

Bit in čas

Martin Heidegger

... delon gar hos hymeis men tayta (ti pote bulesthe semainein hopotan on stheggesthe) palai gignoskete hemeis de pro tu men oometha, nyn d' eporekamen ...

»Zakaj očitno ste že dolgo domači s tem, kaj pravzaprav menite z izrazom 'bivajoč', mi pa smo nekoč sicer verjeli, da ga razumemo, sedaj pa smo zašli v zadrego.«¹ Ali imamo danes odgovor na vprašanje, kaj pravzaprav menimo z besedo »bivajoč«? Nikakor. In tako velja ponovno postaviti vprašanje o smislu biti. Smo mar danes tudi le v zadregi, da ne bi izražali »bit« razumeli? Nikakor. In tako velja predvsem zopet prebuditi razumevanje za smisel tega vprašanja. Namen naslednje razprave je konkretna izdelava vprašanja o smislu »biti«. Interpretacija časa kot mogočega horizonta vsakega razumevanja biti sploh je njen začasni cilj.

Usmerjenost k temu cilju, raziskave, ki jih tak namen terjata in ki so vanj vključene, in pot k temu cilju potrebuje uvodne razlage.

Uvod

EKSPOZICIJA VPRAŠANJA O SMISLU BITI

Prvo poglavje

NUJNOST, STRUKTURA IN PREDNOST VPRAŠANJA BITI

§ 1. Nujnost izrečne ponovitve vprašanja o biti

Omenjeno vprašanje je danes zašlo v pozabo, čeprav si naš čas šteje v napredek, da spet priznava »metafiziko«. Kljub temu menimo, da smo odvezani naporov ponovnega podžiganja *gigantomahias peri tes usias*. Vendar pri tem vprašanje, ki smo se ga dotaknili, ni poljubno. To vprašanje je oživljalo Platonovo in Aristotelovo raziskovanje, odtlej pa je seveda tudi

onemelo — kot tematično vprašanje dejanske raziskave. Kar sta dosegla onadva, se je ohranilo v mnogoterih premikih in »preslikavah« prav do Heglove »Logike«. In kar je bilo nekdanje iztrgano fenomenom z največjim miselnim naporom, pa čeprav le po drobcih in v prvih naletjih, je že zdavnaj strivializirano.

Ne le to. Na tleh grških začetkov interpretacije biti se je izoblikovala neka dogma, ki ne razglasa le, da je vprašanje o smislu biti odveč, temveč povrh še sankcionira opuščanje tega vprašanja. Govori se: »bit« je nasplošnejši in najbolj prazen pojem. Kot tak se upira vsakemu poskusu opredelitve. Ta nasplošnejši in zato neopredeljivi pojem tudi ne potrebuje nobene definicije. Vsakdo ga nenehno uporablja in že tudi razume, kaj s tem vsakokrat meni. S tem je postalo tisto, kar je kot Skrito [Verborgenes] vznemirjalo antično filozofiranje in ga ohranjalo v tej vznemirjenosti, kot beli dan jasna samoumevnost in sicer tako, da je vsakdo, kdor po tem sploh še sprašuje, obdolžen metodične napake.

Na začetku te raziskave ni mogoče izčrpno razložiti predsodkov, ki vedno znova sejejo in gojijo nepotrebno vprašanje po biti. Svoje korenine imajo v antični ontologiji sami. To ontologijo pa je mogoče zadovoljivo interpretirati — gleda na tla, iz katerih so zrasli temeljni ontološki pojmi, glede na skladnost izvedbe kategorij in njihove popolnosti — samo ob vodilu prej razjasnjene in rešene vprašanja biti. Z diskusijo teh predsodkov bomo šli zato le tako daleč, da bo postala razvidna nujnost ponovitve vprašanja o smislu biti. So trije takšni predsodki:

1. »Bit« je »nasplošnejši« pojem: *to on esti katholu malista panton*.¹ Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. »Neko razumevanje biti je vedno vsebovano v vsem, kar kdo zápopade na bivajočem.«² Toda »splošnost« »biti« ni splošnost rodu. »Bit« ne omejuje najvišje regije bivajočega, kolikor se to bivajoče pojmovno členi v rod in vrsto: *ute to on genos*.³ »Splošnost« biti »prekorači« vsako rodovno splošnost. Po oznaki srednjeveške ontologije je »bit« »transcendens«. Enotnost tega transcendentalno »splošnega« nasproti moštvu najvišjih vsebinskih rodovnih pojmov je spoznal že Aristotel kot enotnost analogije.

S tem odkritjem je Aristoteles ob vsej svoji odvisnosti od Platonove zastavitve ontološkega vprašanja postavil problem biti na neko načelno novo osnovo. Seveda pa tudi on ni razsvetlil mraka teh kategorialnih zvez. Srednjeveška ontologija je pretresala ta problem predvsem v tomističnih in skotističnih šolah na mnogo načinov, ne da bi bila prišla do kake načelne jasnosti. In če je končno Hegel opredelil »bit« kot »nedoločeno Neposredno«, [»das unbestimmte Unmittelbare«] ter položil to opredelitev v osnovo vsem nadaljnjim kategorialnim eksplikacijam svoje »Logike«, tedaj je njegovo gledanje usmerjeno enako kot antična ontologija, le da je izpustil iz rok problem enotnosti biti nasproti moštvu vsebinskih »kategorij«, ki ga je postavil že Aristoteles. Če torej rečemo: »bit« je nasploš-

¹ Aristoteles, Met. B 4, 1001 a 21.

² Thomas v. A., S. th. II qu. 94 a 2.

³ Aristoteles, Met. B 3. 998 b 22.

¹ Platon, Sophistes 244 a.

nejši pojem, potem to ne more pomeniti, da je tudi najjasnejši in da ne potrebuje nadaljnje obravnave. Nasprotno, pojem »biti« je najbolj nejasen.

2. Pojma »bit« ni mogoče definirati. To se je sklepalo iz njegove najvišje splošnosti.¹

In to po pravici — če *definitio fit per genus proximum et differētiā specificā*. »Bit« se res ne more pojmovati kot bivajoče: *enti non additur aliqua natura*: »biti« ni mogoče opredeliti tako, da se ji pripiše bivajoče. Bit ni mogoče z definicijo izvesti iz višjih pojmov in ne prikazati iz nižjih. Toda ali iz tega sledi, da »bit« ni več problematična? Še malo ne; iz tega moremo sklepati le: »bit« ni nekaj takega kakor bivajoče. Zato je definicija, ki je v nekih mejah upravičen način opredeljevanja bivajočega — »definicija« tradicionalne logike, ki ima sama svoje temelje v antični ontologiji — neuporabna za bit. Neopredeljivost biti ne odvezuje od vprašanja o njem smislu, temveč k temu prav poziva.

3. »Bit« je samoumljiv pojem. V vsakem spoznavanju, izrekanju, v vsakem odnosu do bivajočega, v vsakem odnosu-sebe-do-sebe-samega [*Sich-zu-sich-selbst-verhalten*] se uporablja »bit« in izraz je pri tem »brez nadaljnjega« razumljiv. Vsakdo razume: »Nebo je sinje«; »jaz sem vesel« in podobno. Vendar ta poprečna razumljivost demonstrira le nerazumljivost. Razodeva, da je v vsakem obnašanju in biti do bivajočega kot bivajočega a priori neka uganka. To, da vedno že živimo v nekem razumevanju biti in da je hkrati smisel te biti zavrt v temo, dokazuje načelno nujnost, da se ponovi vprašanje o smislu »biti«.

Sklicevanje na samoumevnost na področju temeljnih filozofskih pojmov, in to celo glede pojma »bit«, je dvomljivo ravnanje, če naj sicer to »samoumevno« in samo ono — »skrivne sodbe običajnega uma« (Kant) — postane in ostane izrecna téma analitike (»posel filozofov«).

Presoja predsodkov pa je hkrati pojasnila, da ne manjka le odgovor na vprašanje o biti, temveč da je celo vprašanje samo temno in brez smeri. Ponoviti vprašanje biti zato pomeni: naposled zadovoljivo izdelati zastavitev vprašanja.

§ 2. Formalna struktura vprašanja o biti

Postavljeno naj bi bilo vprašanje o smislu biti. Če to sploh je kako vprašanje ali celo prav fundamentalno vprašanje, tedaj je takemu vpraševanju potrebna primerna prozornost. Zato moramo na kratko razložiti, kaj sploh spada h kakemu vprašanju, da bi mogli od tod uzreti posebnost vprašanja biti.

Vsako vpraševanje je neko iskanje. Vsako iskanje ima svojo poprejšnjo smer iz tega, kar se išče. Vpraševanje je spoznavajoče iskanje bivajočega v njegovem Da-je in Takšno-je. [*Dass- und Sosein*]. To spoznavajoče iskanje lahko postane »raziskovanje« kot odkrivajoče določanje tistega,

¹ Prim. *Pascal*, *Pensées et Opuscules* (ed. Brunschwig)⁶ Parsi 1912, S. 169: On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.

po čemer se vprašuje. Vpraševanje ima kot vpraševanje po ... svoje *Vprašano* [*sein Gefragtes*]. Vse vpraševanje po ... je na neki način povpraševanje pri ... [*Anfragen bei ...*]. K vpraševanju spada razen Vprašanega še Povprašano [*Befragtes*]. V raziskujočem, tj. specifično teoretičnem vprašanju naj bi bilo to Vprašano določeno in dovedeno do pojma. V Vprašanem je tedaj kot pravzaprav Intendirano tisto *Izprašano* [*das Erfragte*], tisto, s čimer doseže vpraševanje cilj. Vpraševanje samo ima kot obnašanje [*Verhalten*] nekega bivajočega, vpraševalca, svojo naravo biti. Neko vpraševanje se lahko vrši kot »vpraševanje kar tako« [*Nur-so-hinfragen*] ali pa kot eksplicitna zastavitev vprašanja. Posebnost le-te je to, da postane vpraševanje prej prozorno glede vseh omenjenih konstitutivnih potez vprašanja samega.

Vprašanje o smislu biti naj bi bilo postavljeno. S tem stojimo pred nujnostjo obravnavati vprašanje biti glede navedenih strukturnih momentov.

Kot iskanje potrebuje vpraševanje vnaprejšnje vodstvo od tistega, kar se išče. Smisel biti nam mora biti zato že na neki način na razpolago. Omenili smo: zmeraj se že gibljemo v nekem razumevanju biti. Iz njega raste izrecno vprašanje o smislu biti in tendenca, da bi postalo pojem. Ne vemo, kaj pomeni »bit«. Toda že ko vprašamo: »kaj je bit?«, smo že v nekem razumevanju tega »je«, ne da bi mogli pojmovno utrditi, kaj ta »je« pomeni. Ne poznamo niti horizonta, iz katerega bi naj dojeli in utrdili ta smisel. To poprečno in nedoločno razumevanje biti je fakt.

Naj to razumevanje biti še tako omahuje in se razblinja ter giblje trdo na meji golega poznanja besed [*Wortkenntnis*] — ta nedoločnost vedno že razpoložljivega razumevanja biti je sama pozitiven fenomen, ki ga je treba pojasniti.

Raziskava o smislu biti te pojasnitve seveda ne bo hotela dati na začetku. Interpretacija poprečnega razumevanja biti dobi svoje nujno vodilo šele z izoblikovanim pojmom biti. Iz jasnosti tega pojma in iz njemu pripadajočih načinov eksplicitnega razumevanja njega samega bo mogoče dognati, kaj pomeni zatemnjeno oziroma še ne razsvetljeno razumevanje biti, kateri načini zatemnitve ali oviranja eksplicitne razsvetlitve smisla biti so mogoči in nujni.

Nadalje je lahko poprečno, nedoločno razumevanje biti prepojeno s teorijami in mnenji o biti, ki izvirajo iz izročila, in sicer tako, da ostanejo pri tem te teorije kot izviri vladajočega razumevanja skrite. — Kar se išče v vpraševanju o biti, ni nekaj popolnoma neznanega, čeprav je najprej povsem nedoumljivo.

To Vprašano [*das Gefragte*] vprašanja, ki ga je treba izdelati, je bit, to, kar določa bivajoče kot bivajoče, to, v čemer je bivajoče vedno že razumljeno, pa naj se obravnava kakor si že bodi. Bit bivajočega »ni« več sama neko bivajoče. Prvi filozofski korak v razumevanju problema biti je, ne *mython tina diegeisthai*,¹ »ne pripovedovati zgodbo«, tj. ne določati bivajoče kot bivajoče v njegovem poreklu z zvajanjem na neko drugo

¹ Platon, *Sophistes* 242 c.

bivajoče, kakor da bi imela bit naravo kakega mogočega bivajočega. Bit kot Vprašano terja zatorej neki svoj pokazovalni način, ki se bistveno razlikuje od odkrivanja bivajočega. Potemtakem bo tudi *Izprašano* [Erfragte], smisel biti, zahtevalo neko svojo pojmovnost, ki se zopet bistveno loči od pojmov, v katerih dosega bivajoče svojo pomensko določenost.

