
Kako Heidegger pita o tehnici?
(*Interpretacija Heideggerova spisa*
Pitanje o tehnici)

Zvonko Posavec

Svako pitanje je neko traženje. Mislilac nas pitanjima upućuje na neki put, jer sama pitanja već su utiranje nekog puta. Put nam nije unaprijed dan »već, prije svega, treba obratiti pozornost na put« (Pitanje o tehnici, Zagreb, 1972, str. 91). To nije put znanstvenog istraživanja, kojim kročimo prema predmetu unaprijed opskrbljeni metodom, već je to »put mišljenja«, a taj se put mijenja ovisno o postajama kroz koje ono prolazi, postavljajući na tom putu nova i drukčija pitanja. Od Parmenidova doba do danas filozofiranje se iskušava kao kročenje jednog puta s kojeg se pružaju neuobičajeni vidici na sam bitak. Taj »slavni put koji iznad naselja vodi čovjeka znalca« (Parmenid, Fr. 1) »na neuobičajeni način vodi kroz jezik« (ibid., str. 91), jer svi putovi mišljenja nalaze se u jeziku. Čovjek je upućen na govor i u njemu se nalazi njegova iskonska postojbina. Aristotel je odredio čovjeka kao biće govora. Čovjek je zato na putu mišljenja na *neuobičajeni* način govorom vezan uz bitak; odnosno mišljenje propušta bitak do govora u ljudskom području.

Pa kako da krenemo na put mišljenja pitajući o tehnici? O tehnici se pita na najrazličitije načine. Tehnika se predočuje kao skup strojeva, elektronike. Naše mišljenje, kad predočuje tehniku, najčešće se zadržava i ustraje na tehničkom, pa na taj način ne dopušta da nam se na neki način otkrije bit tehnike. Samo, ako smo otvoreni biti nečega, tada smo slobodni. Ako nam tehničko priječi da se otvorimo biti tehnike, tada, dok visimo na tehničkom tehnici, nismo slobodni nasuprot njoj. Stoga mislilac pita o tehnici da bi pripremio slobodan odnos prema njoj. »Odnos je slobodan ako otvara naš tu-bitak (Dasein) biti tehnike. Odgovorimo li ovoj, u stanju smo iskusiti ono tehničko u njegovu ograničenju« (ibid., str. 91).

Tehnika, kako nam se neposredno pruža u svom tehničkom izgledu, nije isto što i bit tehnike. Od Platonova doba bit je određena kao ono što neka stvar jest. Zato i postoji razlikovanje u onome što jest kao razlika između osjetilno promjenljivoga i nepromjenljive biti. Ono što jest na pojedinačno promjenljivom, to nije promjenljivo i propadljivo, te ono nikada ne nestaje u nebitku, nego tvori bitak pojedinačnog. Stoga se bit nečega (npr. drveta) izgovara samo utoliko ukoliko se poznaje što ono jest, jer to

što nešto jest neuznemireno je od nebitka. Već je Parmenid odredio kao temeljno određenje bitka njegovu potpunu nepropustivost za svaki nebitak. U okviru tog određenja vrti se čitavo zapadnoevropsko mišljenje. Što nešto jest, to je onaj neuznemireni i nedotaknuti bitak na bićima. On je, drugim riječima, iznad ničega ili apscenija svakoga ništa. U metafizici se takvo razumijevanje bitka jednostavno pretpostavlja. Bitak je odvojen od nebitka, a mišljenje je upućeno na traženje bitka. U toj zgodi istine bitka kao svjetlosti, koja svemu ostalom podaruje izgled i jestost, stoji metafizičko mišljenje a da samu tu zgodu uopće ne misli. Iz toga upravo proistječe da mi sve i svakoga ispitujemo prema njegovu *što*, a da to što kao način pitanja o biti jednostavno pretpostavljamo. Pitanje prema biti odvija se u jednom horizontu shvaćanja bitka a da on sam nikada nije tematiziran.

Ako pitanje *što* — dakle bitno filozofsko pitanje — uputimo na tehniku, tada smo unaprijed upućeni na jedno razumijevanje tehnike prema kojem je ona instrumentalno određena, a to znači antropološki. (Tehnika je sredstvo za svrhe. Tehnika je čovjekovo djelo.) Taj način pitanja prema biti, kao pitanje o *što*, znamo da je mjerodavan u grčkoj filozofiji. No, ipak, da li se pitanje biti nužno zadobiva iz pitanja STO? Ne pretpostavlja li pitanje o biti jedno određeno razumijevanje bitka? Ako bit tehnike ne bi ležala u njezinu STO određenju, tj. instrumentalno, tada bi svako nastojanje da se ovlada tehnikom postao beskoristan trud, jer ona ne bi bila nikakav predmet htijenja koje može njome ovladati.

Instrumentalno-antropološko određenje tehnike je točno, ali nije dostatno. To određenje nošeno je predodžbom tehnike kao skupom aparata koje čovjek upotrebljava za održavanje i poboljšavanje životnih uvjeta. Tehnikom se služimo kao instrumentom životne prakse, ona je, drugim riječima, sredstvo za ostvarivanje svrha. Kako struktura sredstvo-svrha pripada u specifično ljudsku djelatnost, to bi se i određenje svrhe tehnicu dobilo iz proučavanja specifično ljudske djelatnosti. U tom sklopu može se dospjeti do dileme da li je sredstvo postalo gospodarem svrha ili obratno. Većina istupa i angažmana oko tehnike nošena je tom predodžbom.

Heidegger smatra da instrumentalno-antropološkom shvaćanju tehnike ostaje skrivena bit tehnike. Istina je da to određenje izriče uvijek nešto vrijedno i točno, ali ispravno određenje tehnike ne razotkriva tehniku u njezinoj biti. »To ispravno utvrđuje uvijek na onome što predloži — nešto točno. Ali, da bi bilo ispravno, utvrđivanje nipošto nije potrebno da otkriva predležuće u njegovoj biti« (ibid., str. 93).

Ako želimo, dakle, dospjeti do biti tehnike, tada moramo ići preko njezina čisto antropološkog određenja. Metodički se ispitivanje mora tako odvijati da se pođe od *ispravnog* određenja tehnike i da se propita ne leži li u tom određenju tehnike nešto upitno bez obzira na točnost izričaja. Samo ako u ispravnom određenju tehnike leži nešto upitno, možemo dalje pitati, inače bi svako daljnje pitanje bilo čista samovolja. Stoga moramo »putem onog ispravnog tražiti ono istinito« (ibid., str. 93). Istinito misli Heidegger u grčkom smislu kao *alethés*, neskriveno, kao ono što dopijeva u otvorenost samoga sebe. Dakle, istina kao bit koja sama sebe pokazuje, i to pokazivanje pripada samoj istini. Zato ispravno tvrđenje nije isto što i istinito. Instrumentalno određenje je točno jer iskazuje nešto ispravno o tehnici, ali

ono ne otkriva njezinu bit, jer da bi se to zbililo, treba da nastupi razotkrivanje same biti, a s ispravnim konstatacijama to se još ne događa.

