PROBLEMI

37-38

SMILJAN ROZMAN: HIŠA (1)
IRENA PUČNIK — MAJA TUL: PESMI (17)
BOGDAN GRADIŠNIK: PESMI (20)
MARJAN ROŽANC: TATJANA, TATJANA (22)
ALEŠ KERMAUNER: PESMI (38)
SAMO SIMČIČ: OGLAS (41)
DUŠAN JOVANOVIĆ: ENONOŽEC (43)
CIRILA IN METODA (50)
IGOR SOBOČAN: ZAPRTI KROGI (59)
VLADIMIR KAVČIČ: ONKRAJ IN ŠE DLJE VI. (66)
IVAN URBANČIČ: PREDMET, METODA IN POMEN FILOZOFIJE MARTINA HEIDEGGERJA (90)
FRANCE ZUPAN: STRUKTURA OBISKOVALCEV 6. GRAFIČNEGA BIENALA (118)
RUDI SUPEK: ŠE ENKRAT O ALTERNATIVI: STALINISTIČNI POZITIVIZEM ALI USTVARJALNI MARKSIZEM; prevedel E. F. (123)
MARIO ROSSI: K VPRAŠANJU O INTERPRETACIJI HEGLA: prevedel P. S. (145)
J. P. SARTRE: POSKUS TEORIJE EMOCIJ; prevedla Marjeta Pirjevec (166)
CVETKO ZAGORSKI: DROBEC V SRCU (190)
MALCOLM MUGGERIDGE: PROČ S SEKSOM; prevedel P. S. (194)
ERVIN FRITZ: DENIS DIDEROT — RAMEAUJEV NEČAK (202)
TADEUSZ RÓŻEWICZ — KARTOTEKA (205)
DOMINIK SMOLE — VESELOIGRA V TEMNEM (207)

LIKOVNA PRILOGA:

FRANCE SLANA: SUHI ŠOPEK (olje 1965); SVETLI ŠOPEK (olje 1965); SVEŽI ŠOPEK (olje 1965); KOLESA POD KOZOLCEM (olje 1955)

APRIL 1966

REVIJA ZA KULTURO IN DRUŽBENA VPRAŠANJA

Predmet, metoda in pomen filozofije Martina Heideggerja

Ivan Urbančič

Vprašanju o predmetu in pomenu kake filozofije, v našem primeru Heideggerjeve »filozofije«, gre za globalni oris tistega, kar je njeno jedro. Pri tem orisu bomo zato namenoma pustili spregovoriti tej misli sami. Posebna vprašanja morajo zato pri takem orisu ostati nerazvita. Prav tako pri tem ne gre za kritični dialog s Heideggerjevo mislijo, pač pa za razumevajoči vstop vanjo. Zakaj šele razumevanje neke misli nam omogoča smiseln kritični dialog z njo, kolikor za to sploh gre. Prav zaradi tega se bomo bežno dotaknili tudi nekaterih neustreznih interpretacij Heideggerjeve misli.

Predno preidem k sami stvari, se mi zdi potrebno osvetliti določen nesporazum, ki bi mogel izvirati iz naslova tega sestavka. Ta naslov namreč ne ustreza docela tistemu, kar imenuje Heidegger mišljenje biti, prav zato, ker vprašuje po predmetu te misli, pušča pa pomen predmeta nepojasnjen. S tem mora zavesti iskanje in pričakovanje v napačno smer. Ta neopredeljenost bi mogla vzbuditi pričakovanje, kot da gre za predmet v pomenu nečesa bivajočega. To pa *lahko* zavede v iskanje predmeta Heideggerjevega mišljenja v področjih bivajočega, kot je pač razdeljeno po znanostih. Tu seveda kakega predmeta za to misel ni. Ker ga tu ni, bi to iskanje kaj kmalu zašlo v slepo ulico z mnenjem, da je predmet te misli tradicionalno mišljeno bivajoče v celoti. S tem pa bi si dokončno zaprlo pot do razumevanja Heideggerjeve misli.

Dalje gre v naslovu za vprašanje *pomena* te misli. To pa lahko še mnogo bolj zavaja v zmoto in slepo ulico kot vprašanje predmeta. Predvsem je vprašanje pomena v osnovi *dvoznačno:*

1. a) Če vprašujemo o pomenu, lahko mislimo pri tem na družbeni pomen in funkcijo Heideggerjeve misli (mišljenja biti). Tedaj to pomeni, da iščemo odgovor na vprašanje o pomenu kot vlogi in funkciji te misli v družbi, kako je človeška skupnost — družba — sprejela Heideggerjevo filozofsko misel, kako se je nanjo odzivala, kaj je mogla od nje uporabiti, skratka — kako je ta misel, ki je razširjena v človeški skupnosti prek

tiska in predavanj, *funkcionirala*. Vprašanje pomena v tem smislu je očitno nefilozofsko. Po svojem bistvu spada na področje sociologije in njenih empiričnih raziskav.

Filozof nanj ne more odgovoriti. Tudi če vprašamo po *mogoči* vlogi te misli v družbi, je vprašanje sociološko. Enako velja za vprašanje, kako *bi* ta misel funkcionirala v takih ali drugačnih človeških in družbenih situacijah. Implicitna predpostavka vseh teh vprašanj je vnaprejšnja določitev slehernega mišljenja kot funkcionalnega, kot načesa, kar je mogoče za to ali ono v bivajočem uporabiti — torej v najširšem pomenu kot orodje za nekaj. Vendar ta vnaprejšnja določitev ni izšla iz premisleka, ki bi pokazal, da je *vsako mišljenje nujno funkcionalno za nekaj v bivajočem*.

1. b) Tega vprašanja pa tudi ni mogoče razumeti kot vprašanje, kakšen je pomen kot družbena vloga in funkcija Heideggerjevega mišljenja *za to mišljenje samo*, kako ono samo gleda oziroma vidi svojo *družbeno* funkcijo in vlogo. Mišljenje biti je namreč takega značaja, da v njem sploh še *ni mogoče* vprašanje njegove vloge ali funkcije v družbi, torej za nekaj bivajočega; na to vprašanje torej sploh ne more odgovoriti, če naj ostane sebi zvesto. To bo razvidno iz nadaljevanja.

2. Neprimernost naslova teme za Heideggerjevo misel izvira v tem, da je naslov v celoti zasidran v »tradicionalni« filozofiji. Za »tradicionalno« filozofijo je ta naslov lahko smiseln, ne more pa biti v istem pomenu smiseln za Heideggerjevo misel, če upoštevamo, da je Heidegger na neki način zapustil *horizont* te filozofije. »Tradicionalna« filozofija se je namreč po eni svoji bistveni plati vedno iztekla v tak ali drugačen humanizem. Bistvo teh različnih humanizmov je bilo vedno določeno po jedru same filozofije — metafiziki — torej po načinu, kako je razložila bivajoče kot táko v celoti in s tem vsakokrat tudi bistvo človeka. V skladu s to razlago je šlo potem vsakemu humanizmu za nekakšno *osvoboditev* tako razloženega človeka že od Platonove *paideia* dalje, ki pomeni sprostitev človeka iz okovov votline za gledanje prave, vse omogočujoče luči. To je tedaj pomen in naloga *filozofije*. Vsem humanizmom je skratka šlo za sprostitev človekovih možnosti, za zagotovitev njegovega pravega življenja. Ta sprostitev se je kazala kot oblikovanje »nravnosti«, kot odrešitev nesmrtne duše, kot razvitje ustvarjalnih človekovih sil, kot doseganje uma, kot postajanje osebnosti, kot zbujanje čuta za skupnost, kot nega telesa itd.; ali pa kot povezanost nekaterih, ali vseh teh določil oziroma humanizmov. To ni preteklost, dogaja se še danes in je jedro vsake antropologije. V luči tega, tako določenega humanizma, izvirajočega iz metafizike, se nam *lahko* pokaže vprašanje *pomena* v naslovu te teme kot vprašanje o družbeni vlogi in funkciji, če razumemo ta naslov *v filozofskem*, ne pa prej omenjenem sociološkem pomenu. Filozofski pomen tega pa je *humanizem*, ki je zasnovan na taki ali drugačni razlagi bivajočega kot takega v celoti. »Naj bodo vrste humanizmov še tako različne po cilju in osnovi, po načinu in sredstvih uresničenja, po obliki svojih naukov; vsi so si edini v tem, da določajo humanost humanega človeka [Humanitas des homo humanus] glede na neko že utrjeno razlago narave,

zgodovine, temelje sveta [des Weltgrundes], torej bivajočega v celoti.« (Platons Lehre v. d. W. str. 63.) Ta razlaga po Heideggerju vsebuje vedno neko razlago bistva človeka: »Prvi humanizem, namreč rimski, in vse vrste humanizma, ki so nastale od takrat do danes, predstavljajo kot samo po sebi razumljivo najsplošnejše ‚bistvo' človeka. Človek velja kot animal racionale. Ta določitev ni le latinski prevod grškega *zôon lógon éhon*, temveč metafizična razlaga. Ta določitev bistva človeka ni napačna, je pa pogojena po metafiziki.« (Platons Lehre v. d. W., str. 64—65.)

Iz vsega tega moremo napraviti tale sklep: Da bi bil naslov teme za Heideggerjevo misel smiseln, je treba »predmet« razumeti v smislu »*fenomenološki tematični predmet*«. Namesto o pomenu kot o družbeni vlogi in funkciji Heideggerjevè misli v določeni družbi pa bi bilo v okviru nje same mogoče govoriti le o *pomenu* te misli v usodno-zgodovinskem dogajanju Evrope v njeni dvainpoltisočletni zgodovini.

Ko Heidegger ugotavlja, kaj je filozofija, se vrača v zgodovino mišljenja do Herakleitovih časov. Ob tem vprašanju ugotavlja, da je takó *način* vprašanja kakor tudi tisto, *po čemer* vprašuje, grškega izvora. Brez te zgodovinske dimenzije ni mogoče ničesar zanesljivo opredeliti — še najmanj filozofijo. Tu je torej Heidegger dobil oporo in smer za svojo opredelitev filozofije. Oporo mu daje sama beseda *philosophia* s svojim nastankom pri starih Grkih. Besedo *philosophia* je speljal Heidegger nazaj na besedo *philósophos. Anèr philósophos* je tisti (človek, mož), ki ljubi *tò sophón*. Pomen besede sophón vidi Heidegger v Herakleitovi lastni razlagi in pomeni *Hèn Pánta, Eno (je) vse*. To Eno razlaga kot tisto, v čemer je *vse* — kar pomeni vse bivajoče — združeno. Eno pomeni tisto, kar vse zedinjuje. To, kar pa *je vse*, kar bivajoče zedinjuje, to Eno, pomeni bit. To pomeni vse *bivajoče v biti* ali *bit bivajočega*. Bit bivajočega je spravljala Grke v čudenje. Od vsega čudnega se jim je zdelo to najbolj čudovito. Da bi dosegli to vse zedinjujoče Eno, so se nekateri namenoma odpravili na pot k njemu. To svojo težnjo so razumeli kot ljubezen *(philein)*, določeno po erosu. Ta *težnja* za tistim vse zedinjujočim, Enim, bitjo bivajočega, postaja s tem *philosophia*. (Heidegger: Was ist das — die Philosophie?, str. 21, 22, 23; glej prevod: Problemi, št. 29.)

Bistvo vse filozofije vidi torej Heidegger kot težnjo po biti bivajočega, ki se kaže kot nenehna pot k nji. Pot k biti bivajočega pa vidi Heidegger določeno po biti sami iz »*odnosa*« biti do bistva človeka, kot tistega najosnovnejšega »odnosa«. Tako so tudi »zablode« s te poti (kasneje bomo videli, da so te »zablode« metafizika v svojih zgodovinskih razlikah) določene s tem »odnosom«, ki ga Heidegger pojmuje kot usodnost biti. To usodnost razlaga kot zgodovinskost »odnosa« biti do bistva človeka, ki je tubit. Človek nenehno ek-sistira (samo človek je ek-sistenten) v tem »odnosu«. Če pa ta »odnos« *namenoma* prevzame in tematizira ter to tematizacijo razvija, če v tem »odnosu« posluša pri-govoru biti in če temu pri-govoru od-govarja (pomeni ustreza in odgovarja) ter to od-govornost prinaša do besede, ji dá spregovoriti, tedaj filozofira tj. misli resnico biti. Filozofija je po Heideggerju od-govornost pri-govoru biti bivajočega. (Glej Heidegger: Was ist das — die Philosophie str. 43.)

Tu smo v jedru Heideggerjevega mišljenja biti. Bit, oziroma razlika *bit — bivajoče*, se izroča mišljenju kot njegov »tematični predmet«. »Predmet« tega mišljenja — bit — se temu mišljenju zgodovinsko — usodno izroča iz »odnosa« bit — bistvo človeka, torej v tubiti. *Metoda* tega mišljenja je dopuščanje biti, da govori, kot se pač v »odnosu« do bistva človeka — torej ek-sistirajoči tubiti — *sama kaže*. To pa pomeni odklanjanje vseh od drugod vzetih mnenj in dozdevnih absolutno gotovih dognanj o tem. Vse, kar naj v tej misli velja, se mora neposredno izkazati (legitimirati) na tem *kazanju*. To je jedro fenomenološke metode. *Pomen* tega mišljenja, njegova »naloga«, je po Heideggerju v tem, da prinese do besede, da vedno znova prinaša do besede pomen biti, ki se mu razkriva v odprtosti, katera biva kot neskritost, kot resnica biti. Pomen biti pa je usodno zgodovinski. V nji je združena in iz nje izhaja zgodovina sveta. Svet je luč, razsvetljava, odprtost biti. Svet Heideggerju ni kaj bivajočega, ker je sleherno bivajoče že znotraj-svetno. Svet je dimenzija odnosnosti in pripada bistvu človeka, razumljenega kot tu-bit. Svet je Tu (od) biti. S tem je o Heideggerjevi misli tako rekoč že »vse« povedano. Preroški mrak tega se bo morda deloma razjasnil z nekoliko podrobnejšo osvetlitvijo posameznih elementov.