Kolikor je tisto Vprašano bit, in bit pomeni bit bivajočega, se kot Vprašano vprašanja biti kaže bivajoče samo. Bivajoče je tako rekoč izprašano glede svoje biti. Če pa naj mu bo mogoče nepopačeno dati obležja svoje biti, mora poprej postati po svoji strani dostopno takó, kakor samo po sebi je.

Vprašanje biti zahteva glede svojega Povprašanega [Befragtes] osvobjev in vnaprejšnjo zagotovitev pravega načina dostopa k bivajočemu. Toda »bivajoče« [»seiend«] imenujemo mnogokrat in v različnem pomenu. Bivajoče [seiend] je vse, o čemer govorimo, kar menimo, s čimer smo v takem ali drugačnem odnosu; bivajoče [seiend] je tudi, kar smo in kakor smo mi sami. Bit leži v Da-je in Takšno-je, [Dass- und Sosein], v realiteti, navzočnosti [Vorhandenheit], obstoju, [Bestand], veljavnosti [Geltung] tubiti [Dasein], v »je« [»es gibt«, »se daje«].

Na katerem bivajočem naj bi se razbral smisel biti, iz katerega bivajočega naj izhaja razklepanje [Erschliessung] biti? Ali je izhodišče poljubno ali ima kakšno določeno bivajoče prednost pri izdelavi vprašanja biti? Katero je to eksemplarično bivajoče in v kakšnem pomenu ima prednost?

Če naj se vprašanje o biti izrecno postavi in izpelje v popolni prozornosti samega sebe, tedaj zahteva taka izdelava tega vprašanja v skladu z dosedanjimi razlagami eksplikacijo načina gledanja [Hinsehens] na bit, razumevanje in pojmovno zajetje smisla, pripravo možnosti prave izbire eksemplaričnega bivajočega, izvedbo primernega načina dostopa k temu bivajočemu. Gledanje na [Hinsehen auf], razumevanje in pojmovanje [Verstehen und Begreifen von], izbiranje, dostop k [Zugang zu], so konstitutivni odnosi vpraševanja in s tem modusi biti nekega določenega bivajočega, *tistega* bivajočega, katero smo vsakokrat mi sami, vprašujoči. Izdelava vprašanja biti torej pomeni: napraviti neko bivajoče — vprašujočega — prozorno v njegovi biti. Vpraševanje tega vprašanja je kot modus biti [Seinsmodus] nekega bivajočega samo bistveno določeno s tistim, po čemer se v njem vprašuje — po biti. To bivajoče, katero smo vsakokrat mi sami in ki ima med drugim bitno možnost [Seinsmöglichkeit] vpraševanja, bomo terminološko doumeli kot tubit [Dasein]. Izrecna in prozorna postavitev vprašanja o smislu biti zahteva primerno vnaprejšnjo eksplikacijo nekega bivajočega (tubiti) glede njegove biti.

Toda ali ne zaide takšno početje v očiten krog? Morali bi poprej določiti bivajoče v njegovi biti, da bi mogli potem šele na tej podlagi postaviti vprašanje o biti; mar je to kaj drugega kot gibanje v krogu? Ali se ne »predpostavlja« že za izdelavo vprašanja tisto, kar naj odgovor na to vprašanje šele prinese? Formalni ugovori so pri presoji konkretnih poti raziskovanja vedno sterilni, čeprav je na področju raziskovanja principov vedno lahko »navesti« argumentacijo za »krog v dokazu«. Prav nič pa ti ugovori ne olajšajo razumevanja stvari, in ovirajo prodor v polje raziskave.

V označeni zastavitvi vprašanja pa faktično sploh ni kroga. Bivajoče je mogoče določiti v njegovi biti, ne da bi pri tem že imeli ekspliciten pojem smisla biti. Ko bi ne bilo takó, potem doslej ne bi moglo biti nobenega ontološkega spoznanja, ki mu faktičnega obstoja pač ne bomo zanikali. »Bit« se sicer v vsej dosednji ontologiji »predpostavlja«, vendar ne kot razpoložljiv pojem — ne kot to, kot kar se išče. To »predpostavljanje« biti ima naravo vnaprejšnjega oziranja na bit, namreč tako, da se iz tega ozira poprej artikulira že dano bivajoče v svoji biti. Ta vodeči ozir na bit raste iz poprečnega razumevanja biti, v katerem se vedno že gibljemo in ki navsezadnje spada k bistvenemu ustroju [Wesensverfassung] same tubiti. Takšno »predpostavljanje« nima ničesar skupnega s postavljanjem kakega temeljnega načela, iz katerega bi bil deduktivno izveden kak niz stavkov. V vprašanju o smislu biti sploh ne more biti »krog v dokazu«, ker v odgovoru na to vprašanje ne gre za káko izvajajočo utemeljitev [ableitende Begründung], marveč za razkrivajočo sprostitev temelja [aufweisende Grund-Freilegung].

V vprašanju o smislu biti ni »kroga v dokazu« temveč neka značilna »vzratna ali naprejšnja odnosnost« [»Rück- oder Vorbezogenheit«] tega Vprašanega (biti) na vpraševanje kot modus biti nekega bivajočega. Bistvena prizadetost tega vpraševanja od njegovega Vprašanega spada k najbolj posebnemu smislu vprašanja biti. To pa pomeni samo: tisto bivajoče, ki ima naravo tubiti, ima do samega vprašanja biti neko — morda celo izvrstno — razmerje. Mar ni s tem že dokazano neko določeno bivajoče v svoji bitni prednosti [Seins-vorrang] in s tem navedeno tisto eksemplarično bivajoče, ki naj nastopa kot to primarno Povprašamo [Befragte] v vprašanju biti? Z dosedanje razlago ni dokazana prednost tubiti in tudi še ni odločeno o njeni mogoči ali celo nujni funkciji kot funkciji tistega bivajočega, ki naj bo primarno povprašano. Po vsej priliki pa se je javilo nekaj takega kot neka prednost tubiti.

§ 3. Ontološka prednost vprašanja biti

Karakteristika vprašanja biti je ob vodilu formalne strukture vprašanja kot takega pojasnila to vprašanje kot posebno vprašanje, namreč takó, da terja izdelava in še celo rešitev tega vprašanja vrsto fundamentalnih razmišljanj. Odlikovanost vprašanja biti pa bo prišla povsem na dan šele tedaj, ko bo to vprašanje zadovoljivo opredeljeno glede svoje funkcije, namena in motivov.

Doslej je bila motivirana nujnost ponovitve tega vprašanja s častitljivostjo njegovega izvira, predvsem pa s tem, da ni določenega odgovora, da, celo s pomanjkanjem zadovoljive postavitve tega vprašanja sploh. Zahteva pa se lahko pojasnilo, čemu naj to vprašanje rabi. Je mar zgolj ali pa sploh je samo opravilo neke v zraku viseče spekulacije o najsplošnejših splošnostih — ali je najprincipialnejše in hkrati najkonkretnейše vprašanje?

Bit je vsakokrat bit bivajočega. Vesoljstvo bivajočega more na svojih različnih področjih postati območje sproščanja in opredeljevanja določenih

področij stvari [Sachgebiete]. Ta področja, npr. zgodovino, naravo, prostor, življenje, tubit [Dasein], jezik in podobno, je mogoče v ustreznih znanstvenih raziskavah tematizirati kot predmete. Znanstvena raziskava sprošča in prvič utrja področja stvari naivno in grobo. Izdelava temeljnih struktur samega področja je že na določen način narejena v predznanstveni izkušnji in razlagi področja biti [Seinsbezirkes], v katerem je to področje stvari samo opredeljeno. Tako nastali »temeljni pojmi« so predvsem vodila za prvo konkretno razkritje [Erschliessung] takega področja. Čeprav je teža raziskovanja vedno v njegovi pozitivnosti, pa njegov pravi napredek ni tako zelo v zbiranju in shranjevanju rezultatov v »priročnikih«, temveč v vprašanjih o temeljnih ustrojih [Grundverfassungen] vsakokratnega področja, ki jih najčeste reaktivno poraja to naraslo znanje o stvareh.

Pravo »gibanje« znanosti poteka v bolj ali manj radikalni in sami sebi prozorni reviziji temeljnih pojmov. Nivo znanosti se določa iz tega, do kod je zmožna krize svojih temeljnih pojmov. V takih imanentnih krizah znanosti se zamaje sam odnos pozitivno raziskujočega vprašanja do izpraševanih stvari. Danes so se v različnih disciplinah povsod zbudile tendence, da bi postavili raziskovanje na nove temelje.

Navidez najstrožja in najtrdnje zložena znanost, *matematika*, je zašla v »krizo osnov«. V boju med formalizmom in intucionizmom gre za pridobitev in zagotovitev primarnega načina dostopa k tistemu, kar naj bo predmet te znanosti. Relativnostna teorija v fiziki raste iz tendence, da bi se izpostavila lastna povezanost narave, kakršna je [ta povezanost] »po sebi«. Kot teorija pogojev dostopa k naravi sami skuša z določitvijo vseh relativitet ohraniti nespremenljivost zakonov gibanja ter se s tem postavlja pred vprašanje o strukturi svojega vnaprej danega področja stvari, pred problem materije. V biologiji se prebujata tendenca, da bi z vprašanji prodrli v ozadje določil organizma in življenja, ki jih dajeta mehanizem in vitalizem, ter na novo določili način biti vsega živega kot takega. V *historičnih duhovnih vedah* se je z izročilom in njega prikazovanjem ter tradicijo okrepila težnja k zgodovinski resničnosti [Wirklichkeit]: literarna zgodovina naj bi postala problemska zgodovina. *Teologija* išče neko izvirnejšo, iz smisla same vezi izhajajočo in v nji ostajajočo razlago biti človeka k bogu [des Seins des Menschen zu Gott]. Počasi začenja zopet razumevati Lutrovo spoznanje, da temelji njena dogmatična sistematika na nekem »fundamentu«, ki ni zrasel primarno iz verujočega vpraševanja, in da njena pojmovnost ni le nezadostna za teološko problematiko, temveč da jo prikriva in maliči.

Temeljni pojmi so tista določila, v katerih je področje stvari, ki je v osnovi vsem tematičnim predmetom kake znanosti, spravljeno v vnaprejšnje in vsako pozitivno raziskovanje vodeče razumevanje. Svoj pravi izkaz in »utemeljitev« dobivajo ti pojmi torej le v ustrezni vnaprejšnji raziskavi tega področja stvari samega. Kolikor pa se vsako teh območij dobi iz področja bivajočega samega, ne pomeni takšna vnaprejšnja in temeljne pojme ustvarjajoča raziskava nič drugega kot razlago tega bivajočega glede temeljnega ustroja njegove biti. Takšna raziskava mora hoditi pred pozitivnimi znanostmi in *to tudi more*. Dokaz za to je *Platonovo* in *Aristotelovo* delo.

Takšna utemeljitev znanosti se načelno razlikuje od »logike«, ki šepa za njo in ki raziskuje naključno stanje neke znanosti glede njene metode. Ta utemeljitev je produktivna logika v tem pomenu, da tako rekoč skače naprej v neko določeno področje biti in ga predvsem šele razpira v njegovem ustroju biti ter daje te osvojene strukture na voljo pozitivnim znanostim kot prozorna napotila vpraševanja. Tako npr. tisto, kar je filozofsko primarno, ni kaka teorija oblikovanja pojmov zgodovinske znanosti [Historie], tudi ni teorija znanstveno-zgodovinskega spoznanja, prav tako tudi ni teorija zgodovine kot objekta zgodovinske znanosti, temveč interpretacije pravega zgodovinsko bivajočega glede njegove zgodovinskosti. Tudi pozitivni plod Kantove Kritike čistega uma je v nastavku za izdelavo tistega, kar pravzaprav sploh sodi k neki naravi, ne pa v kaki »teoriji« spoznanja. Njegova transcenentalna logika je apriorna logika stvari [Sachlogik] področja biti narave.

Toda takšno vpraševanje — ontologija, vzeta v najširšem pomenu in brez naslonitve na ontološke smeri in tendence — še samo potrebuje nekega vodila. Nasprotni ontičnemu vpraševanju pozitivnih znanosti je ontološko vpraševanje sicer izvirnejše. Ostaja pa samo naivno in neprozorno, če pustijo njegova pozvedovanja po biti bivajočega smisel biti sploh nepojasnen. In prav ontološka naloga genealogije različnih načinov biti, ki ne konstruira deduktivno, potrebuje neko vnaprejšnje pojasnilo o tem, »kaj pravzaprav menimo s tem izrazom 'bit'«.