Heideggerov put mišljenja ukazuje na ispravnom određenju tehnike nešto upitno. Točno je određenje da je tehnika instrument. Međutim, ako je tehnika instrument, tada moramo pitati: »Što je samo to instrumentalno? Kamo pripada nešto takvo kao sredstvo i svrha?« (ibid., str. 93). Stoga stojimo pred pitanjem: u kojem području se uopće pojavljuje sredstvo kao takvo? Odgovor glasi: sredstvo i svrhe pripadaju u područje kauzalnosti. »Ondje gdje se slijede svrhe i rabe sredstva, gdje gospodari ono instrumentalno, ondje vlada uzročnost, kauzalnost« (ibid., str. 93). Ispravno određenje tehnike kao instrumenta upućuje nas u područje kauzalnosti. Ako kauzalnost određuje instrumentalno kao instrumentalno, tada se mora daljnje razmatranje usmjeriti na pitanje o kauzalnosti.

Odgovor na to pitanje Heidegger izrađuje na taj način što izlaže nauku o četiri uzroka. Najprije iznosi nauku o četiri uzroka u latiniziranoj formi. Poznato je da ona potječe od Aristotela, pa joj je nužno dati izvorno tumačenje. Na taj način čini se da je Heidegger prišao čisto historijskom putu. Postavlja se pitanje: kakve to veze ima još s pitanjem o tehnici? Ako instrumentalno ima svoje sjedište u kauzalnom, to znači da bi prodiranje u nauku o četiri uzroka razotkrilo kauzalnost u smjeru prema njezinu instrumentalnom značenju, a to instrumentalno je upravo tehnika. Dakle, predstoji pokušaj da se preko tumačenja četiriju uzroka spozna nešto o instrumentalnom koje je tehnika. »Što je tehnika, predložena kao sredstvo, otkriva se ako ono instrumentalno pojasnimo pomoću četvorostruke kauzalnosti« (ibid., str. 94).

Stoljećima se već podučava da postoje četiri uzroka:

1. *causa materillis*, materijal, tvar, od koje je napravljena neka srebrna plitica. Srebro je u tom slučaju uzrok odakle je nastala i u čemu postoji plitica;
2. *causa formalis*, forma, oblik koji materijal poprima. Oblik je uzrok u tom smislu što je iz tvari nastali predmet plitica, a ne nešto drugo;
3. *causa finalis*, svrha, npr. služba pri žrtveniku, prema kojoj se potrebna plitica određuje po formi i tvari. Dakle, uzrok je ovdje namjena, jer prema njoj se odabiru i tvar i forma;
4. *causa efficiens*, onaj koji izaziva učinak, gotovu, stvarnu pliticu: zlatar.

Trebali smo odrediti instrumentalno, i pokazalo se da bit instrumentalnog postoji u zajedničkoj vezi četiriju uzroka. Samo u toj međusobnoj povezanosti sredstvo je doista ono što jest. Četiri uzroka skrivaju u sebi kauzalnost, a ona određuje sredstvo u njegovoj biti.

Čini se da u svojoj srednjovjekovnoj verziji nauka o četiri uzroka ne skriva u sebi ništa upitno. Ipak, možemo se na tri načina dalje pitati: 1. Zašto postoje upravo četiri uzroka? 2. Što čini jedinstvo tih uzroka prema kojem su oni imenovani kao uzroci? 3. Jedinstvo mora biti takve naravi da postaje razumljivo zašto upravo četiri uzroka čine jedinstvo kauzalnosti.

Ako ta tri pitanja ostanu bez odgovora, tada i kauzalnost, a s njom i instrumentalno, u koje pripada i tehnika, ostaju u neodređenosti i neuteme-

ljenosti. Ako kauzalnost počiva u zajedničkoj pripadnosti četiriju uzroka, a ona nije pojmljena u svojem jedinstvu kao temelju, tada je i sam temelj odsutan.

Zato se Heidegger pita: »Odakle to da se uzročno značenje četiriju uzroka određuje tako jedinstveno da oni idu skupa« (ibid., str. 94).

Traži se princip jedinstva uzroka, koji mora biti ujedno princip njihove diferencijacije. Treba, dakle, izraditi karakter kauzalnosti kao takve, jer se iz nje mora dobiti uvid kako ona određuje četiri različita uzroka.

Heidegger želi najprije ukloniti jednu zabludu prema kojoj *causa efficiens* na mjerodavan način određuje svu kauzalnost. Da bi to pokazao, on analizira značenje uzroka u grčkom mišljenju. Pokazuje da u nauci o četiri uzroka *causa efficiens* nema nikakve prednosti pred drugima. U području grčkog mišljenja kauzalnost se ne svodi na djelatni uzrok koji proizvodi neki učinak.

Grci su uzrok zvali *aition*. Jezično *aition* znači ono što nešto *skrivljuje* i, obratno, kome se nešto *duguje* da je takvo kao što jest. Tako su Grci pitali u okviru svojeg mitskog religiozitetu o *aitionu* mjesta kulta. Ono što je nekome mjestu pribavljalo oznaku svetoga mjesta bila je povijest bogova. Povijest bogova bila je *aition* svetoga mjesta. Ako se na jednom mjestu dogodilo nešto božansko, postalo je ono sveto mjesto, te su se na njemu održavali kultski obredi. Tako je *aition* svetih mjesta bilo ono čemu mjesto zahvaljuje svoje posebno odlikovanje. Sveto mjesto dugovalo je svoju svetost povijesti bogova. Ona je skrivila svetost nekog mjesta.

U Platona i Aristotela *aition* je postao temeljna filozofska riječ za ono što nešto drugo skrivljuje. Četiri načina uzroka, grčki mišljeno, nisu četiri načina bića koji su, ako zajedno djeluju, uzroci postanka nečega, već, obratno, oni su uzroci na temelju njihove međusobne povezanosti, tako da bit kauzalnosti počiva u zajedništvu četiriju uzroka.

Heidegger tumači izvorno mišljenu kauzalnost na primjeru srebrne plitice:

1. Uzrok je najprije *hyle* — to je ono od čega ona nastaje i u čemu postoji. Srebrna plitica zahvaljuje svoje opstojanje srebru, jer je ono tvar od koje je ona načinjena.

2. Srebrna plitica ne zahvaljuje svoj opstanak samo srebru već isto tako i izgledu, *eidosu*. *Eidos* je ono u čemu se srebro pojavljuje. U tom izgledu može se prepoznati plitica kao takva. Dakle, i *hyle* i *eidos* su na svoj specifični način krivci za opstanak srebrne plitice.

3. Još nečemu trećem zahvaljuje srebrna plitica svoje opstojanje kao srebrna plitica, jer ona nije naprosto ovdje prisutna, nego je upotrijebljena kao žrtveni pribor, tj. ona pripada u područje mitskog kulta u kojem ona tek dobiva svoj puni smisao. (U muzeju ona je samo predmet estetskog promatranja i tako katalogizirana u historijske vrednote koje procjenjuje estetika). Područje kultskog djelovanja određuje materiju i formu srebrnoj plitici. Ono je uzrok koji daje svrhu, telos srebrnoj plitici. Telos ne znači cilj (*skopos*), jer cilju pripada i to što je on sagledan kao cilj. Tako, npr., strijelac obuhvaća nišanom cilj. Kad on ne bi obuhvatio cilj, tada ne bi

imalo nikakva smisla govoriti o nišanjenju cilja. Cilju kao takvom pripada da on bude sagledan. Telos isto tako ne znači svrhu koju postavlja subjektivitet kao što je svrha određena u Kanta. Kant određuje svrhu kao predmet pojma jer je pojam uzrok opstanka toga predmeta. Telos znači: dovršenje, ispunjenje, jer proizvodnja nalazi u njemu svoj kraj onoga časa kad je proizvedeno proizišlo u svoj opstanak. I taj kraj procesa proizvodnje istovremeno je ispunjenje u tom smislu da je proizvedeno u potpunosti to što uopće može biti. Ako je, dakle, nešto dovedeno u svoj kraj na taj način da u tom kraju traje, da u njemu uopće jest što može biti, tada kažemo da je to ispunjeno, odnosno da je savršeno.

