

Cathrin Nielsen

MARTIN HEIDEGGER: EVROPA IN ZAHOD*

19

*Velika mesta
iz kamna sezidana
na ravnini!
Tako nem gre brezdomec
s temnim čelom za vetrom
(Trakl, Zahod, 2. verzija)¹*

Kdor v Heideggrovem mišljenju išče konstruktivni prispevek filozofije k javni debati o Evropi, bo sprva razočaran. Slavni pogovor z Rudolfom Augsteinom za revijo Spiegel se steče v lakonične besede: »Le še kak bog nas lahko reši.«²

* Teksti, ki so jih v ta blok prispevali Nielsen, San Martin, Thiel in Mall, so izvirna predavanja na kolokviju »Fenomen Evropa« 16.–18. oktobra v Fenomenološkem centru v Pragi (prim. Phaenomena 45–46).

¹ Prepesnil Kajetan Kovič. Lirika 8, str. 68. Izvirnik: »Groß sind Städte aufgebaut / Und steinern in der Ebene; / Aber es folgt der Heimatlose / Mit offener Stirne dem Wind«. Trakl, Abendland, 2. Fassung.

² »Nur noch ein Gott kann uns retten«. Prim. intervju, dan v Heideggrovi hiši 23. septembra 1966, ki je z naslovom *Le še kak bog nas lahko reši* izšel v reviji DER SPIEGEL (št. 23) malo po Heideggrovi smrti maja 1976. Pogovor je ponatisnjen v knjigi *Odgovor. Pogovori z Martinom Heideggrom* | Antwort. Martin Heidegger im Gespräch. Izdala Günter Neske in Emil Kettering, Pfullingen 1988, str. 99 isl. Pogovor za revijo Spiegel je v slovenskem prevodu Tineta Hribarja

Te daljne besede se v javnosti gibljejo kakor klopotec: čudijo se jim, nato pa nanje pozabijo. Nasprotno pa Heideggrovo vztrajno odklanjanje, da bi se moralnično, družbeno, politično dojemljivo opredelil o Tretjem rajhu, sproža ogorčenje, ki traja že desetletja. Heidegger se je *filozofsko* izrekel o nacionalsocializmu v vojnih in povojnih letih; najobširneje, četudi »času neprimerno«, v predavanjih o Nietzscheju.³ Zakaj je Heidegger potemtakem dejansko molčal, in še: kakšen bi lahko bil razlog za nesorazmerno dolgo vztrajanje javnega ogorčenja – to se pravi pozitivno pripoznati na novo urejene povojne razmere. Če želimo najti Heideggrov filozofski prispevek k aktualni debati o Evropi, potem moramo vzeti za izhodišče prav to molčeče ne-pripoznanje tega novega začetka – Heidegger celotnega povojnega razvoja h kar se da neideološki, liberalno-demokratsko legitimirani, znanstveno-tehnični racionalnosti namreč ni priznaval kot prevladanje evropske krize dvajsetega stoletja. Še več, v tem, kar se je zgodilo po letu 1945, je videl celo nadaljevanje notranjega opustevanja Evrope: »... še vedno se gibljemo, z vsem obstojem, znotraj cone nihilizma«⁴ beremo leta 1956 v odprtem pismu Ernst Jüngerju. Ali pa leta 1950 v [privatnem] pismu Karlu Jaspersu: »... zadeva zla še ni na koncu, šele stopa v pristni svetovni stadij«⁵

20

izšel leta 1988 z naslovom *Pogovor s Heideggrom* (1966) (Nova revija 73–74 (1988), str. 614–626) in leta 1995 z istim naslovom v *Phainomeni* 13–14 (1995) (str. 103–134).

³ Heideggrova predavanja o Nietzscheju na Freiburški univerzi (zgoščeno v letih 1936–1940), so trajala več semestrov: *Der Wille zur Macht als Kunst*, v zimskem semestru šolskega leta 1936/37; predavanje je bilo objavljeno leta 1985 kot 43. zv. *Skupne izdaje* [HGA]; Nietzsche's metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: die ewige Wiederkehr des Gleichen, v poletnem semestru leta 1937 (44. zv. HGA; Frankfurt ob Majni 1985); Nietzsche's II. Unzeitgemäße Betrachtung, v zimskem semestru 1938/1939 (46. zv. HGA; F/M 2003); Nietzsche's Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis, v poletnem semestru 1939 (47. zv. HGA; F/M 1989); Nietzsche, Der europäische Nihilismus, iz drugega trimestra leta 1940 (48. zv. HGA; F/M 1986). Predelani zadnji dve predavanji sta izšli kot samostojna študija o Nietzscheju tako pri založbi Neske, kot tudi znotraj *Skupne izdaje* (6. zv. HGA, 1. in 2. del; F/M 1996, 1997). V letih 1937 in 1944 je Heidegger vodil seminar o Nietzschejevi filozofiji (1. Nietzsche's metaphysische Grundstellung/Sein und Schein/, 2. Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens, 87. zv. HGA; F/M 2004). Predavanje o *Evropskem nihilizmu* je dostopno v prevodu Iva Urbančiča (Ljubljana 1971). Prim. *Phainomeno* 31–32 (2000) str. 143 isl.

⁴ »... wir bewegen uns mit dem ganzen Bestand noch innerhalb der Zone des Nihilismus.« Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*. Frankfurt ob Majni ⁴1977, str. 41. Odslej bomo navajali strani izdaje iz Heideggrove *Skupne izdaje*. Prim. Martin Heidegger, *O vprašanju biti*, Maribor 1989, str. 40.

⁵ »... die Sache des Bösen ist nicht zu Ende. Sie tritt erst ins eigentliche Weltstadium.« Pismo Karlu Jaspersu, napisano 8. aprila 1950. V: Martin Heidegger/Karl Jaspers: *Korespondenca* | Briefwechsel 1970–1963, Frankfurt ob Majni 1990, str. 202. Prevedeno v *Phainomeni* 21–22 (1997) str. 303–306.

S to le težko sprejemljivo, neprijetno diagnozo se najustrezneje soočimo, če jo dejansko poskusimo tolmačiti iz sredine Heideggrovega mišljenja, kar pa že vsaj od začetka tridesetih let lahko razumemo kot obsežen poskus umestitve [*Verortung*] evropsko-zahodne zgodovine. V ciklu predavanj iz leta 1949 Heidegger to umestitev poimenuje *Vpogled v to, kar je*.⁶ Kaj »je«, to pa je mnogoznačno in mnogoplastno. Ne meni zgolj sočasnih razmer in tega, od česar se te razmejujejo. To umestitev bomo zasledovali v nadaljnjem. V grobem jo lahko zajamemo prek dveh polov, ki se *inverzivno* nanašata drug na drugega in ki jih za zdaj imenujem Evropa in Zahod.⁷ Moja prva teza je, da Heideggrova razmišljanja o evropskosti zasegajo razmišljanja o zahodnosti [*Abendländische*],⁸ ki jo Heidegger od evropskosti razlikuje s tem, da evropskost v zahodnosti najde svojo *mejo*. Če Heidegger evropskost misli kot usodnostno [*geschickhafte*]⁹ tendenco po brezumni ekspanziji, ki se bolj ali manj premočrtno steka v globalno svetovno družbo in s tem zaznamuje nekakšen »konec zgodovine«, pa misel o zahodnosti govori o tem, da ta konec pripada globljemu do-končanju, brezdanji cezuri, ki jo moramo obravnavati kot pristno sredino zgodovine. Odnos do te brezdanje sredine zgodnji Heidegger zajema kot »bit-za-smrt«, ki tvori skriti temelj zgodovinskosti tubiti. Petindvajset let kasneje (zdaj iz »bitnozgodovinske« perspektive), govori Heidegger o Zahodu kot o »deželi zatona« (12. zv. *Skupne izdaje*, str. 73),¹⁰ v katero mora Evropa vstopiti, če ne želi preminiti zaradi svojega imperialnega in s tem vse bolj brezzgodovinskega, brezmerne bistva. Dokončno zgodovinsko podobo Evrope torej tolmači iz cezure, ki sega globlje, kakor večinoma ustreza evropskemu samorazumevanju lastne zgodovine. V njej razgaljeno globinsko dimenzijo ima Heidegger za

⁶ Einsicht in das, was ist. Bremer Vorträge 1949. Das Ding – Das Ge-stell – Die Gefahr – Die Kehre. 79. zv. *Skupne izdaje*. Frankfurt ob Majni 1994.