Zaradi tega meri vprašanje biti na neki apriorni pogoj možnosti ne le znanosti, ki raziskujejo bivajoče kot takó in takó bivajoče in se pri tem vedno že gibljejo v nekem razumevanju biti, temveč na pogoj možnosti pred znanostmi stoječih in znanosti utemeljujočih ontologij samih. *Vsaka ontologija, naj razpolaga s še tako bogatim in trdno spletenim kategorialnim sistemom, ostaja v osnovi slepa in je sprevrnjenost najbolj svojega namena, če ni poprej zadovoljivo razložila smisla biti in doumela te razlage kot svojo fundamentalno nalogo.*

Pravilno razumljeno ontološko raziskovanje samo daje vprašanju biti njegovo ontološko prednost pred golim povzemanjem častitljive tradicije in pospeševanjem nekega doslej neprozornega problema. Toda ta stvarno-znanstvena prednost ni edina.

§ 4. Ontična prednost vprašanja biti

Znanost sploh je mogoče določiti kot celoto med seboj povezanih in utemeljenih [Begründungszusammenhang] resničnih stavkov. Ta definicija ni popolna in tudi ne zadeva znanosti v njenem smislu. Znanosti kot človekovi odnosi [obnašanje] so načini biti tega bivajočega (človeka). To bivajoče smo terminološko dojeli kot *tubit*.

Znanstveno raziskovanje ni edini in ne najbližji način biti tega bivajočega. Tubit sama je razen tega odlikovana pred drugimi bivajočimi. To odlikovanost velja predhodno pokazati. Pri tem mora razlaga poseči pred kasnejše pravzaprav šele razkrivajoče analize.

Tubit je neko bivačoče, ki se ne nahaja zgolj med drugimi bivačočimi. Je namreč ontično odlikovano po tem, da temu bivačočemu v njegovi biti za to biti samo gre. K temu ustroju biti tubiti pa tedaj spada, da ima v svoji biti do te biti bitni odnos [Seinsverhältnis]. To pa spet pomeni: tubit se na neki način izrecno razume v svoji biti. Temu bivačočemu je lastno, da mu je bit, razprta z njegovo bitjo in po nji. Razumevanje biti je samo neka določenost biti [Seinsbestimmtheit] tubiti. Ontična odlikovanost tubiti je v tem, da tubit ontološko je.

Biti ontološki [Ontologisch-sein] pa še ne pomeni: izoblikovati ontologijo. Če torej obdržimo ime ontologija za eksplicitno teoretično vpraševanje po smislu bivačočega, potem je treba označiti omenjeno ontološkost tubiti kot predontološko. To pa ne pomeni preprosto ontično-bivačoč, temveč bivačoč na način razumevanja biti.

Tisto bit, do katere more biti tubit v takem ali drugačnem odnosu, imenujemo *eksistenca*. In ker bistva tega bivačočega ni mogoče opredeliti z navedbo nekega vsebinskega Kaj, marveč je njegovo bistvo v tem, da mora vedno že imeti svojo bit kot svojo, je bilo izbrano ime tubit [Dasein] kot čisto ime biti [Seinsausdruck] za označitev tega bivačočega.

Tubit razume samo sebe vedno iz svoje eksistence, neke svoje možnosti, da je ona sama ali da ni ona sama. Tubit je te možnosti bodisi sama izbrala ali vanje zašla ali pa je že v njih zrasla. Vsakokratna tubit sama odloča o eksistenci z oprijemanjem ali z zamujanjem [možnosti].* Vprašanje eksistence je mogoče razčistiti vedno le s samim eksistiranjem. To, pri tem prevladujoče razumevanje samega sebe imenujemo *eksistenčno* [existenzielle] razumevanje. Vprašanje eksistence je tisto, kar tubit ontično »zadeva in za kaj ji gre«. ** Za to ne potrebuje teoretične prozornosti ontološke strukture eksistence. Vprašanje o tej prozornosti meri na razlaganje tistega, kar konstituira eksistenco. Povezanost teh struktur imenujemo eksistencialiteta [Existenzialität]. Analitika eksistencialitete nima značaja eksistenčnega, temveč *eksistenčnega* razumevanja. Naloga eksistencialne analitike tubiti je glede svoje možnosti in nujnosti nakazana v ontičnem ustroju tubiti.

Kolikor pa eksistenca določa tubit, zahteva ontološka analitika tega bivačočega vedno že neki vnaprejšnji ozir na eksistencialiteto. Le-to pa razumemo kot ustroj biti tega bivačočega, ki eksistira. V ideji takega ustroja biti [Seinsverfassung] pa je vedno že ideja biti. In tako tudi možnost izpeljave analitike tubiti visi na vnaprejšnji izdelavi vprašanja o smislu biti sploh.

Znanosti so načini biti tubiti, v katerih je tubit v odnosu tudi do bivačočega, ki ni treba, da bi bilo tubit sama. K tubiti spada bistveno: biti v nekem svetu. Tubiti pripadajoče razumevanje biti zadeva enako izvirno tudi razumevanje nečesa takega kot »svet« in razumevanje biti tistega bi-

* Stavek se v nemščini glasi: Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. — Prev.

** Dobesedno je stavek komaj prevedljiv: Die Frage der Existenz ist eine ontische »Angelegenheit« des Daseins. — Prev.

vajočega, ki je dostopno znotraj sveta. Ontologije, katerih téma ni bivačoče, ki bi imelo tubitni značaj biti, so potemtakem same fundirane in motivirane v ontični strukturi tubiti, ki vsebuje določenost nekega predontološkega razumevanja biti.

Zato moramo iskati *fundamentalno ontologijo*, iz katere lahko šele izvirajo vse druge, v *eksistencialni analitiki tubiti*.

Tubit ima torej večkratno prednost pred vsemi drugimi bivačočimi. Prva prednost je *ontična*: v svoji biti je to bivačoče določeno z eksistenco. Druga prednost je *ontološka*: tubit je po svoji določenosti z eksistenco sama po sebi »ontološka«. Tubiti pa pripada enako izvirno — kot konstituens razumevanja eksistence — tudi: neko razumevanje biti vsega netubitnega bivačočega. Tubit ima zato tretjo prednost kot ontično-ontološki pogoj možnosti vseh ontologij. Tako se je tubit izkazala kot tisto, kar je treba kot ontološko primarno povprašati pred vsem drugim bivačočim.

Eksistencialna analitika pa je naposled po svoji strani eksistentično, tj. ontično ukoreninjena. Samo kolikor je filozofsko raziskujoče vpraševanje kot možnost biti vedno že eksistirajoče tubiti, samo eksistenčno sprejeto, obstaja možnost razkritja eksistencialitete eksistence in s tem možnost lotiti se zadovoljivo utemeljene ontološke problematike sploh. S tem pa se je pojasnila tudi ontična prednost vprašanja biti.

Ontično-ontološko prednost tubiti so opazili že zgodaj, ne da bi bila pri tem tubit sama dojeta v svoji pravi ontološki strukturi ali da bi bila postala vsaj k temu namerjen problem. Aristoteles pravi: he psyche ta onta pos estin.¹ Duša (človekova) je na neki način vse bivačoče, »duša«, ki sestavlja bit človeka, odkriva v svojih načinih bivanja aisthesis in noesis, vse bivačoče glede njegovega Da-je in Takšno-je [Dass- und Soseins] torej vedno tudi v njegovi biti, v njegovem je. Ta stavek, ki kaže nazaj na Parmenidovo ontološko tezo, je povzel *Tomaž Akvinski* v značilno razlago. V okviru naloge izvajanja »transcendentalij«, tj. značajev biti, ki so še nad vsako mogočo vsebinsko-rodovno določenostjo kaknega bivačočega, ki prekoračujejo vsak modus specialis entis in vsakemu Nekaj, naj že bo kar koli, nujno pripadajo, naj bi se tudi verum [resnica] izkazala kot tak transcendent. To se zgodi s sklicevanjem na neko bivačoče, ki ima v skladu s svojim načinom biti zmožnost, da se »vskladi« z vsakim kakorkoli bivačočim. To izredno bivačoče, ens, quod natum est convenire cum omni ente, je duša (anima).² Tukaj pojavljajoča se, čeprav ontološko še nerazčiščena prednost »tubiti« pred vsemi drugimi bivačočimi očitno nima ničesar skupnega s kakim slabim subjektiviranjem vesoljstva [des Alls] bivačočega.

Dokaz ontično-ontološke izrednosti vprašanja biti temelji v vnaprejšnjem prikazu ontično-ontološke prednosti tubiti. Analiza strukture vprašanja biti kot takega (§ 2) pa je zadela na posebno funkcijo tega bivačočega znotraj zastavitve samega vprašanja. Tubit se je pri tem razkrila kot tisto

¹ De anima T 8, 431 b 21, prim. ib. 5,430 a 14 sqq.

² Quaestiones de veritate qu. I a 1c, prim. deloma strožjo in od omenjene razlikujočo se izpeljavo »dedukcije« transcendentalij v delcu »de natura generis.«

bivajoče, ki ga je treba prej ontološko zadovoljivo izdelati, če naj postane vprašanje prozorno. Sedaj pa se je pokazalo, da je analitika tubiti sploh fundamentalna ontologija, da torej tubit nastopa kot bivajoče, katero je treba načelno poprej *povprašati* glede njegove biti.

Ce postane interpretacija smisla biti naloga, potem tubit ni le bivajoče, katero je treba primarno povprašati, temveč povrh še tisto bivajoče, ki je v svoji biti vedno že v odnosu do *tistega*, po čemer se v tem vprašanju sprašuje. Vprašanje biti pa tedaj ni nič drugega kot radikalizacija neke k sami tubiti *spadajoče* bistvene tendence biti, predontološkega razumevanja biti.

Drugo poglavje

DVOJNA NALOGA PRI IZDELAVI VPRAŠANJA BITI

Metoda raziskave in njen oris

§ 5. Ontološka analitika tubiti kot sproščanje horizonta za interpretacijo smisla biti sploh

Pri označevanju nalog, ki ležijo v »zastavitvi« [»Stellung«] vprašanja biti se je pokazalo, da ni potrebno le fiksirati *tisto* bivajoče, ki naj nastopa kot to primarno Povprašano [Befragtes], temveč da se zahteva tudi izrecna osvojitvev in zagotovitev pravega načina dostopa do tega bivajočega. Razložili smo, katero bivajoče prevzame v vprašanju biti to izredno vlogo. Toda kako naj postane to bivajoče, tubit, dostopno in kako naj ga z razumevajočo razlago takorekoč vzamemo na muho?

Ta, za tubit dokazana ontično-ontološka prednost bi mogla zapeljati v mnenje, češ da mora biti to bivajoče tudi ontično-ontološko primarno dano, ne le v pomenu kake »neposredne« dosegljivosti tega bivajočega samega, temveč tudi glede neke prav tako »neposredne« vnaprejšnje danosti njegovega načina biti. Sicer tubit ni le ontično blizu ali celo najbližje — to smo vedno že mi sami. Kljub temu ali prav zato je tubit ontološko najbolj oddaljena. K njeni najbolj lastni biti sicer spada, da ima o nji [biti] neko razumevanje in se vedno že drži v nekaki izpostavljenosti [Ausgelegenheit] svoje biti. S tem pa nikakor ni rečeno, da bi bilo mogoče to najbližjo predontološko razlago biti samega sebe prevzeti kot primerno vodilo, kakor da bi moralo razumevanje biti izvirati iz nekega tematično ontološkega razmišljanja o najbolj lastnem ustroju biti. V skladu z nekim svojim načinom biti ima tubit prej tendenco, razumeti lastno biti iz *tistega* bivajočega, do katerega je bistveno, neprenehno in naprej v odnosu, iz »sveta«. V sami tubiti in s tem v njenem lastnem razumevanju biti leži to, kar bomo pokazali kot ontološki odsev [Rückstrahlung] razumevanja sveta na razlago tubiti.

Ontično-ontološka prednost tubiti je torej osnova za to, da ostane tubiti zastrnjen specifični ustroj biti, razumljen v pomenu »kategorialne

strukture, ki mu pripada. Tubit je sama sebi ontično »najbližje«, ontološko najdlje, predontološko pa vendar ne tuja.

S tem je le vnaprej nakazano, da se interpretacija tega bivajočega znajde pred svojevrstnimi težavami, ki temeljijo v načinu biti tega tematičnega predmeta ter tematizirajočega odnosa samega in ne morda v kakih pomanjkljivi opremljenosti naše spoznavne zmožnosti ali v na videz lahko odpravljenem pomanjkanju primerne pojmovnosti.