Prema tome, srebrna plitica nije dovršena samo u svojoj proizvodnji, već je ona potpuno ono što jest tek u području kultskog obreda. Hyle, eidos i telos tako stoje jedan prema drugome tako da materijal srebrne plitice, kao i izgled, a i međusobnu povezanost obiju zahvaljuju telosu, naime ograničenju te stvari na upotrebu u području kultskog obreda.

4. Ipak, iz ta tri uzroka ne nastaje još srebrna plitica. Tim uzrocima mora pridoći još i djelatni uzrok, naime zlatar, *causa efficiens*. Za taj skolastički izraz *causa efficiens* ne postoji, međutim, u grčkom mišljenju nikakav odgovarajući izraz. Četvrti uzrok glasi — *arhé tés kinéseos* — to je početak koji vlada čitavim procesom kretanja, a ne samo početni poticaj koji se kasnije sam odvija. Aristotel shvaća taj uzrok kao kretanje (*kinesis*) koje se odvija u proizvedenoj stvari koje izvodi stvar iz nebitka u bitak. To kretanje (*kinesis*) može se shvatiti na dvostruk način: a) u smjeru prema eidosu. Eidos se pojavljuje sve više i više u srebru. On dospijeva u srebru sve više i više do prezencije što je plitica dovršenija. Na taj način se stvar razotkriva u onome što ona jest. b) U smjeru prema materijalu. Srebro ulazi sve više i više u izgled, eidos plitice i kad potpuno uđe u izgled plitice, tada je ona postala srebrna plitica.

To kretanje proizvodi zlatar. On ostvaruje ta tri uzroka koja sama od sebe ne bi još proizvela srebrnu pliticu. On povezuje u jedinstvo te uzroke pomoću znanja — materijala, izgleda, svrhe — tako da ti uzroci tek iz tog jedinstva dolaze do izražaja kao uzroci. Utoliko je i sam zlatar uzrok jer on ostvaruje da ostali uzroci dođu do izražaja.

Na taj način bit kauzalnosti mišljenja grčki nije sagledana iz djelatnog uzroka, nego iz povezanosti svih četiriju uzroka. Četiri uzroka jesu to što jesu na temelju njihove međusobne povezanosti, tj. oni su međusobno različiti, ali u isto vrijeme pripadaju zajedno, jer oni jesu što jesu samo iz njihove zajedničke pripadnosti. Dakle, ta zajednička pripadnost zahtijeva, s obzirom na njihovu različitost, jedno ujedinjujuće jedinstvo. Zato treba pitati prema jedinstvu koje ujedinjuje četiri različita uzroka.

Heidegger pita: »Što ih unaprijed sjedinjuje?« (ibid., str. 96). S tim unaprijed Heidegger odbacuje pomisao da bi se jedinstvo četiriju uzroka trebalo naknadno rekonstruirati. Dakle, nije svaki uzrok za sebe već uzrok bitka, već su oni uzroci iz njihova zajedničkog djelovanja, a nisu tek naknadno ujedinjeni. Na taj način pogled je odlučno okrenut na njihovo jedinstvo, jer ono mora biti unaprijed i po njemu su uzroci uopće uzroci.

Koje je to ujedinjujuće jedinstvo koje unaprijed sjedinjuje uzroke i

konstituiraju njihovu zajedničku pripadnost? Odakle potječe njihovo jedinstvo? Sve te uzroke mi nagovaramo bez obzira na njihovu različitost kao načine krivnje. Zato je nužno da mi to jedinstveno prema čemu nagovaramo, sva četiri uzroka propitamo u onome što ono jest.

Prije nego što Heidegger pokušava odrediti jedinstvo uzroka kojim mi nagovaramo uzroke kao različite načine krivnje, on uklanja nesporazum u razumijevanju krivnje. Grčki shvaćena krivnja ne smije se razumjeti kao moralna pogreška. Moralna greška znači neko djelovanje koje je upravljeno protiv čudoredne zakonitosti. Na taj način se rasprava o krivnji svodi na odnose djelovanja, a u ovom slučaju to se mora izbjeći ako želimo razumjeti što znači kauzalnost u grčkom mišljenju.

Jedinstvo četiriju načina krivnje leži u propustu (Veranlassen). Propust se ne smije shvatiti kao poticaj, nego se od njega moraju misliti četiri načina krivnje u njihovu jedinstvu. Oni skrivljaju prisutnost onoga još neprisutnoga. Propust znači, dakle, oslobađanje onoga što nešto jest. Načini krivnje moraju se razumjeti iz onoga što oni uzrokuju. Oni su načini propusta koji dovode neku stvar iz još neprisutnosti u prisutnost. Mišljeno grčki, propust znači slobodno otpuštanje iz još neprisutnog u otvoreno u čemu se pojavljujuće pokazuje onim što jest.

Platon je to izvođenje od neprisutnog u prisutno nazvao *poiesis*. »Svaki propust onoga što uvijek iz neprisutnog prelazi i pridolazi u prisutnost jest *poiesis*, jest proizvođenje« (Symposion — 205 b).

Heidegger slijedi na taj način put koji je naznačio Platon. Prema njemu, *poiesis* ne znači samo rukotvorno proizvođenje, već je također umjetničko stvaranje isto tako *poiesis*. A prije svega prirodni rast je isto tako određen pomoću *poiesisa*.

Aristotel je u *Poetici* utvrdio razliku između umjetničkog i rukotvornog proizvođenja. Oba načina proizvodnje dovode na vidjelo, do sjaja *aistheton*. Kod umjetničkog proizvođenja osjetila su na najviši način u igri, jer umjetničko djelo pušta da se u osjetilnom izgledu pojavi njegov bitni izgled. Nasuprot tome, ono što mi u rukotvornom umijeću proizvodimo ne ispunjava se u prostom promatranju, već se iskušava u namjeni. Samo u umjetničkom stvaranju daje se na odlikovani način sagledati izgled u osjetilnom, ali na taj način da je takav izgled vezan u osjetilnom vidiku.

Ali ne samo što umjetničko-nicsničko područje i područje rukotvornog umijeća pripadaju u *poiesis*, nego je i proizvođenje prirode također *poiesis*. Ona je čak *poiesis* u najvišem smislu, jer je priroda u grčkom shvaćena kao jedno proizlaženje koje se zbiva samo iz sebe, kao rast koji prilazi u prisutnost iz svoje vlastite snage. Tako Aristotel u *Fizici* II, knjiga 1, razlikuje *physei onta*, ono što se pojavljuje samo od sebe, od *tehne onta*, ono što se ne pojavljuje samo od sebe, već što ima uzrok svojeg kretanja u nečemu trećem, koje ga uzrokuje.