⁷ Heidegger je ubral tak opozicionalni način govorjenja v 4. zvezku *Skupne izdaje* (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt ob Majni 1981, ²1996) str. 177, kot tudi v 12. zvezku *Skupne izdaje* (Unterwegs zur Sprache, F/M 1985), str. 73. Obe besedili sta dostopni v slovenskem prevodu (*Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, Ljubljana 2001, str. 167; *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str. 79) Heidegger tu med ostalim povzema zgodovinsko pot zahodno-evropske metafizike oz. filozofije. ‚Inverzivna‘ koncepcija zgodovine sugerira takšno diferenciranje. Prim. tudi Cathrin Nielsen: *Odtegnjena sredina. Pričujočnost pri Heideggeru*. | Die entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger. Würzburg 2003, str. 154 isl.

⁸ Besedi *Abendland*, *Abend* in njune izpeljanke tu zaradi nagovorjenega konteksta prevajam z Zahod, oz. zahod. Prim. *Na poti do govorice*.

⁹ Prim. op. št. 14.

¹⁰ »Land des Untergangs«; prim. *Na poti do govorice*, ibid., str. 79. Besedo *Untergang* tu prevajam kot zaton oz. ponik. Prim. *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 283 isl.

»merodajno formo zgodovine«, saj »začenja v temeljni zgodi« (40. zvezek *Skupne izdaje*, str. 42).¹¹

Moja druga teza je, da misel cezure in ponovnega prinašanja zgodovinskosti, ki se tu začenja, ni nikakršnem abstraktni konstrukt, temveč za Heideggra kulminira v sedanji dobi, in zato danes zadeva »nas« v odlikovanem smislu. Kdo pa smo »mi«? In kaj »je« danes? »Mi« po eni strani meni evropsko znanstvenotehnično civilizacijo, ki je na tem, da se bo razrasla v *svetovno* civilizacijo. »Mi« pa smo po drugi strani mi, Nemci, kot »srčna sredica«¹² Evrope, ki jo je za Heideggra nepremagljivo opustošil neznanski dotik negativnega. Kolikor prvo ni brez naveze z drugim, ampak je zgodovinsko sprijeto, smo »mi« poklicani, da se postavimo izven sedanjega zgodovinskega kraja, izven raznotero zaklinjane »ure nič«,¹³ kar pomeni, da se moramo z njo spoprijeti kot z razdelavo in predelavo bistveno odtegnjenega *usodja*.^{14, 15} Heidegger ta spoprijem povezuje z možnostjo dejanskega preobrata in tako tudi dejanskega novega začetka. To, da je ta mogoč, da je neko dobo mogoče umestiti ne zgolj historično, ampak da se da z njo spoprijeti tudi začetno zgodovinsko, to Heidegger tolmači kot posebnost zahodnoevropske zgodovinske poti. Na njej se začetek in konec ne obnašata samo historično, pa tudi ne samo linearno-procesno, a tudi ne zgolj dialektično, temveč obenem vedno hkrati tudi *inverzivno*. S tem je mišljeno, da zgodovina v svoji procesualnosti ostaja stisnjena v preobrat (Heidegger govori o »*Kehre*«, »obratu«), ki se odtegne razpoložljivosti. Vsako dokončno zgodovinsko stanje je vedno že podtalno prehiteno, oz. zajema ga povratek v začetek, ki ga ne more pozunanjiti. Po drugi strani pa vsak začetek ostaja zapisan koncu, ki zajema konec prav *tega* začetka. Ta inverzivni »izostanek«, oz. to, da je Evropa sama zgodovinski oz. »usodnostni« fenomen, ne pa tla zgodovine, to je tisto, kar je na Evropi zahodnega, obenem pa je to v eminentnem smislu *zgodovinski kraj* naše lastne pričujočnosti.

¹¹ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt ob Majni 1983, str. 42. Prim. *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995, str. 39.

¹² »Herzmitte«.

¹³ Stunde Null.

¹⁴ *Geschick*. Prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, *ibid.*, predvsem str. 168.

¹⁵ Prim. pismo Jaspersu s 5. julija 1949: »Spoprijem z nemško nesrečo in njeno svetovnozgodovinsko-novoveško zavozlanostjo bo trajal vse do konca najinih življenj!« (Heidegger/Jaspers: *Korespondenca* / Briefwechsel, *ibid.*, str. 186; prim. Phainomena 21–22 (1997), str. 290). O tem »sprijetju« (brez naveze na Heideggra) od nedavna tudi Christian Meier: *Od Aten do Auschwitza. Motrenja o položaju zgodovine*. / Von Athen bis Auschwitz. Betrachtungen zur Lage der Geschichte. München 2002.

1.

Najprej moramo razčistiti, kaj evropskost pri Heideggru pravzaprav pomeni. Za izhodišče lahko vzamemo premislek iz predavanja *Kaj je to – filozofija*, ki ga je Heidegger imel avgusta 1955 v kraju Cerisy-la-Salle (Normandija). Tam beremo: »Stavek: filozofija je po svojem bistvu grška, ne pove nič drugega kot: Zahod in Evropa, in edino onadva, sta v svojem najbolj notranjem zgodovinskem teku izvorno ‚filozofska‘. To izpričujeta nastanek in gospodovanje znanosti. Ker znanosti izhajajo iz najbolj notranjega zahodnoevropskega zgodovinskega toka, namreč iz zgodovinskega filozofskega toka, so danes zmožne specifično oblikovati zgodovino človeka po celi zemlji.«¹⁶

Evropski zahod je tu sprva določen v treh ozirih: je grški, filozofski in kot tak je po svojem notranjem ustroju zgodovinski. Kako si ti trije oziri sopripadajo? In kako v njih že tiči napotilo na nemirno, tendenčno vsezajemljivo širjenje znanstveno-tehnične civilizacije po vseh kulturah? Začnimo z grškostjo. Evropa kot okcidentalna kulturna družba (torej ne kot geografska enota, kot ta tudi ni nič drugega kot razbrazdani rtič Azije)¹⁷ pričenja v sporu z orientalnim svetom. Politično ta pričetek zaznamuje zmaga grški mestnih držav nad perzijskim kraljestvom; zmago običajno označujemo kot zmago združbe svobodnih državljanov nad v sebi zaključeno, patriarhalno statiko Orienta. Filozofsko je ta svetovnozgodovinski spor predvsem *Hegel* prvi tolmačil kot zameno in izhod iz v sebi sklenjene, nerazlikovane substance: medtem ko azijski svet ostaja zbran v substancionalni enotnosti, se substanca v svobodnem, grškem svetu razseda [*tritt ... auseinander*]. Uveljavi se moment refleksije, misleče motrenje substance, ki *sebe* zoperstavlja in *sebe* somisli. »Začudenje« vznika, ki pozablja nase, ugasne; stopi v svobodno, teoretično razmerje do narave. Hegel govori o prehodu vzhodnjaškega svetnega vznika v zahodnjaški zaton in s tem povezano rojstvo notranjega »sonca samozavesti«,¹⁸ torej o

23

¹⁶ »Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nichts anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich ‚philosophisch‘. Das wird durch die Entstehung und Herrschaft der Wissenschaften bezeugt. Weil sie dem innersten abendländisch-europäischen Geschichtsgang, nämlich dem philosophischen entstammen, deshalb sind sie heute imstande, der Geschichte des Menschen auf der ganzen Erde die spezifische Prägung zu geben.« Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen 1988, str. 7. Prim. *Kaj je to – filozofija?*, Martin Heidegger, Izbrane razprave, Ljubljana 1967, str. 388.

¹⁷ »... zerklüftetes Kap des asiatischen Kontinents«; prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, *ibid.*, str. 166.