Ker pa k tubiti ne sodi le razumevanje biti, temveč se to razumevanje izoblikuje ali razpade z vsakokratnim načinom biti te tubiti, more imeti tubit bogato izpostavljenost. Filozofska psihologija, antropologija, etika »politika«, pesništvo, življenjepisi in zgodovinopisje so vedno po različnih poteh in v menjajočem se obsegu sledile odnosom, zmožnostim, močem, možnostim in usodam tubiti. Ostaja pa vprašanje, ali so bile te razlage eksistencialno izpeljane prav tako izvirno, kot so bile eksistenčno izvirne. Ni treba, da bi se oboje nujno ujemalo, vendar se tudi ne izključuje. Eksistenčna razlaga more eksistencialno analitiko pospeševati, če se sicer filozofska spoznava pojmuje v svoji možnosti in nujnosti. Šele ko so temeljne strukture tubiti zadovoljivo izdelane v eksplicitni orientaciji ob samem problemu biti [Seinsproblem], dobi dosedanja pridobitev razlage tubiti svojo eksistencialno upravičenost.

Analitika tubiti mora biti torej prva skrb vprašanja biti. S tem pa postane osvojitvev in zagotovitev vodečega načina dostopa do tubiti šele zares nujna. Negativno povedano: nobena poljubna ideja o biti in dejanskosti, naj bo še tako »samoumevna«, se ne sme konstruktivno-dogmatično prenesti na to bivajoče, nobene »kategorije«, izpeljane iz kake take ideje, ontološko nepreskušene ne smemo vsiliti tubiti. Nasprotno, način dostopa in razlage mora biti izbran tako, da more to bivajoče pokazati sebe po samem sebi iz samega sebe. Ta dostop naj bi kazal namreč to bivajoče takó, kakor je najprej in najčešče, v njegovi poprečni *vsakdanjosti*. Izpostavile naj se ne bi poljubne in naključne, temveč bistvene strukture te vsakdanjosti, ki se obdržijo v vsakem načinu faktične tubiti kot bit določujoče [seinsbestimmende]. Iz ozira na temelju ustroj vsakdanjosti tubiti raste potem pripravljajoči dvig biti tega bivajočega.

Tako pojmovana analitika tubiti, se popolnoma orientira v izdelavo vprašanja biti. S tem se določajo njene meje. Ni ji do tega, da bi dala popolno ontologijo tubiti, ki pa seveda mora biti zgrajena, če naj nekaj takega, kot je »filozofska« antropologija, stoji na filozofsko zadovoljivi podlagi. Za namen možne antropologije oziroma njene ontološke utemeljitve daje sledeča interpretacija samo nekatere, čeprav ne bistvene »odlomke«. Analiza tubiti pa ni le nepopolna, temveč predvsem vnaprejšnja. Ta analiza najprej le dvigne na dan bit tega bivajočega, brez interpretacije njenega smisla. Pripravila naj bi pravzaprav šele sprostitev horizonta za najizvirnejšo razlago biti. Potem ko se ta horizont osvoji, zahteva pripravljalna analitika tubiti svojo ponovitev na višji in pravi ontološki osnovi.

Kot smisel biti *tistega* bivajočega, ki ga imenujemo tubit, se bo pokazala časovnost [Zeitlichkeit]. Ta pokaz se mora v ponovni interpretaciji predhodno prikazanih struktur tubiti potrditi kot modusi časovnosti. Toda

z razlago tubiti kot časovnosti se še ni odgovorilo na vodilno vprašanje, ki mu gre za smisel biti sploh. Vsekakor pa so za tak odgovor pripravljena tla.

Nakazali smo: k tubiti spada kot njen ontični ustroj neka predontološka bit. Tubit je na ta način, da bivajoč razume nekaj takega kot bit. Držeč se te zveze, je treba pokazati, da je čas tisto, od koder tubit sploh nerazločno razume in razlaga nekaj takega kot bit. Čas se mora primerno pojmiti in pokazati kot horizont vsakega razumevanja biti in vsake razlage biti. Da bi dobili v to vpogled, je potrebna *izvirna eksplikacija časa kot horizonta razumevanja biti iz časovnosti, kot biti te bit razumevajoče tubiti*. Obenem je v celovitosti te naloge zahteva po razmejitvi tako dobljenega pojma časa od vulgarnega razumevanja časa, ki je postalo eksplicitno z neko razlago časa, kakor se je nabrala v tradicionalnem pojmu časa, ki se drži od *Aristotela* pa še čez *Bergsona*. Pri tem je treba pojasniti, da izvira in na kakšen način sploh izvira ta pojem časa in tudi vulgarno razumevanje časa iz časovnosti. S tem bomo vrnili vulgarnemu pojmu njegov lastni prav — nasproti *Bergsonovi* tezi, ki meni, da je čas prostor.

»Čas« žé od nekdanj nastopa kot ontološki oziroma ontični kriterij naivnega razločevanja različnih območij bivajočega. »Časno« bivajoče (dogajanja narave in dogodki zgodovine) razmejujemo nasproti »brezčasno« bivajočemu (prostorski in številčni odnosi). Navado imamo razločevati »brezčasni« smisel stavkov od »časnega« izteka stavčnih izjav. Nadalje nahajamo »prepad« med »časno« bivajočim in »nadčasnim«, večnim, ter se merimo ob premostitvi tega »prepada«. »Časno« pomeni tu vedno toliko kot »v času« bivajoč; opredelitev, ki je seveda še vedno dovolj temna. Dejstvo je: čas v pomenu »biti v času« nastopa kot kriterij ločevanja regij biti. Kako je prišel čas do te izredne ontološke funkcije in celo s kakšno pravico nastopa prav nekaj takega, kakor je čas, kot takšen kriterij, in končno, ali pride v tej naivni ontološki uporabi časa do izraza njegova lastna možna ontološka relevantca, vse to se doslej ni niti vpraševalo niti raziskalo. V horizontu vulgarnega razumevanja časa je čas tako rekoč »sam od sebe« zašel v to »samoumevno« ontološko funkcijo in se do danes zadržal v nji.

Temu nasproti je treba na tleh izdelanega vprašanja o smislu biti pokazati, da je in kako je zakoreninjena centralna problematika vse ontologije v prav videnem in prav ekspliciranem fenomenu časa.

Če naj se bit pojmuje iz časa in če različni modusi in derivati biti v svojih modifikacijah in derivacijah res postanejo razumljivi iz ozira na čas, potem se s tem razodene bit sama — ne morda le bivajoče kot »v času« bivajoče, v svojem »časnem« značaju. Tedaj pa »časno« ne more več pomeniti le »v času bivajoče«. Tudi »nečasno« in »nadčasno« je glede svoje biti »časno«. In to ne spet le na način neke privativnosti nasproti nečemu »časnemu« kot »v času« bivajoče, temveč v nekem *pozitivnem* pomenu, ki ga je vsekakor šele treba pojasniti. Ker je izraz »časen«, po predfilozofski in filozofski jezikovni rabi zastrt z navedenim pomenom, in ker bo v sledečih raziskavah dobil ta izraz še drug pomen, bomo imenovali izvirno določenost smisla biti ter njenih značajev in modusov iz časa, njeno *temporalno* določenost. Fundamentalna ontološka naloga interpretacije biti kot

take vsebuje zato izdelavo *temporalnosti biti*. V ekspoziciji problematike temporalnosti je dan prvi konkretni odgovor na vprašanje o smislu biti.

Ker je bit vedno pojmljiva samo iz ozira na čas, odgovor na vprašanje biti ne more tičati v kakem izoliranem in slepem stavku. Ta odgovor ni zapopaden v ponavljanju tega, kar sam stavčno izreče, zlasti če se ga prenaša dalje kot kak lebdeč rezultat za golo seznanjanje z nekim »stališčem«, ki se morda oddaljuje od dosedanjega načina obravnavanja. Ali je ta odgovor »niov«, je brez pomena in nekaj vnanjega. Pozitivno na njem mora biti to, da bi bil dovolj *star* in bi se mogel naučiti doumevati možnosti, ki so jih pripravili »stari«. Odgovor daje po svojem najbolj lastnem smislu neko napotilo za konkretno ontološko raziskovanje, za pričetek raziskujočega vpraševanja znotraj sproščenega horizonta — in samo to daje.

Če torej odgovor na vprašanje biti postane označitev vodila za raziskovanje, potem to pomeni, da je ta odgovor zadovoljivo dan šele tedaj, ko postane iz njega samega razvidna specifičnost dosedanje ontologije, usode njenega vpraševanja, uspešnosti in nezadostnosti, in sicer razvidna kot to, kar je nujno za tubit [als deinesmässig Notwendiges].

§ 6. Naloga destrukcije zgodovine ontologije

Vsako raziskovanje — in ne nazadnje raziskovanje, ki se giblje v območju centralnega vprašanja biti — je neka ontična možnost tubiti. Bit tubiti ima svoj smisel v časovnosti. Ta pa je vendar hkrati pogoj možnosti za zgodovinskost kot časoven način biti same tubiti, ne glede na to, ali je in kako je neko »v času« bivajoče. Usodnost opredelitve [Bestimmung] »zgodovinskost« je pred tistim, kar imenujemo zgodovina (svetovno-zgodovinsko dogajanje). Zgodovinskost pomeni ustroj biti »dogajanja« tubiti kot take in ha njeni osnovi je šele mogoče nekaj takega kot »svetovna zgodovina« in zgodovinska pripadnost k svetovni zgodovini. Tubiti v svoji faktični biti je vedno že to, »kar« je bilo in kakor je bilo. Bodi izrecno ali ne, tubit je svoja preteklost. To pa ne zgolj takó, kot da se njena preteklost tako rekoč vleče »za« njo in da tubit ima to Preteklo kot še pričujočo lastnost, ki včasih v nji še dalje učinkuje. Tubit »je« svoja preteklost na način svoje biti, ki se, grobo rečeno, vsakokrat »dogaja« iz njene bodočnosti. Tubit je v svojem vsakokratnem načinu bit [Weise zu sein] in torej tudi s sebi pripadajočim razumevanjem biti vraščena v neko iz izročila sprejeto razlago tubiti in je zrasla v nji. Iz te razlage se tubit predvsem in v določenem okolišu neprenehno razume. To razumevanje razpira možnosti njene biti in jih uravnava. Njena lastna preteklost — in to pomeni vedno preteklost njene »generacije« — ne sledi tubiti [né hodi za tubitjo], temveč je vedno že pred njo.

Ta elementarna zgodovinskost tubiti lahko ostane nji sami skrita. Lahko pa jo tudi na neki način odkrije in posebej goji. Tubit lahko odkrije tradicijo, jo ohranja in se je izrecno drži. Odkritje tradicije in razklepanje tistega, kar »izroča« in kakor izroča, je mogoče zajeti kot samostojno nalogo. Tubit se tako poda v način biti znanstveno-zgodovinskega vpraševanja

in raziskovanja. Zgodovinska znanost — natančneje historičnost — pa je kot način biti vprašujoče tubiti mogoča samo zato, ker je tubit v osnovi svoje biti določena z zgodovinskostjo. Če je le-ta tubiti skrita in dokler ji je skrita, ji je zaprta tudi možnost znanstveno-zgodovinskega vpraševanja in odkrivanja zgodovine. Manjkanje zgodovinske znanosti ni noben dokaz *proti* zgodovinskosti tubiti, temveč je kot deficientni modus tega ustroja biti dokaz zanjo. Neka doba je lahko nehistorična le zato, ker je »zgodovinska«.

Če pa je z druge strani tubit sprejela v nji ležeče možnosti ne samo, da bi napravila svojo eksistenco prozorno, temveč za vpraševanje po smislu same eksistencialitete, tj. za vnaprejšnje vpraševanje po smislu biti sploh, in če se je v takšnem vpraševanju odprl pogled za bistveno zgodovinskost tubiti, potem je neogiben tale vpogled: vpraševanje po biti, ki je bilo nakazano glede svoje ontično-ontološke nujnosti, je samo karakterizirano z zgodovinskostjo. Izdelava vprašanja biti mora tedaj iz najbolj lastne smiselnosti tega vprašanja samega kot zgodovinskega razbrati napotilo za vpraševanje po svoji zgodovini, tj. postati mora historična, da bi se v pozitivni prisvojitvi preteklosti dokopala do polne posesti najbolj lastnih možnosti vpraševanja. Vprašanje o smislu biti je v skladu s sebi pripadajočim načinom vpraševanja, tj. kot vnaprejšnja eksplikacija tubiti v njeni časovnosti in zgodovinskosti, z zgodovinskostjo samo pripeljamo do tega, da razume samo sebe kot historično.

Pripravljalna interpretacija fundamentalnih struktur tubiti glede na njen najbližji, in poprečni način biti, v katerem je tubit potemtakem tudi najprej zgodovinska, bo razkrila sledeče: tubit ni nagnjena le k temu, da zapade v svoj svet, v katerem je, in da se relucetno razlaga iz njega, tubit zapade hkrati s tem tudi svoji bolj ali manj izrecno sprejeti tradiciji. Ta ji odvzame lastno vodstvo, vpraševanje in izbiro. To velja navsezadnje tudi za *tisto* razumevanje in zmožnost za izoblikovanje tega razumevanja, ki je zakoreninjeno v najbolj lastni biti tubiti, za ontološko razumevanje.