Ako je, dakle, *poiesis* ujedinjujuće jedno četiriju načina propusta, tada se postavlja zadaća da se sama proizvodnja odredi u onome što ona jest.

Put kojim ide Heidegger, da bi odredio proizvodnju u njezinoj vlastitoj biti, i koji na kraju vodi prema *aletheia*, polazi od jedinstva propusta

(Veranlassen), jer njime se uopće nešto pojavljuje. Takav propust zvao je srednji vijek *causa efficiens*, a Aristotel ga je nazvao *arhe tes kineseos*. Kinesis treba, kao što smo rekli, uvijek promatrati iz dvostrukog aspekta. Jedanput je to kretanje kojim srebro sve više i više postaje plitica, kao što je to Aristotel pokazao u *Fizici*, a drugi put je to kretanje u kojem eidos sve više i više dolazi na vidjelo u srebru, kao što to Aristotel pokazuje u *Metafizici*. Pogled moramo usmjeriti na ovo drugo, koje sve proizvođenje određuje kao dolaženje do sijanja eidosa, da bismo shvatili kako se proizvodnja mora misliti od *aletheia*. Proizvodnja je razotkrivanje eidosa. Ako je bitak bića eidos, tada je sam bitak određen proizvodnjom. Takvo proizvođenje eidosa iz skrivenosti u otvoreno samoga sebe u svojoj temeljnoj crti određeno je razotkrivanjem i ne tiče se primarno bića, nego samoga bitka. Samo ako je bitak određen razotkrivanjem, može uopće proizvodnja bića biti bilo tehnička, bilo umjetnička, bilo prirodna.

Tako je također žrtvena naprava određena razotkrivanjem, a zlatar sudjeluje na takvom razotkrivanju ukoliko pomaže i pospješuje to otkrivanje. To potpomaganje razotkrivanja jest proizvodnja samo onda ako je sam bitak određen razotkrivanjem. Upravo zato što su Grci iskusili bitak kao bitno su-određen razotkrivanjem, mogla je proizvodnja dobiti kao svoju bitnu crtu izvođenje u pojavljivanje, mogla je ona biti određena kao dospijevanje u otvorenost samoga sebe. Samo iz takvog područja iskustva može se *aletheia* primjereno misliti. Istina u našem smislu kao ispravnost predočavanja ima samo posredno posla s *aletheia*, jer otvorenost bitka morala se već dogoditi da bismo se uopće mogli upraviti prema biću. *Veritas* u latinskom određena je u razgraničenju od laži. U Grčkom ne postoji riječ »laž«. Grčki »*pseudesthai*« znači krivo u smislu iskretanja. Nešto se postavlja pred stvar tako da se ona pojavljuje kao nešto što ona nije. »*Pseudesthai*« znači prikriivanje, kao što riječ *pseudonym* znači jedno takvo ime koje skriva pravog autora.

Na ovom mjestu (str. 98) autor se pita što ima razotkrivanje s modernom tehnikom. Razmatranje je pošlo putem utemeljivanja na čijem kraju smo dospjeli do *aletheia*. Sada ide Heidegger suprotnim putem, tako da je sada razotkrivanje prvo jer se u njemu temelji sve proizvođenje. U proizvođenju sabrana su četiri načina propusta a u njihovu jedinstvu prebiva bit kauzalnosti. U područje kauzalnosti pripada instrumentalno, a tehnika se predstavlja kao nešto instrumentalno. Tehnika je, prema tome, način razotkrivanja.

Izgleda, prema tome, tako kao da je odnos u kojem stoji instrumentalno i razotkrivanje određen time da se jedno temelji u drugome, tj. da je instrumentalno razumijevanje tehnike slijed njezine biti koja počiva u razotkrivanju. Odnos obiju bio bi određen kao odnos temelja i posljedice. Ako bi se ti momenti tako odnosili, ostalo bi neshvatljivo zašto uobičajeno tradicionalno mišljenje nije samo od sebe išlo sve do temelja. Karakteristika je upravo tradicionalnog mišljenja da sve vodi natrag na temelj, jer osnovna crta samoga bitka leži u tome da je on temelj. Zato tradicionalno mišljenje i ide u potragu za temeljem. Prema tome, moralo je također tradicionalno mišljenje, ukoliko razotkrivanje i instrumentalno stoje u odnosu temelja i posljedice, otkriti razotkrivanje kao temeljnu crtu bitka. Umjesto

toga misli grčko mišljenje posvuda iz razotkrivanja, tj. razotkrivanje je ono u čemu se zbiva mišljenje, ali čime se ono ne bavi. Predodžba tehnike kao sredstva upravo je određena pomoću izostanka biti razotkrivanja samog, što je razlog da čisto instrumentalno određenje postaje temeljno određenje tehnike. Ovo izostajanje ne proistječe iz toga što je prijašnje mišljenje previdjelo razotkrivanje ili namjerno izostavilo, nego to izostajanje proistječe iz jedne vlastite crte razotkrivanja kao sebe — uskraćivanje. Ako, međutim, tradicionalno mišljenje ima svoj bitni početak u samom razotkrivanju, tada ono ovom samouzmičanju odgovara na taj način da ne misli sam element iz kojeg ono misli.

U svakom slučaju, instrumentalno shvaćanje tehnike ima sumnjive posljedice za odnos čovjeka prema tehnici. Cjelina tehničkog svijeta tumači se kao djelo čovjeka, tako da se težište postavlja na to da čovjek ovlada tehnikom. Ipak, vidjeli smo da tehnika nije puko sredstvo, već nas je pitanje o tehnici korak po korak dovelo do aletheia. Na taj način dospjeli smo do toga da je za bit tehnike mjerodavno područje raskrivanja, tj. istine. I taj izvod je svakako nešto začuđujuće (str. 99).

Heidegger tom čudnovatom utemeljenju tehnike u aletheia daje dvostruk oslonac interpretacijom same riječi tehnika. *Najprije* grčko značenje riječi *tehne* nije samo ime za rukotvorno umijeće i djelatnost proizvodnje već je umjetničko stvaranje također *tehne*, jer umjetnost je bitno otvaranje, raskrivanje: u umjetnosti pojavljuje se u osjetilnome bitni izgled nečega. Aristotelovo shvaćanje umjetnosti, kao one koja u osjetilnome iznosi na vidjelo bitni izgled nečega, zadržava se i u Hegelovu bitnom određenju umjetnosti prema kojoj je ona *sijanje ideje u osjetilnom*. Samo se u umjetnosti ideja kao ideja pojavljuje u osjetilnom. *Drugi oslonac*, kojim se *tehne* utemeljuje u aletheia, daje značenje grčke riječi prema kojem je ona spoznajni pojam i kao takav povezan s riječju *episteme*. To značenje je još važnije nego prvo. Platon zove najviše filozofsko znanje *episteme dialektike*, to je znanje koje se snalazi u idejama, koliko je to znanje uopće čovjeku moguće. Ideje su određene u međusobnom prolazu jedne kroz drugu, i u tom neprestanom proizlaženju koje se već uvijek zbililo one su u identitetu i razlici. Dakle, ideje su same dijalektičkog karaktera. Znanje o idejama zove se *dialektike tehne*, a to je kako razumijevanje stvari, tako ujedno iz toga razumijevanja mogućnost ovladavanja idejama. U znanju o idejama kao *dialektike tehne* čovjek je dorastao idejama koliko je to njemu kao čovjeku uopće moguće. To zajedništvo *tehne* i *episteme* upućuje na to da *tehne* ima karakter aletheia, jer je *tehne* kao spoznavanje i razumijevanje u idejama isto tako razotkrivanje ideja. Ne samo što je u Platona *tehne* jedan način aletheuein, već Heidegger upućuje posebno na Aristotelovu *Nikomahovu etiku* VI, c 3 i 4, gdje je *tehne* izričito povezano s razotkrivanjem, načinom razotkrivanja aletheuein. Tamo on izričito govori o *tehne* i *episteme* kao načine razotkrivanja, aletheuein. Tako Aristotel izričito kaže da je služba onog dijela duše koji ima logos aletheuein; a djelo tog dianoetičkog dijela duše je aletheia. Aristotel razlikuje pet načina razotkrivanja: *tehne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia*, *nous*.