¹⁸ »Sonne des Selbstbewußtseins«, G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1. zvezek, *Die Vernunft in der Geschichte*, izd. J. Hoffmeister, Hamburg 1994, str. 243.

odpravljenju samorazodevanja narave v notrišnji [*inwendig*] pojem. Nekaj takega, kot je *episteme theoretike*, iz neposrednega dogajanja izstopajoče, distančno, kritično teoretično gledanje in znanost, ki se usmerita na izstavljanje vzrokov in razlogov, je nekaj neorientalnega sploh.¹⁹

O čudenju (*thaumazein*) in o tu porojenem spraševanju kot pričetju zahodno-evropske filozofije in zgodovine govori tudi Heidegger. Dogajanje tolmači kot razsedanje *physis* in *logos*. *Physis*, vznik narave v najširšem smislu, stopa v določno razmerje do vednosti, do samostojnega prevpraševanja in upovedovanja tega vznika (*logos*). Sprva je *logos* v vsej svoji mnogoznačnosti (kot temelj, zbir, vzrok, beseda, princip, poračunavanje, itd.) del *physis*, ob vzniku narave meni tisto, kar jo zbira v njeno »prisostvo« in ostajanje: *logos*, *legein*, napotuje v »biro«, *Lese*, kakor se pojavlja v besedah nabiranje grozdja ali jagod, *Wein-*, *Beerenlese*: dopuščanje, da raztreseno bivajoče leži pred nami, s tem ko ga poberemo in zberemo.²⁰ Ta bira, ki je še zavezana vzniku, se razlikuje od kasnejšega *logon didonai*, sokratsko-dialektičnega poračunavanja [*Rechen-schaftsgabe*], ki predstavlja filozofski center *polis*. Diferenca med stvarjo in govorom, ki se nanjo navezuje, se še ni uveljavila. Ali drugače: svet še ni predmet nekega >o-čemer< [*Worüber*], ampak mogotni vznik; njegov »preizkusni kamen« (*kriterion* kot to, na čemer se nekaj odloči za svojo določnost), še ni vprašanje, ampak prav tako mogotna *možnost zatona*. V tej uveljavljeni možnosti zatona tiči specifična diferenca do Heglove koncepcije; imenuje dimenznija« začetnost v njeni nejasnosti. Heidegger imenuje začetno recipročno prežemanje vznika in ponika dogajanje *aletheie*.²¹ Njeno protigibanje je *lethe* kot upiranje svetlemu in zamejenemu, pa tudi *čas* kot temni horizont vsakršne sedanjosti in tako kot skrivnostna »zaloga«²² vsega tistega, kar je. Svet postane

24

Prim. *Filozofija svetovne zgodovine. Predavanja. Uvod. Um v zgodovini*, Ljubljana 1999, str. 189, § 356.

¹⁹ Prim. Karl Löwith: *Nezadostne pripombe o razliki Orienta in Okcidenta*. /Unzulängliche Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident. V: *Pričujočnost Grkov v novejšem mišljenju. Slavnostni zbornik ob 60. rojstnem dnevu Hansa-Georga Gadamerja* /Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen 1960, str. 141–170.

²⁰ »... ein einholendes und versammelndes Vorliegenlassen des verstreut Seienden«; prim. Martin Heidegger, *Logos* (Heraklit, Fragment 50). V: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, str. 199–221; *Predavanja in sestavki*, Ljubljana 2003, str. 219–244.

²¹ »Heidegger nennt die anfängliche gegenseitige Durchdringung von Aufgang und Untergang das Geschehen der *aletheia*; ...«

²² »Rücklage«; Martin Heidegger, *Logos* (Heraklit, Fragment 50), *ibid.*, str. 213; *Predavanja in sestavki*, str. 234.

naprotje avtonomnega znanstvenega uma šele ko se v samem sebi »zakorenini« gibanje »bire«, ki vse zbira v njegov obris. Časovni, nočni in brezdanji karakter sveta se umakne in v sebi sprosti *sebe* diferencirajoči *logos*. Takoj ko se čudenje temu, da »je nekaj in ne raje nič«, razvije v kritično vprašanje, prične sebe od le-tega razlikovati, pričinja sebe razumevati kot od tega ločeno in s tem nekako nase postavljeno. Ta samo-stojnost [*Eigen-Ständigkeit*] spraševanja, to, da ga torej na plan ne pokliče stvar sama, ampak se ji samoiniciativno, radovedno posveča zaradi impulza hotenja po vedenju ter jemlje bivajoče pred oči v njegovi sedanjosti in zamejenosti – to postane bistvena poteza teorije. Njeno poglavitno vprašanje *ti estin?* »Kaj je to?« Heidegger označi za »zgodovinsko vprašanje našega zahodno-evropskega mišljenja.«²³

Tega, kar se godi v Grčiji približno v 5. stoletju in kar dojemamo kot rojstvo Evrope, Heidegger kot tudi Hegel ne tolmačita zgolj iz neke filozofske perspektive, ampak ga obadva obenem tolmačita *kot* originarno filozofsko, kolikor filozofsko pomeni: da se čudimo, vprašujemo, polni nemira, razločujoči se, znanstveno, in smo v tem nekako na poti, odprti, v pogovoru. Kot vemo, imenuje Hegel ta nemirni biti-preko-substance duh; njegova substanca je *svoboda*, in »napredek v zavesti svobode« dejavnost duha.²⁴ Tudi Heidegger govori o bistvenemu »zunaj-sebe«²⁵ duha, pa tudi o »pošiljanju iz Orienta v Okcident«, kot njegovem »usodju izseljeništvu.«²⁶ (75. zvezek *Skupne izdaje*, str. 146). V nasprotju s Heglom Heidegger gibanja napredujočega izseljeništvu ne tolmači kot razgrnjenja pičlega, zastrtega začetka v njegovo neskončno sebe-vedenje, temveč v smeri nasproti stremeče napetosti do tega, kar se umika v razsedanju

²³ »... die geschichtliche Frage unseres abendländisch-europäischen Denkens«; Martin Heidegger, Was ist das – die Philosophie? Pfullingen 91988, str. 10. Prim. *Kaj je to – filozofija?* Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, ibid., str. 391. Prim. tudi Johannes Lohmann: *O paradigmatskem karakterju grške kulture* / Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur. V: *Pričujočnost Grkov n novejšem mišljenju* / Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, str. 171–188, 177: »Grki so s tem *physis* kot princip dogajanja, ki se vrši po preglednih pravilih, ločili od *logosa* kot principa njegove formulacije, in so s tem 'govorici' (ki sprva pomeni toliko kot 'poved'), res vzeli njeno 'magično' moč, zato pa so mišljenje, ki je šele postalo polnoletno, razvezali v njegovi učinkovitosti.«
²⁴ »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit«; Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, str. 63. Prim. *Filozofija svetovne zgodovine. Predavanja. Uvod. Um v zgodovini*, str. 51, § 107.

²⁵ »Außer-sich«; prim. 75. zv. *Skupne izdaje* (Zu Hölderlin – Griechenlandreisen, Frankfurt ob Majni 2000), kot tudi 12. zvezek *Skupne izdaje*, ibid., str. 55 (*Na poti do govorice*, ibid., str. 58). Etimološko je *Geist* povezan z *gheis*: »biti razsrjen, zgrožen, biti zunaj sebe.«

²⁶ »Auswanderungsgeschick«. Prim. op. št. 9 in 14.

physis in *logos* – *lethe*, oz. tistega, kar se giblje k biti: temna dimenzija časa. Trdneje ko se *logos* zakoreninja v sebi samem, več omejitev ko ovrže in izniči, bolj ko *sebi* postaja obsežno pričujočnejši, bolj se oddaljuje od možnosti ponika, poléženi v »zalogo« časa. Ta možnost ponika ostaja po Heideggru edina možnost dejanskega začetka. Če naj bi bili začetki nekaj več in nekaj drugega kot golo prerazporejanje obstoječih možnosti, potrebujejo smrtonosni moment sebeopuščanja [*Selbstaufgabe*], prehoda skozi »nič« tal in vzorov. Um, ki programsko briše to brezdanje odprto dimenzijo, izgublja zaledje divjine niča, se zmehanizira. Zaradi omejenega prostora lahko žal zgolj naznačimo izostritev te tendence k samonanašanju, ki po Heideggru doleti meta-fizično ustrojeni *logos*, še posebej v premeni v novoveško racionalnost. Descartesovo mišljenje temelji v metodičnem dvomu glede vse biti, razen tiste nenavadne biti tega jaz mislim (*cogito*); Hegel zavest izrecno misli kot ab-solutno, kot v sebi sklenjeno, in na koncu konsekvnetno govori o tem, da duh povsod tipa samega sebe. Prostorje sveta se zoži na prostorje ponovne prepoznavnosti.²⁷ Kasneje v Nietzschejevih besedah »volja do moči« docela stopi na plan goltajoča, konzumatorna zaokupiranost uma s samim sabo. Njej se vse kaže kot v jedru odkrito, izročeno použitju, skupaj s človekom, po njegovi zgodovinsko-naravni končnosti. Tu, pravi Heideggrovo frapantno strnjenje, tu so se že vnaprej odigrala tudi masovna uničenja 20. stoletja; so posledica *anihilacijske*²⁸ ustrojenosti evropske racionalnosti.²⁹