Oris *metode* Heideggerjevega mišljenja bi mogel olajšati vpogled v vsebinska vprašanja tega mišljenja, ki jih bom obravnaval kasneje. Metode svojega mišljenja Heidegger posebej ni izčrpno obravnaval. Največ je o metodi neposredno povedal v uvodu k svojemu temeljnemu delu »Bit in čas« (Sein und Zeit, v nadaljevanju S. u. Z.). V drugih delih le redkokdaj omenja metodo. Pri poskusu, da bi orisali Heideggerjevo metodo mišljenja, naletimo na težavo, ki je v tem, da te metode vsebinsko ni mogoče ločiti od mišljenja kot nekakšno logiko, kot kak vnaprejšnji organon, ki ga potem mišljenje uporablja. Ta neločljivost metode in mišljenja ima svoj izvir v tem, da metoda in mišljenje *nista dvoje*, temveč pravzaprav *eno*.

Heideggerjeva metoda je *fenomenološka*. Fenomenološko metodo je vsestransko razvil E. Husserl. Znano je, da je bil Heidegger Husserlov učenec. Svojo metodo dolguje njemu. To je sam opisal takole: »Naslednje raziskave (misli na S. u. Z., op. U. I.) so postale mogoče le na temelju, ki ga je položil E. Husserl, čigar ‚Logične raziskave' pomenijo prodor fenomenologije.« (S. u. Z. uvod str. 38.) Jedro Husserlove metode je zahteva: *»k stvarem samim«* in *»redukcije«*. Husserl sam je takole na kratko formuliral svojo metodo: *»Ob principu vseh principov: da je vsak izvirno [originär] dajoči se zor [Auschaung] pravi izvir spoznanja*, da je treba *vse*, kar se nam *izvirno [originär] v »intuciji« daje* (tako rekoč v svoji telesni dejanskosti), *kratko malo vzeti, kakor se pač daje*, seveda pa tudi *le v mejah, v katerih se daje;* ob tem principu nas ne more zavesti nobena teorija, ki bi si jo mogli zamisliti. Sprevidimo pač, da more vsaka njena resnica [te teorije] sama zopet črpati le iz izvirnih danosti. Vsaka izjava torej, ki ne dela ničesar drugega, kot da z golo eksplikacijo in natančno primernim pomenom izraža te danosti, je resnična, *absoluten začetek*, kot smo rekli v uvodnih besedah tega poglavja, v pravem pomenu poklicana za utemeljevanje, *princip.«* (Husserl: Ideen zu einer reinen Phänome-

nologie und phänomenologischen Philosophie I., str. 52.) To torej pomeni, da je treba tisto, kar je dano neposredno v izvirnem zoru, upoštevati kot táko, kakor se pač kaže. Z drugimi besedami pomeni to: pustiti mu biti v tem, *da je* in *kakó je*, ter obojemu najti pravo besedo. To vključuje drugi bistveni moment te metode: redukcijo, metodo izključevanja, postavljanja v oklepaje. Husserl je to takole opisal: »Naš namen je odkritje novega znanstvenega področja, in sicer takega, ki ga dobimo *z metodo* postavljanja v oklepaje, toda z določno omejitvijo. To omejitev označimo z eno besedo. *K bistvu naravne usmerjenosti pripadajočo generalno tezo postavimo iz akcije*, vse, kar ona v ontičnem pogledu zajema, postavimo z eno potezo v oklepaje: *torej ves ta naravni svet*, ki je nenehno ‚za nas tu', ‚navzoč', in ki bo vedno tu ostal kot zavestna ‚dejanskost', čeprav ga damo v oklepaje.« (Prav tam, str. 67). »Torej, *vse na ta naravni svet nanašajoče se znanosti*, čeprav so še tako trdne, čeprav jih še tako občudujem, čeprav sploh ne mislim, da bi jim v čemerkoli ugovarjal, *izključim, ne uporabim absolutno ničesar, kar v teh znanostih velja. Niti enega samega stavka iz teh znanosti, naj bi bil še tako popolnoma evidenten, si ne prilastim, nobenega ne prevzamem, nobeden mi ne da kake podlage* — pač seveda, dokler je razumljen takó, kot se sam v teh znanostih daje, kot resnica *o dejanskosti* tega sveta.« (Prav tam, str. 68.) To dvoje pomeni Husserlu *normo* fenomenologije: »*Ne prisvojiti si ničesar razen tistega, kar je nam v zavesti sami*, v čisti imanenci, *bistveno razvidno*.« (Prav tam, str. 142.) Sistematična izpeljava nauka o vseh fenomenoloških redukcijah je bila Husserlu zelo pomembna in jo je tudi vsestransko izpeljal.

Mogli bi reči, da je to obris *formalnega pojma* Husserlove fenomenološke metode. Formalnega zato, ker doslej še nismo določili tisto, *kar se*, oziroma *naj se* »izvirno v intuiciji daje« in fenomenološko analizira. Pri Husserlu so to doživljaji, kot so neposredno dani v zavesti in jih je mogoče fenomenološko analizirati glede *njihovega pomena*. Ta pomen v svoji totaliteti pa je vse, kar je, to je svet, v katerem se vse bivajoče razplasti na različne regije (narava, človek, zgodovina itd.). Na osnovi fenomenološke analize *pomena* teh neposredno danih izvirnih zavestnih vsebin je prišel Husserl do *sveta* kot *totalitete pomena*, v katerem je vse bivajoče razplasteno na posamezne regije. Na vsako táko regijo se nanaša *posebna materialna ontologija kot osnova* empiričnih znanosti iz tega področja oziroma regije. Naloga te materialne oziroma regionalne ontologije je odpiranje neposredno razvidnih bistvenih odnosov te regije. Vse regionalne oziroma materialne ontologije pa zajema in *utemeljuje formalna ontologija*, ki zasnavlja kategorije predmetnosti, oziroma stvar-nosti sploh, torej bivajočega kot takega. Formalna ontologija je torej zamišljena kot temeljno filozofsko delo postavljanja in odpiranja temelja za vse drugo regionalno-ontološko in znanstveno raziskovanje. Formalna ontologija je za Husserla transcendentalna filozofija in torej temelj vseh znanosti. Če pa to je, in če to tudi zares naj bo, postane razumljivo, zakaj so potrebne redukcije, zakaj si fenomenološka analiza ne sme prisvojiti nobenega stavka iz nobene znanosti, pa čeprav bi se zdel še tako trden. To je nujno zato, ker tisto, kar utemeljuje vse znanosti (formalna ontologija), ni mo-

goče utemeljiti s tistim in iz tistega, kar naj bo utemeljeno (znanosti), skratka: streha ni temelj hiše. Ta Husserlova usmerjenost v znanosti in utemeljevanje znanosti je očitna. Zato je tudi označil fenomenologijo kot »prvo« filozofijo. (Glej Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I., str. 151, 10—15.)

Na videz je Heidegger v celoti sprejel to Husserlovo metodo. Heidegger tudi govori o »fundamentalni ontologiji«; to bi moglo zavesti v istenje tega s Husserlovo »formalno ontologijo«. To pa bi bilo površno in zmotno. Da to sploh ni mogoče, in da ti dve imeni označujeta bistveno različne stvari, se bo pokazalo iz nadaljevanja.

Fenomenologija je Heideggerju *način dostopa* k tistemu, kar je tema ontologije. »Fenomenologija je način pristopa k tistemu, kar naj bo tema ontologije in izkazovalen način opredelitve le-tega. *Ontologija je mogoča samó kot fenomenologija*«. (S. u. Z., str. 35.) Heidegger je torej omejil fenomenologijo, ki pomeni le pojem metode, na filozofijo. Še več: »Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, izhajajoča iz hermenevtike tubiti, ki je kot analitika *eksistence* ugotovila konec vodila vsega filozofskega vpraševanja tam, od koder le-to *izvira* in kamor se zopet *vrača*.« (S. u. Z., str. 38.) Z orisom tistega, kar je tema Heideggerjeve »ontologije«, bo orisan tudi Heideggerjev odmik od Husserla tako glede metode kakor glede celotne koncepcije.

Svojo metodo je orisal Heidegger s tem, da je razložil pomen besede »fenomenologija«. Ta beseda, če jo vzamemo površno, zveni podobno kot druge formalno sorodne sestavljenke, npr. sociologija, psihologija, fiziologija itd. Te besede označujejo vsebinski predmet neke znanosti (logija) in imenujejo to znanost sámo po njenem predmetu: družbi, človeški psihi, organskem fizisu itd. V nasprotju s tem pa beseda fenomenologija ne pomeni znanosti o fenomenu takó, da bi bil s tem že imenovan njen tematični predmet. Fenomenologija torej ne imenuje svojega predmeta (kot podobna imena socio-, psiho-, fizio- itd), niti ne označuje kakršne koli vsebinskosti. »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 tavtološki izraz ‚deskriptivna fenomenologija'.« (S. u. Z., str. 35.) Ker je tako, fenomenologija ne pomeni kakega »stališča« ali »smeri« in to tudi nikoli ne more biti, če je prav razumljena.

»Fenomenologija« je sestavljena iz dveh besed in sicer: »fenomen« in »logos«. Fenomenološka analiza bistva fenomena in bistva logosa mora zato pokazati sámo bistvo fenomenologije kot metode. »Grški izraz *phainómenon*, na katerega se nanaša termin ‚fenomen', je izveden iz glagola *phainesthai*, kar pomeni: kazati se; *phainómenon* zato pomeni: to, kar se kaže, to Kažoče-se, to Očitno; glagol *phainesthai* je medialna oblika od *phaino*, spraviti na dan, postaviti na svetló; *phaino* spada k osnovi *pha-* kot *phos*, svetloba, svetló, 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]«. (S. u. Z., str. 28.) Fenomeni so torej celotnost

tistega, kar je že ali pa more biti razodeto. Grki so to imenovali tudi bivajoče, *tà ónta*. Mogoče je, da se bivajoče kaže tudi kot táko, kakršno ni. To se imenuje *videz* in pri Grkih pomeni fenomen tudi videz, nekaj, kar se táko kaže, vendar v resnici to ni. Toda oba pomena fenomena: kot to, kar se sámo po sebi kaže, in kot videz sta med seboj povezana. Samo kolikor se nekaj namreč sploh kaže oziroma hoče kazati, se more kazati kot nekaj, kar to ni, kar je le videz. V videzu je torej že vključen pomen kazanja sebe. Heidegger imenuje fenomen kot videz le privativno modifikacijo fenomena. Ta odnos med izvirnim pomenom fenomena in fenomenom kot videzom je pomemben za razrešitev mnogih navideznih problemov v filozofiji. Pri analizi fenomena je šel Heidegger v nadrobnosti, ki jih tukaj ne bi vseh našteval. Omenil bi le analizo pomena *pojava* in *pojavljanja* v odnosu do izvirnega pomena fenomena, ker mislim, da je razumevanje tega odnosa bistveno. Pri človeku npr. se pojavi vročina, v tem pojavu se *javlja* nekaj, kar sámo ni vidno (npr. neka telesna motnja). Tudi možnost pojavljanja kot javljanja je osnovana na izvirnem pomenu fenomena kot tistega kar-sebe-po-samem-sebi-kaže. Pojavljanje je *javljanje* nečesa, kar se sámo ne kaže, po nečem, kar se kaže, torej po izvirnem fenomenu. Pojavljanje torej predpostavlja kazanje-sebe, pojav predpostavlja izvirni fenomen. Pojav sam je dvoznačen in pomeni enkrat tisto, kar se sámo *ne kaže* in se javlja le po nečem drugem, in drugič tisto, kar se sámo kaže *le* takó, da se *v njem* javlja ono prvo, ki se sámo ne kaže. Fenomen pa smo rekli, da je tisto, kar-sebe-po-samem-sebi-kaže. Če upoštevamo še tisto, kar je bilo rečeno o fenomenu kot videzu, imamo tu štiri bistveno različne pomene. Če vse te različne pomene označimo kot pojav ali fenomen, zaidemo v nerazrešljivo zmedo. Izvirno torej fenomeni nikoli niso pojavi, *vsak* pojav pa je mogoč in utemeljen v izvirnem pomenu fenomena. Velika zmota je, če kdo fenomen razume kot pojav, ter na tej osnovi »kritizira« fenomenologijo, in to marsikdaj počnejo. Še večja je zmota tedaj, če ta kot pojav razumljeni fenomen izenačimo s pomenom golega videza. Zmota je vse to zato, ker pri tem ne razločimo teh enostavnih razlik in mešamo med seboj te štiri bistveno različne pomene. Iz izvirnega fenomena kot tistega, kar-sebe-po-samem-sebi-kaže, nadalje sledi, da *načelno ne* more biti česa »za« njim, kar bi bilo »nespoznavno«; kot nekakšen »drugi svet«, ki bi bil temu fenomenološkemu osnova. »Za« fenomeni fenomenologije »ne stoji absolutno nič«, sami fenomeni pa morejo biti prikriti, vendar to še ne pomeni »nespoznavni« ali kakorkoli »za fenomenalnim«. (Glej S. u. Z., str. 36.) Vsi dolgotrajni in pusti prepiri o tem, ali je to, kar nam je neposredno dano, »zgolj fenomen«, ali je kaj za njim (tako imenovani problem dualizma ali monizma v filozofiji); vprašanje spoznavnosti ali nespoznavnosti »objektivnega sveta«, kar je že Kant imenoval škandal filozofije, vse to in kar je še podobnih navideznih »problemov« odpade ob vpogledu v enostavno bistvo fenomena, videza in dvojnega pomena pojava.