To kar pri tem ta uveljavljajoča se oblast tradicije »izroča«, napravi najčešče in predvsem tako malo dostopno, da ga, nasprotno, še zakrije. Kar tradicija sprejema iz izročila, izroči samoumevnosti in s tem zagradi dostop k prvobitnim »izvirom«, iz katerih so se sporočene kategorije in pojmi deloma pristno zajemali. Zaradi tradicije takšno poreklo celo utone v pozabo. Tradicija izoblikuje nepotrebnost, da bi se taka vrnitev tudi le razumela v njeni nujnosti. Tradicija izkorenini zgodovinskost tubiti tako močno, da se le-ta giblje v najbolj oddaljenih in najbolj tujih kulturah samo še v prid neke mnogoličnosti možnih tipov, smeri in stališč filozofiranja, ter skuša s tem interesom prikriti svojo breztemeljnost. Posledica je, da tubit pri vsem svojem interesu za historičnost in vsej gorečnosti za filozofsko »stvarno« interpretacijo ne razume več najelementarnejših okoliščin, ki edine omogočajo pozitivno vrnitev k preteklosti v smislu produktivne prisvojitve te preteklosti.

Na začetku (§ 1) smo pokazali, da vprašanje o smislu biti ni le nereseno, ni le nezadovoljivo postavljeno, temveč da je pri vsem interesu za »metafiziko« zašlo v pozabljenost. Grška ontologija in njena zgodovina,

ki po mnogoterih filiacijah in zverženjih še danes določa pojmovnost filozofije, je dokaz za to, da tubit sebe in bit sploh razume iz »sveta« in da tako nastala ontologija zapada tradiciji, ki jo ponižuje do samoumevnosti in zgolj do materiala, ki ga je treba ponovno predelati (tako pri Heglu). Ta izkoreninjena grška ontologija je postala v srednjem veku trden učni sestav. Njegova sistematika je nekaj povsem drugega kot sestavljanje odlomkov, sprejetih iz izročila, v neko zgradbo. V mejah dogmatičnega prevzemanja temeljnih grških pojmovanj biti je v tej sistematiki še veliko dela, ki sicer ni vzvišeno, vendar pa vodi dalje. V svoji »skolastični« podobi, prehaja grška ontologija v glavnem po *Suarezovih* Disputationes metaphysicae v »metafiziko« in transcendentalno filozofijo novega veka in določa še fundamente in cilje *Heglove* »Logike«. Kolikor so se v poteku te zgodovine pokazala nekatere izvrstna področja biti, ki za naprej primarno vodijo problematiko (*Descartesov* ego cogito, subjekt, jaz, um, duh, oseba), pa ta področja zaradi vseskoznega zanemarjanja vprašanja biti niso bila povprašana glede biti in strukture svoje biti. Nasprotno, kategorialni sestav tradicionalne ontologije se je z ustreznimi formalizacijami in zgolj negativnimi omejitvami prenašal na to bivaajoče ali pa so za namen ontološke interpretacije substancialitete subjekta klicali na pomoč dialektiko.

Če naj se za vprašanje biti pridobi prozornost njegove lastne zgodovine, potem je potrebno omajati otrplo tradicijo in odrešiti v nji dozorele »zastrtosti«. To nalogo razumemo kot ob *vodilu vprašanja biti izvajano destrukcijo* sporočenega stanja antične ontologije, ki gre do prvobitnih izkušenj, s katerimi so bila dobljena prva in z naprej vodilna določila biti.

Ta prikaz [ugotovitev] porekla temeljnih ontoloških pojmov kot preiskujoča izstavitev »rojstnega lista« zanje nima nobenega opravka s kakim slabim relativiranjem ontoloških stališč. Prav tako ta destrukcija nima *negativnega* pomena, po katerem bi se hoteli otrestiti ontološke tradicije. Narobe, destrukcija naj bi to tradicijo obmejila v njenih pozitivnih možnostih, in to vedno pomeni, v njenih *mejah*, ki so faktično dane z vsakokratno postavitvijo vprašanja in iz njega orisano omejitvijo mogočega polja raziskovanja. Destrukcija ni v zanikajočem odnosu do preteklosti. Njena kritika zadeva »današnjost« [»das Heute«] in prevladujoči način obravnavanja zgodovine ontologije, pa naj bo zasnovana doksografsko, duhovno-zgodovinsko ali kot zgodovina problemov. Destrukcija pa preteklosti neče pokopati v ničnost, temveč ima *pozitiven* namen; njena negativna funkcija ni izrečna in direktna.

V okviru te obravnave, katere cilj je načelna izdelava vprašanja biti, je mogoče izpeljati destrukcijo zgodovine ontologije, ki bistveno sodi k zastavitvi vprašanja in je mogoča le v njegovem okviru, samo na načelno odločilnih postajah te zgodovine.

V skladu s pozitivno tendenco destrukcije je treba najprej postaviti vprašanje, ali je sploh kdaj bila in v kolikšni meri je bila v poteku zgodovine ontologije tematično združena [zbližana] interpretacija biti s fenomenom časa in ali je bila in mogla biti načelno izdelana za ta namen nujna problematika temporalnosti. Prvi in edini, ki se je nekaj časa gibal na poti raziskovanja, usmerjenega k dimenziji temporalnosti, oziroma pustil,

da ga je sila fenomenov sama potisnila tja, je bil *Kant*. Šele ko je fiksirana problematika temporalnosti, je mogoče razsvetliti temo nauka o shematizmu.* Na tej poti pa je tudi mogoče pokazati, zakaj je moralo ostati *Kantu* to področje v svojih pravih dimenzijah in svoji centralni ontološki funkciji zaprto. Sam je vedel, da si je drznil naprej v temno področje: »Ta shematizem našega razuma glede na pojave in njihovo golo formo je skrita umetelnost v globinah človeške duše, katere resnične prijeme težko da bomo kdaj zvedeli od narave ter jih nezakrito postavili na ogled.«¹ To, pred čimer se *Kant* tu tako rekoč umika, je treba tematično in načelno osvetliti, če naj ima izraz »bit« sicer kak pomen, ki ga je mogoče pokazati. Navsezadnje so ravno tisti fenomeni, katere bomo v analizi, ki bo sledila, izpostavili pod nazivom »temporalnost«, najbolj skrite sodbe »običajnega uma« — in analitiko teh sodb je določil *Kant* kot »opravilo filozofov«.

Sledeč nalogi destrukcije ob vodilu problematike temporalnosti skuša pričujoča obravnava interpretirati poglavje o shematizmu in iz tega *Kantov* nauk o času. Obenem se bo pokazalo, zakaj je moral ostati *Kantu* vpogled v problematiko temporalnosti nedostopen. Dvoje je onemogočilo ta vpogled: prvič opustitev vprašanja biti sploh in v zvezi s tem izostanek tematične ontologije tubiti, v *Kantovem* jeziku povedano, vnaprejšnje ontološke analitike subjektivitete subjekta. Namesto tega je *Kant* kljub vsem bistvenim izpopolnitvam prevzel *Descartesovo* pozicijo. Nadalje pa je njegova analiza časa kljub sprejetju tega fenomena nazaj v subjekt orientirana na vulgarnem, tradicionalnem razumevanju časa, in to je *Kantu* naposled onemogočilo, da bi bil izpostavil ta fenomen »transcendentale opredelitve časa« v njegovi lastni strukturi in funkciji. Zaradi te dvojne posledice tradicije je ostala ta odločilna zveza med časom in »jaz mislim« zavita v popolno temo in niti ni mogla postati problem.

S tem, da je *Kant* prevzel *Descartesove* ontološke pozicije, je opustil nekaj bistvenega: ontologijo tubiti. Ta opustitev je v smislu najbolj svojiske *Descartesove* tendence odločilna. *Descartes* skuša s »cogito sum« pri-skrbeti filozofiji zanesljiva tla. Kar pa je pustil pri tem »radikalnem« začetku neopredeljeno, je način biti tistega, kar imenuje *res cogitans*, natančneje, smisel biti tistega »sum«. Izdelava neizrečenih ontoloških fundamentov tega »cogito sum« izpolnjuje postanek na drugi postaji na poti destruirajočega sestopa v zgodovino ontologije. Interpretacija lahko ne le dokaže, da je *Descartes* moral zanemariti vprašanje biti sploh, temveč kaže tudi, zakaj je prišel do prepričanja, da je z absolutno »gotovostjo« [»Gewisssein«] tistega, kar imenuje *cogito*, rešen vprašanja o smislu biti tega bivajočega.

Za *Descartesa* pa ne velja samo to zanemarjanje in z njim popolna ontološka nedoločenost tistega, kar imenuje *res cogitans* sive *mens* sive *animus*. Temeljna razmišljanja svojih *Meditationes* je izpeljal *Descartes* po poti prenašanja srednjeveške ontologije na tisto bivajoče, ki ga je sam

postavil kot fundamentum inconcussum. *Res cogitans* je ontološko določena kot ens in smisel biti [Seinssin] tega ens je v srednjeveški ontologiji fiksiran z razumevanjem tega ens kot ens creatum, Bog kot ens infinitum je ens incretaum. Ustvarjenost v najširšem pomenu kot proizvedenost [Her-gestellttheit] nečesa pa je bistveni strukturni moment antičnega pojma biti. Dozdevni novi začetek filozofiranja se razkriva kot sajenje nekega usodnega predsodka, na osnovi katerega je prihodnost zanemarila tematično ontološko analitiko »duše« ob vodilu vprašanja biti in obenem kritični obračun z antično ontologijo, sprejeto iz izročila.

Da je *Descartes* »odvisen« od srednjeveške sholastike in da uporablja njeno terminologijo, vidi vsak poznavalec srednjega veka. Toda s tem »odkritjem« filozofsko tako dolgo ne pridobimo ničesar, dokler je nejasno, kolikšen načelen domet ima vpliv srednjeveške ontologije v ontološki določenosti oziroma nedoločenosti te *res cogitans* za poznejši čas. Ta domet bo mogoče oceniti, če se pred tem pokažejo smisel in meje antične ontologije iz orientacije v vprašanje biti. Z drugimi besedami, destrukcija se znajde pred nalogo interpretacije temelja [des Bodens] antične ontologije v luči problematike temporalnosti.

Pri tem postane očitno, da se antična razlaga biti bivajočega orientira ob »svetu« oziroma »naravi« v najširšem pomenu in da dejansko dobiva razumevanje biti iz »časa«. Vnanji dokument za to — in seveda samo to — je opredelitev smisla biti kot *parusia*, oziroma *usia*, kar ontološko-temporalno pomeni »prisotnost« [»Anwesenheit«]. Bivajoče je zapopadeno v v svoji biti kot »prisotnost«, tj. razume se glede na določen časovni modus — »sedanjest«.

Problematika grške ontologije, pa tudi problematika vsake ontologije, mora vzeti svoje vodilo iz tubiti. Tubit, tj. bit človeka, je v vulgarni prav tako kakor v filozofski definiciji obmejena kot *zoon logon ehon*, živo bitje [das Lebende], čigar bit je bistveno določena z zmožnostjo govora [Reden-können]. Legein (prim. § 7, B) je vodilo za dobivanje struktur biti bivajočega, s katerim se srečujemo v nagovoru* in razgovoru [im Ansprechen und Besprechen].

Antična ontologija, ki se je izoblikovala pri *Platonu*, je postala zaradi tega »dialektika«. Z napredujočo dodelanostjo ontološkega vodila samega, tj. »hermeneutike« logosa, raste možnost radikalnejšega dojetja problema biti. »Dialektika«, ki je bila prava filozofska zadrega, postane nepotrebna. *Aristoteles* zato ni imel zanjo »nobenega razumevanja več«, ker jo je postavil na radikalnejša tla in odpravil. Samo to *legein*, oziroma *noein* — preprosto dojemanje nečesa navzočega v njegovi čisti navzočnosti [Vorhandenheit], ki ga je že *Parmenides* vzel za vodilo razlage biti — ima »temporalno strukturo čistega »sedanjevanja« [»Gegenwärtigens«] nečesa. Tisto bivajoče, ki se v njem in zanj kaže in ki se razume kot pravo bivajoče, dobi torej svojo razlago in ozira na — pri-čujočnost [Gegen-wart] tj. dojeto

* Gre za »shematizem čistih razumskih pojmov« iz *Kantove* »Kritike čistega uma«. — Prev.

¹ Kritika čistega uma², S. 180 f.

* Avtor ima v mislih *Descartesov* »ego cogito...« — Prev.