26

²⁷ »Der Spielraum der Welt verengt sich zum Spielraum der Wiedererkennbarkeit.« Prim. slavno mesto iz *Enciklopedije*: »Princip evropskega duha je [...] samozavedni um, ki sebi toliko zaupa, da zanj nič ne more biti neprestopljiva ovira, in ki se zato dotika vsega, da bi si v tem *sam sebi* postal pričujoč.« (Enc. § 393. Poudarki avtoričini) Prav to ekspanzivno zaupanje v »ponovno-prepoznavanje-v-vsem«, in neupornost, ki leži v tem, so nekateri zdaj spoznali za trpko mejo; prim. Peter Sloterdijk: *Če se Evropa zbudi* | Falls Europa erwacht. Frankfurt ob Majni 1994, str. 9: »... ,ravedovednost' sama postaja ,svetovna sila': ,gibanje poseganja', ki leži v njej, tako spreminja vse, česar se dotakne, v ,resurs in vplivno cono'«. (10)

²⁸ Stavek se v izvorniku glasi: »Hier, so Heideggers verstörende Engführung, sind auch die Massenvernichtungen des 20. Jahrhunderts vorgespielt; sie sind eine Konsequenz der *annihilierenden* Verfaßtheit europäischer Rationalität«. Fremdwörterbuch (DUDEN) pojasnjuje nemško rabo glagola *annihilieren* takole: »1. a) zunichte machen; b) für nichtig erklären; 2. Elementar- und Antiteilchen zerstören.« Prim. SSKJ 1, str. 44.

²⁹ Temu precej enodimenzionalnemu branju zahodne metafizike lahko očitamo predvsem to, da poudari predvsem njeno *razumno plat* ter specifično vlogo *uma*, ki je med drugim v tem, da razumu dodeli področje pristojnosti, in mu pri vsem drugem postavi zapahe, sicer pa ga ne upošteva. Po drugi strani pa vendar le stežka oporekamo, da zgolj instrumentalni kontinuum razuma v vedno večji meri predstavlja svetovno dejanskost, in še, da je bil in da je filozofski um vse bolj zastrašujoče pripravljen, da bi se podredil »zgodbi o uspehu« razuma. Danes si um zagotovo ugaja v tem, da kot demokratično-upravičevalna dekla pometa v naravoslovju, ki pa ga zlorablja.

Možnost ponika ima v Heideggrovem mišljenju, ravno nasprotno, skupaj z zavestjo časa in s tem s pristno, brezdanjo odprtostjo, že od začetka osrednjo vlogo. V *Biti in času* stopa na plan v pozivu k »ponovitvi«, v kateri odzvanja zgodovinskost, ki na čisto določen način presega linearno ali progresivno historičnost. Kar se ponovi, ni neka prejšnja ontologija, na primer Aristotelova, temveč *legein on*, upovedovanje bivajočega iz brezna časa (oz. fundamentalnoontološko rečeno: iz časovnosti). Zgodnji Heidegger poskuša »fundamentalnoontološko« obiti za novoveško filozofijo merodajno ločevanje *physis* in *logos* (narave in duha, biti in zavesti, itd.), tako da teoretični pogled na svet povrne v predteoretsko seznanjenost s svetom (1. razdelek *Biti in času*). Ta se pokaže kot prežeta z podtalno zavestjo smrti, ki kot brezimna končnost zaobjema vse prisostvovanje (2. razdelek). »Ponovno-prinašanje«, *Wiederholung*, ki ga tu mislimo, je potemtakem prestavljenost v poseg začetnega, v diskontinuiteto, ki »pretresa« vsakdanje znani kontinuum. Ne pusti se »pregovoriti ,preteklemu‘, da bi se vrnilo kot nekdanj dejansko«, ampak je prav kot »preklic tega, kar se danes udejanja kot ,preteklost‘« (2. zvezek *Skupne izdaje*, str. 510).³⁰ Sam ta preklic je vsebinsko popolnoma prazen in nedoločen; od dejanskosti evropskemu duhu ne navrže niti drobtinice več, ne kaže v nobene nove določnosti, ampak pristno »nedomačnost« tubiti vleče v kontinuum izčiščenega svetnega zadrževanja, ki jo predstavlja to, da mora umreti. Zasnovanost z rojstvom, dediščino našega porekla, ki vnaprej zarisuje naše faktično razprte možnosti tu in zdaj, z njo pa tudi evropsko dediščino neustrašnega in vse požirajočega duha, obdaja zasnovanost v smrt. Ta končnost je za Heideggro pristna *ekstasis* ali neujemljivi »izven-sebe sploh« (24. zvezek *Skupne izdaje*, str. 378)³¹ tubiti. Končnost je ta, ki tubit kliče iz brezzgodovinskosti neskončnega progressa ponujajočih se možnosti nazaj v skriti temelj njene zgodovinskosti. S skrajnih meja odškrnjena nedomačnost človeškega prebivanja [*Da-sein*] v tesnobnem vedenju za smrt postavlja prebivanje v odločitev. Zbir v začetek pri Heideggro obstaja le tu.

* * *

To »enostransko« prednost *smrtne* uglašenosti kot svet razpirajoče sile je v zadnjem času ponovno kritiziral Klaus Held. V navezi na uglašenost, ki je v

³⁰ »Widerruf dessen, was im Heute sich als ‚Vergangenheit‘ auswirkt«; prim. *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 521.

³¹ »Außer-sich schlechthin«; Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt ob Majni 1975, ²1989, ³1997.

navezi s pojmom »rojstvenosti« pri Hannah Arendt, ji zoperstavlja zasnovano temeljno razpoloženje »rojstvenega strahospoštovanja«, ki ne prihaja iz temne brezimnosti smrti, ampak iz »razprtosti za svet kot svet«. ³² Poleg tega jo, kot *izvorno sopripadno*, povezuje še – kar je zame v prenekaterem pogledu problematično – z evropskim, samozavedno-znanstvenim duhom: »Znanost motivirajoče čudenje in v njem vsebovano strahospoštovanje je pravzaprav sprejemljivost za obnovo luči sveta; gre za razpoloženje rojstva, učlovečenja [...] To temeljno razpoloženje tvori začetnega duha Evrope. Iz njega je vsak človek v naši kulturi za kraj rojstvene svetne odprtosti prejel neprimerljivo plemenitost.« ³³ In še: »Začetnega duha Evrope tako označuje to, kako se manifestira v pričenjajoči znanosti – svojevrstna odprtost za *svet kot svet*, tj. za napeto razmerje med njegovo temeljno razpoložensko izkušeno *enotnostjo* in njegovim posebnosvetnim mnoštvom.« ³⁴

Na prvi pogled se zdi, da Held »uglašnost v zmožnost začenjanja« ³⁵ prestrašene negativitete končnosti preobrne v pozitiviteto svetu odprtega čudenja. Dejansko pa so s tem preobrnjenjem zgodovinooodpirajočega temeljnega razpoloženja in v njem utemeljenega dojemanja demokracije povezani specifični premiki, ki se neposredno dotikajo naše teme in ki jih lahko razločno kontrastiramo Heldovem osnutku. ³⁶ Zadevajo prostorje političnega, koncepcijo

28

³² »Gebürtlichkeit«, »gebürtliche Scheu«; »Aufgeschlossenheit für die Welt als Welt«; Klaus Held, *Evropa in svet* / Europa und die Welt. V: *Evropa od znotraj in od zunaj. Univerzalnost in partikularnost* [Europa von innen und außen, Universalität und Partikularität. Izdala K. Held in Franz Knipping, Trier 2001, str. 1–14, 9.

³³ »Das wissenschaftsmotivierende Staunen mit der darin enthaltenen Scheu ist eigentlich eine Empfänglichkeit für das Neuwerden des Lichts der Welt; es ist eine Stimmung der Geburt, der Menschwerdung. [...] Diese Grundstimmung bildet den anfänglichen Geist Europas. Von ihr her bekam in unserer Kultur jeder einzelne Mensch als ein Ort der gebürtlichen Weltoffenheit eine unvergleichliche Würde.« Held, *ibid.*, 8.

³⁴ »So kennzeichnet den anfänglichen Geist Europas, wie er sich in der beginnenden Wissenschaft manifestiert, eine eigentümliche Offenheit für die *Welt als Welt*, d.h. für das Spannungsverhältnis zwischen ihrer grundstimmungshaft erfahrenen *Einheit* und ihrer sonderweltlichen Vielheit« Held, *ibid.*, 5. Poudarki avtoričini.

³⁵ »Gestimmtheit ins Anfangenkönnen« Klaus Held: *Temeljno razpoloženje in kritika časa pri Heideggeru*. / Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger. V: *O Heideggrovi filozofski aktualnosti* | Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Izd. D. Papenfuss in O. Pöggeler, 1. zv. Filozofija in politika, Frankfurt ob Majni 1991, str. 47.

