, n.d., 15-20.
39. M. Heidegger, n.d., 24.
40. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, 60.
41. M. Heidegger, SuZ, 385.
42. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Skript), 1935, 117.
43. M. Heidegger, isto mesto.
44. H. Ebeling, *Heidegger. Geschichte einer Täuschung*, Würzburg, 1991.
45. M. Buber, *Božji mrk*, Celje, 2004, 59.
46. M. Buber, n.d., 61.
47. M. Buber, n.d., 61.
48. M. Buber, n.d., 58.
49. M. Heidegger, SuZ, 365 sl.
50. J. Maritain, *Court traité de l' existence et de l' existant*, Pariz, 1964, 115.
51. J. Maritain, *Po navdihu Tomaža Akvinskega*, Celje, 2004, 167.
52. J. Maritain, *Pas de savoir sans intuitivité* (1970), v: *Approches sans entraves*, Pariz, 1973, 390.
53. J. Maritain, *Court traite*, n.d., 115.
54. W. Schweiler, *Überwindung der Metaphysik. Zu einem ende der neuzeitlichen Philosophie*, Stuttgart, 1987.
55. K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur* (1969), v: isti, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Stuttgart, 1984, 276-289, tu 280.
56. M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, GA 9, 342.
57. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt/ M., 1943, 18.
58. M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, GA 45, 190.
59. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, 259.
60. M. Heidegger, GA 2, 369.
61. J. Derrida, *Fines hominis* (1968), v: isti, *Randgänge der Philosophie. Die Différence. Ousia und Gramme. Fines hominis, Signatur Ereignis Kontext*, Frankfurt/M., Berlin, Wien, 1976; isti, *Fines hominis*, v: *Izbrani spisi*, Ljubljana, 1994, 84.
62. J. Derrida, *Fines hominis*, v: *Izbrani spisi*, 87.
63. J. Derrida, n.d., 95.
64. J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage* (1987), Frankfurt/M., 1988.
65. J. Derrida, *Heideggers Schweigen* (1988), v: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988. 157-161, tu 159 sl.
66. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (VA), Pfullingen, 1954, 179.
67. M. Heidegger, VA, GA 7, 184.
68. M. Heidegger, *Holzwege* GA 5, 303.
69. M. Heidegger, VA, GA 7, 182.
70. M. Heidegger, GA 79, 56.
71. M. Heidegger, VA, 256.
72. M. Heidegger, VA, 150.
73. Prim. J. Maritain, *Approches sans entraves*, Pariz, 1973.
74. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1935; predelana izdaja 1953, 10.
75. H. Ebeling, *Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie*, Reinbeck bei Hamburg, 1991, 185.
76. H. Ebeling, n.d., 186.
77. H. Ebeling, *Heidegger, Geschichte einer Täuschung*, 96.