Če pri tem pojmu fenomena kot tistega, kar-sebe-po-samem-sebi-kaže ostane, nedoločeno KAJ je tisto, kar naj se tako kaže, tedaj gre po Heideggerju za formalni pojem fenomena. Če pa s fenomenom mislimo kar koli empirično bivajočega, kar se običajno imenuje fenomen (ali tudi pojav),

npr. blisk in grom, tedaj je to vulgarni, ne fenomenološki pojem fenomena. O Heideggerjevem fenomenološkem pojmu fenomena bomo govorili kasneje.

Izvirni pomen *logosa* je opredelil Heidegger kot *govor* (Rede). Kaj pomeni logos, se zato lahko razjasni iz analize pomena govora. »*Lógos* kot govor pa pomeni toliko kot *deloũn*, razodevati to, o čemer se v govoru ‚govori' [o čemer je v govoru ‚govor']. *Aristoteles* je to funkcijo govora določneje ekspliciral kot *apophaínesthai*. *Lógos* nekaj pokaže (phaínesthai), namreč to, o čemer se govori, in sicer za govorečega (medij), oziroma za med seboj govoreče. Govor ‚pokaže' apò . . . tisto, o čemer se govori. V govoru *(apóphansis)*, kolikor je pristen, naj bi se tisto, kar se govori, črpalo iz tistega, o čemer se govori, tako da govoreče posredovanje v svojem izrečenem razodene in napravi drugemu dostopno tisto, o čemer govori. *Lógos* kot *apóphansis* ima táko strukturo.« (S. u. Z., str. 32.) Heidegger seveda ne misli, da ima vsak govor tak značaj. Obstajajo še drugi modusi govora. Opredelitev logosa kot *takó* razumljenega govora ima Heidegger za osnovno. Vse druge opredelitve logosa (kot vemo, ima logos zelo mnogo pomenov), temeljijo po Heideggerju v logosu kot govoru v opisanem pomenu.

Iz tega, kar je Heidegger povedal o govoru, vidimo, da gre res za pristen opis tistega kar-sebe-po-samem-sebi-kaže. Govor kot opis fenomena, kakršen sam po sebi je, brez konstrukcij, dedukcij, indukcij, računov, preračunavanj in tradicionalnih uveljavljenih mnenj, je vsa fenomenološka metoda S. u. Z., v kateri je dana interpretacija eksistencialnih struktur tubiti — *eksistencialov*. Fenomenologija kot metoda pomeni torej: razodevati fenomene. »Fenomenologija torej pove: *apophaínesthai tá phainómena:* to, kar se kaže, pokazati v njem samem tako, kakor se sámo od sebe kaže. S tem pa ne pride do izraza nič drugega kakor zgoraj formulirana maksima: ‚K stvarem samim!'« (S. u. Z., str. 34.) Treba je poudariti, da tu ne gre za gledanje s telesnimi očmi, in tudi ne za kako nečutno, čisto zaznavanje nečesa navzočega v njegovi navzočnosti. Gre za *eksistencialni pomen vida*, pri katerem je ohranjena zgolj tista obča lastnost čutnega gledanja, ki dela njemu dostopno bivajoče neprikrito dostopno. »Tradicija filozofije pa je že od začetka primarno usmerjena v to ‚gledanje' [kot čutno, telesno gledanje — op. U. I.] kot način dostopa k bivajočemu in biti. Da bi se obvarovali zveze z njo, moremo vid in gledanje tako daleč formalizirati, da je s tem dobljen univerzalni termin, ki označuje vsak dostop k bivajočemu in k biti kot dostop sploh.« (S. u. Z., str. 147.) Podobno velja tudi za izraz *»kazanje«*, in še za mnogo drugih podobnih izrazov.

Omenil sem že, da razločuje Heidegger vulgarni, formalni in fenomenološki pojem fenomena. Zato bi mogli reči, da je tudi pojem fenomenologije, fenomenološke metode, kot je bila doslej prikazana, formalen. Da bi se Heideggerjevemu mišljenju približali, moramo orisati tisto, kar dá temu formalnemu pojmu fenomenologije neko »vsebino«. Specifični pomen te metode postane namreč viden šele iz *tistega, kar naj bo opisano.*

Prej naj še orišem odnos fenomenologije kot metode do logike in dialektike. Iz vpogleda v bistvo fenomenološke metode je očitno, da po Heideggerju ta metoda nima nič skupnega z logiko ali dialektiko, prav tako pa tudi ni usmerjena proti njima. Logika in dialektika sta za fenomenologijo kot metodo irelevantni. Prav tako ne gre pri tem za kako povzemanje dialektike v fenomenološko metodo, ki bi imela tu vlogo nekakšnega »momenta«. V okviru fenomenološkega mišljenja, oziroma bistvenega mišljenja, kot ga često imenuje Heidegger, logika in dialektika sploh ne moreta biti več *merilo*, zadnja instanca resničnosti izrečenega. Še več, logika in dialektika se morata zlomiti na področju fenomenologije, če se te metode zvesto držimo *v vseh pogledih*, kajti *tedaj nam je edino merilo tisto kar-sebe-po-samem-sebi-kaže, in temu edinemu iščemo primeren izraz*, ne glede na vse drugo. Pri tem pa pridemo do točke, ko smo prisiljeni odreči pokorščino logiki in prav tako dialektiki, ker se gibljemo v tistem, kar je prvotnejše od obeh. To prebitje horizonta logike in dialektike opiše Heidegger kot *skok* v področje, po katerem sta logika in dialektika šele mogoči. To imenuje Heidegger tudi *sestop v temelj* in o tem bomo še govorili. Prav zato, ker se to bistveno mišljenje dogaja kot skok v temelj logike in dialektike, ju ne more povzeti vase, temveč ju mora pustiti na kraju svojega odskoka. O tem prvotnejšem področju, na katerem sta utemeljeni tudi logika in dialektika, govori Heidegger na več mestih. »Vprašanje po Niču prežema pa hkrati celoto metafizike, kolikor nas sili pred problem izvira zanikanja (Verneinung), tj. pravzaprav pred odločitev o zakonitem gospostvu ‚logike' v metafiziki.« (Was ist Metaphysik, str. 40.) »Če se torej zlomi moč razuma na polju vprašanj po Niču in biti, tedaj se s tem odloča tudi usoda gospostva ‚logike' znotraj filozofije. Ideja ‚logike' same se razkroji v vrtincu izvirnejšega vpraševanja.« (Was ist Metaphysik, str. 36.) »Kar pa se je povsod in vedno že vnaprej zaprlo zahtevam preračunavanja in kar je vendarle človeku ob vsakem času že v neki skrivnostni neznanosti bližje kot vsako bivajoče, v katerem nastanja sebe in svoje namere, lahko včasih uglasi bistvo človeka v neko mišljenje, katerega resnice ne more zapopasti nobena ‚logika'. To mišljenje, katerega misli ne le da ne računajo, temveč so sploh določene iz tistega, kar je drugo od bivajočega, imenujemo bistveno mišljenje.« (Was ist Metaphysik, str. 48—49.) To bistveno mišljenje torej pri Heideggerju ni določeno z logiko, kot velja to za računajoče in predstavljajoče mišljenje. Logika in dialektika sta merilo v predstavljajočem mišljenju, ne pa več v bistvenem mišljenju. Meja za to predstavljajoče, gospostvu logike in dialektike podrejeno mišljenje je *dvojnost*, gibanje v *relaciji* subjekt-objekt, na katero je kot pred-stavljanje omejeno. Ne more se prebiti k ENOSTI. To se jasno kaže ob vprašanju »odnosa« *biti* in *bistva* človeka. Predstavljajoče mišljenje ne more drugače, kakor da to pred-stavlja kot dvoje in vmes nekakšen odnos. Omenjeni »odnos« bom kasneje obširneje razložil. Sedaj naj navedem stavek, ki se tiče tega »odnosa« in ki hkrati omenja dialektiko. »To prevladujoče *spadanje* skupaj [Zusammen*gehören*] človeka in biti trdovratno napačno razumemo, dokler vse predstavljamo v razvrstitvah

in posredovanjih pa bodi z dialektiko ali brez nje.« (Identität und Differenz, str. 23.)

Predstavljajoče mišljenje v okviru logike in dialektike je torej ujeto v odnos subjekt-objekt. Tako npr. lahko misel: *bit pripada bistvu človeka*, pred-stavimo tako, da je eno subjekt drugemu (človek je subjekt, ki mu bit pripada kot predikat in ki jo obravnava podobno kot vsak drug objekt). Če sedaj ono misel obrnemo in rečemo: *človek pripada biti*, tedaj postane bit subjekt in človek njen predikat. To pa so znane teze iz metafizike. Heideggerju je predstavljajoče mišljenje metafizično mišljenje. Ko govori v svojem pismu »Zur Seinsfrage« o tem »odnosu« bit — človek, jasno poudarja pomen odkritja pravega izraza (logosa, kot smo ga prej opisali) za tisto, kar se fenomenološkemu gledanju kaže, kot npr. v našem primeru »odnos« bit — človek. V vseh pogledih zvest opis tistega, kar se kot pravi fenomenološki fenomen kaže, pa je zunaj dosega logike in dialektike. »Toda čemu omenjam v pismu o bistvu dovršenega nihilizma te dolgovezne in abstraktne stvari? Najprej, da bi opozoril, da izreči ‚bit' nikakor ni lažje kot govoriti o Niču; potem pa, da bi ponovno pokazal, kako neizogibno leži tu vse na pravem govoru, kar pomeni *Lógos, bistva* katerega nikoli ne more spoznati logika in dialektika, izvirajoča iz metafizike.« (Zur Seinsfrage, str. 29).

S tem končujem razmišljanje o *formalnem* pojmu fenomenologije kot metode. Prostor ne dopušča, da bi poskusil pokazati, kako se ta metoda razlikuje od drugih metod, npr. dedukcije in indukcije, logične analize in sinteze, konstrukcijskih metod itd. Zdi se mi, da je za naš namen poglaviten odnos fenomenološke metode do logike in dialektike, ki sem ga skušal globalno orisati.

V nadaljevanju bom obravnaval specifično »aplikacijo« — če je ta izraz sploh dopusten — Heideggerjeve fenomenološke metode. Ta »aplikacija« se imenuje *eksistencialna hermenevtika tubiti. Specifični pomen in značaj* fenomenološke deskripcije kot metode eksplikacije biti tistega bivajočega, ki je na način tubiti, more biti določen vedno po bistvu biti same. Specifičnega značaja te metode zato ni mogoče obravnavati ločeno, v neki formalno-abstraktni obliki. Gre torej za to, da poiščemo tematični predmet Heideggerjevega mišljenja, tisti fenomen, ki naj ga fenomenološka analiza pokaže. Fenomen, ki ga je treba najprej in namenoma pokazati, pa je po Heideggerju tisti, ki ostaja sicer vedno najbolj prikrit, čeprav pripada tistemu, kar se sicer najčešče kaže.

Omenil sem že, da vidi Heidegger bit bivajočega kot tisto, k čemur je na poti vsa filozofija. *Gre torej za ponovno postavitev vprašanja, kaj pomeni bit.* Toda kje naj iščemo bit? Kamorkoli usmerimo pogled, povsod naletimo le na bivajoče, nikjer ne bomo našli biti. Kljub temu pa *vsi kot ljudje* že vedno živimo v vnaprejšnjem razumevanju biti, vsi nekako že vnaprej, pred vsako teorijo in prakso razumemo, kaj pomeni besedica JE, čeprav to predteoretično razumevanje biti ni teoretično tematizirano. Prav na podlagi tega, ker že smo v razumevanju pomena biti, nam je omogočen odnos do bivajočega kot odnos. *Postavlja se torej vprašanje o pomenu biti.* Odgovarjanje na to vprašanje izhaja iz tega predteoretičnega razumevanja

biti in ga skuša izreči. Kako razume to vprašanje tradicionalna, z metafiziko dolcčena filozofija, in kaj je za Heideggerja metafizika, bomo videli kasneje.