³⁶ »Enostranskost«, ki jo Held kritizira pri Heideggeru, zagovarja István M. Fehér v svojem spisu *Heidegger in Kant – Heidegger in demokracija* / Heidegger und Kant – Heidegger und die Demokratie. V: *Evropa in filozofija* | Europa und die Philosophie. Izd. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt ob Majni 1993, str. 105–127. Njegov interes je mojemu izvajanju ravno nasproten. Medtem ko gre

zgodovine in problem začetka. Težno lahko rečemo, da Held, do neke mere navezan na Hegla, evropski svetni odprtosti in z njo povezanima fenomenoma znanosti in demokracije spremeni mejo [*entgrenzt*] in jih *univerzalizira*. Evropskost strukturalno, pa tudi vse bolj faktično, prek svoje v sami sebi utemeljene razprtosti zajema vse zunajevropske etnije in kulture ter dobiva nadkulturni značaj. Zakoliči prostor zmožnosti začenjanja in tako zaznamuje tako začetek in tudi konec zgodovine. Held v tem kontekstu citira mnogoznačne Jaspersove besede, po katerih je »Evropa [...] lastna morda zgolj tako, da je po možnosti vse.«³⁷ Tu se moramo vprašati, kje in koliko se ta neskončna biti-možnost in biti-vse razlikuje od onega »zunaj-sebe sploh«, ki ga misli Heidegger, in katere konsekvence ima z ozirom na politično, zgodovinsko in sploh v oziru na to, kar je povezano s problemom začetka. Se prostorje zgodovinske začetnosti dejansko izčrpa v »ekscentrični identiteti«³⁸ Evrope, vpeti med rojstvenim strahospoštovanjem in brezmejno radovednostjo? Ali pa se v tej kvaziskromni izjavi o potencialni možnosti-biti-vse izreka imperialistična neutešnost kulture, ki, kot zapiše Nietzsche, zaradi neke zgodnje odločitve (Nietzsche jo poimenuje »sokratizem«) »nima nikakršnega trdnega in svetega prasedeža, ampak je obsojena izčrpati vse možnosti in se bedno hraniti od vseh kultur«?³⁹ Poskusimo vsaj delno naznačiti Heideggrov odgovor.

Fehérju za to, da pokaže, kako Heideggrovega dojemanja »sploh ni treba zoperstavljati s Heldovim fenomenološkim dojemanjem demokracije« (112), ker ga – polemično izostreno – *sploh ne moremo* zoperstaviti filozofskemu idealu demokracije, ki zase rezervira fenomena začetka in zgodovinske odprtosti (Fehér se tu sklicuje na tezo R. Rortya o »prednosti demokracije pred filozofijo«. V: *Uničenje moralčne samozvesti: šansa ali ogrožanje? Praktična filozofija v Nemčiji po nacionalsocializmu* / Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus. Izd. Forum za filozofijo Bad Homburg, F/M 1988, str. 273–289), gre meni za to, da se sploh prebijem k takem *spreminjanju meja* [*Entgrenzung*] *pojmov demokracije in Evrope*.

³⁷ »Europa [...] eigen vielleicht nur dadurch [ist], daß es der Möglichkeit nach alles ist.« Karl Jaspers, *O evropskem duhu* / Vom europäischen Geist. V: Karl Jaspers: *Poračun in obeti* / Rechenschaft und Ausblick, München 1958, str. 283.

³⁸ »exzentrische Identität«; prim.: Rémi Brague: *Europe, la voie romaine*, Paris 1992; nemški prevod *Evropa, ekscentrična identiteta* / *Europa – die exzentrische Identität*, Frankfurt ob Majni/New York 1993.

³⁹ »... keinen festen und heiligen Ursitz hat, sondern alle Möglichkeiten zu erschöpfen und von allen Culturen sich kümmerlich zu nähren verurtheilt ist?« Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, KSA I; izdala G. Colli in M. Montinari, Berlin/New York 1988, str. 145. Prim. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Ljubljana 1995, str. 130.

2

Kar Held uveljavlja zoper Heideggra, je torej spet tisto demokratično prostorje političnega, kakor se izoblikuje kot svetni karakter *polisne* javnosti in tu razcvetajočih se znanosti. Prav to je tisto, ki je – ali pa prav zato – po cezuri Auschwitza, sposobno v pogledu na Nemčijo in Evropo zagotoviti možnost novega začetka. Ta novi začetek pa zdaj ne nastopa več kot *zgodovinska možnost*, ampak z zavestjo »svojevrsne odprtosti za svet kot svet« začetka-*kot*-začetka, ki se nad vsem »posebnosvetnim mnoštvom« strjuje v »razpoložensko izkušeno enotnost«. ⁴⁰ Sprememba meje [*Entschränkung*] odprtosti-za-svet v mejo sveta-*kot*-sveta ne tiči v pojmu razumevanja, položenega v »hermenevtični kot« – kot v vključevanju in odpravi vsega svetno možnega v smislu že svetno dejanskega, ki se zakoličuje iz prostora možnega. Kako je mogoče odprtost, ki se zaveda same sebe, razlikovati od tega, kar Hegel misli kot konec svetovne zgodovine: absolutno vednost, na kateri je *na sebi* izvršen napredek duha v zavesti svobode, kjer je »vsebina že dejanskost, ponižana do možnosti, prevladana neposrednost, oblikovanje že zastavljeno v smeri abreviature [...]« ⁴¹ Brisanje dejanskosti za razpoložljivo možnost – abreviatura, skrajšanje sveta na njegovo mišljenost – kaj to pomeni za vprašanje po začetku? In (kako) je, po drugi plati, mogoče to anihilacijsko abreviaturu dejanskosti spraviti skupaj s pravkar izkušenim dotikom nič, z opustošenji vojne, množičnih pobojev in velebombardiranj?

30

Heidegger se s temi vprašanji sooči, ko zasutek zgodovinsko mejno spremenjene Evrope zoperstavi dvojemu: vprašanju po genezi grške *polis* in tudi vprašanju po današnji dejanskosti, z lastnim zgodovinskim krajem. ⁴² Obe zgodovinski dejanskosti sta po svoje primerni za predočevanje človeške odprtosti iz njenih »skrajnih meja« in »nenadnih brezdanjosti« ⁴³, torej od tod, koder

⁴⁰ Held: *Evropa in svet* / Europa und die Welt, ibid., str. 5.

⁴¹ »... wo der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwangene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abreviatur ... herabgebracht ist.« G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, izd. J. Hoffmeister, Leipzig 1949, str. 28. Prim. *Fenomenologija duha*, Ljubljana 1998, str. 28 (30 B).

⁴² Prim. Peter Trawny: *Heidegger in Hölderlin ali evropsko jutro* / Heidegger und Hölderlin oder Der europäische Morgen, Würzburg 2004. Trawny postavlja 'zgodovinskost' v sredo vprašanja po Evropi. Glej tudi mojo recenzijo te knjige, ki bo v kratkem izšla v reviji *Philosophisches Jahrbuch*. Nujnost izhajanja iz lastnega zgodovinskega kraja na kratko izreče tudi Eugen Fink, ko pravi: »Le kot nihilisti lahko govorimo z Grki« (15. zv. HGA, Seminare (1951–1973, Frankfurt ob Majni 1986), str. 261).

človek trči ali prihaja k božjemu, mehaničnemu, ničnemu, živalskemu, itd., ali, kot pravi Nietzsche, kjer je žival preveč krotka, da bi zamejila grozo vzbujajočo nedoločnost tega, kar človek lahko je.⁴⁴ Zato je Jakob Burkhardt svetlost in transparenco grške *polis* povrnili v temno prostorje; tu se nenadoma ne zamaje nič manjšega kot sama meja, *mera* človeškega zadrževanja. Tudi Christian Meier, zgodovinar antike, ne dopušča nobenega dvoma o nedomačni dvosmiselnosti »zavesti-zmorenja«,⁴⁵ in njenem brez-mernem karakterju. Heidegger meri na to brezdanjo dimenzijo, ki prehiteva svetno odprtost *polis*, ko sredi »totalne vojne« in njene tehnokratske uničevalne politike ponovno tematizira *vprašanje po odprti meri človeka*. Političnost svojega kraja ne poseduje iz sebe, temveč temelji v »nedomačnosti« človeka, v njegovi bližini do prisostvovanja in odsostvovanja, odpiranja in grozljivo brezmerne uničevanja.⁴⁶ Potemtakem mora »zamejiti« svoje prostorje z ozirom na to, kar prestopa njegove razpolagalne sposobnosti in tisto, kar je tjakaj položeno, kljub temu vključevati kot predpolitični in nadpolitični »izostanek« [*Ausstand*]. *Skandalon* Heideggrova dojemanja politike ni v tem, da *vprašanje po političnem postavlja nazaj v vprašanje biti in zgodovine*, ne da bi, ravno narobe, resnico, bit in zgodovino (pravzaprav kantovsko) dojemal iz univerzalnega »sveta človeštva« in v njem zakoreninjenega *najstva*. »Bitnozgodovinsko« so kraji masovnih likvidacij v Auschwitzu in preskok v industrijsko namensko racionalnost »isto«.⁴⁷

Heidegger zameji političnost v dvakratnem pogovoru s Sofoklejevo *Antigono* (leta 1935 in leta 1942).⁴⁸ Druga zborovska pesem tragedije začenja z slavnimi

⁴³ 40. zv. *Skupne izdaje*; prim. *Uvod v metafiziko*; prim. tudi 54. zv. (Parmenides, Frankfurt ob Majni 1982, ²1992), str. 130 isl.