* Beseda *Ansprechen* — nagovor — pomeni v tem kontratekstu, ko govori avtor o *Legein*, pravzaprav vprašujoče »raziskovanje« nečesa, pomeni »nagovoriti« nekaj tako, da nam »odgovarja« v tem da-je in predvsem kako-je, da se v tem pokaže. — Prev.

je kot prisotnost [Anwesenheit], (*usia*). Ta grška razlaga biti pa se izvaja brez vsake vednosti o vlogi, ki jo ima pri tem to vodilo, brez poznanja ali celo razumevanja fundamentalne ontološke funkcije časa, brez vpogleda v osnovo možnosti te funkcije. Nasprotno: čas sam se jemlje kot neko bivačoče med drugimi bivačimi in njegovo strukturo biti se skuša dojeti iz tistega horizonta razumevanja biti, ki je naivno-nedoločno orientirano ob času samem.

V okviru sledeče načelne izdelave vprašanja biti ne bo mogoče priobčiti izčrpne temporalne interpretacije fundamentov antične ontologije — predvsem njene znanstveno najvišje in najčistejše stopnje pri *Aristotelu*. Namesto tega pa bo podala razlago *Aristotelove*¹ razprave časa, ki jo je mogoče izbrati kot *diskrimen* osnove in mej antične znanosti o biti.

Ta Aristotelova razprava o času je prva izdelana interpretacija tega fenomena, ki nam jo daje izročilo. Določila je v bistvu vsako kasnejše razumevanje časa — z *Bergsonovim* vred.

Iz analize Aristotelovega pojma časa je obenem nazaj grede jasno, da se giblje Kantovo razumevanje časa v strukturah, ki jih je izpostavil *Aristoteles*, kar pomeni, da je *Kantova* temeljna ontološka orientacija — kljub vsem razlikam novega vpraševanja — grška.

Sele v izpeljavi destrukcije ontološkega izročila dobi vprašanje biti svojo resnično konkretizacijo. Z njo si priskrbi vprašanje biti poln dokaz za neizogibnost vprašanja o smislu biti ter demonstira s tem smisel govorjenja o »ponovitvi« tega vprašanja.

Vsako raziskovanje na tem področju, kjer »je stvar sama globoko prikrita«,² se bo vzdržalo kakega precenjevanja svojih rezultatov. Kajti takšno vpraševanje samo sebe neprenehno sili pred možnost razpiranja nekega še izvirnejšega in univerzalnejšega horizonta, iz katerega bi se mogel zjemati odgovor na vprašanje: kaj pomeni »bit«?

O takšnih možnostih je mogoče resno in z uspehom razpravljati le tedaj, če se vprašanje o biti sploh šele zopet zbudi in če se pridobi polje preglednih razčlenitev in pojasnjevanj.

§ 7. Fenomenološka metoda raziskave

Z vnaprejšnjo karakteristiko tematičnega predmeta te raziskave (bit bivačočega, oziroma smisel biti sploh) se zdi, da je nakazana tudi njena metoda. Ločitev biti od bivačočega in eksplikacija biti same je naloga ontologije. Metoda te ontologije pa je do najvišje stopnje dvomljiva, dokler bi morda hoteli iskati kak nasvet pri zgodovinsko izročeni ontologijah ali podobnih poskusih. Ker se termin ontologija uporablja za to raziskavo v formalno širokem pomenu, se sama po sebi zapira pot za prečiščenje njene metode v zasledovanju njene zgodovine.

Z uporabo termina ontologija tudi ne gre za kako določeno filozofsko disciplino, ki bi bila v zvezi z drugimi. Sploh ne gre za to, da bi ustregli

nalogi kake vnaprej dane discipline, temveč nasprotno: neka disciplina bi se morda mogla izoblikovati iz stvarnih nujnosti določenih vprašanj in iz načina obravnavanja, ki ga zahtevajo »stvari same«.

Z vodečim vprašanjem o smislu biti stoji raziskava pri fundamentalnem vprašanju filozofije sploh. Način obravnavanja tega vprašanja je *fenomenološki*. S tem si ta obravnava ne predpisuje nobenega »stališča«, tudi ne »smeri«, ker fenomenologija, dokler sama sebe razume, ni in nikoli ne more biti ne eno ne drugo. Izraz »fenomenologija« pomeni primarno pojem metode. Ta ne označuje vsebinskega Kaj [Was] predmetov filozofskega raziskovanja, temveč Kako [Wie] tega raziskovanja. Čim bolj pristno se kak pojem metode izoblikuje in čim obsežnejše določa načelni duktus neke znanosti, tem bolj izvirno je zakoreninjen v obravnavanju stvari samih, toliko bolj se oddaljuje od tistega, kar imenujemo tehnični prijem, kakršnih je veliko tudi v teoretskih disciplinah.

Ime »fenomenologija« izraža neko maksimo, ki jo je mogoče formulirati takole: »k stvarjem samim« — nasproti vsem lebdečim konstrukcijam in naključnim najdbam, nasproti prevzemanju le na videz dokazanih pojmov, nasproti navideznim vprašanjem, ki se često mnogo rodov šopirijo kot »problemi«. Ta maksima pa je vendar — bi se moglo odvrniti — sama po sebi dovolj razumljiva in povrhu še izraz principa vsake znanstvene spoznavne. Ne sprevidimo, zakaj naj bi se ta samoumevnost izrecno vzela v označitev imena nekega raziskovanja. V resnici gre za neko »samoumevnost«, ki pa si jo želimo približati, kolikor je to pomembno za razjasnitev postopka te obravnave. Ekspozirali bomo samo vnaprejšnji pojem fenomenologije.

Ta izraz je sestavljen iz dveh delov: fenomen in logos; oba sta zasnovana na grških terminih *phainomenon* in *logos*. Po vnanji plati je ime fenomenologija izoblikovano podobno kot teologija, biologija, sociologija, ta imena pa se prevajajo z: znanost o bogu, o življenju, o skupnosti. Fenomenologija bi bila potemtakem *znanost o fenomenih*. Vnaprejšnji pojem fenomenologije naj bi se izpostavil s karakteristiko tistega, kar je mišljeno s »fenomen« in »logos« kot sestavinama tega imena ter utrditvijo pomena imena *sestavljenega* iz njiju. Zgodovina besede same, ki je verjetno nastala v Wolffovi šoli, pri tem ni pomembna.

A. Pojem fenomena

Grški izraz *phainomenon*, na katerega se nanaša termin »fenomen«, je izveden iz glagola *phainesthai*, kar pomeni: kazati se; *phainomenon* zato pomeni: to, kar se kaže, to Kažoč-se [das Sich-zeigende], to Očitno; glagol *phainesthai* je medialna oblika od *phaino* spraviti na dan, postaviti na svetlo; *phaino* spada k osnovi *pha-* kot *phos*, svetloba, svetlo, tj. tisto, v čemer more postati kaj očitno, po sebi samem vidno. Kot pomen izraza »fenomen« moremo torej obdržati: tisto *kar-sebe-po-samem-sebi-kaže*, le-to Očitno [das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare]. Vsa ta *phainomena*, »fenomeni«, so tedaj celotnost tistega, kar je očitno ali kar je mo-

¹ Fizika 10, 217, b 29 — 14, 224, a 17.

² Kant, Kr. č. u.², s. 121.

goče spraviti na svetlo, kar so Grki včasih preprosto identificirali s *ta onta* (bivajoče). Bivajoče pa se more samo po sebi kazati na različne načine, pač glede na način pristopa k njemu. Mogoče je celo, da se bivajoče kaže kot to, kar samo v sebi ni. V tem kazanju* [Sich-zeigen] je bivajoče »videti

* Pomenu besede »Sichzeigen« bi morda bolj ustrezalo »sebe-kazanje«, to pa ne ustreza slovenščini. Zato sem se odločil, da besedo »Sichzeigen« prevajam, z besedo »kazanje« in ji vsakokrat v oglatem oklepaju pripišem nemško besedo, ter s tem preprečim morebitne. — Prev.

takó kot ...«. Takšno kazanje [Sichzeigen] imenujemo *videzovanje* [Scheinen]. Tako ima izraz *phainomenon* 'fenomen' tudi v grščini tale pomen: to, kar je videti takó kot [das so Aussehende wie], to »Navidezno«, »videz«; *phainomenon agathon* pomeni nekaj dobrega, kar je videti tako kot — »dejansko« pa ni to, kot kar se kaže. Za nadaljnje razumevanje pojma fenomena je vse na tem, da uvidimo, kako je po svoji strukturi med seboj povezano tisto, kar je imenovano z obema pomenoma izraza *phainomenon* (»fenomen« kot to Kažóče-se [Sichzeigende] in »fenomen« kot videz). Kolikor kaj v svojem pomenu sploh pretendira na to, da bi se pokazalo, tj. da bi bilo fenomen, se *lahko* kaže kot nekaj kar ni ono samo, je *lahko* »le videti takó kot ...«. V pomenu *phainomenon* (»videz«) je že vsebovan izvirni pomen (fenomen: to Očitno), ki drugega utemeljuje. Ime »fenomen« pripisujemo terminološko pozitivnemu in izvirnemu pomenu *phainomenon* ter razločujemo fenomen od videza kot privativne modifikacije fenomena. Kar pa izražata oba termina, navsezadnje nima nobenega opravlka s tistim, kar imenujemo »pojav« [»Erscheinung«] ali celo »zgolj pojav«.

Tako se govori o »bolezenskih pojavih«. S tem mislijo znamenja na telesu, ki se kažejo in v tem kazanju [Sichzeigen] kot to Kažóče-se [Sichzeigende] nekaj »indicirajo«, kar se samo *ne* kaže. Nastopanje takšnih znamenj, njihovo kazanje [Sichzeigen] sovpada z navzočnostjo motenj, ki se same ne kažejo. Pojav kot pojav »nečesa« potemtaka ne pomeni: kazati samega sebe, temveč javljanje [Sichmelden] nečesar, kar se ne kaže, po nečem, kar se kaže. Pojavljanje je neko *ne-sebe-kazanje* [Sich-nicht-zeigen]. Tega »Ne« pa nikakor ne smemo enačiti s privativnim Ne, ki opredeljuje strukturo videza. Kar sebe *ne* kaže na *tak* način kakor to, kar se pojavlja [das Erscheinende], tudi nikoli ne more videzovati [scheinen]. Vse indicacije, upodobitve, simptomi in simboli imajo navedeno formalno temeljno strukturo pojavljanja, čeprav so si med seboj različni.

Čeprav »pojavljanje« nikoli ni kazanje [Sichzeigen] v smislu fenomena, je pa vendar pojavljanje mogoče samo na podlagi kazanja [Sichzeigens] nečesa. Toda to kazanje, ki omogoča pojavljanje, samo ni pojavljanje. Pojavljanje je javljanje sebe [Sich-melden] po nečem, kar sebe kaže. Če sedaj rečemo, da z besedo »pojav« merimo na nekaj, v čemer se nekaj pojavi, ne da bi samo bilo pojav, potem pojem fenomena s tem ni omejen, temveč *predpostavljen*, ta predpostavka pa ostane skrita, ker je v tej opredelitvi »pojava« dvoznačno uporabljen izraz »pojavljati se«. To, v čemer se nekaj »pojaví«, pomeni to, v čemer nekaj sebe javlja, tj. sebe ne kaže; in v govoru: »ne da bi samo bilo pojav«, pomeni pojav *kazanje sebe* [Sichzeigen]. To kaza-

nje [Sichzeigen] pa bistveno pripada k tistemu »V-čemer« [»Worin«], v katerem se nekaj javlja.* Fenomeni torej *nikoli* niso pojavi, pač pa je vsak pojav navezan na fenomene. Vse pa je postavljeno na glavo, če definiramo fenomen s pomočjo nekega, povrh še nejasnega pojma »pojava«, in »kritika« fenomenologije na tej podlogi je seveda čudno početje.

Sam izraz »pojav« pa spet lahko pomeni dvoje: enkrat *pojavljanje* [Erscheinen] v smislu javljanju [Sichmelden] kot ne-sebe-kazanje in potem to Javljajoče [das Meldende] samo — ki v svojem kazanju [Sichzeigen] naznanja nekaj Ne-sebe-kažóčega [Sich-nicht-zeigendes]. Končno se lahko pojavljanje rabi kot ime za pristni pomen fenomena kot kazanja [Sichzeigen]. Če označimo vse te tri različne odnose kot »pojav«, je zmeda neogibna, ogibna.