1. *tehne* je znanje o proizvodnji nekog bića koje proizvod vidi prije same proizvodnje u onom što on ima da bude. To znanje uključuje poznavanje

čitavog područja koje je potrebno za proizvodnju (materijal, alate, sam proces proizvodnje itd.)

2. *episteme* je znanstveno znanje. To je znanje koje raspolaže dokazima za svoje tvrdnje.

3. *phronesis* je znanje o onome što je dobro za čovjeka. To znanje dolazi do izražaja kad se radi o procjenama da li je jedno znanstveno otkriće dobro i korisno za ljude ili nije. Ta procjena zahtijeva vlastiti nesvodivi pogled na samo dobro za čovjeka koji se zove *phronesis*.

4. *nousom* spoznajemo bitak bića, tj. njime spoznajemo bitak kao temelj bića.

5. *sophia* je znanje koje ne polazi od temelja kao znanstveno znanje, nego utemeljuje sam temelj. Ona utemeljuje biće u temeljima koje sagledava *nous* i utoliko je ujedinjenje *episteme* i *nousa*.

Aristotel misli razotkrivanje u navedenih pet načina, ali on ne misli jedinstvenu bit pet načina razotkrivanja. Tehne je samo jedan od pet načina *aletheueina*. Tehne kao način razotkrivanja nije zgotavljanje, pravljenje stvari, nego sabiranje izgleda i materijala proizvodnje u smjeru prema telosu koji određuje čitav proces proizvodnje. Tehne pušta da biće dospije u sjaj svoga bitka, da se ono pojavi kao ono što ono doista jest.

Na taj način nas put koji slijedi značenje grčke riječi *tehne* (str. 99) vodi isto tako u područje razotkrivanja kao što nas je prije dovela analiza instrumentalnog isto tako do razotkrivanja. Heidegger kaže: »Tehnika je način raskrivanja. Tehnika prebiva (*west*) u području gdje se zbiva raskrivanje i neskrivenost, *aletheia*, istina« (ibid., str. 100). Riječ »*west*« (prebiva) potrebna je Heideggeru nasuprot riječi »*ist*« (jest), kojom je uvijek mišljeno biće, da bi se istakao karakter zbivanja *aletheia*: *aletheia* se mora shvatiti kao način na koji se zbiva bitak.

Nasuprot ovom izlaganju mogao bi se postaviti prigovor (ibid., str. 100) da ovo određenje područja biti tehnike kao područja u kojem se zbiva *aletheia* vrijedi doista za grčko mišljenje, jer je na njemu ono i pokazano, i može biti na njemu interpretirano tako da odgovara rukotvornoj tehnici, ali da ne vrijedi za modernu tehniku. A upravo je moderna strojna tehnika i elektronika bila motiv pitanja prema tehnici, jer je upravo ona od 17. stoljeća uvijek tijesno povezivala tehniku i matematičku znanost prirode koja nas kao takva danas uznemiruje. Kaže se da moderna tehnika znači: tehnika počiva na egzaktnoj znanosti prirode. Ipak, odnos između tehnike i znanosti prirode nije tako jednostavan; vrijedi također i obratno — moderna znanost prirode sama je u sve većoj i većoj mjeri ovisna o tehničkim aparatima, koji su sa svoje strane konstruirani na temelju znanstvenih spoznaja. Tako se postavlja odnos između moderne tehnike i moderne fizike kao odnos uzajamnosti — te jedno određuje drugo, i obratno. Taj odnos uzajamnosti tada se misli kao subjekt i objekt odnos, kao što Fichte misli *Ja* i *Ne-Ja* iz te uzajamnosti, te se smatra da je ta uzajamnost konstitutivna za moderno kretanje znanosti. Ipak, ne možemo ostati samo na utvrđivanju te uzajamnosti tehnike i fizike, ma kako taj odnos bio ispravan. Postavlja se odmah pitanje na čemu se temelji taj uzajamni odnos. Što su znanost i tehnika da one stupaju u taj uzajamni odnos i da u njemu jesu što jesu?

Budući da se radi o tehnici — pita se od tehnike: što je tehnika da ona sama od sebe, dakle prema svojoj vlastitoj biti, dakle nužno, primjenjuje egzaktne znanosti tako da ta primjena bitno pripada njoj samoj?

Na to pitanje postavlja se teza da je moderna tehnika također način razotkrivanja. Teza uključuje tvrdnju da se tek pomoću karaktera razotkrivanja otvara bit moderne tehnike, a da se ona ne otvara pomoću ustanovljivanja uzajamnog odnosa tehnike i fizike. Što je tehnika postaje samo tada vidljivo ako uspijemo dobiti na uvid temeljni karakter razotkrivanja moderne tehnike. Teza se mora razviti i dokazati.

Teza se dokazuje u više koraka. Najprije se određuje specifični karakter razotkrivanja moderne tehnike. Tada se tako izražena temeljna crta moderne tehnike misli i interpretira tako da postaje postavljena teza jasnija. Napokon se mora teza o specifičnom karakteru *aletheuein* moderne tehnike pokazati na tehničkom fenomenu, jer se tek u pogledu na razotkrivanje očituje tehnički fenomen u onome što on jest i postaje vidljiv u svojoj biti.

Vladajući način razotkrivanja moderne tehnike određuje se kao izazivanje (*Herausfordern*) (*ibid.*, str. 100). To određenje moderne tehnike nije shvatljivo iz grčkog *poiesisa*. Razotkrivanje u smislu izazivanja ne može se razumjeti kao način *poiesisa*, jer takvo razumijevanje moderne tehnike cilja samo na to da se razlika između moderne tehnike i grčke tehne vidi samo gradualno, tj. prema stupnju kompliciranosti. Razotkrivanje koje vlada modernom tehnikom određuje se kao postavljanje (*Stellen*); »postavljanje« u smislu stavljanja nekoga u borbu, u smislu izazivanja. Postavljanje se ne misli ovdje u smislu »nešto postaviti«, isto tako se ne misli kao predmetno postavljanje u smislu Kanta, tj. mnogostruko osjetilno zamjetljivog utvrditi pomoću sinteze u pojmu čime predmet tek postaje predmet spoznaje.