⁴⁴ Prim. 62. § iz *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche-Werke, 2. zv., str. 622, oz. *Onstran dobrega in zlega*, Ljubljana 1988, str. 66–68.

⁴⁵ »Könnens-Bewußtsein«; Christian Meier, *Nastanek političnega pri Grkih* / *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt ob Majni 1980.

⁴⁶ »Das Politische hat seinen Ort nicht aus sich, sondern es gründet in der ‚Unheimlichkeit‘ des Menschen, in seiner Nähe zu Anwesen und Abwesen, zu Eröffnung und erschreckend maßloser Vernichtung.«

⁴⁷ »Aufbruch in die industrielle Zweckrationalität« Prim. Heideggrovo drastično strnjenje iz leta 1949 v enem od *Bremenskih predavanj*: »Poljedelstvo je zdaj motorizirana prehranjevalna industrija, v bistvu isto kot fabriciranje trupel v plinskih celicah in uničevalnih taboriščih (79. zvezek *Skupne izdaje*, ibid., str. 27) In še: »Vojna je postala podvrsta izrabljanja bivajočega, ki se nadaljuje v miru« (7. zvezek *Skupne izdaje*, Frankfurt ob Majni 2000, str. 89; prim. *Predavanja in sestavki*, str. 102). Prim. sporno, vseeno z v pogledom v sovisja: Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du Politique*. Heidegger, l'art et la politique. Paris 1987.

⁴⁸ Leta 1935 v *Uvodu v metafiziko*, leta 1942 v predavanju *Ister* (53. zv. HGA, Frankfurt ob Majni

besedami: »Neznanskega je mnogo. Vendar ni nič bolj neznanskega od človeka.«⁴⁹ Koliko je človek »neznanski«? Prvič: v svoji »zavesti zmorenja«, in v neskončnem progresu vanjo položenih tehničnih možnosti. Heidegger tolmači izgrajevanje teh možnosti kot genezo metafizične Evrope in njenega razvoja od epistemičnega uma pri Platonu, pa do samozavednega duha pri Heglu in tendenc, ki zdaj vsezaobsegajoče motečih, odstavljajočih, goltajočih (konzumnih) tendenc naše neposredne sedanjosti. Njeno bistvo, ki je v Auschwitzu postalo brezdanje odprto, je *brezmernost sploh*. Ta brezmernost je v problematičnem razmerju do *druge* plati »neznanskosti« človeka: do njegove odprtosti in nemoči, izpostavljenosti, fakticite in odvisnosti. Bolj ko človek iz te nemoči beži in se zaupa brezmerju tehničnega obvladovanja nemoči, manj je sposoben v prehodu skozi nemoč najti končno, »pomirjeno« mero. Nasprotno pa nemočno potrebovanje in mehanično-tehnična zadovoljevanje pogojujeta drug drugega v smislu slabe neskončnosti. Ta *druga*, potisnjena in sukcesivno »izbrisana« plat nedomačnosti, ki ima opraviti z utrpevanjem *časa* in vanj položenim »treba je umreti«, ki jo Heidegger že od začetka misli kot pristno, evropskemu duhu nasprotno sredino biti, to najde Heidegger izgovorjeno v kratkih, a skrajno polarnih besedah *Antigone*. Po svarilu sestre Ismene, da naj za začetek (*arche*) ne vzame nečesa, kar dela človeka nemočnega in brez znanj (*amechanes*), Antigona odgovori, da želi prav to, *pathein to deinon*, pristno in izrecno utrpeti nemoč in jo vzeti nase. Kaj pomeni ta zagonetni prevzem? Antigona prevzame odprtost, ki je človek, po tisti plati, kjer odprtost zahteva človeka v njegovi *nerazpoložljivosti*: ne le po plati začetka in vanj položenih, neskončno ponujajočih se možnosti, ampak tudi po plati smrtnega ponika, ki se mu zagotovo bliža, torej v tem, da svoje ravnanje določa iz *patosa*, ki jo radikalno iz-stavlja iz pravkar porojenega, prostega prostora *polisa* in njegove zavesti-zmorenja. Antigona kot svoj bistveni temelj prevzame neko »*arche t'amechana*« (53. zvezek *Skupne izdaje*, 145),⁵⁰ brezdanji začetek, ki se odtegne vsej »mehanično« razpoložljivi vednosti in se obenem predstavlja kot *konec vseh nam znanih možnosti in njihovih pogojenih začetkov*. V tem se za

32

1983, ²1993). Glede razlik prim. Tine-Valentin Hribar: *Etično bistvo Antigone. Pogovor med Heideggrom in Sofoklejem* / Das ethische Wesen der Antigone. Die Zwiesprache zwischen Heidegger und Sophokles. V: *O Heideggrovi filozofski aktualnosti* / Zur philosophischen Aktualität Heidegger. Izd. D. Papenfuss in O. Pöggeler. III. zv., Frankfurt ob Majni 1992, str. 43–53. Prim. Nova revija 202–203 (1999), str. 167, op. 82.

⁴⁹ »Ungeheuer ist viel. Doch nichts / Ungeheuer als der Mensch.«

⁵⁰ Martin Heidegger, Hölderlins Hymne , Der Ister‘ (poletni semester 1942), Frankfurt ob Majni 1982.

Heidegggra pokaže meja politično-tehničnega-evropskega sveta. Antigona stavi njegov brezmejni poseg nazaj v temno prostorje časa in s tem zgodovine.

Kaj pa Heidegggra privede do tako svojevrstnega paraleliziranja te tragedije s sedanostjo? Kako se danes najdevamo v isti »neznanski« situaciji, ki jo je Sofokles ubesedil v petem stoletju pred Kristusom? »Bit in mišljenje ali pa *bit in čas – to je vprašanje*«, se lakonsko glasi v predavanju *Evropa in nemška filozofija*.⁵¹ Ali se bomo pustili zvleči naprej, v nezaprečeni progres znanstveno-tehnične civilizacije, do katerega je napredovala »zavest-zmorenja« – in v katerem se srečujeta nacionalsocialistična in liberalnodemokratična dejanjskost⁵² – ali pa se dejansko soočimo z katastrofično »uro nič« in sicer kot s tisto *arche t'amechana*, ki vse, »od začetka dalje«, znova postavlja v odločitev: zgodovino, naravo, boga, kraj človeka in »merila njegove trdnosti.«⁵³ Po Heidegggru smo – kakor v Sofoklejevih časih – dandanes na takem kraju odločitve o »zgodovini ali izgubi zgodovine«. (65. zvezek *Skupne izdaje*, str. 96)⁵⁴ Prav ta *arche t'amechana*, ta pri rojstvu Evrope odrinjena dimenzija *lethe* kot skrivanja in odtega, ki se v dobi skrajne pozabe, in v podobi svetovnih vojn, masovnih uničenj, globalnih opustošenj zemlje, pa tudi kot napredujoče likvidiranje prostorskih in časovnih določil – prav ta se vrača v spomin kot nedomačna meja dejansko *človeškomožnega*. V tem oziru postane tudi jasno, da v *Antigoni* ne vstaja od mrtvih orientalni, sklenjeni svet. Antigonin patos je za Heidegggra nujnost, porojena skupaj z neskončnim progresom evropskosti, kot od nje same nespoznana in odrinjena meja. Arhaična je, kolikor poreklo političnega in njegove linearno-progresivne zgodovine dojema iz *arche t'amechana*, oz., kot pravi Heidegger, kot nerazpoložljivo »usodje«, čigar začetek in konec se nahajata tostran rojstvenostne svetne odprtosti Evrope ter njegovega konca v industrijski svetovni družbi. Prevzem te zgodovine kot planetarne *usode* in s tem diferenca do nečesa, česar sama ne more več ujeti, pomeni za Heidegggra prvo zasijanje »obrata« ter inverzije zgodovine v njen začetek. To povrnjenje Heidegger sredi evropske katastrofe, druge svetovne vojne, poimenuje »Zahod«.