To naše vedno že vnaprejšnje razumevanje tistega, kar bit pomeni, to predteoretično razumevanje pomena biti je torej osnovni *fakt* Heideggerjevega mišljenja, tisto, kar se kaže bistvenemu mišljenju in čemur je treba poiskati ustrezen izraz, kar je treba »spraviti do besede«, kot pravi Heidegger. To je torej tisto, kar je najbližje in ostaja prav zato najbolj daleč, najbolj skrito onemu v bivajočem izgubljajočem se odnosu, ki pa je kot tak šele omogočen s tistim, kar njemu samemu ostaja prikrito. »Pomen *biti* nam mora biti zato že na neki način dostopen. Omenili smo: zmeraj se že gibljemo v nekem razumevanju biti [Seinsverständnis]. Iz njega raste izrecno vprašanje po pomenu biti in tendenca, da bi postalo [to razumevanje] pojem. ... *To povprečno 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 danega razumevanja biti je sama pozitiven fenomen, ki ga je treba pojasniti.« (S. u. Z., str. 5.) Ker smo torej *kot ljudje* že vedno v tem razumevanju biti, ker gre tu prav za nas vse, pomeni to: *človek* vedno že razume pomen biti, *človek* se vedno že drži in zadržuje v tem razumevanju biti. Ker smo rekli, da brez *razumevanja* pomena besedice JE, brez razumevanja pomena biti, brez nenehnega bivanja v tem razumevanju ni nobenega odnosa do bivajočega kot odnosa, pomeni to, da je človekovo zadrževanje v pomenu biti njegova najosnovnejša dimenzija, v kateri nahaja sebe v »odnosu« do biti. Za označitev te najosnovnejše človekove dimenzije, ki je pojmovana kot »bistvo« človeka (saj smo rekli, da brez te dimenzije ni nobenega odnosa do bivajočega) je uporabljen izraz *tubit* (Dasein). Tubit je torej horizont »odnosa« do biti (tu-bit) kot tistega vnaprejšnjega razumevanja pomena biti. »Bistvo«* tubiti je torej ek-sistiranje v *pomenu biti*, to je ek-sistentno »bistvo« človeka, ki pripada samó človeku kot človeku. Ek-sistenca pomeni torej nenehno prebivanje v tubiti kot »odnosu« do biti. Ker je tubit horizont pomena biti, more po Heideggerju tematizacija ek-sistencialnih struktur tubiti odpreti tisto območje, v katerem se vprašanje pomena biti šele prav zastavlja. Tematizacija eksistencialnih struktur tubiti poteka kot eksistencialna hermenevtika tubiti. *To pomeni, da je eksistencialna hermenevtika tubiti p r i p r a v a za vprašanje o pomenu biti, sproščanje horizonta, v katerem se vprašanje pomena biti sploh šele more zastavljati.* S tem pa je najdeno tisto eksemplarično bivajoče, ki je lahko vodilo vprašanja o pomenu biti. Tubit namreč vedno že nekako razume sebe v svoji biti. To je tisto razumevanje pomena biti, v katerem kot ljudje *vedno že smo*. Eksistencialna analitika tubiti odpira horizont vprašanja o pomenu biti zato, ker je to bivajoče (tubit) sámo pričujoče v biti. Ko eksplicira svojo bit, odpira s tem pogled v pomen biti. Prednost ima to bivajoče (tubit) zato, ker se more presvetliti v svoji

* »Bistvo« — »Wesen« — tu ne pomeni essentiae. Heidegger misli »Wesen« iz »Sein«. »Bistvo« pomeni tedaj »bitstvo«.

biti. To bivajoče, ki smo vedno že mi sami, je tubit, to je táko bivajoče, ki *je* na način tubiti. »Izdelava vprašanja biti torej pomeni: napraviti neko bivajoče — vprašujočega — prozorno v njegovi biti. Vpraševanje tega vprašanja je kot modus *biti* nekega bivajočega sámo bistveno določeno po tistem, po čemer se v njem vprašuje — po biti. To bivajoče, katero smo vsakokrat mi sami, in ki ima med drugim bitno možnost vpraševanja, bomo terminološko zapopadli kot *tubit* [Dasein]. ... Bistvena prizadetost tega vprašanja od njegovega Vprašanega spada k najbolj lastnemu pomenu vprašanja biti.« (S. u. Z., str. 7, 8.) Tubit ne razume le svoje biti, temveč tudi bit vsega drugega bivajočega. V tem pomenu je ontično-ontološki pogoj vseh ontologij. Zato lahko eksistencialna analitika tubiti velja kot »fundamentalna ontologija«. Eksistencialna analitika biti tistega bivajočega, ki je na način tubiti, pa zahteva poseben prijem, način dostopa in tega smo imenovali eksistencialna hermenevtika. Beseda hermenevtika je grškega izvora, *hermeneutikè téhne*, in pomeni spretnost tolmačenja. Mogli bi reči, da je to način razlaganja nečesa iz njega samega tako, da postane to drugemu dostopno takó kot tistemu, ki razlaga. Razlagajoči je tedaj medij, ki se v to sam izroča, in ki naredi nekaj vidno, kar je sicer prikrito. V našem primeru to pomeni, da mora biti način dostopa in razlage v eksistencialni analitiki tubiti izbran takó, da se to bivajoče sámo pokaže iz sebe táko, kot se *najčešče nahaja v svoji vsakdanjosti*. Eksistencialna hermenevtika bi bil tedaj tak dostop k eksistencialnim strukturam tubiti, ki kot opis teh struktur dopušča in omogoča, da se te strukture izločijo in postanejo v tem opisu in po njem dostopne drugim; in sicer strukture *povprečne vsakdanje tubiti*, tiste ki *smo* mi sami najčešče, o kateri more vsak reči: tako jaz *sem*. Pri tem nikakor ne gre za »jaz«, za »subjekt«, temveč za SEM. Tega so v vsej prejšnji ontologiji takoj preskočili, namesto njega pa so eksplicirali célo shematiko subjekta. To je npr. celotna struktura transcendentalnega subjekta, oziroma subjektivitete* subjekta pri Kantu. Razvita polnost Heglovega absolutnega duha je dialektično razvijajoča se shematika subjektivitete jaza, subjekta, oziroma duha. Obravnavanje subjektivitete subjekta se začenja pri Descartesu, ker je od njega naprej subiectum primum philosophicum. V nasprotju s tem torej Heideggerju ne gre več za subjekt, jaz, tudi ne za subjektiviteto subjekta, temveč za *bit* subjekta; Heidegger se ustavlja pri Descartesovem SUM (po naše SEM) v njegovem temeljnem stavku: ego cogito ergo sum (mislim, torej sem). Misleci po Descartesu so se gibali v okviru *ego cogito;* to velja tudi še za Husserla, kolikor obravnava čiste kogitacije in čisti jaz, čeprav ta jaz pri Husserlu ni več tog, nespremenljiv in vnaprej dan, kot npr. pri Kantu ali tudi pri Heglu, temveč je izrazito prožen. Heideggerjeva eksistencialna analitika kot hermenevtika eksistencialnih struktur tubiti pa kaže *»ontološke«* strukture tega SUM (biti tubiti) in sicer *najprej* tistega vsakdanjega povprečnega modusa SUM. Te »ontološke« eksistencialne strukture se imenujejo *»eksistenciali«*. S tem hoče Heidegger jasno in do-

---

* *Subjektiviteta* subjekta je shematika subjekta, je *celotna strukturiranost* subjekta.

ločno poudariti, da tu *ne* gre za ontične strukture kakega bivajočega (čeprav je to bivajoče subjekt), da ne gre za ugotavljanje kakih občih ontoloških lastnosti bivajočega kakršne koli vrste, ki so vedno *kategorije*, temveč prav za »ontološke«, ali bolje »fundamentalno-ontološke« *eksistencialne* strukture onega SUM kot biti tubiti. Iz tega je morda mogoče jasneje sprevideti, da eksplikacija eksistencialnih struktur *vsakdanje povprečne* tubiti nima nobenega odtenka kakega vrednotenja te povprečne tubiti. Načini, modusi tega Descartovega SEM, torej biti tistega bivajočega, ki JE na način tubiti, so tisto, kar prinaša eksistencialna analitika tubiti in kar je metafizika od Descartesa naprej vedno preskočila, ker v okviru njenega vpraševanja in njenega načina mišljenja sploh ni moglo biti vprašano, kaj šele tematizirano. Ker metafizika ni mogla priti v horizont tematizacije tubiti, zato tudi ni mogla priti do vprašanja o pomenu biti. Mogli bi reči tudi narobe: ker se ni vpraševala o pomenu biti, zato tudi ni prišla do tematizacije biti tubiti.

S tem je orisan tematični predmet S. u. Z., ki je analitika eksistencialnih struktur tubiti, kot *sproščanje horizonta vpraševanja o pomenu biti* in ki se tu pojmuje kot »fundamentalna ontologija«. Eksistencialne strukture tubiti imenuje Heidegger tudi transcendentalne prastrukture končnosti tubiti v človeku. K tem prastrukturam je usmerjen tok eksistencialne »ontologije«, zastavljen z eksistencialno analizo povprečne vsakdajnosti. (Glej Heidegger: Kant und das roblem der Metaphysik, § 43.) Izraz »fundamentalna ontologija« pa more zavajati v zmoto. O tem Heidegger često govori: »Zato vpraševanje nazaj v to skrito — če gledamo iz metafizike — išče fundament za ontologijo. Postopek v razpravi ‚Bit in čas' (str. 13) se zato imenuje ‚fundamentalna ontologija'. Vendar se to ime, kot vsako ime v tem primeru, kaj kmalu izkaže kot neprimerno. Če mislimo iz metafizike, pove sicer nekaj pravilnega; toda prav zaradi tega zavaja v zmoto; ... Imenu ‚fundamentalna ontologija' je namreč blizu mnenje, da je mišljenje, ki skuša misliti resnico biti, ne pa le resnico bivajočega, kot vsaka ontologija, tudi sámo kot fundamentalna ontologija še neka vrsta ontologije. Toda mišljenje na resnico biti je kot sestop v temelj metafizike že s prvim korakom zapustilo področje vsake ontologije.« (Was ist Metaphysik, str. 21.) Ta misel je zelo pomembna za razumevanje razlike med Husserlom in Heideggerjem. Iz osnove te misli tudi pišem izraza *»ontologija«* in *»fundamentalna ontologija«* v narekovajih vedno takrat, ko je treba z njima označiti eksistencialno analitiko tubiti kot esplikacijo vsakdanjih povprečnih struktur onega SUM, ki se odpira kot horizont vprašanja o pomenu biti. S tem narekovajem je nakazana vsa razlika, ne le med Heideggerjem in Husserlom, temveč razlika med Heideggerjem in celotno z metafiziko določeno, tradicionalno filozofijo. Prav zato, ker gre za *eksistencialne strukture onega SUM kot biti tubiti, ne gre več za strukture BIVAJOČEGA. Za vsako ontologijo kot tako pa je bistveno, da ji gre za strukture BIVAJOČEGA — bodisi v celoti, ali najvišjega oziroma prvega bivajočega.* Prav zato Heideggerjevo mišljenje že s prvim korakom zapušča horizont *ontologije*. Ker je tako, je treba sleherno Heideggerjevo misel premisliti iz *te* osnove, iz BITI bivajočega, ne

pa zgolj bivajočega. To omenja Heidegger v Pismu o humanizmu, ko govori o »fundamentalni ontologiji«. »Medtem sem sprevidel, da so morala prav ta imena neposredno in neizogibno zavajati v zmoto. Zakaj teh imen in njim prirejenega pojmovnega jezika bralci niso zopet premislili iz stvari, ki jo je treba premisliti, temveč je bila ta stvar predstavljena iz imen, zadržanih v njihovem običajnem pomenu.« (Brief über den »Humanismus«, s. 110.) Vse to navajam zato, ker se mi zdi, da se te zmote ponavljajo še danes, kar lahko onemogoči sleherni dialog s Heideggerjevo mislijo.

Z orisom tematičnega predmeta S. u. Z. je nakazana glavna vsebina tega temeljnega Heideggerjevega dela. V obravnavanje Heideggerjeve izpeljave eksistencialne analitike tubiti in v obravnavanje eksistencialnih struktur ek-sistence — *eksistencialov* — se ne bi posebej spuščal. Eksistencialov se bom dotaknil samo tam, kjer bo to potrebno za razumevanje uvodoma nakazane in v nadaljevanju obravnavane problematike.

Naj ponovno poudarim tisto, kar sem že nekajkrat omenil, ker je bistvenega pomena za razumevanje celotne Heideggerjeve misli. *Eksistencialna hermenevtika kot analitika eksistencialnih struktur tubiti je PRIPRAVA ZA VPRAŠANJE O POMENU BITI, sproščanje horizonta, v katerem se vprašanje o pomenu biti sploh šele more postavljati.* Njen primarni namen torej ni usmerjen v nekakšno novo »eksistencialistično« interpretacijo človeka in njegovih »notranjih« subjektivnih eksistenčnih (ontičnih) struktur. Še manj je njen namen kaka antropologija, pa če jo razumemo še tako filozofsko. Primarni namen analitike tubiti tudi ni humanizem v katerem koli pomenu humanizma, ker je vsak humanizem metafizično določen. Prav tako ta analitika za Heideggerja ni v katerem koli primaren pomenu *vrednotenje* takih ali drugačnih modusov tubiti, kot se često govori ob Heideggerjevih interpretacijah »povprečne vsakdanje eksistencialne strukture« tubiti in stanja brezosebnega »man«* nasproti »avtentični eksistenci«. Seveda pa *te* Heideggerjeve »fundamentalne ontologije« tudi ne moremo obravnavati kot nekakšno utemeljitev regionalnih ontologij in s tem utemeljitev znanosti tako, kakor da ta »fundamentalna ontologija« s svojim zasnavljanjem kategorij predmetnosti oziroma stvar-nosti sploh omogoča delo regionalnih (materialnih) ontologij in te potem naprej raziskovalno delo posameznih znanosti, kot smo rekli, da hoče to biti Husserlova formalna ontologija kot *»prva« filozofija*. Heideggerju nikakor ne gre več za utemeljevanje znanosti v *tem* pomenu, ker je to opustil že s prvim korakom: *z zastavljanjem vprašanja o pomenu biti. V tem je bistvena razlika med Heideggerjem in Husserlom.* To je Heidegger tudi sam povedal, ko je govoril o težavah mišljenja biti. »Ta govor [ki prinaša do besede resnico biti] se še sam popači, kolikor se mu ne posreči, da bi se trdno držal bistvene pomoči fenomenološkega gledanja in vendar opustil neprimerno namerjenost na ‚znanost' in ‚raziskovanje'.« (Brief über den »Humanismus«, s. 110.) Očitno ima Heidegger tu v mislih Husserla.

* Po naše »*se*«, ki ga rabimo npr. v zvezah: »tako *se* dela«, »tako *se* oblači« itd. Označuje neke vrste »anonimnost«.