Drugi korak objašnjava specifični karakter razotkrivanja moderne tehnike (*ibid.*, str. 100). Kakvog karaktera je izazivanje moderne tehnike? Priroda se postavlja na to da isporučuje energiju, tj. energija prirode izaziva se i pohranjuje, akumulira tako da ona na taj način stoji na raspolaganju u svako doba. »Postavljanje« znači, dakle, transformiranje bića u »pripremljena stanja za...«, biće nije više bivstvujuće kao predmet nego kao pripravno stojeće. Istina je da se čovjek uvijek koristio prirodnim snagama u službi svojeg života (kao korištenje vode putem gradnje vodenice ili vjetro izgradnjom vjetrenjače), ali nikada se, ipak, nije dogodilo prije moderne tehnike da bi se razotkrivanje prirodne energije zbivalo radi njezina uskladištenja, s namjerom da se njome može raspolagati u svako doba. Ako se shvati karakter razotkrivanja moderne tehnike kao postavljanje u smislu spremnog postavljanja bića radi njegove raspoloživosti u svako doba, tada postaje postavljena teza jasnija, jer počinje govoriti iz same sebe.

Punu snagu uvjerenja može teza dobiti samo tada ako se ona pokaže na tehničkom fenomenu tako da taj fenomen postaje vidljiv pomoću primjene te teze na nju. Stoga se navode takvi fenomeni, koji su samo tada vidljivi ako modernu tehniku vidimo kao postavljanje, tj. spremne stajanje za, pomoću čega se pokazuje i potvrđuje teza o tehnici.

Slijedeći odlomak (ibid., str. 101) točno analizira karakter razotkrivanja moderne tehnike. Razotkrivanje je iziskivanje energije prirode, i to iziskivanje artikulira se na dvostruk način. Najprije u izazivanju, npr. ugljen se vadi iz zemlje ali ne tako da bi bio ostavljen da negdje leži, nego se on iziskuje prema toplini, on se iziskuje na taj način da bi ležao spreman za aktiviranje topline, on je akumulirana toplina. Zatim, to je iziskivanje unaprijed postavljeno tako da drugo iziskuje, i to prema principu najveće koristi pri najmanjem mogućem utrošku energije. Izazivanje kao bit moderne tehnike sastoji se, dakle, u tome da se priroda postavi u stanje isporučioaca energije, ali ne tako da se ta energija uskladišti, nego da stoji spremna za to da proces iziskivanja dalje tjera. Time je ona pripravno postavljane koje se ispostavilo kao postavljanje koje izaziva bića u pripravno stanje za ... naime, za daljnje obradivanje.

U tom sklopu mijenja se odnos tehnike i prirode pod vladavinom moderne tehnike. Moderna hidrocentrala (ibid., str. 101) ne iskorištava jednostavno pritisak vode, nego je ona tako učinjena da je rijeka u nju ugrađena, postavljena. Riječna struja postaje u suvremenoj hidrocentrali isporučilac vodenog pritiska, jer hidrocentrala ne iskorištava jednostavno prirodne snage, nego se domaže biti prirode. Tehnika ovladava biti prirode tako da ona jest što jest samo od tehnike. Novo moderne tehnike pokazuje se na tome da je ona razotkrivanje energije koja se skriva u prirodi. Izazivajuće razotkrivanje iznosi i otvara energije koje se ne pokazuju u prirodi same od sebe. Nadalje, procesu razotkrivanja energije pripada podjednako njezino preoblikovanje, ušteda i podjela. Njezin karakter razotkrivanja sastoji se u tome da je ona razotkrivanje zbog nečega što će dalje unapređivati razotkrivanje, i taj se proces odvija putem koji je sam tehničkog karaktera. Putovi toga procesa time su sami otkriveni pomoću tehnike. I, na kraju, razotkrivanje energije mora samo sebe osiguravati u upravljanju procesom, jer se on sam od sebe ne može odvijati unedogled. Ono osigurava samoga sebe u procesu izvršavanja razotkrivanja, i to osiguranje samoga sebe pripada u osnovnu crtu izazivajućeg razotkrivanja. Moderna tehnika je, dakle, razotkrivanje energije koje se određuje kao proces upravljanja koji sebe osigurava.

Što je postala priroda u vladavini tehnike? Priroda je postala, kaže Heidegger, stanje (Bestand). Ako se tehnika pokazuje kao bit bića, tada se postavlja pitanje kako je određena zbiljnost zbiljskoga kojim vlada tehnika? Koji je uopće način njezina bitka? Ona je, kao što smo vidjeli na povezanosti prirode i energije, »naručena« (bestellt) da stoji na mjestu, i to da stoji tako da bi mogla sama biti naručljiva za daljnje naručivanje. Drugim riječima, ona je pripravno stajanje za poziv. Taj osobiti način stajanja naziva Heidegger stanjem (Bestand). Pozivljivo pripremano stajanje moglo bi se shvatiti kao čisto ontička »razlika«. Premda je ontičko značenje sumišljeno, ipak označava riječ »stanje« način bića kao takvog i na taj način dobiva rang ontološkog naziva.

Sada smo dobili odgovor na vodeće pitanje kako je biće bivstvujuće. Pokazalo se da je biće razotkriveno kao pripravno stajanje, a ne kao predmet. Time je najavljena temeljna mijena biti bitka: osnovna oznaka bića nije više predmetnost, tj. da biće bivstvuje kao predodžba objekta pomoću

subjekta (Kant), nego pripravnost (Beständigkeit). Pozicija se mijenja u dispoziciju.

Tu mijenu biti objašnjava Heidegger na primjeru aviona (ibid., str. 103) za robni promet. Ako se taj stroj promatra kao predmet, ostaje upravo skriven način njegova bitka, naime ostaje skriven bitni način njegova bitka kao pripravnog stajanja.

Iz činjenice da stvari više ne stoje nasuprot nama kao predmeti slijedi da ne može biti više dan nikakav teoretski subjekt u spoznavajućoj namjeri. Početkom doba moderne tehnike stoje sve teorije u službi omogućujuće prakse rada. Praksis već dugo nije suprotan pojmu teorije. U tom horizontu može se karakteristično stajanje postojanja (Stehen des Bestandes) obuhvatiti kao permanentno pripremljeno stajanje u odnošenju rada.

U uzgrednoj napomeni Heidegger spominje Hegelovo određenje stroja kao samostalnog alata (ibid., str. 103). Kao što pokazuju elektronski strojevi, ta oznaka nije pogrešna. Međutim, ona ima svoju granicu u instrumentalno-antropološkom shvaćanju Hegela. Stroj nije mišljen iz biti tehnike, nego još uvijek iz područja obrtnika. Pod vladavinom tehnike nestaje, naime, pojam supstancije — samostalnog postojanja za sebe — i on se razrješava u konstanci funkcionalnog odnosa ovisnosti. Stroj se mora stoga shvatiti kao automatska forma u kojoj biće otkriva svoju bit kao upravljivo stanje djelovanja. U skladu s tim je također način kako se biće obuhvaća — matematički, a ne više filozofski u smislu ontologije. Zato se Heidegger ponovno vraća na vezu novovjekovne znanosti i tehnike.