⁵¹ Martin Heidegger, *Europa und die deutsche Philosophie*. V: *Europa und die Philosophie*, ibid., str. 31–42, 40. Prim. *Phainomena* 11–12 (1995), str. 129–140.

⁵² Prim. Reinhart Maurer: *Res spotakljivo v Heideggrovi filozofiji tehnike* / *Das eigentlich Anstößige an Heideggers Technikphilosophie*. V: *Heidegger, tehnika – etika – politika* / Heidegger. Technik – Ethik – Politik. izd. R. Margreiter/K. Leidlmeier, Würzburg 1991, str. 25–35.

⁵³ »Maßstäbe seiner Standfestigkeit«, Martin Heidegger, *Europa und die deutsche Philosophie*. Ibid., str. 31–42. Prim. *Phainomeno* 11–12 (1995), str. 129–140.

⁵⁴ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938), Frankfurt ob Majni 1989, ²1994.

Kaj je Zahod? V pojmu Zahoda se prežemata pobistveli [*gewesene*]⁵⁵ izvor zgodovine pri Grkih in prihodnji kraj Evrope. »Ali zahodnost še obstaja? Postala je Evropa« beremo v spisu *Hölderlinova zemlja in nebo* (1959).⁵⁶ In hkrati: ali mora Evropa »šele postati dežela zahoda, iz katerega se pripravlja drugo jutro svetovnega usodja.« (4. zv. *Skupne izdaje*, str. 176 isl.)⁵⁷ Analogno zgodnjim, eksistencialnoontološkim premislekom o ambiguiteti smrti kot hkratnem odprtju in koncu, se tudi zahod kaže kot nekaj, kar je obdarjeno z začetkom, ali obratno: začetek se kaže kot nekaj, kar na koncu vedno še »izostaja«. »Zahod menja smisel in podobo«⁵⁸ pravi Trakl kratko. Gre za začetek, ki je prek političnih dejanskosti »pričujoč«; pričujoč »ni kot zgodnje še učinkujoči, ampak kot ta, ki skače naprej, in s tem je tako kot začetek določujoči konec, pravzaprav cilj« (39. zv. *Skupne izdaje*, str. 241).⁵⁹ Ta *inverzija* Evrope, Zahod, ki jo Heidegger ponovno najdeva v pesnitvah Trakla in še posebej Hölderlina, je zato »starejša, se pravi zgodnejša, in zato obljublja več kot platonsko-krščansko ali celo evropsko predstavljena.« Gre za »deželo zatona« in obenem »prehoda v začetek, v njej skrito zgodnjost.« (12. zv. *Skupne izdaje*, str. 73)⁶⁰ Mnogo je znamenj za to, da Heidegger v »zahodu« misli *odprti čas* oz. zgodovinskost sploh, ki naj bi nastopila zoper določeni, »sklenjeni« čas in zoper njegovo formo slabe neskončnosti.

34

Heidegger potemtakem ne sprašuje po evropskosti in *njenih* odprtih možnostih (ki jih v bistvenem ima za že prehojene in le še brezkončno variabilne), ampak si zada, da bo premeril in prehodil pričujočnost Evrope, vse od njenih izvornih krajev. V *Zahodnem pogovoru*, napisanem v letih 1946–1948 beremo: »Pojdiva tu, v večerni svetlobi, ob bregu vzdolž toka, proti njegovemu izviru ...« (75. zv. *Skupne izdaje*, str. 63)⁶¹ To »prekrižanje« vsekakor ima karakter upora – in je kot tako vendarle *hoja k izviru, ob toku navzgor*: vsaka beseda je v sebi »protinapad«, kot Heidegger mnogoznačno zapiše v svojem pismu Jaspersu,

⁵⁵ Prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, ibid., str. 81.

⁵⁶ Prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, ibid., str. 139–171.

⁵⁷ Prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, ibid., str. 166. Glej tudi op. št. 8.

⁵⁸ »Abend wechselt Sinn und Bild«; prim. *Na poti do govorice*, ibid., str. 79.

⁵⁹ »... nicht als das von früher her nur Nachwirkende, sondern als das Vorausspringende, das somit als Anfang zugleich das bestimmende Ende, d.h. eigentlich Ziel ist ...« Martin Heidegger, Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘ (zimski semester 1934/1934). Frankfurt ob Majni 1980, ²1989.

⁶⁰ Prim. *Na poti do govorice*, ibid., str. 79.

⁶¹ Abendländisches Gespräch. Martin Heidegger, Zu Hölderlin – Griechenlandreisen. Ibid. Prim. op. št. 8.

četudi se vse »ne odigrava v sferi ‚političnega‘«. ⁶² Problematična, vendar s Heideggrovega vidika konsekvantna, se pri tem zdi ta neznanska radikalnost, s katero s to subverzivno hojo v *povratka v začetek*, izklopi vse aspekte nasploh praktičnega, pa tudi svobodnejšega in političnega uma. Politično po Heidegru, kakor beremo v nekem pismu Jaspersu iz leta 1950, na pričujočem zgodovinskem kraju Evrope tako ali tako »eksistira zgolj navidez«. ⁶³ Določilne sile sprememb leže v globini zgodovine.

Na to Jaspers odgovori po dveh letih ranjenega, železnega molka: »Če bi sedeli nasproti mene, bi kot pred desetletji, še danes doživeli moj besedni izbruh, v besu in zaklinjanju uma. [...] Ali tak pogled na stvari, prek njihove nedoločnosti, ne spodbuja uničevanja? Ali z videzom veličastnosti takih vizij ne zamudimo tega, kar se da storiti? [...] Lahko politično, ki ga imate za izigranega, sploh kdaj izgine? Ali ni le spremenilo svoje podobe in svojih sredstev? Ni treba spoznati prav to?« ⁶⁴ Kakor koli že ocenimo »spremembe političnega po podobi in sredstvih« – Heidegger je vztrajal, da prestajanje »ure nič« in izničenj, ki so ji predhodila, potrebujejo načelnejši novi začetek od tistega, ki ga prakticira znanstveno-politično-moralično ponovno oboroževanje, od povojnega časa pa vse do sedanjosti – kar se le še stopnjuje, prakticirano pod tem, kar vedno znova priznavamo: pod popolnoma nerazčiščenim in izpraznjenim pojmom »Evrope«. Pri tem ostaja vprašljivo, ali Heideggrov nezaslišano enostranski način branja zahodnega uma kot tehnokratske racionalnosti, zadene »fenomen Evrope« v celoti. V neposrednem interesu naše lastne pričujočnosti pa naj bi vseeno bilo, da Heideggrovo upravičeno polemično pozornost do medtem že globalne tendence vzamemo zares ter da njegovega

⁶² Pismo K. Jaspersu z 8. aprila 1950, v: Heidegger/Jaspers, *Korespondenca* / Briefwechsel, str. 202. Prim. Phainomena 21–22 (1997), str. 303–306. Manfred Riedel bere to idejo upora znotraj tradicije »skrite Nemčije« kakega Nietzscheja ali Stefana Georgeja. »Zato Heidegger, iz oči v oči z evropsko katastrofo 2. svetovne vojne, [duha] razlaga kot ‚zahodnega duha‘, ki prestopa Zahod v smeri obljubljenega ‚dežele novega jutra‘, udomačenja v deželi jutranjici ...« Manfred Riedel: *Heideggrov obrat evropski obrat* / Heideggers europäische Wendung. V: *Evropa in filozofija* / Europa und die Philosophie, ibid., str. 43–66, 66.

⁶³ Prim. Phainomena 21–22 (1997), str. 305.