Če gledamo torej na Heideggerjevo misel s katerega koli takega ali podobnega »aspekta«, nujno zgrešimo pravo razumevanje celotnega Heideggerjevega mišljenja. Primarni, vsako posamezno misel S. u. Z. kot eksistencialne analitike tubiti prežemajoči namen je *sprostitev horizonta za vprašanje o pomenu biti*, odpiranje fundamenta vsakega vpraševanja po biti. »Analitika tubiti mora biti torej prva skrb vprašanja po biti.« (S. u. Z., s. 16.) »Na ta način zapopadena analitika tubiti se popolnoma orientira na izdelavo vprašanja biti, ki vodi to nalogo.« (S. u. Z., s. 17.) Vsa analitika je zastavljena in izvedena samó iz tega primarnega namena. Iz tega je jasno, zakaj Heidegger noče biti eksistencialist, ki bi mu bil primarni namen analiza eksistence. Noče biti zato, ker je njegov primarni namen tematizacija pomena biti. Prav zato — strogo vzeto — tudi ne more veljati za »eksistencialnega filozofa« oziroma »ustanovitelja eksistencialne filozofije«. Še več: ker je filozofija že od Platona in Aristotela naprej določena z metafiziko, se Heidegger izogiba celo imenu »filozof« in se ima za misleca biti. Uvrščanje Heideggerjeve misli v nekakšen »enotni tok eksistencializma«, ki naj bi imel svoje zvrsti, kot npr. »teistični in ateistični« ali pa eksistencializem v pravem pomenu« (Sartrov), »eksistencialna filozofija« (Heidegger) in »filozofija eksistence« (Jaspers), so pavšalne šolske razporeditve, ki se lahko ohranijo le kot historična konvenca za orientacijo, nimajo pa globljega pomena. Najdemo pa tudi interpretacije Heideggerjeve misli, ki izhajajo iz domneve, da je eksistencialna analitika tubiti kot bistva človeka neka vrsta tradicionalno pojmovane antropologije. Taka je npr. interpretacija Heideggerja v Windelbandovi Zgodovini (knjiga II, dodatek *H. Heimsoetha* str. 302), ki ga obravnava izključno kot antropologa pod pretežnim vplivom Keirkegaarda in Nietzscheja. Poudarjen je *samó* »aspekt« eksistencialne analitike (dozdevno »antropološki aspekt«), *popolnoma* pa je izpuščen osnovni Heideggerjev namen te analitike. V varljivi luči te antropološke interpretacije eksistencialne analitike (S. u. Z.) se seveda poznejša Heideggerjeva dela (po letu 1930) pokažejo kot različna glede na prejšnja dela. Zato se je pričelo govoriti o dveh miselnih fazah pri Heideggerju. V prvi naj bi bil baje iskal bit v človeku, v njegovi »subjektiviteti«, v analizi te človekove »notranjosti«; od tega pa naj bi se bil kasneje, v svoji »drugi fazi«, po nekakšnem »preobratu«, oziroma »spoznanju«, da v tej smeri ne more naprej, odvrnil in pričel iskati bit nekje v »objektiviteti«, svoja prizadevanja in faze S. u. Z. pa bi bil v tej skonstruirani »drugi fazi« nekako opustil. Menim, da *kakih faz te vrste ni v Heideggerjevi misli*. Govorjenje o »fazah« in o »preobratu« v tem pomenu je le konstrukcija, nastala brez upoštevanja *osnovne* intence Heideggerjeve misli, ki jo je čutiti v vseh delih. Sam je to posebej poudaril v »Pismu o humanizmu«, ko pravi, da čez S. u. Z. mišljenje do danes še ni prišlo. Faza je torej mišljenje v S. u. Z. *samó* toliko, kolikor je polaganje temelja, samó kolikor je odpiranje horizonta vsega nadaljnjega dela v smeri k tematizaciji resnice, tj. smisla biti. Upoštevanje tega se mi zdi bistveno za sleherni *smiseln*, posebno pa še kritičen dialog s Heideggerjevo mislijo.

Vendar pa sam Heidegger govori o nekem preobratu, (Kehre), v svoji razpravi »Vom Wesen der Wahrheit« (napisani leta 1930), pa tudi v spisu »Die Technik und die Kehre« (napisani leta 1950). Kaj misli Heidegger z izrazom »Kehre«, je treba ugotoviti iz celotne njegove misli. Vprašati se moramo, ali gre za preobrat *Heideggerjeve* misli kot nekaj subjektivno psihološkega; kot nekakšno subjektivno spoznanje, zaradi katerega je potrebna revizija vseh njegovih prejšnjih misli, ali pa misli Heidegger s tem nekaj popolnoma drugega. Omenil sem že, da za take miselne faze pri Heideggerju ne gre. Na kaj s tem preobratom (Kehre) misli, nam je povedal Heidegger sam: »Vprašanje po bistvu resnice dobi svoj odgovor v stavku: *bistvo resnice je resnica bistva*.... Stavek ni dialektičen. To sploh ni več stavek v smislu kake izjave. Odgovor na vprašanje po bistvu resnice je rèk nekega preobrata [Kehre] v zgodovini bitja [Seyns]«. (Vom Wesen der Wahrheit, s. 26.) »Morda že stojimo v naprej vrženi senci prihoda *tega* preobrata. Kdaj in kako se bo usodno dogodil, ne ve nihče.« (Die Technik und die Kehre, s. 40—41.) Iz obeh odlomkov sledi, da ne gre za »preobrat« Heideggerjevega mišljenja, katerega bi nam bil sam samokritično sporočil, temveč gre za to, da *Heidegger celotno svojo misel resnice biti razume kot zgodovinsko usodno uglašeno po biti sámi, kot stanje v »vnaprej vrženi senci (ali pa svetlobi) prihoda tega preobrata« (Kehre) v resnici biti.* To pa s »fazami« Heideggerjevega mišljenja nima nobene zveze.

Besedo »Seyn«, ki sem jo prevedel z »bitje«, je uporabil Heidegger kot označbo prevladujočega razlikovanja biti in bivajočega (bitje kot »celota bivajočega«). »Vprašanje po resnici bistva razume bistvo verbalno in misli s to besedo — ostajajoč še znotraj metafizičnega predstavljanja — bitje [Seyn] kot vladajočo razliko biti in bivajočega.... Odgovor na vprašanje po bistvu resnice, je rèk nekega preobrata zgodovine bitja [Seyns]. Ker sodi k njemu [bitju] razsvetljujoče skrivanje [lichtendens Bergen], se kaže bitje prvotno v luči skrivajočega izmikanja [verbergenden Entzugs]. Ime te razsvetljave je *alétheia*.« (Vom Wesen der Wahrheit, s. 26.) Ker smo rekli, da označuje izraz bitje (Seyn) prevladujočo razliko biti in bivajočega, mišljeno še iz metafizike, pomeni to, da se je razlika bit — bivajoče v vsej metafizično določeni filozofiji prikrivala in se torej kazala kot to prikrivajoče izmikanje, kazala se je kot razlika v luči tega prikrivajočega izmikanja. V Heideggerjevi misli se to prikrivajoče izmikanje razlike bit — bivajoče kaže kot táko, torej kot *prikrivajoče izmikanje* in s tem stopa razlika bit — bivajoče iz svoje dolge izmaknjenosti. To pa je razumeti kot preobrat (Kehre) v zgodovini bitja (Seyns). Vladajoča razlika bit — bivajoče v metafiziki pa je vedno le razlika med bivajočim in bivajočim v celoti, ali pa med bivajočim in najbolj bivajočim oziroma »prvim« bivajočim. Bit razume metafizika lahko le kot *bivajočost bivajočega* ali kot *bivajoče v celoti.* To pa je po Heideggerju *onto-teološko bistvo metafizike.* Tako torej vedno le bivajoče prevzame vlogo biti. Prav to pa pomeni *prikrivajoče izmikanje* razlike bit — bivajoče. Ko govori Heidegger o Aristotelu, o tem, kaj njemu pomeni bit bivajočega kot tisto, kar išče filozofija, pravi med drugim: »Aristoteles to pove, ko imenuje *prōtai archai kai aitíai*. To

prevajamo: ‚prva počela [Gründe] in vzroki' — namreč bivajočega. Prva počela in vzroki so potemtakem bit bivajočega. Po poltretjem tisočletju bi bil že čas razmisliti o tem, kaj neki ima opraviti bit bivajočega z nečim takim, kot sta ‚počelo' in ‚vzrok'. *V katerem pomenu je mišljena bit, da je nekaj takega, kot sta ‚počelo' in ‚vzrok', zmožna izoblikovati in vzeti nase obstoj-biti bivajočega [seiend-Sein des Seienden]?*« (Was ist das — die Philosophie, s. 26/27.) V tem torej, da se je bit bivajočega pokazala Aristotelu kot prva počela in vzroki vsega bivajočega, vidi Heidegger to *prikrivajoče izmikanje* razlike bit — bivajoče, kot se kaže pri Aristotelu. V vsej zgodovini filozofije, določene po metafiziki, prevzema neko takó ali drugače določeno bivajoče vlogo biti.

Omenil sem že »odnos« bit — bistvo človeka, ki more biti v okvirih metafizičnega, tj. predstavljajočega, tj. logiki in dialektiki podvrženega mišljenja, pred-stavljen samo kot neka dvojnost in vmes nekakšen odnos. Ta »odnos« se temu mišljenju kaže bodisi tako, da je eno drugemu predikat (bit predikat človeka; človek predikat biti), ali pa kot dialektični semin-tja med obema. Čez to dvojnost do izvirne ENOSTI tega »obojega« se metafizično mišljenje ne more prebiti. Podobno, le da narobe, velja tudi za diferenco bit — bivajoče.

Kaj naj pravzaprav mislimo, kadar govorimo o biti bivajočega? Rekli smo, da kot ljudje brez teorij vsi nekako razumemo pomen biti, pomen tistega, kar pomeni besedica JE. To predteoretično razumevanje pomena biti je Heideggerju celo osnovni fakt, iz katerega se zastavlja vprašanje *izrecne tematizacije* pomena biti. *Ko govori o biti bivajočega, misli s tem prisotnost prisotnega.* Kot bivajoči ljudje namreč vedno nahajamo sebe sredi drugih bivajočih stvari. Te obdajajoče nas stvari, in mi sami sredi med njimi, prav tako neko bivajoče, so tu prisotne. Vse to je torej *to prisotno*. To, da vse to prisotno tu JE, pomeni *prisotnost* tega prisotnega, oziroma *bit* bivajočega. Tako so npr. že Grki razumeli bit. Beseda *tò tì én eînai* pomeni: »kar je vedno že bilo«, to pa je mišljeno iz sedanjosti, torej kot prisotnost. Vse metafazične razlage bivajočega v celoti, oziroma najbolj bivajočega bivajočega (»prvega« bivajočega), od Platonovih idej in Aristotelove čiste forme, pa do Nietzschejevega večnega vračanja enakega, so zasnovane na času, kajti v prisotnosti vlada čas. Bog ali pa materija, oboje kot metafizična »bit«, sta bila mišljena kot večna ali kot neuničljiva. To pa je mogoče pojmovati le iz prisostvovanja v sedanjosti, torej iz časa. »Zgodovino biti v epohi metafizike obvladuje nemišljeno bistvo časa.« (Was ist Metaphysik?, s. 18.) »Oni *einai*« pa pomeni: prisostvovati [anwesen]. Bistvo tega prisostvovanja je globoko zakrito v začetnih imenih biti. Za nas pa pomeni *einai* in *ousia kot par-* in *apusia*, predvsem tole: v prisostvovanju vlada skrito in nemišljeno sedanjost in trajanje, biva čas. Bit kot taka je torej neskrita iz časa. Tako opozarja čas na neskritost, tj. na resnico biti.« (Was ist Metaphysik«, s. 17.) Naslov Heideggerjevega temeljnega dela »*Bit in čas*«, sloni zato na tej zasnovanosti biti na času. Prav oni IN v naslovu izraža temeljni problem vprašanja o pomenu biti, kot pravi Heidegger sam. K temu se bomo vrnili kasneje. (Glej: »Kant

und das Problem der Metaphysik« § 44). Sedaj nam gre predvsem za vprašanje biti bivajočega v njuni diferenci in edinstvu.