Pošto je pokazao bit moderne tehnike kao izazivajuće razotkrivanje, Heidegger postavlja pitanje: tko izvršava to razotkrivanje? (ibid., str. 103) Tko otvara, preoblikuje i razotkriva stanje (Bestand)? Čini se da je pitanje odgovoreno ako kažemo da je to čovjek. Jer tko bi drugi to mogao ako ne čovjek? To je doista ispravno da je čovjek taj koji može razotkrivati, prablikovati ovo ili ono. Ipak, ovako dan odgovor je nedostatan ako želimo njime obuhvatiti bit tehnike. Jer jedno čovjek nesumnjivo ne može: on ne može odrediti način na koji je bitak bivstvujući iz svoje vlastite snage. Čovjek koji bi mogao razotkriti iz vlastite snage način na koji je bitak bivstvujući, bio bi bog. Zato čovjek samo sudjeluje na otvorenost, ali ne rasplaže nad njom.

Tu misao objašnjava Heidegger upućivanjem na Platona: da se zbiljsko pokazuje u svjetlu ideja, to nije stvorio Platon, štoviše Platon je samo odgovorio nagovoru da biće sagleda u ideji.

Bitak, kao ono na što je mišljenje upućeno, pokazao se najprije u Parmenida kao nešto različito u svojoj određenosti od nebitka. Budući da je bitak, međutim, uvijek bitak bića, pokazuje se on kao ono što biće jest, kao što-bitak bića. Naime, jedino što-bitak (ti estin) ispunjava zahtjev prema bitku, jer on traje u suprotnosti prema prirodnom nastalom i prolaznom kao nešto što stalno ustraje u prisutnosti.

Tako se pokazuje bitak kao što-bitak i Platon ga zove idea, samo zato što se taj vid bitka pokazuje. U riječi ideja izražen je pokazujući karakter što-bitka u njegovoj otvorenosti. U latinskom prijevodu eidosa kao forme izgubljen je za mišljenje ovaj karakter pokazivanja. Platon je tom nagova-

ranju misleći odgovorio. Ono što Platon ne misli, to je bit tog sebe-pokazivanja, razotkrivanja, istupanja u neskriveno. Na Platonovu mišljenju ipak se pokazuje da on misli razotkrivanje, inače ne bi mogao nazvati što-bitak idejom.

Dakle, premda je čovjek bitno u igri pri razotkrivanju biti prirode kao akumulirane energije, ipak ne može on odrediti način kako je biće bivstvujuće, naime ono je u tehničkom dobu bivstvujuće kao ispostavljajuće (Bestellende). To razotkrivanje od kojeg je biće bivstvujuće ne može on svojom vlastitom snagom odrediti kao čovjek. I budući da se biće određuje kao pripravnost (Beständlichkeit), mora on sve biće prevoditi u pripravna stanja. O neskrivenosti u kojoj je biće prisutno ne raspolaže čovjek. On se odnosi prema načinu kako se biće razotkriva (u ovom slučaju način razotkrivanja bića opstoji u pripravnom stajanju (Bereitstand) ako taj razotkrivenosti odgovara praksom tehničkog rada.

Postavlja se pitanje kako da se odredi izazivajuće postavljanje prirode za pripravno stanje (Bereitstand) — Razotkrivanje mora već samo sadržavati karakter izazivanja, tako da je njime sam čovjek izazvan da isporučuje energije.

Ako je sve biće bivstvujuće u načinu naručljivog stanja (bestellbaren Bestand), a čovjek je izazvan na to da sva bića preobražava u naručljiva stanja, tada se postavlja pitanje da li se čovjek otvara u tome da bude sam naručljivo stanje (bestellbaren Bestand)? Za to govore izričaji kao »ljudski materijal« ili »bolesnički materijal« (ibid., str. 103). Izgleda kao da je čovjek sam postavljen u naručljivost (Bestellbarkeit), naime kao volja i inteligencija. Od njega se zahtijeva krajnje što bi moglo kulminirati u tome da je svaki zamjenjiv sa svakim i da je onaj odigrao tko ne stoji više na raspolaganju za tehnički rad.

Ipak nije tako. Čovjek sam neće postati nikada naručljivo stanje (bestellbarer Bestand), jer on samo sudjeluje na razotkrivanju, te je izvornije izazvan nego prirodne energije. Kad čovjek biće prinosi u postavljenost (Bestellbarkeit) — u pripravnost — tada se zbiva razotkrivanje. To, međutim, ne znači obratno, da je neskrivenost na kojoj on sudjeluje djelo čovjeka. On je s jedne strane već bitno podijeljen na razotkrivanju, na djelu razotkrivanja a s druge strane, on to može samo tada jer je već sam na to izazvan.

Heidegger objašnjava to na jednoj situaciji u kojoj je biće imalo još svoj bitak u predmetnosti, kad je ono bilo još predmet predočavanja za spoznavanje i nije postojalo u pripravnosti, naručljivosti (Beständlichkeit). U konstelaciji subjekt — objekt, u kojem se odvija novovjekovno mišljenje, također se ne radi o tome da je ona djelo čovjeka. Čovjek ni tu ne raspolaže o načinu kako se biće pojavljuje. Čovjek nije postavio samo područje odnosa subjekta i objekta, nego taj odnos prethodi i omogućuje čovjeku postavljanje objekta. Samo ako se područje prije otvorilo može čovjek predočavati biće kao predmet. Otvoreni put u kojem se kreće predočavanje prethodi samom predočavanju. Novovjekovno mišljenje ne misli da se područje odnosa moralo otvoriti već kao takvo. Dakle, i u tom području može se pokazati da čovjek ne određuje način na koji se biće otkriva.

Iz toga se nadaje nužno pitanje: ako razotkrivanje bića u njegovu bitku, koje određuje kako je biće bivstvujuće i kako se čovjek odnosi prema njemu, nije stvar čovjeka — tada se postavlja pitanje: gdje se odigrava to razotkrivanje ako ne kod ljudi? I nadalje: kako se odigrava to razotkrivanje ako se odigrava bez ljudi (ibid., str. 104)?

Da bismo shvatili Heideggerov odgovor na to pitanje, mora se još jedanput utvrditi o čemu se zapravo radi. Pitanje oko kojega sada kružimo glasi: kako razotkrivanje koje nije stvar čovjeka stoji u odnosu prema čovjeku? Motiv pitanja prema modernoj tehnici bio je odnos čovjeka prema njoj. Određenje tehnike kao postava (Gestell) još nije odgovor na pitanje o tehnici.

Da bismo odgovorili na pitanje gdje i kako se odigrava razotkrivanje, ako ne kod ljudi, ne treba tražiti u dalekim područjima, nego više u onome što je najbliže čovjeku, bez čega on ne bi bio čovjek. Što sve njegove odnose postavlja u otvoreno jest ono što čovjeku omogućuje da bude čovjek. Toga je bila svjesna i tradicija. Čovjek je određen kao zoon noun echon, biće koje ima um. Ono što obilježava nous u razlici prema osjetilima kojima se također nešto otkriva, naime u njegovu uvijek specifičnom polju, to je njemu svojstveno polje otvaranja. Nous koji je svojstven samo čovjeku otvoren je prema svemu. Ono što on spoznaje to je bitak. On je svakome svojstven, ukoliko je svemu otvoren. Budući da je čovjek jedino živo biće koje ima nous, on je jedini otvoren prema svijetu, tj. cjelini bića. On raspolaže nad »jest«.