⁶⁴ »Sie würden, wenn Sie mir gegenüber säßen, wie vor Jahrzehnten noch heute meinen Redeschwall erfahren, in Zorn und in der Beschwörung der Vernunft [...] Ist solche Ansicht der Dinge durch ihre Unbestimmtheit Förderung des Verderbens? Wird nicht durch den Schein der Großartigkeit solcher Visionen versäumt, was zu tun möglich ist? [...] Kann das Politische, das Sie für überspielt halten, je verschwinden? Hat es nicht nur seine Gestalt und Mittel verändert? Und muß man nicht gerade dies erkennen?« Pismo Karlu Jaspersu z 8. aprila 1950, Jaspersov odgovor 24. julija 1954. Prim. Phainomena 21–22 (1997), str. 308–309.

upiranja evropski okupaciji »začetka«, ponovno ne podredimo prav temu sebe-razumetju. Nerazpoložljivost takšnega »drugega začetka«, ki nas vseeno ne odreši nujnosti odločitve o njegovi nujnosti, se izrazi v besedah »Le še kak bog nas lahko reši.«⁶⁵ Da bi izmerili časovno »neprimernost« takšnega načina govorjenja, ni treba, da se spomnimo besed enega od očetov ameriške ustanovitve, Thomasa Jeffersona, s katerimi Richard Rorty začenja svoj spis *Prednost demokracije pred filozofijo*: »Zame ne nastane nikakršna škoda, če mi сосед reče, da obstaja dvajset bogov, ali pa da Boga ni.«⁶⁶ V nasprotju s seberazumetjem avtonomne subjektivitete, ki si zoperstavlja svet kot sestoj, izročen radovednosti in konzumu, in ki dojema Boga kot privatno zadevo, se Heidegger trdno drži arhaičnega dojemanja, da mora biti dimenzija političnega na razpolago »ne-skončnemu razmerju zemlje in neba, človeka in boga«,⁶⁷ da nas ne bi potegnilo v slabo neskončnost iztrošljive racionalnosti. Središče teh štirih svet-nih plani ni *agora*, trg, ki se je razrasel v informacijsko družbo, ampak danes v svoji notranjosti raztrgana »brezglasna sredina« (4. zv. *Skupne izdaje*, str. 178),⁶⁸ ki je sredi Evrope zapustila dve neznanski opustošeni svetovnih vojn. Njena »neskončnost« se začne razlikovati od brezkončnega progressa takrat, ko zmore postati »usodnostna«, kar pomeni, ko »Evrope« ne razumemo le kot temelj in predmet brezmejne inovacije, ampak tudi kot zgodovinsko nadmočen fenomen, proti kateremu smo pravzaprav brez moči. Morda bi bil začetek to, da se vsaj ne bi več slepili glede te *nemoči*.

Da moramo zgodovino motriti filozofsko, se zdi od preobrnjenja Heglove filozofije na noge politične eksistence nevarna in nesmiselna misel. Nesmiselna,

⁶⁵ Intervju za revijo SPIEGEL. V: *Odgovor / Antwort*, ibid., str. 99 isl. Prim. Nova revija 73–74 (1988), str. 621; Phainomena 13–14 (1995), str. 122.

⁶⁶ Rorty: *Der Vorrang der Demokratie*, ibid., str. 273. Teza, da moramo demokracijo dojeti kot tla filozofije, ki nam jih ni treba več upravičevati, je do neke mere analogna Gadamerjevi *univerzalizaciji hermenevtike* in njenem globokem zaupanju v odprtost *logosa*, ki pravzaprav ne pozna nikakršne dejanske meje: »Upravičeno bi rad obranil zahtevo po univerzalnosti razumevanja in govorjenja. Vse lahko ubesedimo, o vsem se lahko poskušamo sporazumeti.« (Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Tübingen ²1993, str. 201. Prim. *Hermenevtika II, Resnica in metoda*, Ljubljana 2001) Heglovo dojemanje se zato zdi bolj realistično: po Heglu je princip evropskega duha »samozavedni um, ki si zaupa, da zanj nič ne more biti nepremagljiva ovira, in se zato dotika vsega, da bi v tem popričujočil samega sebe.« (Enciklopedija, § 393, dodatek; poudarki avtoričini)

⁶⁷ 4. zv. *Skupne izdaje*, ibid., str. 176; prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, ibid., str. 167. V tem pogledu na celoto se skriva tudi miselna dobrina stare Evrope, ki, tudi nekažljiva, teče vzporedno z tehnokratsko emancipatorno tendenco. Prim. npr. Platon, *Gorgias* 507 e isl. Na žalost Heidegger te navezave – zaradi svoje kritične koncepcije »metafizike« – večinoma ignorira.

⁶⁸ »tonlose Mitte«; prim. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, ibid., str. 167.

kolikor smo tradicionalno formo metafizike kot nauka o prvih vzrokih in razlogih razkrinkali kot ideološko, kar pa zadene tudi smrt kakršnega koli smisla ali razloga zgodovine. Nevarna pa zato, ker odzvanjanja in nadomestki tega izvorno metafizičnega ukoreninjenja mnogotero ogrožajo to, kar danes v ideji *svobode od naravno zgodovinske pogojenosti sploh* globalno pridobiva pomen: urejanje znanstveno-tehnične monokulture, ki ga dosledno spravljamo skupaj s »koncem zgodovine«. Heidegger, v tem si je edin s Heglom, se oprime takó misli, da moramo zgodovino dojemati kot pristno *sredino* evropskega Zahoda, kot tudi tega, da zgodovina kot takšna sredina bolj ali manj postaja le še prazni tek zamenjujočih se podob. Evropska zgodovina, skupaj z njeno dokončno zgodovinsko skrepenitvijo, bržkone poseduje notranje »usodje«, ki jo šele napravlja za to, kar je. To Heidegger imenuje usodje metafizike: *logos* dojema sebe kot samostojno instanco proti končnosti fizičnega. To, da *napoka* [*Aufbruch*] naravnosti, samozagotavljanje uma v njej, ki tvori odprtost in premičnost evropske kulture, njena »ekscentrična identiteta« (Brague), spenja njeno zgodovino od Grkov pa do danes. Medtem ko Hegel strne njeno genezo pod imenom »napredek v zavesti svobode«, govori Heidegger o tem, da ta napredek osnavlja *nihilizem*, konzumatorne, goltajoče narave, ki je danes na tem, da se bo uveljavil na vseh področjih življenja. Brutalno znamenje tega sta uničevalni vojni 20. stoletja, v katerih jasno stopa na plan »nedomačnost« človeškega razpolaganja, ki tako zadobi karakter cezure. Iz te cezure Heidegger ponovno-prinaša *zgodovinskost* Evrope. V bistvu Evrope popričujočeno zahtevo po začetku, vrne nazaj, v nedomačno odprtost časa.

Prevedel Aleš Košar

LITERATURA

Martin Heidegger, Gesamtausgabe:

- Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),
 - Bremer und Freiburger Vorträge,
 - Einführung in die Metaphysik,
 - Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,
 - Grundprobleme der Phänomenologie,
 - Hölderlins Hymne ‚Der Ister‘,
 - Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘,
 - Unterwegs zur Sprache.
 - Zur Seinsfrage. Frankfurt ob Majni ⁴1977.
 - Was ist das – die Philosophie? Pfullingen ⁹1988.
 - Vorträge und Aufsätze, Pfullingen ⁶1990.
-

- Martin Heidegger/Karl Jaspers, Briefwechsel 1920–1963, Frankfurt ob Majni 1990.
- Brague, Rémi, *Europa, la voie romaine*, Paris 1992.
- G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, izd. J. Hoffmeister, Hamburg 1994.
- *Phänomenologie des Geistes*, izd. J. Hoffmeister, Leipzig 1949.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, izd. J. Hoffmeister, Leipzig 1949.
- Klaus Held/Franz Knipping, *Europa von innen und außen, Universalität und Partikularität*, Trier 2001.
- Dieter Henrich/Walter Schulz/Karl-Heinz Volkmann-Schluck (iz.): *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer*, Tübingen 1960.
- Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Tübingen 1993.
- Hans-Helmuth Gander (iz.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt ob Majni 1993.
- Karl Jaspers: *Rechenschaft und Ausblick*, München 1958.
- Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du Politique. Heidegger, l'art et la politique*, Paris 1987.
- R. Margreiter/K. Leidlmeier, *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*, Würzburg 1991.
- Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt ob Majni 1980.
- *Von Athen bis Auschwitz. Betrachtungen zur Lage der Geschichte*. München 2002.
- Günther Neske/Emil Kettering, *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988.
- Cathrin Nielsen, *Die entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger*, Würzburg 2003.
- Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie, KSA 1*. Berlin/New York 1988.
- D. Papenfuss/O. Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt ob Majni 1991.
- Peter Sloterdijk, *Falls Europa erwacht*, Frankfurt ob Majni 1994.
- Peter Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der europäische Morgen*, Würzburg 2004.
- Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Frankfurt ob Majni 1988.