Če pomeni Heideggerju bit bivajočega prisotnost prisotnega in smo *mi sami*, kot neko bivajoče, vedno že *deležni* te prisotnosti, torej biti, potem je jasno, da bit ne pomeni kake ločene, sáme zase obstoječe posebnosti, ki bi jo mogli srečati kje zunaj ali poleg bivajočega. Prav tako bistvo biti ni vezano na bistvo človeka le včasih, temveč vedno spadata skupaj »sta« ENO. Bit je vedno bit bivajočega. Ko pa skušamo misliti bit in bivajoče, nas privajeni način mišljenja sili v to, da diferenco bit bivajočega spreminjamo v relacijo: »Primerno mislimo bit samó, če jo mislimo v diferenci z bivajočim in bivajoče v diferenci z bitjo. Samo tako to diferenco posebej zagledamo. Če si jo poskusimo predstavljati, se pustimo kmalu zavesti, da dojemamo to diferenco kot neko relacijo, ki jo je naše predstavljanje dodalo biti in bivajočemu. S tem ponižujemo to diferenco v distinkcijo, v tvorbo našega razuma. Toda denimo, da je ta diferenca dodatek našega predstavljanja, tedaj nastane vprašnje: čému pa dodatek? Odgovorimo: bivajočemu. Dobro. Toda kaj pomeni to ‚bivajoče'? Kaj pomeni drugega kot táko, ki je? Takó prinašamo dozdevni dodatek, predstavo o tej diferenci, k biti. Toda ‚bit' pomeni samo: bit, da *bivajoče* je. Tam, kamor naj bi ta dodatek prinesli, vedno že nahajamo bivajoče in bit v njuni diferenci.« (Identität und Differenz, s. 59—60.) To pomeni, da mišljenje ne more do biti posebej in do bivajočega posebej, da *to oboje v tej predstavljeni razdvojenosti* ni »stvar« mišljenja, temveč je »stvar« mišljenja oboje hkrati v diferenci, ne pa v relaciji kot distinkciji predstavljajočega mišljenja. *»Stvar« mišljenja je torej za Heideggerja diferenca, ki jo izraža genitiv bit bivajočega* (prav tako pa tudi genitiv bivajoče biti). Gre torej za to diferenco kot diferenco. Bit in bivajoče se odpira šele iz te diference. V metafiziki ostaja ta diferenca skrita. Heidegger govori o pozabi diference bit bivajočega v metafiziki. Da pa bi prišli do te diference, iz katere se odpira takó bit kakor bivajoče, je potrebno zapustiti metafiziko kot zgodovino *pozabe diference bit bivajočega*. Zapuščanje metafizike pa imenuje Heidegger »korak nazaj«, oziroma »sestop v temelj metafizike«. Pozaba diference bit bivajočega, ki jo misli Heidegger, je *prikritost* in pripada tej diferenci tako kot diferenca prikritosti. Pozaba kot prikritost je mišljena iz pomena *léthe*. Tako določena pozaba diference oziroma pozaba biti očitno nima nobene zveze s psihološko pozabljivostjo. Korak nazaj v temelj določa celotni odnos do zgodovine filozofije, ki ga Heidegger ponekod označuje z besedo »destrukcija«. »Kolikor določa ta korak nazaj značaj našega pogovora z godovino zahodnega mišljenja, vodi to mišljenje na določen način ven iz tistega, kar je filozofija doslej mislila.« (Identitat und Differenz, s. 46.) »Diferenca bivajočega in biti je področje [Bezirk], na katerem more metafizika, tj. zahodno mišljenje v vsem svojem bistvu, biti to, kar je. Korak nazaj se giblje zato iz metafizike v bistvo metafizike.« (Identität und Differenz, s. 47.) Vidimo torej: kot je bilo potrebno zapustiti horizont metafizičnega mišljenja (logike in dialektike), da bi prišli od predstavljene »dvojnosti« biti in bistva človeka do ENO-

STI »obojega«, prav tako je treba zapustiti metafiziko, če hočemo zagledati diferenco bit bivajočega.

»Odnos« bit — bistvo človeka je Heidegger terminološko zapopadel kot ek-sistentno tubit (Dasein). Z analitiko eksistencialnih struktur tubiti eksplicira Heidegger torej ta »odnos«. Bistvo tubiti je torej ta »odnos«. Heidegger ga razume kot ek-sistenco, ki pa s tradicionalnim pomenom *»existentia«* nima nobene zveze. Analitika izpostavlja povezanost »ontoloških« struktur ek-sistence. Povezanost teh struktur se imenuje eksistencialiteta in nima eksistenčnega, temveč eksistencialni značaj. Ker je bistvo tubiti eksistenca, razume tubit sebe le iz eksistence. Analitika eksistencialnih struktur eksistence kot bistva tubiti torej mora zapustiti metafizično določeno mišljenje, podvrženo logiki ali dialektiki. S tem pa prestopa za metafiziko sámo neprekoračljivo *dvojnost* predstavljanja bistva človeka (dualizem človeka). O tem »odnosu« govori Heidegger v svojem pismu »Zur Seinsfrage«: »Zato vprašamo sedaj primerneje, ali je ‚bit' nekaj zase in ali se poleg tega in le včasih daje [izroča] tudi človeku. ... Če dovolj pazimo na dajanje in odvračanje biti, ju seveda nikoli ne moremo predstavljati, kot da le kdaj pa kdaj in za trenutek zadevata človeka. Nasprotno, človeško bistvo temelji na tem, da vedno tako ali drugače traja in prebiva v tem dajanju in odvračanju. O ‚biti sami' povemo vedno *premalo*, če izrekajoč ‚bit' izpustimo pre-bivanje *v* človeškem *bivanju* in s tem spregledamo, da to bivanje ‚bit' sámo soizpolnjuje. [. . . ., wen wir, »das Sein« sagend, das An-wesen *zum* Menschenwesen auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst »das Sein« mitausmacht.] Tudi o človeku povemo vedno *premalo*, če izrekajoč ‚bit' (ne človeškost), postavimo človeka zase in sedaj to takó postavljeno šele spravljamo v odnos do ‚biti'. Povemo pa tudi *preveč*, če menimo bit kot to vseobsežno in predstavljamo pri tem človeka samó kot neko posebno bivajoče med drugimi (rastlina, žival), ter nato oboje spravljamo v zvezo; že v človeškem bistvu namreč leži zveza in nastanjenost v tistem, kar je po tej zvezi in nastanjenosti — nastanjenosti kot uporabi — določeno kot ‚bit' in tako vzeto svojemu dozdevnemu ‚po sebi in zase'. [. . .; denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezung, das Beizehen im Sienne des Brauchens, als »Sein« bestimmt und so seinem vermeitlichen »an und für sich« entnomen ist.] Govor o ‚biti' preganja predstavljanje iz ene zadrege v drugo, ne da bi se hotel pokazati izvir te nepomogljivosti. ... Vprašanje po odnosu teh dveh [biti in bistva človeka] se je razkrilo kot nezadostno, ker nikoli ne dospe na področje tistega, kar bi želelo izprašati. Zares tedaj niti ne moremo več reči ‚bit' in ‚človek' ‚sta' isto v tem, da spadata skupaj; kajti ko *tako* rečemo, dopuščamo še vedno obema, da sta za sebe.« (Zur Seinsfrage, s. 28—28.) V tem je torej težava mišljenja »odnosa« bit — bistvo človeka. Težava je v »privajenosti« našega pred-stavljanja, ki se more gibati le v dvojnostih. Prav zato je težavno tudi razumevanje Heideggerjeve misli, ki se *na videz giblje v dvojnostih*. Tak videz je na primer orisani »odnos« biti in človeka. Ta »odnos« je ek-sistenca kot bistvo tubiti človeka. Zato mora analitika eksistencialnih struktur tubiti, dana v S. u. Z. kot priprava za vprašanje o pomenu biti, uporabljati jezik, ki je vseskoz

določen z metafiziko, čeprav tisto, kar je v tem izrečeno, prestopa okvire metafizike. Rekli smo namreč, da tematizira Heidegger oni SUM iz osnovnega Descartesovega stavka ego cogito ergo sum. Torej tematizira tisto, kar v metafiziki sploh ni moglo postati téma: bit tubiti. Tubit pa smo rekli, da mu pomeni bistvo človeka, torej neko bivajoče. Tudi tu gre torej za diferenco bit bivajočega (ki jo nakazuje genitiv *»bivajočega«*). Tudi esplikacija tega »odnosa« je torej v osnovi »vpogled« v to diferenco. *Tako moramo sedaj sprevideti, da je diferenca bit bivajočega najosnovnejši Heideggerjev »vpogled«,** *ki mu omogoča premagati metafiziko*, to pomeni prekoračiti dualizem pojmovanja bistva človeka, ki ima v celotni metafizično določeni zgodovini filozofije enotno strukturo: *animal — rationale;* pomeni dalje premagati sleherno filozofsko antropologijo in humanizem ter s tem antropocentrizem. »Vso antropologijo vodi predstava človeka kot živega bitja. Takó filozofska kakor znanstvena antropologija pri opredelitvi človeka pravzaprav ne izhaja iz bistva človeka.« (Was heißt Denken, s. 95—96.) »Vpogled« v to zgodovinsko diferenco mu dalje omogoča destrukcijo otrple tradicije kot prevladujočega načina obravnavanja zgodovine ontologije; destrukcijo kot razstavljanje uhojenih in običajnih predstav o ontologiji ter izpostavljanje izvirnega zgodovinskega izročanja biti v metafiziki, najdenega v tem razstavljanju. Iz te diference je mogel Heidegger zapustiti pojmovanje sveta zasnovano na ekstenzionaliteti, kakor tudi na spremembah znotrajsvetnega bivajočega zasnovano pojmovanje časa in zgodovine. Z eno besedo: diferenca bit bivajočega je najosnovnejši, vse Heideggerjevo mišljenje omogočujoči »vpogled«. *Heidegger sam ga pojmuje kot zgodovinsko-usodni preobrat (Kehre) v zgodovini biti,* ki se danes izroča mišljenju. Zato tudi pravi, da je *prehod od vprašanja po bistvu resnice k vprašanju po resnici bistva kot diferenci bit bivajočega, SAGA preobrata (Kehre) v zgodovini te diference.* Ta preobrat misli Heidegger kot preobrat pozabljenosti biti v varovanje bistva biti (tj. resnice biti). Tu smo v središču Heideggerjeve misli. Do tega, da je bistvo resnice resnica diference bit bivajočega, kar je razumeti kot preobrat v zgodovini te diference, Heidegger ni prišel šele v razpravi Vom Hesen der Wahrheit, temveč je že *prvi* korak v S. u. Z. storjen iz »vpogleda« v to diferenco: »Ali imamo danes odgovor na vprašanje, kaj pravzaprav menimo z besedo ‚bivajoč' [‚seiend']? Nikakor. In tako velja ponovno zastaviti *vprašanje po smislu biti.* Smo mar danes tudi le v zadregi, da ne bi izraza ‚bit' razumeli? Nikakor. In tako velja predvsem zopet prebuditi razumevanje za pomen tega vprašanja. Konkretna izdelava vprašanja po smislu ‚biti' je namen naslednje razprave.« (S. u. Z., s. 1.) Isto pravi Heidegger tudi v svoji več kot deset let kasnejši razpravi, v knjigi Holzwege: »Ni jasno in utemeljeno, niti kaj si mislimo pri besedah ‚bivajoč' in ‚biti' v svojem jeziku; niti ni jasno in utemeljeno, ali to, kar si vsakikrat pri tem mislimo, zadeva tisto, kar so imeli Grki v mislih pri

* Vpogled v nekaj je mogoč šele, če se tisto, kar naj v tem vpogledu zagledamo, *že sámo kaže.* To kazanje šele omogoča vpogled, zato pišem to besedo v narekovajih. S tem želim opozoriti, da tega »vpogleda« ne smemo razlagati subjektivistično.

besedah *ón in eînai*. Ni jasno in utemeljeno niti, kaj grško mišljen *ón* in *eînai* pove, niti ni mogoče pri sedanjem stanju stvari sploh kdaj ugotoviti, ali naše mišljenje ustreza in do kod ustreza grškemu. Ti preprosti odnosi so vseskoz zmedeni in ne-mišljeni. Toda znotraj njih in na njih se je razširilo brezbrižno govoričenje o biti [Seinsgerede].« (Der Spruch des Anaximander, Holzwege s. 309.) V razpravi Vom Wesen der Wahrheit se Heidegger le na videz popolnoma zadržuje v okviru metafizičnega mišljenja bistva resnice, da bi v okviru nje prišel do njene meje in jo prestopil s stavkom: »Vprašanje po bistvu resnice ima svoj odgovor v stavku: *bistvo resnice je resnica bistva*.« Pri tem pa mu *resnica bistva* pomeni prevladujočo razliko biti in bivajočega, ki se kaže v luči prikrivajoče izmaknjenosti.

Če pa gre za to, da je treba najprej sploh šele zbuditi razumevanje za vprašanje o pomenu biti, se moramo vprašati, zakaj je tako, da je treba šele *zbuditi* to razumevanje. V čem je navsezadnje zakoreninjeno to nerazumevanje vprašanja o pomenu biti, ki ga Heidegger imenuje tudi pozabljenost vprašanja o biti? Heidegger daje s svojimi deli zelo izčrpen in vsestranski odgovor, ki ga tu ne moremo obširno obravnavati. Za Heideggerja je *metafizika* oskrbovalka pozabljenosti vprašanja po biti. V nji je ta pozabljenost sama prepuščena pozabi. Metafizika je to zato, ker zbuja nenehno videz, kot da vprašuje po biti, čeprav do tega vprašanja kot *vprašanja* nikoli ne pride. Heidegger pravi o tem: »Toda v tej zmedi [o smislu biti] ne tavamo le mi dandanašnji. Vse predstavljanje in razlaganje, ki ga je dala grška filozofija izročilu, ostaja v tej zmedi zakleto skozi tisočletja. Ta zmeda ne temelji na kaki filološki popustljivosti in tudi ne na kaki nezadostnosti historične raziskave. Prihaja iz brezna tistega odnosa, v katerem si bit zasnavlja bistvo zahodnega človeka. Zato te zmede tudi ne moremo odstraniti s tem, da po poti kakršne koli definicije priskrbimo besedam ón in eînai, ‚bivajoč' in ‚biti', določnejši pomen«. (Der Spruch des Anaximander; Holzwege, s. 309.)