Bistveno pa se ta zmeda stopnjuje s tem, ker lahko prevzame »pojav« še drug pomen. Če to Javljajoče, ki v svojem kazanju [Sichzeigen] naznanja to Neočitno, dojamemo kot to, kar izhaja iz tega Neočitnega, kar iz njega izžareva, in sicer tako, da je le-to Neočitno mišljeno kot v bistvu *nikoli* Očitno — potem pomeni pojavljanje toliko kot proizvajanje [Hervorbringung] oz. to Proizvedeno [Hervorgebrachtes], kar pa ne tvori prave biti proizvajajočega. To je pojav v smislu »zgolj pojav«. To proizvedeno Javljajoče sicer samo sebe kaže, vendar takó, da kot izžarjenost tistega, kar se javlja ravno neprenehno prikriva v njem samem to, kar javlja. Toda to prikrivajoče ne-kazanje [Nichtzeigen] spet ni videz. Kant uporablja termin pojav v tej povezavi. Zanj so pojavi najprej »predmeti empiričnega zrenja«, to, kar se v tem zrenju kaže. To Kažóče-se [Sichzeigende] (fenomen v pristnem izvirnem pomenu) je hkrati »pojav« kot javljajoča izžarjenost nečesa, kar se v pojavu *skriva*.

Kolikor je za »pojav« v smislu javljanja sebe [Sichmelden] po nečem, kar sebe kaže, konstitutiven neki fenomen, ta pa se lahko privativno spremeni v videz, lahko tudi pojav postane zgolj videz. Nekdo je lahko v določeni osvetlitvi videti tak, kot bi imel zardela lica, to rdečico, ki se kaže, pa lahko razumemo kot javljanje navzočnosti vročine, in to zopet indicira neko motnjo v organizmu.

Fenomen — to kar-sebe-po-samem-sebi-kaže — pomeni izvrsten način srečanja nečesa. *Pojav* pa nasprotno pomeni neki bivajoči odnos opozarjanja na nekaj v samem bivajočem, in sicer tako, da more to, kar opozarja na nekaj (to Javljajoče), ustrezati svoji možni funkciji le, če se samo po sebi kaže, če je »fenomen«. Pojav in videz sta vsak po vsoje fundirana v fenomenu. Zamotano mnogoterost teh »fenomenov«, ki so poimenovani z imeni fenomen, videz, pojav, zgolj pojav, je mogoče odmotati samo tako, do od vsega začetka razumemo pojem fenomena: to kar-sebe-po-samem-sebi-kaže [das-Sich-an-ihm-selbst-zeigende].

Če ostane v tem zapopadku pojma fenomena nedoločeno, katero bivajoče bomo imeli za fenomen, če ostane sploh odprto, ali je to, kar se kaže, vedno neko bivajoče ali pa narava biti tega bivajočega, potem smo pridobili

* Stavek se glasi v originalu: Dieses Sichzeigen gehört aber wesentlich zu dem »Worin«, darin sich etwas meldet. Beseda »Worin« — »V-čemer« — pomeni tu tisto dimenzijo, v katero meri beseda kazanje — Sichzeigen. — Prev.

samó formalni pojem fenomena. Če pa s tem Kažočim-se [Sichzeigenden] razumemo tisto bivajoče, ki je morda v *Kantovem* pomenu dostopno v empiričnem zrenju, potem smo formalni pojem fenomena s tem uporabili nekako zakonito. Fenomen v tej rabi izpolni pomen *vulgarnega* pojma fenomena. Ta vulgarni pojem pa ni fenomenološki pojem fenomena. V horizontu Kantove problematike je mogoče to, kar se fenomenološko pojmi s fenomenom, ob omejitvi drugih razlik ilustrirati tako, da rečemo: kar se v pojavih že kaže, kar je vulgarno razumljenemu fenomenu vedno že vnaprejšnje in sočasno, čeprav netematično, je mogoče tematično spraviti do tega, da se pokaže, in to kar-sebe-tako-po-samem-sebi-kaže (»forme zrenja«) so fenomenologije. Zakaj očitno mora biti mogoče, da se prostor in čas tako pokažeta, mora biti mogoče, da postaneta fenomena, če ima Kant namen dati s tem po sami stvari utemeljeno transcendentalno izjavo, ko pravi, da je prostor tisti apriorni V-čemer [Worinnen] nekega reda.

Če pa naj se fenomenološki pojem fenomena sploh razume, ne glede na to, kako bi se utegnilo to Kažoče-se [Sichzeigende] bliže določiti, tedaj je temu neogibna predpostavka v pomen formalnega pojma fenomena in njegove zakonite uporabe v njegovem vulgarnem pomenu. — Pred fiksiranjem vnaprejšnjega pojma fenomenologije, je treba obmejiti še pomen besede *logos*, da bi bilo jasno, v kakšnem pomenu sploh more biti fenomenologija »znanost o« fenomenih.

B. Pojem logos

Pojem *logos* pri Platonu in Aristotelu je mnogoznačen, in sicer tako, da se pomeni razhajajo, ne da bi bili pozitivno speljani na en temeljni pomen. V resnici je to le videz, ki se drži tako dolgo, dokler ne zmore interpretacija primerno zajeti temeljnega pomena v njegovi primarni vsebini. Če rečemo: temeljni pomen besede *logos* je govor [Redel], potem bo ta dobesedni prevod povsem veljaven šele z opredelitvijo tistega, kar sam govor pomeni. Kasnejša zgodovina pomena besede *logos* in predvsem mnogotere in samovoljne poznejše filozofske interpretacije, neprenehno zakrivajo pravi pomen govora, ki pa je dokaj očitno. *Logos* se »prevaja«, tj. vedno razloži kot um, sodba, pojem, definicija, razlog [Grund, osnova], odnos. Kako pa bi se mogel »govor« tako modificirati, da bi pomenil *logos* vse prej naštetu in to znotraj znanstvene rabe jezika? Tudi če se *logos* razume kot izjava, izjava pa kot »sodba«, je mogoče, da s tem na videz pravilnim prevodom zgrešimo fundamentalni pomen, posebno še, če pojmu-jemo sodbo v duhu katere koli današnje »teorije sodbe«. *Logos* ne pomeni sodbe, vsekakor ne primarno, če razumemo z njo kako »povezovanje« ali kako »stališče« (priznavanje — zavračanje).

Logos kot govor pa pomeni toliko kot *delun*, razodevati to, o čemer se v govoru »govori« [o čemer je v govoru »govor«]. *Aristoteles* je to funkcijo govora določneje ekspliciral kot *apophainesthai*.¹ *Logos* nekaj pokaže

(*phainesthai*), namreč to, o čemer se govori, in sicer za govorečega (medij), oziroma za med seboj govoreče. Govor »pokaže« [»lässt sehen«] apo... tisto, o čemer se govori. V govoru (*apophansis*), kolikor je pristen, naj bi se tisto, kar se govori, zajemalo iz tistega, o čemer se govori, tako da govoreče posredovanje v svojem izrečenem razodene in napravi drugemu dostopno tisto, o čemer govori. *Logos* kot *apophansis* ima takšno strukturo. Ta modus razodevanja, kot kaže prikazovanje [aufweisenden Sehenlassens], ni lasten vsakemu »govoru«. Prošnja (*euhe*) npr. tudi razodeva, vendar na drugačen način.

V konkretnem izvajanju ima govorjenje (prikazovanje [Sehenlassen]) naravo glasovnega razglasa [Verlautbarung] z besedami. *Logos* je *phono* in sicer *phone meta phantasias* — glasoven razglas, v katerem se vedno nekaj zagleda in prerešeta [gesichtet ist].

In samó ker je funkcija tistega, kar pomeni *logos* kot *apophansis* v kažočem prikazovanju [aufweisenden Sehenlassen] nečesa, more *logos* imeti strukturno obliko *synthesis*. Sinteza [Synthesis] tu ne pomeni povezovanja in spajanja predstav, ukvarjanja s psihičnimi dogodki, pri čemer bi potem glede teh povezovanj nastal problem, kako se kot to, kar je notranje, uje-ma s fizičnim kot zunanjim. Ta *syn* ima tu čisto apofantični [govorni] pomen in pomeni: pokazati nekaj skupaj z nečim, pokazati nekaj kot nekaj.

In zopet, ker je *logos* neko prikazovanje [Sehenlassen], zaradi tega more biti tudi resničen ali lažen. Tudi je vse na tem, da se osvobodimo skonstruiranega pojma resnice v pomenu kake »skladnosti« [»Ubereinstimmung«]. V pojmu *aletheia* ta ideja nikakor ni primarna. »Resničnost« tistega, kar je *logos* kot *aletheuein* pomeni: tisto bivajoče, o katerem se govori, vzeti z uporabo *legein* kot *apophainesthai* iz njegove skritosti ter ga kot to Neskrito (*alethes*) pokazati, odkriti. Podobno pomeni »lažnost«, *pseudesthai*, toliko kot varanje v pomenu *prikrivanja*: nekaj postaviti (na način prikazovanja) pred nekaj ter ga tako izdajati kot nekaj, kar ni.

Ker nima več oblike čistega prikazovanja [Sehenlassens], temveč se v vanja [Sehenlassens], prav zato ne smemo imeti pomena *logos* za primarni »kraj« resnice. Če določimo resnico, kot da pripada »pravzaprav« sodbi, ter se s to tezo sklicujemo na *Aristotela*, kar je postalo danes vseskozi običajno, potem to sklicevanje ni upravičeno, pa tudi grški pojem resnice smo napačno razumeli. »Resnično« v grškem pomenu, in sicer izvirneje kot prej imenovani *logos*, je to, kar imenujemo *aisthesis*, preprosto, čutno dožemanje nečesa. Kolikor meri neka *aistheisis* vedno na svoja *idia*, na tisto samó v nji in zanjo pristno dostopno bivajoče, npr. gledanje na barve, je to dožemanje vedno resnično. To pomeni: gledanje vedno odkrije barve, poslušanje vedno odkrije zvoke. V najčistejšem in najizvirnejšem pomenu »resnično« — tj. samó odkrivajoče, tako da ne more nikoli prikrivati, je čisti *noein*, preprosto gledajoče dožemanje najenostavnejših določil biti bivajočega kot takega. Ta *noein* ne more nikoli prikrivati, ne more biti nikoli lažen, v najslabšem primeru je lahko nekakšno *ne-dožemanje* [Unvernehmen], *agnoein*, nezadostno za preprost, primeren dostop.

Ker pa ima »resnica« tak pomen in je *logos* določen modus prikazovanja [Sehenlassens], prav zato ne smemo imeti pomena *logos* za primarni

¹ Prim. De interpretatione cap. 1-b. Dalje Met. Z. 4 in Nik. Et. Z.

pokaže nekaj kot nekaj, to prevzame s svojo sintetično strukturo možnost prikrivanja. »Resnica sodb« [»Urteilswahrheit«] pa je samo nasprotni primer tega prikrivanja — tj. *mnogotero fundiran* fenomen resnice. Realizem in idealizem enako temeljito zagrešita pomen grškega pojma resnice, iz katerega sploh moremo razumeti možnost nečesa takega, kakor je »nauk o idejah« kot filozofsko spoznanje.

In ker je funkcija logosa v preprostem prikazovanju [Sehenlassen] nečesa, v *omogočanju dojemanja* [Vernehmenlassen] bivajočega, more logos pomeniti *um*. In dalje, ker se logos ne uporablja le v pomenu *legein*, temveč hkrati v pomenu *logómenon* — to Pokazano [das Aufgezeigte] kot tako — in ker to ni nič drugega kakor *hypokeimenon*, kar je pričujoči *razlog* [Grund] za vsako nagovarjanje in razgovarjanje, pomeni *lógos* qua *legómenon* razlog, ratio [Grund, ratio]. In končno, ker more *lógos* qua *logómenon* pomeniti tudi: to, kar imamo za nekaj, kar je postalo vidno v svojem razmerju do nečesa, v svoji »odnosnosti«, dobi *lógos* pomen *razmerja* in odnosa.

Ta interpretacija »apofantičnega govora« naj zadošča za razjasnitev primarne funkcije tistega, kar pomeni *lógos*.

C. Vnaprejšnji pojem fenomenologije

Pri konkretnem predloženju tega, kar smo ugotovili z interpretacijo »fenomena« in »logosa«, je očitna notranja zveza med pomeni teh imen. Izraz fenomenologija bi mogli formulirati grško: *legein ta phainomena*; *legein* pa pomeni *apophainesthai*. Fenomenologija torej pove *apophainesthai ta phainomena*: To, kar se kaže, pokazati v njem samem tako, kakor se kaže samo od sebe To je formalni smisel raziskovanja, ki si daje ime fenomenologija. S tem pa se ne izraža nič drugega kakor zgoraj formulirana maksima: »K stvarem samim!«

Ime fenomenologija je torej po svojem pomenu drugačno kot oznake teologija in podobne. Te oznake imenujejo predmete zadevne znanosti v njihovi vsakokratni vsebinskosti. »Fenomenologija« pa ne imenuje predmeta svojih raziskav, in to ime tudi ne karakterizira svoje vsebinskosti. Ta beseda pojasni samo tisti *Kako* načina obravnavanja in pokazovanja [Aufweisung] tistega, kar naj bi se v tej znanosti obravnavalo. Znanost o »fenomenih« pomeni: takšno zajemanje svojih predmetov, da mora biti vse, kar se o njih razlaga, obravnavano v direktnem pokazovanju in izkazovanju. Isti pomen ima pravzaprav tautološki izraz »deskriptivna fenomenologija«. Deskripcija tu ne pomeni kakega postopka, ki bi bil morda podoben postopku botanične morfologije — marveč ima to ime prohibitiven pomen: odvrčanje vsakega neizkazanega opredeljevanja. Naravno same deskripcije, specifični pomen logosa, moremo fiksirati predvsem šele iz »vsebinskosti« [Sachheit] tistega, kar naj se »opiše«, tj. znanstveno opredeli v načinu srečavanja fenomenov. Pomen formalnega in vulgarnega pojma fenomena daje formalno pravico imenovati fenomenologijo vsako pokazovanje bivajočega, kakor se le-to po semem sebi kaže.