Aristotel govori o tome u *De anima*, koja fanatizira životnost života, pa govori također o živom biću koje je na taj način živo da je u svojem životu određeno umom (nous).

Dakle, pokazuje se također i u tradiciji da čovjek jest ako on spoznaje bitak. Bitak, međutim, mora da je već stupio u otvorenost da bi se mogao spoznati. Ta otvorenost već se zbilila kad god čovjek slijedi razotkrivanje bića. Samo zato što se bitak dogodio, zbio u otvorenosti, što se bitak razotkrio, odnosi se čovjek razotkrivajući ili prikrivajući, što također pripada u područje razotkrivanja.

To se primjenjuje na novovjekovnu znanost, ali ne još na znanost u najmodernijoj formi, gdje više nema predmeta. Kad Heidegger govori o tome da čovjek istražujući i promatrajući ide za prirodom, tada on cilja na prijašnje vrijeme. Naime, od Descartesa ima teoretska spoznaja karakter hoda za, tj. otkrivajući odnos vođen je namjerom da osigura biće kao predmet spoznaje pomoću spoznaje kao spoznaje predmeta. Spoznaja je svjesna sama sebe kao spoznaja tako da spoznajnost spoznatog postavlja se na sigurno. K tome je nužno da je predmet spoznat u totalitetu svojih odnosa. Ontološki karakter bića još nije pripravno stanje, nego se predmet osigurava u svojoj predmetnosti kako bi mogao biti spoznat.

Također, taj odnos čovjeka prema prirodi, kaže Heidegger, samo je tada moguć ako je čovjek ovladan jednim načinom razotkrivanja koje ga sili da osigurava prirodu kao predmet spoznaje. To slijedenje bića, vrebavanje bića da bi se ono sigurno postavilo predigra je onoga što se danas događa, predigra postavljanja bića kao stanja.

Nakon ovog prethodnog objašnjenja mora se ponovno postaviti pitanje gdje i kako se zbiva razotkrivanje. To pitanje motivirano je time što, s jedne strane, čovjek doista izvršava izazivajuće postavljanje u stanje, a to može, s druge strane, zato što je sam već unaprijed premješten u razotkrivanje bića kao pripravnosti (Beständlichkeit). Tehnika, dakle, nije nikakva tvorevina čovjeka, jer način na koji bivstvuje biće ne ovisi o čovjeku. Ipak, razotkrivanje nije nikakav proces koji se odigrava sam od sebe. Čovjek je, dapače, postavljen razotkrivanjem bitka kao pripravnosti (Beständlichkeit) već uvijek na to da ispunjava takva razotkrivanja.

Da bismo to uvidjeli, gdje i kako se zbiva razotkrivanje, ne moramo se uputiti u najdalja područja, nego se moramo držati na onome što nam je najbliže. Ono što nam je, međutim, najbliže, što čovjeka tek određuje kao čovjeka, to je njegova bit. Tražimo li čovjekovu bit, tada nalazimo da je čovjek uvijek već premješten u otvorenost bitka bića.

Tako se pokazuje također u tradicionalnom mišljenju da je čovjek u svim svojim odnosima određen posjedovanjem nousa. Nous je takva moć čovjeka koja mu omogućuje sve u njegovu bitku. Međutim, da bi se sve susrelo u njegovu bitku — a također mi sami — mora se bitak dogoditi u otvorenosti. Samo zbog otvorenosti bitka može se svako pojedinačno susresti kao biće. Ako je, dakle, čovjek onaj kome pripada nous, to je on mjesto gdje bitak dospjeva u prisutnost čija se otvorenost međutim, već dogodila, ako čovjek uopće egzistira, tj. otvorenost bitka već se uvijek dogodila, utoliko čovjek mora ovu ispuniti. Kako je, međutim, ispunja, određeno je načinom kako se zbiva razotkrivanje.

Temeljno područje razotkrivanja bitka već je od antike priroda, jer ona sve nosi i sve prožima. Heidegger je otkrio da se je promijenio odnos razotkrivanja čovjeka prema prirodi (Entberungsverhältnis). Tako je u početku novovjekovnih znanosti čovjek odmah premješten u jedan način razotkrivanja prirode kao područja predmetnog predstavljanja kojom on odgovara spoznavajućom težnjom znanosti, vrebajući je znanostima u svojoj spoznavajućoj težnji. U tom idenju za vodeća je namjera koja osigurava prirodu kao predmetno stanje spoznaje. U toku 19. stoljeća ovdje nastupa još jedna promjena. Predmetno osigurano stanje spoznaje mijenja se pomoću tehničkih aparata, koji su sami rezultat znanstvene spoznaje, u raspoloživost (Verfügbarkeit). Raspoloživost predmetno osiguranih stanja spoznaje pomoću odgovarajućih tehničkih aparata znači, međutim, mijenu predmetnosti u pripravnost (Beständlichkeit).

Tom promijenjenomu načinu razotkrivanja, u koji je čovjek već uvijek postavljen, odgovara on jednim promijenjenim odnosom. Kao što je on odgovorio prirodi, slijedeći je u znanostima, tako on odgovara pripravnosti (Beständlichkeit) tehničko znanstvenom preradbom svijeta. Tako je čovjek već unaprijed izazvan da odgovori onome kako se bitak razotkriva.

To izazivajuće razotkrivanje izrazio je Heidegger riječju postav (Gestell). Ta riječ pada u stvarnu vezu potpuno prirodno, premda u neobičnom smislu. Ona imenuje najprije izazivajuće razotkrivanje u koje je čovjek postavljen. Međutim, »Ge-« najavljuje kolektivno jedinstvo, ono sabirujuće. Sabirujuće (Versammelnde) leži u izazivanju kojem čovjek odgovara svim svo-

jim sposobnostima u tehničko-znanstvenom radu. Postav (Gestell) imenuje, dakle, ono izazivanje čovjeka koje ga sakuplja, sabire prema centru njegove biti.

Tom prvom pokušaju da bit tehnike obuhvati jednom riječju daje Heidegger jedno opravdanje (ibid., str. 105). Pri tome on polazi od uobičajene upotrebe riječi. Postav znači skela (Gerüst) i naprava (Gerät), i u tom smislu znači nešto potpuno tehničko. Ovdje, međutim, ne imenuje riječ postav tehničke predmete, nego bit tehnike, dakle nešto takvo što samo nije tehničko.

To ograđivanje od svakodnevne upotrebe govora običaj je mišljenja. Kao primjer takvog običaja Heidegger navodi Platona. Također, u Platona izrasta specifično filozofska upotreba riječi eidos iz svakidašnjega govora. Prema tome, eidos znači ono što se pruža oku, tjelesni izgled nečega. Platon upotrebljava tu riječ za ono što se uopće ne pruža oku, nego za ono što čini bitak bića, dakle što čini njegov bitak i što nije dohvatljivo osjetilima. Ako Heidegger, također u neuobičajenoj upotrebi riječi, primjenjuje riječ postav (Gestell) za nešto što samo nije tehničko, to se sada uklapa potpuno prirodno u ovoj upotrebi, jer ona znači ovo sabiranje onoga postavljanja koje čovjeka postavlja na to da predmetno osigurava kao pravno stanje.