Če je tako, da je metafizika oskrbovalka te zmede oziroma pozabljenosti, tedaj se mišljenju postavlja naloga, *da se predvsem vpraša o bistvu metafizike*. Videli smo, da Heidegger ne pojmuje pozabljenosti vprašanja o smislu biti, oziroma zmede ob pomenu biti, kot káko subjektivno napako filologov in raziskovalcev zgodovinarjev. Za Heideggerja metafizika prav tako ni zgolj kaka šolska disciplina ali celó področje samovoljnih domislekov. Pojmuje je kot *usodo zgodovine biti in mu pomeni temeljno dogajanje v tubiti*. »Metafizika je temeljno dogajanje v tubiti. Metafizika je tubit sama ... Če smo [prej] razvito vprašanje po Niču zares so-vprašali, tedaj si metafizike nismo predstavljali od zunaj. Prav tako se nismo vanjo šele ‚prestavili'. Vanjo se nikakor ne moremo prestaviti, ker — kolikor eksistiramo — že vedno stojimo v nji.« (Was ist Metaphysik?, s. 41—42.) Ker smo rekli, da pomeni Heideggerju tubit bistvo človeka in da je metafizika dogajanje v tubiti, tedaj je človek, ki je v metafiziki pojmovan kot *animal rationale*, sam to *meta-fizično* bitje. Človek je v metafiziki *čutno-nadčutno* bitje. Če pomeni čutno fizično, se um kaže kot to nadčutno, torej kot tisto, kar prehaja prek fizičnega. Prehajanje prek fizičnega k nad-fizič-

nemu so Grki imenovali *metà tà physiká*. Zato pravi Heidegger: »Človek je, kolikor je predstavljen kot animal rationale, tisto fizično v prehajanju fizičnega; skratka: v bistvu človeka [predpostavljenega] kot animal rationale, se združuje ta Prek, od fizičnega k ne-fizičnemu in nad-fizičnemu; človek je zato sam tisto meta-fizično.« (Was heißt Denken, s. 25.) Pri vsem tem moramo imeti pred očmi tisto, kar besede »animal rationale«, »čutno-nadčutno«, »meta-fizično« in podobne *imenujejo* ter se ogniti mnenju, kot da gre pri tem za nekaj »zgolj zamišljenega« ali pa celo »zgolj izmišljenega«. To mnenje bi pomenilo, da imamo metafiziko za področje praznih izmislekov.

Iz tega se odpira razumevanje Heideggerjeve misli, da je metafizika dogajanje v tubiti. Bistvo usodne zgodovinskosti metafizike je tedaj to, da se ji njen temelj izmika; metafizika se nenehno giblje v luči izmaknjenosti svojega temelja — resnice biti. Ker je pomen besedice JE vsakomur razumljiv in brez te besedice sploh ni mogoč noben jezik, se ta samorazumljivost jemlje v metafiziki kot taka in ni podvržena tematizaciji. Prav v luči te netematizirane samorazumljivosti stojijo po Heideggerju vse metafizične razlage bivajočega. To pripada sleherni tradicionalni ontologiji. Vendar ta samorazumljivost ne pomeni že tudi pojmovanja pomena tega JE, *eînai, usía*, pomena biti. Ta obrabljena samorazumljivost besedice JE (biti) je osnova metafizike. Mišljenju, ki se vprašuje o bistvu metafizike, gre torej za vdor v njen temelj. Ta vdor v temelj imenuje Heidegger »sestop«, pa tudi »korak nazaj«. Ker je metafizika vedno obrnjena proč od svojega temelja — biti — k bivajočemu, zato tudi ne prodre do bistva človeka kot tu-biti, ki je ENOST »odnosa« bit — bistvo človeka kot *ek-sistenca*, in zato mora ostajati v dualizmu bistva človeka kot animal rationale. Ker je metafizika obrnjena vedno le k bivajočemu in obravnava vedno le *bivajoče kot tako IN v celoti* (to pomeni, da je metafizika onto-teologija), zato je tudi *bistvo* človeka vedno razloženo le iz take ali drugačne razlage bivajočega, *brez vprašanja o odnosu tega bistva do biti*. Kot smo rekli, je to za metafiziko osnovno. Vsi zgodovinsko znani humanizmi so utemeljeni na določitvi bistva človeka brez vnaprejšnjega vprašanja o odnosu do biti, zato so vsi določeni z metafiziko. Heideggerju zato ne gre več za humanizem, prav zato pa tudi ne zapada v kak antihumanizem.

Metafizična določenost bistva človeka kot animal rationale ne pomeni zgolj nekakšne izmišljene *»označbe«*, nekako »projicirane« na človeka, ki jo je sedaj Heidegger zamenjal z neko drugo, drugačno, »prikladnejšo« označbo. To se nam odpre, če premislimo, da je za metafiziko osnovna njena *izključna usmerjenost k bivajočemu*. V dobi prevladovanja metafizike, v dobi pozabljenosti biti kot dogajanja tubiti, to se pravi *danes*, se človek kot meta-fizično bitje predaja izključno odnosu do bivajočega; v tem odnosu se nenehno zadržuje, ta njegova drža je taka, kot da mu ostaja zgolj bivajoče. Bit se človeku v tem odnosu do bivajočega kaže kot ničeva. Toda po Heideggerju brez biti ni bivajočega, brez »odnosa« do biti ni odnosa do bivajočega. Človek se zato izgublja v izključnem odnosu do bivajočega. Ta »izgubljenost« v bivajočem je po Heideggerju izročenost in

spuščenost človeka v določen način razkrivanja bivajočega. *Ta način razkrivanja*, ki po Heideggerju izziva in kopiči naravne energije ter *postavlja* s tem naravo sámo le še kot dobavitelja in zalogo energij, vse bivajoče pa samo še kot razpoložljivo *postavo* (postava kot tisto, kar to razkrivanje *postavi* v neskritost, v navzočnost) s katero je mogoče razpolagati za nadaljnje izzivanje in *postavljanje* vsega, *je tehnično razkrivanje*. Izročenost človeka v način tehničnega razkrivanja bivajočega kot *postavljanje* razpoložljivih *postav*, izročenost v izzivanje in kopičenje naravnih energij, ogroža po Heideggerju človeka v njegovem bistvu. Ogroženost *je* kot *nevarnost*, da bi človek sam postal samó še razpoložljiva postava. Ta *nevarnost* je po Heideggerju današnja usoda biti same. Bistvo tega usodnega načina razkrivanja (tj. moderno tehniko) imenuje Heidegger *postavje* (Gestell, glej razpravo »Die Technick und die Kehre«). Tehnični način razkrivanja je pred-stavljanje bivajočega (predmetenje, pred-metánje predmeta kot razpoložljive postave). Pred-stavljanje bivajočega pa smo videli, da sodi v metafiziko. Osnovno zanjo je po Heideggerju to, da v svojem pred-stavljanju bivajočega pozablja na bit. Zato imenuje metafiziko oskrbovalko pozabe biti (Seinsvergessenheit). Dobo skrajne dovršitve metafižičnega predstavljanja, ki se godi kot vladanje *postavja*, tj. bistva tehnike kot nekega načina razkrivanja — našo dobo — imenuje Heidegger tudi dobo nihilizma. Nihilizem je določen po prej omenjenem načinu razkrivanja in je usoda v pozabljenost izmaknjenega bistva biti, usoda izključne »izgubljenosti« človeka v bivajočem. Metafizika je torej v *tem* pogledu, kot oskrbovalka pozabe biti, hkrati tudi oskrbovalka nihilizma. Zato pravi Heidegger, da stoji *premislek* bistva metafizike iz temelja metafizike *sam* v senci *prihoda preobrata* znotraj zgodovine *pozabe* biti, ki ga bistveno mišljenje oznanja. Ko govori o bistvu tehnike kot največji nevarnosti, vidi v tej nevarnosti *kot nevarnosti* skrito rast odrešujočega: »Če je bistvo tehnike, po-stavje [Ge-stell], skrajna nevarnost, in če Hölderlinova beseda hkrati izreka resnico, tedaj se gospostvo po-stavja [Ge-stells] ne more izčrpati v tem, da zgolj zastre vse svetljenje vsakega razkrivanja, vse sijajne resnice. Tedaj mora, nasprotno, prav bistvo tehnike skrivati [hraniti] v sebi rast rešilnega.« Heidegger ima tu v mislih Hölderlinov verz: »Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.«* (Glej: Die Technik und die Kehre, str. 28.) Vedeti moramo, da Heidegger, ko govori o bistvu tehnike, bistvu nihizma, bistvu metafizike, ne misli, da je *bistvo* tehnike kaj tehničnega, *bistvo* nihilizma kaj nihilističnega in *bistvo* metafizike kaj metafizičnega. O zvezi med bistvom tehnike in bistvom metafizike govori Heidegger tudi v »Pismu o humanizmu«: »Tehnika je v svojem bistvu bitno-zgodovinska usoda [Geschick] v pozabi počivajoče resnice biti. Ne vrača se na grško *téhne* le po imenu, temveč bistveno-zgodovinsko izvira iz *téhne* kot načina *aletheuein*, se pravi razodevanja [Offenbarmachens] bivajočega. Kot ena podoba resnice temelji tehnika v zgodovini metafizike.« (Brief über den »Humanismus«, s. 88.) Heidegger vidi torej zasnovanost tehnike in s tem tudi vse naše moderne atomske dobe, ki šele pri-

* »Kjer pa je nevarnost, raste / Rešilno tudi.«

haja, v tistem, kar imenuje beseda »metafizika«, in kar obširneje obravnava v svoji razpravi »Der Satz vom Grund«.

Postavja kot bistva tehnike in tehnike kot izzivajočega načina razkrivanja ne moremo tu obširneje obravnavati. Omeniti je treba tu predvsem še to, da Heidegger s svojim razmišljanjem o bistvu tehnike ne kliče na donkihotski križarski boj zoper tehniko kot káko zlo, ki s svojimi napravami in stroji grozi uničiti človeštvo. V tem pomenu Heidegger tehnike niti ne zanika niti ne potrjuje. Tak odnos do tehnike je mogoč samo iz antropološkega razumevanja tehnike kot sredstva za človekove smotre. Temu razumevanju ostaja bistvo tehnike še skrito. Bistvo tehnike se po Heideggerju odkrije le, če zapustimo antropološki okvir razmišljanja o tehniki kot sredstvu in razumemo tehniko kot usodno zgodovinski način razkrivanja. Šele iz te usodno zgodovinske dimenzije bistva tehnike se nam po Heideggerju lahko v *bistvu* tehnike *kot nevarnosti* začne kazati to rešilno, se znebimo plitkega navduševanja nad tehničnimi postavami kakor tudi nemočnega odklanjanja vsega tehničnega.

Prav to od-govarjanje (kot *govorjenje in ustrezanje* tistemu, kar se v tem kaže) *temu usodnemu preobratu v zgodovini biti, preobratu od metafizičnega pred-stavljanja bivajočega k bistvu resnice biti, preobratu, ki se v celotni Heideggerjevi misli kaže in prihaja do besede, je pomen te misli.* Mislec se po Heideggerju namenoma izroča v to, da pusti v svojem rekanju spregovoriti resnici biti. Na ta način Heidegger usodno zgodovinsko »utemelji« svojo misel. Edino vodilo mišljenja biti je po Heideggerju dopuščanje, ki dá spregovoriti resnici biti.

Vse, kar smo doslej govorili o tistem eksemplaričnem bivajočem kot tematičnem predmetu eksistencialne analitike, ki ga imenuje Heidegger tubit; vse, kar smo rekli o metodi in eksplikaciji eksistencialnih struktur vsakdanje povprečne tubiti kot odpiranju horizonta vprašanja pomenu biti; vse, kar smo rekli o »odnosu« bit — bistvo človeka, kakor tudi o diferenci bit bivajočega, dalje tisto, kar je bilo rečeno o destrukciji in sestopu v temelj metafizike, kot vprašanje o bistvu metafizike in nazadnej o bistvu tehnike; vse to se nam sedaj združuje in omogoča pot naprej. »Odnos« bit — bistvo človeka se razodeva kot tu-bit; tu(od)biti, smo rekli, je svet kot osnovna eksistencialna struktura tubiti, ki jo Heidegger imenuje tudi v-svetu-biti (In-der-Welt-sein), kjer svet ne pomeni več »sveta« kot celote bivajočega, ni več zasnovan na ekstenzionaliteti, temveč je vsa ekstenzionaliteta (prostornost) že znotraj-svetna. S tem je razkrojen tudi Heglov problem razkola med »čisto notranjostjo« in »čisto vnanjostjo«, ki ju je Hegel razrešil v dialektični sem-in-tja med njima. Svet imenuje Heidegger tudi razsvetljava (svet; svetloba) oziroma odprtost biti. Odprtost biti pomeni resnico biti, ki jo Heidegger imenuje tudi neskritost biti — *alétheia* — in ta se nam izroča kot pomen biti. Iz tega »Tu« v tubiti (tubiti kot tistega bivajočega, ki smo *mi* in ki »ima« svet kot svojo temeljno strukturo; bivajočega, ki je vedno že v-svetno), se nam odpira diferenca bit bivajočega kot *naznanilo o prihodu preobrata znotraj zgodovine te diference, ki se dogaja kot zgodovinsko dogajanje tubiti.* Ta zgodovina po Heideggerju ni káko v-časno spreminjanje in procesnost bivajočega, pa naj bo to bivajoče

táko ali drugačno, temveč je zgodovina *»odnosa«* bit — bistvo človeka, zgodovina *dajanja in izmikanja biti*, zgodovina dogajanja tu-biti, torej *časnost sama*, kolikor se *čas razkriva kot horizont biti in je časnost pomen biti tubiti*, kar nakazuje oni IN v naslovu »Bit in čas«. Heidegger imenuje to bistveno časnost in zgodovinskost tudi dogajanje biti: »To predavanje [kaj je metafizika] misli samó to, kar se je zahodnemu mišljenju že od njegovega nastanka dalje odpiralo kot tisto, kar je treba misliti, kar pa je vendarle ostalo pozabljeno: bit. Toda bit ni noben proizvod mišljenja. Pač pa je, nasprotno, bistveno mišljenje dogodek biti.« (Was ist Metaphysik?, s. 47.) Šele v tej bitni zgodovinskosti je mogoča zgodovina kot dogajanje in procesnost znotraj-svetno bivajočega in v nji je utemeljena historičnost, pa tudi vulgarno pojmovanje časa iz procesnosti in menjanja bivajočega. To torej ni zgodovina tega ali onega znotraj-svetnega bivajočega, temveč zgodovina sveta kot tu (od) biti. To je zgodovina pomena biti. Šele v tem *pomenu* in iz njega ima vsako bivajoče svoj tak ali drugačen smisel (ali pa ne-smisel). Ta pomen, iz katerega je vse bivajoče takó ali drugače smiselno, po Heideggerju ne izvira iz človeka kot sub-jekta vsega bivajočega, temveč je človek sam zasnovan v ta pomen, človek vedno že ek-sistira v pomenu biti kot eksistentna tubit in tu se človeku *usodno* izroča ta nepoljubni, nesubjektivni pomen oziroma resnica biti. Ta bistvena zgodovinskost je *usodnost*. O tem govori Heidegger na več mestih: »Bit biva [Es gibt Sein, bit se daje] zmeraj v tej ali oni usodni [geschicklichen] upodobitvi: *Phýsis, Lôgos, Hèn, Idéa, Energéia*, substancialiteta, objektiviteta, subjektiviteta, volja, volja do moči, volja do volje. Toda to usodnostno [Geschickliche] ni razporejeno kot jabolka, hruške, breskve, nanizano na pultu historičnega predstavljanja. Ampak, ali nismo slišali o biti v zgodovinskem redu in zaporedju dialektičnega procesa, ki ga misli Hegel? Gotovo. Toda bit se daje tudi tu samo v tisti svetlobi [luči], ki se je razsvetlila Heglovemu mišljenju. To pomeni: Kako bit sebe daje, je vedno že določeno iz načina, kako se razsvetljuje. Ta način pa je usoden [geschicklich], zmeraj epohalna upodobitev, ki biva za nas kot take le, če jo sprostimo v nji lastno bivšost [Gewesen — bivšo navzočnost]. V bližino usodnega [Geschicklichen] lahko dospemo v nenadnem [nepričakovanem] trenutku spominjajočega mišljenja [Andenkens]. To velja tudi za vsakokratno upodobitev diference biti in bivajočega, ki ji ustreza vsakokratna razlaga bivajočega kot takega.« (Identität und Differenz, str. 64—65.)