Glede na kaj pa bi moral biti ta formalni pojem fenomena raz-formaliziran v fenomenološki pojem in kako se ta razlikuje od vulgarnega? Kaj je to, kar naj bi fenomenologija »pokazala«? Kaj je tisto, kar moramo v nekem posebnem smislu imenovati »fenomen«? Kaj je po svojem bistvu *nujno* tema *izrecnega* pokazovanja [Aufweisung]? Očitno prav to, kar se predvsem in najčešče *ne* kaže, kar je *skrito* nasproti tistemu, kar se predvsem in najčešče kaže, vendar pa hkrati nekaj, kar bistveno sodi k tistemu, kar se predvsem in najčešče kaže, in sicer tako, da je njegov smisel in osnova [Grund].

Kar pa je v izjemnem pomenu *skrito* ali pa pada zopet nazaj v *zakritost* ali se kaže le »zastrto«, ni to ali ono bivajoče, temveč *bit* bivajočega, kar so pokazala prejšnja razmišljanja. Le-ta je lahko tako zelo prikrita, da se nanjo pozabi in ne pride do vprašanja po nji in njenem smislu. Kar torej v posebnem pomenu, iz svoje najbolj svojske vsebinskosti zahteva, da bi postalo fenomen, je fenomenologija tematično »zasegla« kot predmet.

Fenomenologija je način dostopa k tistemu, kar naj bo tema ontologije in izkazovalen [ausweisende] način opredelitve le-tega. *Ontologija je mogoča samo kot fenomenologija*. Za fenomenološki pojem fenomena je to Kažočese [das Sichzeigende] bit bivajočega, njen smisel, njene modifikacije in derivati. To kazanje [Sichzeigen] ni poljubno in tudi ni káko pojavljanje. Bit bivajočega nikakor in nikoli ne more biti nekaj takega, da bi »za njo« stalo še nekaj, »kar se ne pojavlja«.

»Za« fenomenu fenomenologije v bistvu ne stoji nič drugega, pač pa more biti prikrito to, kar naj bi bil fenomen. In prav zato, ker ti fenomen najprej in najčešče *niso* dani, je potrebna fenomenologija. Zakritost je nasprotni pojem »fenomena«.

Način možne zakritosti fenomenov je različen. Fenomen je lahko včasih zakrit v tem smislu, da je sploh še *nerazkrit*. O njegovem obstoju ni ne znanja ne neznanja. Dalje je lahko neki fenomen *zasut*. To se pravi: nekoč je bil odkrit, pa je zopet zapadel v zakritost. Ta lahko postane totalna ali pa je — to je pravilo — tisto prej odkrito še vidno, čeprav le kot videz. Vendar kolikor videza, toliko »biti«. Ta zakritost kot »zastrtost« je najbolj pogosta in najbolj nevarna, ker je prevara in zavajanje tu posebno trdovratno. Dosegljive, toda v svoji zakoreninjenosti zakrite strukture biti in njihovi pojmi so morda pravilne znotraj kakega »sistema«. Zaradi konstruktivne uklenjenosti v kak sistem se izdajajo kot nekaj, kar ne potrebuje nadaljnjeга upravičevanja, kar je »jasno« ter je lahko zato izhodišče napredujoči dedukciji.

Zakrivanje [Verdeckung] samo, bodi v pomenu skrivnost [Verborgenheit] ali zasutosti [Verschüttung] ali zastrtosti [Verstellung], ima dve možnosti. So naključna zakrivanja in so nujna, tj. takšna, ki so zasnovana v načinu obstoja [Bestandart] tega Odkritega. Vsak izvirno ustvarjen fenomenološki pojem in stavek se lahko kot posredovana izjava izrodi. V nekakšnem praznem razumevanju se sporoča naprej, izgubi svojo zakoreninjenost in postane lebdeča težà. Možnost otrpnjenja in togosti [Ungriffigkeit] tistega, kar je bilo prvotno »gibko«, leži v konkretnem delu same

fenomenologije. Težavnost tega raziskovanja je prav v tem, da ga je treba napraviti v pozitivnem pomenu kritičnega do samega sebe.

Najprej moramo dobiti iz fenomenoloških predmetov način srečanja [Begegnisart] biti in struktur biti v modusu tega fenomena [biti]. Izhodišče te analize kakor tudi pristop k fenomenom in prehod skozi vladajoče zakritosti [Verdeckungen] zahteva zato lastno metodično zavarovanje. V ideji »izvirnega« in »intuitivnega« dojetja in eksplikacije fenomenov je nasprotje naivnosti nekega naključnega, »neposrednega« in ne-premišljega »zrenja«.

Na tleh obmejnega vnaprejšnjega pojma fenomenologije je mogoče utrditi tudi pomen terminov »fenomenalno« in »fenomenološko«. »Fenomenalno« se imenuje to, kar je dano na način srečavanja [Begegnisart] fenomenov in kar je mogoče v tem načinu eksplicirati; odtod govorjenje o fenomenalnih strukturah. »Fenomenološko« pa se imenuje vse tisto, kar spada k načinu pokazovanja [Aufweisung] in eksplikacije in kar tvori pojmovnost tega raziskovanja.

Ker je fenomenološko razumljen fenomen vedno samo tisto, kar tvori bit, bit pa je vedno bit bivajočega, je treba za namen sprostitev biti prej primerno opredeliti bivajoče samo. Bivajoče se mora prav tako pokazati v primernem, njemu pripadajočem načinu dostopa [Zugangsart]. Tako postane vulgarni pojem fenomena fenomenološko relevanten. Vnaprejšnja naloga »fenomenološkega« zavarovanja eksemplaričnega bivajočega kot izhodišča za pravo analitiko je vedno že nakazana iz njenega cilja.

Vsebinsko vzeto je fenomenologija znanost o biti bivajočega — ontologija. Iz dane razlage nalog ontologije izhaja nujnost neke fundamentalne ontologije, katere tema je ontološko-ontično oblikovano bivajoče, tubit [Dasein], namreč tako, da se postavlja ta fundamentalna ontologija pred kardinalni problem, pred vprašanje o smislu biti sploh. Iz raziskave same se bo pokazalo: metodični pomen fenomenološke deskripcije je razlaga [Auslegung]. Ta logos fenomenologije tubiti ima naravo tistega, kar pomeni *hermeneuein*, po čemer se raumevanju biti, ki sodi k tubiti sami, *oznajo* pravi pomen biti in temeljne strukture njene lastne biti. Fenomenologija tubiti je *hermenevtika* v prvotnem pomenu besede, s čimer označuje nalogo razlaganja. Kolikor pa bo z odkritjem smisla biti in temeljnih struktur tubiti sploh izpostavljen horizont za vsako nadaljnje ontološko raziskovanje bivajočega, ki ni tubit, bo ta hermenevtika hkrati »hermenevtika« za izdelavo pogojev, ki omogočajo vsako ontološko raziskavo. In končno, kolikor ima tubit ontološko prednost pred vsem bivajočim — kot bivajoče v možnosti eksistence — dobi hermenevtika kot razlaga tubiti še specifični tretji — filozofsko razumljeno — primarni pomen kot analitika eksistencialitete eksistence. V tej hermenevtiki, kolikor ontološko izdelava zgodovinskost tubiti kot ontični pogoj možnosti historije [Historie] je potem zakoreninjeno to, kar lahko le v prenesenem pomenu imenujemo »hermenevtika«: metodologija historičnih duhovnih znanosti.

Bit kot osnovna tema filozofije nikakor ni rod kakega bivajočega, kljub temu pa zadeva sleherno bivajoče. »Univerzialnost« biti je treba iskati višje. Bit in struktura biti je nad vsakim bivajočim in vsako možno biva-

jočo določenostjo kakega bivajočega. *Bit je kratko malo transcendens*. Transcendencija biti tubiti je izredna, kolikor je v nji možnost in nujnost najradikalnejše *individuacije*. Vsaka razklenjenost [Erschliessung] biti kot transcendence je *transcendentalno* spoznanje. *Fenomenološka resnica (razprtost biti) je veritas transcendentalis*.

Ontologija in fenomenologija nista dve različni disciplini poleg drugih disciplin spadajočih k filozofiji. Obe imeni karakterizirata filozofijo samo glede predmeta in načina obravnave. Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, izhajajoča iz hermenevtike tubiti, ki je kot analitika, *eksistence* ugotovila konec vodila vsega filozofskega vprašanja tam, od koder le-to *izvira* in kamor se zopet *vrača*.

Naslednje raziskave so postale mogoče na temelju, ki ga je položil E. Husserl, čigar »Logične raziskave« pomenijo prodor fenomenologije. Razlage vnaprejšnjega pojma fenomenologije nakazujejo, da zanjo ni bistveno to, da bi bila *dejanska* kot filozofska »smer«. *Možnost* stoji višje kot dejanskost [Werklichkeit]. Fenomenologijo razumemo samo, če jo dojamemo kot možnost.¹

Glede neokretnosti in »nelepega« izražanja v naslednjih analizah je potrebno pripomniti tole: eno je pripovedno poročati o *bivajočem*, nekaj drugega pa dojeti bivajoče v njegovi *biti*. Za to drugo nalogo najčesče ne manjkajo le besede, temveč predvsem »slovnica«. Če je dopustno sklicevati se na prejšnje in po svojem nivoju brezprimerne raziskave, ki analizirajo bit, potem primerjamo ontološke odstavke iz *Platonovega* »Parmenida« ali četrto poglavje sedme knjige *Aristotelesove* »Metafizike« s pripovednim odstavkom iz *Tukidida*, in videli bomo nezaslišane formulacije, ki so jih predlagali Grkom njihovi filozofi. In kjer so moči bistveno šibkejše in povrh področje biti, ki ga je treba razkleniti, ontološko mnogo težavnejše kakor tisto, ki je bilo postavljeno pred Grke, se bo dolgoveznost oblikovanja pojmov in trdota izraza še stopnjevala.

§ 8. Očrt razprave

Vprašanje o smislu biti je najuniverzalnejšo in najbolj prazno; v njem pa je hkrati možnost najstrožje *individuacije* [Vereinzelung] njega samega na vsakokratno tubit. Pridobitev temeljnega pojma »bit« ter vnaprejšnji oris s tem pojmom zahtevane ontološke pojmovnosti in njenih nujnih sprememb potrebujejo konkretno vodilo. »Specialnost« raziskave ne nasprotuje univerzalnosti pojma biti — tj. prodiranju k biti s specialno interpretacijo nekega določenega bivajočega — butiti — v kateri naj bi se našel horizont za razumevanje in možno razlago biti. To bivajoče samo pa je v sebi »zgodovinsko«, tako, da postane najbolj posebna presvetlitev tega bi-

¹ Če gre naslednja raziskava za nekaj korakov naprej v razklepanju »stvari samih«, se ima avtor za to predvsem zahvaliti E. Husserlu, ki je avtorja v času njegovih učnih let v Freiburgu s prepričljivim osebnim vodstvom in s tem, da mu je dovolil uporabo še neobjavljenih raziskav, seznanil z najrazličnejšimi področji fenomenološkega raziskovanja.

vajočega nujno »historična« interpretacija.

Izdelava vprašanja biti se cepi na dve nalogi; njima ustreza tudi razčlenitev te razprave na dva dela:

Prvi del: Interpretacija tubiti glede časovnosti in eksplikacija časa kot transcendentalnega horizonta vprašanja o biti.

Drugi del: Osnovne poteze fenomenološke destrukcije zgodovine ontologije ob vodilu problematike temporalnosti.

Prvi del razpada na *tri oddelke*:

1. Pripravljalna fundamentalna analiza tubiti.

2. Tubit kot časovnost.

3. Čas in bit.

Drugi del se prav tako *členi trojno*:

1. *Kantov* nauk o shematizmu in čas kot uvodna stopnja problematike temporalnosti.

2. Ontološki fundament *Descartesovega* »cogito sum« in prevzem srednjeveške ontologije v problematiko, označeno z »res cogitans«.

3. *Aristotelova* razprava o času kot diskrimenu fenomenalne osnove in mej antične ontologije.

Prevedel Ivan Urbančič