Zgodovinski človek je torej vedno že ek-sistenten v bitno-zgodovinskem *pomenu* biti, v njem in po njem zasnovan: »Kar koli se zgodovinskemu človeku primeri, izhaja vsakokrat iz neke vnaprej dane in nikoli od človeka samega odvisne odločitve o bistvu resnice. Po tej odločitvi je vedno že razmejeno, kaj bo v luči dognanega in vsidranega bistva resnice iskano in upodobljeno kot resnično, pa tudi zavrženo in prekoračeno kot to neresnično. ... Noben poskus zasnavljanja bistva neskritosti v »umu«, v »duhu«, v »mišljenju«, v »logosu«, v kateri koli obliki »subjektivitete«, ne more nikoli rešiti bistva neskritosti. Zakaj to, kar je potrebno utemeljiti, bistvo same neskritosti, pri tem še sploh ni zadosti spoznano. Neprenehoma se le ‚razlaga' neka posledica [Wesensfolge] nepojmovanega bistva

neskritosti.« (Platons Lehre von der Wahrheit, str. 50, 51.) Posebno jasno se kaže Heideggerjevo pojmovanje bistvenega mišljenja kot dogajanja biti, mišljenja, ki prinaša do besede zgodovinski pomen biti; mišljenja, ki prisluškuje glasu pri-govora biti in se zadržuje v od-govornosti glasu tega pri-govora, posebno jasno se to kaže v nekem odlomku, kjer Heidegger govori o Platonu: »Platonovo mišljenje sledi spremembi [premeni, Wandel] bistva resnice; ta sprememba postaja zgodovina metafizike, ki je začela v Nietzschejevem mišljenju svojo brezpogojno dopolnitev. Zato Platonov nauk o ‚resnici' ni nič preteklega. Ta nauk je zgodovinska ‚sedanjost' . . .« (Platons Lehre von der Wahrheit, str. 50.)

Prostor ne dopušča, da bi obravnavali nadrobnosti vse te komajda nakazane problematike Heideggerjevega mišljenja. Z vsem tem sem imel namen dati globalni in v nekem pogledu »formalni« očrt metode, tematičnega predmeta in pomena (smisla) tega mišljenja. Tu bi želel opozoriti na to, da je pretežni del Heideggerjevega opusa *posvečen predvsem šele zbujanju razumevanja za zastavljanje vprašanja o pomenu biti.* V tem je seveda zajeta vsa destrukcija običajnih interpretacij ontološke problematike, ki vsebuje razrešitev mnogih tradicionalnih filozofskih problemov, kot npr. absolutne veljavnosti logike in dialektike, temeljev antropologije in humanizma itd. Temu dialogu s filozofskim izročilom, mimo katerega ne more danes nobeno bistveno mišljenje, se posveča Heidegger v vseh svojih delih. Zaradi obširnega dialoga s filozofskim izročilom in predvsem zaradi obsežnih in zapletenih fenomenoloških analiz, ki so zasnovane šele kot odpiranje horizonta za primerno vpraševanje po resnici biti, se lahko zgodi, da sprva spregledamo tisto, za kar Heideggerju pravzaprav gre: *usodno-zgodovinski pomen biti.* Vsa ta iz ene same točke izhajajoča in nenavadno razvejena vprašanja so po večini in v zasnovi dejansko *šele priprava za vprašanje o pomenu biti,* dejansko *šele prebujanje razumevanja za smiselnost zastavljanja tega vprašanja.* Ni torej priprava le S. u. Z., temveč tudi večina kasnejših razprav. Kljub temu pa zbuja Heidegger že v tem pripravljalnem delu na številnih mestih slutnjo nečesa, zaradi česar nam postaja vsa ta zelo obširna in nenavadno skrbna priprava šele razumljiva in jo moremo zagledati *kot pripravo.* Tu in tam se v tej pripravi namreč zasvetlika tisto, za kar Heideggerju pravzaprav gre in zaradi česar je rekel: »Morda že stojimo v vnaprej vrženi senci prihoda *tega* preobrata (Kehre). Kdaj in kako se bo usodno dogodil, ne ve nihče.« Mislec po Heideggerju nenehno sledi temu prihajanju in to je tisto, kar se tu in tam zasvetlika v njegovih delih. Ker pa je tako, mora ostati to odločilno sprva še nerazvito: »Odločilno vprašanje (Bit in čas 1927) po smislu, tj. (S. u. Z., str. 151) po območju zasnove [Entwurfbereich, horizontu], tj. po odprtosti, tj. po resnici biti in ne le bivajočega, ostaja namenoma nerazvito.« (Vom Wesen der Wahrheit, s. 26.)

Tudi če se sploh ne vprašujemo instrumentalno-pragmatično, bi nam navsezadnje moglo ostati nedoumljivo, čemu premaganje metafizike, čemu trud za sestop v njen temelj, čemu iskati izvirnejše bistvo človeka kot tubiti, čemu vsa eksistencialna analitika tubiti, zakaj tak trdovraten napor za vdor v »odnos« bit — bistvo človeka kot ENOST in s tem premaganje

dualizma človeka itd. *Pomen vsega tega se nam odpre šele, če zagledamo pomen biti kot zgodovinsko-usodno dogajanje, na katerem temelji zgodovina sveta, ki pomeni odprtost biti, razsvetljavo biti, pomen biti, tu (od) biti v tubiti.* Iz »odnosa« bit — bistvo človeka, ki je ek-sistirajoča tubit, se odpira zgodovinskemu človeku v njegovi biti zgodovinsko-usodno izročanje pomena biti, ki se mu kaže kot njegov *zgodovinski* pomen in hkrati nepoljubna zgodovinska naloga, *ki ga kliče nenehno v svoje izpolnjevanje* in ki ji mislec sledi, vtem ko ji od-govarja. Zajemanje iz tega izročanja v tubiti in izrekanje tega zgodovinsko-usodnega pomena ter varovanje tega izrečenega v jeziku je po Heideggerju *edina* naloga in edini pomen misleca, *edini pomen* bistvenega mišljenja. To imenuje Heidegger tudi prisluškovanje glásu pri-govora biti, ki se izroča tubiti in od-govarjanje temu glasu (pomeni govorjenje tega, kar »govori« ta glas in ustrezanje temu glasu). To je delo misleca, kot pravi Heidegger, brez kakršne koli druge instrumentalne ali pragmatične vloge. To ni nobena mistika, nobena prikrita religioznost, nikakršen iracionalizem. To je poskus mišljenja pomena biti kot tistega, kar vsakokrat zgodovinsko-usodno JE in kar se zgodovinskemu mišljenju izroča iz njegovega ek-sistentnega »odnosa« do biti, tj. iz prebivanja v svetu kot tu(od)biti.

Do tega usodno-zgodovinskega pomena biti po Heideggerju ne moremo priti z znanstveno-historičnimi analizami preteklega dogajanja v bivajočem. Prav tako ga tudi ne moremo planirati s takimi ali drugačnimi generalnimi projekti, saj vsako táko planiranje temelji na takô ali drugače pojmovani subjektiviteti, je antropocentrizem in se nujno izgubi v nihilizem ali postane nadomestek vere v odrešitev. Osnova tega početja je metafizika. Tudi nobena znanstvena raziskava kot znanstvena ne more tega pomena biti izračunati s svojimi metodami, zato ne, ker je vsaka *znanost* usmerjena izključno le v bivajoče. *Bit* bivajočega za znanstveni odnos in v njegovem okviru ne more postati tema. Znanost do *biti* bivajočega nima dostopa, ker je vedno in izključno usmerjena proč od biti, k bivajočemu, čeprav je sama kot odnos do bivajočega omogočena z »odnosom« do biti. Mišljenja resnice biti po Heideggerju tudi ne moremo razumeti kot »slike« ali »ocene« ali »analize« take ali drugačne »družbene situacije« ali »zgodovinske situacije« in podobno, tudi če si jo mislimo kar se le dá široko in v nadrobnostih. To ni mogoče zato, ker se taka »slika« oziroma »analiza« zadržuje vedno le v območju računanja z določenim številom »faktov« oziroma »spoznanj«; skratka, v območju predstavljanja bivajočega.

Tako torej preostaja ta usodno-zgodovinski pomen biti *edina* téma bistvenega mišljenja in to mišljenje *je*, vtem ko pusti spregovoriti *ta* pomen. Isti, čeprav ne enak, je po Heideggerju *pomen* pesnika in poezije v najširšem obsegu (ne le pesništva).

Ker pojmuje Heidegger to kot *edino* témo mišljenja biti, odklanja in opušča vprašanja tradicionalnih filozofskih disciplin, npr. spoznavnoteoretsko problematiko, antropološko problematiko itd. To opušča zato, ker na polju tematizacije predteoretičnega razumevanja biti, v horizontu vprašanja o pomenu biti, tj. v mišljenju iz odprtosti biti kot v-svetu-biti, ko vsakdo že vedno sebe nahaja v svetu, sploh ne more priti do npr. spo-

znavnoteoretičnega vprašanja o tem, kako naše »subjektivne predstave« o »objektivnem svetu« ustrezajo temu »svetu« ali podobna temeljna spoznavnoteoretična vprašanja. Do tega ne more priti zato, ker vsakdo *pred* vsakim takim vprašanjem že JE na način v-svetu-biti. Podobno je z vprašanji iz drugih tradicionalnih filozofskih disciplin. Če sprevidimo za kaj pri tem gre, potem Heideggerju ne moremo očitati, da zanemarja spoznavnoteoretsko problematiko in da ostajajo v njegovi »filozofiji« nerešena spoznavnoteoretična vprašanja, kar dela npr. Stegmüller. (Glej prevod: W. Stegmüller: »Glavne struje savremene filozofije«, str. 190—191.)

Če namreč ta vprašanja obvladujejo tradicionalno filozofijo kot filozofijo in so v nji še vedno »aktualna«, so v horizontu mišljenja biti brez osnove. Zato Heidegger tudi ne mara biti filozof, pač pa mislec biti. Iz tega pa nikakor ne sledi, da je treba vse te filozofske discipline in njihova odprta vprašanja zavreči kot kako ničevo slepilo. Ugotovitev o smiselnosti ali ne-smiselnosti teh vprašanj v horizontu mišljenja biti *ni* vrednotenje teh vprašanj. Če bi gledali na to tako, bi to ne pomenilo le nesmiselnosti teh vprašanj, temveč nazadnje nesmiselnost vse znanosti in tehnike. Upam pa, da ves ta sestavek tak sklep demantira.

LITERATURA

M. Heidegger: *Sein und Zein*, Niemeyer V., 10. Auflage, 1963.

M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?*, Klosterman V., 7. Auflage, 1955.

M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit.* Mit einem *Brief über den »Humanismus«*. Francke Verlag Bern, 2. Aufl., 1954.

M. Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, Klosterman V., 4. Aufl., 1961.

M. Heidegger: *Holzwege*, Klosterman V. 3. Aufl., 1957.

M. Heidegger: *Was heißt Denken?*, Niemeyer V., 1954.

M. Heidegger: *Die Technik und die Kehre*, Neske V., 1962.

M. Heidegger: *Was ist das — die Philosophie?* Neske V., 1963.

M. Heidegger: *Identität und Differenz*, Neske V., 1957.

M. Heidegger: *Zur Seinsfrage*, Klosterman V., 2. Aufl., 1959.

M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klosterman V., 2. Aufl., 1951.

M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Neske V., 2. Aufl. 1958.

E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phönomenologischen Philosophie I*, Martinus Nijhof, Haag 1950.

Windelband: *Povijest filozofije II*, Kultura, Zagreb, 1957.

W. Stegmüller: *Glavne struje savremene filozofije*, Nolit, Beograd, 1962.